

# COLONIZANDO E DESCOLONIZANDO MENTES<sup>1</sup>

*Marcelo Dascal*

A colonização das mentes de um e outro  
é o preço que pagamos por pensar.

*Mary Douglas*

## **Introdução**

Enquanto as mais visíveis formas de colonialismo político desapareceram, na sua maioria, do planeta no final do milênio, várias das suas conseqüências permaneceram conosco. A crítica do colonialismo, por conseguinte, mudou seu foco para as suas manifestações mais sutis e duradouras. Importantes entre elas, estão as variedades da que veio a ser conhecida como a “colonização da mente”. Essa é uma das formas de “violência epistêmica” para a qual, certamente, é tarefa dos filósofos contribuir para identificá-la e lutar contra ela. Pensadores “pós-coloniais” comprometeram-se não somente a analisar esse fenômeno, mas também a desenvolver estratégias para combater efeti-

---

1 Este texto é a elaboração do que começou como uma palestra dada numa mesa redonda sobre “Violência, Educação e Democracia”, organizada em conjunto pela International Federation of Philosophical Societies, o International Institute of Philosophy e o International Council for Philosophy and Humanistic Studies. Essa mesa-redonda aconteceu no âmbito da comemoração do Dia Mundial da Filosofia, em 22-23 de novembro de 2007, em Istambul, Turquia, sob o patrocínio da Unesco e da Philosophical Society of Turkey. Várias versões do que discuti nessa palestra também foram discutidas em um seminário de doutorado na Universidade de Salento, Lecce, Itália, em 13 de maio de 2008, em um minicurso em que lecionei no Centro de Filosofia e Educação da Universidade de Caxias do Sul, RS, Brasil, em 15 de outubro de 2008, e no Instituto Humanitas, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, RS, Brasil, em 22 de outubro de 2008. O texto foi publicado primeiro nos anais do Dia Mundial da Filosofia. Agradeço a Luca Scarantino, que aceitou incluir a ideia da “violência epistêmica” na pauta da mesa redonda que ele organizou em Istambul, e insistiu na minha participação; a Ioanna Kuçuradi, presidente da Turkish Philosophical Association, que tornou isso possível; aos participantes dessas quatro ocasiões, os quais contribuíram para refinar minhas ideias sobre a importante e sempre negligenciada questão da colonização de mentes; e – por último, mas não menos importante – a Anete Amorim Pezzini, que traduziu o texto para o português.

vamente e, com esperança, erradicar o aspecto mais prejudicial do colonialismo – tomar posse ou controlar as mentes de suas vítimas.

Meu propósito neste artigo é contribuir, como filósofo, para esses dois compromissos. Eu começo tentando esclarecer a natureza da colonização da mente e seu suporte epistêmico e as reações típicas a ela. Em seguida, examino exemplos dessas reações com suas respectivas análises e estratégias. Os pressupostos que lhes subjazem revelam certos paradoxos inerentes que põem em causa a possibilidade de uma completa descolonização da mente. Eu concluo, sugerindo uma estratégia alternativa e uma série de meios para implementá-la.

### 1 O que é “colonização da mente”?

Nesta seção, o leque de fenômenos que está sob o rótulo “colonização da mente” é ampliado além de sua aplicação usual e brevemente visitado; são descritos os principais traços do fenômeno; são analisadas suas características epistêmicas; e são levadas em consideração as reações “instintivas” típicas à colonização da mente.

**1.1** A metáfora “colonização da mente” destaca as seguintes características do fenômeno aqui sob escrutínio: (a) a intervenção de uma fonte externa – o “colonizador” – na esfera mental de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos – o “colonizado”; (b) essa intervenção afeta aspectos centrais da estrutura da mente, seu modo de funcionamento e conteúdos; (c) seus efeitos são duradouros e não facilmente removíveis; (d) há uma assimetria marcada de poder entre as partes envolvidas; (e) as partes podem estar conscientes ou inconscientes de seu papel de colonizador ou de colonizado; e (f) ambas podem participar no processo voluntária ou involuntariamente.

Essas características são compartilhadas com uma variedade de processos de colonização da mente, sem levar em consideração se eles ocorrem em situações sociopolíticas que são literalmente categorizadas como “colonial”. Por isso, a “colonização da mente” pode acontecer através da transmissão de hábitos mentais e de conteúdos por meio dos sistemas sociais diferentes da estrutura colonial. Por exemplo, através da família, das tradições, das práticas culturais, da religião, da ciência, da língua, da moda, da ideologia, do regime político, dos meios de comunicação social, da educação etc.

Considere a educação, por exemplo. O educador brasileiro Paulo Freire analisou um típico paradigma educacional colonizador de mentes, que ele, sugestivamente, apelidou de modelo “bancário”. Nesse paradigma, um bem consumível (conhecimento) é “depositado” por aqueles que o têm (os professores)

na mente daqueles (os alunos) que não o têm; a tarefa de ambos é basicamente passiva: os primeiros de transmitir, e os últimos de absorver “conhecimento”.<sup>2</sup>

**1.2** O modelo “bancário” mostra a natureza *epistêmica* característica da colonização da mente: o que outorga ao colonizador (nesse caso o professor) o direito de intervir na mente do aluno, de modo colonizante, é o fato de que o primeiro possui e o último não tem *conhecimento*. Esse é um bem de consumo que se presume que todos os indivíduos o desejem em virtude de suas propriedades epistêmicas, a saber, *verdade* e *universalidade*, donde provêm sua *aplicabilidade* e *utilidade*.

Analogamente, os pais têm a *experiência* que seus filhos não têm; costumes e tradições encarnam *métodos comprovados* de sobrevivência em ambientes natural e social; a religião concede *validade transcendental* para o comportamento humano; a língua proporciona *ferramentas confiáveis para operações mentais*, tais como identificação, conceitualização, classificação e inferência; a ciência supre as bases da *tecnologia que funciona* e ideologias de *políticas que se presume que funcionem*. As expressões em itálico referem-se a justificativas epistêmicas que produzem legitimidade epistêmica e, por isso, dotam professor, família, tradição, religião, língua, ciência ou ideologia cada uma com sua marca de *autoridade epistêmica*.

Note que, na maioria dos casos, aqueles que praticam a ação colonizante não estão conscientes da natureza de sua ação ou dos danos epistêmicos e outras consequências dela.<sup>3</sup> Muito pelo contrário, acreditam que estão ajudando o colonizado, proporcionando-lhes melhores crenças e padrões de ação que aperfeiçoam sua habilidade de lidar com êxito com o meio-ambiente. Além disso, eles também não têm consciência do fato de que a maior parte de suas mentes foi, ela própria, colonizada por outros, cujos agentes acabaram por atribuir-lhes a mesma autoridade epistêmica em que eles confiavam completamente frente àqueles que eles colonizam.

---

2 “Educação, assim, torna-se um ato de ‘depositar’, no qual os alunos são os depositários e os professores os depositantes. Em vez de comunicar, o professor lança comunicados e faz depósitos que os alunos pacientemente recebem, memorizam e repetem. Esse é o conceito ‘bancário’ de educação em que o escopo da ação permitida aos alunos estende-se apenas na medida do recebimento, do arquivamento e armazenamento dos depósitos. [...] Na concepção bancária de educação, o conhecimento é um dom outorgado por aqueles que se consideram entendidos para aqueles que eles consideram nada saber. [...] O professor apresenta-se aos seus alunos como seu oposto necessário; por considerar sua ignorância absoluta, ele justifica sua própria existência. Os alunos, alienados como o escravo na dialética hegeliana, aceitam sua ignorância como justificativa para a existência do professor – mas, ao contrário do escravo, eles nunca descobrem que educam o professor” (FREIRE, 2004, p. 72). Para uma discussão desse paradigma e suas consequências, veja Dascal (1990).

3 Veja característica (e), em 1.1.

Para que qualquer uma dessas fontes de autoridade torne-se, por sua vez, um veículo efetivo de colonização da mente, deve, além disso, obter o suporte de estruturas de poder capazes, através de uma variedade de meios, de transmutar a autoridade epistêmica em autoridade *social*, e, assim, assegurar seu cumprimento. Esses meios vão desde mostras semióticas de autoridade, através de superestimação de algumas fontes de autoridade epistêmicas e desvalorização de outras, até apelar para formas observáveis e dissimuladas de discriminação, fazendo uso de recompensa ou punição socioeconômica e absoluta coerção violenta.

Todavia, embora poderosa a pressão de seus meios, a autoridade social sozinha, sem uma autoridade epistêmica em contraparte, não é suficiente, porque ela não pode, por si só, gerar a autoridade necessária para ser bem sucedida na colonização *de mentes*. O sucesso desse esforço não pode ser alcançado somente pelo medo e pela coerção, porque ele consiste em induzir um conjunto de crenças na mente colonizada através de algum tipo de processo inferencial, persuasivo – um processo que é de natureza cognitiva. Seu constituinte básico é a aceitação implícita pelo colonizado de uma “regra de inferência” que, automaticamente, concede superioridade às justificativas ou às razões epistêmicas do colonizador, quando elas colidem com as do colonizado. Em virtude dessa regra, quando comparada com a do colonizador e seu próprio fundamento para apoiar uma crença específica, o colonizado tenderá geralmente a preferir as razões do primeiro e, conseqüentemente, adotar a crença do colonizador. Em outras palavras, a colonização da mente é alcançada quando o colonizado adota o princípio epistêmico do colonizador de “comparação preconceituosa”.<sup>4</sup> Isso significa sua aceitação implícita da distinção assimétrica do colonizador entre uma mente “primitiva” – a do colonizado – e uma “superior” ou “civilizada” – a do colonizador. É essa aceitação que estabelece um tipo de acordo implícito entre o colonizado e o colonizador, que justifica a inferência recorrente por ambos, no sentido de que, em qual-

---

4 Para definição e discussão desse conceito, veja Dascal (1991). A terminologia antropológica é abundante em termos que implicam comparação preconceituosa, como aponta Overing (1987, p. 82): “Se você pensa sobre isso, a maioria de nosso jargão designa ‘primitivismo’ e conseqüentemente ‘inferior’. Desejamos capturar a diferença do ‘outro’; ainda, em fazendo isso, frequentemente (inconscientemente) denegrimos ‘o outro’ através do próprio processo de rotulá-lo como diferente. Eu acho que certamente é verdade que tais rótulos como ‘sociedade baseada em parentesco’, ‘ritos mágicos’, ‘mitologia’, ‘xamã’, e assim por diante”. Nenhum *desses rótulos* tem algo a ver com os níveis de “avanço” tecnológico, mas se referem a papéis sociais, a estruturas de pensamentos, a símbolos, a sistemas de moralidade, a axiomas, a valores e a sentimentos – todas as áreas da vida e teoria afim que podem muito bem ser mais sofisticadas do que as mesmas áreas da vida e relacionar teorias em nossa própria sociedade”.

quer assunto que envolva habilidades cognitivas, o desempenho do primeiro deva ser presumidamente inferior ao do último.

1.3 É claro, nem sempre a colonização de mentes é bem-sucedida e produz aceitação e resignação do colonizado, embora sua taxa de sucesso possa ser considerada típica, na medida em que tem sido surpreendentemente elevada ao longo da história.<sup>5</sup> Outra reação típica do colonizado ao mecanismo de colonização da mente pelo colonizador, característica do movimento relativamente recente de “descolonização”, é a rejeição e resistência total. Esses dois tipos de reação não são os únicos, mas merecem atenção especial porque, embora aparentemente contrários aos outros, eles são extensa e igualmente “instintivos” ou “naturais”.

*Prima facie*, as duas reações são de fato radicalmente opostas.<sup>6</sup> Enquanto a primeira reconhece a superioridade epistêmica do colonizador e adota-a como um princípio da formação da crença do colonizado, a última nega a assimetria alegada, afirma que ela é infundada porque é baseada em um procedimento de “comparação preconceituosa”, que é necessariamente tendencioso, e, portanto, recusa-se a adotar a presunção de inferioridade epistêmica do colonizado. Enquanto o primeiro assume a compatibilidade de adotar a estrutura conceitual do colonizador com a preservação da identidade colonizada, o último enfatiza a incompatibilidade entre essas duas atitudes, afirmando que a mente adotada ou adaptada do colonizador, em última instância, expulsa a mente original do colonizado e, assim, oblitera a identidade verdadeira ou autêntica do último. No que diz respeito às consequências políticas que estão em consideração, enquanto a reação de aceitação resignada não reconhece na adoção das crenças e das formas de pensar do colonizador um dos meios através do qual os colonizadores reforçam seu controle sobre o comportamento colonizado, a reação de resistência denuncia-o como um meio de adquirir controle sobre a vontade dos colonizados, tornando-se assim uma poderosa ferramenta de opressão, que deve ser combatida.

## 2 Entre colonização e descolonização

Nesta seção, descreve-se uma versão de estratégia de aceite, especialmente, a acomodação do colonizado com o “sistema colonial”; o fato de as perversidades desse sistema persistirem

---

5 Bodei (2002, p. 249), por exemplo, interroga-se sobre o elevado número daqueles que escolheram, sem trauma, abdicar de sua autonomia: “[...] razão pela qual foram tantos aqueles que escolheram perder, frequentemente sem trauma excessivo, a própria autonomia”.

6 Todavia, como veremos (veja 3.6), eles podem atribuir sua origem a mecanismos mentais similares.

mesmo depois da política de descolonização de muitos estados sugere a profundidade insuspeitada e a influência da colonização da mente; a reação oposta, a abordagem radical da descolonização da mente, baseada na rejeição total dos padrões “estrangeiros” de pensamento e conteúdos, é então examinada, e apontam-se as suas suposições subjacentes de uma colonização mental dupla; finalmente, discute-se a possibilidade de alternativas intermediárias, admitindo algumas interações entre as “duas mentes”.

**2.1** Albert Memmi, que experienciou pessoalmente o colonialismo francês como um habitante natural de Tunis, e, mais tarde, como um professor em Argel, proporciona uma inestimável percepção em primeira pessoa acerca das confusões do relacionamento entre colonizador e colonizado. O contraste entre seu primeiro livro (1957, trad. em 1967) sobre o assunto, escrito no tempo da luta pela descolonização de Maghreb, e o segundo (2004, trad. 2006), bem depois disso, desperta questões diretamente pertinentes ao assunto da colonização da mente que valem a pena serem exploradas aqui.

No primeiro livro, Memmi retrata colonizador e colonizado vivendo sob o domínio de “um relacionamento colonial” que os acorrentam “numa dependência implacável, que moldou seu próprio caráter e ditou sua cultura” (p. ix). Reafirmando sua crença de que o colonialismo é primariamente uma iniciativa econômica,<sup>7</sup> sem “moral ou missão cultural” qualquer (p. xii), ele enfatiza que o “sistema colonial” determina e controla suas atitudes mentais. Mesmo o “colonizador que recusa”, por moral ou razões políticas, endossar a exploração da população colonizada e tenta fazer algo a esse respeito é dominado pelo sistema, porque “não é fácil escapar mentalmente de uma situação concreta, de recusar sua ideologia e continuar a viver com seus relacionamentos atuais” (p. 20). Essa é uma situação em que seu “romantismo humanitário” é visto pelo “colonizador que aceita” como uma doença grave e seu “moralismo” é condenado como intolerável (p. 21). Sob essas circunstâncias, o colonizador bem intencionado logo se encontra compartilhando a imagem depreciativa do colonizado de seus companheiros opressores: “Como se pode negar que eles são subdesenvolvidos, que seus costumes são estranhamente mutáveis e sua cultura obsoleta?” (p. 24), mesmo assim, é-se consciente do fato de que isso se deve não ao colonizado “mas a décadas de colonização” (p. 24).

Os colonizadores, seja qual for sua persuasão, desenvolvem inexoravelmente um retrato distorcido do colonizado que

---

7 “[A] melhor definição possível de uma colônia: um lugar onde se ganha mais e gasta menos. Você vai a uma colônia porque os empregos são garantidos, os salários altos, as carreiras mais rápidas e o negócio mais lucrativo” (MEMMI, 1967, p. 4).

explica e justifica os papéis de ambos no “sistema colonial” como “civilizador” e “civilizado”. “Nada poderia justificar melhor a posição privilegiada do colonizador do que sua indústria, e nada poderia justificar melhor a destituição do colonizado do que sua indolência” (p. 79). O mito da preguiça e da incompetência é elaborado e expandido em uma inferioridade essencial e seus efeitos supostos.<sup>8</sup> A incongruência assim gerada inevitavelmente conduz, “por lógica óbvia” (p. 121), conclui Memmi, de uma “necessidade fundamental de mudar”<sup>9</sup>, que, necessariamente, produzirá a destruição do “sistema colonial”: “A situação colonial, por sua própria inevitabilidade, causa revolta” (p. 128).

Enquanto a revolta é, para ele, claramente, a alternativa preferida e necessária, ele não ignora as outras “duas soluções historicamente possíveis” (p. 120), com que o colonizado tenta pôr em prática, e com alta prioridade: “A primeira tentativa do colonizado é mudar sua condição, mudando sua pele” (MEMMI, 1967). E essa troca de pele consiste principalmente numa mudança de pensamento, isto é, na adoção de formas de pensar e de agir do colonizador na esperança de que isso trará consigo os privilégios correspondentes.<sup>10</sup> No entanto, Memmi afirma que imitação e compromisso são excluídos como possibilidades reais. “[A] revolta é a única saída da situação colonial, e o colonizado dá-se conta disso mais cedo ou mais tarde. Sua condição é absoluta e requer uma solução absoluta; uma ruptura e não um compromisso” (p. 127).

Embora pressuposições marxistas e temas libertários dominem sua análise, levando à conclusão de que a revolta é a única saída, Memmi tem consciência do papel poderoso dos fatores caracteristicamente mentais no desvelar do drama colonial. Ele descreve o “absoluto” da situação colonizada como uma perda de suas tradições e cultura,<sup>11</sup> uma perda do ego,<sup>12</sup> uma

8 “A agressão ideológica que tende a desumanizar e então ludibriar o colonizado finalmente corresponde a situações concretas que levam ao mesmo resultado” (MEMMI, 1967, p. 91).

9 “Como se pode acreditar que ele [o colonizado] poderá jamais renunciar ao relacionamento colonial; essa face do sofrimento e desdém destinada a ele? Em todos os colonizados há uma necessidade fundamental para mudança” (MEMMI, 1967, p. 119).

10 “Há um modelo tentador muito perto – o colonizador. O último não sofre de nenhuma de suas deficiências, tem todos os direitos, desfruta de cada propriedade e beneficia-se de cada prestígio. [...] A primeira ambição do colonizado é tornar-se igual a esse esplêndido modelo e parecer-se com ele a ponto de desaparecer nele” (MEMMI, 1967, 120).

11 “Ele foi desligado de seu passado e isolado de seu futuro, suas tradições estão morrendo e ele perde a esperança de adquirir uma nova cultura” (MEMMI, 1967, 127-128).

12 “[A] liberação do colonizado deve ser posta em prática através de um restabelecimento do ego e da dignidade autônoma. As tentativas de imitar o colonizador requereram renúncia; a rejeição do colonizador é o prelúdio indispensável para autodescoberta” (MEMMI, 1967, 128).

perda da autenticidade, da unidade e de pertença.<sup>13</sup> Todavia, mesmo “no auge de sua revolta – ele destaca –, o colonizado ainda carrega os traços e lições de uma convivência prolongada. [...] O colonizado luta em nome dos próprios valores do colonizador, usa suas técnicas de raciocínio e seus métodos de combate” (p. 129). Além disso – e mais importantemente do ponto de vista da colonização da mente –, ele acaba herdando do colonizador a forma dicotômica de pensar que serve como fundamentação de racismo e de xenofobia de todo tipo.<sup>14</sup>

O segundo livro de Memmi reflete seu profundo desencantamento com o fato de que os males do “sistema colonial”, em vez de desaparecer com a descolonização política, não somente persistem, mas até mesmo pioraram. Eis uma amostra desses males, como visto por Memmi em 2004: “A corrupção e a tirania generalizadas e a tendência resultante de usar de força, a restrição do crescimento intelectual através da adesão a uma tradição duradoura, a violência em relação às mulheres, a xenofobia e a perseguição das minorias – aí parece não ter fim para as feridas postulantes enfraquecendo essas nações jovens” (MEMMI, 2006, p. XI). Por essa situação, ele culpa, entre outros fatores, o “dolorismo”, a “tendência natural de exagerar a dor de alguém e atribuí-la a outrem” (p. 19) – nesse caso, o passado colonial.<sup>15</sup> Habilmente explorado pelos potentados militar, político e econômico corruptos, isso pode apenas levar à destruição do presente” (p. 43).

Memmi enfatiza a convivência dos intelectuais nesse processo: “As deficiências dos intelectuais, se caracterizadas como resignação ou traição, têm uma parte na letargia cultural nacional” (p. 40). Eles podem ter suas desculpas,<sup>16</sup> mas seu silêncio “deixa o campo aberto para aqueles que optam pela efusão mística em lugar da racionalidade” (MEMMI, 1967). Em lugar de antever um futuro para suas nações, eles “sonham somente com um retorno à idade de ouro, uma fusão renovada, o único tipo produtivo, em sua visão, da religião, da cultura e da política” (p. 41). Eles, assim, juntam-se à coorte de desenvolvedores e crentes em uma “contramitologia” da descolonização, cujo advento ele já anteci-

---

13 “O importante agora é reconstruir seu povo, seja qual for sua natureza autêntica; reformar sua unidade; comunicar-se com ela e sentir que eles são bem-vindos.” (MEMMI, 1967, 135).

14 “Sendo considerado e tratado separadamente pelo racismo colonialista, o colonizado termina por aceitar essa divisão maniqueísta da colônia e, por extensão, do mundo inteiro” (MEMMI, 1967, p. 131).

15 “Se a economia fracassa, é sempre culpa do ex-colonizador não da sangria sistêmica da economia pelos novos senhores” (MEMMI, 2006, p. 20).

16 “[I]ntelectuais parecem estar afligidos pela mesma paralisia de pensamento e ação que afetou todos os demais. A desculpa mais comum é a da solidariedade. Não se pode subjugar os concidadãos de alguém quando eles estão vivendo em tal aflição. Isso seria como apoiar seus inimigos” (MEMMI, 2006, p. 30).



pou nas páginas finais de seu livro prévio.<sup>17</sup> É importante notar, todavia, que, em fazendo isso, os intelectuais das nações descolonizadas – talvez inconscientemente – favorecem uma cultura passada, amplamente construída com autoridade epistêmica (veja 1.2) sem a qual não ganharia sua atração política atual. Como o papel especial que ele atribui à letargia intelectual mostra, Memmi, sem dúvida, detectou, em ambos os livros, a colonização da mente como uma causa tanto na colonização quanto no fracasso da descolonização.<sup>18</sup> Todavia, ele não outorga a ela nem a atenção que ela merece, nem sua própria importância. Como resultado, ele desconsiderou uma razão importante – presumivelmente essencial – para a continuação e decadência dos males da colonização, depois da descolonização. Com certeza, os problemas da Europa e dos imigrantes “descolonizados” que vieram para suas encostas não são somente econômicos, mas também – e talvez principalmente – devido à incapacidade de ambos os lados em lidar apropriadamente com o fenômeno da colonização da mente, especialmente com o pensamento estereotipado que engendrou e sustentou em ambas as direções.

**2.2 A descolonização, se é para ser bem-sucedida como uma reação contra essa colonização de mentes duradoura, poderosa e profunda, não pode ser nada menos do que tão radical quanto seus oponentes. Ela pode, todavia, erradicar não somente suas manifestações superficiais e o “sistema colonial” concomitante, mas também suas raízes epistêmicas.**

A posição anticolonial vigorosa de Frantz Fanon (1965, 1967) reconhece a necessidade de combater as fontes e os efeitos da colonização da mente dos nativos, e argumenta a favor do relacionamento íntimo entre esse combate “cultural” e a luta pela independência. Seu discurso no congresso dos Escritores Negros Africanos (1959), “Bases Recíprocas da Cultura Nacional e Luta pela Liberdade”,<sup>19</sup> começa com uma declaração muito clara

17 “Deveríamos, no final das contas, encontrarmo-nos na presença uma contrami-tologia. O mito negativo imposto a ele pelo colonizador é substituído por um mito positivo sobre ele próprio sugerido pelo colonizado – da mesma forma que parecia haver um mito positivo do proletário oposto a um negativo. Para ouvir o colonizado e frequentemente seus amigos, tudo é bom, tudo deve ser retido entre seus costumes e tradições, suas ações e planos; mesmo o anacrônico ou o desordenado, o imoral ou o errado” (MEMMI, 1967, p. 139).

18 Ele também menciona, por exemplo, o fato de que o modelo político – isto é, uma ferramenta conceitual, cortesia do colonizador – para as novas nações permanecem aquele proporcionado pelo ocidente. Por exemplo: “Há ainda outro paradoxo para a aspiração nacional do descolonizado: sua nação herdou a existência em um momento em que o ideal nacional ocidental que serviu como um modelo começou a enfraquecer em todo o resto do mundo” (MEMMI, 2006, p. 55); “Os presidentes das novas repúblicas geralmente imitam o que é mais arbitrário a respeito do poder colonial” (MEMMI, 2006, p. 60).

19 As citações neste e nos parágrafos seguintes são todas desse discurso (como publicado em Fanon, 1965).

sobre a incompatibilidade entre uma situação colonial e a independência de uma vida cultural criativa. “[A] dominação colonial, porque é total e tende para o excesso de simplificação, logo consegue perturbar de modo espetacular a vida cultural de um povo conquistado”, e enfatiza que “cada esforço é feito para fazer com que a pessoa colonizada admita a inferioridade de sua cultura”. Apenas uma “revolta organizada” e uma luta violenta podem pôr um fim à colonização de sua mente alcançada por meio dessa admissão que é, de fato, precisamente, a submissão “total e simplificada excessivamente”, mencionada inicialmente, à autoridade epistêmica do colonizador imposta vigorosamente.

A conclusão parece ser inevitável: “Na situação colonial, a cultura, que é duplamente destituída de apoio da nação e do estado, desaparece gradualmente e morre. A condição para sua existência é, então, a liberação nacional e o renascimento do estado”. Para uma questão essencial remanescente – “quais são as relações entre a luta [liberação] – seja política ou militar – e cultura?” –, a resposta de Fanon é previsível: “É a luta para a existência nacional que põe a cultura em movimento e abre para ela as portas da criação”. Essa luta é decisiva, não somente porque é uma luta para “a consciência nacional que é a mais elaborada forma de cultura”, mas também porque é através dela que a nação libertará sua mente da colonização e, assim, pavimentará o caminho para recuperar a autonomia epistêmica. No fundo, é por isso que “depois do conflito há não somente o desaparecimento do colonialismo, mas também o desaparecimento do homem colonizado”.

Outro exemplo de uma atitude de rejeição intransigente estruturada para alcançar uma descolonização radical e total da mente colonizada é a estratégia desenvolvida por Uhuru Hotep (2008).<sup>20</sup> Ao contrário de Fanon, ele não tenta uma solução política ou luta armada. Em vez disso, ele focaliza os aspectos mentais da colonização e seus propósitos, conseqüentemente, estão diretamente destinados a superá-los. O lema escolhido para seu artigo não poderia ser mais explícito sobre a principal preocupação de Hotep: “O objetivo central em descolonizar a mente africana é derrocar a autoridade cujas estranhas tradições exercitam-se sobre o africano”.<sup>21</sup> É claro que a realização desse objetivo também exige ação em outras áreas da vida, como o lema enfatiza mais adiante: “Isso demanda o desmantelamento das crenças dos partidários da supremacia branca e as estruturas que as sustentam em cada área da vida africana”.

---

20 No que segue, eu citei da versão deste artigo descarregada da Internet, indicada nas referências.

21 Essa é uma citação de Chinweizu, um crítico e jornalista nigeriano, autor de *Descolonizando a Mente Africana* (1987). Para informação biobibliográfica, veja <<http://www.sunnewsonline.com/images/Chinweizu.jpg>>.

A discussão de Hotep objetiva a “psicologia da liberação africana” e, conseqüentemente, ele traduz o conjunto de técnicas desenvolvido pelos europeus com o propósito de criar a “autoridade” capaz de subordinar a mente africana, um “um método de manipulação psicológica”. Ainda, o obstáculo para a liberação que ele identifica e tenta pôr fim é aproximadamente o mesmo que eu denoto pela expressão “autoridade epistêmica”, pela qual eu enfatizo seu fundamento filosófico. De acordo com ele, o método foi desenhado para ganhar controle da mente africana por “desconecta[r] os africanos de sua herança e cultura”, que atingiria os propósitos dos colonizadores, “porque as pessoas que são isoladas de sua herança e cultura são mais facilmente manipuladas e controladas”.<sup>22</sup> Esse processo de desculturalização, aliás “maturação” (no jargão dos senhores de escravos americanos) e “lavagem cerebral” (no vernáculo de hoje), compreende três passos principais: sentir-se envergonhado de si mesmo, admirar e respeitar os brancos e ser recompensado com mais doutrinação se for bem sucedido nos passos anteriores. Na América negra, o principal instrumento de desculturalização, embora não o único,<sup>23</sup> é a “má-educação”, responsável por “efeitos destrutivos na mente negra por escolas que usam a pedagogia e o currículo que deliberadamente omite, distorce ou trivializa o papel do povo africano e sua contribuição seminal para a história e cultura do mundo”.

Independentemente do que parece ser uma ênfase excessiva sobre o intencionalmente projetado, para não dizer a natureza conspiratória do processo,<sup>24</sup> a “má educação”, sem dúvida, produziu na América e em outros países um exemplo perfeito de colonização da mente na forma de um conjunto seletivo de conteúdos mentais e atitudes que foram adotados por negros e claramente avaliaram a história, a cultura e o pensamento europeus em relação aos seus homólogos africanos. É o resultado desse processo e a ameaça de sua continuação que Hotep pretende combater.

Ele resume sua estratégia sucinta e claramente: “No contexto americano, descolonizar as mentes africanas significa reverter o processo de adaptação”;<sup>25</sup> e com mais alguns detalhes:

22 Hotep menciona Ajamu (1997) que emprega a expressão “colonialismo intelectual” para esse procedimento.

23 Os meios de comunicação, é claro, não devem ser omitidos: “Literalmente do nascimento à morte, afroamericanos são inundados num mar de desinformação, de informação errada, de meias verdades e de todas as mentiras sobre o povo, a história, a cultura e o significado da África, modeladas por europeus e disseminadas pela comunicação de massas”.

24 Por exemplo: “Uma campanha orquestrada por europeus para destruir a mente africana como um prelúdio para destruir o povo africano”.

25 “Por esses milhares de prisioneiros de guerra africanos que sobreviveram aos horrores da passagem do meio (N. do T.: passagem do meio refere-se à rota dos escravos), a adaptação foi um período de três a quatro anos de intensa e

“Reverter o processo de adaptação é um caminho construtivo para configurar uma abordagem psicoeducacional para limpar as mentes africanas da infestação cultural europeia ou árabe”. Obviamente, tal reversão, que implica o fim de um sistema operacional e sua substituição por outro, equivale a não menos do que uma revolução e exige uma retórica de guerra total – mesmo sendo a mente o campo de batalha:<sup>26</sup> primeiro, remova o ocupante; a seguir, limpe o terreno; então estruture sua própria estrutura velha-nova e instale-a no espaço liberado.<sup>27</sup> O combate, assim, envolve a identificação virtualmente simultânea dos vestígios da colonização a serem eliminados e das tradições remanescente dos colonizadores, que os africanos usarão imediatamente, “na medida em que a colônia estiver sendo desmantelada”, para “preencher os espaços liberados com os valores sociais, credos e costumes essenciais que capacitaram seus ancestrais a estabelecerem famílias autônomas e comunidades estáveis antes das invasões árabes ou europeias e da conquista de suas sociedades”. É através da recuperação e dessa forma de reaproximação com “o melhor da cultura africana tradicional” que “o domínio europeu da psique africana” terminará para os africanos nas Américas; para eles, portanto, “descolonização é **Reafricanização**” (negrito do autor).

Por trás da lógica fascinante da revolta total a favor da qual eles argumentam, não é menos fascinante notar que nem Fanon nem Hotep estão conscientes da dupla colonização da mente sobre a qual seus argumentos estão de fato embasados. Se nos recordarmos, na caracterização aprofundada da “colonização da mente” (veja 1.1, 1.2), o “colonizador”, desempenhando a “intervenção externa” que insere na mente colonizada conteúdos e padrões de pensamento mantidos com “autoridade epistêmica”, que servirá como modelo para essa mente, não tem necessidade de ser o colonizador típico de uma “situação colonial”.

---

frequentemente brutal escravidão nas mãos e pés de seus captores europeus e seus agentes [...] Era tão eficaz como método de pacificação que os donos de escravos da América do Norte pagavam com satisfação um prêmio por africanos “adaptados” do Caribe. Para os africanos escravizados, a adaptação, quando bem sucedida, estabelecia alicerces para uma vida inteira de serviço obediente e fiel aos seus senhores e seus filhos”.

26 Jacob Carruthers (1999), que chamou essa guerra de “guerra intelectual”, sublinha que ela deve começar dentro das mentes dos jovens guerreiros. Como Hotep afirma, “a juventude africana que buscava a liberdade deve levantar-se e declarar guerra total ao seu próprio pensamento colonial. Devem atacar sem misericórdia seus instrumentos e agentes, desconstruir sua base intelectual e, com isso, escapar do encarceramento conceitual”.

27 “O primeiro passo em direção à descolonização da mente africana é identificar uma recolocação da visão de mundo que construa um futuro africano livre. Em outras palavras, uma vez que as forças da colonização mental são derrotadas e seu governo colonial expulso, sua infraestrutura destruída e o campo de batalha limpo, que tipo de estruturas instalamos no espaço recém-liberado para desencadear talento e impedir esforços de recolonização?”.

Como vimos, há muitos outros tipos de situação em que a colonização de mente pode acontecer. Uma delas é a transmissão de crenças aceitas, os padrões de comportamento e de pensamento, as ideologias etc., que são consideradas constitutivas da “cultura” ou “identidade” da comunidade, da sociedade, da nação. Não se pode perguntar se, depois da descolonização da mente de alguém através de sua completa purificação do modelo estrangeiro, o seguinte passo na estratégia de Fanon ou Hotep, especialmente o preenchimento do “espaço liberado” com outro conjunto de conteúdos, seja qual for sua origem, não corresponde a recolonizar a mente recém-liberada.

2.3 À luz dos problemas enfrentados por ambas as opiniões – a completa aceitação e a total rejeição da colonização da mente –, devemos procurar alternativas para elas. É claro, tais alternativas não são fáceis de formular e de defender, especialmente em situações de conflito agudo; afinal de contas, em comparação com a simplicidade cativante dos dois pólos de dicotomia mais simples que tais alternativas pretendem superar, elas não devem apenas ser mais complexas, mas também envolver um grau de incerteza que as torna problemáticas para guiar a ação política.<sup>28</sup> Ainda, existem valiosas sugestões para tais alternativas intermediárias.

Quando referi (em 2.2) ao lema do artigo de Hotep, deliberadamente omiti uma sentença da citação de Chinweizu. Minha intenção era destacar o modo dicotômico mutuamente exclusivo como Hotep opõe os pontos de vistas europeu e africano. Chinweizu, a esse respeito, é mais sutil. Ele distingue entre rejeitar a lealdade às “tradições estrangeiras” e advoga que elas não devem ser aprendidas de modo algum. Eis a frase omitida: “Deve ser enfatizado, todavia, que descolonização não significa ignorância das tradições estrangeiras; significa simplesmente a negação de sua autoridade e a retirada da lealdade a elas”. Hotep, por outro lado, apesar de também em combater o efeito da colonização da mente concedendo uma autoridade epistêmica sem garantia para os conhecimentos estrangeiros, sugere uma política de segregação em relação a ela, presumivelmente sobre os motivos da atribuição de falsidade de tudo o que possa emanar das intenções ocultas do colonizador.

A prática que Hotep recomenda consiste em proteger a mente africana descolonizada de qualquer contato com crenças que possam pôr em dúvida a perspectiva africana autêntica legítima. A regra que ele aconselha os jovens africanos seguir para manter sua mente descolonizada pode ser formulada exatamente nas palavras de Peirce (1877, p. 235): “sistematicamente man-

---

28 Veja Barghouti (2005) para argumentação, defendendo, com fundamentos éticos, a posição dicotômica em casos de conflito.

tendo fora da vista tudo que possa causar uma mudança em suas opiniões”. Esse é um dos modos de implementar o que Peirce chamou “o método de tenacidade”, cujo princípio básico é “agarrar-se tenazmente, não meramente acreditando, mas acreditando somente naquilo em que realmente acreditamos” (PEIRCE, 1877, p. 231). Ainda, como Peirce aponta, a aplicação da “regra de proteção de crença” não é fácil, pois quem tentar aplicá-la “verificará que outros homens pensam diferentemente dele” e dar-se-á conta de que “suas opiniões são tão boas quanto as suas, e isso abalará sua confiança em sua crença” (PEIRCE, 1877, p. 235). A distinção de Chinweizu, todavia, é compatível com essa observação de Peirce, porque ela permitiria – ao menos em princípio – uma prática de exame aberto da autoridade epistêmica de qualquer conjunto de crenças, sem prejudicar sua aceitabilidade em razão de serem estrangeira ou nativa. Evidentemente, para tirar vantagem dessa possibilidade e desenvolver, em sua base, uma alternativa para a dicotomia aceitação versus rejeição é necessário muito mais esforço cognitivo do que aquele exigido pelo “método de tenacidade”. Filósofos podem contribuir com sua parte para esse esforço.

Entre os filósofos africanos, há, de fato, muita preocupação com o assunto da colonização e descolonização de mentes, que está no fundo da reflexão filosófica no continente.<sup>29</sup> Uma pergunta interessante é se esse cenário preocupante em si não afeta o leque de alternativas que são consideradas “válidas” (Deveria dizer “politicamente corretas”?). O fato de que se supõe que a filosofia lide com “o universal” necessariamente contesta a legitimidade dos relatos filosóficos de cujo escopo certas culturas são excluídas? E, se esse for o caso, posições particularísticas extremas em relação à colonização de mentes excluir-se-iam como aceitáveis dentro de uma ampla discussão filosófica sobre o tópico? Ou o fato de que essa discussão acontece dentro de um antigo ambiente colonizado, digamos, o contexto africano, exige que os participantes assumam que a colonização de mente é errada e que, quaisquer que sejam os argumentos apresentados no inquérito ou no debate, a conclusão deve estar em conformidade com a sua condenação?

---

29 Depois de dar um exemplo aterrador de uma “tradução” missionária imposta que torna em Lue “criador” por ninguém menos que “Rubanga”, um espírito hostil, Wiredu (1988a, p. 201) observa: “Liberar os esquemas africanos de pensamento das imposições coloniais tais como essas é uma tarefa urgente que enfrenta pensadores africanos, especialmente filósofos, nessa conjuntura histórica. Esclarecer conceitos religiosos africanos deveria estar no topo da agenda desse tipo de descolonização”. Em um caso similar, ele comenta: “Os pensadores africanos terão de fazer uma revisão crítica desses conceitos e escolher um ou nenhum, mas não ambos. Caso contrário, o pensamento colonizado deve ser admitido para manter seu controle” (WIREDU, 1988a, p. 195).

Todas essas questões estão de fato presentes e são facilmente reconhecíveis no debate filosófico sobre o que é, ou deveria ser, a filosofia africana que passa rapidamente pelas páginas da excelente leitura de Coetzee e Roux (1988), que assim exemplifica a variedade de possíveis posições em relação à espinhosa questão do que deveria ser esperado – ou absolutamente nada – da descolonização da filosofia africana. Consideremos alguns exemplos.

Em contraste à “etnofilosofia”, que vê a filosofia africana como constituída essencialmente da reunião e interpretação de provérbios tradicionais, de lendas populares, de mitos e de materiais similares, Kaphagawani (1998, p. 87) discerne outra concepção moderna, multiperspectiva, da filosofia africana “como um empreendimento conjunto e um produto de tendência tradicional bem como moderna de filósofos, [...] de perspectivas de mundo divergentes e que empregam métodos diferentes [...] em debates e pesquisa [...] de relevância para as culturas e nacionalidades de África”. Fascinante como esse programa o é, constata-se que seus seguidores “insistem, de um modo por vezes assustadoramente fanático, que a racionalidade, o rigor, a objetividade e a autocrítica sejam propriedades da filosofia africana que eles têm em mente” (KAPHAGAWANI, 1998). Em outras palavras, elas são percebidas por Kaphagawani como agentes da colonização de mentes, que importam critérios europeus ou norte-americanos de filosofar. Ele tem medo de submeter-se a essas condições que “confinam a concepção de filosofia a apenas um aspecto”.<sup>30</sup> Em apoio a essa afirmação, ele recorre a Wiredu (1980, p. 6): “Se nós exigimos que uma filosofia tenha de ter todos esses atributos por definição, então estamos negando-nos a apontar, o que é um fato bem reconhecido, que algumas filosofias não são rigorosas ou são assistemáticas ou dogmáticas ou irracionais ou mesmo antirracionais” – todas elas, eu acrescentaria, tipos de filosofia que merecem ser seguidas, por seu valor intrínseco e pelo fato de que podem contribuir significativamente para esclarecer a natureza desses critérios importados que os filósofos africanos supostamente devem respeitar cegamente.

É curioso observar em que medida um autor como Kaphagawani, ávido para proteger a filosofia africana da hegemonia euroamericana, inadvertidamente foi uma vítima do último poder de colonização da mente. Para justificar que não há necessidade de oferecer uma definição única, unitária de “filosofia africana”, ele argumenta como segue: “Uma vez que mesmo filósofos ocidentais definem filosofia de modos diferentes, não há razão por

---

30 Entre os aspectos excluídos, além de “etnofilosofia”, também “filosofia inteligente” – i.e., “o pensamento perspicaz e filosófico de nativos indígenas africanos cujas vidas têm suas origens no ambiente cultural da África tradicional” (ORUKA, 1988, p. 99) – estaria certamente na lista.

que os filósofos africanos deveriam definir a filosofia africana do mesmo modo” (KAPHAGAWANI, 1988, p. 98).

Finalmente, um exemplo que não deveria faltar na presente discussão é a tentativa de anular a dicotomia universalístico-particularística criando uma alternativa baseada na fusão desses dois polos. Limitar-me-ei a citar duas passagens da primeira página de um artigo que lida com os “fundamentos morais de uma cultura africana”. Seu enunciado de abertura é categórico: “Moralidade no mais estrito sentido é universal à cultura humana. Na verdade, é *essencial* a toda a cultura humana” (WIREDU, 1998b, p. 306). A abertura do segundo parágrafo não é menos categórica: “A reflexão precedente ainda não exclui a possibilidade de uma base legítima para distinguir as morais dos vários povos do mundo” (WIREDU, 1998b, p. 306). Se é possível ou não sustentar as duas afirmações e combiná-las com sucesso, depende, é claro, de pormenores da proposta do autor. De qualquer modo, é uma tentativa corajosa para superar a esfera de ação de uma dicotomia arraigada.<sup>31</sup>

### 3 Pode haver mentes completamente descolonizadas?

O propósito desta seção é analisar alguns dos pressupostos do ideal de descolonização e apontar suas consequências paradoxais. Isso levanta a questão sobre se a realização desse ideal é de algum modo exequível.

**3.1** A estratégia de rejeição radical supõe que a desqualificação da visão de mundo do colonizador deve ser total para ser eficaz. Isso é obrigatório, primeiro, para o sucesso da luta contra a colonização. Se o menor valor para qualquer parte do esquema do colonizador for admitido, essa parte deve ser aceita e assim incorporada na mente do colonizador, que, desse modo, tornar-se-ia ao menos parcialmente colonizado. Isso, por sua vez, justificaria a colaboração com o colonizador naqueles aspectos conhecidos como valiosos pelo colonizado. Dada à interconexão dos componentes do sistema de colonização, a legitimidade assim concedida a um deles facilmente estender-se-ia aos outros. Isso expandiria a colonização da mente assim como o colaboracionismo. O resultado seria a corrupção da causa e a debilitação da luta de libertação.

Em segundo lugar, a total eliminação de qualquer traço de colonização mental é necessária para conseguir o retorno às tradições originais que foram depreciadas, corrompidas, e substituídas pela colonização. Para o colonizado ser capaz de recuperar as raízes não corrompidas de suas tradições e colocar em vi-

---

31 Está certamente conectado à mesma inovação narrativa terminológica do autor “particularismo estratégico” (WIREDU, 1998a, p. 186).



gor novamente a visão de mundo nelas incorporadas, é necessário eliminar todo o conjunto de crenças, de desejos, de medos e de hábitos mentais que se tornaram parte de sua mente através de um longo e contínuo contato com o colonizador. Se qualquer desses elementos permanecer na mente do colonizado, ele continuará a alimentar o vigor depreciativo do colonizador sobre as raízes, as tradições e a sabedoria dos antigos. Essa presença da colonização mental seria um agente troiano permanentemente cético que põe em dúvida a autenticidade da visão de mundo restaurada e, portanto, sobre a inquestionável lealdade devida ao seu status fundamental.

Terceiro, e mais importante, é necessária a demolição completa do sistema conceitual do colonizador para eliminar sua autoridade epistêmica presumida. Uma vez que a mente colonizada percebe que é todo o sistema, com seus princípios, suas categorias, suas práticas argumentativas, seus valores e suas atitudes, que desmorona, e não apenas alguns de seus componentes, ele perde sua coerência arquitetônica e não pode mais ser confiável. Seus julgamentos – especialmente aqueles que retiraram a legitimidade do colonizado – podem e devem ser questionados; o começo da revolta epistêmica anuncia o fim da colonização da mente.

**3.2** Esse conjunto completo de exigências absolutas pode parecer presumir que os conjuntos mentais do colonizador e do colonizado são objetivamente comparáveis e, portanto, podem ser tratados como uma escolha racional. Mas está longe de ser o caso. Independentemente do que sejam, as cosmovisões e as culturas são abrangentes e complexos sistemas multidimensionais, por cuja comparação nenhum conjunto claro de critérios epistêmicos é definível. Para tais critérios existirem e serem devidamente aplicados, ter-se-ia de confiar em um ponto de vista neutro, uma espécie de “véu ou ignorância” rawlsiano, isolando o aplicador do conhecimento de suas contingências pessoais. Na sua ausência, no entanto, não estamos em posição de determinar objetivamente – para não dizer absolutamente – se um dos sistemas realmente tem mais autoridade epistêmica do que o seu concorrente ou o supera de acordo com outros bem fundamentados padrões de excelência.

Segue que a escolha entre eles comporta necessariamente um grau de importância de arbitrariedade. Isso se manifesta na forte confiança sobre a eventualidade em fazer tais escolhas, especialmente em situações como o confronto colonizado-colonizador, que são necessariamente assimétricos. Por exemplo, percebendo a si próprio como perdedor pode determinar por quais reações “instintivas” optar; relações empáticas ou ressentidas coletivas ou pessoais têm uma função; e em geral a escolha é guiada não pela pergunta “o que é melhor”, mas por jun-

tar-lhe a coda “para mim” ou “para nós” e acoplando-a com a questão adicional “o que é pior para eles”. É dessa forma que se recolocam critérios firmes, mas indisponíveis, por uma âncora circunstancial, mais exatamente arbitrária para uma escolha, concedendo-lhe a aura de autoridade necessária para controlar a lealdade da comunidade de usuários relevante.

Alternativamente, apela-se para dicotomias simplificadas e manipulação argumentativa. Condições totalizantes destinadas a estabelecerem definições nítidas é um exemplo claro (veja 3.3). Outra é o apelo à autenticidade, à identidade e ao alto valor designado para prioridade temporária, uma ideia semelhante ao fundamentalismo – todas elas noções aparentemente intuitivas e sem problemas, às quais retornarei mais tarde (veja 3.5).

**3.3** Os elementos importados da limpeza total da mente colonizada daquela do colonizador como um *sine qua non* para a descolonização (veja 3.1) – na definição sucinta de Hotep, a reversão da adaptação – consistem de fato em inverter o sentido da aplicação da comparação preconceituosa. Não é mais a sujeira da mente africana, mas a “infestação cultural europeia ou arábica” (HOTEP, 2008) que deve ser removida; é a primeira, mas não a última, que é superior em sua sabedoria, e, portanto, digna de lealdade e imitação. O mesmo tipo de argumento que foi (e ainda é) responsável pela discriminação e exploração contra as quais a descolonização supostamente luta é, assim, voltada contra alguém. O fato de que esse alguém é ninguém menos do que o colonizador que fez uso do mesmo tipo de argumento para justificar a opressão do colonizador justifica esse processo? E, em qualquer caso, não estaremos aqui testemunhando um elemento da colonização de mente não desprezível no pensamento dos proponentes da descolonização radical?

**3.4** A questão de se exigir ou não uma limpeza total da mente de conteúdos considerados errados por alguém pressupõe que é possível realizar tal limpeza. Mas ela é possível? Esse assunto, por séculos, tem sido objeto de debate no pensamento ocidental. Descartes estava convencido de que a eliminação do preconceito é uma pré-condição para o pensamento correto e que está em nosso poder livrar-nos de todos os preconceitos; Hume avisou contra sujeitar-se a hábitos mentais destituídos de apoio empírico, mas ele, ao mesmo tempo, questionou nossa habilidade de realmente evitá-los; Marx e Freud eram ainda mais céticos no que diz respeito à possibilidade de liberar nossos pensamento de concepções e emoções casualmente impressas em nossas mentes durante nossos anos de formação; e os hermenêuticos, apesar de aceitar a inevitabilidade do preconceito, adotaram a atitude “se você não pode com eles, junte-se a eles!”, argumentando que o preconceito pode ser ao menos parcialmente controlado e explorado para uso crítico. Remeto o leitor para

meu artigo “Três Preconceitos sobre Preconceito” (DASCAL, 1999), no qual discuto essas várias posições, e sugiro como contornar todas elas – sem, todavia, admitir nem a possibilidade nem a necessidade de erradicação completa de nossas mentes do preconceito.

**3.5** Subjazendo muito dos argumentos e da retórica da descolonização, repousa a suposição de que uma pessoa, uma nação e, algumas vezes, até um estado tem – ou tinha, antes da colonização – uma identidade reconhecível e estável. Uma das tarefas da descolonização é considerar o resgate dessa identidade da ameaça da colonização da mente e restaurá-la à sua posição de autoridade na vida da pessoa, da nação ou do estado. Todavia, a realização dessa tarefa, assim como aqueles que se comprometem a fazê-lo logo percebem, não é análoga à mera localização de um objeto em risco, reparando-o ligeiramente e colocando-o de volta em funcionamento. Particularmente envolve recriar o “objeto” através de uma seleção das características atualmente consideradas mais relevantes pelos projetistas de identidade automeada e atribuindo-lhe seu novo lugar na vida atual. Além do mais, uma vez que as identidades não são estáticas, mas essencialmente dinâmicas e interagem com identidades vizinhas, seria inútil esperar que, embora bem projetada, uma vez construída e bem protegida da intervenção estrangeira, uma identidade permaneça imutável (veja DASCAL, 2003). É importante salientar tanto a natureza construtivista quanto a natureza fluida da identidade, para compreender que, não é um dado “intrínseco” que define uma pessoa, uma nação ou um estado, mas sim o contrário; é este último, juntamente com as alterações das circunstâncias, que define a identidade. A reativação de uma identidade presumivelmente extenuada pela colonização da mente, portanto, não pode distinguir univocamente o objetivo de um esforço de descolonização. No máximo, é uma formulação vaga de um programa que os descolonizadores, em conjunturas diferentes, interpretarão e implementarão segundo sua conveniência.

Ao contrário da identidade, o conservadorismo religioso e certas tradições específicas têm a vantagem de ser sistematicamente codificados e catalogados com bastante precisão. Isso pode transformá-los em critérios objetivos confiáveis para definir objetivos culturais da descolonização. No entanto, o fanatismo religioso, apesar de a história da religião e da cultura demonstrar que nem a ortodoxia nem a tradição estão imunes aos caprichos das múltiplas interpretações, deveria – não mais do que a identidade – ser invocado como sólida âncora para os objetivos da descolonização.

Seria supérfluo talvez adicionar a essa lista de critérios insubstituíveis e objetivos vagamente definidos a busca pela autenticidade, dado ao incontestável efeito do gosto, da moda, do espírito

da época, da subjetividade e outros fatores igualmente variáveis em qualquer decisão sobre o que é e o que não é uma expressão autêntica de uma cultura, de uma identidade ou de uma religião.

O que certamente não é inútil é indagar por que essas noções claramente contingentes e instáveis funcionariam como importantes pontos de referência precisamente dessas versões de pensamento descolonizador que proclamam ter objetivos absolutos e critérios precisos para sua definição e realização. Parte da resposta já foi dada (ver 3.2): a necessidade de âncoras, para estruturas mentais sobre as quais basear a coesão coletiva e individual; para a segunda parte, eu sigo Peirce. De acordo com ele, os humanos são profundamente perturbados quando estão em um estado de dúvida; conseqüentemente, ele alega, “a irritação da dúvida é o único motivo imediato para a luta para alcançar convicção” (1877, p. 232). Essa necessidade de superar a dúvida é tão profunda, parece, que, se as âncoras proporcionadas são realmente sólidas e absolutas em sua confiabilidade, é irrelevante, porque elas são estruturadas, apresentadas e percebidas como se o fossem – que é o que conta. De qualquer forma, não há dúvida que muitíssimos dos métodos de Peirce apela à “fixação da crença”, o que pode ser usado para disfarçar uma crença como confiável.<sup>32</sup>

**3.6** Desejo concluir esta seção sugerindo um fator adicional que pode contribuir para a compreensão da etiologia tanto da aceitação quanto da rejeição às reações “instintivas” *vis-à-vis* à colonização da mente. A esse respeito, minha sugestão aqui, baseada no trabalho de Kaufman (1973) é aparentemente relacionada estreitamente à de Peirce.

Apesar das diferenças evidentes entre os dois tipos de reação, se refletirmos sobre as causas subjacentes, os mecanismos e os efeitos das duas reações, descobriremos algumas similaridades insuspeitadas. A atitude de aceitação, como vimos (cf. 1.3), implica submissão à suposta superioridade epistêmica do colonizador. A adoção deste conjunto de crenças alheias – mas dominante – e padrão de pensamento dificilmente são o resultado de um exame cuidadoso de seus méritos e fraquezas, de onde sua suposta autoridade epistêmica deveria emergir; de certa forma, é usualmente realizado sem um debate consciente, sistêmico. A vantagem de tal adoção repousa precisamente em contornar a necessidade de uma energia que consome o pro-

---

32 Peirce discute quatro métodos, o método de tenacidade, o método de autoridade, o método a priori e o método científico. É desnecessário dizer que ele critica os três primeiros e considera confiável somente o último. Em Dascal e Dascal (2004), criticamos também o quarto, argumentando que o que necessitamos são métodos ou meios não para fixar, mas para a não-fixação de crenças. Veja a seção 4 para mais referências sobre a não-fixação.

cesso mental; ao contrário, alguém “compra” um instrumento mental aparentemente certificado, que assume ser capaz de corretamente decidir por si próprio. Nos termos de Walter Kaufman, essa é uma das estratégias usadas por aqueles que temem a autonomia e a responsabilidade exigidas para “fazer com olhos abertos as decisões que dão forma à vida de alguém” – uma doença que ele considera catastróficamente difundida e chama *decidofobia* (KAUFMAN, 1973, p. 2-3)

Supondo que meu diagnóstico esteja correto, poder-se-ia argumentar, ele apenas mostra o quão profundamente diferente é a atitude de aceitação/adoção daquela de rejeição/resistência. Os que optam pela última, o argumento seria, longe de concordar como a primeira condição de colonização assimétrica e suas implicações, realmente escolher um curso de pensamento e de ação que corajosamente lute contra a corrente, tomando assim uma decisão não-conformista “que dá forma à sua vida”. Mas essa escolha é de fato um caso de tomada de decisão autônoma, livre de qualquer vestígio de decidofobia? Além disso, em relação à questão específica de nossa atual investigação, ela é livre da colonização da mente?

Quanto à primeira pergunta, Kaufman não deixa margem para dúvida. A completa atitude de resistência exemplifica uma das mais fortes das dez estratégias que, de acordo com ele, os decidóforos frequentemente empregam para evitar decisões. Essa é a estratégia maniqueísta. Temos de admitir que é característica do maniqueísmo exigir imperiosamente uma decisão – entre bem e mal, luz e escuridão, falso e verdadeiro. Mas, como Kaufman (1973, p. 18) coloca-o, ela prepara a alternativa de tal modo que “a escolha é tendenciosa”. A opção “correta” aparece como tão evidente que não pode deixar de ser a escolhida. Quem ousaria não escolher o que é inquestionavelmente bom e verdadeiro? Não é a resistência a única escolha certa possível para o colonizado – qualquer outra seria nada mais que uma variedade de fraqueza, de autodepreciação, de colaboracionismo, ou de simples traição? O que há para decidir? E, quanto à segunda pergunta, a escolha da rejeição/resistência não é de fato ditada pelos valores, pelas categorias, e pelas estruturas dicotômicas de um sistema conceitual implantado na mente através um ou mais tipos de colonização da mente, ao invés de ser o resultado de uma suposta decisão de uma suposta mente livre?

## Considerações finais

Viver com uma mente colonizada?

Se a descolonização da mente em sua concepção radical, que combate corajosamente a colonização da mente para pôr um fim a ela, é afetada, como vimos, com suposições indefensáveis e com paradoxos – incluindo o fato de que, quando posta em prática, termina por libertar a mente de seus clientes de uma versão de colonização somente ao pesado preço de instalar nessas mentes outro esquema colonizador –, deveríamos desistir e aceitar a colonização da mente como invencível? Ou há algo para fazer contra isso, algo que, mesmo que não obtenha uma mente descolonizada completamente pura, permitir-nos-ia viver com certo grau de colonização sem ser dominado por ela e sem ter-se de renunciar completamente da autonomia? Minha resposta é que tal possibilidade existe. Nesta seção final, argumentarei brevemente em seu favor e darei pistas de como alcançar o *modus vivendi* sugerido. Infelizmente, a explanação e elaboração dos meios para tal empreendimento requerem uma exposição no mínimo tão longa quanto à análise do problema com o qual lidamos até este ponto.

1 O leitor certamente notou que a discussão da descolonização neste artigo focou quase que exclusivamente a versão radical. Obviamente, foram apresentadas (veja 2.3) sugestões que conduziam para alternativas menos radicais, que admitem algum tipo de reconhecimento de elementos valiosos no sistema do colonizador; mas elas não receberam considerações detalhadas que algumas delas certamente merecem. Realizarei parcialmente essa obrigação aqui, chamando atenção para o fato de que uma “preferência por pureza” prevalece no atual debate sobre descolonização, sem qualquer empenho sério, até onde eu sei, que o justifique. Por isso, abordagens radicais da descolonização, que tacitamente supõem que uma estrutura conceitual “pura”, uma teoria ou um sistema cultural é, por alguma razão, preferível a uma que seja ambígua ou eclética, beneficiam-se da vantagem dialética de não ter de argumentar em apoio dessa suposta superioridade. Por conseguinte, elas podem continuar e insistir – também sem ter de produzir o ônus da prova – sobre a importância da limpeza (veja 3.3), isto é, de “purificar” a mente colonizada dos elementos estranhos. Os que defendem, todavia, a legitimidade dos sistemas mistos, não somente correm o risco de serem politicamente incorretos, mas também arcam com a responsabilidade de detalhar e justificar o tipo de ecletismo que acreditam que pode contribuir para a descolonização. Houvesse, no momento, uma distribuição de opinião mais equilibrada sobre o valor e a natureza da pureza e do ecletismo, como foi o caso, por exemplo, do iluminismo europeu – a saber, o longo artigo de Diderot, “ecletismo”, na *Enciclopédia* –, a situação

seria bastante diferente, no mínimo naquela em que a preferência por pureza não poderia mais ser aceita, sem argumentação, como uma razão para a completa eliminação dos elementos europeus, árabes ou dos brancos americanos da mente africana.<sup>33</sup>

**2** O valor da pureza é um exemplo de uma crença arraigada que é admitida como certa e, conseqüentemente, é muito difícil de abandonar ou de “não-fixar”. Nesse sentido, assemelha-se a crenças sobre a preservação da identidade (porém interpretada ou construída), o valor da autenticidade (mas definida), e *status* antigo (que é considerado valioso meramente, porque ser suficientemente velho supõe assegurar que a prática ou crença é superior, uma vez que ela pré-existiu ao ataque violento das invasões de colonização da mente). Como vimos, essas crenças também são tacitamente presumidas, mas dificilmente justificadas explicitamente e, conseqüentemente, é difícil pô-las em questão. O problema com esse tipo de fixações é que elas adquirem uma “autoridade absoluta”, que é mais forte do que a normalmente justificada “autoridade epistêmica”. Isso significa que não fixá-las não pode apenas consistir em compará-las com seus homólogos em outros sistemas conceituais, pesando seus méritos e decidindo em conformidade – todas as quais são operações epistêmicas habituais.<sup>34</sup> O que sua não-fixação exige, além disso, é uma operação não epistêmica de “não-absolutização”, que envolve também vontade e poder sócio-político para ser executado com sucesso (veja 1.2). Agora, uma vez que elas perdem sua autoridade absoluta especial, essas crenças não mais têm o poder extra necessário para impor a colonização da mente; e isso significa que a descolonização absoluta, isto é, a rejeição total da estrutura mental do colonizador, não é mais necessária. É somente então que os caminhos abrem-se para o desenvolvimento de fusões conceituais que propiciam relacionamentos ecléticos ou mistos.

**3** As séries de termos “não-” até agora empregados neste artigo, não-colonização, não-fixação, não-abolutização,<sup>35</sup> devem ser expandido para conter também alguns termos “re-” tais como sub-stituir, re-colonizar, e re-estruturar. “Sub-stituir” já é familiar para nós a partir da discussão sobre as abordagens das

33 Eis um interessante exemplo de um cientista e de um escritor bem conhecido que declara sua preferência de certa forma pela importação: “As impurezas são necessárias para vontade de fazer, para a vida a ser vivida, e as impurezas das impurezas presentes no solo também, como se sabe, para que seja fértil. São necessárias divergências, diversidade, uma pitada de sal e mostarda: o Fascismo não os quer, proíbe-os, e é por isso que você não é um fascista; ele deseja que todos sejam idênticos e você não o é” (LEVI, 1995, p. 37).

34 Estou usando aqui o modelo de balança ou escalas, como Leibniz propôs. Veja Dascal (2005).

35 “Des-decotomização” é também um termo importante nessa série, que não é apresentado no texto, mas é certamente uma parte implícita de seu argumento. Veja Dascal (2006).

descolonizações radicais, que argumentam que o objetivo da descolonização é substituir o esquema mental colonizador pelo esquema mental antecolonial, puro, autêntico, original da população nativa. Mas isso, como vimos, atinge na realidade re-colonizar, embora com um esquema autoritário diferente, uma mente que pode ser limpa. As mentes re-colonizadas são passivas nesse processo, analogamente ao aluno sujeitado à prática educacional que Paulo Freire comparou com o depósito numa conta bancária (veja 1.1). Re-estruturar, em contraposição é um processo essencialmente ativo, em que os participantes eles próprios são os que constroem uma nova estrutura mental, ao invés de passivamente “receber” qualquer esquema existente.<sup>36</sup> Esse processo exige um dar e receber dialético em que os elementos de sistemas diferentes e conflitantes que, a despeito de – ou talvez devido a – seu *status* absoluto são incapazes de oferecer soluções próximas para conflitos, pode parcialmente fundir e assim gerar alternativas inovadoras para resolver os conflitos em questão. Reestruturação é uma ferramenta essencial para superar o medo que naturalmente surge, quando são feitas tentativas para não fixar crenças arraigadas, porque isso não implica nem rejeição completa nem aceitação completa de qualquer sistema em conflito. Deveria estar claro a esta altura o que pode ser a contribuição da re-estruturação e seus componentes para uma descolonização criativa e habitável, em que, em nenhum estágio, exija-se que uma mente se torne uma tabula rasa totalmente vazia ou um armário completamente cheio.

4 Talvez com tudo o que foi dito até aqui, estamos agora em posição de compreender o que Mary Douglas talvez pretendeu dizer com o comentário enigmático e não politicamente correto que eu tomei a liberdade de usar como o moto deste artigo. O contexto de seu comentário parece ser uma observação muito menos contestável do que a ciência é um empreendimento dialógico-cooperativo, porque o “conhecimento é construído por pessoas que comunicam e respondem umas às outras”. Em tal contexto, um papel positivo da colonização de mente de fato surge, desde que nos lembremos que seu efeito em nossas crenças, nossos hábitos e nossos comportamentos é sempre profundo. Colonizar a mente um do outro pode realmente ser concebido como uma condição para o pensamento, na medida em que remete para a profundidade e não para a superficialidade envolvidas na comunicação da construção do conhecimento – uma profundidade que reflete respeito em vez de desprezo de um por outro, confiança em lugar de suspeita. Esse é um tipo de comunicação entre outros que são diferentes e ainda estão dispostos a falar e ouvir uns aos outros, porque eles sabem que há algo que vale à pena aprender dos pensamentos dos outros e

---

36 Para a definição e exemplificação desta noção, veja Dascal e Dascal (2004).



porque a devida atenção será também concedida por eles para os nossos pensamentos. Em resumo, porque Mary tinha em mente sua experiência de comunicação com as pessoas que são dignas de ser mentalmente colonizadas e colonizar – por mais que essa frase possa soar paradoxal à sua primeira audição.

## Referências bibliográficas

- AJAMU, A. From tef tef to medew nefer: The importance of using African terminologies and concepts in the rescue, restoration, reconstruction, and reconnection of African ancestral memory. In: CARRUTHERS, J.; HARRIS, L. (eds.). *African world history project: The preliminary challenge*. Los Angeles: Association for the Study of Classical African Civilization (ASCAC), 1997.
- BARGHOUTI, O. Ethical implications of de-dichotomization of identities in conflict. In: BARROTTA, P.; DASCAL, M. (eds.). *Controversies and subjectivity*. Amsterdam: John Benjamins, 2005. p. 325-336.
- BODEI, R. *Destini personali: L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- CARRUTHERS, J. *Intellectual warfare*. Chicago: Third World Press, 1999.
- CHINWEIZU, I. *Decolonising the African mind*. Lagos: Pero Publishers, 1987.
- COETZEE, P. A.; ROUX, A. P. J. (eds.). *The African philosophy reader*. London: Routledge, 1998.
- DASCAL, M. Pluralism in education. In: NIJHOF, W. J. (ed.). *Values in higher education: 'Bildungsideale' in historical and contemporary perspective*. Enschede: University of Twente, Department of Education, 1990. p. 125-140.
- \_\_\_\_\_. The ecology of cultural space. In: DASCAL, M. (ed.). *Cultural relativism and philosophy: North and Latin American perspectives*. Leiden: E.J. Brill, 1991. p. 279-295 [reprinted in: DASCAL, M. *Interpretation and understanding*, Amsterdam, J. Benjamins, 2003].
- \_\_\_\_\_. Trois préjugés sur le préjugé. In: AMOSSY, R.; DELON, M. (eds.). *Critique et légitimité du préjugé: XVIIIe-XXe siècles*. Brussels: Presses de l'Université Libre de Bruxelles, 1999. p. 113-118.
- \_\_\_\_\_. Identities in flux: Arabs and Jews in Israel. In: WEISS, G.; WODAK, R. (eds.). *Critical discourse analysis: theory and interdisciplinarity*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2003. p. 150-166.
- \_\_\_\_\_. The balance of reason. In: VANDERVEKEN, D. (ed.). *Logic, thought and action*. Dordrecht: Springer, 2005. p. 27-47.
- \_\_\_\_\_. Dichotomies in debate. In: IONESCU-RUXANDOIU, L.; HOINARESCU, L. (eds.), *Cooperation and conflict in ingroup and intergroup communication*. Bucharest: Editura Universitatii dom Bucuresti, 2006. p. 21-34.
- DASCAL, M.; DASCAL, V. A desfixação da crença. In: GIL, F.; LIVET, P.; CABRAL, J. P. (eds.). *O processo da crença*. Lisboa: Gradiva, 2004. p. 321-353.

FANON, F. *The wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1965. [original French edition, 1961].

\_\_\_\_\_. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press, 1967. [original French edition, 1952].

FREIRE, P. *Pedagogy of the Oppressed*, 30<sup>th</sup> anniversary edition. Transl. M. B. Ramos. New York: Continuum Press, 2004.

HOTEP, U. *Decolonizing the African mind: Further analysis and strategy*. Disponível em: <[www.zimbio.com/.../news/DgGH1y-0C1P/Decolonizing+African+Mind+Further+Analysis](http://www.zimbio.com/.../news/DgGH1y-0C1P/Decolonizing+African+Mind+Further+Analysis)>. Acesso em: 25 jun. 2008.

KAPHAGAWANI, D. N. What is African philosophy?. In: COETZEE; ROUX (eds.), 1998. p. 86-98.

KAUFMAN, W. *Without guilt and justice: From decidophobia to autonomy*. New York: Delta Publishing, 1973.

LEVI, P. *The periodic table*. Transl. R. Rosenthal. New York: Alfred A. Knopf, 1996. (First Italian edition, *Il sistema periodico*, Turin, Einaudi, 1975).

MEMMI, A. *The colonizer and the colonized*. Boston, MA: Beacon Press, 1967. [original French edition, with a prologue by Jean-Paul Sartre, 1957].

\_\_\_\_\_. *Decolonization and the decolonized*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006. [original French edition, 2004].

ORUKA, H. O. *Sage philosophy*. In: COETZEE; ROUX (eds.), 1998. p. 99-108.

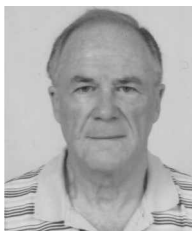
OVERING, J. *Translation as a creative process: the power of the name*". In: HOLY, L. (ed.), *Comparative anthropology*. Oxford: Blackwell, 1987. p. 70-87.

PEIRCE, C. S. The fixation of belief" *Popular science monthly*. n. 12, p. 1-15, 1877. [reprinted in C. S. PEIRCE, *Collected papers*, ed. C. Hartshorne, Harvard University Press. v. 5, p. 223-247; quoted from this edition].

WIREDU, K. *Philosophy and an African culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. On decolonizing African religions. In: COETZEE; ROUX (eds.), 1998a. p. 186-204.

\_\_\_\_\_. The moral foundations of an African culture. In: COETZEE; ROUX (eds.), 1998b. p. 306-316.



**Marcelo Dascal** é natural de São Paulo/SP. Gradua-  
do em Filosofia e Engenharia Elétrica na Universida-  
de de São Paulo (USP), é pós-graduado em Linguísti-  
ca na Université de Provence, França, e doutor em Fi-  
losofia da Ciência na Universidade Hebraica de Jeru-  
salém, Israel. É professor de Filosofia na Universida-  
de de Tel Aviv, Israel, onde trabalha desde 1967; foi  
Diretor da Faculdade de Ciências Humanas de 1995  
a 2000 e é titular da Cátedra Laura Schwartz-Kipp de  
História da Filosofia Moderna. Trabalhou em pesqui-

sa em universidades dos cinco continentes, foi membro do Instituto de Estu-  
dos Avançados da Holanda, de Jerusalém, e da Universidade de Leipzig na  
Alemanha. Também recebeu o prêmio Humboldt e o prêmio de Argumenta-  
ção da International Society for the Study of Argumentation.

As principais áreas de pesquisa do professor Dascal são o pensamento de  
Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), a pragmática e a teoria das controvér-  
sias. Em relação a Leibniz, defende a tese de que seu racionalismo inclui,  
além da racionalidade característica da lógica e da matemática, uma racio-  
nalidade *soft*, característica da vida prática em geral, incluindo o direito, a ética e a  
política. Desenvolveu essa tese aplicando-a entre outras coisas à pragmática e  
outras áreas, o que lhe permite dar conta do vasto campo do “razoável”, isto é,  
do pensamento que, embora racional, não se limita a uma linha de pensamen-  
to dura, dedutiva e inflexível. Em seus estudos de polêmicas em vários campos  
e épocas, identifica três categorias principais: disputa, discussão e controvér-  
sia. Enquanto as duas primeiras são “duras” e não admitem negociação, a úl-  
tima é *soft*, e por isso permite a negociação e o entendimento entre as partes  
em conflito. Não é de admirar que Dascal tenha sido um dos fundadores e seja  
o atual presidente da International Association for the Study of Controversies.

### Algumas publicações do autor

DASCAL, Marcelo. *La sémiologie de Leibniz*. Paris, Aubier Montaigne, 1978.  
Tradução brasileira em negociação.

DASCAL, Marcelo. *Pragmatics and the Philosophy of Mind – Volume 1: Thought in Language*. Amsterdam: John Benjamins, 1983. Tradução brasilei-  
ra em preparação (Editora da Universidade Federal do Paraná).

DASCAL, Marcelo. *Interpretação e compreensão*. Tradução de Márcia Heloi-  
sa Lima da Rocha. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2006. Tradução de  
Interpretation and Understanding (Amsterdam, 2003).

DASCAL, Marcelo. *Gottfried Wilhelm Leibniz: The art of controversies*. Editor e  
tradutor, com um ensaio introdutório, com a colaboração de Quintín Racione-  
ro e Adelino Cardoso. Publicado na *The New Synthese Historical Library*, volu-  
me 60, pela editora Springer, 2006. Tradução brasileira em preparação (E-  
ditora Unisinos).

- 
- N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Profa. Dra. Paula Corrêa Henning
- N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Profa. Dra. Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, terno e democrático?* – Prof. Dr. Telmo Adams
- N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Prof. Dr. Celso Candido de Azambuja
- N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Prof. Dr. Leandro R. Pinheiro
- N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul* – Prof. Dr. Mário Maestri
- N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
- N. 113 *Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Yentí Delanhesi
- N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – Sonia Montañó
- N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Prof. MS Carlos Daniel Baioto
- N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávero
- N. 117 *Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski