

**ODAIR VARELA**

**“O REPTO DA ‘DIVERSIDADE DE CONHECIMENTOS’ EM CABO VERDE: DO COLONIAL/ MODERNO AO MODERNO/ PÓS-COLONIAL”<sup>1</sup>**

**Resumo:** É propósito desse ensaio fazer, em primeiro lugar, uma retrospectiva crítica, de como o “trauma” e/ ou “herança” da colonização tem sido, por um lado, explorado para aumentar o fosso entre o “Norte” e “Sul”, servindo, actualmente, os interesses da globalização de cariz neoliberal e dos países que o lideram, e, por outro lado, de como a “exportação” da ciência moderna para o Sul tem funcionado como suporte legitimador dessa exploração. Em simultâneo procura-se fazer um exercício desmistificador do discurso dominante da ciência e da democracia apresentando uma visão crítica da sua associação à presente globalização de cariz neoliberal. Depois, centrando-se no caso de Cabo Verde, tendo como base o actual processo de construção e consolidação do ensino superior universitário, pretende-se perspectivar como é que uma das suas componentes fundamentais, a “investigação”, pode figurar como uma das alavancas de combate ao perpetuar do domínio dos cânones modernos da ciência e da democracia e, por outro lado, poder contribuir para o descerramento e visibilidade de outras ciências, e conhecimentos imbuídos de grande potencial emancipatório. Na sequência, por fim, este pequeno estudo mira, também, englobar, de forma breve, o lançar de pistas ou de prospectivas para uma (s) ciência (s)/ saber (es)/ conhecimento (s) de alta intensidade em Cabo Verde e no hemisfério Sul em geral.

**Palavras-chave:** Ciência (s), Saber (es), Conhecimento (s), Universidade, Moderno, Colonial, Pós-colonial, Sul.

Sumário: I – Introdução: A Ciência Moderna em no “Sul” – “Herança” e/ ou “Trauma” do Colonialismo; II – A investigação no Ensino Superior Universitário em Cabo Verde: Da “Imposta” Ausência de Produção de Conhecimentos à Presença “Opressiva” da Política de Conhecimento? 2.1 – A Ciência Moderna em Cabo Verde: Entre o Colonial e a Colonialidade; III – Conclusão: Por Umas Ciência (s)/ Saber(es)/ Conhecimento (s) de “Alta Intensidade” em Cabo Verde - o Papel da Teoria Crítica.

**I – INTRODUÇÃO: A CIÊNCIA MODERNA EM NO “SUL” – “HERANÇA” E/ OU “TRAUMA” DO COLONIALISMO**

Após o início do colonialismo europeu no século XV, começa não só a experiência de organização colonial do mundo como – simultaneamente – a tentativa de constituição colonial dos saberes, das linguagens, das memórias e do imaginário. Dá-se início ao grande processo que culminará nos séculos XVIII e XIX no qual, pela primeira vez, se

---

<sup>1</sup> Odair Bartolomeu Barros Lopes Varela, Cabo Verde. Artigo elaborado no âmbito da elaboração da tese de doutoramento em “Pós-Colonialismos e Cidadania Global” a decorrer no Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

organiza a totalidade do espaço e tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – referencialmente numa grande narrativa universal. Nesta, a Europa é – ou foi sempre – simultaneamente o centro geográfico e o culminar do movimento temporal.

Essa totalidade ou, utilizando a asserção de Walter Mignolo, totalitarismo epistémico, “nos séculos XVI e XVII, não era científico, mas teológico – e a própria ciência era concebida como a versão secular de um totalitarismo epistémico teológico. Uma das suas manifestações foi a exclusão das contribuições árabes para a ciência, a filosofia e a matemática” (2003: 635)<sup>2</sup>. É fundamental uma crítica desconstrutiva à versão dominante da história da ciência moderna no sentido de devolver a espessura histórica original a essa ciência, já que por exemplo, “[...] na versão grandiosa da história da ciência de Santo Agostinho a Galileu, o preconceito é tão grande que o Mesmo Paradigma serve como quadro de análise das mudanças ‘internas’ e para descartar (reconhecendo obviamente a sua contribuição) outras formas de conhecimento e ignorar o que está para além do Mesmo Paradigma e algumas referências inevitáveis, como a contribuição que o conhecimento árabe trouxe a cristandade ocidental latina” (2003: 635).

Analisando historicamente a emergência do paradigma ocidental da ciência moderna Mignolo considera que “[...] tanto fractura como a continuidade entre fé e razão, teologia e ciência podem ser vistas, de facto, como um ‘desvio subparadigmático’ dentro do ‘mesmo paradigma’: a concepção ocidental do conhecimento que “nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”. Ele acrescenta que:

“O desvio do ‘subparadigma’ teológico para os ‘subparadigmas’ filosófico e científico funcionou sempre de maneira conjunta dentro do mesmo ‘macroparadigma’ (i.e., o conceito ocidental de conhecimento): criticando o ‘antigo’ dentro do mesmo paradigma (o conhecimento nas línguas grega e latina) e construindo, ao mesmo tempo, a ideia da ‘modernidade no tempo’, por um lado, e ‘negando’ o ‘diferente’ (o conhecimento nas línguas árabe, nahuatl, aymara e quechua) e edificando a ideia de ‘modernidade no espaço/tempo’ (como a filosofia da história de Hegel), por outro. Esta segunda operação, paralela à primeira, foi apresentada também como subsidiária, no sentido de que a cristianização e civilização iriam trazer os povos e conhecimentos ‘atrasados no espaço’ para o ‘presente no tempo’, representado, de maneira bem sucedida, pela teologia, a filosofia secular e a ciência” (2003: 637-8).

---

<sup>2</sup> Mignolo também nos possibilita ter sempre em mente que “ [...] a forma universal de conhecer foi promovida, defendida e ampliada por um grupo de homens [Galileu, Copérnico, Bacon, Kant, etc.] que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas do seu tempo, e aconteceu que eram também homens brancos, embora alguns deles fossem judeus” (2003: 648).

Para Mignolo a “[a] incapacidade dos historiógrafos para perceber que a epistemologia ocidental era ao mesmo tempo a história das realizações modernas e dos adiamentos e das negações coloniais” deve-se ao facto dessa historiografia se ter apoiado na fé e não na razão, sendo que essa fé sobre a qual foi construída uma parte significativa da historiografia ocidental, incluindo a da epistemologia [...] pode ser descrita como a ‘epistemologia da cegueira’” (Santos, 2001: 251-279) em que por um lado, “[...] na história da Europa paradigmas anteriores eram ‘superados’, na história mundial os paradigmas diferenciais eram negados. Isto é, a diferença epistémica colonial viria a ser conhecida e aceite enquanto teologia, filosofia e ciência ocidental em contraposição à árabe-islâmica, à chinesa ou à ameríndia, [ou à africana]”.

Em síntese, para o mesmo autor, isso significa que:

[...] estamos perante [...] um duplo processo histórico de que só um lado era visível: a modernidade. O outro lado, a colonialidade, permaneceu invisível sob a ideia de que o ‘colonialismo’ seria um passo necessário em direcção à modernidade e à civilização; e continua a ser invisível hoje, sob a ideia de que o colonialismo acabou e de que a modernidade é tudo o que existe. Uma das razões para se ver só uma parte da história é que esta foi sempre contada do ponto de vista da modernidade. A colonialidade era o espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha, e ainda tem, de conquistar, de supera, de dominar. (2003: 638-40)

É nesse contexto que as ciências modernas (naturais ou exactas, humanas e sociais) tiveram como substrato as novas condições que se criaram quando o modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo deixa de aparecer como uma modalidade civilizatória em luta com outra (s) que conservam o seu vigor, e adquire a hegemonia como a única forma de vida possível. A constituição das disciplinas das ciências se dá neste contexto histórico-cultural do imaginário que impregna o ambiente intelectual<sup>3</sup>. A constituição histórica das disciplinas científicas que se produziu nas academias ocidentais, foi, assim, uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço a partir da sua experiência para a toda humanidade, colocando a sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é mais do que isso. Este meta relato da modernidade foi e é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização

---

<sup>3</sup> Sobre este tema cf., entre outros, Lander, 2000.

colonial/imperial do mundo. Desta forma, as sociedades ocidentais modernas se constituíram, presumivelmente, na imagem de futuro para o resto do mundo.

Actualmente essa imagem continua a ser exportada, ou seja, o Ocidente como modo de vida a qual o resto do mundo chegaria naturalmente se não fossem os obstáculos representados pela sua composição racial inadequada, sua cultura arcaica ou tradicional, seus preconceitos mágicos e religiosos ou, mais recentemente, pelo populismo de uns Estados excessivamente intervencionistas que não respeitam a liberdade do mercado. Sendo estes Estados considerados periféricos ao nível da ciência, as distâncias reconhecíveis entre indicadores e experiências em relação dos países do centro são reduzidos a um problema de atraso, resolúvel com tempo, recursos e esforço colectivo<sup>4</sup>.

Segundo Arriscado Nunes, “a ciência moderna, desde sua origem apoiou-se na separação, depois institucionalizada, profissionalizada e legitimada, entre os mundos da ciência e os outros mundos sociais, entre as formas de conhecimento científico e as outras formas de conhecimento, entre os cientistas e técnicos, por um lado, e os ‘leigos’ por outro” (1995: 3). Essa separação implicou não só a desqualificação das outras formas de conhecimento ocidentais que não se enquadram nas formas canónicas da ciência moderna, como também a desqualificação, marginalização, subalternização e tentativas de aniquilação, através da colonização, de outras ciências ou conhecimentos encontrados nos países do Sul.

Para Boaventura de Sousa Santos, o facto de ser “[...] um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num automático, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido”. Este mesmo autor põe um travão à suposta universalidade da ciência moderna ao defende que:

[...] todo o conhecimento científico é autoconhecimento. A ciência não descobre, cria, e o acto criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que se conheça o que com ele se conhece do real. Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte

---

<sup>4</sup> De modo resumido podemos dizer que “[do] século XVI até hoje, a expansão imperial caracterizou-se, entre outras coisas, pela substituição de conhecimentos locais nas colónias pelo conhecimento local da metrópole. No século XVI, o conhecimento imperial consistia na teologia e no *Trivium* e *Quadrivium* da Universidade Renascentista. A partir de finais do século XVIII, o conhecimento imperial foi a filosofia secular e a ciência da universidade moderna, a universidade kantiana-humboldtiana. E, desde a década de 70 do século XX, o conhecimento imperial é sobretudo, científico-tecnológico. Se o século XVIII foi o eixo da revolução industrial, a segunda metade do século XIX foi o eixo da revolução tecnológica. Seja da perspectiva da religião ou das da filosofia secular ou da ciência, os conhecimentos locais imperiais regularam e esmagaram os conhecimentos locais nas colónias. Quanto mais o conhecimento ‘científico’ abraçava a ‘perspectiva’ e as necessidades de ‘desenvolvimento’ do capitalismo (por exemplo, a acumulação), mais ele repudiava formas ‘não científicas’ de conhecimento”, (Mignolo, 2003: 661).

integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a autojustificação da ciência enquanto fenómeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica. (1987: 32)

Contudo, apesar destas críticas ao cânone moderno da ciência, em todo mundo ex-colonial, as ciências modernas, nomeadamente as ciências sociais, continuaram a servir mais para o estabelecimento de contrastes com a experiência histórico-cultural universal (normal) da Europa (ferramentas neste sentido de identificação de carências e deficiências que têm de ser superadas) do que para o conhecimento dessas sociedades a partir das suas especificidades histórico-culturais. Estando nesse grupo, Cabo Verde e outros países africanos não conseguiram fugir a esse espectro aniquilador da ciência moderna, com os esforços dos seus dirigentes em hastear o cânone da ciência moderna a terem consequências desastrosas para as suas endógenas formas de conhecimentos e, conseqüentemente, para a vida das suas populações.

No entanto, o propósito das elites africanas de adoptarem a ciência moderna ocidental, com o evidente patrocínio, a meu ver, das ex-metrópoles, esbarra num primeiro obstáculo que foi a seguinte: enquanto que no Ocidente o referido processo de separação entre “os mundos da ciência e os outros mundos sociais” levou séculos até se consolidar, no Sul, nomeadamente em Cabo Verde essa separação é muito incipiente. Nas colónias africanas, apesar de ter havido subalternização das culturas locais durante o período colonial, não houve a exportação de infra-estruturas com o objectivo explícito de criar e implantar uma divisão entre os mundos da ciência e os outros mundos sociais na medida em que isso não era necessário à exploração das colónias. Para isso bastava a utilização da ciência e da tecnologia como armas ou instrumentos de controlo e de opressão utilizados pelos ocupantes, ou pelo império, e que eram ciosa e cuidadosamente mantidos longe das populações locais.

O segundo obstáculo prende-se, hipoteticamente, com a impossibilidade da divisão entre os referidos mundos mesmo que tivesse havido uma exportação maciça de infra-estruturas, tendo em conta que na generalidade dos países africanos imperam outros tipos de conhecimentos ou, se quisermos, de ciências, denominados de “tradicionais”, que constituíam e constituem a base estruturante das suas sociedades e realidades. Contribui para isso também o facto de grande parte da população desses países não ter encarado com bons olhos essa importação por parte do Estado pós-colonial tendo

em consideração, como já foi dito, que a experiência negativa da colonização ter mostrado a ciência e tecnologia apenas como armas ou instrumentos de domínio e de exploração utilizados pelos colonizadores. Deste modo, a ciência e a tecnologia era, pelo menos, encarada com uma certa desconfiança por parte dos nacionais.

Importa salientar, neste ponto, esta singularidade de Cabo Verde, e dos países africanos em geral, em contraste com outras regiões do Sul como, por exemplo, a América Latina. Esta particularidade tem a ver com o facto da exportação coerciva da ciência moderna ter ocorrido de forma mais massiva em África a partir da segunda metade do século passado, ou seja, após o início do processo de descolonização. Na América Latina, como os processos de independência ocorreram, na sua maioria, no século XIX e sendo esses processos desencadeados e liderados pelos antigos colonos europeus, o cânone da ciência moderna encontra-se mais “entranhado” nas suas sociedades, apesar de ser sido feito à custa da marginalização e exclusão de milhões de indígenas/nativos, que agora constituem a minoria das populações existentes. Essa singularidade cabo-verdiana, ou africana, em vez de ser encarada e reduzida a um mero atraso em relação ao Ocidente, tem de ser, ao meu ver, potencializada no sentido de resistir e combater uma ciência moderna predadora ao serviço do capitalismo neoliberal, mediante, por exemplo, incentivos ao reconhecimento e utilização das chamadas ciências tradicionais.

O terceiro obstáculo é o facto das elites dirigentes, que, em muitos casos, não passavam de meros e corruptos agentes de interesses ocidentais – contribuindo para a manutenção do ciclo de exploração, fazerem parte de uma minoria da população que tinha estudado nas universidades ocidentais e que se identificavam com o cânone da ciência moderna. Além disso, a importação e implantação desse cânone visavam, ao contrário do que se fazia crer, apenas servir os interesses dessa mesma elite e do seu círculo restrito e reservado e não a população no seu todo. As evidências desse desígnio surgem nitidamente ao compararmos a produção científica do Ocidente com a do Sul, particularmente em África. No primeiro, a produção científica realiza-se, geralmente, em instituições e unidades de investigação que mantêm múltiplos vínculos e inter-relações com instituições ligadas a governos nacionais, responsáveis pela definição das políticas de investigação e de investigação e pela distribuição dos recursos financeiros, e também, crescentemente, em empresas ou laboratórios privados que definem os seus próprios objectivos e interesses. No segundo, para além das políticas endógenas de investigação que tivessem por base os saberes locais serem inexistentes, as formulação de políticas de pesquisa que tivessem como pano de fundo o quadro oficialmente importado da ciência moderna não constituíram, na prática, um domínio prioritário pois, para além da formação de quadros superiores

para preencherem as lacunas existentes na burocracia estatal ao nível essencialmente da educação, saúde e alimentação constituir uma necessidade mais premente, a importação da ciência e tecnologia servia apenas para, em muitos países africanos, alimentar o esforço de guerra em que aqueles se embrenharam imediatamente após a independência, em vez de ser posto ao serviço do país no seu todo<sup>5</sup>.

No período pós-independência, a aparente preocupação humanitária do Norte e da perspectiva positiva da nova estratégia pós-colonial mediante os acordos de cooperação, novas formas de poder e de controlo, mas subtis e refinadas, foram postas em acção. A habilidade dos recentes Estados para definir e conduzir as suas próprias políticas sofreu, mais do que nunca, uma grande erosão, convertendo-se em alvos de práticas mais sofisticadas de uma variedade de programas que pareciam iniludíveis. Englobavam desde as novas instituições de poder nos Estados Unidos da América (EUA) e na Europa ocidental, as oficinas do Banco Internacional para a Reconstrução Desenvolvimento e a Organização das Nações Unidas, até as Universidades, Institutos de investigação e Instituições dos referidos países. Após o fracasso destes projectos de “desenvolvimento” importados do exterior (nos casos onde foi tentado), muitas lideranças políticas africanas adoptaram formas de governo ditatoriais, de regime de partido único ou denominadas de patrimoniais. Neste tipo de governos, a legitimidade política dos dirigentes deriva do prestígio e poder que se obtém da criação e manutenção de redes clientelares. Através deles se distribuem, de forma selectiva, privilégios, protecção ou benefícios materiais em troca do apoio para manter-se no poder. Nesse sentido, a ciência e a tecnologia foram utilizadas, a semelhança do que acontecia no período colonial, para controlar a população e reprimir quaisquer tentativas de rebelião. Sendo estes Estados pós-coloniais altamente subvencionados no contexto da Guerra Fria pelos blocos em contenda, esta tendência continuou até o fim deste conflito ideológico, existindo um total desinvestimento em infra-estruturas de ensino e investigação. Podemos ver então que as democracias representativas impostas do exterior são, parafraseando a terminologia utilizada por Boaventura de Sousa Santos (1998), de baixíssima intensidade, e que, ao meu ver, a ciência e tecnologia modernas também importadas são, por arrastamento e inevitavelmente, também de baixíssima intensidade. Por outras palavras, a ciência e tecnologia para além de continuarem, tal como no período da Guerra Fria, a servir os interesses das elites, passaram a servir também os interesses da globalização neoliberal.

---

<sup>5</sup> O conhecimento tecnológico e científico importado, por exemplo, por Angola e de Moçambique, foi primariamente dirigido para a configuração ou construção de indústrias extractivas de crude e de minérios preciosos, e de produtos como a madeira e cacau, que eram vendidos em troca de armamento.

Dessa leitura pode-se inferir que uma das consequências desse consenso é a existência de Estados “frágeis” e alienados das realidades que os rodeiam e com uma elevada instrumentalização da ciência e tecnologia, na medida em que é, notoriamente, no Sul que os mecanismos de exploração capitalista são mais visíveis e o mesmo acontece com as suas negativas consequências. Resumindo, não existe uma política da ciência, mas sim uma ciência ao serviço de uma actividade política totalmente subvertida.

A globalização neoliberal capitalista ao se associar à lógica racionalista instrumental, de dominação da sociedade e da natureza, do desenvolvimento científico e tecnológico provoca consequências terríveis particularmente nos países da periferia em que se incluem os países africanos, nomeadamente Cabo Verde. No entanto, a visão hegemónica que prevalece é a de que a democracia representativa, a ciência e a tecnologia ocidental continuam a ser as que têm melhores possibilidades, caso lhes concedam tempo e condições, de resolver as ameaças e os problemas mundiais. Segundo Nunes, autores como Ezrahi, defendem que o afastamento entre os mundos da ciência e os outros mundos sociais é categórico para a conservação da ordem social nas democracias contemporâneas, através da confiança em instituições e actores validados pela alusão a saberes científicos e técnicos e para o nascimento de formas de poder associadas a esses saberes, configurando as diferentes modalidades do que Foucault designou de poder disciplinar (1995: 3). A exportação deste tipo de pensamento para os países recentemente “democráticos” do Sul é evidenciada pelo facto dos seus governos, com o fito de obter esta ordem social, darem prioridade e apostarem em acordos de investigação com os países líderes em investigação científica, ignorando e subalternizando os seus coloquialmente ditos conhecimentos ancestrais ou tradicionais, dentro de uma lógica de uma globalização científica hegemónica.

Prova disso é o facto dos acordos de cooperação, no que diz respeito à política educativa, entre os países africanos e os países do Norte, passaram a englobar, também, principalmente a partir do início da década de 90 do século XX, o envio de estudantes para programas de pós-graduação ou de mestrado/doutoramento e para a realização de projectos de investigação ou pesquisa com os institutos e centros de investigação pesquisa nesses países<sup>6</sup>.

Apesar do vínculo entre a democracia e a ciência ter sido ao longo dos tempos muito problemático, quer ao nível do relacionamento da ciência com a sociedade, quer

---

<sup>6</sup> Como exemplo, entre outros, o Centro de Investigação em Biopatologia e Oncobiologia/Instituto de Patologia e Imunologia Molecular da Universidade do Porto (Portugal). Para um estudo da actividade deste centro cf. Nunes, 1996 Sobre este assunto cf. também, entre outros, Pereira, 2001.



ao nível da sua organização e funcionamento internos, considero que a visão de John Dewey sobre a relação entre a ciência e a democracia continua bem presente nas políticas educativas/científicas que as instituições internacionais pretendem implantar no Sul, apoiando-se em Estados que na sua maioria têm um grau de elevada exterioridade em relação às suas populações e que tentam fazer cópia das instituições científicas existentes no Ocidente, não levando em conta as necessidades reais das suas sociedades e as suas próprias ciências que são completamente subalternizados. A referida percepção de Dewey, embora sem confundir a ciência e a democracia, é, segundo Nunes, “de que existe uma relação muito próxima entre ambas, e defendia o desenvolvimento, entre os cidadãos, de uma atitude científica – ou, como hoje lhe chamaríamos, de uma cultura científica, enformada pela metodologia das ciências físicas, e que, evitando a apropriação monopolista da “inteligência” por parte de uma classe de cientistas e de peritos, garantiria uma maior capacidade de intervenção informada dos cidadãos na vida social” (1995: 2). Nesse contexto a ciência, “enquanto actividade de produção de “factos” e de conhecimentos verdadeiros na base da experimentação e da confrontação com o mundo, [...] seria, assim, uma forma de vida social próxima do ideal da democracia, ou [...] em certo sentido, a democracia poderia ser considerada como uma prática de que a ciência seria a teoria” (1995: 2).

Estudos que revelam a “desunidade” das ciências (que obriga a reexaminar as representações hierárquicas das relações entre as ciências e entre diferentes formas de conhecimento) e a pluralidade das “ecologias de práticas” que caracterizam as diferentes configurações de saberes vêm pôr em cheque o postulado da necessária existência de uma cultura “científica” acima referido. Como é possível que as populações que têm as suas próprias formas de conhecimento e que estão completamente afastadas do Estado defensor da ciência moderna podem vir a ter uma cultura científica (partindo do pressuposto que eles têm um deficit de cultura científica) que está completamente desvinculada dos seus contextos culturais? É necessário ter em conta que para cada domínio científico existe uma cultura também científica que abrange tantos cientistas como não-cientistas<sup>7</sup>.

Na maioria dos países africanos praticamente não existem formas institucionalizadas de parecer científico para a produção de políticas públicas. No que diz respeito a problemas que apresentam uma componente científica e técnica, como o ambiente, a saúde, a educação etc., também são residuais as políticas públicas respeitantes a consulta e deliberação pública. As explicações para isso são muito simples e curtas: Existem prioridades muito mais prementes como, por exemplo,

---

<sup>7</sup> Sobre este tema cf., entre outros, Harding, 1998.

combater a fome e doença generalizada, nos casos, por exemplo, de Angola e da Guiné-Bissau; a fragilidade do aparelho estatal importado do colonialismo não permite ter estas instituições; e a população tem outras formas de auto-regulação exteriores ao Estado, que, vulgar e erroneamente, são denominadas dou apelidadas de “autoridades tradicionais”. Essas condições levam a que empresas multinacionais de biotecnologia que têm filiais nesses países gozem de uma total impunidade e que façam verdadeiros atentados ao ambiente e à saúde pública, tendo o Estado como aliado na repressão dos presumíveis protestos da população.

Ao contrário dos países que se situam na semi-periferia da ciência como, por exemplo, Brasil e Portugal, que detêm uma cultura científica de fronteira, que promove ao mesmo tempo uma forte heterogeneidade interna e integração parcial e selectiva no contexto internacional, muitos países africanos, e em geral os países da periferia, são apenas importadores forçados da ciência e tecnologia moderna não lhes sendo reconhecida a participação na definição da agenda internacional da produção científica mundial. Ao serem considerados periféricos ao nível da ciência, as distâncias reconhecíveis entre indicadores e experiências em relação dos países do centro são reduzidos a um problema de atraso, resolúvel com tempo, recursos e esforço colectivo<sup>8</sup>. Contudo, a questão de fundo não é capacidade produtiva “científica” do Sul já que ela existe em muita quantidade e qualidade, mas sim a de quem estabelece a agenda internacional da ciência. Sendo estabelecido pelo Ocidente, a habilidade e capacidade de falar da e/ou sobre a ciência desigualmente distribuída.

## **II – A INVESTIGAÇÃO NO ENSINO SUPERIOR UNIVERSITÁRIO EM CABO VERDE: DA “IMPOSTA” AUSÊNCIA DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS À PRESENÇA “OPRESSIVA” DA POLÍTICA DE CONHECIMENTO?**

### **2.1 – A CIÊNCIA MODERNA EM CABO VERDE: ENTRE O COLONIAL E A COLONIALIDADE**

Basta uma pequena radiografia, por exemplo, dos programas dos encontros/ congressos/ colóquios internacionais de cientistas de várias áreas para constatar que, na esmagadora maioria, as suas comissões científicas caem na diferença colonial

---

<sup>8</sup> Mesmo um dos maiores críticos da Ciência Moderna, Boaventura de Sousa Santos, não consegue fugir ao espectro do eurocentrismo ao considerar que a “[...] a investigação capital-intensiva (assente em instrumentos caros e raros) tornou impossível o livre acesso ao equipamento, o que contribuiu para o aprofundamento do fosso, em termos de desenvolvimento científico e tecnológico, entre os países centrais e os países periféricos” (1987: 35).

epistémica naturalizada pela colonialidade do poder ao, por exemplo, não colocarem as comunicações dos usualmente chamados “cientistas sociais”, como os sociólogos, cientistas políticos ou antropólogos, em painéis dedicados à “ciência e tecnologia” mesmo que os seus trabalhos digam respeito à “Ciência” ou à “Epistemologia”, e os coloque somente em painéis dedicados a temas como “Colonialismo e Pós-colonialismo” ou “Sistemas Políticos”. E o inverso também acontece com os ditos cientistas das chamadas ciências exactas e naturais que raramente vêem os seus trabalhos, mesmo que tenham ligação com outras áreas, incorporadas em painéis comumente associadas às apelidadas ciências sociais e humanas. Contudo nesse caso existe, do meu ponto de vista, uma diferença significativa: neste caso, esse “não ver” não é compulsivo mas sim assumido, desejado e defendido pela maioria destes cientistas<sup>9</sup>. Ou seja, a visão dominante é de que a ciência e tecnologia produzem conhecimentos universais, objectivos e imparciais e de o resto pertence ao domínio do conhecimento local ou da cultura. Só que a minha aposta política neste momento, no tange ao domínio do conhecimento, é de me posicionar como um ‘outsider’, seguindo a linha deixada por autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral ou Sílvia Rivera que iniciaram “um novo paradigma de investigação e análise; uma crítica ao eurocentrismo a partir do seu exterior, isto é, da perspectiva [do que] daqueles que foram intelectualmente debilitados através da persistência e da eficácia da diferença colonial”, e no caso cabo-verdiano, podemos citar alguns exemplos, como o caso das mulheres, dos ‘Rabelados’ da ilha de Santiago (uma “minoría cultural” em Cabo Verde), ou o caso da língua cabo-verdiana.

É mister, do nosso ponto de vista, apontar algumas vias de explicações possíveis para a ausência, no caso cabo-verdiano, de uma agenda e de uma política verdadeiramente endógena de produção de conhecimentos sobre a realidade cabo-verdiana, desde o período colonial à época da pós-independência:

1. O domínio do modelo da ciência moderna, por exemplo, na produção na produção académica intelectual cultural da elite cabo-verdiana no período colonial, desde os chamados nativistas aos claridosos, pode ser lido, por exemplo, no livro do sociólogo Gabriel Fernandes *Em Busca da Nação* onde o autor mostra como, por exemplo, na última década de XIX e inícios de XX, os intelectuais, ou a elite letrada cabo-verdiana, procuraram contornar a ideologia colonialista – que tende a nivelar por

---

<sup>9</sup> Isso não significa que muitos “cientistas sociais” não estejam também “contagiados” pela diferença colonial epistémica não só defendendo esta separação das águas, como também, num complexo de inferioridade em virtude do visível domínio social das ditas ciências exactas, procurarem uma aproximação metodológica e epistemológica às mesmas. Contudo, reconhecidamente, é também das ditas “ciências sociais e humanas” que parte a crítica a esta visão “moderna” das ciências ou à própria “ciência moderna”. Sobre este tema cf., entre outros, Santos 1987, 2000.

baixo os colonizados – e potenciar os atributos culturais dos cabo-verdianos, bem como as suas conquistas políticas formalmente consagradas, inaugurando “no arquipélago a produção de um tipo de saber cujo objectivo último é impedir a transmutação científica da ideologia colonialista e, conseqüentemente, a cristalização da ideia de que a dominação colonial se funda e legitima na ciência” (2005: 97). Segundo Fernandes, “esse mecanismo inicialmente voltado para a anulação do saber colonial possibilita, pela primeira vez na história do arquipélago, a produção de um corpo mais ou menos coerente de enunciados e de máximas sobre os cabo-verdianos, o qual não apenas funciona como contrapeso ao modelo classificatório hegemónico, mas também, e sobretudo, auxilia na construção de um importante repositório sobre a identidade, o carácter, e a peculiaridade do povo cabo-verdiano”. Dado que a ciência colonial/moderna tinha como fio condutor a separação hierárquica entre o colonizador civilizado e o colonizado selvagem, a utilização do darwinismo social e a colonização de cunho racista, ou, se quisermos, a elite local cabo-verdiana procurou se aproximar do primeiro reivindicando a sua civilidade mediante as suas produções intelectuais culturais que utilizavam os instrumentos da própria ciência colonial moderna. Prova disso é o facto da elite local, embora, no contexto do Estado Novo, proceder a uma espécie de reinvenção da portugalidade do cabo-verdiano, “omitindo ou secundarizando peças importantes da engrenagem sociocultural crioula, designadamente as referentes à herança negro-africana”, isso é em parte explicado pela estratégia e “necessidade de alterar as aquisições culturais, por forma a compatibilizá-las com as exigências políticas do novo regime e, assim, poder habilitar-se ao usufruto dos seus bens reais e simbólicos” (2005: 151). Ou seja, conscientes de que “[...] a ciência colonial só podia ser adequada e consistentemente aplicada por aqueles que detêm uma ampla tradição civilizacional”, os intelectuais cabo-verdianos inclusive se prontificaram a ajudar na aplicação da ciência colonial nas outras colónias portuguesas em África que supostamente se encontravam num nível de civilização inferior aos dos cabo-verdianos. O que se pretende no fundo defender é que a suposta endogeneidade da produção intelectual das elites locais cabo-verdianas durante o jugo colonial é visivelmente posta em causa mediante releituras que a colocam no âmbito do paradigma da ciência moderna/colonial, sua matriz de sustentação. Não se revendo como estranhos e convencidos da sua cidadania plena no contexto do império colonial português (2005: 122), as elites locais procuravam ultrapassar a barreira entre colonizador e colonizados que a ciência colonial/moderna procurava preservar mesmo que isso significasse, parafraseando Frantz Fanon no seu Livro *Peles Negras, Máscaras Brancas*, a alienação de parte do seu ser. No fundo o que se pretende ressaltar aqui é que “[...] a implantação da ciência moderna nas antigas colónias do

continente africano foi arte essencial do processo de regulação das relações entre os ‘civilizados’ e os ‘selvagens’. Hoje, o debate entre a ciência e saberes alternativos constitui de facto um localismo residual deste conflito ideológico” (Menezes, 2003: 705).

2. Sendo, para alguns, uma estratégia de luta compreensível no contexto da colonização, vale a pena destrinçar o percurso sócio-histórico da permanência de forma relativamente acrítica do cânone da ciência moderna, agora aparentemente eclipsado do cunho colonial, na pós-independência. No período pós-independência, a elite dirigente do país, com base numa retórica político-discursiva do PAIGC, investe ideologicamente “[...] no sentido da reabilitação da África existente em nós, por forma a se poder irmanar num grande amplexo guineenses e cabo-verdianos, dando conteúdo objectivo à unidade e ao projecto de construção da pátria africana. Deste modo, pela primeira vez, Cabo Verde é tematizado como nação. Na música, na poesia, no teatro, nas relações quotidianas, tudo converge para a exaltação dessa nova condição. Porém, grande parte dos ingredientes dessa exaltação nacional terá sido retirada de um universo simbólico extralocal, sendo reciclada para o consumo local” (2005: 235). Ou seja, tal como os claridosos, o enfoque cultural do que se pode chamar de caboverdianidade, é nitidamente extralocal, sendo que o paradigma epistémico no qual se baseia mantém a sua configuração moderna e ocidental. E nota-se que, ao contrário dos claridosos, a nova elite dirigente baseou a sua retórica nacionalista de base africana em grande parte num “aparato político-discursivo” e não num aturado esforço de produção de conhecimentos acerca da cultura cabo-verdiana como foi o caso dos primeiros mesmo que de âmbito moderno/ colonial. Aliás, mesmo se houvesse propósitos neste sentido, o golpe de Estado perpetrado na Guiné-Bissau a 14 de Novembro de 1980, acabou por refrear esse ímpeto. A partir daí segundo Fernandes, “criaram-se as bases para uma paulatina desideologização da cultura, possibilitando o resgate parcial dos achados culturais claridosos, antes votados ao ostracismo, sem perda relativa para a herança afro-negra reabilitada”.

3. Após a abertura política em 1990, segundo Fernandes, “à primeira vista, o empenhamento do novo poder instituído em afirmar a singularidade de Cabo Verde sugeria uma solução nacionalista endógena e auto-orientada. No entanto, por razões que ainda importa esclarecer, o que parecia ser um esforço de potenciação nacional da cultura crioula se transforma, paulatinamente, em mais um prática de funcionalização identitária, em cujo âmbito o legado binário é reactualizado e tornado política e simbolicamente significativo. A África e a Europa reaparecem no horizonte como referências axiais em relação às quais Cabo Verde precisa (re) situar-se”. Ele acrescenta dizendo que “[d]este modo, assiste-se a uma acirrada disputa em torno dos

supostos valores e símbolos da nação, em que as orientações africanista e europeísta dos actores envolvidos jogam um papel decisivo, relegando o projecto de reencontro do cabo-verdiano consigo próprio para o limbo da agenda política nacional. Assim, num ambiente de acentuada crispação político-identitária, a nação é ressimbolizada e sua história, reinterpretada” (2005: 252). Até aqui, os esforços para uma releitura das bases epistemológicas nas quais se sustentaram, por exemplo, estas ressimbolizações e releituras da história, foram praticamente nulas na medida em que a ausência de recursos a conhecimentos/saberes/ciências endógenas para esses procedimentos contrasta com o predomínio do cânone ocidental da ciência moderna nos mesmos.

4. No actual panorama, em que a aposta na investigação no âmbito do Ensino Superior Universitário em Cabo Verde começa a dar os primeiros passos, é fundamental delimitar quais os caminhos da investigação e da produção de conhecimentos que se pretende seguir. Sendo, a meu ver, um facto insofismável que o paradigma dominante de produção de conhecimentos em Cabo Verde, tanto no período moderno/ colonial como no actual período pós-colonial/ moderno, é o da ciência moderna, como se comprova, por exemplos já apontados como é o caso da herança claridosa que nitidamente sonega a parte africana da peculiaridade da cultura crioula ou nação crioula, ou seja a narração cultural da nação feita pelos claridosos é consumada com base em ferramentas da ciência moderna, ou seja, e ferramentas coloniais, que na sua essência, sonega outras formas alternativas de conhecimento que narram ou podem narrar a nação cultural crioula, o Estado, a educação, a língua, etc. De forma relativa, apenas nas manifestações culturais, no campo da cultura, é que se nota a existência de criouldade. É preciso alastrar essa criouldade ao domínio da investigação, da universidade, uma modernidade alternativa, a crioula. É preciso assumir que, parafraseando Menezes que fala do caso moçambicano de que:

Para a maioria dos investigadores [cabo-verdianos] – formados no país ou no estrangeiro e sem um locus de auto-reflexão –, o referencial epistémico continua a ser o mundo do ‘norte’, inclusive na busca de alternativas ao paradigma dominante da modernidade, a colonização do saber. Num nível mais profundo, a ciência, para a maioria dos investigadores é um meio de ascensão social, de criação e reforço de uma hierarquia a partir do conhecimento como forma de poder. Não é de admirar que em [Cabo Verde], tal como em muitos países [africanos] a tónica predominante confira à ciência moderna o estatuto hegemónico do conhecimento válido, reforçado através do estatuto do ‘saber oficial’, reproduzido e retransmitido através de vários instrumentos – políticas estatais centrais, saberes transferidos em faculdades, etc. As espessas barreiras cognitivas e culturais que têm construído o ‘Outro’ como selvagem impedem a movimentação e o cruzamento de saberes. Os investigadores fecham-se

dentro das suas armaduras científicas, renegando saberes que lhes são familiares, próximos, mas que estas armaduras não permitem acesso. (2003: 693)

Com base num outro autor, Hountondji (1997), a mesma autora afirma que:

[O] investigador africano nos dias de hoje, ao nível nacional e internacional, joga um papel semelhante ao dos informantes ‘iletrados’ da época colonial; tal como o intérprete de ontem tinha por obrigação fornecer informações exigidas nos questionários coloniais, o investigador de hoje tem por função preencher as exigências colocadas pelos termos de referência das consultadorias. Na maioria dos casos, as consultadorias não são um diálogo de saberes, mas um monólogo dentro do campo científico ocidental. Deste modo, o pesquisador africano, consciente ou inconscientemente, serve a quem pesquisa sobre África; continua a ser uma face sem voz própria durante a pesquisa, um objecto que ajudará a alcançar outros objectos, e não um sujeito de um possível outro/novo discurso sobre saberes e futuros. Mesmo individualizados, na maioria dos casos, os seus trabalhos servem para o enriquecimento da base de informações do ‘Norte’. O ‘Norte’ continua, agora sob a máscara dos ‘conhecimentos tradicionais’, a reconhecer saberes de África essencialmente quando são enquadrados dentro do domínio ‘étnico-exótico’. (Menezes, 2003: 703)

É preciso, contudo, ter em conta que Cabo Verde está inserido num continente onde, no cômputo geral, a organização universitária passa por uma grande crise estrutural e conjuntural, devido principalmente ao facto de a educação, tal como outras áreas, não ter sofrido ao longo do tempo grandes investimentos por parte dos Estados, o que corrobora a tese de que muitas vezes nos encontramos na presença de “Estados” que sobrevivem à custa de resíduos burocráticos estatais excludentes herdados da colonização e legitimados internacionalmente, pelo que o rótulo de “Estados pós-coloniais” por vezes se afigura lisonjeiro ou mesmo paradoxalmente irónico (Varela, 2005). Essa grande crise, parafraseando Boaventura de Sousa Santos, atravessa a própria ideia de “universidades africanas” e dos padrões que a suportam. Fazendo, em 1994, um balanço do papel da universidade a nível global, Santos, considerou que estamos em presença de uma tripla crise: a crise de hegemonia, “[...] na medida em que é posto em causa o monopólio das universidades na produção de conhecimento científico avançado(...)”; a crise de legitimidade, “[...] na medida em que é questionado o papel das universidades no aumento da mobilidade social e, portanto, na democratização da sociedade [...]”; e a crise institucional, “[...] na medida em que o modelo organizativo das universidades não parece ter condições para sobreviver às crescentes pressões da sociedade envolvente [...]” (1994: 163-201).

Dez anos depois, em 2004, o mesmo autor, abordando a problemática da universidade nos países periféricos e semiperiféricos, aponta criticamente o dedo às

principais instituições internacionais, e indirectamente aos Estados que os lideram, por se “aproveitarem” da referida crise ou do questionamento do papel das instituições de ensino superior para tentarem asfixiar ou aniquilar as hipóteses de investimento nas universidades, particularmente as africanas (Santos, 2004). O arranque, digamos, “oficial” desta política tem por base o relatório da UNESCO de 1997, que apresenta uma visão pessimista sobre a maioria das Universidades em África, aproveitando o Banco Mundial para defender que as universidades africanas não geravam suficiente ‘retorno’, e para impor “[...] aos países africanos que deixassem de investir na universidade concentrando os seus recursos no ensino primário e secundário e [que] permitissem que o mercado global da educação superior lhes resolvesse o problema da universidade. Esta decisão teve um efeito devastador nas universidades dos países africanos” (2004: 14).

Em Cabo Verde, curiosamente, a tendência para se apostar essencialmente no ensino primário e secundário começou logo nos primeiros anos da independência. Essa política oficial do Estado cabo-verdiano englobava, na minha perspectiva, o interesse não oficial da cooperação internacional – da qual este Estado dependia, e ainda depende, enormemente –, nomeadamente de um dos seus principais actores que é o Banco Mundial, no sentido de Cabo Verde apostar no mercado global da educação superior (vulgo, bolsas de estudos no exterior) no sentido da obtenção de quadros com formação universitária para trabalharem no país. Esta tem sido, até há pouco tempo, a tendência dominante no país-arquipélago apesar de este contar neste processo, com uma singularidade própria comparativamente às suas congéneres africanas.

Esta singularidade prende-se com o facto de, ao contrário da maioria dos países africanos onde já existiam algumas universidades ou instituições de ensino superior, algumas herdadas do período colonial, na altura em que começa a declarada ofensiva do Banco Mundial, em Cabo Verde não existia nenhuma instituição superior no início da independência e mesmo no final da década de 90 do século XX, período da dita ofensiva, o ensino superior é muito incipiente, pelo que o tal “efeito devastador” não se fez sentir neste país devido a ausência da “universidade”. Contudo, esta singularidade que muitos podem ser tentados a apelidar de positiva ou vantajosa, é paradoxalmente fruto de uma visível ausência, grandemente, como já se disse, fruto da ingerência e dependência externa, de aposta e investimento no ensino superior universitário o que acabou por ser extremamente penalizador e castrador para Cabo Verde não só em termos de ensino, mas fundamentalmente em termos de produção e de integração de saberes ou conhecimentos existentes nessa sociedade. Perante esse hiato, essa ausência de uma cultura de produção endógena de conhecimento o que aconteceu



em Cabo Verde? Abriu-se a porta para uma outra cultura de dependência, chamada por Paula Menezes de “cultura da consultadoria: “[...] no ‘Sul’ a cultura da consultadoria, dos especialistas importados, tem tido como consequência o reforço de abordagens elitistas e tecnocráticas da ciência e do saber, sendo a participação e a consulta às comunidades vistas meramente como uma concessão ao princípio da democracia, não sendo de facto compreendidos como mecanismos necessários ao desenho e implementação de uma política coerente de desenvolvimento. Acentua-se assim – a uma escala nacional e internacional – a separação entre ‘pensadores’ e os ‘sujeitos’ a quem cabe aplicar esses conhecimentos, entre os que propõem reformas e os que as implementam” (2003: 692).

As consultadorias, tal como a ausência de uma reflexão sobre o sentido e utilidade dos saberes, a importação de quadros teóricos e metodológicos, fazem parte das várias formas que mascaram a “[...] capacidade reproduzir ad eternum o Outro através da dicotomia cultural epistémica, entre o saber científico e o saber alternativo, [que] continua a funcionar nos nossos dias” (2003: 693).

Presentemente, estamos perante um crescente e generalizado fracasso das políticas das principais instituições internacionais (vulgo, Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional) em termos de ensino para o continente africano, e diante da resistência de muitos países e principalmente de actores da esfera pública não estatal de âmbito local, nacional e transnacional (vulgo, “movimentos sociais”) em relação a essas políticas<sup>10</sup>. É nesse contexto, digamos, de relativa contestação, que Cabo Verde acaba por começar a apostar, finalmente, no início do segundo milénio, no ensino superior universitário.

Apesar de defender, tal como muitos outros e outras, que essa aposta deve ter um carácter irreversível e assumir contornos de excelência e de sustentabilidade, considero, contudo, que é nuclear existir, a priori, um reconhecimento explícito de que em Cabo Verde, tal como no continente africano em geral, o ensino superior universitário deve englobar ou incluir, digamos, dois sistemas, o sistema de ensino dito “tradicional” e sistema de ensino “clássico” ou “formal”. O primeiro sistema, em diversos países africanos “[...] existe com o objectivo de formar elites refinadas em medicina tradicional, na tradição e literatura orais e outras áreas do saber, conforme as necessidades da sociedade”<sup>11</sup>. A título exemplificativo, “[o]s professores Hampaté Bâ, do Mali e Obanya, do Senegal, designam este sistema de ensino por “Ensino

---

<sup>10</sup> Um dos principais palcos onde se reúnem anualmente os movimentos sociais de todo o mundo que pugnam por uma “globalização alternativa” é o “Fórum Social Mundial” que teve como cidade-berço, Porto Alegre (Brasil).

<sup>11</sup> “Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento (Reflexões Sobre o Papel do Ensino Superior em África)”, in *Africana Studia – Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 3, Porto: Faculdade de Letra, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2000, pp. 137-151.

Superior não Formal”. Aqui, os discípulos reúnem-se em torno de um mestre, um mais velho, que lhes transmite os conhecimentos necessários”<sup>12</sup>.

Em Cabo Verde, esse reconhecimento poderia passar, obviamente, por objectivos próprios, como, por exemplo, a legitimação da língua cabo-verdiana como uma ferramenta essencial, tendo, obviamente o português e outras línguas como parceiros, que veicule ou sirva de conector para a produção de saberes, conhecimentos ou ciências endógenas, ou de preservar, revitalizar e promover os saberes ausentes e os emergentes ditos “tradicionais” ou “informais”. O segundo sistema, o ensino superior formal ou clássico teve como primeira instituição no continente africano a Universidade Al-Ahzar do Cairo que surgiu no ano de 988, “antes do surgimento de algumas famosas universidades europeias, como a Universidade de Paris (1150), a Universidade de Oxford (1167), e a Universidade de Montpellier (1181)”, sendo que “[a] primeira universidade da África negra, a universidade de Sankoré, surgiu na cidade de Tombuctu [Mali] entre o século X e XII” (Aguessy, 1980: 110-111).

Fruto, principalmente, da expansão colonial europeia, o modelo de conhecimento universitário hegemónico “[...] ou seja, o conhecimento científico produzido nas universidades ou instituições separadas das universidades, mas detentoras do mesmo ethos universitário – foi, [principalmente] ao longo do século XX, [se tornando] num conhecimento predominantemente disciplinar cuja autonomia impôs um processo de produção relativamente descontextualizado em relação à premências do quotidiano das sociedades”, levando a que a separação ou distinção entre o conhecimento universitário e os outros saberes ou conhecimentos tornasse imperativa ou absoluta, transformando a universidade numa “máquina” que “produz conhecimento que a sociedade aplica ou não, uma alternativa que, por mais relevante socialmente, é indiferente ou irrelevante para o conhecimento produzido” (Santos, 2004: 28).

Perante a actual associação imediata da Universidade à produção científica que gera tecnologia, em que se assiste a defesas fervorosas da necessidade de uma ligação profunda entre o ensino universitário e a preparação para o mundo laboral, ou entre a produção de conhecimento e a geração de tecnologias, o autor Nilson José Machado, recorda-nos que, no entanto, que a universidade “nasceu diretamente relacionada à preservação da Cultura e neste sítio manteve seu centro de gravidade por muitos séculos”, apesar de “a partir da Revolução Industrial do século XVIII, com o surgimento das primeiras escolas superiores de formação profissional na Europa, iniciou-se um lento deslocamento de tal centro de gravidade no sentido da preparação

---

<sup>12</sup> Idem, 2000, pp. 137-151.

para o mundo do trabalho e da produção de tecnologias directamente relacionadas com o mesmo” (2001: 345).

Essa visão vai de encontro à nossa defesa de que o ensino universitário em Cabo Verde deve integrar, digamos, as duas culturas, a científica e a dita “tradicional”. Numa visão crítica, Machado considera, de forma geral, que nas Universidades:

[A] subestimação do papel da Cultura é tão nítida que, nas formas de estruturação mais freqüentes, a organização da Universidade reserva uma relação mais directa com a Cultura a uma de suas várias pró-reitorias. Além disso, a chamada Pró-Reitoria de Cultura e Extensão divide suas atenções com outro componente, epistemologicamente difuso, como é a extensão de serviços à comunidade. Sem dúvida, tal como o tácito é subvalorizado em benefício do explícito, a Cultura perdeu terreno na organização da Universidade. Muitas energias são empregadas para garantir-se uma nem sempre entendida indissociabilidade entre o ensino, a pesquisa e a extensão de serviços à comunidade, enquanto é apenas tangenciada outra indissociabilidade, realmente fecunda e decisiva, que é a que deve existir entre a Cultura e a Educação. Questões menores do ponto de vista epistemológico, como são as polarizações formação geral/formação específica, ou ‘cultura geral’/conteúdo disciplinar, não passam de situações particulares da questão de fundo: tal como não se pode falar de projectos sem uma arquitetura de valores que os sustentem, nem de transformação sem a consciência do que deve ser conservado, não se pode falar em Educação sem Cultura, nem de Cultura sem Educação. (2001: 345).

Um dos possíveis caminhos que propomos para uma integração séria da “cultura” ou dos sistemas de ensino “tradicional” na Universidade em Cabo Verde, passa por uma verdadeira valorização da relação intrínseca e profunda que deve existir entre a educação e cultura, no sentido de ter a missão de “combater a progressiva subsunção do conhecimento em sentido amplo [...] pelo chamado conhecimento científico, e mais fragmentadamente ainda, pelo conhecimento disciplinar” (2001: 345). Esta canibalização do conhecimento científico do apelidado erroneamente conhecimento leigo, é operacionalizada, por exemplo, através da formação e recrutamento de cientistas e técnicos credenciados que, mesmo na ausência de condições materiais de produção de conhecimento novo, podem assumir a posição de porta-vozes autorizados e credíveis da ciência e da sua validade universal, marginalizando ou excluindo aqueles que não possuem as credenciais escolares, académicas ou profissionais “certas”. A criação de instituições de formação – Escolas, Universidades – tem sido um aspecto fundamental desse processo.

Caso isso não aconteça corremos o risco de em Cabo Verde, futuramente as universidades, os centros de pesquisa não só se tornarem cada vez mais “os centros [...] de poder político moderno (civilizado), frente as comunidades marginais (os novos ‘selvagens’) ” (Menezes, 2003: 693-4) como também será preciso um esforço

impressionante nas próximas décadas para “[...] garantir que as culturas da ciência e da academia não sucumbam aos valores neo-liberais e à [slogan da] universidade empresarial” (Mignolo, 2003: 649).

Em síntese, sabendo que Cabo Verde é um país onde a ciência surge imposta pelo processo de colonização e, depois, pela inserção subordinada no sistema mundial, num atropelo e desqualificação dos saberes locais, vale a pena interrogar-mos “[...] como construir uma rede de saberes, tão necessária ao [progresso] do país? Como construir um saber solidário, mediado de possibilidades de participação, do sentimento de incompletude cultural, de inquietude epistémica?” (Menezes, 2003: 697). Vamo-nos debruçar sobre isso no ponto seguinte.

### **III – EPÍLOGO: NOTAS PARA UMA (S) CIÊNCIA (S)/ SABER (ES)/ CONHECIMENTO (S) DE “ALTA INTENSIDADE” EM CABO VERDE...**

Para ter um papel fundamental no combate à crescente miséria, desigualdade e de diferentes formas de opressão provocadas pelo desenvolvimento científico e tecnológico nos Estados pós-coloniais, mais concretamente em Cabo Verde, a “teoria crítica” tem de ser, como vem defendendo alguns autores, necessariamente renovada (Nunes, 1999). Todavia é preciso ter em consideração que, devido à incomensurabilidade do que existe por criticar, é nevrálgico que a abertura seja uma componente intrínseca desta teoria, aliado a uma permanente construção e processo. Caso contrário é difícil, para não dizer impossível, a meu ver, produzir uma “teoria crítica” renovada que consiga abarcar um mundo onde actualmente existe tanto por criticar.

A ciência e a tecnologia tornaram-se, principalmente no Ocidente, dimensões omnipresentes das possibilidades de práticas capazes de alargar o espaço de intervenção e participação democráticas dos cidadãos em processos de transformação de sentido emancipatório. É possível alargar isso para o Sul? É evidente que esse espaço pode existir mas tendo como base, citando Mignolo, um “paradigma outro”, que não englobe apenas o contributo da ciência moderna e ocidental e que introduza a “perspectiva da colonialidade” e da “diferença colonial” englobando a sua espessura “histórica (a emergência da diferença colonial, a sua rearticulação, e a sua invasão da ideia e da prática da ciência) e lógica (o silenciamento, pela diferença colonial, de formas alternativas de racionalidade incompatíveis com a modernidade europeia)” (2003: 650). Segundo este autor “[...] a diferença colonial ajuda a criar um enquadramento da história que não é linear nem cronologicamente organizado de uma forma ascendente da Antiguidade até a (pós) Modernidade ou, geograficamente, do oriente para o Ocidente. Será antes uma história em que o tempo e o espaço são

vinculados um ao outro por uma estrutura diferencial de poder que Aníbal Quijano descreveu como ‘colonialidade de poder’”. Com esse procedimento passamos a considerar, por exemplo, Thomas Khun e Michel Foucault, “como autores de importantes contribuições para a crítica eurocêntrica do eurocentrismo”, e por outro lado, a perspectiva da colonialidade do poder “abriu [...] outra porta, uma porta a que bateram muitos intelectuais (como Fanon, Cabral, Dussel, etc., entre outros). Considerar a modernidade da perspectiva da colonialidade, em vez de analisar o colonialismo da perspectiva da modernidade, leva a algumas mudanças – sendo a mais importante delas a mudança da própria ideia moderna da ciência” (2003: 658).

Em vez de procurar contar aos outros a verdade sobre si próprios, os hermeneutas diatópicos (ou intelectuais críticos) “procuram a apropriação mútua de novos recursos e de novos modos de conhecimento e de experiência capazes de se fecundar mutuamente” – num trabalho de articulação (pôr em relação o que parece naturalmente separado e juntar as diferenças no que parecia ser homogêneo), e de tradução (regida simultaneamente pelo princípio da igualdade da diferença) (Nunes, 1999: 52). A questão que se põe aqui é de saber se é possível fazer esse trabalho no Sul? E caso o seja, quem é que o pode fazer? Existem intelectuais críticos nesses países? A meu ver, estes intelectuais, quer sejam do Norte quer sejam do Sul, antes de atingirem, digamos, o estatuto de “críticos”, sofreram, na sua maioria, um processo de socialização segundo os cânones da ciência moderna. Por isso, surge a interrogação sobre até que ponto não existem resíduos sub-reptícios da tentação típica da ciência moderna que é a de formular receitas que contêm, no mínimo, alguns laivos de colonialismo.

Um dos caminhos fundamentais que esses críticos devem, a meu ver, seguir é a adopção de uma abordagem Sul/ Sul que contribua para a construção de um novo paradigma que ultrapasse o complexo de inferioridade em relação ao saber do “Norte” agora mascarada pelo discurso do desenvolvimento, mediante um estudo crítico das ciências sociais começando pelo âmago, por África, [nesse caso Cabo Verde], mas não na acepção excêntrica ou singular, sendo necessário, como defende Achille Mbembe, redigi-las como fruto de um profundo processo de ponderação e auto-conhecimento sobre o self e acerca do que nos circunda (2001: 190-9).

Sendo consciente dos problemas que os intelectuais do Sul ou do Terceiro Mundo enfrentam torna-se evidente que a crítica do método e da epistemologia da ciência dificilmente poderia ter chegado a ser uma questão relevante no Terceiro Mundo, onde a ciência é uma prática derivada também limitada pelas condições económicas. Contudo, segundo Mignolo, “[o] que veio do Terceiro Mundo, em vez disso, foram duas outras críticas cruciais da ciência: os seus fundamentos raciais e a sua mobilização

para a destruição da natureza e a apropriação do conhecimento indígena em benefício do capitalismo e da dimensão crescente da economia de mercado” (2003: 650). O referido autor cita um filósofo nigeriano Emmanuel Chukwuddi Eze, que expôs [num artigo intitulado a “Cor da Razão”] o alicerce racial e [androcêntrico] do trabalho de filosófico de Immanuel Kant e David Hume. Nas palavras do teórico argentino, Walter Mignolo:

[O] preconceito racial de Kant e o seu pressuposto de que os europeus brancos (principalmente os ingleses, os franceses, e os alemães) são uma raça superior e, claro, dotada para o belo e para o sublime, tornam-se claros na secção IV das suas Observações sobre o belo e o sublime (1764), uma secção do livro que poucos comentadores de Kant se dão ao trabalho de mencionar ou analisar. Para esses comentadores, as complexidades conceptuais do que são ou poderiam ser o belo e o sublime eram mais importantes do que dar atenção ao facto de que apenas uma porção da humanidade, aqueles que habitavam o coração da Europa, serem dotados para tais sentimentos. Eze mostrou que o mesmo princípio se aplica concepção da razão de Kant. (2003: 651)

A ciência moderna assumiu desde o seu início uma postura, tal como capitalismo, que se traduziu na capacidade de destruição criativa. Em termos epistemológicos, tal postura consiste na própria ideia de revolução científica como uma quebra radical com todos os conhecimentos anteriores. Ao rejeitar todos os conhecimentos alternativos, a ciência moderna revelou-se, segundo Santos, “[...] como uma produtora de lixo, condição que todos nós, de igual modo partilhamos. Duas interrogações se põem a este respeito: Quanto lixo é preciso fazer para produzir consequências científicas? Quem sofre mais com a poluição daí resultante?” (2000: 222). No seguimento desta última questão, sabendo que os países do hemisfério Sul sofrem mais com essa poluição como já foi dito antes, importaria talvez acrescentar outra questão: Quem ganha mais com essa poluição?

A vantagem epistemológica que a ciência moderna se outorga a si própria é, pois, o fruto da destruição de todos os conhecimentos alternativos que poderiam vir a pôr em causa essa prerrogativa. Por outras palavras, o privilégio epistemológico da ciência moderna é, nas palavras de Santos, “[...] produto de um epistemicídio. A destruição de conhecimento não é um artefacto epistemológico sem consequências, antes implica a destruição de práticas sociais e a desqualificação de agentes sociais que operam de acordo com o conhecimento em causa” (2000: 224).

Um destes conhecimentos alternativos que é apontado como uma das potenciais formas de combater este epistemicídio estaria, segundo o mesmo autor, no próprio cânone da ciência moderna. O paradigma da ciência moderna conta não só com a possibilidade de conhecimento-regulação, que como sabemos se tornou no seu conhecimento privilegiado, apesar de não caucionar uma regulação fiável nem

sustentável, mas também com a possibilidade de conhecimento-emancipação que foi totalmente descartada, devido ao seu carácter solidário, por não ter lugar no discurso científico. Todavia, podem surgir as seguintes questões: Mas não estão ambos inscritos no paradigma da modernidade? Esse paradigma não foi e é o mais colonial de todos? Nesse caso, a “sociologia das ausências” e a “sociologia das emergências” para serem postas em prática em Cabo Verde teriam de contar já com um predomínio desse paradigma? Ou será que isso é aplicável só no Ocidente?<sup>13</sup>

Reconheço que as respostas a essas questões podem ser muito complexas, até porque eu mesmo não disponho, por enquanto, de nenhuma coerente. No entanto existem algumas pistas que podem servir de ponto de referência. Uma delas é o facto da ciência moderna, de entre as formas de globalização que ela pode dar corpo que são, segundo Santos, o localismo globalizado, o globalismo localizado e o cosmopolitismo, poder ser apropriada pelos países do Sul sob a forma do último, o cosmopolitismo, quando estes a integrarem no quadro de formas de conhecimento que lhes permitem intervenções localmente relevantes, nos mais diversos domínios.

Apesar de ser o Norte quem estabelece a agenda internacional da ciência e seja necessária uma abordagem Sul/ Sul no sentido de dar visibilidade ao trabalho de pesquisa aí feita, isso não significa que os saberes hegemónicos – incluindo os que as ciências da modernidade nos legaram – não devem, desse ponto de vista, ser, assim, simplesmente rejeitados, mas antes reapropriados no quadro de configurações intelectuais e científicas capazes de interrogar criticamente o seu eurocentrismo, centrocentrismo ou ocidentalismo.

A única certeza que se pode ter num mundo sem garantias, é que é preciso agir de forma criteriosa, principalmente ao nível do conhecimento. A produção de conhecimentos gera desconhecimentos. Contudo, apesar da intemporalidade do conhecimento isso não significa que todos os conhecimentos tenham o mesmo tipo de proeminência derivado da sua contextualização. Existem contextualizações que são mais importantes que outros.

Apesar da contribuição da crítica pós-moderna a ciência protagonizada por autores como Boaventura de Sousa Santos ser importante para o trabalho de “provincializar” a ciência, de lhe restituir a sua real espessura histórica, é preciso, como já foi abordado neste ensaio ir muito mais além da crítica eurocêntrica ao eurocentrismo, ou seja, “[h]oje, a descolonização já não é um projecto de libertação das colónias, com vista à formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de descolonização epistémica e de socialização do conhecimento”. Para pugnar pela diversidade

---

<sup>13</sup> Para um estudo dos conceitos de “sociologia das ausências” e “sociologia das emergências”, cf. Santos (2002).

epistémica, e repelir a opressão epistémica encarnada pela estima das realizações da modernidade, devemos estar alerta para a permanente crítica sócio-histórica do lado obscuro da modernidade, isso é, a colonialidade que vem adquirindo contornos globais. Para Mignolo, “[...] é este, de facto, o maior desafio: re-imaginar o mundo, construir futuros justos e democráticos, socializar o poder em todos os níveis da sociedade, isto é, da perspectiva do que tem sido, e continua a ser, negado em nome do conhecimento científico, do desenvolvimento económico, do progresso histórico, da democracia (aplicada e administrada), etc.” (2003: 633, 642).

Ao se pensar o conhecimento a partir da “colonialidade” é possível abrir-se a:

[...] ‘uma outra lógica’, a do pensamento de fronteira e da diversidade de hermenêuticas pluritópicas em que se encontram dois modos territoriais de pensamento (o da modernidade europeia e o da diversidade de conhecimentos ‘locais’ para além da Europa), um ‘dependente’ do outro (por ser considerado inferior). Mas isso já não acontece com base nos princípios de ‘reconhecimento’ e da ‘tolerância’ promovidos a partir da perspectiva da modernidade, mas com base na ‘participação comum’ e em relações ‘inter-epistémicas’ exigidas por epistemologias territoriais subalternas. As ‘epistemologias territoriais’ subalternas não são o oposto diverso e múltiplo da ‘epistemologia territorial hegemónica’ (i.e., o pensamento indiano e o pensamento ocidental; o pensamento africano e o pensamento ocidental; o pensamento islâmico e o pensamento ocidental; o pensamento andino e o pensamento ocidental, etc.). Ao contrário, a ‘diversalidade do pensamento de fronteira’ emergiu em cada um e em todos os diferentes lugares em que os dois projectos globais da história local europeia invadiram a diversidade das histórias locais do planeta. (2003: 655)

É certo que a história da ciência a partir da perspectiva da colonialidade é muito recente, e me incluo no grupo de pessoas que vêm tentando trabalhar a partir desta perspectiva, sendo que a “a perspectiva da colonialidade em si mesma vem do início dos anos 60, com a descolonização de África e a obra de Wole Soyinka, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, bem como a emergência da filosofia de libertação e da teoria da dependência” (2003: 657). Neste sentido, o citado autor sul-americano, especialista em Semiologia e Teoria Literária, considera que “[a] colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado obscuro da modernidade e o facto de nunca ter havido, nem pode haver, modernidade sem colonialidade”. Desta forma:

A modernidade é um projecto que não poderá nunca ser completado, porque a modernidade não pode sê-lo sem a colonialidade. O futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direcção da completude do projecto incompleto da modernidade (nas suas versões marxista ou habermasiana), mas deve ser pensada, antes, em termos de ‘transmodernidade’ (Dussel), de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes podem contribuir. A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistémico, implica a superação da



modernidade/ colonialidade, o simples facto de nunca ter havido tradição sem modernidade por que a modernidade a inventou; de nunca ter havido ciência e mito, porque a perspectiva científica necessita da invenção da razão mítica para se justificar a si mesma como razão racional; em síntese, o 'mito da modernidade' é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo tout court, tal como o estamos a testemunhar no início do século XXI à escala global. O totalitarismo da ciência e da razão vai muito além da própria ciência. (2003: 634, 641)

#### IV – Referências bibliográficas

- Aguessy, Honorat (1980), “Visões e percepções tradicionais”, in Alpha I. Sow et alli, *Introdução à cultura africana*, Luanda, INALD.
- Fernandes, Gabriel (2005), *Em Busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Editora da UFSC, IBNL.
- Harding, Sandra (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, And Epistemologies*. Indiana University Press.
- Lander, Edgardo (2000), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocentrico”, in Lander, Edgardo (compilador); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Machado, Nilson José (2001), *A Universidade e a organização, do conhecimento: a rede, o tácito, a dádiva*. Estudos Avançados, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, USP, 15, 42.
- Mbembe, Achille (2001), *As Formas Africanas de Auto-Inscrição. Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 23 (1), 171-209.
- Menezes, Maria Paula (2003), “Agentes do Conhecimento? A Consultadoria e a produção de conhecimento em Moçambique”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, ‘Um Discurso sobre as Ciências’ revisitado*. Porto Afrontamento.
- Mignolo, Walter (2003), “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), (2003); *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, ‘Um Discurso sobre as Ciências’ revisitado*. Porto Afrontamento.
- Nunes, João Arriscado (1995), *A Política do Trabalho Científico: Articulação Local, Conversão Reguladora e Acção à Distância*. Oficina do CES, Centro de Estudos Sociais, 48, Coimbra.
- Nunes, João Arriscado (1996), *The Transcultural Lab: Articulating Cultural Difference In/Thorough Scientific Work*. Oficina do CES, Centro de Estudos Sociais, 84, Coimbra.
- Nunes, João Arriscado (1999), “Para além das “duas culturas”: tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, Novembro 1998 / Fevereiro 1999.
- Pereira, Tiago Santos (2001), “Colaborações científicas internacionais e a diversidade dos sistemas de investigação: entre o global e o local”, in Nunes, João Arriscado e Gonçalves e Maria Eduarda (orgs.), *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência*. Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (1987), *Um discurso Sobre as Ciências*. Porto, Edições Afrontamentos, [14ª ed].
- Santos, Boaventura de Sousa (1994), “Da Ideia de Universidade à Universidade de Ideias”, in Boaventura de Sousa Santos Pela Mão de Alice. *O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento, 163-201.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998), *Reinventar a Democracia*. Lisboa, Gradiva.

- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' Neither Regulate nor Emancipate", *European Journal of Social Theory*. 4 (3), 251-279.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004), *A Universidade no Século XXI: Para Uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade*. CES, Coimbra, 2005: [www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt) (acedido a 26 de Outubro de 2006).
- Varela, Odair B. (2005), *Para Além de Vestefália e Cosmópolis: Que Governação Para os Estados 'Frágeis', 'Falhados' ou "Colapsados"?*. Tese de Mestrado em Sociologia, FEUC, Coimbra, 2005.