

Apresentação da edição em português

Carlos Walter Porto-Gonçalves*

A COLONIALIDADE DO SABER: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas, livro organizado por Edgardo Lander, é um marco nas ciências sociais. Tomo o cuidado de evitar dizer que se trata de um marco das ciências sociais *latino-americanas* para não reproduzir a geopolítica do conhecimento que, sob o eurocentrismo, caracteriza o conhecimento produzido fora dos centros hegemônicos e escrito em outras línguas não-hegemônicas como saberes locais ou regionais. É como se houvesse um saber atópico, um saber-de-lugar-nenhum, que se quer universal, e capaz de dizer quais saberes são locais ou regionais. Assim como cada um, de cada lugar do mundo, tem de assinalar em seu endereço eletrônico o país onde mora e de onde fala –.br (Brasil) ou .ve (Venezuela); ou .mx (México) ou .cu (Cuba) ou .ar (Argentina) ou .co (Colômbia) – aquele que fala a partir dos EUA não precisa apor .us ao seu endereço e, assim, é como se falasse de lugar-nenhum tornando familiar que cada qual se veja, sempre, de um lugar determinado, enquanto haveria aqueles que falam como se fossem do mundo e não de nenhuma parte específica. No Brasil, há o nordestino, o sulista e o nortista, mas não há o sudestino, nem o centro-oestista¹. Afinal, o sudeste é o centro e, como tal, não é parte. É o todo! E a melhor dominação, sabemos, é aquela que, naturalizada, não aparece como tal. Já houve época em que se opôs o verbo à ação. Todavia, a palavra, se verbo, indica ação.

Não pense o leitor que irá encontrar aqui mais uma versão de um terceiro-mundismo que durante muito tempo comandou as análises críticas do pensamento social. Não, o leitor encontrará aqui uma refinada análise que sabe dialogar com o legado de conhecimento europeu, enquanto um legado que tem seu *topoi*, como diria Boaventura de Sousa Santos. Afinal, apesar dos europeus imporem seu capitalismo em toda parte, isso não quer dizer que sua episteme dê conta de toda a complexidade das distintas formações sociais que se constituíram em cada lugar e região do mundo nesse encontro, Etienne La Boétie chamou mal-encontro, da Europa com outros mundos a partir de 1492, sobretudo. Assim, se Immanuel Wallerstein nos falou de um sistema-mundo, Aníbal Quijano a partir de um outro lugar subalterno, nos conduzirá à idéia de um mundo moderno-colonial. Que o diálogo entre distintas matrizes de racionalidades e de distintos *topoi* possa se fazer nos mostram os próprios I. Wallerstein e A. Quijano quando, juntos, nos indicam a idéia de um sistema-mundo moderno-colonial, mais completa e mais complexa.

A Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Como nos disse Walter Mignolo, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico², não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens.

Aqui, nesse livro, a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua *episteme* e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários. Espaço e Tempo, Natureza e Sociedade entre tantas. Há, mesmo nos centros hegemônicos, aqueles que apontam esses limites e a própria ciência natural eurocêntrica revela seu diálogo com o pensamento oriental. Espaço e tempo é cada vez mais espaço/tempo e, nas ciências sociais, como aqui nesse livro é destacado, essa compreensão não-dicotômica nos permite ver que modernidade não é algo que surgiu na Europa e que, depois, se expandiria pelo mundo, como se houvesse na geografia mundial um *continuum* de diferentes tempos, como no seu evolucionismo unilinear. Entretanto, a Europa só se coloca como centro do Mundo a partir da descoberta da América posto que, até ali, só uma parte marginal da atual Europa, Norte da Itália e seus financistas, se integravam no centro dinâmico comercial do mundo e que os turcos, em 1453, haviam politicamente controlado quebrando aqueles circuitos. Até ali, ir no caminho certo era se orientar! No Oriente, se encontravam as chamadas grandes civilizações, inclusive, com suas religiões tradicionais e o peso da tradição era ali tão forte que, talvez, nos ajude a compreender o porquê da verdadeira obsessão pelo novo que caracterizará o eurocentrismo e suas sucessivas fugas para a frente. Ao fundamentalismo³

tradicionalista, o fundamentalismo do novo!

É essa visão eurocêntrica que nos impedirá de ver que não há um lugar ativo, a Europa, e lugares passivos, a América, por exemplo. Desde o início da primeira modernidade, sob hegemonia ibérica, que a colonialidade lhe é constitutiva. A América teve um papel protagônico, subalternizado é certo, sem o qual a Europa não teria acumulado toda a riqueza e poder que concentrou. Sublinhemos que a teoria da moderno-colonialidade ao ressaltar o papel protagônico subalternizado indica não um lugar menor da América e maior da Europa, como se poderia pensar nos marcos dicotomizantes do pensamento hegemônico. Ao contrário, assinala que há uma ordem geopolítica mundial que é conformada por uma clivagem estruturante moderno-colonial e que só pode ser compreendida a partir dessa tensão que a habita.

O eurocentrismo tem-nos impedido de ver que, aqui, na América, esse continente sem-nome próprio, ao contrário da Ásia e da África que se deram seus próprios nomes, é que se desenvolveram as primeiras manufaturas *modernas* (sic) com seus engenhos para produzir açúcar. Esses engenhos *modernos* (sic) eram movidos a chibata. Aqui, nesta América, se desenvolveram as primeiras cidades racionalmente planejadas, planejadas para dominar. *A cidade das letras* de Angel Rama. Foi aqui, nesta América que, pela primeira vez, como nos ensina Hanna Arendt, que a humanidade descobriu que a miséria humana não era natural e podia ser revertida pela ação humana. Assim, foi nesta América que o mundo ficou de cabeça para baixo –*The world upside down*– como diz o título da música tocada em Yorktown na cerimônia que pôs fim à Guerra de Independência estadunidense, inaugurando, ali, uma nova página na geografia política mundial, quando o poderoso império britânico viu-se humilhado por um improvisado exército de colonos, com uma boa ajuda francesa, diga-se de passagem. Foi nesse mesmo continente que, em 1804, pela primeira vez, tentou-se uma dupla emancipação, página ainda aberta na geografia política mundial, em que os negros do Haiti tentaram se emancipar, ao mesmo tempo, da França e dos brancos donos de *plantations* naquela que, até então, era a mais rica colônia francesa. Ao contrário dos livros de história que, eurocentricamente, falam da história da liberdade a partir da Revolução Francesa ou da Revolução Americana ou, ainda, dos pressupostos do Iluminismo, foi no Haiti que, pela primeira vez, tentou-se a liberdade para todos, independentemente de se ser branco e europeu. Thomas Jefferson e Napoleão, assim como toda a elite crioula na América, tiveram tanto medo do haitianismo como, mais tarde, seus descendentes teriam do comunismo. Se tanta festa se fez, em 1992, para comemorar os 500 anos do 12 de outubro de 1492; em 1976, os 200 anos do 4 de julho de 1776 e, em 1989, os 200 anos do 14 de julho de 1789, os 200 anos do 1804 haitiano passou sem comemoração. Ou, pior, ali estavam, em 2004, as tropas estadunidenses para, com o apoio da França e do Canadá, aplicar um *coup d'etat* de velho estilo, apeando do poder o presidente eleito na terra de Toussant de L'Overture. Talvez seja por isso que as populações originárias de *nuestra América* venham, hoje, comemorando não mais o 12 de outubro mas, sim, o 11 de outubro, o seu o último dia de liberdade! Outros marcos, outras marcas. Descolonização do pensamento.

Aníbal Quijano numa assertiva antológica nos dá a chave de nossa formação específica no contexto do sistema-mundo moderno-colonial: na América Latina o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. Pablo González-Casanova já havia nos alertado, também para o colonialismo interno não no sentido econômico, mas num sentido muito próximo ao de Quijano e que nos ajuda a entender por que, na crise do estado que hoje nos acompanha, emergem os indígenas, os afrodescendentes, os camponeses e o indigenato, como Darcy Ribeiro (1986) nomeava o campesinato etnicamente diferenciado entre nós.

A Colonialidade do Saber, ao recuperar a simultaneidade dos diferentes lugares na conformação de nosso mundo: abre espaço para que múltiplas epistemes dialoguem. Em *nuestra América* mais que hibridismos há que se reconhecer que há pensamentos que aprenderam a viver *entre* lógicas distintas, a se mover *entre* diferentes códigos e, por isso, mais que multiculturalismo sinaliza para interculturalidades (S. R. Cucicanqui e C. Walsh, entre muitas e muitos), para gnosés liminares (Mignolo), para diálogo de saberes (Leff, Porto-Gonçalves).

Estamos, pois, diante de um grande livro que nos abre amplas perspectivas teóricas (e políticas) para entender complexos processos, muitos dos quais postos em marcha por vários movimentos sociais que tomam a nossa paisagem. Não que tenhamos aqui intelectuais dos movimentos. O que temos aqui são intelectuais que põem em xeque, também, o lugar dos intelectuais e, assim, são intelectuais em movimento. Abrem-se aqui boas pistas para que os intelectuais se encontrem com a vida e, quem sabe assim, nos ajudem a reinventar a pólis, ou melhor, a plaza.

Bibliografia

- Arendt, Hanna 1971 *Sobre a Revolução* (Lisboa: Moraes Ed.).
- Arendt, Hanna 1995 *A Condição Humana* (Rio de Janeiro: Forense Universitária).
- Assies, Willem 2000 "La oficialización de lo no oficial: ¿Re-encuentro de dos mundos?". Curso Identidad, autonomía y derechos indígenas: Desafíos para el tercer Milenio, Arica, Chile.
- Chiapas 2001 (México: UNAM/ERA) Nº 11.
- Cusicanqui, Silvia Rivera 1990 "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" em *Temas Sociales* (La Paz) Nº 11.
- Fals Borda, Orlando (org.) 1998 *Participación popular: retos del futuro* (Bogotá: ICFES/IEPRI/COLCIENCIAS).
- Lander, Edgardo (org.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO/UNESCO).
- Leff, Enrique 2005 *Racionalidad Ambiental: la reapropiación social de la naturaleza* (México: Siglo XXI).
- Mignolo, Walter 2003 *Histórias Locais/Projetos Globais* (Belo Horizonte: UFMG).
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter 2000 "Para além da crítica aos paradigmas em crise: diálogo entre diferentes matrizes de racionalidade". Anais do III Encontro Iberoamericano de Educação Ambiental, Caracas.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter 2001 *Geografias, movimentos sociais, novas territorialidades y sustentabilidad* (México: Siglo XXI).
- Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" em Lander, Edgardo (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO/UNESCO).
- Quijano, Aníbal 2004 "El laberinto de América Latina. ¿Hay otras salidas?" em OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Nº 13, enero-abril.
- Rama, Ángel 1985 *A Cidade das Letras* (São Paulo: Ed. Brasiliense).
- Ribeiro, Darcy 1986 *América Latina: A Pátria Grande* (Rio de Janeiro: Ed. Guanabara).
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2002a *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2002b *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2003 *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Wallerstein, Immanuel 1998a "El espacio tiempo como base del conocimiento" em Fals Borda, Orlando (org.) *Participación popular: retos del futuro* (Bogotá: ICFES/IEPRI/COLCIENCIAS).
- Wallerstein, Immanuel 1998b *Impensar las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).
- Walsh, C. 2002 "Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico" em Boletín ICCI-RIMAI (Quito) Año 4, Nº 36, março. Publicação mensal do Instituto Científico de Culturas Indígenas.

Notas

* Carlos Walter Porto-Gonçalves é Professor do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, membro do Grupo de Trabalho 'Hegemonias e Emancipações' do Clacso e, em 2004, recebeu o Prêmio Nacional de Ciência e Tecnologia –Prêmio Chico Mendes– do Ministério do Meio Ambiente.

1 Referente à região Centro-Oeste, hoje dominada pelos grandes capitais (agronegócio, sobretudo) e, portanto, extensão do Centro.

2 Aliás, os gregos tiveram seu legado guardado durante muito tempo numa biblioteca no Egito, em Alexandria e, só na geografia

construída a partir da moderno-colonialidade, a Grécia passou a ser considerada berço da civilização *Ocidental*. Fernando Coronil nos dirá, ainda, que Aristóteles só chegou a Paris no século XII e, mesmo assim, a partir de uma tradução feita em Toledo, atual Espanha.

3 Umberto Eco chama fundamentalista aquela idéia que não precisa ser argumentada, é fundamento. Assim, o novo é bom porque é novo e, por obra desse raciocínio tautológico que nos é imposto, o velho é ruim porque é velho. Não se precisa entrar no mérito o novo é consagrado e o velho demonizado!

Prefácio

A UNIDADE REGIONAL de Ciências Sociais e Humanas para a América Latina e Caribe com sede nos escritórios da UNESCO em Caracas, a partir de conversas nossas durante o ano de 1997 com Immanuel Wallerstein –nesse momento Presidente da Associação Mundial de Sociologia– e com Edgardo Lander, tomou a decisão de participar do Congresso Mundial de Sociologia (Montreal, 24 de julho a 2 de agosto de 1998) no simpósio Alternativas ao eurocentrismo e ao colonialismo no pensamento social latino-americano contemporâneo.

A perspectiva latino-americana acerca de temas-chave, como a colonialidade do saber e o impacto do eurocentrismo nas ciências sociais da região, deu lugar a um frutífero debate que começou no próprio simpósio e teve continuidade durante um ano e meio de maneira virtual, coordenado por Edgardo Lander.

Os trabalhos que inicialmente se apresentaram enriqueceram-se ao serem reescritos, e decidiu-se solicitar contribuições a outros autores especialistas no tema.

Sem a tenacidade e o talento de Edgardo Lander, fazendo sugestões relevantes a todos os autores e insistindo no cumprimento do cronograma, este livro –*A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*– não teria sido possível. A ele em primeiro lugar, como diretor do projeto e editor da obra, e igualmente a todos os autores que contribuíram com este livro, queremos agradecer pelo esforço que redimensiona a presença da UNESCO num tema-chave, já abordado de outros ângulos em valiosas histórias da América Latina e da África da Organização, entre outros textos e programas que colocam a ênfase neste polêmico assunto, também tratado nos Relatórios Mundiais da UNESCO sobre Cultura e Ciências Sociais.

Francisco López Segrera

Diretor UNESCO-Caracas/IESALC

Caracas, 2 de fevereiro de 2000

Apresentação

ESTE LIVRO TEM ORIGEM no simpósio Alternativas ao eurocentrismo e colonialismo no pensamento social latino-americano contemporâneo, organizado no contexto do Congresso Mundial de Sociologia realizado em Montreal, entre julho e agosto de 1998, com o patrocínio da Unidade Regional de Ciências Sociais e Humanas para a América Latina e o Caribe da UNESCO. O encontro foi convocado partindo-se do seguinte texto:

O eurocentrismo e o colonialismo são como cebolas de múltiplas camadas. Em diferentes momentos históricos do pensamento social crítico latino-americano levantaram-se algumas destas camadas. Posteriormente, sempre foi possível reconhecer aspectos e dimensões (novas camadas de ocultamento) que não tinham sido identificadas pelas críticas anteriores.

Hoje nos encontramos diante de novos questionamentos globais e fundamentais dos conhecimentos e disciplinas sociais em todo o mundo. O Relatório Gulbenkian, coordenado por Immanuel Wallerstein, é uma significativa expressão destas reflexões, como também o são a crítica ao Orientalismo, os estudos pós-coloniais, a crítica ao discurso colonial, os estudos subalternos, o afro-centrismo e o pós-ocidentalismo.

O propósito deste simpósio é recolher, incorporando para isso uma perspectiva histórica, os debates latino-americanos atuais a propósito desses assuntos. Num mundo no qual parecem impor-se por um lado o pensamento único do neoliberalismo e, por outro, a fragmentação e o ceticismo da pós-modernidade, quais são as potencialidades que se estão abrindo no continente no conhecimento, na política e na cultura a partir da recolocação destas questões? Qual é a relação destas perspectivas teóricas com o ressurgimento das lutas dos povos historicamente excluídos, como os povos negros e indígenas na América Latina? Como se colocam, a partir destes temas, os (velhos) debates sobre a identidade e tudo o que diz respeito à miscigenação, transculturação e especificidade da experiência histórico-cultural do continente? Quais são hoje as possibilidades (e a realidade) de um diálogo feito a partir das regiões excluídas subordinadas pelos conhecimentos coloniais e eurocêntricos (Ásia, África, América Latina)?

No ano e meio posterior à realização desse simpósio e a partir da continuidade dos intercâmbios e debates entre seus participantes, produziram-se tanto modificações importantes na maior parte dos textos originais, como também a incorporação de textos de outros autores que realizaram contribuições significativas aos temas debatidos no simpósio. Desta maneira, este livro, longe de refletir a publicação tardia das apresentações realizadas num simpósio, condensa dois anos de trabalho coletivo que certamente foram extremamente estimulantes para todos, especialmente para o editor. Quero aproveitar novamente a oportunidade para agradecer a todos os autores –participantes ou não do simpósio– pela riqueza do debate que hoje colocamos nas mãos dos leitores.

Quero reconhecer igualmente o apoio com que contou este projeto desde que foi inicialmente pensado há três anos por parte de Francisco López Segrera em seu duplo papel de patrocinador (Conselheiro Regional de Ciências Sociais da UNESCO para a América Latina e o Caribe) e como participante acadêmico.

Por último, *last but not least*, quero agradecer pela qualidade do paciente e inestimável trabalho editorial realizado por Julieta Mirabal para a publicação deste livro.

Edgardo Lander
Caracas, janeiro de 2000

Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos¹

Edgardo Lander*

NOS DEBATES POLÍTICOS e em diversos campos das ciências sociais, têm sido notórias as dificuldades para formular alternativas teóricas e políticas à primazia total do mercado, cuja defesa mais coerente foi formulada pelo neoliberalismo. Essas dificuldades devem-se, em larga medida, ao fato de que o neoliberalismo é debatido e combatido como uma teoria econômica, quando na realidade deve ser compreendido como o discurso hegemônico de um modelo civilizatório, isto é, como uma extraordinária síntese dos pressupostos e dos valores básicos da sociedade liberal moderna no que diz respeito ao ser humano, à riqueza, à natureza, à história, ao progresso, ao conhecimento e à *boa vida*. As alternativas às propostas neoliberais e ao modelo de vida que representam não podem ser buscados em outros modelos ou teorias no campo da economia, visto que a própria economia como disciplina científica assume, em sua essência, a visão de mundo liberal.

A expressão mais potente da eficácia do pensamento científico moderno –especialmente em suas expressões tecnocráticas e neoliberais hoje hegemônicas– é o que pode ser literalmente descrito como a *naturalização das relações sociais*, a noção de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui –de acordo com esta perspectiva– não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. Essa é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, sociedade sem ideologias, modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida.

Essa força hegemônica do pensamento neoliberal, sua capacidade de apresentar sua própria narrativa histórica como conhecimento objetivo, científico e universal e sua visão da sociedade moderna como a forma mais avançada –e, no entanto, a mais normal– da experiência humana, está apoiada em condições histórico-culturais específicas. O neoliberalismo é um excepcional extrato purificado e, portanto, despojado de tensões e contradições, de tendências e opções civilizatórias que têm uma longa história na sociedade ocidental. Isso lhe dá a capacidade de constituir-se no senso comum da sociedade moderna. A eficácia hegemônica atual desta síntese sustenta-se nas tectônicas transformações nas relações de poder ocorridas no mundo nas últimas décadas. O desaparecimento ou derrota das principais oposições políticas que historicamente se confrontavam com a sociedade liberal (o socialismo real e as organizações e lutas populares anticapitalistas em todas as partes do mundo), bem como a riqueza e o poderio militar sem rivais das sociedades industriais do Norte, contribuem para a imagem da sociedade liberal de mercado como a única opção possível, como o *fim da História*. No entanto, a naturalização da sociedade liberal como a forma mais avançada e normal de existência humana não é uma construção recente que possa ser atribuída ao pensamento neoliberal, nem à atual conjuntura política; pelo contrário, trata-se de uma idéia com uma longa história no pensamento social ocidental dos últimos séculos.

A busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal. Isso requer o questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciências sociais. Esse trabalho de desconstrução é um esforço extraordinariamente vigoroso e multifacetado que vem sendo realizado nos últimos anos em todas as partes do mundo. Entre suas contribuições fundamentais se destacam: as múltiplas vertentes da crítica feminista², o questionamento da história europeia como História Universal (Bernal, 1987; Blaut, 1992; 1993), o desentranhamento da natureza do *orientalismo* (Said, 1979; 1994), a exigência de “abrir as ciências sociais” (Wallerstein, 1996), as contribuições dos *estudos subalternos* da Índia (Guha, 1998; Rivera Cusicanqui e Barragán, 1997), a produção de intelectuais africanos como V. Y. Mudimbe (1994), Mahmood Mamdani (1996), Tsenay Serequeberham (1991) e Oyenka Owomoyela, e o amplo espectro da chamada perspectiva pós-colonial que muito vigor encontra em diversos departamentos de estudos culturais de universidades estadunidenses e europeias. A procura de perspectivas do saber não eurocêntrico tem uma

longa e valiosa tradição na América Latina (José Martí, José Carlos Mariátegui) e conta com valiosas contribuições recentes, dentre as quais as de Enrique Dussel (Apel, Dussel e Fonet B., 1992; Dussel, 1994; 1998), Arturo Escobar (1995), Michel-Rolph Trouillot (1995), Aníbal Quijano (1990; 1992; 1998), Walter Mignolo (1995; 1996), Fernando Coronil (1996; 1997) e Carlos Lenkersdorf (1996).

Este texto inscreve-se dentro de tal esforço, argumentando que é possível identificar duas dimensões constitutivas dos saberes modernos que contribuem para explicar sua *eficácia neutralizadora*. Trata-se de duas dimensões de origens históricas distintas, que só adquirem sua atual potência neutralizadora pela via de sua estreita imbricação. A primeira refere-se às sucessivas *separações* ou *partições* do mundo “real” que se dão historicamente na sociedade ocidental e as formas como se vai construindo o conhecimento sobre as bases desse processo de sucessivas separações. A segunda dimensão é a forma como se articulam os saberes modernos com a organização do poder, especialmente as *relações coloniais/imperiais de poder* constitutivas do mundo moderno. Essas duas dimensões servem de sustento sólido a uma construção discursiva neutralizadora das ciências sociais e dos saberes sociais modernos.

I. As múltiplas separações do Ocidente

Uma primeira separação da tradição ocidental é de origem religiosa. Um substrato fundamental das formas particulares do conhecer e do fazer tecnológico da sociedade ocidental é associado por Jan Berting à separação judaico-cristã entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza. De acordo com Berting (1993), nesta tradição:

Deus criou o mundo, de maneira que o mundo mesmo *não* é Deus, e *não* se considera sagrado. Isto está associado à idéia de que Deus criou o homem à sua própria imagem e elevou-o acima de todas as outras criaturas da terra, dando-lhe o direito [...] a intervir no curso dos acontecimentos na terra. Diferentemente da maior parte dos outros sistemas religiosos, as crenças judaico-cristãs não estabelecem limites ao controle da natureza pelo homem³.

É, no entanto, a partir da Ilustração e com o desenvolvimento posterior das ciências modernas que se sistematizam e se multiplicam tais separações⁴. Um marco histórico significativo nestes sucessivos processos de separação é representado pela ruptura ontológica entre corpo e mente, entre a razão e o mundo, tal como formulada na obra de Descartes (Apffel-Marglin, 1996: 3).

A ruptura ontológica entre a razão e o mundo quer dizer que o mundo já não é uma ordem significativa, está expressamente morto. A compreensão do mundo já não é uma questão de estar em sintonia com o cosmos, como era para os pensadores gregos clássicos. O mundo tornou-se o que é para os cidadãos do mundo moderno, um mecanismo desespirtualizado que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão (Apffel-Marglin, 1996: 3).

Esta total separação entre mente e corpo deixou o mundo e o corpo vazios de significado e subjetivou radicalmente a mente. Esta subjetivação da mente, esta separação entre mente e mundo, colocou os seres humanos numa posição externa ao corpo e ao mundo, com uma postura instrumental frente a eles (Apffel-Marglin, 1996: 4).

Cria-se desta maneira, como assinalou Charles Taylor, uma *fissura ontológica* entre a razão e o mundo (Apffel-Marglin, 1996: 6), separação que não está presente em outras culturas (Apffel-Marglin, 1996: 7). Somente sobre a base destas separações –base de um conhecimento *descorporizado e descontextualizado*– é concebível esse tipo muito particular de conhecimento que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal.

Estas tendências radicalizam-se com as separações que Weber conceitualizou como constitutivas da modernidade cultural, e uma crescente cisão que se dá na sociedade moderna entre a população em geral e o mundo dos especialistas. Como assinala Habermas:

[Weber] caracterizou a modernidade cultural como a separação da razão substantiva expressa na religião e a metafísica em três esferas autônomas: ciência, moralidade e arte, que se diferenciaram porque as visões do

mundo unificadas da religião e da metafísica se cindiram. Desde o século XVIII, os problemas herdados destas velhas visões do mundo puderam ser organizados de acordo com aspectos específicos de validade: verdade, direito normativo, autenticidade e beleza, que puderam então ser tratados como problemas de conhecimento, de justiça e moral ou de gosto. Por sua vez, puderam ser institucionalizados o discurso científico, as teorias morais, a jurisprudência e a produção e crítica de arte. Cada domínio da cultura correspondia a profissões culturais, que enfocavam os problemas com perspectiva de especialista. Este tratamento profissional da tradição cultural traz para o primeiro plano as estruturas intrínsecas de cada uma das três dimensões da cultura. Aparecem as estruturas das racionalidades cognitivo-instrumental, moral-prática e estético-expressiva, cada uma delas submetida ao controle de especialistas, que parecem ser mais inclinados a estas lógicas particulares que o restante dos homens. Como resultado, cresce a distância entre a cultura dos especialistas e a de um público mais amplo.

O projeto de modernidade formulado pelos filósofos do iluminismo no século XVIII baseava-se no desenvolvimento de uma ciência objetiva, de uma moral universal, de uma lei e uma arte autônomas e reguladas por lógicas próprias (Habermas, 1989: 137-138).

Na autoconsciência europeia da modernidade, estas sucessivas separações se articulam com aquelas que servem de fundamento ao contraste essencial estabelecido a partir da conformação colonial do mundo entre ocidental ou europeu (concebido como o *moderno*, o *avançado*) e os “Outros”, o restante dos povos e culturas do planeta.

A conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural dos dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a *modernidade* e a *organização colonial do mundo*⁵. Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995) e do imaginário (Quijano, 1992). Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo –todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados– numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é –ou sempre foi– simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal. Nesse período moderno primevo/colonial dão-se os primeiros passos na “articulação das diferenças culturais em hierarquias cronológicas” (Mignolo, 1995: xi) e do que Johannes Fabian chama de a negação da simultaneidade (*negation of coevalness*)⁶. Com os cronistas espanhóis dá-se início à “massiva formação discursiva” de construção da Europa/Ocidente e o outro, do europeu e o índio, do lugar privilegiado do *lugar de enunciação* associado ao poder imperial (Mignolo, 1995: 328).

Tal construção tem como pressuposição básica o caráter universal da experiência europeia. As obras de Locke e de Hegel –além de extraordinariamente influentes– são neste sentido paradigmáticas. Ao construir-se a noção de universalidade a partir da experiência particular (ou paroquial) da história europeia e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana do ponto de vista dessa particularidade, institui-se uma universalidade radicalmente excludente.

Bartolomé Clavero realiza uma significativa contribuição a esta discussão em sua análise das concepções do universalismo, e do indivíduo e seus direitos, no liberalismo clássico e no pensamento constitucional. Este é um universalismo não-universal na medida em que nega todo direito diferente do liberal, cuja sustentação está na propriedade privada individual (Clavero, 1994; 1997).

A negação do direito do colonizado começa pela afirmação do direito do colonizador; é a negação de um direito coletivo por um direito individual; Locke no segundo *Treatise of Government*, elabora mais concretamente esse direito como direito de propriedade, como propriedade privada, por uma razão muito precisa. A propriedade, para ele, é fundamentalmente um direito de um indivíduo sobre si mesmo. É um princípio de disposição pessoal, de liberdade radical. E o direito de propriedade também pode sê-lo sobre essas coisas desde que resulte da própria disposição do indivíduo não apenas sobre si mesmo, mas sobre a natureza, ocupando-a e nela trabalhando. É o direito subjetivo, individual, que constitui, que deve assim constituir o direito objetivo, social. A ordem da sociedade terá de responder à faculdade do indivíduo. Não há direito legítimo fora desta composição (Clavero, 1994: 21-22).

'Let him [the Man] plant in some in-land, vacant places of America', que assim o homem colonize as terras vazias da América, um território que pode ser considerado vazio juridicamente porque não está povoado de indivíduos que respondam às exigências da própria concepção, a uma forma de ocupação e exploração da terra que produza antes de tudo direitos, e direitos antes de mais nada individuais (Clavero, 1994: 22).

[...] se não há cultivo ou colheita, nem a ocupação efetiva serve para gerar direitos; outros usos não valem, essa parte da terra, esse continente da América, ainda que povoado, pode ser considerado desocupado, à disposição do primeiro colono que chegue e se estabeleça. O indígena que não se atenha a esses conceitos, a tal cultura, não tem nenhum direito (Clavero, 1994: 22).

Eis aqui a linha de chegada do discurso proprietário, ponto de partida da concepção constitucional. E não é desde logo uma mera ocorrência de um pensador isolado. Estamos diante de uma manifestação realmente paradigmática de toda uma cultura, talvez ainda da nossa (Clavero, 1994: 22-23).

Para a perspectiva constitucional, para esta nova mentalidade, os indígenas não reúnem as condições para terem direito algum, nem privado nem público. *The Wealth of Nations* de Adam Smith, sua riqueza das nações não menos paradigmática, contém e difunde a conclusão: 'The native tribes of North America' não têm por seu particular 'state of society', por um estado julgado primitivo, 'neither sovereign nor commonwealth', nem soberano nem república, tampouco algum direito político .

Com este alcance de privação jurídica da população indígena, poder-se-á alegar por terras americanas –inclusive para efeitos judiciais– não só John Locke, mas também Adam Smith, sua *Wealth of Nations*. Valem mais como direito para privar de direito que o próprio ordenamento particular (Clavero, 1994: 23).

Foi, assim, necessário estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos como um passo para exatamente negar o direito à maioria deles.

O efeito é não a universalização do direito, mas a entronização do próprio universo jurídico, com expulsão radical de qualquer outro. Já não se trata simplesmente de que o indígena se encontre numa posição subordinada. Agora o resultado é que não possui lugar algum se não se mostra disposto a abandonar completamente seus costumes e desfazer inteiramente suas comunidades para integrar-se ao único mundo constitucionalmente concebido do direito (Clavero, 1994: 25-26).

[...] não se concebe apenas um direito individual, este direito privado. Direito, também se admite coletivo, de uma coletividade, mas só aquele ou somente daquela que corresponda ou sirva ao primeiro, ao direito de autonomia pessoal e de propriedade privada, a esta liberdade civil fundamental que assim se concebia. Dito de outro modo, só tem cabimento como público o direito não de qualquer comunidade, mas somente da instituição política constituída de acordo com o referido fundamento, com vistas a sua existência e asseveramento.

Tanto as comunidades tradicionais próprias como todas as estranhas, tais como as indígenas sem soberano nem constituição, ficam excluídas de um nível paritário do ordenamento jurídico ou mesmo do campo do direito; o primeiro no que diz respeito às próprias, o segundo, o mais excludente, no que diz respeito às alheias, as que não respondam à forma estatal (Clavero, 1994: 27).

O universalismo da filosofia da história de Hegel reproduz o mesmo processo sistemático de exclusões. A história é universal como *realização do espírito universal*⁷. Mas desse espírito universal não participam igualmente todos os povos.

Já que a história é a figura do espírito em forma de acontecer, da realidade natural imediata, então os momentos do desenvolvimento são existentes como *princípios naturais imediatos*, e estes, porque são naturais, são como uma pluralidade fora da outra e, ademais, de modo tal que a um povo corresponde um deles, é sua existência *geográfica* e

antropológica (Hegel, 1976: 334).

Ao povo a que corresponde tal momento como princípio natural, é-lhe encomendada a execução do mesmo no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se abre. Este povo, na história universal e para essa época, é o *dominante e nela só pode fazer época uma vez*. Contra este seu absoluto direito de ser portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos não têm direitos, e eles, como aqueles cuja época passou, não contam na história universal (Hegel, 1976: 334-335).

Deste universalismo eurocêntrico excludente, derivam as mesmas conclusões que podemos observar em Locke com relação aos direitos dos povos. Diferentemente dos povos que são portadores históricos da razão universal, as nações bárbaras (e seus povos) carecem de soberania e de autonomia.

Um povo não é ainda um Estado, e a passagem de uma família, de uma horda, de uma clã, de uma multidão, etc., a uma situação de Estado constitui a realização *formal* da idéia em geral nesse povo. Sem essa forma, carece, como substância ética que é *em si (an sich)*, da objetividade de ter nas leis, como determinações pensadas, uma existência empírica para si e para os outros universal e válida para todos e, portanto, não é reconhecido: sua autonomia, já que carece de legalidade objetiva e de racionalidade firme para si, é apenas formal e não é soberania (Hegel, 1976: 335).

[...] ocorre que as nações civilizadas consideram a outras que lhes ficaram para trás nos movimentos substanciais do Estado (os povos pastores face aos caçadores, os agricultores face a ambos, etc.), como bárbaros, com a consciência de um direito desigual, e tratam sua autonomia como algo formal (Hegel, 1976: 336).

A narrativa de Hegel está construída sobre uma tríade de continentes (Ásia, África, Europa). Estas “partes do mundo não estão [...] divididas por casualidade ou por razões de comodidade, mas se trata de diferenças essenciais”⁸. A História move-se do Oriente ao Ocidente, sendo a Europa o Ocidente absoluto, lugar no qual o espírito alcança sua máxima expressão ao unir-se consigo mesmo⁹. Dentro desta metanarrativa histórica, a América ocupa um papel ambíguo. Por um lado é o continente jovem, com a implicação potencial que esta caracterização pode ter como portador de futuro, mas sua juventude se manifesta fundamentalmente em ser débil e imaturo (Gerbi, 1993: 527 y 537). Enquanto sua vegetação é monstruosa, sua fauna é frágil (Gerbi, 1993: 537), e mesmo o canto de seus pássaros é desagradável (Gerbi, 1993: 542). Os aborígenes americanos são uma raça débil em processo de desaparecimento (Gerbi, 1993: 545). Suas civilizações careciam “dos grandes instrumentos do progresso, o ferro e o cavalo” (Gerbi, 1993: 537).

A América sempre se mostrou e continua mostrando-se física e espiritualmente impotente¹⁰.

Mesmo as civilizações do México e do Peru eram meramente naturais: ao se aproximarem do espírito, a chegada da incomparável civilização européia, não lhes podia acontecer outra coisa que não fosse seu desaparecimento (Gerbi, 1993: 545, 548).

II. A naturalização da sociedade liberal e a origem histórica das ciências sociais

O processo que culminou com a consolidação das relações de produção capitalistas e do modo de vida liberal, até que estas adquirissem o caráter de formas *naturais* de vida social, teve simultaneamente uma dimensão colonial/imperial de conquista e/ou submissão de outros continentes e territórios por parte das potências européias, e uma encarnizada luta civilizatória no interior do território europeu na qual finalmente acabou-se impondo a hegemonia do projeto liberal. Para as gerações de camponeses e trabalhadores que durante os séculos XVIII e XIX viveram na própria carne as extraordinárias e traumáticas transformações (expulsão da terra e do acesso aos recursos naturais), a ruptura com os modos anteriores de vida e de sustento –condição necessária para a criação da força de trabalho “livre”– e a imposição da disciplina do trabalho fabril, este processo foi tudo, exceto natural.

As pessoas não entraram na fábrica alegremente e por sua própria vontade. Um regime de disciplina e de normatização cabal foi necessário. Além da expulsão de camponeses e de servos da terra e da criação da classe proletária, a economia moderna exigia uma profunda transformação dos corpos, dos indivíduos e das

formas sociais. Como produto desse regime de normatização criou-se o homem econômico (Escobar, 1995: 60).

Em diversas partes da Europa, e com particular intensidade no Reino Unido, o avanço deste modelo de organização não apenas do trabalho e do acesso aos recursos, mas do conjunto da vida, sofreu ampla resistência tanto nas cidades como no campo. Detenhamo-nos na caracterização dessa resistência, desse conflito cultural ou civilizatório, como o formula o historiador inglês E. P. Thompson, lúcido estudioso da sensibilidade popular de tal período:

Minha tese é a de que a consciência do costume e os usos do costume eram especialmente robustos no século dezoito: de fato, alguns dos 'costumes' eram de invenção recente e eram na realidade demandas por novos 'direitos' [...] a pressão para 'reformular' foi resistida obstinadamente e no século dezoito abriu-se uma distância profunda, uma alienação profunda entre as culturas de patrícios e plebeus (Thompson, 1993: 1).

Esta é, então, uma cultura conservadora em suas formas que apela aos usos tradicionais e busca reforçá-los. São formas não-rationais; não apelam a nenhuma razão através do folheto, sermão ou plataforma; impõem as sanções do ridículo, a vergonha e as intimidações. Mas o conteúdo e o sentido desta cultura não podem ser facilmente descritos como conservadores. Na realidade social, o trabalho está-se tornando, década a década, mais 'livre' dos tradicionais controles senhoriais, paroquiais, corporativos e paternais, e mais distante da dependência clientelista direta do senhorio (Thompson, 1993: 9).

Daí um paradoxo característico do século: encontramos uma cultura tradicional rebelde. A cultura conservadora dos plebeus resiste, em nome do costume, a essas racionalizações econômicas e inovações (como o cercamento de terras comuns, a disciplina no trabalho e os mercados 'livres' não regulados de grãos) que governantes, comerciantes ou patrões buscam impor. A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade que nas classes baixas, mas como esta inovação não é um processo tecnológico/sociológico neutro e sem normas ('modernização', 'racionalização') e sim a inovação do processo capitalista, é freqüentemente experimentada pelos plebeus na forma de exploração, ou apropriação de seus direitos de uso tradicionais, ou a ruptura violenta de modelos valorizados de trabalho e ócio... Portanto, a cultura plebéia é rebelde na defesa dos costumes. Os costumes defendidos são os do próprio povo, e alguns deles estão, de fato, baseados em recentes asserções na prática (Thompson, 1993: 9-10).

As ciências sociais têm como piso a derrota dessa resistência; têm como substrato as novas condições que se criam quando o modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo deixam de aparecer como uma modalidade civilizatória em disputa com outra(s) que conserva(m) seu vigor, e adquire hegemonia como a única forma de vida possível¹¹. A partir deste momento, as lutas sociais já não têm como eixo o modelo civilizatório e a resistência a sua imposição, mas passam a definir-se no interior da sociedade liberal¹². Estas são as condições históricas da naturalização da sociedade liberal de mercado. A "superioridade evidente" desse modelo de organização social –e de seus países, cultura, história e raça– fica demonstrada tanto pela conquista e submissão dos demais povos do mundo, como pela "superação" histórica das formas anteriores de organização social, uma vez que se logrou impor na Europa a plena hegemonia da organização liberal da vida sobre as múltiplas formas de resistência com as quais se enfrentou.

É este o contexto histórico-cultural do imaginário que impregna o ambiente intelectual no qual se dá a constituição das disciplinas das ciências sociais. Esta é a *visão de mundo* que fornece os pressupostos fundacionais de todo o edifício dos conhecimentos sociais modernos. Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a idéia de *modernidade*, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à idéia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a "naturalização" tanto das relações sociais como da "natureza humana" da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz ("ciência") em relação a todos os outros conhecimentos.

Tal como o caracterizam Immanuel Wallerstein (1996) e o grupo que trabalhou com ele no Relatório Gulbenkian, as ciências sociais se constituem como tais num contexto espacial e temporal específico: em

cinco países liberais industriais (Inglaterra, França, Alemanha, a Itália e os Estados Unidos) na segunda metade do século passado. No corpo disciplinar básico das ciências sociais –no interior das quais continuamos hoje habitando– estabelece-se em primeiro lugar uma separação entre passado e presente: a disciplina *história* estuda o passado, enquanto se definem outras especialidades que correspondem ao estudo do presente. Para o estudo deste último delimitam-se âmbitos diferenciados correspondentes ao *social*, ao *político* e ao *econômico*, concebidos propriamente como regiões ontológicas da realidade histórico-social. A cada um destes âmbitos separados da realidade histórico-social corresponde uma disciplina das ciências sociais, suas tradições intelectuais, seus departamentos universitários: a sociologia, a ciência política e a economia. A antropologia e os estudos clássicos definem-se como o campo para o estudo dos *outros*.

Da constituição histórica das disciplinas científicas que se produz na academia ocidental interessa destacar dois assuntos fundacionais e essenciais. Em primeiro lugar está a suposição da existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico, e por essa razão define o modelo que define a *sociedade moderna*. A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o *dever ser* para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as *outras* sociedades.

Esta é uma construção *eurocêntrica*, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento *colonial* e *imperial* em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma “normal” do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento *anterior* do desenvolvimento histórico da humanidade (Fabian, 1983), o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. Existindo uma forma “natural” do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de “se superarem” e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial). Os mais otimistas vêm-nas demandando a ação civilizatória ou modernizadora por parte daqueles que são portadores de uma cultura superior para saírem de seu primitivismo ou atraso. *Aniquilação* ou *civilização imposta* definem, destarte, os únicos destinos possíveis para os *outros*¹³.

O conjunto de separações sobre as quais está sustentada essa noção do caráter objetivo e universal do conhecimento científico está articulado com as separações que estabelecem os conhecimentos sociais entre a sociedade moderna e o restante das culturas. Com as ciências sociais dá-se o processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua *naturalização*. O acesso à ciência, e a relação entre ciência e verdade em todas as disciplinas, estabelece uma diferença radical entre as sociedades modernas ocidentais e o restante do mundo. Dá-se, como aponta Bruno Latour, uma diferenciação básica entre uma sociedade que possui a verdade –o controle da natureza– e outras que não o têm.

Aos olhos dos ocidentais, o Ocidente, e apenas o Ocidente, não é uma cultura, não é apenas uma cultura.

Por que se vê o Ocidente a si mesmo desta forma? Por que deveria ser o Ocidente e só o Ocidente não uma cultura?

Para compreender a Grande Divisão entre nós e eles. Devemos regressar a outra Grande Divisão, aquela que se dá entre humanos e não-humanos... De fato, a primeira é a exportação da segunda. Nós ocidentais não podemos ser uma cultura mais entre outras, já que nós também dominamos a natureza. Nós não dominamos uma imagem, ou uma representação simbólica da natureza, como fazem outras sociedades, mas a Natureza, tal como ela é, ou pelo menos

tal como ela é conhecida pelas ciências –que permanecem no fundo, não estudadas, não estudáveis, milagrosamente identificadas com a Natureza mesma (Latour, 1993: 97).

Assim, a Grande Divisão Interna dá conta da Grande Divisão Externa: nós somos os únicos que diferenciamos absolutamente entre Natureza e Cultura, entre Ciência e Sociedade, enquanto que a nossos olhos todos os demais, sejam chineses, ameríndios, azandes ou baruias, não podem realmente separar o que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza daquilo que sua cultura requer. Façam o que fizerem, não importa se é adaptado, regulado ou funcional, eles sempre permanecem cegos no interior desta confusão. São prisioneiros tanto do social quanto da linguagem. Nós, façamos o que fizermos, não importa quão criminosos ou imperialista possamos ser, escapamos da prisão do social e da linguagem para ter acesso às coisas mesmas através de uma porta de saída providencial, a do conhecimento científico. A separação interna entre humanos e não-humanos define uma segunda separação –externa desta vez– através da qual os modernos puseram-se a si mesmos num plano diferente dos pré-modernos (Latour, 1993: 99-100).

Este corpo ou conjunto de polaridades entre a sociedade moderna ocidental e as outras culturas, povos e sociedades, polaridades, hierarquizações e exclusões estabelece pressupostos e olhares específicos no conhecimento dos outros. Neste sentido é possível afirmar que, em todo o mundo ex-colonial, as ciências sociais serviram mais para o estabelecimento de contrastes com a experiência histórica universal (*normal*) da experiência européia (ferramentas neste sentido de identificação de carências e deficiências que *têm* de ser superadas), que para o conhecimento dessas sociedades a partir de suas especificidades histórico-culturais. Existe uma extraordinária continuidade entre as diferentes formas através das quais os conhecimentos eurocêntricos legitimaram a missão civilizadora/normalizadora a partir das deficiências –desvios em relação ao padrão normal civilizado– de outras sociedades. Os diferentes recursos históricos (evangelização, civilização, o *fardo do homem branco*, modernização, desenvolvimento, globalização) têm todos como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é simultaneamente *superior* e *normal*. Afirmando o caráter universal dos conhecimentos científicos eurocêntricos abordou-se o estudo de todas as demais culturas e povos a partir da experiência moderna ocidental, contribuindo desta maneira para ocultar, negar, subordinar ou extirpar toda experiência ou expressão cultural que não corresponda a esse *dever ser* que fundamenta as ciências sociais. As sociedades ocidentais modernas constituem a imagem de futuro para o resto do mundo, o modo de vida ao qual se chegaria naturalmente não fosse por sua composição racial inadequada, sua cultura arcaica ou tradicional, seus preconceitos mágico-religiosos¹⁴ ou, mais recentemente, pelo populismo e por Estados excessivamente intervencionistas, que não respondem à liberdade espontânea do mercado.

Na América Latina, as ciências sociais, na medida em que apelaram a esta objetividade universal, contribuíram para a busca, assumida pelas elites latino-americanas ao longo de toda a história deste continente, da “superação” dos traços tradicionais e pré-modernos que têm servido de obstáculo ao progresso e à transformação destas sociedades à imagem e semelhança das sociedades liberais industriais¹⁵. Ao naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas restrições disciplinares, as ciências sociais estão impossibilitadas de abordar processos histórico-culturais diferentes daqueles postulados por essa cosmovisão. Caracterizando as expressões culturais como “tradicionais” ou “não-modernas”, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade.

Tão profundamente arraigados estão esta noção do moderno, o padrão cultural ocidental e sua seqüência histórica como o normal ou universal, que este imaginário conseguiu constringer uma alta proporção das lutas sociais e dos debates político-intelectuais do continente.

Estas noções da experiência ocidental como o moderno num sentido universal com o qual é necessário comparar outras experiências permanecem como pressupostos implícitos, mesmo em autores que expressamente se propõem à compreensão da especificidade histórico-cultural deste continente. Podemos ver, por exemplo, a forma como García Canclini aborda a caracterização das culturas latino-americanas como culturas *híbridas* (1989). Apesar de rejeitar expressamente a leitura da experiência latino-americana da modernidade “como eco diferido e deficiente dos países centrais”¹⁶, caracteriza o modernismo nos seguintes termos:

Se o modernismo não é a expressão da modernização socioeconômica, e sim *o modo como as elites assumem a intersecção de diferentes temporalidades históricas e com elas tentam elaborar um projeto global*, quais são as temporalidades na América Latina e que contradições gera seu encontro?

A perspectiva Pluralista, que aceita a fragmentação e as combinações múltiplas entre tradição, modernidade e pós-modernidade, é indispensável para considerar a conjuntura latino-americana de fim de século. Assim se comprova [...] como se desenvolveram em nosso continente os quatro traços ou movimentos definidores da modernidade: emancipação, expansão, renovação e democratização. Todos se manifestaram na América Latina. O problema não reside em que não nos tenhamos modernizado, e sim na forma contraditória e desigual pela qual estes componentes vêm-se articulando (García Canclini, 1989: 330)

Parece claro que aqui se assume que há um tempo histórico “normal” e universal, que é o europeu. A modernidade entendida como universal tem como modelo “puro” a experiência européia. Em contraste com esse modelo ou padrão de comparação, os processos de modernidade, os processos da modernidade na América Latina dão-se de forma “contraditória” e “desigual”, como intersecção de diferentes temporalidades históricas (temporalidades européias?).

III. Alternativas ao pensamento eurocêntrico-colonial na América Latina hoje

No pensamento social latino-americano, seja do interior do continente ou de fora dele –e sem chegar a constituir um corpo coerente– produziu-se uma ampla gama de buscas, de formas alternativas do conhecer, questionando-se o caráter colonial/eurocêntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que lhes servem de fundamento, e a idéia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal.

De acordo com Maritza Montero (1998), a partir das muitas vozes em busca de formas alternativas de conhecer que se vêm verificando na América Latina nas últimas décadas, é possível falar da existência de um “modo de ver o mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele” que constitui propriamente uma episteme com o qual “a América Latina está exercendo sua capacidade de ver e fazer de uma perspectiva Outra, colocada enfim no lugar de Nós”. As idéias centrais articuladoras deste paradigma são, para Montero, as seguintes:

- Uma concepção de comunidade e de participação assim como do saber popular, como formas de constituição e ao mesmo tempo produto de uma *episteme de relação*.
- A idéia de *libertação* através da práxis, que pressupõe a mobilização da consciência, e um sentido crítico que conduz à desnaturalização das formas canônicas de aprender-construir-ser no mundo.
- A *redefinição do papel do pesquisador social*, o reconhecimento do Outro como Si Mesmo e, portanto, *do sujeito-objeto da investigação como ator social* e construtor do conhecimento.
- O *caráter histórico*, indeterminado, indefinido, inacabado e *relativo do conhecimento*. A multiplicidade de vozes, de mundos de vida, a *pluralidade epistêmica*.
- A *perspectiva da dependência*, e logo, a *da resistência*. A tensão entre minorias e maiorias e os modos alternativos de fazer-conhecer.
- A revisão de métodos, as contribuições e as transformações provocados por eles (Montero, 1998).

As contribuições principais a esta episteme latino-americana são identificadas por Montero na teologia da libertação e na filosofia da libertação (Dussel, 1988; Scalone, 1990), bem como na obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda (1959; 1978) e Alejandro Moreno (1995).

IV. Três contribuições recentes: Trouillot, Escobar e Coronil

Três livros recentes ilustram-nos o vigor de uma produção teórica cuja riqueza reside tanto em sua perspectiva crítica do eurocentrismo colonial dos conhecimentos sociais modernos quanto das reinterpretções da realidade latino-americana que oferecem, partindo de outras suposições¹⁷.

Michel-Rolph Trouillot

As implicações da narrativa histórica universal que tem a Europa como único sujeito significativo são abordadas por Michel-Rolph Trouillot. Em *Silencing the Past. Power and the Production of History*, ele analisa o caráter colonial da historiografia ocidental mediante o estudo das formas como foi narrada a revolução haitiana, enfatizando particularmente a demonstração de como operam as relações de poder¹⁸ e os silêncios na construção da narrativa histórica¹⁹.

As narrativas históricas baseiam-se em premissas ou compreensões anteriores que por sua vez têm como premissas a distribuição do poder de registro (*archival power*). No caso da historiografia haitiana, como no caso da maioria dos países do Terceiro Mundo, essas compreensões anteriores foram profundamente modeladas por convenções e procedimentos ocidentais (Trouillot, 1995: 55).

De acordo com Trouillot, a Revolução Haitiana foi silenciada pela historiografia ocidental, porque dadas suas suposições, essa revolução, tal como ocorreu, era impensável (1995: 27).

De fato, a afirmação de acordo com a qual africanos escravizados e seus descendentes não podiam imaginar sua liberdade –e menos ainda formular estratégias para conquistar e afiançar tal liberdade– não estava baseada tanto na evidência empírica quanto numa ontologia, uma organização implícita do mundo e de seus habitantes. Ainda que de nenhum modo monolítica, esta concepção do mundo era amplamente compartilhada por brancos na Europa e nas Américas, e também por muitos proprietários não-brancos de plantações. Mesmo que tenha deixado espaço para variações, nenhuma destas variações incluiu a possibilidade de um levante revolucionário nas plantações de escravos, e menos ainda que fosse exitoso e conduzisse à criação de um Estado independente.

Assim, a Revolução Haitiana entrou na história mundial com a característica particular de ser inconcebível ainda enquanto corria (Trouillot, 1995: 73).

Numa ordem global caracterizada pela organização colonial do mundo, pela escravidão e pelo racismo, não havia oportunidade para dúvidas quanto à superioridade européia e, portanto, acontecimentos que a pusessem em questão não eram concebíveis (Trouillot, 1995: 80-81).

O impensável é aquilo que não pode ser concebido dentro do leque de alternativas disponíveis, aquilo que subverte as respostas, pois desafia os termos com os quais se formulam as perguntas. Neste sentido, a Revolução Haitiana foi impensável em seu tempo. Desafiou os próprios pontos de referência dos quais seus defensores e opositores vislumbravam a raça, o colonialismo e a escravidão (Trouillot, 1995: 82-83).

A visão de mundo vence os fatos: a hegemonia branca é natural, tomada como um elemento dado; qualquer alternativa ainda está no domínio do impensável (Trouillot, 1995: 93).

De acordo com Trouillot, o silenciamento da Revolução Haitiana é apenas um capítulo dentro da narrativa da dominação global sobre os povos não europeus (1995: 107).

Arturo Escobar

Em *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Arturo Escobar propõe-se a contribuir para a construção de um quadro de referência para a crítica cultural da economia como estrutura fundacional da modernidade. Para tanto, analisa o discurso –e as instituições nacionais e internacionais– do desenvolvimento no pós-guerra. Este discurso, produzido sob condições de desigualdade de poder, constrói o Terceiro Mundo como forma de exercer controle sobre ele²⁰. De acordo com Escobar (1995: 5), dessas desigualdades de poder, e a partir das categorias do pensamento social europeu, opera a “colonização da realidade pelo discurso” do desenvolvimento²¹.

A partir do estabelecimento do padrão de desenvolvimento ocidental como norma, ao final da Segunda Guerra Mundial, dá-se a “invenção” do desenvolvimento, produzindo-se substanciais mudanças nas formas como se concebem as relações entre os países ricos e os pobres. Toda a vida cultural,

política, agrícola e comercial destas sociedades passa a estar subordinada a uma nova estratégia (Escobar, 1995: 30).

Foi promovido um tipo de desenvolvimento que correspondia às idéias e expectativas do Ocidente próspero, o que os países ocidentais consideravam que era o curso da evolução e do progresso [...] ao conceitualizar o progresso nestes termos, a estratégia do desenvolvimento transformou-se num poderoso instrumento para a normalização do mundo (Escobar, 1995: 26).

A ciência e a tecnologia são concebidas não apenas como base do progresso material, mas como a origem da direção e do sentido do desenvolvimento (Escobar, 1995: 36). Nas ciências sociais do momento predomina uma grande confiança na possibilidade de um conhecimento certo, objetivo, com base empírica, sem contaminação pelos preconceitos ou pelos erros (Escobar, 1995: 37). Por isso, apenas determinadas formas de conhecimento foram consideradas apropriadas para os planos de desenvolvimento: o conhecimento dos especialistas, treinados na tradição ocidental (Escobar, 1995: 111). O conhecimento dos “outros”, o conhecimento “tradicional” dos pobres, dos camponeses, não apenas era considerado não pertinente, mas também como um dos obstáculos à tarefa transformadora do desenvolvimento.

No período do pós-guerra, deu-se o “descobrimento” da pobreza massiva existente na Ásia, na África e na América Latina (Escobar, 1995: 21). A partir de uma definição estritamente quantitativa, dois terços da humanidade foram transformados em pobres –e portanto em seres carentes, necessitando de intervenção– quando em 1948 o Banco Mundial definiu como pobres aqueles países cuja renda anual per capita era menor do que u\$ 100 ao ano: “se o problema era de renda insuficiente, a solução era claramente o desenvolvimento econômico” (Escobar, 1995: 24). Desta forma:

O desenvolvimento entrou em cena criando anormalidades (os ‘pobres’, os ‘desnutridos’, as ‘mulheres grávidas’, os ‘sem-terra’), anomalias que então se tratava de reformar. Buscando eliminar todos os problemas da face da Terra, do Terceiro Mundo, o que realmente conseguiu foi multiplicá-los até o infinito. Materializando-se num conjunto de práticas, instituições e estruturas, teve um profundo impacto sobre o Terceiro Mundo: as relações sociais, as formas de pensar, as visões de futuro ficaram marcadas indelevelmente por este ubíquo elemento. O Terceiro Mundo chegou a ser o que é, em grande medida, pelo desenvolvimento. Este processo de chegar a ser implicou escolhas entre opções críticas e altos custos, e os povos do Terceiro Mundo mal começam a perceber sua verdadeira natureza (Escobar, 1991: 142).

Por trás da preocupação humanitária e a perspectiva positiva da nova estratégia, novas formas de poder e de controle, mais sutis e refinadas, foram postas em operação. A habilidade dos pobres para definir e assumir suas próprias vidas foi erodida num grau inédito. Os pobres transformaram-se em alvo de práticas mais sofisticadas, de uma variedade de programas que pareciam inescapáveis. Originado das novas instituições do poder nos Estados Unidos e na Europa, dos novos órgãos de planejamento das capitais do mundo subdesenvolvido, este era o tipo de desenvolvimento que era ativamente promovido, e que em poucos anos estendeu seu alcance a todos os aspectos da sociedade (Escobar, 1995: 39).

A premissa organizadora era a crença no papel da modernização como a única força capaz de destruir as superstições e relações arcaicas, a qualquer custo social, cultural ou político. A industrialização e a urbanização eram vistas como inevitáveis e necessariamente progressivos caminhos em direção à modernização (Escobar, 1995: 39).

Estes processos, de acordo com Escobar, devem ser entendidos no âmbito global da progressiva expansão destas formas modernas não apenas a todos os âmbitos geográficos do planeta, mas também ao próprio coração da natureza e da vida.

Se com a modernidade podemos falar da progressiva conquista semiótica da vida social e cultural, hoje esta conquista estendeu-se ao próprio coração da natureza e da vida. Uma vez que a modernidade se consolidou e a economia se transforma numa realidade aparentemente suprema –para a maioria um verdadeiro descritor da realidade– o capital deve abordar a questão da domesticação de todas as relações sociais e simbólicas restantes

nos termos do código de produção. Já não são unicamente o capital e o trabalho *per se* que estão em jogo, mas a reprodução do código. A realidade transforma-se, para tomar emprestada a expressão de Baudrillard, no 'espelho da produção' (Escobar, 1995: 203).

Na procura de alternativas a estas formas universalistas de submissão e controle de todas as dimensões da cultura e da vida, Escobar aponta para duas direções complementares: a resistência local de grupos de base às formas dominantes de intervenção, e a desconstrução do desenvolvimento (Escobar, 1995: 222-223), tarefa que implica o esforço da desnaturalização e desuniversalização da modernidade. Para este último item é necessária uma *antropologia da modernidade*, que conduza a uma compreensão da modernidade ocidental como um fenómeno cultural e histórico específico (Escobar, 1995: 11). Isto passa necessariamente pela desuniversalização dos âmbitos nos quais se partilhou a sociedade moderna.

Qual código estrutural foi inscrito na estrutura da economia? Que vasto desenvolvimento civilizatório resultou das atuais concepção e prática da economia? [...] Uma antropologia da modernidade centrada na economia conduz-nos a narrações de mercado, produção e trabalho, que estão na base do que se pode chamar de economia ocidental. Estas narrativas raramente são questionadas, são tomadas como as formas normais e naturais de ver a vida. No entanto, as noções de mercado, economia e produção são contingências históricas. Suas histórias podem ser descritas, suas genealogias marcadas, seus mecanismos de poder e verdade revelados. Ou seja, a economia ocidental pode ser antropologizada, para demonstrar como se compõe de um conjunto de discursos e práticas muito peculiares na história das culturas.

A economia ocidental é geralmente pensada como um sistema de produção. Da perspectiva da antropologia da modernidade, entretanto, a economia ocidental deve ser vista como uma instituição composta de sistemas de produção, poder e significação. Os três sistemas uniram-se no final do século dezoito e estão inseparavelmente ligados ao desenvolvimento do capitalismo e da modernidade. Devem ser vistos como formas culturais através das quais os seres humanos são transformados em sujeitos produtivos. A economia não é apenas, nem sequer principalmente, uma entidade material. É antes de mais nada uma produção cultural, uma forma de produzir sujeitos humanos e ordens sociais de um determinado tipo (Escobar, 1995: 59).

Os antropólogos foram cúmplices da racionalização da economia moderna ao contribuir para a naturalização das construções da economia, da política, da religião, do parentesco e similares, como os blocos primários na construção de toda sociedade. A concepção de acordo com a qual estes domínios são pré-sociais deve ser rejeitada. Pelo contrário, devemos interrogar-nos sobre os processos simbólicos e sociais que fazem com que estes domínios apareçam como auto-evidentes e naturais (Escobar, 1995: 99).

Fernando Coronil

Do livro de Fernando Coronil *The Magical State*, interessa destacar sua análise de algumas cisões fundantes dos saberes sociais modernos que foram caracterizadas na primeira parte deste texto, assunto abordado a partir da exploração das implicações da exclusão do espaço e da natureza que se deu historicamente na caracterização da sociedade moderna. De acordo com Coronil, nenhuma generalização pode fazer justiça à diversidade e complexidade do tratamento da natureza na teoria social ocidental. No entanto, considera que:

os paradigmas dominantes tendem a reproduzir os pressupostos que atravessam a cultura moderna, na qual a natureza é mais um pressuposto. As visões do progresso histórico posteriores ao Iluminismo afirmam a primazia do tempo sobre o espaço e da cultura sobre a natureza. Nos termos destas polaridades, a natureza está tão profundamente associada a espaço e geografia que estas categorias frequentemente se apresentam como metáforas uma da outra. Ao diferenciá-las, os historiadores e cientistas sociais usualmente apresentam o espaço ou a geografia como um cenário inerte no qual têm lugar os eventos históricos, e a natureza como o material passivo com o qual os

seres humanos constroem seu mundo. A separação da geografia e da história e o domínio do tempo sobre o espaço têm o efeito de produzir imagens de sociedades separadas de seu ambiente material, como se surgissem do nada (Coronil, 1997: 23).

Nem nas concepções da economia neoclássica nem nas marxistas a natureza é incorporada centralmente como parte do processo de criação de riqueza, fato que tem vastas conseqüências. Na teoria neoclássica, a separação da natureza do processo de criação de riqueza expressa-se na concepção subjetiva do valor, centrada no mercado. Desta perspectiva, o valor de qualquer recurso natural é determinado da mesma maneira que o de outra mercadoria, isto é, por sua utilidade para os consumidores tal como esta é medida no mercado (Coronil, 1997: 42). Do ponto de vista macroeconômico, a remuneração dos donos da terra e dos recursos naturais é concebida como uma transferência de renda, não como um pagamento por um capital natural. É esta a concepção que serve de base ao sistema de contas nacionais utilizado em todo o mundo²².

Marx, apesar de afirmar que a trindade (trabalho/capital/terra) “contém em si mesma todos os mistérios do processo social de produção”²³, acaba formalizando uma concepção da criação de riqueza que ocorre no interior da sociedade, como uma relação capital/trabalho, deixando a natureza de fora. Como a natureza não cria valor, a renda refere-se à distribuição, não à criação de mais-valia²⁴ (Coronil, 1997: 47).

Para Coronil, é fundamental a contribuição de Henry Lefebvre (1991) no que diz respeito à *construção social do espaço* como base para “pensar o espaço em termos que integrem seu significado socialmente construído com suas propriedades formais e materiais” (Coronil, 1997: 28). Interessam aqui dois aspectos do pensamento de Lefebvre sobre o espaço. O primeiro refere-se à concepção do espaço como produto das relações sociais e da natureza (que constituem sua matéria-prima) (Coronil, 1997: 28).

[O espaço] é tanto o produto como a própria condição de possibilidade das relações sociais. Como uma relação social, o espaço é também uma relação natural, uma relação entre sociedade e natureza através da qual a sociedade ao mesmo tempo em que produz a si mesma transforma a natureza e dela se apropria (Coronil, 1997: 28)²⁵.

Em segundo lugar, para Lefebvre, a terra inclui “os latifundiários, a aristocracia do campo”, o “Estado-nação confinado num território específico” e “no sentido mais absoluto, a política e a estratégia política”²⁶. Temos assim identificadas as duas exclusões essenciais implicadas pela ausência do espaço: a *natureza* e a *territorialidade* como âmbito do político²⁷.

Coronil afirma que na medida em que se deixa de fora a natureza na caracterização teórica da produção e do desenvolvimento do capitalismo e da sociedade moderna, também se está deixando o espaço fora do olhar da teoria. Ao fazer-se a abstração da natureza, dos recursos, do espaço e dos territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo interno e autogerado da sociedade moderna, que posteriormente se expande às regiões “atrasadas”. Nesta construção eurocêntrica, desaparece do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas. Estão ausentes as relações de subordinação de territórios, recursos e populações do espaço não-europeu. Desaparece assim do campo de visão a presença do mundo periférico e de seus recursos na constituição do capitalismo, com o qual se reafirma a idéia da Europa como único sujeito histórico.

A reintrodução do espaço –e, por essa via da dialética, dos três elementos de Marx (trabalho, capital e terra)– permite ver o capitalismo como processo global, mais que como um *processo autogerado* na Europa, e permite incorporar ao campo de visão as *modernidades subalternas* (Coronil, 1997: 8).

Recordar a natureza –reconhecendo teoricamente seu significado histórico– permite-nos reformular as histórias dominantes do desenvolvimento histórico ocidental, e questionar a noção segundo a qual a modernidade é a criação de um Ocidente autopropelido (Coronil, 1997: 7).

O projeto da parquialização da modernidade ocidental [...] implica também o reconhecimento da periferia como o lugar da modernidade subalterna. O propósito não é nem homogeneizar nem catalogar as múltiplas formas da modernidade, menos ainda elevar a periferia por meio de um mandato semântico, mas sim desfazer as taxonomias imperiais que fetichizam a Europa como portadora exclusiva da modernidade e esquecem a constituição transcultural dos centros imperiais e das periferias colonizadas. A crítica do *locus* da modernidade

feita de suas margens cria as condições para uma crítica inerentemente desestabilizadora da própria modernidade. Ao desmontar-se a representação da periferia como a encarnação do atraso bárbaro, desmistifica-se a auto-representação europeia como a portadora universal da razão e do progresso histórico (Coronil, 1997: 74).

Uma vez que se incorpora a natureza à análise social, a organização do trabalho não pode ser abstraída de suas bases materiais (Coronil, 1997: 29-30). Em consequência, a divisão internacional do trabalho tem de ser entendida não apenas como a divisão social do trabalho, mas também como uma divisão global da natureza (Coronil, 1997: 29).

O que se poderia chamar de divisão internacional da natureza fornece a base material para a divisão internacional do trabalho: ambos constituem duas dimensões de um processo unitário. O foco exclusivo no trabalho obscurece a visão do fato inevitável de que o trabalho sempre está localizado no espaço, que transforma a natureza em localizações específicas, e que portanto sua estrutura global implica também uma divisão global da natureza (Coronil, 1997: 29).

Como a produção de matérias-primas na periferia está geralmente organizada em torno da exploração não apenas do trabalho, mas também dos recursos naturais, acredito que o estudo do neocolonialismo requer uma mudança de foco do desigual fluxo de valor para a estrutura desigual da produção internacional. Esta perspectiva coloca no centro da análise as relações entre a produção de valor social e a riqueza natural (Coronil, 1997: 32).

Para romper com este conjunto de cisões, particularmente com as que se construíram entre os *fatores materiais* e os *fatores culturais* (Coronil, 1997: 15), Coronil propõe uma perspectiva holística da produção que inclua tais ordens de um mesmo *campo analítico*. Assim como Arturo Escobar, concebe o processo produtivo simultaneamente como criação de sujeitos e de mercadorias.

Uma perspectiva holística em torno da produção abarca tanto a produção de mercadorias quanto a formação dos agentes sociais implicados neste processo e, portanto, unifica num mesmo campo analítico as ordens materiais e culturais dentro das quais os seres humanos formam a si mesmos enquanto fazem seu mundo. [...] Esta visão unificadora busca compreender a constituição histórica dos sujeitos num mundo de relações sociais e significados feitos por seres humanos. Como estes sujeitos são constituídos historicamente, e já que são protagonistas da história, esta perspectiva vê a atividade que faz a história como parte da história que os forma e relata sua atividade (Coronil, 1997: 41).

Uma apreciação do papel da natureza na criação de riqueza oferece uma visão diferente do capitalismo. A inclusão da natureza (e dos agentes a ela associados) deveria substituir a relação capital/trabalho da centralidade ossificada que tem ocupado na teoria marxista. Juntamente com a terra, a relação capital/trabalho pode ser vista dentro de um processo mais amplo de mercantilização, cujas formas específicas e efeitos devem ser demonstrados a cada instância. À luz desta visão mais compreensiva do capitalismo, seria difícil reduzir seu desenvolvimento a uma dialética capital/trabalho que se origina nos centros avançados e se expande em direção à periferia atrasada. Pelo contrário, a divisão internacional do trabalho poderia ser mais adequadamente reconhecida simultaneamente como uma divisão internacional de nações e da natureza (e de outras unidades geopolíticas, tais como o primeiro e o terceiro mundos, que refletem as cambiantes condições internacionais). Ao incluir os agentes que em todo o mundo estão implicados na criação do capitalismo, esta perspectiva torna possível vislumbrar uma concepção global, não eurocêntrica de seu desenvolvimento (Coronil, 1997: 61).

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto; Dussel, Enrique e Fornet B., Raúl 1992 *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (México: Siglo XXI Editores/UAM Iztapalapa).
- Apffel-Marglin, Frédérique 1996 "Introduction: Rationality and the World" in Apffel-Marglin, Frédérique and Marglin, Stephen A. *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue* (Oxford: Clarendon Press).
- Bernal, Martin 1987 *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New Brunswick: Rutgers University Press) Vol. I The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985.
- Berting, Jan 1993 "Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology and Human Rights" in Weeramantry, C. (ed.) *The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies* (Tóquio: United Nations University Press).
- Blaut, J. M. 1993 *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (Nova Iorque: The Guilford Press).
- Blaut, J. M. 1992 *The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History* (Trenton: Africa World Press).
- Christiansen-Ruffman, Linda (ed.) 1998 *Feminist Perspectives* (Montreal: María-Luz Morán) International Sociological Association, Pre-Congress Volumes, Social Knowledges: Heritage, Challenges, Perspectives.
- Clavero, Bartolomé 1997 *Happy Constitution. Cultura y lengua constitucionales* (Madrid: Editorial Trota SA).
- Clavero, Bartolomé 1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América* (México: Siglo XXI).
- Coronil, Fernando 1997 *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: Chicago University Press).
- Coronil, Fernando 1996 "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" em *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nº 1.
- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta).
- Dussel, Enrique (comp.) 1994 *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* (México: Siglo XXI Editores/UAM Iztapalapa).
- Dussel, Enrique 1988 *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Escobar, Arturo 1991 "Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales" em López Maya, Margarita (ed.) *Desarrollo y democracia* (Caracas: UNESCO/Universidad Central de Venezuela/Nueva Sociedad).
- Fabian, Johannes 1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (Nova Iorque: Columbia University Press).
- Fals Borda, Orlando 1978 "Por la praxis. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla" em *Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica* (Bogotá) Simpósio Mundial em Cartagena, Punta de Lanza.
- Fals Borda, Orlando 1959 *Acción Comunal. Una vereda colombiana* (Bogotá: Universidad Nacional).
- García Canclini, Néstor 1989 *Culturas híbridas* (México: Editorial Grijalbo/Consejo Nacional de la Cultura y las Artes).
- Gerbi, Antonello 1993 (1955) *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Guha, Ranajit (ed.) 1998 *A Subaltern Studies Reader 1986-1995* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Habermas, Jürgen 1989 "Modernidad, un proyecto incompleto" em Casullo, Nicolás (comp.) *El debate modernidad postmodernidad* (Buenos Aires: Pontosur).
- Hegel, G. W. F. 1976 *Filosofía del Derecho* (Caracas: Ediciones de la Biblioteca/Universidad Central de Venezuela). [Edição em português: 2001 *Princípios da Filosofia do Direito* (São Paulo: Martins Fontes)].

- Lander, Edgardo 1997 "Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad" em *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Nº 4, outubro-dezembro.
- Latour, Bruno 1993 *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press).
- Lefebvre, Henry 1991 *The Production of Space* (Oxford: Blackwell).
- Lenkersdorf, Carlos 1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (México: Siglo XXI Editores).
- Mandami, Mahmood 1996 *Citizen and Subject. Contemporary Africa and Legacy of Colonialism* (Princeton: Princeton University Press).
- Mignolo, Walter 1996 "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área" em *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh) LXII.
- Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: Michigan University Press).
- Montero, Maritza 1998 *Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina* (Caracas: Dirección de Estudios de Postgrado/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales/Universidad Central de Venezuela) 20 de junho. Seminário Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo.
- Moreno, Alejandro 1995 *El aro y la trama* (Caracas: Centro de Investigaciones Populares).
- Mudimbe, V. Y. 1994 *The Idea of Africa* (Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press).
- Quijano, Aníbal 1998 "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana" em Briceño-León, Roberto e Sonntag, Heinz R. (ed.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* (Caracas: CENDES/LACSO/Nueva Sociedad).
- Quijano, Aníbal 1992 "'Raza', 'etnia y 'nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas" em *Juan Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 1990 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quito: Editorial El Conejo).
- Rivera Cusicanqui, Silvia e Barragán, Rossanna (comps.) *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* (La Paz: Historias/SEPHIS/Aruwiyiri).
- Said, Edward 1994 *Culture and Imperialism* (Nova Iorque: Vintage Books). [Edição em português: 1995 *Cultura e imperialismo* (São Paulo: Companhia das Letras)].
- Said, Edward 1979 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books). [Edição em português: 1990 *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente* (São Paulo: Companhia das Letras)].
- Scalone, J. C. 1990 *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe).
- Serequeberhan, Tsenay (ed.) 1991 *African Philosophy. The Essential Readings* (Nova Iorque: Paragon House).
- Thompson, Edward 1993 *Customs in Common (Studies in Traditional Popular Culture)* (Nova Iorque: The New Press).
- Todorov, Tzvetan 1995 (1982) *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI Editores).
- Trouillot, Michel-Rolph 1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press).
- Wallerstein, Immanuel (coord.) 1996 *Abrir las Ciencias Sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI Editores).

Notas

* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

1 Quero começar agradecendo a meus estudantes no Doutorado de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais pelas frutíferas discussões que mantivemos sobre estes temas nos últimos dois anos.

2 Ver, por exemplo, os ensaios incluídos em Linda Christiansen-Ruffman (1998).

3 "De acordo com Max Weber, o cristianismo herdou do judaísmo sua hostilidade ao pensamento mágico. Isto abriu o caminho para

importantes conquistas econômicas, já que as idéias mágicas impõem severas limitações à racionalização da vida econômica. Com a chegada do ascetismo protestante, esta desmistificação do mundo se completou" (Berting, 1993).

4 Dada a naturalização tanto das relações sociais quanto dos limites dos saberes modernos, inclusive a fundamental separação sujeito/objeto, acaba sendo difícil a compreensão do caráter histórico cultural específico destas formas do saber sem recorrer a outras perspectivas culturais, que nos permitem desfamiliarizar-nos e portanto desnaturalizar a objetividade universal destas formas de conceber a realidade. Um texto particularmente iluminador neste sentido é o de Carlos Lenkersdorf, já citado. Lenkersdorf estuda a cosmovisão dos tojolabais através de seu idioma. Caracteriza o que chama de uma língua intersubjetiva na qual não há separação entre objeto e sujeito, como expressão de uma forma de compreensão do mundo que carece das múltiplas separações naturalizadas pela cultura ocidental.

5 Nas palavras de Tzvetan Todorov: "[...] o descobrimento da América é o que anuncia e funda nossa identidade presente; mesmo que toda data que permite separar duas épocas seja arbitrária, não há nenhuma que caia tão bem para marcar o início da era moderna como 1492, quando Colombo atravessa o Oceano Atlântico. Todos somos descendentes de Colombo, como ele começa nossa genealogia –na medida em que a palavra 'começo' tem sentido" (1995: 15).

6 "Por isso quero mencionar uma tendência persistente e sistemática de localizar as referências da antropologia num tempo diferente do presente do produtor do discurso antropológico" (Fabian, 1983: 31).

7 "[...] a história universal não é o mero tribunal de sua força, isto é, necessidade abstrata e irracional de um destino cego, e sim, ela é razão em si (an sich) e para si e seu ser para-si no espírito é saber, nela é um desenvolvimento necessário, unicamente a partir do conceito de sua liberdade, dos momentos da razão e assim de sua autoconsciência e de sua liberdade, a explicitação e realização do espírito universal" (Hegel, 1976).

8 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Werke)* Vol. VI, 442, citado por Antonello Gerbi (1993: 535).

9 G. W. F. Hegel 1975 *Lectures on the Philosophy of History* (Cambridge University Press) 172 e 190-191, citado por Fernando Coronil (1996: 58).

10 G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte (Lasson)* Vol. I, 189-191, citado por Antonello Gerbi (1993: 538).

11 Para uma análise extraordinariamente rica deste processo, ver o texto de E. P. Thompson, já citado.

12 É a passagem, por exemplo, da resistência à mecanização e à disciplina laboral, à luta pelo direito de sindicalização e pela limitação da jornada de trabalho. "Enquanto o capitalismo (ou o 'mercado') refizeram a natureza humana e a necessidade humana, a economia política e seu antagonista revolucionário assumiram que esse homem econômico era para sempre" (Thompson, 1993: 15).

13 Os problemas do eurocentrismo não se localizam apenas na distorção na compreensão dos outros. Está simetricamente implicada igualmente a distorção na autocompreensão européia, ao conceberem-se como centro, como sujeitos únicos da história da modernidade. Ver mais abaixo a discussão de Fernando Coronil sobre este assunto crucial.

14 O estudo destes obstáculos culturais, sociais e institucionais à modernização constituiu o eixo que orientou a vastíssima produção da sociologia e da antropologia da modernização nas décadas de 50 e 60.

15 "O ambivalente discurso latino-americano, em sua rejeição à dominação européia, mas em sua internalização de sua missão civilizadora, assumiu a forma de um processo de autocolonização, que assume distintas formas em diferentes contextos e períodos históricos" (Coronil, 1997: 73).

16 Perry Anderson 1984 "Modernity and Revolution" em *New Left Review* (Londres) Nº 144, março-abril, citado por Néstor García Canclini (1989: 69).

17 Estes três textos, que foram publicados em inglês nos Estados Unidos, pertencem a Michel-Rolph Trouillot (1995), Arturo Escobar (1995) e Fernando Coronil (1997).

18 "O poder é constitutivo da história. Rastreamento o poder através de vários 'momentos' simplesmente ajuda a enfatizar o caráter fundamentalmente procedimental da produção histórica, insistir no que a história é importa menos que *como* trabalha a história; que o poder mesmo trabalha conjuntamente com a história; e que as preferências políticas declaradas dos historiadores têm pouca influência na maioria das práticas reais do poder" (Trouillot, 1995: 28).

19 "Os silêncios são inerentes à história porque cada evento singular entra na história carecendo de algumas de suas partes constitutivas. Algo sempre se omite enquanto algo é registrado. Nunca há um fechamento definitivo de nenhum evento. Assim, aquilo que se converte em dado, fá-lo com ausências inatas, específicas a sua produção como tal. Em outros termos, o mesmo mecanismo que torna possível qualquer registro histórico também assegura que nem todos os fatos históricos são criados iguais. Eles refletem os meios de controle diferencial dos meios de produção histórica desde o primeiro registro que transforma um evento num dado" (Trouillot, 1995: 49).

20 “[...] se muitos aspectos do colonialismo foram superados, as representações do Terceiro Mundo através do desenvolvimento não são menos abarcantes e eficazes que suas contrapartes coloniais” (Escobar, 1995: 15).

21 “Em síntese, proponho-me a falar do desenvolvimento como uma experiência histórica singular, a criação de um domínio de pensamento e ação pela via da análise das características e inter-relações dos três eixos que o definem. As formas do conhecimento que se referem a ele e através das quais ele se constitui como tal e é elaborado na forma de objetos, conceitos, teorias e similares; o sistema de poder que regula sua prática; e as formas de subjetividade geradas por esse discurso, aquelas através das quais um povo reconhece a si mesmo como desenvolvido ou subdesenvolvido” (Escobar, 1995: 10).

22 Ao deixar a natureza fora do cálculo econômico da produção de riqueza nas contas nacionais, o processo de criação-destruição que sempre está implicado na transformação produtiva da natureza fica reduzido a uma de suas dimensões. Seu “lado escuro”, a destruição/consumo/esgotamento de recursos torna-se completamente invisível.

23 Citado por Fernando Coronil (1997: 57).

24 “A concepção estritamente social da criação da exploração em Marx busca evitar a fetichização do capital, do dinheiro e da terra como fontes de valor. Mas termina excluindo a exploração da natureza da análise da produção capitalista, e apaga seu papel na formação da riqueza” (Coronil, 1997: 59).

25 De acordo com Lefebvre, o modelo dual simplificado (capital/trabalho) não é capaz de dar conta da crescente importância da natureza para a produção capitalista.

26 Ver Henry Lefebvre (1991: 325) citado por Fernando Coronil (1997: 57).

27 Só a partir destas exclusões é possível a concepção do “econômico” como uma região ontológica separada tanto da natureza quanto da política, tal como se apontou na parte II deste capítulo.

Europa, modernidade e eurocentrismo

Enrique Dussel*

I. Deslizamento semântico do conceito de “Europa”

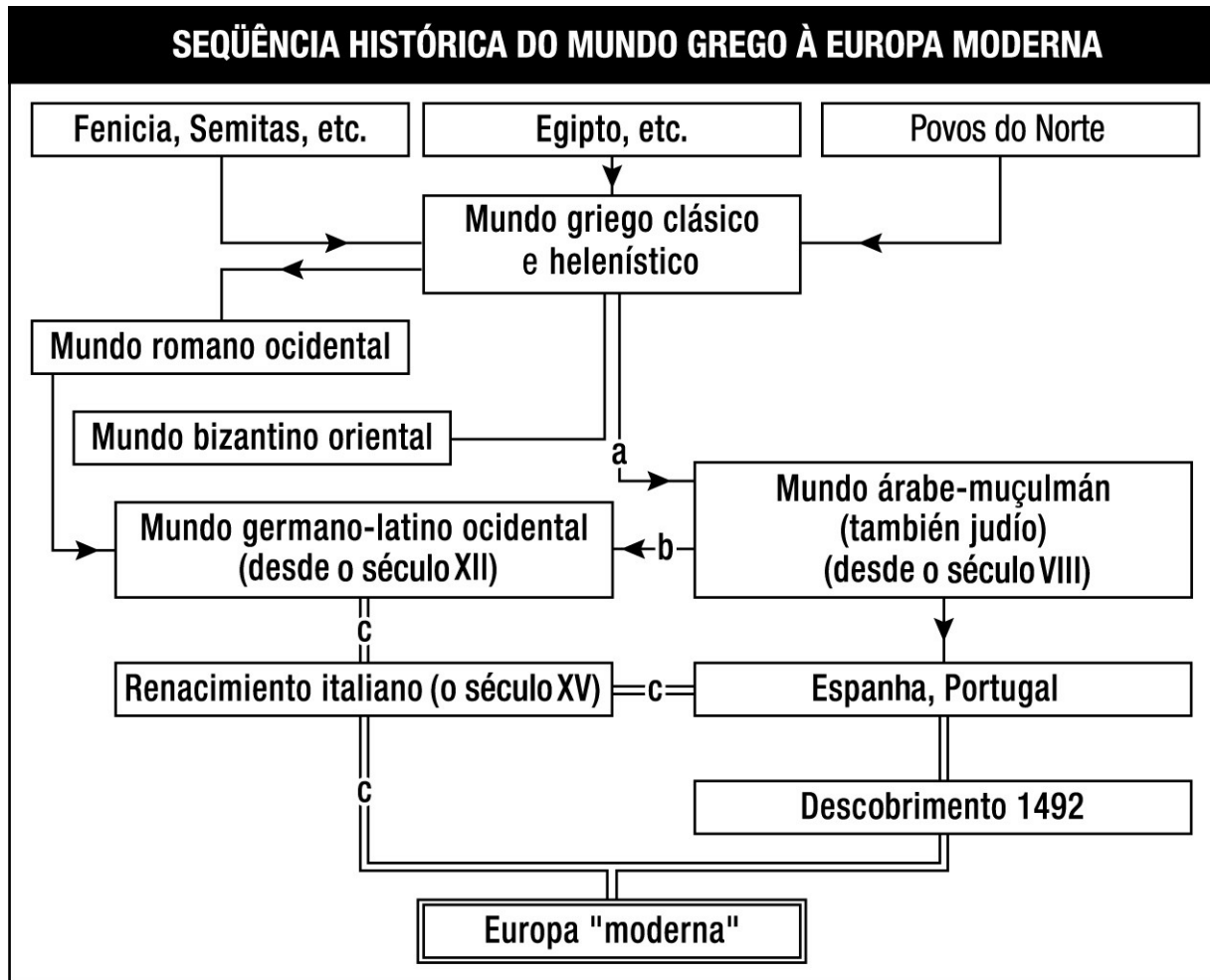
Em primeiro lugar, desejamos ir indicando, com propósitos teóricos, a mudança de significado do conceito de “Europa”. Em geral não se estuda esse deslizamento semântico e, por essa razão, é difícil discutir sobre o tema.

Em primeiro lugar, a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita¹. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa “definitiva” (a Europa *moderna*). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são “bárbaras”, ainda que não sejam plenamente humanas². O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa (esquema 2) é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista.

Em segundo lugar, o “Ocidental” será o império romano que fala latim (cujas fronteiras orientais situam-se aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia)³, que agora compreende a África do Norte. O “Ocidental” opõe-se ao “Oriental”, o império helenista, que fala grego. No “Oriental” estão a Grécia e a “Ásia” (a província Anatólia), e os reinos helenistas até as bordas do Indo, e também o Nilo ptolomaico. Não há um conceito relevante do que se chamará de Europa posteriormente.

Em terceiro lugar, Constantinopla, desde o século VII o Império Romano Oriental cristão, enfrenta o mundo árabe-muçulmano crescente. É importante lembrar que “o grego clássico” –Aristóteles, por exemplo– é tanto cristão-bizantino como árabe-muçulmano⁴.

Esquema 1
Seqüência histórica do mundo Grego
à Europa moderna



Esclarecimentos sobre as setas: a influência grega não é direta na Europa latino-ocidental (passa pelas setas a e b). A seqüência c da Europa moderna não entronca com a Grécia, nem tampouco diretamente com o grupo bizantino (seta d), mas sim com todo o mundo latino romano ocidental cristianizado.

Em quarto lugar, a Europa latina medieval também enfrenta o mundo árabe-turco. Novamente Aristóteles, por exemplo, é considerado mais um filósofo nas mãos dos árabes que dos cristãos. Abelardo, Alberto Magno e Tomás de Aquino, contra a tradição e arriscando-se a condenações, utilizam o estagirita. De fato, Aristóteles será usado e estudado como o grande metafísico e lógico em Bagdá, muito antes de que na Espanha muçulmana seja traduzido ao latim, e de Toledo chegue a Paris no final do século XII. A Europa distingue-se agora da África, pela primeira vez (já que esta é muçulmana berbere; o Magrebe), e do mundo oriental (principalmente do Império Bizantino, e dos comerciantes do Mediterrâneo Oriental, do Oriente Médio). As Cruzadas representam a primeira tentativa da Europa latina de impor-se no Mediterrâneo Oriental. Fracassam, e com isso a Europa latina continua sendo uma *cultura periférica, secundária e isolada* pelo mundo turco muçulmano, que domina politicamente do Marrocos até o Egito, a Mesopotâmia, o Império Mongol do Norte da Índia, os reinos mercantis de Málaga, até a ilha Mindanao, nas Filipinas, no século XIII. A "universalidade" muçulmana é a que chega do Atlântico ao Pacífico. A Europa latina é uma cultura periférica e *nunca foi, até este momento, "centro" da história*; nem mesmo com o Império Romano (que por sua localização extremamente ocidental, *nunca foi centro nem mesmo da história do continente euro-afrasiático*). Se algum império foi o centro da história regional euro-asiática antes do mundo muçulmano, só podemos referir-nos aos impérios helenistas, desde os Seleucidas, Ptolomaicos, Antíocos, etc. Mas, de

qualquer modo, o helenismo não é Europa, e não alcançou uma “universalidade” tão ampla como a muçulmana no século XV.

Em quinto lugar, no Renascimento italiano (especialmente após a queda de Constantinopla em 1453) começa uma fusão que representa uma novidade; o Ocidental latino (seqüência c do esquema) une-se ao grego Oriental (seta d), e enfrenta o mundo turco, o que, esquecendo-se da origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão. Nasce assim a “ideologia” *eurocêntrica* do romantismo⁵ alemão seguinte:

Esquema 2 Seqüência ideológica da Grécia à Europa moderna

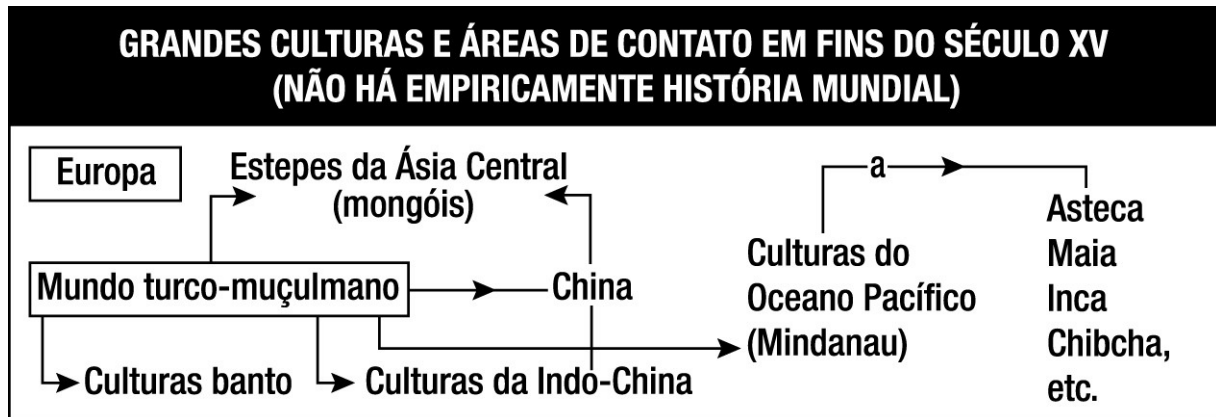


Esta seqüência é hoje a tradicional⁶. Ninguém pensa que se trata de uma “invenção” ideológica (que “rapta” a cultura grega como exclusivamente “européia” e “ocidental”) e que pretende que desde as épocas grega e romana tais culturas foram o “centro” da história mundial. Esta visão é duplamente falsa: em primeiro lugar, porque, como veremos, faticamente ainda não há uma história mundial (mas histórias justapostas e isoladas: a romana, persa, dos reinos hindus, de Sião, da China, do mundo meso-americano ou inca na América, etc.). Em segundo lugar, porque o lugar geopolítico impede-o de ser o “centro” (o Mar Vermelho ou Antioquia, lugar de término do comércio do Oriente, não são o “centro”, mas o limite ocidental do mercado euro-afro-asiático).

Temos assim a Europa latina do século XV, sitiada pelo mundo muçulmano, periférica e secundária no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático.

Esquema 3

Grandes culturas e áreas de contato em fins do século xv (Não há empiricamente história mundial)



Esclarecimento: a seta indica a procedência do *homo sapiens* na América e as influências neolíticas do Pacífico; e nada mais.

II. Dois conceitos de “Modernidade”

Neste ponto da descrição entramos no cerne da discussão. Devemos opor-nos à interpretação hegemônica no que se refere à interpretação da Europa moderna (à “Modernidade”), e não como um tema alheio à cultura latino-americana, mas sim, contra a opinião corrente, como problema fundamental na definição da “Identidade latino-americana” –para usar os termos de Charles Taylor. Com efeito, há dois conceitos de “Modernidade”.

O primeiro deles é eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é uma emancipação, uma “saída”⁷ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo ocorreria na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço deste fenômeno são descritos por Hegel e comentados por Habermas (1988: 27) em sua conhecida obra sobre o tema –e são unanimemente aceitos por toda a tradição europeia atual:

Os acontecimentos históricos essenciais para a implantação do princípio da subjetividade [moderna] são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa.

Como se pode observar, segue-se uma seqüência espacial-temporal: quase sempre se aceita também o Renascimento Italiano, a Reforma e a Ilustração alemãs e a Revolução Francesa. Num diálogo com Ricoeur (Capone, 1992), propôs-se acrescentarmos o Parlamento Inglês à lista. Ou seja: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), Inglaterra (século XVII) e França (século XVIII). Chamamos a esta visão de “eurocêntrica” porque indica como pontos de partida da “Modernidade” fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber –com sua análise sobre a “racionalização” e o “desencantamento”– até Habermas. Para muitos, Galileu (condenado em 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) ou Descartes (*O Discurso do Método*, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII.

Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início⁸ da operação do “Sistema-mundo”)⁹. Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521).

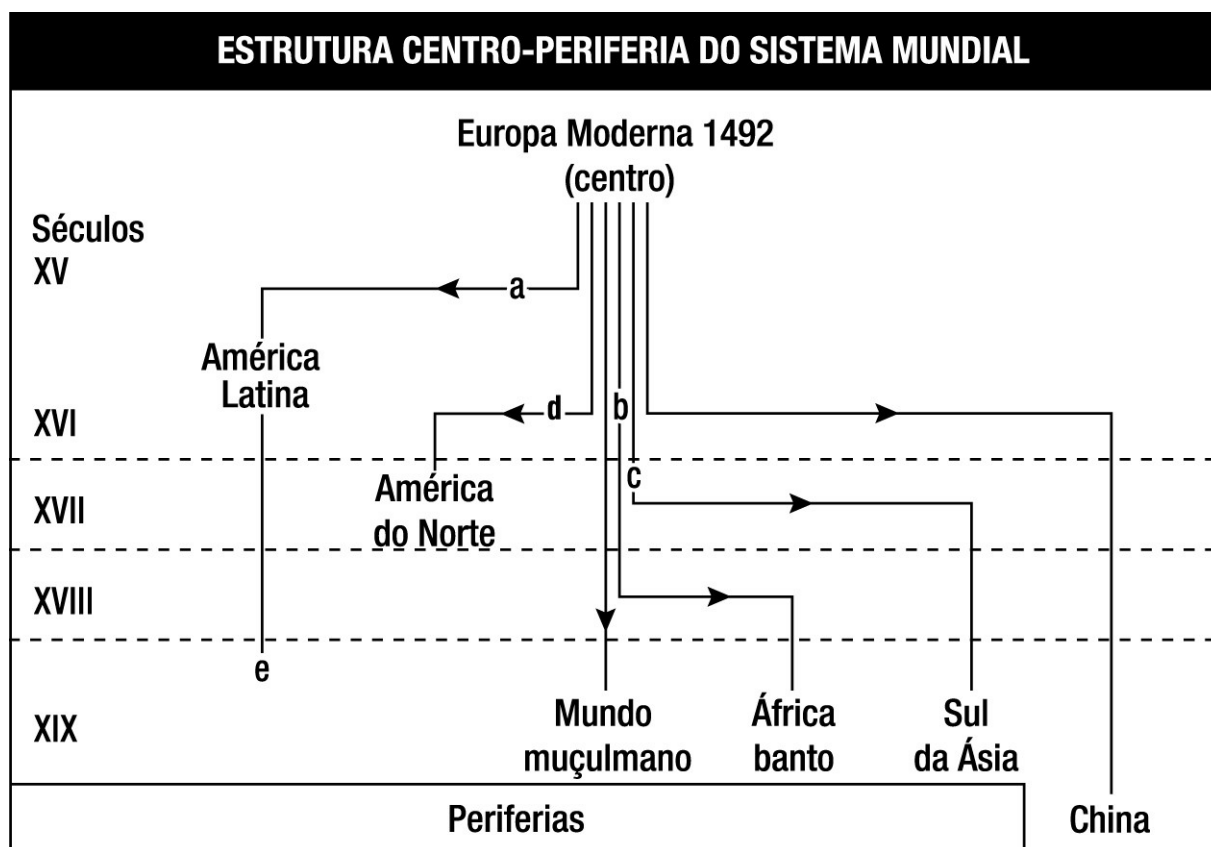
A Espanha, como primeira nação “moderna” (com um Estado que unifica a península, com a Inquisição que cria de cima para baixo o consenso nacional, com um poder militar nacional ao conquistar Granada, com a edição da *Gramática* castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo

Estado graças ao Cardeal Cisneros, etc.) abre a primeira etapa “Moderna”: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a “centralidade” da Europa Latina na História Mundial é o *determinante fundamental da Modernidade*. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.) são o resultado de um século e meio de “Modernidade”: são efeito, e não ponto de partida. A Holanda (que se emancipa da Espanha em 1610), a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto.

A segunda etapa da “Modernidade”, a da Revolução Industrial do século XVIII e da Ilustração, aprofundam e ampliam o horizonte cujo início está no século XV. A Inglaterra substitui a Espanha como potência hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa Moderna e da História Mundial (em especial desde o surgimento do Imperialismo, por volta de 1870).

Esta *Europa Moderna*, desde 1492, “centro” da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua “periferia”.

Esquema 4
Estrutura centro-periferia do sistema mundial



Esclarecimentos: seta a: a primeira periferia; b: o escravismo em suas costas ocidentais; c: algumas colônias (como Goa, etc.), mas sem ocupação continental; d: emancipação dos Estados Unidos; e: emancipação hispano-americana;

Na interpretação habitual da Modernidade, deixa-se de lado tanto Portugal quanto a Espanha, e com isso o século XVI hispano-americano, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver com a “Modernidade” – e sim, talvez, com o fim da Idade Média. Pois bem, desejamos opor-nos a estas falsas unanimidades e propor uma completa e distinta conceitualização da “Modernidade”, com um sentido mundial, o que nos levará a uma interpretação da racionalidade moderna distinta dos que imaginam “realizá-la” (como

Habermas) como dos que se opõem a ela (como os “pós-modernos”).

III. Racionalidade e irracionalidade ou o mito da Modernidade

Se se entende que a “Modernidade” da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua “centralidade” na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua “periferia”, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a “universalidade-mundialidade”. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta¹⁰ hegemônica pela Europa como “centro”.

O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-poder” moderna) sobre o índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do *ego* moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca, etc.¹¹, em especial por suas armas de ferro¹² –presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como *trampolim* para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina¹³.

A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta.

Se a Modernidade tem um núcleo racional *ad intra* forte, como “saída” da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, *ad extra*, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*¹⁴, a “Modernidade” é justificativa de uma práxis irracional de violência. O *mito* poderia ser assim descrito:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa”¹⁵ (por opor-se ao processo civilizador)¹⁶ que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imatuross)¹⁷, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera.

Por tudo isso, se se pretende a superação da “Modernidade”, será necessário negar a negação do *mito da Modernidade*. Para tanto, a “outra-face” negada e vitimada da “Modernidade” deve primeiramente descobrir-se “inocente”: é a “vítima *inocente*” do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da “Modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado antes como vítima culpada, permite “des-cobrir” pela

primeira vez a “outra-face” oculta e essencial à “Modernidade”: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria “Modernidade”).

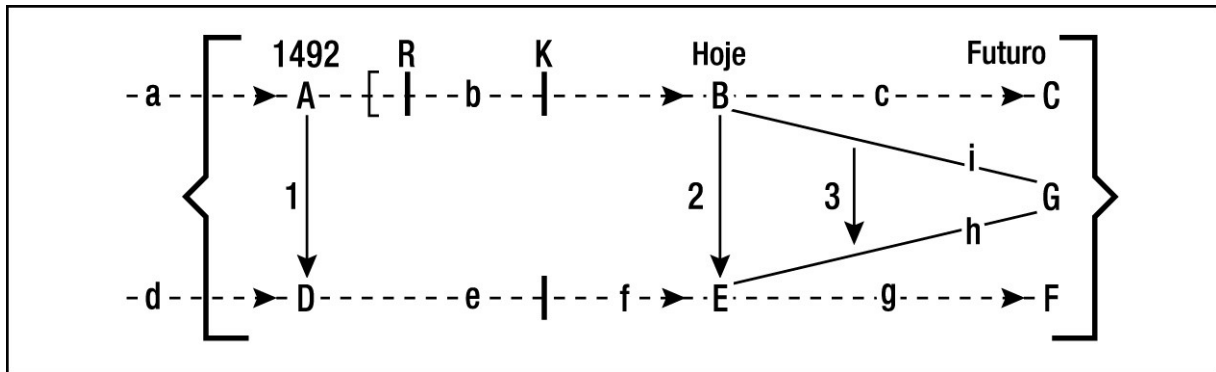
Apenas quando se nega o *mito civilizatório e da inocência* da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da “razão emancipadora”. Supera-se a razão emancipadora como “razão libertadora” quando se descobre o “eurocentrismo” da razão ilustrada, quando se define a “falácia desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da *potência* da Modernidade à *atualidade* dessa Modernidade européia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por *incorporação*¹⁸ partindo da Alteridade¹⁹.

De maneira que não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista. Deve ser um projeto “trans-moderno” (e seria então uma “Trans-Modernidade”) por *subsunção real* do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua Alteridade negada (“o Outro”) da Modernidade, por negação de seu caráter *mítico* (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e que por isso se torna contraditoriamente irracional). Em certas cidades da Europa Medieval, nas renascentistas do *Quatrocento*, cresceu *formalmente* a cultura que produzirá a Modernidade. Mas a Modernidade *realmente* pôde nascer quando se deram as condições históricas de sua origem *efetiva*: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico. A Modernidade nasce *realmente* em 1492: esta é nossa tese. Sua *real superação* (como *subsuntion*, e não meramente como *Aufhebung* hegeliana) é *subsunção* de seu caráter emancipador racional europeu *transcendido* como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: “A Trans-Modernidade” (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera).

Propomos, então, dois paradigmas contraditórios: o da mera “Modernidade” eurocêntrica, e o da Modernidade *subsumida* de um horizonte mundial, no qual cumpriu uma função ambígua (de um lado como emancipação; e, de outro, como mítica cultura da violência). A realização do segundo paradigma é um processo de “Trans-Modernidade”. Só o segundo paradigma inclui a “Modernidade/Alteridade” mundial. Na obra de Tzvetan Todorov, *Nós e os outros* (1991), o “nós” corresponde aos europeus, e “os outros” somos nós, os povos do mundo periférico. A Modernidade definiu-se como “emancipação” no que diz respeito ao “nós”, mas não percebeu seu caráter mítico-sacrificial com relação aos “outros”. Montaigne (1967: 208) de algum modo percebeu-o quando afirmou:

Assim, podemos chamá-los bárbaros com relação às nossas regras da razão, mas não com relação a nós mesmos, que os superamos em todo gênero de barbárie.

Esquema 5



Dois paradigmas de modernidade

(Simplificação esquemática de alguns momentos que co-determinam a compreensão de ambos os paradigmas)

Leia-se diacronicamente de A até G e de a até i.

I) Determinações mais relevantes

- A: Europa no momento do “descobrimento” (1492)
- B: O presente europeu moderno
- C: Projeto de “realização” (habermasiana) da “Modernidade”
- D: A “invasão” do continente (e mais tarde da África e da Ásia)
- E: O presente “periférico”
- F: Projeto dentro da “Nova Ordem Mundial” *dependente*
- G: Projeto mundial de libertação (“Trans-Modernidade”)
- R: Mercantilismo hispânico (Renascimento e Reforma)
- K: Capitalismo industrial (A “Aufklärung”)

II) Relação com uma certa direção ou setas

- a: História europeia medieval (o pré-moderno europeu)
- b: História “moderna”-europeia
- c: Práxis da realização de C
- d: Histórias anteriores à conquista europeia (América Latina, África e Ásia)
- e: História colonial e dependente-mercantilista
- f: História do mundo periférico ao capitalismo industrial
- g: Práxis da realização de F (desenvolvimentismo)
- h: Práxis de libertação ou de realização de G
- i: Práxis de solidariedade do Centro com a Periferia
- 1,2,3,n: Tipos históricos de dominação (de A —> D, etc.)

III) Os dois paradigmas de Modernidade

[]: Paradigma eurocêntrico de “Modernidade”: [R->K->B->C]

{ } : Paradigma mundial de “Modernidade/Alteridade” (em direção a uma “Trans-Modernidade”): {A/D->B/E->G}

Aos 500 anos do começo da Europa Moderna, lemos no *Relatório sobre o Desenvolvimento Humano 1992* (UNDP, 1992: 35)²⁰ das Nações Unidas que os 20% mais ricos da Humanidade (principalmente a Europa Ocidental, os Estados Unidos e o Japão) consome 82% dos bens da Terra, enquanto os 60% mais pobres (a “periferia” histórica do “Sistema-Mundial”) consome 5,8% desses bens. Uma concentração jamais observada na história da humanidade! Uma injustiça estrutural nunca imaginada em escala mundial! E não é ela fruto da Modernidade ou do Sistema mundial que a Europa ocidental criou?

Bibliografia

- Amin, Samir 1989 *Eurocentrism* (Nova Iorque: Monthly Review Press).
- Bernal, Martin 1987 *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations* (Nova Jérsei: Rutgers University Press) Tomo I.
- Capone, L. (ed.) 1992 *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo* (Lecce: Capone Editore).
- Dussel, Enrique 1969 *El humanismo semita* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Dussel, Enrique 1977 *Filosofía de la liberación* (México: Edicol). [Usta, Bogotá, 1980; Queriniana, Brescia, 1992].
- Dussel, Enrique 1992 *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madri: Nueva Utopía). [Editions Ouvrières, Paris, 1992; La Piccola Editrice, Bescia, 1993; Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993].
- Dussel, Enrique 1995 *The Invention of the Américas. Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity* (Nova Iorque: Continuum Publishing).
- Dussel, Enrique 1996 *The Underside of Modernity. Ricoeur, Apel, Taylor and the Philosophy of Liberation* (Nova Iorque: Humanities Press).
- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (México: Editorial Trotta/UAM I/UNAM).
- Habermas, Jürgen 1988 *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Franquefurte: Suhrkamp). [Edição em português: 1990 *Discurso Filosófico da Modernidade* (Lisboa: Publicações D. Quixote)]
- Horkheimer, Max e Adorno, Theodor 1974 (1944) *Dialektik der Aufklärung* (Franquefurte: Fischer). [Edição em português: 1985 *Dialética do esclarecimento* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar)].
- Montaigne 1967 “Des Cannibales” em *Oeuvres Complètes* (Paris: Gallimard-Pléiade).
- Pfeiffer, Rudolf 1976 *History of Classical Scholarship* (Oxford: Clarendon).
- Taylor, Charles 1989 *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press).
- Todorov, Tzvetan 1991 *Nosotros y los otros* (México: Siglo XXI Editores). [Edição em português: 1993 *Nós e os Outros* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar)].
- UNDP-United Nations Development Programme 1992 *Human Development Report 1992* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- Wallerstein, Immanuel 1974 *The Modern World-System* (San Diego/Nova Iorque: Academic Press) Tomo I.

Notas

* Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I), México.

1 Veja-se minha obra *El humanismo semita* (1969), onde já recuperávamos a Grécia do rapto “Moderno”. Por sua vez, escreve Martin Bernal (1987): “Homer and Hesiod both referred to Europa, who was always seen as a sister or some other close relative to Kadmos, as ‘the daughter of Phoinix’ [...] Homer’s frequent use of Phoinix in the sense of ‘Phoenician’, and the later universal

identification of Europa and Kadmos with Phoenicia”.

2 Aristóteles não as considera humanas como os gregos (“videntes que habitam a *polis*”) em sua *Política*, mas tampouco são consideradas bárbaras.

3 Isso explica, em parte, a afirmação de que as lutas da desintegrada Iugoslávia desde 1991 têm “longa história” (a Croácia latina, posteriormente católica, contra a Sérvia grega, que mais tarde será ortodoxa).

4 Muita razão tem Samir Amin (1989: 26) quando escreve: “Christianity and Islam are thus both heirs of Hellenism, and remain, for this reason, twin siblings, even if they have been, at certain moments, relentless adversaries”. Demonstra muito bem que a filosofia helenística serviu primeiro ao pensamento cristão bizantino (do século III ao VIII), e posteriormente ao árabe-muçulmano (cujo esplendor começa no século VIII e vai até o século XII, de inspiração aristotélica), e posteriormente o tempo clássico escolástico latino, de fins do século XII (também aristotélico). O renascimento platônico na Itália no século XV, por sua vez, será de origem cristã-bizantina.

5 Um dos méritos das hipóteses de Martin Bernal (1987: 189-280), é mostrar a importância do movimento que inaugura em 1801 Friedrich Schlegel (*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg), de onde a Índia, o indo-europeu, a decadência da centralidade do Egito (origem da cultura e da filosofia gregas desde Heródoto, Platão e Aristóteles até o século XVIII), permite à “ideologia” prussiana unificar de maneira direta a cultura clássica grega com a alemã: um pensamento racista, ariano, que impulsionará a “invenção” das histórias da filosofia, onde a Grécia (autopoietica) e Roma passarão primeiro à Idade Média, e depois diretamente a Descartes e a Kant. “A break was made with the Latin tradition of humanism and an entirely new humanism, a true new Hellenism, grew up. Winckelmann was the initiator, Goethe the consummator, Wilhelm von Humboldt, in his linguistic, historical and educational writings, the theorist. Finally, Humboldt’s ideas were given practical effects when he became Prussian Minister of Education and founded the new university of Berlin and the new humanistic Gymnasium” (Pfeiffer, 1976). Tudo isso deve ser profundamente reconstruído e tirado do helenocentrismo e do eurocentrismo já tradicionais.

6 Por exemplo, Charles Taylor (1989) fala de Platão, Agostinho, Descartes, etc. Ou seja, a seqüência greco-romana cristã moderna como sendo unilinear.

7 *Ausgang* para Kant (*Was heißt Aufklärung?*, A481).

8 Veja-se Dussel (1992).

9 Veja-se Immanuel Wallerstein (1974).

10 Universalidade concreta é o que pretende Kant, por exemplo, com seu princípio da moralidade. De fato, no entanto, identificou a “máxima” européia com a universalizável.

11 Não tinha essa mesma superioridade com relação às culturas turco-muçulmanas, mongol, chinesa, etc.

12 O ameríndio só usava armas de madeira.

13 A China, presente desde o Quênia até o Alasca, não teve nenhum interesse em ocupar uma América inóspita e sem nenhuma complementaridade com sua economia. O contrário se observa com as potências comerciais do Mediterrâneo italiano (e a Espanha representa, de certo modo, sua continuidade), daí que a equação do desenvolvimento diacrônico da modernidade deveria ser: Renascimento, Conquista da América Latina, Reforma, Iluminismo, etcetera.

14 Sabe-se que Horkheimer e Adorno, 1971 (ver Jürgen Habermas, 1988: 130 e ss.: “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung”), define um certo nível mítico da Modernidade, que Habermas não pode admitir. Nosso sentido de “mito” situa-se não num nível intra-europeu (como no caso de Horkheimer, Adorno ou Habermas), mas num nível centro-periferia, Norte-Sul, ou seja, num nível mundial.

15 Kant, op. cit., fala-nos da imaturidade “culpável” (*verschuldeten*).

16 O próprio Francisco de Vitória, professor de Salamanca, admite como última razão para declarar a guerra o fato de os indígenas oporem impedimentos à pregação da doutrina cristã. Apenas para destruir esses obstáculos se pode fazer a guerra.

17 Para Kant, *unmundig*: imaturo, rude, não-educado.

18 Traduzimos desta maneira a palavra *subsuntion* em Marx que, por sua etimologia latina, corresponde à *Aufhebung* hegeliana.

19 Ver meu *Philosophie der Befreiung* (Dussel, 1977) com relação ao “momento analético” do movimento dialético subsuntivo (5.3).

20 Em 1930 a diferença entre os 20% mais ricos da humanidade e os 20% mais pobres era de 1 para 30, em 1990 era de 1 para 59 (quase o dobro em apenas 60 anos). Ver também sobre o tema, Dussel (1995; 1996; 1998).

A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade

Walter D. Mignolo*

Before the Cold War, the closest the United States had ever come to a permanent foreign police was in our relationship with the nations of the Western Hemisphere. In 1823 the Monroe Doctrine proclaimed our determinations to insulate the Western Hemisphere from the contests over the European balance of power, by force if necessary. And for nearly a century afterward, the causes of America's wars were to be found in the Western Hemisphere: in the wars against Mexico and Spain, and in threats to use force to end Napoleon III's effort to install an European dynasty in Mexico.

Years of Renewal

Henry Kissinger

I. Sobre o imaginário do mundo moderno/colonial

A tese que proponho e aqui defendo é a de que a emergência da idéia de “hemisfério ocidental” deu lugar a uma mudança radical no imaginário e nas estruturas de poder do mundo moderno/colonial (Quijano e Wallerstein, 1992). Essa mudança não apenas produziu um enorme impacto em sua reestruturação, mas teve e tem importantes repercussões nas relações Sul-Norte nas Américas, para a configuração atual da “Latinidade” nos Estados Unidos, como também para a diversidade afro-americana no Norte, no Sul e no Caribe.

Emprego o conceito de “imaginário” no sentido em que o utiliza o intelectual e escritor martinicano Édouard Glissant (1997). Para Glissant “o imaginário” é a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma. Em Glissant, o termo não tem nem a acepção comum de uma imagem mental, nem o sentido mais técnico que adquire no discurso analítico contemporâneo, no qual o imaginário forma uma estrutura de diferenciação com o Simbólico e o Real. Partindo de Glissant, dou ao termo um sentido geopolítico e o emprego na fundação e formação do imaginário do sistema-mundo moderno colonial. A imagem que temos hoje da civilização ocidental é, por um lado, um longo processo de construção do “interior” desse imaginário, desde a transição do Mediterrâneo, como centro, à formação do circuito comercial do Atlântico, assim também como de sua “exterioridade”. Isto é, no Ocidente a imagem “interior” construída por letrados e letradas, viajantes, estadistas de todo tipo, funcionários eclesiásticos e pensadores cristãos, esteve sempre acompanhada de um “exterior interno”, ou seja, de uma “exterioridade”, mas não de um “fora”. A cristandade européia, até fins do século XV, era uma cristandade marginal que se tinha identificado com Jafé e o Ocidente, distinguindo-se da Ásia e da África. Esse Ocidente de Jafé era também a Europa da mitologia grega. A partir do século XVI, com o triplo fato da derrota dos mouros, da expulsão dos judeus e da expansão atlântica, mouros, judeus e ameríndios (e com o tempo também os escravos africanos), todos eles passaram a configurar, no imaginário ocidental cristão, a diferença (exterioridade) no interior do imaginário. Por volta do fim do século XVI, as missões jesuítas na China acrescentaram uma nova dimensão de “exterioridade”, o fora que está dentro, porque contribui para a definição da mesmidade. Os jesuítas contribuíram, nos extremos, Ásia e América, para construir o imaginário do circuito comercial do Atlântico

que, com várias reconversões históricas, chegou a conformar a imagem atual da civilização ocidental, tema ao qual retornarei na seção IV. Não obstante, o imaginário de que falo não é apenas constituído no e pelo discurso colonial, incluídas suas diferenças internas (por ex.: Las Casas e Sepúlveda; ou o discurso do Norte da Europa que a partir do século XVII traçou a fronteira sul da Europa e estabeleceu a diferença imperial), mas é constituído também pelas respostas (ou em certos momentos a falta delas) das comunidades (impérios, religiões, civilizações) que o imaginário ocidental envolveu em sua própria autodescrição. Apesar de este traço ser planetário, limitar-me-ei neste artigo a examinar as respostas das Américas ao discurso e à política integradora e ao mesmo tempo diferenciadora, da Europa num primeiro momento, do Hemisfério Ocidental mais tarde e finalmente do Atlântico Norte.

Mas o que entendo por mundo moderno/colonial ou sistema mundo/moderno colonial? Tomo como ponto de partida a metáfora sistema-mundo moderno proposta por Wallerstein (1974). A metáfora tem a vantagem de convocar um quadro histórico e relacional de reflexões que escapam à ideologia nacional sob a qual foi forjado o imaginário continental e subcontinental, tanto na Europa quanto nas Américas, nos últimos duzentos anos. Não estou interessado em determinar quantos anos tem o sistema mundo, se quinhentos ou cinco mil (Gunder Frank e Gills, 1993). Menos me interessa saber a idade da modernidade ou do capitalismo (Arrighi, 1994). O que de fato me interessa é a emergência do circuito comercial do Atlântico, no século XVI, que considero fundamental na história do capitalismo e da modernidade/colonialidade. Tampouco me interessa discutir se houve ou não comércio antes da emergência do circuito comercial do Atlântico, antes do século XVI, e sim o impacto que este momento teve na formação do mundo moderno/colonial no qual estamos vivendo e de cujas transformações planetárias somos testemunhas. Apesar de tomar a idéia de sistema-mundo como ponto de partida, desvio-me dela ao introduzir o conceito de “colonialidade” como o outro lado (o lado escuro?) da modernidade. Com isso não quero dizer que a metáfora de sistema-mundo moderno não tenha considerado o colonialismo. Pelo contrário. O que ora afirmo é que a metáfora de sistema-mundo moderno não traz à tona a colonialidade do poder (Quijano, 1997) e a diferença colonial (Mignolo, 1999; 2000). Conseqüentemente, só concebe o sistema mundo moderno do ponto de vista de seu próprio imaginário, mas não do ponto de vista do imaginário conflitivo que surge com e da diferença colonial. As rebeliões indígenas e a produção cultural ameríndia, do século XVI em diante e a Revolução Haitiana, no início do século XIX, são momentos constitutivos do imaginário do mundo moderno/colonial e não meras ocorrências num mundo construído do ponto de vista do discurso hispânico (por exemplo, o debate Sepúlveda/Las Casas sobre a natureza do ameríndio, no qual o ameríndio não teve a oportunidade de dar sua opinião; ou a Revolução Francesa, considerada por Wallerstein (1991a; 1991b; 1995) momento fundacional da geocultura do sistema mundo moderno). Neste sentido, a contribuição de Aníbal Quijano, no artigo escrito a quatro mãos com Wallerstein (Quijano e Wallerstein, 1992) representa um giro teórico fundamental ao traçar as condições sob as quais a colonialidade do poder (Quijano, 1997; 1998) foi e continua sendo uma estratégia da “modernidade” desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI. Este momento na construção do imaginário colonial, que será mais tarde retomado e transformado pela Inglaterra e pela França no projeto da “missão civilizadora”, não aparece na história do capitalismo contada por Arrighi (1994). Na reconstrução de Arrighi, a história do capitalismo é vista “dentro” (na Europa), ou de dentro para fora (da Europa para as Colônias) e, por isso, a colonialidade do poder é invisível. A conseqüência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza.

Sob esse panorama geral, interessa-me recordar um parágrafo de Quijano e Wallerstein (1992: 449) que oferece um parâmetro para compreender-se a importância da idéia de “hemisfério ocidental” no imaginário do mundo moderno/colonial a partir de princípios do século XIX:

The modern world-system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geo-social construct were born in the long sixteenth century. The creation of this geo-social entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalism world-economy. There could not have been a capitalism world-economy without the Americas.

Deixando de lado as conotações particularistas e triunfalistas que o parágrafo possa invocar, e a discussão sobre a possibilidade de haver ou não economia mundial capitalista sem as riquezas das minas e das plantações, o fato é que a economia capitalista mudou de rumo e acelerou seu processo com a emergência do circuito comercial do Atlântico, a transformação da concepção aristotélica da escravidão exigida tanto pelas novas condições históricas quanto pelo tipo humano (por ex.: negro, africano) que se

identificou a partir desse momento com a escravidão e estabeleceu novas relações entre raça e trabalho. A partir deste momento, do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como auto-imagem do poder. A pós-modernidade, autoconcebida na linha unilateral da história do mundo moderno, continua ocultando a colonialidade, e mantém a lógica universal e monotópica –da esquerda e da direita– da Europa (ou do Atlântico Norte) para fora. A diferença colonial (imaginada no pagão, no bárbaro, no subdesenvolvido) é um lugar passivo nos discursos pós-modernos. O que não significa que seja um lugar passivo na modernidade e no capitalismo. A visibilidade da diferença colonial, no mundo moderno, começou a ser percebida com os movimentos de descolonização (ou independência) desde fins do século XVIII até a segunda metade do século XX. A emergência da idéia de “hemisfério ocidental” foi um desses momentos.

Antes, porém, recordemos que a emergência do circuito comercial do Atlântico teve a particularidade (e este aspecto é importante para a idéia de “hemisfério ocidental”) de conectar os circuitos comerciais já existentes na Ásia, na África e na Europa (rede comercial na qual a Europa era o lugar mais marginal do centro de atração, que era a China, e que ia desde a Europa até as “Índias Orientais”) (Abu-Lughod, 1989; Wolff, 1982), com Anáhuac e Tauantinsuiu, os dois grandes circuitos até então sem conexão com os anteriores; separados tanto pelo Pacífico como pelo Atlântico (Mignolo, 2000).

Ilustração 1

Alguns dos circuitos comerciais existentes entre 1330 e 1550, segundo Abu-Lughod (1989). Até esta data, existiam também outros no Norte da África, que ligavam o Cairo a Fez e a Timbuto.

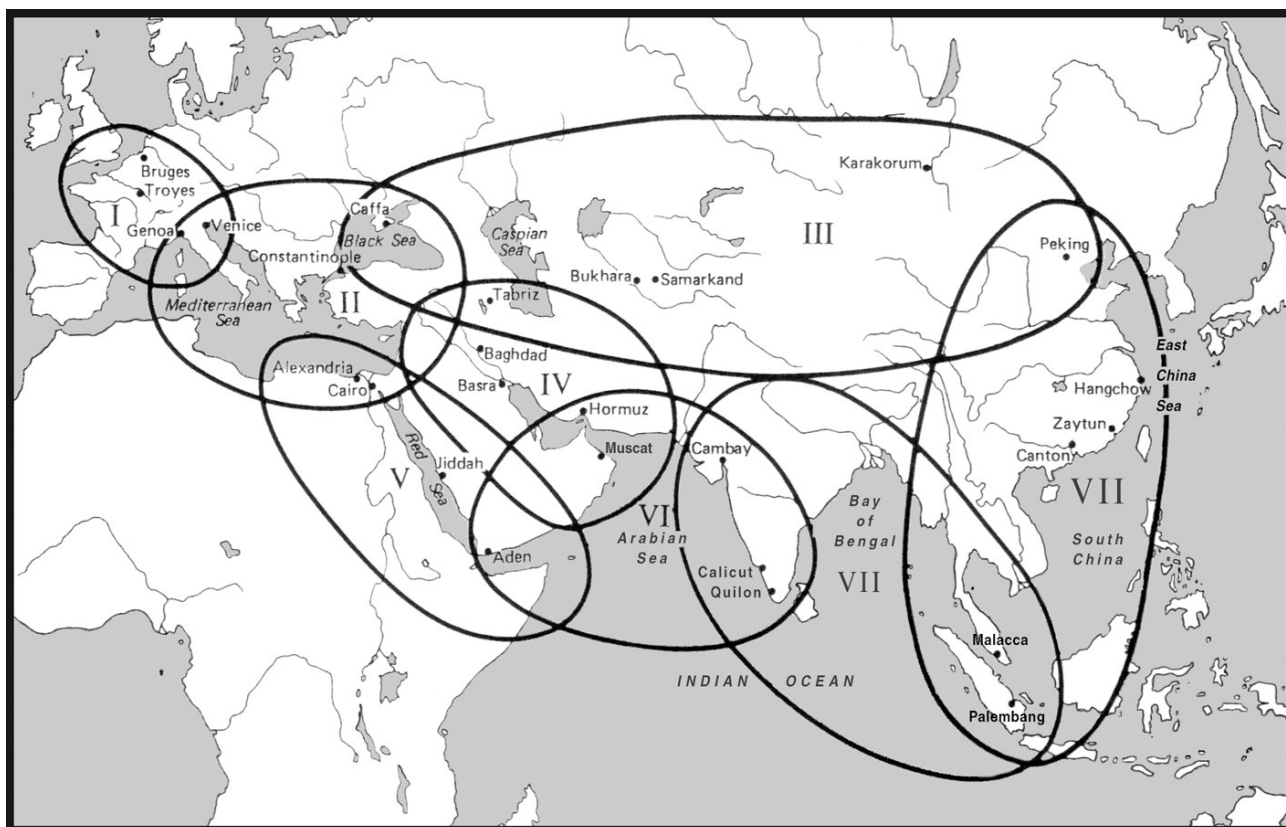
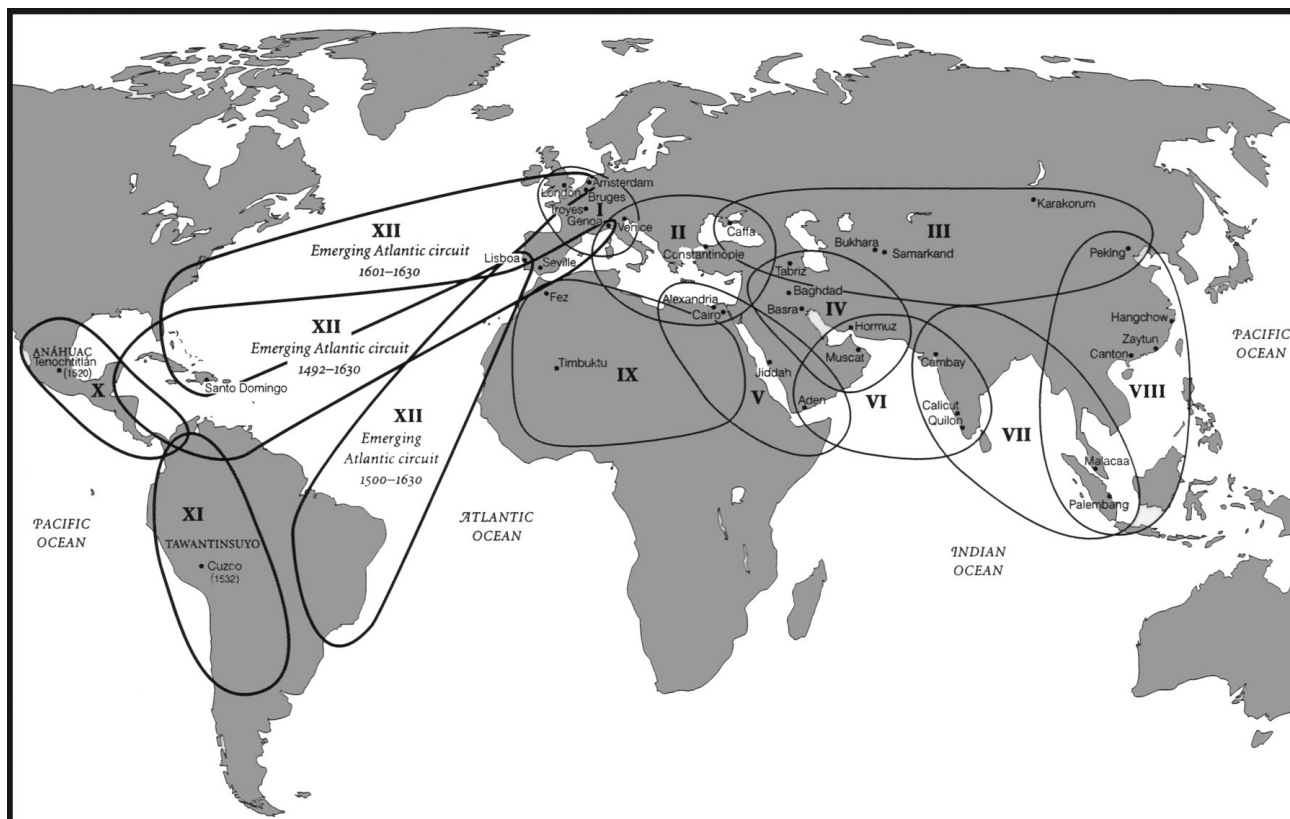


Ilustração 2

A emergência do circuito comercial do Atlântico interligou os circuitos assinalados na ilustração 1 com pelo menos dois não interligados até então: o circuito comercial que tinha seu centro em Tenochtitlán e se estendia pelo Anáhuac; e o que tinha seu centro em Cusco e se estendia pelo Tawantinsuyu¹.



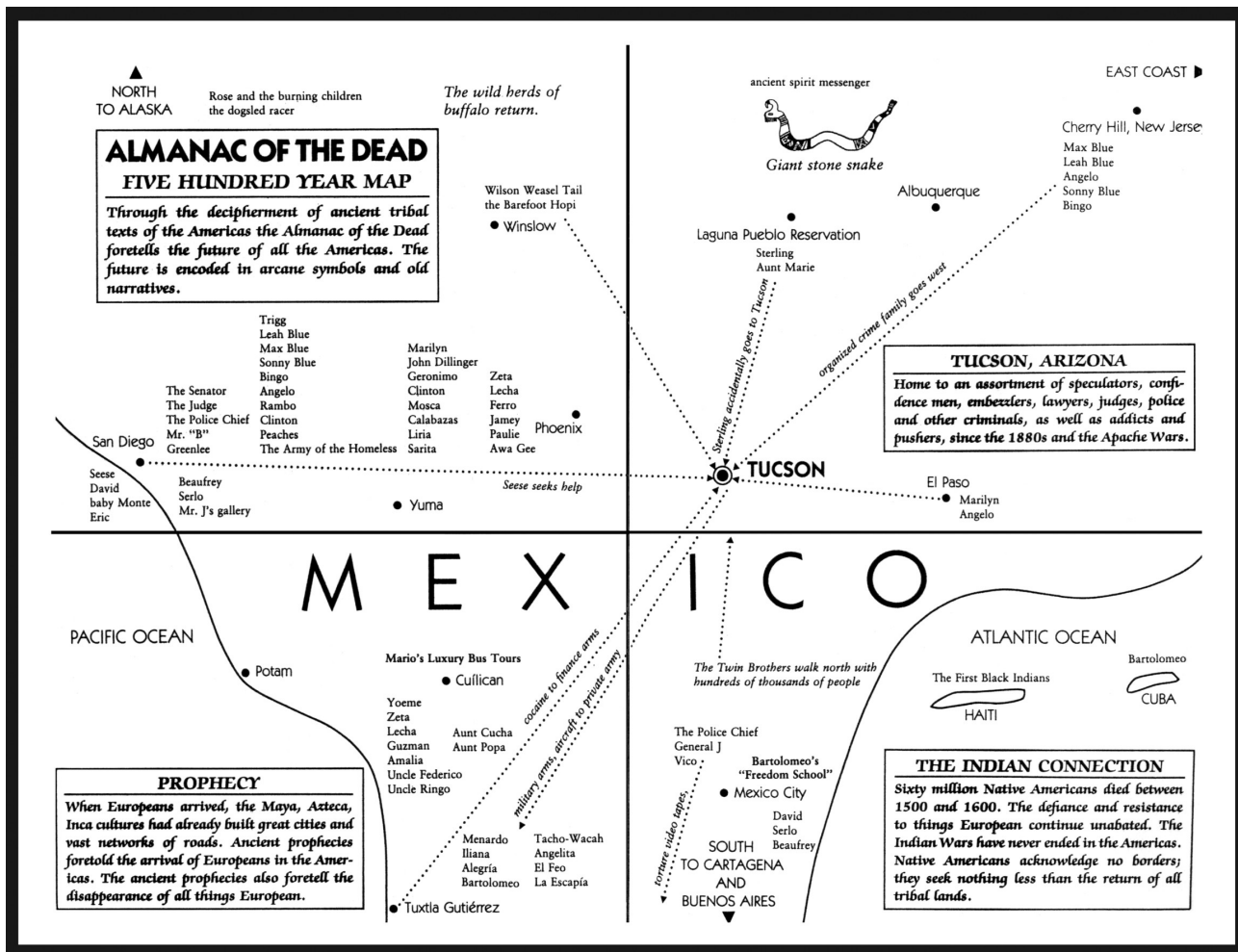
O imaginário moderno/colonial apresenta-se de modo muito distinto de acordo com o ponto de vista do qual o olhamos: a história das idéias na Europa ou a diferença colonial, as histórias forjadas pela colonialidade do poder nas Américas, na Ásia ou na África, ou aquelas das cosmologias anteriores aos contatos com a Europa a partir do século XVI, como na constituição do mundo moderno colonial, no qual os Estados e as sociedades da África, da Ásia e das Américas tiveram que responder e responderam de distintas maneiras e de distintos momentos históricos. A Europa –através da Espanha– deu as costas ao Norte da África e ao Islã a partir do século XVI; a China e o Japão nunca estiveram sob o controle imperial ocidental, ainda que não tenham podido deixar de responder a sua força expansiva, sobretudo a partir do século XIX, quando o Islã renovou sua relação com a Europa (Lewis, 1997). O sul da Ásia, a Índia e diversos países africanos ao sul do Saara foram o objetivo dos colonialismos emergentes: Inglaterra, França, Bélgica e Alemanha. A configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceções, por certo, como é o caso da Irlanda), foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa.

As Américas, sobretudo nas primeiras experiências no Caribe, na Mesoamérica e nos Andes, deram a pauta do imaginário do circuito do Atlântico. A partir desse momento, encontramos transformações e adaptações do modelo de colonização e dos princípios religiosos-epistêmicos que se impuseram desde então. Há numerosos exemplos que podem ser invocados aqui, a partir do século XVI, e fundamentalmente nos Andes e na Mesoamérica (Adorno, 1986; Gruzinski, 1988; Florescano, 1994; McCormack, 1991). Prefiro, no entanto, recorrer a exemplos mais recentes, nos quais a modernidade/colonialidade persistem em sua duplicidade; tanto na densidade do imaginário hegemônico através de suas transformações, mas também na coexistência no presente de articulações passadas, como nas constantes adaptações e transformações na da exterioridade colonial planetária. Exterioridade que não é necessariamente fora do Ocidente (o que significaria uma total falta de contato), que no entanto é exterioridade exterior e exterioridade interior (as formas de resistência e de

oposição traçam a exterioridade interior do sistema). Esta duplicidade encaixa-se muito bem na maneira como, por exemplo, tanto o Estado espanhol quanto diversos Estados das Américas celebraram os quinhentos anos de seu descobrimento frente aos movimentos e intelectuais indígenas que reescrevem a história, que protestaram contra a celebração. A romancista de Laguna, Leslie Marmon Silko, incluiu um “mapa dos quinhentos anos” em seu romance *Almanac of the Dead* (1991), publicada um ano antes do quinto centenário.

Ilustração 3

As Américas no espaço de 500 anos, segundo a romancista Leslie Marmon Silko (1991).



A primeira declaração da Selva Lancadona, em 1993, começa dizendo: “Somos o produto de quinhentos anos de luta”. Rigoberta Menchú, numa exposição lida na conferência sobre democracia e Estado multiétnico na América Latina, organizada pelo sociólogo Pablo González Casanova, também recorreu à idéia de continuidade da opressão ao longo de quinhentos anos:

a história do povo guatemalteco pode ser interpretada como uma concretização da diversidade da América, da luta decidida, forjada pelas bases e que em muitas partes do continente ainda se mantém no esquecimento. Esquecimento não porque assim se queira, mas porque se transformou numa tradição na cultura da opressão. Esquecimento que obriga a uma luta e a uma resistência de nossos povos, luta e resistência que têm uma história de 500 anos (Menchú, 1996: 125).

Pois bem, este recorte dos 500 anos é o recorte do mundo moderno/colonial de distintas perspectivas de

seu imaginário, que não se reduz ao confronto entre espanhóis e ameríndios, mas estende-se ao *criollo* (branco, negro e mestiço) surgido da importação de escravos africanos como da população branca europeia transplantada por seus próprios interesses, na maioria dos casos às Américas. Que a etno-racialidade seja o ponto de articulação do imaginário construído no –e a partir do– circuito comercial do Atlântico, não exclui os aspectos de classes, os quais estavam dados desde o começo nas fases e na transformação pela qual passou a escravidão, em relação a como era conhecida no Mediterrâneo, a partir de 1517, quando se transportaram da África os primeiros quinze mil escravos. E tampouco nega os aspectos de gênero sexual e de sexualidade que analisou Tressler recentemente. Só que a etno-racialidade transformou-se na engrenagem da diferença colonial configurada a partir da expulsão dos mouros e dos judeus, dos debates sobre o lugar dos ameríndios na economia da cristandade e, por último, pela exploração e silenciamento dos escravos africanos. Foi com –e a partir do– circuito comercial do Atlântico que a escravidão se tornou sinônimo de negritude.

O panorama que acabo de esboçar não é uma descrição do colonialismo, mas da colonialidade, da construção do mundo moderno no exercício da colonialidade do poder. Mas também das respostas da diferença colonial à coerção programada ou exercida pela colonialidade do poder. O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. No século XVI, Sepúlveda e Las Casas contribuíram, de maneira distinta e em distintas posições políticas, para construir a diferença colonial. Guaman Poma ou Ixtlixochitl pensaram e escreveram da diferença colonial em que foram colocados pela colonialidade do poder. Em princípios do século XX, o sociólogo e intelectual negro W. E. B. Du Bois introduziu o conceito de “dupla consciência” que captura o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial, experiências de quem viveu e vive a modernidade na colonialidade. Estranha sensação nesta América, diz Du Bois (1970), para quem não tem uma verdadeira autoconsciência, mas essa consciência tem de formar-se e definir-se em relação ao “outro mundo”. Isto é, a consciência vivida na diferença colonial é dupla porque é subalterna. A subalternidade colonial gera a diversidade de consciências duplas, não só a afro-americana, que é a experiência de Du Bois, mas também “a consciência que surgiu em Rigoberta Menchú” (1982) ou “a consciência da Nova Mestiça” em Gloria Anzaldúa (1987). Citemos Du Bois:

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of the others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness –an American, a Negro-; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body [...] The history of the American Negro is the history of his strife, –this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self (1970: 8-9).

O princípio da dupla consciência é, em meu argumento, a característica do imaginário do mundo moderno-colonial nas margens dos impérios (nas Américas, no Sudeste da Ásia, no Norte da África e ao Sul do Saara). Mas também, como se comprova hoje com as migrações massivas aos Estados Unidos e à Europa, no interior dos países que foram ou que são potências imperiais: os “negros” (sejam africanos, paquistaneses ou indianos) na Inglaterra; os magrebinos na França; os latinos nos Estados Unidos. A dupla consciência, em suma, é uma consequência da colonialidade do poder e a manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial. As histórias locais variam, porque a própria história europeia foi mudando no processo de forjar-se a si mesma no movimento expansivo do Ocidente. Nas divisões continentais e subcontinentais estabelecidas pela cartografia simbólica cristã (por exemplo, a tripartição do mundo continental conhecido até então: Europa, África e Ásia), o horizonte colonial das Américas é fundamental, senão fundacional, do imaginário do mundo moderno. A emergência do “hemisfério ocidental”, como idéia, foi um momento de transformação do imaginário surgido no –e com o– circuito comercial do Atlântico. A particularidade da imagem de “hemisfério ocidental” foi a de marcar, de maneira forte, a inserção dos criollos descendentes de europeus, em ambas as Américas, no mundo moderno/colonial. Esta inserção representou, ao mesmo tempo, a consolidação da dupla consciência crioula que se foi formando no próprio processo de colonização.

II. Dupla consciência crioula e hemisfério ocidental

A idéia de “hemisfério ocidental” (que é mencionada cartograficamente pela primeira vez apenas no final do século XVIII) estabelece já uma posição ambígua. A América é a diferença, mas ao mesmo tempo é a mesmidade. É outro hemisfério, mas é ocidental. É diferente da Europa (que por certo não é o Oriente), mas está ligada a ela. É diferente, no entanto, da África e da Ásia, continentes e culturas que não formam parte da definição de hemisfério ocidental. No entanto, quem define tal hemisfério? Para quem é importante e necessário definir um lugar de pertencimento e de diferença? Para os que experimentaram a diferença colonial como criollos de ascendência hispânica (Bolívar) e anglo-saxônica (Jefferson)?

O que cada um entendeu por “hemisfério ocidental” (apesar de a expressão ter-se originado no inglês das Américas) difere, como era de se esperar. E difere, também como era de se esperar, de maneira não trivial. Na “Carta da Jamaica”, que Bolívar escreveu em 1815 e dirigiu a Henry Cullen, “um cavalheiro desta ilha”, o inimigo era a Espanha. As referências de Bolívar à “Europa” (ao Norte da Espanha) não eram referências a um inimigo, mas sim a expressão de certa surpresa diante do fato de que a “Europa” (que supostamente nessa data Bolívar localizaria na França, na Inglaterra e na Alemanha) se mostrasse indiferente às lutas de independência que estavam ocorrendo nesses anos na América hispânica. Tendo em conta que, também nesse período, a Inglaterra já era um império em pleno desenvolvimento, com várias décadas de colonização da Índia e inimigo da Espanha, é possível que Mr. Cullen tenha recebido com interesse e também com prazer as diatribes de Bolívar contra os espanhóis. A “lenda negra” deixou sua marca no imaginário do mundo moderno/colonial.

Por outro lado, o inimigo de Jefferson era a Inglaterra, apesar de, ao contrário de Bolívar, Jefferson não ter refletido sobre o fato de que a Espanha não se entusiasmou com a independência dos Estados Unidos da América do Norte. Com isto quero dizer que as referências cruzadas, de Jefferson em direção ao Sul e de Bolívar em direção ao Norte, eram verdadeiramente referências cruzadas. Enquanto Bolívar imaginava, na carta a Cullen, a possível organização política da América (que em seu imaginário era a América hispânica) e especulava a partir das sugestões de um duvidoso escritor francês de duvidosa estirpe, o Abe de Pradt (Bornholdt, 1944: 201-221), Jefferson olhava com entusiasmo os movimentos de independência no sul, ainda que tivesse desconfiança dos caminhos de seu futuro político. Numa carta ao barão Alexander von Humboldt, fechada em dezembro de 1813, Jefferson lhe agradecia pelo envio de observações astronômicas depois da viagem que Humboldt realizara pela América do Sul e enfatizava a oportunidade da viagem no momento em que “esses países” estavam em processo de “tornarem-se atores em seu palco”. E acrescentava:

That they will throw off their European dependence I have no doubt; but in what kind of government their evolution will end I am not so certain. History, I believe, furnishes no example of a priest-ridden people maintaining a free civil government [...] But in whatever governments they end they will be “American” governments, no longer to be involved in the never-ceasing broils of Europe (Jefferson, 1903-1904: 22).

Por sua vez, Bolívar (1993: 25) expressava com veemência:

Desejo mais que qualquer outro ver formar-se na América a maior nação do mundo, menos por sua extensão e riqueza que por sua liberdade e glória. Apesar de que aspiro à perfeição do governo de minha pátria, não me posso convencer de que o Novo Mundo seja neste momento regido por uma grande República.

Enquanto Bolívar falava do “hemisfério de Colombo”, Jefferson falava do hemisfério que “a América tem para si mesma”. Eram, na realidade, duas Américas em que pensavam Jefferson e Bolívar. E também o eram geograficamente. A América ibérica estendia-se até onde hoje são os Estados da Califórnia e do Colorado, enquanto a América saxã não ia além, para o Oeste, da Pensilvânia, Washington e Atlanta.

Ilustração 4

As possessões hispânicas e portuguesas, nas Américas, até princípios do século XIX segundo Eric Wolf (1982).



O ponto no qual ambos concordavam era na maneira como se referiam às respectivas metrópoles, Espanha e Inglaterra. Ao referir-se à conquista, Bolívar sublinhava as “barbaridades dos espanhóis” como “barbaridades que o tempo presente rejeitou como fabulosas, pois parecem superiores à perversidade humana” (1993: 17). Jefferson referia-se aos ingleses como exterminadores dos americanos nativos (“*extermination of this race in OUR América*”, grifo nosso, WM), como um capítulo adicional “*in the English history of the same colored men in*

Asia, and of the brethren of their own color in Ireland, and wherever else Anglo-mercantile cupidity can find a two-penny interest in deluging the earth with human bloody" (1903-1904: 24). Apesar de cruzadas as referências, havia o seguinte em comum entre Jefferson e Bolívar: a idéia do hemisfério ocidental estava ligada ao surgimento da consciência crioula, anglo-saxã ou hispânica. A emergência da consciência crioula negra no Haiti era diferente. Era uma questão limitada ao colonialismo francês e à herança africana, e o colonialismo francês, assim como o inglês, no Caribe, não teve a força da imigração inglesa que esteve na base da fundação dos Estados Unidos, ou dos legados do forte colonialismo hispânico. A consciência crioula negra, contrária à consciência crioula branca (anglo-saxã ou ibérica), não era a consciência herdeira dos colonizadores e emigrados, e sim a herdeira da escravidão. Por isso a idéia de "hemisfério ocidental", ou como dirá mais tarde Martí, da "nossa América", não era comum entre eles. Em suma, "hemisfério ocidental" e "nossa América" são figuras fundamentais do imaginário crioulo (anglo-saxão ou ibérico), mas não do imaginário ameríndio (no Norte e no Sul), ou do imaginário afro-americano (tanto na América Latina quanto no Caribe e na América do Norte). Sabemos, por exemplo, o que pensava Jefferson da Revolução Haitiana e de "that race of men" (Jefferson citado por Trouillot, 1999). A consciência crioula em sua relação com a Europa forjou-se como consciência geopolítica mais que como consciência racial. E a consciência crioula, como consciência racial, forjou-se internamente na diferença com a população ameríndia e afro-americana. A diferença colonial transformou-se e reproduziu-se no período nacional, passando a ser chamada de "colonialismo interno". O colonialismo interno é, assim, a diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional. Este aspecto da formação da consciência crioula branca é o que transformou o imaginário do mundo moderno/colonial e estabeleceu as bases do colonialismo interno que atravessou todo o período de formação nacional, tanto na América ibérica como na América anglo-saxã (Nelson, 1998). As idéias de "América" e de "hemisfério ocidental" (não "Índias Ocidentais", denominação hispânica da territorialidade colonial) foram imaginadas como o lugar de pertencimento e do direito à autodeterminação. Apesar de Bolívar pensar em sua nação de pertencimento e no restante da América (hispânica), Jefferson pensava em algo mais indeterminado, ainda que o pensasse sobre a memória da territorialidade colonial anglo-saxã e sobre um território que não havia sido configurado pela idéia de "Índias Ocidentais". "Índias Ocidentais" foi a marca distintiva do colonialismo hispânico que tinha de diferenciar suas possessões na América das asiáticas (ilhas Filipinas, por exemplo), identificadas como "Índias Orientais". Na formação da Nova Inglaterra, por sua vez, "Índias Ocidentais" era um conceito estranho. Quando a expressão foi introduzida no inglês, "West Indies" usou-se fundamentalmente para designar o Caribe inglês. O que estava claro para ambos, Bolívar e Jefferson, era a separação geopolítica da Europa, de uma Europa que num caso tinha seu centro na Espanha e, no outro, na Inglaterra. Já que as designações anteriores (Índias Ocidentais, América) foram designações na formação da consciência castelhana e europeia, "hemisfério ocidental" foi a necessária marca distintiva do imaginário da consciência crioula (branca), pós-independência. A consciência crioula, por certo, um fato novo, já que sem consciência nativa não teria havido independência nem no Norte nem no Sul. O novo e importante em Jefferson e em Bolívar foi o momento de transformação da consciência crioula colonial em consciência crioula pós-colonial e nacional e a emergência do colonialismo interno face à população ameríndia e afro-americana.

Da perspectiva da consciência nativa negra, tal como a descreve Du Bois, podemos dizer que a consciência crioula branca é uma dupla consciência que não se reconheceu como tal. A negação da Europa não foi, nem na América hispânica nem na Anglo-saxônica, a negação da "Europeidade", já que em ambos os casos, e em todo o impulso da consciência crioula branca, tratava-se de serem americanos sem deixarem de ser europeus; de serem americanos, mas diferentes dos ameríndios e da população afro-americana. Se a consciência nativa definiu-se em relação à Europa em termos geopolíticos, em termos raciais é que foi definida sua relação com a população crioula negra e com a população indígena. A consciência crioula, que se viveu (e ainda hoje se vive) como dupla, ainda que não se tenha reconhecido nem se reconheça como tal, reconheceu-se na homogeneidade do imaginário nacional e, desde o início do século XX, na mestiçagem, como contraditória expressão da homogeneidade. A celebração da pureza mestiça de sangue, por assim dizer. A formação do Estado-nação exigia a homogeneidade mais que a dissolução, e portanto ou era necessário ocultar ou era impensável a celebração da heterogeneidade. Se assim não houvesse sido, se a consciência crioula branca se houvesse reconhecido como dupla, não teríamos hoje nem nos Estados Unidos nem no Caribe nem na América hispânica os problemas de identidade, de multiculturalismo e de pluriculturalidade que temos. Diz Jefferson (1903-1904: 22):

The European nations constitute a separate division of the globe; their localities make them part of a distinct system; They have a set of interests of their own in which it is our business never to engage ourselves. America has a hemisphere to itself.

Jefferson negava a Europa, não a Europeidade. Os revolucionários haitianos, Toussaint L'Ouverture e Jean-Jacques Dessalines, por sua vez, negaram a Europa e a Europeidade (Dayan, 1998: 19-25). Direta ou indiretamente, foi a diáspora africana e não o hemisfério ocidental o que alimentou o imaginário dos revolucionários haitianos. Por outro lado, a veemência com que se colocava em Jefferson e em Bolívar a separação com a Europa era, ao mesmo tempo, motivada por se saberem e se sentirem, em última instância, europeus nas margens, europeus que não o eram mas que no fundo queriam sê-lo. Esta dupla consciência nativa branca, de intensidades distintas nos períodos colonial e nacional, foi a característica da intelectualidade independentista e seu legado à consciência nacional durante o século XIX. Repito que a característica dessa dupla consciência não era racial, mas geopolítica, e se definia na relação com a Europa. A dupla consciência não se manifestava, por certo, em relação ao componente ameríndio ou afro-americano. Do ponto de vista crioulo, o fato de ser crioulo e índio ou negro ao mesmo tempo não era um problema que se tinha que resolver. Neste contexto –em relação às comunidades ameríndias e afro-americanas– a consciência nativa branca definiu-se como homogênea e distinta. Se os nativos brancos não assumiram sua dupla consciência, isto se deveu, talvez, ao fato de que um dos traços da conceitualização do hemisfério ocidental foi a integração da América ao Ocidente. Isso não era possível para a consciência crioula negra. A África, apesar de sua localização geográfica, nunca foi parte do imaginário geopolítico ocidental. Não se permitia que Du Bois, como tampouco se permitiu que Guaman Poma de Ayala ou que Garcilaso de la Vega, no século XVI, se sentissem parte da Europa ou de alguma forma marginalmente europeus. Várias formas de dupla consciência, mas dupla consciência no fim das contas, foram as conseqüências e são os legados do mundo moderno/colonial.

III. O hemisfério ocidental e a geocultura do sistema-mundo moderno/colonial

Um dos traços que distingue o processo de descolonização das Américas em fins do século XVIII e início do século XIX é, como apontado por Klor de Alva (1992), o fato de que a descolonização estivesse nas mãos dos “criollos”, e não dos “nativos”, como ocorrerá mais tarde, no século XX, na África e na Ásia. Há, no entanto, outro elemento importante a ser levado em conta na primeira onda de descolonização acompanhada da idéia de “hemisfério ocidental” e da transformação do imaginário do mundo moderno/colonial que se resumiu nesta imagem geopolítica.

Se a idéia de hemisfério ocidental encontrou seu momento de emergência nas independências dos criollos, anglo-saxões e latinos, em ambas as Américas, seu momento de consolidação ocorre quase um século mais tarde, depois da guerra hispano-americana e durante a presidência de Theodor Roosevelt, no início do século XX. Se as histórias necessitam de um começo, a história da rearticulação forte da idéia de hemisfério ocidental no século XX teve seu começo na Venezuela quando as forças armadas da Alemanha e da Inglaterra iniciaram um bloqueio para pressionar pelo pagamento da dívida externa. A guerra hispano-americana (1898) havia sido uma guerra pelo controle dos mares e do canal do Panamá, face à ameaça de países imperiais fortes da Europa Ocidental, um perigo que se repetia com o bloqueio da Venezuela. A intervenção da Alemanha e da Inglaterra foi um bom momento para reavivar a exigência de autonomia do “hemisfério ocidental”, que perdera força durante a guerra civil estadunidense e nos anos posteriores a ela. O fato de que o bloqueio fosse dirigido à Venezuela criou as condições para que a idéia e a ideologia de “hemisfério ocidental” se reavivasse como uma questão que dissesse respeito não apenas aos Estados Unidos, mas também aos países latino-americanos. O diplomata argentino Luis María Drago, Ministro das Relações Exteriores, deu o primeiro passo nesse sentido em dezembro de 1902 (Whitaker, 1954: 87-100).

Whitaker propõe, em grandes traços, uma interpretação destes anos de política internacional que ajuda a entender a mudança radical no imaginário do sistema-mundo moderno/colonial que teve lugar em princípios do século com a reinterpretação roosveltiana da idéia de “hemisfério ocidental”. Segundo Whitaker, a proposta de Luis María Drago, Ministro Argentino das Relações Exteriores, para solucionar o embargo à Venezuela (proposta que chegou a ser conhecida como a “Doutrina Drago”), foi na realidade uma espécie de “corolário” à Doutrina Monroe de uma perspectiva multilateral que envolvia todos os Estados das Américas. Whitaker sugere que a posição de Drago não foi bem recebida em Washington entre outras razões porque nos Estados Unidos se considerava a Doutrina Monroe como uma doutrina de política nacional e, indiretamente, unilateral, quando se aplicava às relações internacionais. Drago, por sua vez, tinha interpretado a Doutrina Monroe na Argentina como um princípio multilateral válido para todo o hemisfério ocidental, que podia ser posto em execução de e em qualquer parte das Américas. A segunda das razões, segundo Whitaker, era uma conseqüência da anterior. Isto é, se verdadeiramente havia um “corolário” para estender a efetividade da Doutrina Monroe às relações

internacionais, este “corolário” deveria surgir de e em Washington, e não na e da Argentina ou de qualquer outra parte da América Latina. Este foi, segundo Whitaker, o caminho seguido por Washington quando, em dezembro de 1904, Roosevelt propôs seu próprio “corolário” à Doutrina Monroe. Apesar de semelhante ao proposto por Drago, tinha importantes diferenças. Whitaker enumera as seguintes: a) ambos os corolários destinavam-se a resolver o mesmo problema (a intervenção européia na América) e baseavam-se nas mesmas premissas (na Doutrina Monroe e na idéia de hemisfério ocidental); b) ambos os “corolários propunham-se a resolver o problema através de uma exceção à lei internacional em favor do hemisfério ocidental e c) ambos propunham-se a alcançar esta solução mediante um “*American policy pronouncement, not through a universally agreed amendment to international law*” (Whitaker, 1954: 100). As diferenças, no entanto, foram o que reorientou a configuração da nova ordem mundial: a “ascensão” de um país neocolonial ou pós-colonial no grupo dos Estados-nação imperiais. Uma mudança de grande envergadura no imaginário e na estrutura do mundo moderno/colonial. As diferenças entre Roosevelt e Drago residiam, segundo Whitaker, na maneira de implementar a nova política internacional. Roosevelt propôs fazê-lo unilateralmente por iniciativa dos Estados Unidos, enquanto Drago propunha uma ação multilateral, democrática e interamericana. Os resultados foram muito diferentes dos que poderiam ser imaginados se o “corolário” de Drago houvesse sido implementado. Por outro lado, Roosevelt reclamou para os Estados Unidos o monopólio dos direitos de administração da autonomia e da democracia do hemisfério ocidental (Whitaker, 1954: 100). A Doutrina Monroe rearticulada com a idéia de “hemisfério ocidental” introduziu uma mudança fundamental na configuração do mundo moderno/colonial e no imaginário da modernidade/colonialidade. A conclusão de Whitaker a este capítulo do mundo moderno/colonial é oportuna: “*As a result –da implementação do “corolário Roosevelt” em vez do “corolário Drago”– the leaders in Washington and those in Western Europe came to understand each other better and better as time went on. The same development, however, widened the already considerable gap between Anglo-Saxon America and Latin America*” (Whitaker, 1954: 107).

Ilustração 5

A América Latina em 1976 segundo Henry Kissinger (1999)



O momento que acabo de narrar, baseado em Whitaker, sugerindo as conexões da política internacional com o imaginário do mundo moderno/colonial, é conhecido na história da literatura latino-americana pela *Ode a Roosevelt* do poeta nicaraguense e cosmopolita Rubén Darío e pelo ensaio *Ariel*, do intelectual uruguaio Enrique Rodó. Interessa-me aqui voltar ao período que se estende desde a guerra hispano-americana (1898) até o “triumfo” do corolário de Roosevelt, para refletir sobre a geocultura e o imaginário do mundo moderno/colonial e o impacto da idéia de hemisfério ocidental.

Respondendo às críticas dirigidas ao forte perfil econômico do conceito de sistema-mundo moderno, Immanuel Wallerstein (1991a) introduziu o conceito de geocultura. Wallerstein constrói o conceito historicamente da Revolução Francesa até a crise de 1968 na França, e logicamente como a estrutura cultural que ata geoculturalmente o sistema-mundo. A “geocultura” do sistema-mundo moderno deveria ser entendida como a imagem ideológica (e hegemônica) sustentada e expandida pela classe dominante, depois da Revolução Francesa. A imagem hegemônica não é portanto equivalente à estruturação social, e sim a maneira pela qual um grupo, o que impõe a imagem, concebe a estruturação social. Dever-se-ia entender por “imaginário do mundo moderno/colonial” as variadas e conflitivas perspectivas econômicas, políticas, sociais, religiosas, etc., nas que se atualiza e transforma a estruturação social. Mas a inclui como o aspecto monotópico e hegemônico, localizado na segunda modernidade, com a ascensão da França, Inglaterra e Alemanha à liderança do mundo moderno/colonial (Wallerstein, 1991a; 1991b; 1995). Não há dúvidas de que o que Wallerstein chama de geocultura é o componente do imaginário do mundo moderno/colonial que se universaliza, e o faz não apenas em nome da missão civilizadora ao mundo não europeu, mas relega o século XVI ao passado, e com ele o sul da Europa. O imaginário que emerge com o circuito comercial do Atlântico que põe ameríndios, peninsulares e escravos africanos em relações conflitivas não é para Wallerstein um componente da geocultura. Ou seja, Wallerstein descreve como geocultura do sistema-mundo moderno o imaginário hegemônico e deixa de lado tanto as contribuições da diferença colonial como da diferença imperial: a emergência do hemisfério ocidental no horizonte colonial da modernidade. A geocultura de Wallerstein é, assim, o imaginário hegemônico da segunda fase da modernidade, e é eurocêntrico no sentido restrito do termo, centrado na França, Inglaterra e Alemanha, da perspectiva histórica do imaginário nacional francês. A Revolução Francesa teve lugar precisamente num momento de “inter imperium” no qual se consolidou a Europa das nações de costas à questão colonial. A independência dos Estados Unidos (que não só antecipou a Revolução Francesa, mas contribuiu para que ela fosse possível) é alheia ou marginal ao conceito de geocultura de Wallerstein, porque –em minha interpretação– seu conceito de sistema-mundo moderno é cego à diferença colonial, enquanto que as independências nas Américas, os primeiros movimentos anti-sistêmicos, foram movimentos realizados pela diferença colonial. Estes movimentos foram gerados pela e na diferença colonial, ainda que ela se reproduzisse de outra maneira, na formação nacional, como mencionei acima. Wallerstein destacou no conceito de geocultura o componente hegemônico do mundo moderno que acompanhou a revolução burguesa na consolidação da Europa das nações e que ao mesmo tempo relegou a acontecimentos “periféricos” os primeiros movimentos de descolonização de um mundo moderno mas também colonial. Tal cegueira foi notável no caso da Revolução Haitiana, como demonstrou Trouillot (1995) explicando as razões pelas quais uma revolução de criollos negros com o apoio de escravos negros não tinha lugar em discursos libertários sobre os direitos do homem e do cidadão, que foram pensados num mundo onde a “matriz invisível” era branca, composta de cidadãos brancos fundamentalmente, e não de índios e negros. Neste esquema, as diferenças de gênero e de sexualidade foram subsumidas pelas classificações raciais. Não era nem é a mesma coisa ser mulher branca que negra ou de cor. A colonialidade é constitutiva da modernidade. As relações assimétricas de poder, ao mesmo tempo que a participação ativa da diferença colonial na expansão do circuito comercial do Atlântico constituído através dos séculos como Ocidente ou civilização ocidental, são o que justifica e torna necessário o conceito de “colonialidade do poder” (Quijano, 1997) e de “diferença colonial” (Mignolo, 2000) para corrigir as limitações histórico-geográficas e lógicas do conceito de geocultura em sua formulação wallersteniana:

In the case of the modern world-system, it seems to me that its geo-culture emerged with the French Revolution and then began to lose its widespread acceptance with the world revolution of 1968. The capitalist world-economy has been operating since the long sixteenth century. *It functioned for three centuries, however, without any firmly established geo-culture.* That is to say, from the sixteenth to the eighteenth century, no one set of values and basic rules prevailed within the capitalist world-economy, actively endorsed the majority of the cadres and passively

accepted by the majority of the ordinary people. The French Revolution, *lato senso*, changed that. It established two new principles: (1) the normality of political change and (2) the sovereignty of people [...]

The key point to note about these two principles is that they were, in and of themselves, quite revolutionary in their implications for the world-system. Far from ensuring the legitimacy of the capitalist world-economy, they threatened to delegitimize it in the long run. It is in this sense that I have argued elsewhere that “the French Revolution” represented the first of the anti-systemic revolution of the capitalist world-economy –in a small part a succes, in larger part a failure (Wallerstein, 1995: 1166).

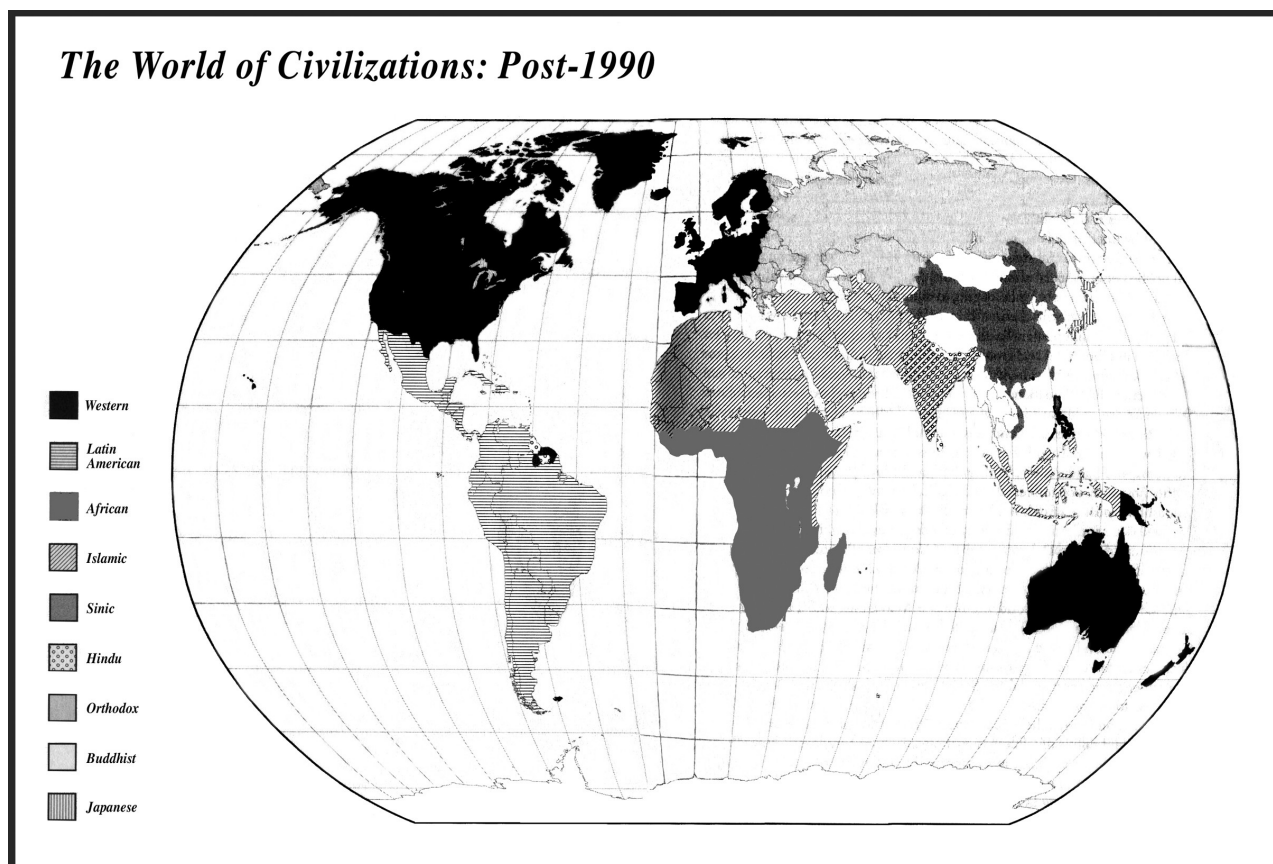
A dificuldade de Wallerstein para reconhecer a constituição do mundo moderno sem a participação da França e da Inglaterra –e portanto negar a contribuição de três séculos de colonialismo espanhol e português– é, sem dúvida, uma consequência do que concebe como geocultura. O imaginário da Europa do Norte, a partir da Revolução Francesa, é um imaginário que se construiu paralelamente ao triunfo da Inglaterra e da França sobre a Espanha e Portugal como novas potências imperiais. A emergência do conceito de “hemisfério ocidental” não permitia prever que marcava, desde o começo, os limites do que Wallerstein chama de geocultura. E o marca de duas maneiras: uma por rearticular a diferença colonial; a outra por ir absorvendo, ao longo de sua história, o conceito de “missão civilizadora”, conceito central na geocultura de Wallerstein, e tradução da “missão cristianizadora”, dominante do século XVI ao XVIII, mas que Wallerstein não reconhece como geocultura.

IV. Do hemisfério ocidental ao Atlântico Norte

Samuel Huntington descreveu a nova ordem mundial, após o fim da guerra fria, em nove civilizações.

Ilustração 6

As nove civilizações de Samuel Huntington e seus territórios após o fim da Guerra Fria (Huntington, 1996).



São as seguintes as nove civilizações: América Latina, África (mais especificamente a África ao sul do Saara), Islã, China, Hindu, Ortodoxa, Budista e Japonesa. Deixando de lado o fato de que a lógica classificatória de Huntington se parece com a do imperador chinês mencionado por Jorge Luis Borges e adotado por Michel Foucault no início de *As palavras e as coisas* (1967), me interessa aqui apenas refletir sobre o fato de que a América Latina é, para Huntington, uma civilização em si mesma, e não parte do hemisfério ocidental.

A América Latina, para Huntington (1996: 46), tem uma identidade que a diferencia do Ocidente:

Although an offspring of European civilization, Latin America has evolved along a very different path from Europe and North America. It has a corporatist, authoritarian culture, which Europe has to a much lesser degree and North America not at all.

Aparentemente, Huntington não percebe o fascismo e o nazismo como autoritários. Tampouco percebe o fato de que o autoritarismo dos Estados Unidos, a partir de 1945, projetou-se no controle das relações internacionais numa forma nova de colonialismo, um colonialismo sem territorialidade. Mas há mais características invocadas por Huntington para apontar a diferença latino-americana:

Europe and North America both felt the effects of the Reformation and have combined Catholic and Protestant cultures. Historically, although this may be changing, Latin America has been only Catholic (Huntington, 1996: 46).

Nesta parte do argumento, a diferença invocada é a diferença imperial iniciada pela Reforma, que tomou corpo a partir do século XVII no desenvolvimento da ciência e da filosofia, no conceito de Razão que deu coerência ao discurso da segunda modernidade (ascensão da Inglaterra, França e Alemanha sobre Portugal e Espanha). Além disso, terceiro elemento, um componente importante da América Latina é, para Huntington, “the indigenous cultures, which did not exist in Europe, were effectively wiped out in North America, and which

vary in importance from Mexico, Central America, Peru and Bolívia, on the one hand, to Argentina and Chile, on the other” (1996: 46). Aqui, o argumento de Huntington passa da diferença colonial à diferença imperial, tanto em sua forma originária, nos séculos XVI a XVIII, como em sua rearticulação durante o período de construção nacional, que é precisamente quando a diferença entre Bolívia e Argentina, por exemplo, se faz mais evidente, quando o modelo imperial se impõe do Norte da Europa sobre a decadência do império hispânico. Como conclusão a estas observações, Huntington sustenta:

Latin América could be considered either a subcivilization within Western civilization or a separate civilization closely affiliated with the West. For an analysis focused on the international political implications of civilizations, including the relations between Latin America, on the one hand, and North America and Europe, on the other, the latter is more appropriate and useful designation [...]

The West, then, includes Europe, North America, plus the other European settler countries such as Australia and New Zealand (Huntington, 1996: 47).

Em que pensa Huntington quando fala em “*other European settler countries such as Australia and New Zealand*”? Obviamente na colonização inglesa, na segunda modernidade, na diferença imperial (o colonialismo inglês que “superou” o colonialismo ibérico) montada na diferença colonial (determinadas heranças coloniais pertencem ao Ocidente, outras não). Nas heranças coloniais que pertencem ao Ocidente, o componente indígena é ignorado, e para Huntington a força que estão adquirindo os movimentos indígenas na Nova Zelândia e na Austrália não parece ser um problema. Não obstante, o panorama é claro: o Ocidente é a nova designação, depois do fim da Guerra Fria, do “primeiro mundo”; o lugar da enunciação que produziu a produz a diferença imperial e a diferença colonial, os dois eixos sobre os quais giram a produção e reprodução do mundo moderno/colonial. Apesar de que a emergência da idéia de “hemisfério ocidental” ofereceu a promessa de inscrição da diferença colonial do ponto de vista da própria diferença colonial, o “corolário Roosevelt” por sua vez restabeleceu a diferença colonial do ponto de vista do Norte e sobre a derrota definitiva da Espanha na guerra hispano-americana. O fato é que a América Latina é hoje, na ordem mundial, produto da diferença colonial originária e de sua rearticulação sobre a diferença imperial que se gesta a partir do século XVII na Europa do Norte e se restitui na emergência de um país neo-colonial como os Estados Unidos.

No entanto, qual é a importância que podem ter estas abstrações geopolíticas na reorganização da ordem mundial numa ordem hierárquica civilizatória, como é a que propõe Huntington? Apontemos pelo menos duas. Por um lado as relações internacionais e a ordem econômica do futuro. Por outra, os movimentos migratórios e as políticas públicas dos países que se vêem “invasidos” por habitantes de “civilizações” não-ocidentais. No primeiro caso, a questão é que manter, nos termos de Huntington, uma unidade como a América Latina significa outorgar-lhe um lugar nas alianças internacionais e na concentração do poder econômico. No segundo, afeta diretamente a crescente migração latino-americana em direção aos Estados Unidos, que por volta do ano 2000 terá cerca de 30 milhões de “hispânicos”. Vejamos em detalhe, ainda que brevemente, estes dois aspectos.

O fim da Guerra Fria, tal como a conhecemos desde a década de 50, e a queda do mundo socialista, exigiram novas teorias que previssem a ordem mundial do futuro, tanto no âmbito econômico quanto no civilizatório. A necessidade de Huntington de estabelecer uma ordem mundial baseada em civilizações respondeu a sua tese fundamental, de acordo com a qual as guerras do futuro serão guerras entre civilizações mais que guerras ideológicas (como a Guerra Fria) ou econômicas (como a guerra do Golfo). Immanuel Wallerstein (1995: 32-35) previu a nova ordem econômica entre 1990 e 2025-2050. No cenário de Wallerstein, há várias razões para uma coalizão entre os Estados Unidos e o Japão. Neste caso, a União Européia seria um segundo grupo forte e distinto do primeiro. Nesse cenário, dois países enormes em seus recursos humanos e naturais ficam numa posição incerta: China e Rússia. Wallerstein vaticinava que a China passaria a formar parte da coalizão Estados Unidos-Japão e que a Rússia se aliaria com a União Européia. A possibilidade de que este cenário se concretizasse oferecia interessantes possibilidades para refletir sobre a rearticulação do imaginário do mundo moderno/colonial, isto é, sobre a rearticulação da colonialidade do poder e do novo colonialismo global. A possível aliança entre os Estados Unidos de um lado e a China e o Japão de outro teria significado um giro de trezentos e sessenta graus nos últimos seiscentos anos: a emergência do circuito do Atlântico foi, no século XVI, uma das conseqüências da forte atração que oferecia a China (destino das margens comerciais da Europa). Ao final da consolidação econômica, ideológica e cultural do Atlântico, ocorreria um reencontro com a diferença colonial, numa de suas localizações geo-

históricas (e como, por exemplo, os jesuítas na China; Spence, 1999). A reorganização e expansão produziria um encontro entre a civilização chinesa (no sentido amplo de Huntington (1996: 15), desde 1500 a.C. até as atuais comunidades e países do Sudeste asiático, como a Coreia e o Vietname) e a civilização ocidental, ou ao menos parte dela. Na verdade, um dos interesses do cenário de Wallerstein era o de supor que a civilização ocidental se dividiria: parte dela estabeleceria alianças com as civilizações chinesa e japonesa (ou dois aspectos de uma mesma civilização) e a outra (a União Européia) com uma das margens do Ocidente, ou com o que Huntington (1996: 45) chama de “a civilização russa ortodoxa”, distinta de seus parentes próximos, as civilizações bizantina e ocidental. Cenário fascinante, na verdade, já que permitia prever que o imaginário do mundo moderno/colonial que acompanhou e justificou a história do capitalismo estava a ponto de sofrer transformações radicais. Ou seja, ou o capitalismo entraria numa fase em que o imaginário inicial se desintegraria em outros imaginários ou o capitalismo é o imaginário e, conseqüentemente, as distintas civilizações de Huntington estariam destinadas a ser pulverizadas pela marcha intransigente da exploração do trabalho em nível nacional e transnacional.

Seis anos após os prognósticos de Wallerstein, o semanário *Business Week* (8 de fevereiro de 1999) perguntava em grandes manchetes, “Will it be the Atlantic century?”, em letras negras. E em letras menores e vermelhas, na mesma capa, sugeria uma resposta: “The 21st century was supposed to belong to Asia. Now the US and Europe are steadily converging to form a new Atlantic economy, with vast impact on global growth and business”. Não há nenhuma surpresa neste cenário. A diferença colonial redefine-se nas formas globais de colonialismo movidas pelas finanças e pelos mercados, mais que pela cristianização, pela missão civilizadora, pelo destino manifesto ou pelo progresso e desenvolvimento. O surpreendente era o cenário de Wallerstein. O único elemento a chamar a atenção é a pergunta “Will it be the Atlantic century?”, referindo-se ao século XXI. Chama a atenção porque... não teriam sido os últimos cinco séculos os séculos do Atlântico? Mas a ênfase aqui não está no Atlântico, e sim no Atlântico Norte, a nova designação geopolítica que substitui as diferenças entre a Europa e o Hemisfério Ocidental pela emergência do Atlântico Norte. Certamente esse cenário foi percebido por Huntington quando, ao redefinir o Ocidente, afirmou: “Historically, Western civilization is European civilization. In the modern era, Western civilization is Euroamerican or North Atlantic civilization. Europe, America (com o que pretende dizer América do Norte) and the North Atlantic can be found on a map; the West cannot” (Huntington, 1996: 47). Com o desaparecimento do Ocidente, desaparece também o hemisfério ocidental, que só é citado –como se pode notar pelo parágrafo de Kissinger no começo deste artigo– como uma questão “interna” da América do Norte na rearticulação da diferença colonial no período do colonialismo global.

A segunda conseqüência anunciada acima é o estatuto das migrações, do Sul ao Norte, que estão causando a “latino-americanização” dos Estados Unidos. Se o “corolário Roosevelt” foi um triunfo da consciência e do poder anglo-americanos sobre a consciência e o poder latino-americanos, as migrações massivas do Sul ao Norte não incluem apenas latinos brancos e mestiços, mas também uma numerosa população indígena (Varese, 1996) que tem mais em comum com os indígenas dos Estados Unidos do que com os brancos e mestiços da América Latina. Por outro lado, devido à política estadunidense no Caribe, em seu momento de expansão antes da Segunda Guerra Mundial, a imigração afro-americana do Haiti e da Jamaica complica o cenário ao mesmo tempo em que põe em relevo uma dimensão silenciada das relações Norte-Sul nas mãos dos criollos brancos ou mestiços, apegados à idéia de hemisfério ocidental. Para as populações indígenas e afro-americanas, a imagem de hemisfério ocidental não foi nem é significativa. Este é um dos aspectos a que se referia Huntington ao afirmar:

Subjectively, Latin American themselves are divided in their self-identification. Some say, “Yes, we are part of the West”. Others claim, “No, we have our own unique culture” (Huntington, 1996: 47).

Ambas as posições podem ser defendidas do ponto de vista da dupla consciência crioula na América Latina. Seria mais difícil encontrar evidências de que estas opiniões tiveram origem na dupla consciência indígena ou afro-americana. Pois bem, esta distinção não é válida apenas para a América Latina, mas para os Estados Unidos também. Huntington atribui à América Latina uma “realidade” que é válida para os Estados Unidos, mas que talvez não seja perceptível de Harvard, já que ali, com as conexões de cientistas políticos e cientistas sociais com Washington, o olhar está mais voltado ao leste (Londres, Berlim, Paris) que ao Sudoeste e ao Pacífico. Espaços residuais, espaços da diferença colonial. No entanto, e ainda estando em Harvard, o intelectual afro-americano W. E. B. Du Bois poderia olhar para o sul e compreender que para os que estão histórica e emocionalmente ligados à escravidão, a questão de serem ou não ocidentais não se coloca (Du Bois, 1970). E se coloca-se, como no livro recente do caribenho-britânico Paul Gilroy (1993), o problema aparece num argumento de acordo com o qual o “Atlântico negro” emerge

como a memória esquecida e soterrada no “Atlântico Norte” de Huntington. Por outro lado, a leitura do eminente intelectual e advogado indígena, da comunidade Osage, Vine Deloria Jr. (1993) revela que nem as comunidades indígenas nos Estados Unidos foram totalmente eliminadas, como afirma Huntington, nem que nos Estados Unidos não persista a diferença colonial que emergiu com o imaginário do circuito comercial do Atlântico e que foi necessária para a fundação histórica da civilização ocidental, de sua fratura interna com a emergência do hemisfério ocidental. Há muito mais, nos argumentos de Deloria, que a simples diferença entre o cristianismo protestante e católico que preocupa a Huntington. Deloria lembra, para os que têm memória fraca, a persistência de formas de memória que não só oferecem religiões alternativas, mas mais importante ainda, alternativas ao conceito de religião que é fundamental na arquitetura do imaginário da civilização ocidental. A transformação do “hemisfério ocidental” em “Atlântico Norte” assegura, por um lado, a sobrevivência do conceito de civilização ocidental. Por outro lado, marginaliza definitivamente a América Latina da civilização ocidental, e cria as condições para a emergência de forças que ficaram ocultas no imaginário crioulo (latino e anglo-saxão) de “hemisfério ocidental”, isto é, a rearticulação de forças ameríndias e afro-americanas alimentadas pelas migrações crescentes e pelo tecnoglobalismo. O surgimento zapatista, a força do imaginário indígena e a disseminação planetária de seus discursos fazem-nos pensar em futuros possíveis além de todo fundamentalismo civilizatório, ideológico ou religioso, cujos perfis atuais são o produto histórico da “exterioridade interior” a que foram relegados (leia-se submetidos) pela autodefinição da civilização ocidental e do hemisfério ocidental; o problema da “ocidentalização” do planeta é que todo o planeta, sem exceção e nos últimos quinhentos anos, teve que responder de alguma maneira à expansão do Ocidente. Portanto “além do hemisfério ocidental e do Atlântico Norte” não significa que exista algum “lugar ideal” que é necessário defender, mas sim implica um “além da organização planetária baseada na exterioridade interior contida no imaginário da civilização ocidental, do hemisfério ocidental e do Atlântico Norte”.

Bibliografia

- Abu-Lughod, Janet L. 1989 *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- Adorno, Rolena 1986 *Writing and Resistance in Colonial Peru* (Austin: University of Texas Press).
- Anzaldúa, Gloria 1987 *Borderland/La Frontera. La Nueva Mestiza* (São Francisco: Aunt/Lutte).
- Arrighi, Giovanni 1994 *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso). [Edição em português: 1996 *O longo século XX* (São Paulo: UNESP)].
- Bolívar, Simão 1993 (1815) “Carta da Jamaica” em Leopoldo Zea (comp.) *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica) Vol. I.
- Bornholdt, Laura 1944 “The Abbi de Pradt and the Monroe Doctrine” in *The Hispanic American Historical Review*, XXIV.
- Dayan, Joan 1998 *Haiti, History and the Gods* (Berkeley: University of California Press).
- Deloria, Vine 1993 (1972) *God is Red. A Native View of Religion* (Colorado: Fulcrum Publishing).
- Du Bois, W. E. B. 1970 (1904) *The Souls of the Black Folk* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Florescano, Enrique 1994 *Memory, Myth and Time in Mexico* (Austin: Austin University Press).
- Foucault, Michel 1967 *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard).
- Gilroy, Paul 1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Glissant, Edouard 1997 (1990) *Poetics of Relation* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).
- Gruzinski, Serge 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dan le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle* (Paris: Gallimard).
- Gunder Frank, A. e Gills, Barry K. (ed.) 1993 *The World System. Five hundred years or five thousand?* (Londres/Nova Iorque: Routledge).
- Huntington, Samuel 1996 *The Clash of Civilizations and the Making of World Order* (Nova Iorque: Simon & Schuster). [Edição em português: 1996 *O Choque de Civilizações e a recomposição da Ordem Mundial* (Rio de Janeiro: Ed.

Objetiva)].

- Jefferson, Thomas 1903-1904 (1813) *The Writing of Thomas Jefferson* (Washington DC: Library of Congress) Vol. 13.
- Kissinger, Henry 1999 *Years of Renewal* (Nova Iorque: Simon & Schuster).
- Klor de Alva, Jorge 1992 "The Postcolonization of (Latin) America Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism' and 'Mestizaje'" in 1995 Prakash, Gyan *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press).
- Lewis, Bernard 1997 *The Shaping of Modern Middle East* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- MacCormack, Sabine 1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton: Princeton University Press).
- Marmon Silko, Leslie 1991 *Almanac of the Dead* (Nova Iorque: Simon & Schuster).
- Menchú, Rigoberta 1982 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Londres: Verso).
- Menchú, Rigoberta 1996 "Los pueblos indios en América Latina" em González Casanova, Pablo *Democracia y Estado Multiétnico en América Latina* (México: UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias).
- Mignolo, Walter D. 1999 "Colonialidad del poder y diferencia colonial" em *Anuario Mariateguiano* (Lima: Amauta) Vol. XI, Nº 10.
- Mignolo, Walter D. 2000 *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Nelson, Dana 1998 *National Manhood, Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men* (Durham: Duke University Press).
- Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" em *Anuario Mariateguiano* (Lima: Amauta) Vol. IX, Nº 9.
- Quijano, Aníbal 1998 "The colonial nature of power and Latin America's cultural experience" in Briceño León, Roberto and Sonntag, Heinz R. (eds.) *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives* (Montreal: International Sociological Association, Pre-Congress Volumes) Vol. 5.
- Quijano, Aníbal e Wallerstein, Immanuel 1992 "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System" in *International Social Sciences Journal*, Nº 134.
- Spence, Jonathan 1999 *The Chan's Great Continent. China in Western Minds* (Nova Iorque: WW. Norton and Cia.).
- Trouillot, Michel-Rolph 1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press).
- Varese, Stefano (coord.) 1996 *Pueblos indios, soberanía y globalismo* (Quito: Biblioteca Abya-Yala).
- Wallerstein, Immanuel 1974 *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (Nova Iorque: Academic Press).
- Wallerstein, Immanuel 1980 *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (Londres: Academic Press).
- Wallerstein, Immanuel 1987 "World-System Analysis" in Giddens, A. and Turner, J. H. (eds.) *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press).
- Wallerstein, Immanuel 1989 *The Modern World-System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s* (Londres: Academic Press).
- Wallerstein, Immanuel 1991a *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wallerstein, Immanuel 1991b "The French Revolution as a World-Historical Event" in *Unthinking the Social Sciences. The Limits of Nineteenth Century Paradigms* (Cambridge: Polity Press).
- Wallerstein, Immanuel 1995 "The Geoculture of Development, or the transformation of our geoculture" in *After Liberalism* (Nova Iorque: The New Press).

Whitaker, Arhur P. 1954 *The Western Hemisphere Idea: Its Rise and Decline* (Ithaca: Cornell University Press).
Wolf, Eric C. 1982 *Europe and People Without History* (Berkeley: University of California Press).

Notas

* Professor de Literatura e Línguas Românicas e de Antropologia Cultural na Universidade de Duke.

1 Mapa original (W. M.), integrando Abu-Lughod, Wolf e integrando Anáhuac e Tawantinsuiu.

Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo¹

Fernando Coronil*

É SURPREENDENTE, particularmente do ponto de vista da experiência latino-americana, que o crescente campo acadêmico de estudos pós-coloniais nos centros metropolitanos se tenha destacado basicamente por trabalhos sobre o colonialismo norte-europeu na Ásia e na África. Apesar de a colonização européia nas Américas ter envolvido Espanha, Portugal, França, Holanda e Inglaterra e ter estabelecido parâmetros para sua expansão posterior na Ásia e na África, só se lhe dedica um espaço tangencial no campo de estudos pós-coloniais. A América Latina e o Caribe, como objetos de estudo e como fontes de conhecimento sobre o (pós) colonialismo, estão ausentes ou ocupam um lugar marginal em seus debates e textos centrais. Esta exclusão também conduziu a uma notável ausência do imperialismo nos estudos pós-coloniais, assunto central para os pensadores latino-americanos, que desde a independência no século XIX prestaram atenção especial às formas persistentes de submissão imperial pós-colonial. Estão relacionadas entre si estas duas ausências, a das Américas e a do imperialismo? Ambos os silêncios dizem muito sobre as políticas ocidentais do conhecimento e convidam a explorar a maneira como a teoria se difunde e a discernir como se estabelecem novas modalidades de colonização de conhecimento em diferentes regiões e disciplinas acadêmicas. Neste artigo não quero explicar este silenciamento das Américas, e sim desafiá-lo através de uma discussão sobre as transformações do capitalismo no início de um novo milênio.

Em suas “Confissões”, Santo Agostinho sugeriu que é apenas no final da vida que se pode apreender seu significado. O discurso de moda acerca do fim da história, do socialismo, até mesmo do capitalismo –ou ao menos o anunciado desaparecimento de sua conhecida forma industrial e o nascimento de uma era pós-industrial baseada na informática e na desmaterialização da produção– sugere que o novo milênio esteja gerando fantasias inspiradas numa crença similar. Coincidindo com o fim do socialismo como alternativa real de futuro, ou ao menos com o desaparecimento do socialismo realmente existente em muitos países, a ordem capitalista aparece no novo milênio como a única forma de sociedade viável e, portanto, como o horizonte possível para sonhos de realização pessoal e esperanças de redenção coletivas.

De todas estas fantasias milenares, o discurso sobre a globalização das instituições financeiras e corporações transnacionais evoca com uma força particularmente sedutora o advento da nova era. Sua imagem da globalização traz à mente o sonho de uma humanidade não dividida entre Oriente e Ocidente, Norte e Sul, Europa e seus outros, ricos e pobres. Como se estivesse animada por um desejo milenar de apagar as cicatrizes de um passado conflitivo ou de fazer com que a história atinja um fim harmonioso, este discurso promove a crença de que as diversas histórias, geografias e culturas que dividiram a humanidade estão-se unindo no cálido abraço da globalização, entendido este como um processo progressivo de integração planetária².

Cabe dizer que os discursos da globalização são múltiplos e estão muito longe de serem homogêneos. Os relatos mais matizados desautorizam a imagem estereotipada da emergência de uma aldeia global, popularizada pelas corporações, pelos Estados metropolitanos e pelos meios de comunicação. Essas versões alternativas sugerem que a globalização não é um fenômeno novo, mas sim a manifestação intensificada de um antigo processo de intensificação do comércio transcontinental, de expansão capitalista, colonização, migrações mundiais e intercâmbios transculturais. Do mesmo modo, sugerem que sua atual modalidade neoliberal polariza, exclui e diferencia, mesmo quando gera algumas configurações de interação translocal e de homogenização cultural. Para seus críticos, a globalização neoliberal é implosiva ao invés de expansiva, conecta centros poderosos a periferias subordinadas. Seu modo de integração é fragmentário ao invés de total. Constrói semelhanças sobre uma base de assimetrias. Em suma, unifica dividindo. Em vez da reconfortante imagem da aldeia global, oferece, de diferentes perspectivas e com diferentes ênfases, uma visão inquietante de um mundo fraturado e dividido por novas formas de dominação³.

Mantendo um diálogo com estas fantasias milenares acerca de uma harmonia global, assim como com os relatos que as enfrentam, quero sugerir que a atual fase de globalização implica uma reconfiguração da

ordem mundial capitalista e uma reorganização concomitante da cartografia geopolítica e cultural da modernidade. Apesar de eu também me sentir atraído pelo desejo de oferecer uma interpretação do capitalismo de final do milênio, explorarei sua vida não tanto fazendo uma recapitulação de sua biografia a partir da perspectiva do presente, como sugere Santo Agostinho, e sim apontando sua atual configuração e especulando sobre seu futuro à luz de seu escuro passado. Este breve rascunho será muito seletivo, para pintar com pinceladas amplas uma imagem da dinâmica atual do capitalismo.

Para pintar esta imagem tal como aparece durante o início de um novo milênio, estabelecerei alguns vínculos entre o passado colonial em que o capitalismo se desenvolveu e o presente imperial dentro do qual a globalização pôde estabelecer seu predomínio. Desnecessário dizer que assumo certos riscos ao falar do capitalismo no singular, como se se tratasse de uma entidade homogênea e limitada, em vez de um processo complexo que adquire diversas configurações em distintas áreas. Diante do perigo de diluí-lo em sua diversidade, prefiro correr o risco de oferecer o que talvez não passe de uma caricatura do capitalismo, com a esperança de que isso ao menos nos ajude a reconhecer suas características essenciais e sua emergente configuração.

Através de uma discussão sobre a cambiante relação do capitalismo com a natureza, quero oferecer o argumento de que a globalização neoliberal implica uma redefinição da relação entre o Ocidente e seus outros, o que leva a uma mudança do eurocentrismo ao que aqui chamo de “globocentrismo”. Em outro artigo, referi-me ao “ocidentalismo” como um “conjunto de práticas representacionais que participam da produção de concepções do mundo que 1) dividem os componentes do mundo em unidades isoladas; 2) desagregam suas histórias de relações; 3) convertem a diferença em hierarquia; 4) naturalizam essas representações e 5) intervêm, ainda que de forma inconsciente, na reprodução das atuais relações assimétricas de poder” (Coronil, 1999: 214). Estas modalidades de representação, estruturadas em termos de oposições binárias, mascaram a mútua constituição da “Europa” e suas colônias, e do “Ocidente” e suas pós-colônias. Ocultam a violência do colonialismo e do imperialismo sob o manto embelezador das missões civilizatórias e planos de modernização. Em vez do eurocentrismo dos discursos ocidentalistas anteriores, que opera através do estabelecimento de uma diferença assimétrica entre o Ocidente e seus outros, o “globocentrismo” dos discursos dominantes da globalização neoliberal esconde a presença do Ocidente e oculta a forma pela qual este continua dependendo da submissão tanto de seus outros quanto da natureza. Neste artigo, meu esforço de explorar a relação cambiante do capitalismo com a natureza tenta ajudar a desmistificar as modalidades emergentes do domínio imperial que ocultam a persistente submissão e exploração dos seres humanos e da natureza.

I. A natureza e o ocidentalismo

Reconhecer o papel da natureza no capitalismo expande e modifica as referências temporais e geográficas que delimitam as narrativas dominantes da modernidade. Marx afirmou que a relação entre capital/lucro, trabalho/salário e terra/renda da terra “engloba todos os segredos do processo social de produção” (1971: 754). Como se desejasse evocar simultaneamente um mistério celestial e sua solução terrenal, chamou esta relação de “fórmula trinária”. No entanto, poucos analistas, incluindo Marx, aplicaram esta fórmula à resolução do enigma do papel da “terra” no capitalismo. Vendo o capitalismo da Europa, Lefebvre (1974) é excepcional ao levar em consideração este esquecimento e especular acerca do papel dos agentes sociais associados com a terra, incluindo o Estado, na aparição do capitalismo europeu⁴.

Uma visão do capitalismo de suas bordas permite enfrentar este esquecimento. Ao focar a relação constitutiva entre o capitalismo e o colonialismo, esta perspectiva ajuda a modificar a compreensão convencional da dinâmica e a história do capitalismo em dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, oferece uma maior compreensão do papel da natureza no processo da formação de riqueza; em segundo, amplia os agentes do capitalismo não somente dentro da Europa, mas em todo o mundo.

Incluir a terra na dialética capital/trabalho permite-nos reconhecer que o processo da criação de riqueza envolve um intercâmbio transformativo entre os seres humanos e o mundo natural do qual formam parte. A partir desta perspectiva, pode-se apreciar mais amplamente o papel da natureza como uma força geradora de riqueza e de modernidade, sem reduzi-la, como faz a economia convencional, a um fator de produção. Mesmo de uma perspectiva marxista existe a tendência a desconsiderar o significado de sua materialidade como fonte de riqueza, e vê-la apenas como uma condição necessária para a existência do capital, uma limitação para seu crescimento, ou uma fonte de entropia⁵. O mesmo Marx, que reconhece o papel da

natureza na criação da riqueza, não desenvolve cabalmente esta idéia em suas análises da produção capitalista e expressa certa ambivalência a seu respeito. Por um lado, baseando-se em Petty, ele diz numa parte de *O Capital* que pouca atenção recebeu, que a riqueza deve ser vista como a união do trabalho, “o pai”, e a natureza, “a mãe” (Marx, 1967: 43). No entanto, numa outra seção merecedora de muita atenção, Marx sustenta que as propriedades físicas das mercadorias “não têm nada a ver com sua existência como mercadoria” (1967: 72). No meu ponto de vista, a materialidade das mercadorias é inseparável de sua capacidade para constituir e representar a riqueza. Como unidade de riqueza, a mercadoria encarna tanto sua forma natural como sua forma de valor. Apesar de suas diferentes modalidades, a exploração capitalista implica a extração do trabalho excedente (mais-valia) dos trabalhadores bem como das riquezas da terra (Coronil, 1997: 56-66). A exploração social é inseparável da exploração natural, de sentido distinto mas de fundamental relevância.

Como para Marx “terra” significa “natureza” em sua materialidade socializada em vez de em sua existência material independente, trazer a natureza ao centro da discussão ajuda a re-situar os atores sociais diretamente associados a seus poderes. Em vez de restringir esses agentes a senhores feudais em vias de desaparecer, ou a latifundiários em decadência (a ênfase em *O Capital*), estes podem ser ampliados para abarcar as populações e instituições que dependem da mercantilização do que chamei de bens “intensivos de natureza”, incluindo os Estados que possuem recursos naturais ou que regulamentam sua comercialização. Esta visão mais ampla dificultaria reduzir o desenvolvimento do capitalismo a uma dialética binária entre o capital e o trabalho que se realiza nos centros metropolitanos e que se estende à atrasada periferia. Reconhecer que a “fórmula trinária” implica não uma dialética binária entre o trabalho e o capital e sim uma dialética tripla entre o *trabalho*, o *capital*, e a *terra*, situa o desenvolvimento do capitalismo dentro de condições evidentemente globais desde o início. Da mesma maneira, torna mais visível uma gama mais ampla de relações econômicas e políticas e ajuda, além do mais, a conceitualizar a divisão internacional do trabalho como uma divisão simultânea da natureza.

Esta inclusão dos distintos agentes mundiais envolvidos no desenvolvimento do capitalismo ajuda a desenvolver uma narrativa descentralizada da história. Desde tempos coloniais, a “periferia” tem sido uma fonte principal tanto de riquezas naturais como de trabalho barato. A questão agora é ver se esta situação deixou de existir como tal, ou se se manifesta através de condições distintas.

Uma visão “aterrissada”⁶ que complementa a reconhecida importância do trabalho com o descuidado mas inescapável papel da natureza na formação do capitalismo, ao ampliar seus agentes e tornar mais complexa sua dinâmica, descentraliza as concepções eurocêntricas que identificam a modernidade com a Europa e relegam a periferia a um primitivismo pré-moderno. Integrar a “terra” à relação capital/trabalho ajuda a compreender os processos que deram forma à constituição mútua da Europa e suas colônias. Em vez de uma narrativa da história construída em termos de uma oposição entre uma Europa moderna que triunfou por seu próprio esforço e uma periferia mergulhada em sua cultura atrasada, esta mudança de perspectiva permite-nos apreciar mais cabalmente o papel da natureza (neo) colonial e do trabalho na mútua formação transcultural das modernidades metropolitanas e subalternas (Coronil, 1995; 1997).

Este enfoque do papel da natureza na formação do capitalismo converge com o esforço de interpretar sua história a partir das bordas, em vez de a partir de seus centros. Nesta perspectiva, o capitalismo parecerá mais antigo e menos atraente⁷. Poderemos situar seu “nascimento” e evolução não na Europa, onde a historiografia dominante o restringiu, mas nas já globalizadas interações entre a Europa e seus *outros* coloniais. Esta trajetória maior exige que se reescreva sua biografia para dar conta de sua dinâmica global e sua violência intrínseca. Como se se levantassem as camadas superpostas de um palimpsesto, recuperar esta história trará à superfície as cicatrizes do passado, escondidas pela maquiagem das histórias seguintes, e tornará mais visíveis também as feridas ocultas do presente.

Um enfoque que privilegia a relação constitutiva entre o capitalismo e o colonialismo nos permite reconhecer os papéis fundamentais que o trabalho e a natureza colonial desempenharam na formação do mundo moderno. Desta perspectiva, o capitalismo aparece como o produto não só da engenhosidade de empresários e inventores europeus, da racionalidade dos Estados metropolitanos, ou do suor do proletariado europeu, mas também da criatividade, do trabalho e da riqueza natural sob o controle dos europeus em seus territórios de ultramar. Em vez de vê-lo como um fenômeno europeu autogerado que se difunde ao resto do mundo —a história comum de seu nascimento dentro das entranhas de uma sociedade feudal, seu crescimento dentro dos limites da Europa, e sua expansão no estrangeiro— a modernidade capitalista aparece como o resultado desde seus primórdios de transações transcontinentais cujo caráter verdadeiramente global só começou com a conquista e colonização das Américas.

As colônias da Europa, primeiro na América e mais tarde na África, forneceram-lhe mão-de-obra, produtos agrícolas e recursos minerais. Igualmente, apresentaram à Europa uma variedade de culturas em contraposição às quais a Europa concebeu a si mesma como o padrão da humanidade –como portadora de uma religião, uma razão e uma civilização superiores encarnadas pelos europeus. À medida que a noção espanhola de “pureza de sangue” deu lugar nas Américas a distinções entre raças superiores e inferiores, esta superioridade se plasmou em distinções biológicas que foram fundamentais para a autodefinição dos europeus e que continuam presentes nos racismos contemporâneos⁸. Assim como as plantações das Américas, operadas por escravos africanos, funcionaram como fábricas proto-industriais que precederam aquelas estabelecidas em Manchester ou em Liverpool com mão-de-obra europeia assalariada (Mintz, 1985), as colônias americanas prefiguraram as estabelecidas na África e Ásia durante a era do alto imperialismo.

Nesta perspectiva, o colonialismo é o lado escuro do capitalismo europeu; não pode ser reduzido a uma nota de rodapé em sua biografia. A “acumulação primitiva” colonial, longe de ser uma pré-condição do desenvolvimento capitalista, foi um elemento indispensável de sua dinâmica interna. O “trabalho assalariado livre” na Europa constitui não a condição essencial do capitalismo, mas sua modalidade produtiva dominante, modalidade historicamente condicionada pelo trabalho “não-livre” em suas colônias e em outros lugares, tal como o atual trabalho produtivo dos trabalhadores assalariados depende do trabalho doméstico, “não-produtivo” das mulheres no âmbito doméstico. Em vez de perceber a natureza e o trabalho das mulheres como “presentes” ao capital (ver uma crítica de Salleh, 1994: 113), devem ser vistos como confiscos do capital, como parte de seus outros colonizados, como seu lado escuro. Qual é o lado escuro da globalização?

II. A globalização e o ocidentalismo

Muita discussão tem havido acerca da globalização, suas origens, suas diferentes fases e suas características atuais. Parece existir um certo consenso de que o que diferencia a fase atual da globalização não é o volume de comércio transnacional e o fluxo de capital, já que estes ocorreram em proporções similares em outros períodos, particularmente durante as três décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial (Hoogvelt, 1997; Weiss, 1998). O que parece significativamente novo desde a década de 70 é que uma mudança na concentração e no caráter dos fluxos financeiros (possibilitados por novas tecnologias de produção e comunicação) levou a uma peculiar combinação de novas formas de integração global com uma intensificada polarização social dentro das nações e entre as mesmas.

Utilizarei dois relatórios excepcionais sobre a globalização como base para uma discussão destas transformações. Escolhi-os porque são trabalhos dirigidos ao público baseados numa ampla documentação sobre as tendências atuais da economia mundial, mas com conclusões e objetivos contrastantes. Com perspectivas claramente divergentes, esses documentos apontam uma imagem similar da atual fase da globalização, com sete características sobressalentes.

O primeiro é um relatório recente (1997) da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD), que registra o crescimento das desigualdades mundiais. O relatório descreve “características problemáticas” da economia global contemporânea e expressa preocupação de que se possam transformar numa ameaça séria de ação política violenta contra a globalização. Assinalá-las-ei brevemente, sem resumir a evidência que lhes serve de apoio:

- Índices baixos de crescimento da economia global.
- A brecha entre países desenvolvidos e os não desenvolvidos, assim como no interior de cada país, torna-se cada vez maior (como evidência, o relatório oferece estatísticas reveladoras: em 1965 o PIB médio *per capita* dos 20% mais ricos da população mundial era trinta vezes maior que o dos 20% mais pobres; em 1990 esta diferença tinha duplicado, passando a sessenta vezes).
- Os ricos ganharam em todos os lugares, e não só em relação aos setores mais pobres da sociedade, mas também em relação à sacrossanta classe média.
- O setor financeiro ganhou uma supremacia sobre a indústria, e os rentistas sobre os investidores.
- A participação do capital na renda nacional aumentou em relação à parcela relativa ao trabalho.
- A insegurança na renda e no trabalho estende-se a todo o mundo.
- A brecha crescente entre o trabalho especializado e o não especializado está-se convertendo num

problema mundial.

O segundo documento, intitulado “La IV Guerra Mundial ha comenzado” é um artigo escrito nas montanhas de Chiapas, México, pelo Subcomandante Marcos (1997), líder do movimento zapatista indigenista (EZLN, Exército Zapatista de Libertação Nacional), publicado no *Le Monde diplomatique*. Segundo Marcos, a globalização neoliberal deve ser reconhecida como uma “nova guerra de conquista de territórios”. Desta maneira, cria uma nova tipologia das guerras mundiais do século vinte que descentraliza as concepções metropolitanas da história contemporânea. Marcos chama a Guerra Fria de III Guerra Mundial, tanto no sentido de que foi uma Terceira Guerra Mundial quanto no de que se lutou no Terceiro Mundo. Para o Terceiro Mundo, a Guerra Fria foi realmente uma guerra quente, formada por 149 guerras localizadas que produziram 23 milhões de mortes⁹.

A IV Guerra Mundial é a atual globalização neoliberal que, segundo Marcos, está ceifando as vidas de um enorme número de pessoas submetidas a uma pobreza e a uma marginalização crescentes. Enquanto a III Guerra Mundial foi travada entre o capitalismo e o socialismo com diferentes graus de intensidade em territórios do Terceiro Mundo dispersos e localizados, a IV Guerra Mundial implica um conflito entre os centros financeiros metropolitanos e as maiorias do mundo, e se leva a cabo com uma constante intensidade em escala mundial em espaços difusos e cambiantes.

De acordo com Marcos, a IV Guerra Mundial fraturou o mundo em múltiplos pedaços. Ele seleciona sete desses pedaços de maneira a montar o que chama de “quebra-cabeças” da globalização neoliberal. Farei uma lista breve deles –alguns dos títulos explicam-se por si mesmos– omitindo quase todos os dados que ele oferece como apoio de suas afirmações.

1. “Concentração da riqueza e distribuição da pobreza”, que resume informação bem conhecida sobre o grau no qual a riqueza global se polarizou mundialmente.
2. “A globalização da exploração”, que se refere a como essa polarização anda de mãos dadas com o crescente domínio do capital sobre o trabalho em âmbito mundial.
3. “A migração como um pesadelo errante”, que revela não apenas a expansão dos fluxos migratórios impostos pelo desemprego no Terceiro Mundo, mas também pelas guerras locais que multiplicaram o número de refugiados (de 2 milhões em 1975 a mais de 27 milhões em 1995, de acordo com cifras das Nações Unidas).
4. “A globalização das finanças e a generalização do crime”, que mostra a crescente cumplicidade entre os megabancos, corrupção financeira e dinheiro sujo proveniente do tráfico ilegal de drogas e armas.
5. “A violência legítima de um poder ilegítimo?”, que responde a esta pergunta com o argumento segundo o qual o *strip tease* do Estado e a eliminação de suas funções de assistência social reduziram-no em muitos países a um agente de repressão social, transformando-o numa agência ilegal de proteção a serviço das megaempresas.
6. “A megapolítica e os anões”, que argumenta que as estratégias dirigidas à eliminação das fronteiras do comércio e à unificação das nações conduzem à multiplicação das fronteiras sociais e à fragmentação das nações, transformando a política num conflito entre “gigantes” e “anões”, ou seja, entre a megapolítica dos impérios financeiros e a política nacional dos Estados fracos.
7. “Focos de resistência”, que argumenta que, em resposta aos focos de riqueza e poder político concentrados, estão surgindo focos crescentes de resistência cuja riqueza e força residem, em contraste, em sua diversidade e dispersão.

Apesar de suas perspectivas contrastantes, ambos os relatos vêem a globalização neoliberal como um processo posto em marcha por forças do mercado crescentemente não reguladas e móveis, o qual polariza as diferenças sociais tanto entre as nações como dentro delas mesmas. Enquanto a brecha entre nações ricas e pobres, assim como entre os ricos e os pobres, se torna maior em todos os lugares, a riqueza global se está concentrando cada vez mais em menos mãos, incluindo as das elites subalternas. Nesta nova paisagem global, nem os “ricos” podem ser identificados exclusivamente com as nações metropolitanas, nem os “pobres” com o terceiro e segundo mundos. A maior interconexão dos setores dominantes e a marginalização das maiorias subordinadas erodiu a coesão destas unidades geopolíticas.

Apesar de também causar impacto nas nações metropolitanas¹⁰, tal erosão de vínculos coletivos no âmbito nacional debilita mais severamente os países do Terceiro Mundo, assim como os países ex-socialistas do moribundo Segundo Mundo (a China merecendo atenção à parte). Especialmente nos países

de menos recursos ou menos povoados, os efeitos polarizantes do neoliberalismo se agudizam por um crescente processo de expatriação do capital, desnacionalização das indústrias e serviços, fuga de cérebros e intensificação dos fluxos migratórios em todos os níveis. A privatização da economia e dos serviços públicos, ou o que Marcos denomina o *strip tease* do Estado, conduziu não apenas à redução da ineficiência burocrática e em alguns casos a um aumento na produtividade e competitividade, mas também ao desaparecimento dos projetos de integração nacional e à erosão ou, ao menos, à redefinição de vínculos coletivos. As tensões sociais resultantes destes processos com frequência conduzem à racialização do conflito social e ao surgimento de etnicidades (Amin, 1997).

Por exemplo, a repressão na Venezuela durante os protestos de 1989 contra o alto custo de vida e de um programa do FMI imposto pelo governo de Carlos Andrés Pérez justificou-se em termos de um discurso civilizatório que pôs em evidência a presença subjacente de preconceitos raciais num país que se orgulha de definir-se, ao menos no discurso das elites, como uma democracia racial (Coronil e Skurski, 1991). Desde então, o ideal de igualdade racial foi erodido por uma crescente segregação e discriminação, incluindo incidentes aparentemente triviais que demonstram como as fronteiras raciais se estão redefinindo, tais como a exclusão de pessoas de pele escura das discotecas de classe média ou alta. O mesmo processo com expressões similares se está dando no Peru, onde a Corte Suprema recentemente legislou a favor dos direitos de um clube que excluía peruanos de pele escura. Um segundo exemplo ilustra como a globalização neoliberal pode promover “crescimento econômico” e ao mesmo tempo corroer o sentido de pertencimento nacional. Na Argentina, a privatização da companhia nacional de petróleo provocou demissões massivas (a folha de 5000 trabalhadores foi reduzida a 500 trabalhadores), assim como um aumento significativo nos lucros (de um prejuízo de u\$s 6 bilhões entre 1982 e 1990 a um lucro de u\$s 9 milhões em 1996). Esta combinação de crescimento econômico em focos privatizados e de desemprego e marginalização, transformou a maneira pela qual muitos argentinos se relacionam com seu país. Um dos trabalhadores que foi demitido da empresa de petróleo expressa esse sentimento de alienação de uma nação que lhe oferece poucas oportunidades: “Antes ia acampar ou pescar; agora escuto que Ted Turner está aqui, Rambo ali, o Exterminador do futuro em outro lugar, e digo a mim mesmo: não, esta não é a minha Argentina” (*The New York Times*, janeiro de 1998).

Uma resposta comum dos setores subordinados à sua marginalização do mercado globalizado é sua crescente participação numa economia local “informal”, a qual, em alguns aspectos, reproduz a dinâmica especulativa que Susan Strange chama de *casino capitalism* (1986). A proliferação de intrigas e estratégias para fazer dinheiro com o dinheiro, bem como os esforços para transformar em mercadoria qualquer coisa que possa ser vendida, converteram-se não só em práticas econômicas regulares, mas em estratégias agônicas de sobrevivência. Para muitos dos que se encontram à mercê das forças de mercado e têm pouco a vender, o “mercado” toma a modalidade de comércio de drogas, contrabando, exploração sexual, comércio de mercadorias roubadas e até de de órgãos humanos. Compreensivelmente, este capitalismo anômico é freqüentemente acompanhado de um discurso sobre a “crise”, o aumento de pânico morais e a ação de meios mágicos para fazer dinheiro em economias “ocultas” (Comaroff e Comaroff, 1999; Verdery, 1996). Para estes setores marginalizados, a aparentemente ilimitada mercantilização da vida social unida às limitações estruturais no mercado de trabalho faz com que o mundo pareça cada vez mais arriscado e ameaçador.

Em contraste, para os setores empresariais cujo negócio é fazer dinheiro a partir dos riscos, a expansão não regulada do mercado converte o mundo numa “paisagem de oportunidades”. Da perspectiva de uma globalidade empresarial, alguns países do mundo são vistos como fontes de trabalho barato e de recursos naturais. O controle corporativo de tecnologias altamente sofisticadas permite às companhias intensificar a conversão da natureza em mercadoria e capturar para o mercado novos elementos, tais como materiais genéticos ou plantas medicinais. Um exemplo chamativo ilustra como as novas tecnologias tornam possível a intensificação da apropriação da natureza em áreas tropicais para um mercado cada vez mais exclusivo. No Gabão, por meio de uma mistura de dirigível e balsa, utilizado para explorar as copas das árvores nas selvas tropicais, Givaudan e Roure, uma das principais corporações do *big business* dos perfumes e sabores, apropria-se dos aromas naturais e vende seus componentes a companhias como Balmain, Christian Dior e Armani. “Na medida em que a natureza em climas mais frios foi totalmente explorada, a busca por novas moléculas se trasladou aos trópicos” (Simons, 1999: 59)¹¹. As tecnologias avançadas também podem ser utilizadas não só para descobrir produtos naturais, mas para criar outros novos, transformando a natureza no que Escobar chama de “tecnonatureza” (1997). Ao mesmo tempo em que estes produtos naturais feitos pelo homem apagam a distinção entre o natural e o cultural, também ampliam o significado da natureza como fonte de mercado.

Para muitas nações a integração de suas economias ao livre mercado global conduziu a uma maior

dependência da natureza e a uma erosão dos projetos estatais de desenvolvimento nacional. A natureza, em sua forma tradicional ou de novos recursos tecnonaturais, converteu-se na vantagem comparativa mais segura para essas nações. O aumento de formas de turismo que privilegiam “o natural”, assim como também a explosão do turismo sexual como fonte de intercâmbio comercial e da prostituição como estratégia de sobrevivência pessoal, expressam um vínculo entre a naturalização da racionalidade do mercado e a mercantilização não regulada de corpos e poderes humanos e naturais. Mesmo nos casos em que os recursos naturais se transformam no fundamento de um modelo de desenvolvimento neoliberal baseado na expansão das indústrias e serviços relacionados entre si, como o demonstra o “êxito” do Chile, esta estratégia pode produzir índices relativamente altos de crescimento econômico, mas ao custo de uma aguda polarização social e preocupante desnacionalização (Moulian, 1997).

Em alguns aspectos, poderíamos ver este processo de *reprimarização* como uma regressão às formas de controle coloniais baseadas na exploração de produtos primários e de força de trabalho de baixo custo. No entanto, este processo está-se dando num contexto tecnológico e geopolítico que transforma o modo de exploração da natureza e do trabalho. Se na globalização colonial se necessitou de um controle político direto para organizar a produção de bens primários e regular o comércio dentro de mercados restritos, na globalização neoliberal a produção não regulada e a livre circulação de bens primários num mercado aberto exige o desmantelamento relativo do controle estatal; é necessário enfatizar que o *striptease* do Estado de bem-estar anda junto com toda uma nova estrutura estatal orientada a apoiar o livre mercado. Anteriormente, a exploração de bens primários se levou a cabo através da mão visível da política; agora está organizada pela aparentemente invisível mão do mercado, em combinação com a menos destacada, mas não menos necessária, ajuda do Estado (para um argumento relacionado com a centralidade do papel do Estado atualmente ver Weiss, 1998).

Anteriormente a este período de globalização neoliberal, os Estados pós-coloniais procuraram regulamentar a produção de bens primários. Durante o período de crescimento econômico promovido pelo Estado, posterior à II Guerra Mundial (mais ou menos entre as décadas de 40 e 70), muitas nações do Terceiro Mundo utilizaram o dinheiro obtido de seus bens primários para diversificar suas estruturas produtivas. A produção primária, freqüentemente definida como uma atividade nacional “básica”, foi cuidadosamente regulada e colocada sob controle doméstico. Entretanto, à medida que o mercado se foi transformando no princípio organizador dominante da vida econômica, este impôs sua racionalidade à sociedade, naturalizando a atividade econômica e convertendo as mercadorias em coisas estreitamente definidas como “econômicas”, aparentemente despojadas de vínculos sociais e de significado político.

III. Riqueza e globalização neoliberal

Um sintoma revelador do crescente domínio da racionalidade do mercado é a tendência não só a tratar todas as formas de riqueza como capital na prática, mas a conceitualizá-las como tais em teoria. Por exemplo, enquanto o Banco Mundial, seguindo uma prática convencional, definiu “patrimônio produzido” (*produced assets*) como a “medida tradicional da riqueza”, agora sugere que incluamos também “o capital natural” e “os recursos humanos” como elementos constitutivos da riqueza. Em dois livros recentes, o primeiro *Monitoring Environmental Progress* (The World Bank, 1995), e o segundo *Expanding the Measures of Wealth: Indicators of Environmentally Sustainable Development* (The World Bank, 1997), o Banco Mundial propõe que esta reconceitualização seja vista como uma mudança paradigmática na medição da riqueza das nações e na definição dos objetivos de desenvolvimento. De acordo com o Banco Mundial, ampliar a medição da riqueza está relacionado com um novo “paradigma de desenvolvimento econômico”. Agora os objetivos de desenvolvimento devem ser atingidos mediante o gerenciamento pelo *portfolio*, cujos elementos constitutivos são recursos naturais, patrimônio produzido e recursos humanos (The World Bank, 1995; 1997). Ironicamente, na medida em que a natureza está sendo privatizada e passa a um número menor de donos, está sendo redefinida como o “capital natural” de nações desnacionalizadas, governadas pela racionalidade do mercado global.

Poder-se-ia argumentar que este novo “paradigma” somente reformula uma concepção mais antiga de acordo com a qual a terra, o trabalho e o capital são fatores de produção. No meu ponto de vista, o que parece significativamente novo é a intenção de homogeneizar estes fatores como distintas formas de capital, de conceber os recursos naturais, patrimônio produzido e os recursos humanos diretamente como capital. Ao omitir suas diferenças e incluí-los na categoria abstrata de “capital”, estes recursos são tratados como elementos equivalentes, constitutivos de um *portfolio*. Em determinado nível, tratar as pessoas como capital conduz a sua valorização como uma fonte de riqueza. De fato, a frase inicial do segundo relatório coloca a

ênfase nesse fato: “Os recursos naturais contam, mas as pessoas contam ainda mais. Esta é a primeira lição que se deve aprender dos novos cálculos contidos neste relatório, relativo à riqueza das nações” (The World Bank, 1997: 1). Contudo, as pessoas podem “contar mais” ou “menos” que os recursos naturais apenas em termos de uma perspectiva que os equipare; o valor das pessoas pode ser comparado ao valor das coisas somente porque ambos foram reduzidos a capital. A definição das pessoas como capital quer dizer que o cuidado que se lhe dispensa é o mesmo que se dá ao capital.

A noção de *portfolio* já implica a necessidade de maximizar os benefícios. Em vez de um processo intrinsecamente político que se ocupe da contenda social acerca da definição de valores coletivos, os objetivos de desenvolvimento têm relação com o “gerenciamento” de *portfolios* e de “especialistas”. A técnica do mercado substitui a política. O atual “paradigma” de desenvolvimento do Banco Mundial sugere que os agentes de desenvolvimento sejam como corretores da bolsa, que o desenvolvimento seja uma espécie de aposta num mercado arriscado, em vez de um imperativo fundamentalmente moral¹².

Essa redefinição da riqueza como um *portfolio* de distintas formas de capital adquire novo significado no contexto de um mercado global neoliberal. Num perspicaz livro que examina a evolução conjunta do mercado e do teatro na Inglaterra desde o século dezesseis até o século dezoito, Jean C. Agnew (1986) argumenta que o “mercado” durante este período deixou de ser um lugar para transformar-se num processo –de lugares fixos nos interstícios de uma sociedade feudal a um fluir de transações dispersas por todo o mundo. Nesta transformação de lugar para processo, o mercado permaneceu, no entanto, dentro dos limites de um espaço geográfico familiar.

Analistas da globalização têm notado como suas formas contemporâneas causam não a ampliação do mercado num espaço geográfico, mas sua concentração num espaço social. Enquanto o capital internacional se torna mais móvel e se separa de suas localizações institucionais anteriores, argumenta Hoogvelt (1997: 145), “a relação centro-periferia está-se transformando numa relação social, em vez de uma relação geográfica”. Esta transformação de um capitalismo em expansão geográfica para um economicamente implosivo está sendo impulsionado por um “aprofundamento financeiro”, isto é, pelo crescimento e também pela concentração das transações financeiras e seu domínio sobre o comércio em bens materiais (Hoogvelt, 1997: 122).

Uma série de artigos do *The New York Times* sobre globalização em fevereiro de 1999 confirmam essa análise e ressaltam o significado do distanciamento crescente das transações financeiras do comércio de bens verdadeiros: “Num dia típico, a quantidade total de dinheiro que muda de mãos somente no mercado internacional é de u\$s 1,5 trilhão –um aumento de oito vezes desde 1986– uma soma quase incompreensível, que equivale ao comércio total mundial de quatro meses”. Os autores citam um banqueiro de Hong Kong: “Já não é a verdadeira economia que impulsiona os mercados financeiros, mas sim o mercado financeiro que impulsiona a verdadeira economia”. De acordo com eles, a quantidade de capital de investimento “explodiu”: em 1995 os investidores institucionais controlavam u\$s 20 trilhões, dez vezes mais que em 1980. Como resultado, “a economia global já não está dominada pelo comércio de carros nem de aço e trigo, mas pelo comércio de ações, bônus e moedas”. À medida que os capitais nacionais se fundem num mercado de capital global, esta riqueza ignora mais e mais o Estado. É significativo que estes investimentos se canalizam através de derivativos, os quais têm crescido exponencialmente: em 1997 se comercializaram por um valor de u\$s 360 trilhões, cifra que equivale a doze vezes a totalidade da economia global (*The New York Times*, 15/2/1999, A1).

No meu ponto de vista, o aprofundamento financeiro implica uma transformação significativa do mercado: não apenas sua concentração num espaço social, mas também sua extensão no tempo. Hoje em dia o capital viaja além das limitações das fronteiras geográficas que definiram a cartografia da modernidade, em direção ao ciberespaço, ou seja, em direção ao tempo. Esta expansão temporal do mercado, ou se se preferir, sua extensão em direção ao ciberespaço –talvez um passo além do que Harvey e outros descrevem como a transformação de tempo em espaço– dá um novo significado à redefinição da natureza como capital. Desta maneira, não se trata somente de que cada vez mais a riqueza está em menos mãos, em grande parte livre do controle público, e sim que nestas mãos a riqueza está sendo transformada através de um processo de crescente homogenização e abstração.

Considero útil definir este processo como a “transmaterialização” da riqueza. Com isto não quero dizer a “desmaterialização da produção”, ou seja, uma pretendida diminuição na intensidade do uso de matéria-prima (Kouznetov, 1988: 70), e sim a transfiguração da riqueza através da cada vez mais abstrata conversão em mercadoria de seus elementos no tempo e no espaço. Um artigo da revista *Time* (Ramo, 1998) sobre o futuro do dinheiro ressalta a importância tanto das novas formas de riqueza como das novas maneiras de pensá-las. A riqueza, segundo este artigo, está sendo tratada pelos investidores cada vez menos como bens

tangíveis, mas como riscos assumidos frente a eles, tais como os *derivados*. A “Magna Carta” desta nova forma de conceituar a riqueza, sugere o autor, é um discurso de Charles Sanford em 1993, nesse momento Diretor Executivo (CEO) do Bankers Trust.

Nesse impressionante documento, intitulado *Financial Markets in 2020*, Sanford reconhece a nova complexidade da atual situação. Ao mesmo tempo em que assinala que a realidade está mudando mais rapidamente que nossas categorias, proclama, muito seguro de si mesmo, que através de uma combinação de arte e ciência o mundo corporativo, incluindo suas próprias universidades, produzirá teorias capazes de explicar as mudanças que estão atualmente redefinindo o mundo. Utiliza o ano de 2020 para expressar suas expectativas de uma visão perfeita e como estimativa de quando ela será atingida. Apesar da imagem embaçada do presente, Sanford já pode vislumbrar que essa visão perfeita implicará uma mudança radical de perspectiva: “Estamos começando de um ponto de vista newtoniano que opera no âmbito de objetos tangíveis (resumidos por dimensão e massa), em direção a uma perspectiva mais de acordo com o mundo caótico e não-linear da física quântica e da biologia molecular” (Sanford, 1994: 6). Partindo desta analogia com a física quântica e a biologia moderna, ele chama esta reconceitualização teórica de *particle finance*.

Estas “finanças de partícula” permitirão às instituições financeiras consolidar toda sua riqueza e investimentos em “contas de riqueza”, e fragmentar estas contas em partículas de risco derivadas do investimento original, as quais podem ser vendidas como pacotes numa rede global computarizada. Para ajudar-nos a visualizar a natureza da mudança, Sanford diz: “Sempre tivemos transporte –as pessoas caminhavam, eventualmente montaram em burros– mas o automóvel foi uma ruptura com tudo o que o precedeu. O gerenciamento de risco fará o mesmo com as finanças. É uma ruptura total” (Ramo, 1998: 55). Fazendo eco a Sanford, o autor do artigo da *Time* observa que os derivativos, uma das formas principais de gerenciar o risco, “mudaram as regras do jogo para sempre” (Ramo, 1998: 55). Para imaginarmos este novo jogo, ele nos pede que “imaginemos o mundo como uma paisagem de oportunidades –tudo, desde os bens de raiz em perigo do Japão, até os valores futuros (*futures*) do petróleo russo– é colocado no mercado e viabilizado por bancos gigantes como Bankamerica, ou por companhias financeiras como Fidelity Investments e o Vanguard Group” (Ramo, 1998). O exemplo dos “bens de raiz em perigo do Japão” e “os valores futuros do petróleo russo” são exemplos gerais, poderiam igualmente representar os valores futuros dos aromas do Gabão, o turismo de Cuba, a dívida externa da Nigéria, ou qualquer coisa ou fragmento de coisa que possa ser transformada em mercadoria. Fazendo eco a Sanford, Ramo, da *Time*, afirma que “o dinheiro E-(letrônico), as contas de riqueza, e os derivativos dos consumidores farão com que estas firmas sejam tão essenciais como o era antes a moeda”. Estas mudanças farão com que tais empresas capitalistas sejam tão indispensáveis que se tornarão eternas: “se a imortalidade do mercado pode ser comprada”, conclui o artigo, “estas são as pessoas que verificarão como atingir isso. E o estarão fazendo com seu dinheiro” (Ramo, 1998: 58).

IV. Globocentrismo

Ainda que talvez esta visão corporativa seja hiperbólica e reflita as mudanças que ela mesma deseja produzir de uma perspectiva interessada, ajuda a visualizar as transformações na geopolítica do poder mundial que discuti até agora. Do meu ponto de vista, há dois processos que estão mudando os vértices do poder imperial, de um lugar central na “Europa” ou o “Ocidente” a uma posição menos identificável no “globo”. Por um lado, a globalização neoliberal homogeneizou e fez abstratas e diversas formas de “riqueza”, incluindo a natureza, que se converteu para muitas nações em sua vantagem comparativa mais segura e sua fonte de renda; por outro lado, a desterritorialização da “Europa” ou do Ocidente, conduziu a sua reterritorialização menos visível na figura esquiva do mundo, a qual esconde as socialmente concentradas, mas mais geograficamente difusas, redes transnacionais financeiras e políticas que integram as elites metropolitanas e periféricas. Neste contexto, a ascensão da “Eurolândia” não deve eclipsar sua articulação e proximidade com a “Dolarlândia”. A “transparência” solicitada pelos propulsores do livre mercado não inclui uma visibilidade pública nem uma responsabilidade com relação às hierarquias de mando emergentes do poder econômico e político global.

Estes dois processos inter-relacionados estão vinculados a um grande número de transformações culturais e políticas que articulam e representam as relações entre diferentes culturas, mercados, nações e populações. É obvio afirmar que estes processos afetam as nações de diferentes maneiras. No entanto, parece-me que implicam uma mudança na maneira como a nação era considerada, como unidade fundamental de identificação política e cultural coletiva no mundo moderno. A imagem do globo prescinde da noção de externalidade. Desloca o *locus* das diferenças culturais de outros povos altamente ocidentalizados,

localizados geograficamente longe dos centros metropolitanos, a populações difusas, dispersas por todo o mundo, inclusive no interior do já velho “primeiro mundo”. Este processo não deixa de ser contraditório. As nações abriram-se ao fluxo de capital, mas se fecharam ao movimento dos pobres. Enquanto a grande maioria da população pobre tem uma mobilidade social limitada ou inexistente, e estas pessoas são vistas não tanto nos termos das unidades jurídicas ou políticas que formaram a cartografia da modernidade (predominantemente Estados-nação agrupados em regiões modernas e atrasadas), e sim em termos de critérios étnicos, religiosos, ou de classe. Sem dúvida, as nações continuarão sendo unidades políticas fundamentais e fonte de imaginações comunais nos anos vindouros (particularmente as nações metropolitanas), mas os critérios “culturais” supranacionais e não-nacionais, do meu ponto de vista, desempenharão um papel cada vez mais importante como definidores das identidades coletivas (particularmente nas nações do Segundo e Terceiro Mundo). O que está em jogo não é o desaparecimento do Estado-nação, e sim sua redefinição. Os Estados que foram obrigados a fazer um *striptease* podem ser levados a vestir roupa nova através da pressão de sujeitos descontentes ou da ameaça de um revés político. A preocupação crescente com os efeitos políticos da pobreza global no nível mais alto do sistema internacional, como ficou evidente nas recentes reuniões do Banco Mundial, do FMI e do G7, pode conduzir a uma reconceitualização do papel do mercado e dos Estados. Como escudo contra os efeitos negativos da globalização, o nacionalismo poderia ainda adquirir uma nova vida.

Desde a conquista das Américas, os projetos de cristianização, colonização, civilização, modernização e o desenvolvimento configuraram as relações entre a Europa e suas colônias em termos de uma oposição nítida entre um Ocidente superior e seus outros inferiores. Em contraste, a globalização neoliberal evoca a imagem de um processo indiferenciado, sem agentes geopolíticos claramente demarcados ou populações definidas como subordinadas por sua localização geográfica ou sua posição cultural; oculta as fontes de poder altamente concentradas das quais emerge e fragmenta as maiorias que atinge.

Como responder a esta aparente mudança de “Europa” e “Ocidente” ao “globo”, como o *locus* de poder e de progresso? Em face desta mudança, como desenvolver uma crítica ao eurocentrismo? Se o ocidentalismo se refere de uma maneira mais ou menos ampla às estratégias imperiais de representação de diferenças culturais estruturadas nos termos de uma oposição entre o Ocidente superior e seus outros subordinados, a hegemonia atual do discurso de globalização sugere que este constitui uma modalidade de representação ocidentalista particularmente perversa, cujo poder repousa, em contraste, em sua capacidade de ocultar a presença do Ocidente e de apagar as fronteiras que definem seus outros, definidos agora menos por sua alteridade que por sua subalternidade.

Argumentei que a crítica ao ocidentalismo tenta iluminar a natureza relacional de representações de coletividades sociais com o intuito de revelar sua gênese em relações de poder assimétricas, incluindo o poder de ocultar sua origem na desigualdade, de apagar suas conexões históricas e, dessa maneira, apresentar, como atributos internos de entidades isoladas e separadas, o que de fato é o resultado da mútua conformação de entidades historicamente inter-relacionadas (Coronil, 1996; 1999). Dada a ampla influência do discurso da globalização, penso que é necessário estender a crítica do eurocentrismo à crítica do globocentrismo.

O globocentrismo, como modalidade do ocidentalismo, também se refere a práticas de representação implicadas na submissão das populações não ocidentais, mas neste caso sua submissão (como a submissão de setores subordinados dentro do Ocidente) aparece como um efeito do mercado, em vez de aparecer como consequência de um projeto político (ocidental) deliberado. Em contraste com o eurocentrismo, o globocentrismo expressa a persistente dominação ocidental através de estratégias representacionais que incluem: 1) a dissolução do Ocidente no mercado e sua cristalização em nódulos de poder financeiro e político menos visíveis mas mais concentrados; 2) a atenuação de conflitos culturais através da integração de culturas distantes num espaço global comum; e 3) uma mudança da alteridade à subalternidade como a modalidade dominante de estabelecer diferenças culturais. Na medida em que o “Ocidente” se dissolve no mercado, funde-se e solidifica-se ao mesmo tempo; a diferença cultural agora se baseia menos em fronteiras territoriais que através de vínculos de identificação e diferenciação com a ordem ocidental tal como este aparece difundido através do globo.

Dado que o mercado apresenta-se como uma estrutura de possibilidades e não como um regime de dominação, este cria a ilusão de que a ação humana é livre e não limitada. Resultados como a marginalização, o desemprego e a pobreza aparecem como falhas individuais ou coletivas, e não como efeitos inevitáveis de uma violência estrutural. A crítica ao globocentrismo nasce do reconhecimento da conexão entre a violência colonial e pós-colonial. Da mesma maneira que a globalização apresenta uma continuidade em relação ao colonialismo, a crítica ao globocentrismo se baseia na crítica ao eurocentrismo. As mesmas condições globais

que fazem com que a globalização seja um objeto de estudo criam a possibilidade de vincular um exame dos colonialismos do norte de Europa, a preocupação central dos estudos pós-coloniais nos centros metropolitanos, com a análise do colonialismo e do neocolonialismo, um tema fundamental no pensamento latino-americano e caribenho.

A globalização deve ser vista como um processo contraditório que inclui novos campos de luta teórica e prática. Diferentemente de outras estratégias de representação ocidentalistas que ressaltam a diferença entre o Ocidente e seus outros, a globalização neoliberal evoca a igualdade potencial e a uniformidade de todas as pessoas e culturas. Na medida em que a globalização funciona reinscrevendo as hierarquias sociais e padronizando as culturas e os hábitos, esta funciona como uma modalidade particularmente perniciosa de dominação imperial. Mas, na medida em que descentraliza o Ocidente, apaga as diferenças entre os centros e as periferias e postula, ao menos em princípio, a fundamental igualdade de todas as culturas, a globalização promove a diversidade e representa uma forma de universalidade que pode prefigurar sua realização mais plena. Da mesma maneira que a proclamação da igualdade e da liberdade durante a Revolução Francesa foi tomada literalmente pelos escravos do Haiti e foi redefinida por suas ações ao impor a abolição da escravidão (Dubois, 1998), os ideais de igualdade e diversidade declarados no discurso da globalização podem abrir espaços para lutas libertadoras (bem como podem produzir reações conservadoras, como ocorreu na França e no Haiti).

Em espaços sociais dependentes de condições globais, as identidades coletivas estão-se construindo de formas inéditas através de uma articulação complexa de fontes de identificação tais como a religião, territorialidade, raça, classe, etnicidade, gênero e nacionalidade, mas agora esta articulação está condicionada por discursos universais de direitos humanos, leis internacionais, ecologia, feminismo, direitos culturais e outros meios de fazer respeitar as diferenças dentro da igualdade (Sassen, 1998; Álvarez, Dagnino e Escobar, 1998).

O processo de globalização está desestabilizando não só as fronteiras geográficas e políticas, mas também os protocolos disciplinares e seus paradigmas teóricos. A globalização evidencia os limites da divisão entre a modernidade e a pós-modernidade, bem como as oposições entre o material e o discursivo, o econômico e o cultural, a determinação e a contingência, o todo e os fragmentos que continuam influenciando nossas práticas disciplinares. Mais que nunca, assim como os fenômenos locais não podem ser compreendidos fora das condições globais em que se desenvolvem, os fenômenos globais não podem ser compreendidos sem explicar as forças locais que os sustentam. Com sorte, o esforço de dar sentido à relação entre o que, por falta de melhor expressão, chamamos de a dialética entre localização e globalização no contexto de condições de conhecimento e produção globalizadas, ao descentralizar as epistemologias do Ocidente e ao reconhecer outras alternativas de vida, produzirá não só imagens mais complexas do mundo, mas também modos de conhecimento que permitam uma melhor compreensão e representação da própria vida.

A globalização neoliberal obriga a aprofundar e pôr em dia a tentativa dos críticos pós-coloniais de provincializar a Europa e de questionar sua universalidade. Ao mesmo tempo em que se une a essa tarefa, a crítica ao globocentrismo deverá igualmente reconhecer a rica diferenciação do mundo e mostrar a altamente desigual distribuição de poder que inibe sua imensa diversidade cultural. Uma crítica que desmitifique as afirmações universalistas do discurso de globalização mas que reconheça seu potencial libertador, deveria tornar menos tolerável a destruição da natureza e a degradação das vidas humanas por parte do capitalismo. Esta crítica será desenvolvida em diálogo com idéias surgidas nos espaços nos quais se imaginam futuros alternativos para a humanidade, seja em "focos de resistência" ao capital, em lugares ainda livres de sua hegemonia, ou no seio de suas contradições internas.

A mágica do imperialismo contemporâneo reside em conjurar seu próprio desaparecimento fazendo com que o mercado apareça como a personificação da racionalidade humana e da felicidade. Os discursos dominantes da globalização oferecem a ilusão de um mundo homogêneo que avança constantemente em direção ao progresso. Mas a globalização está intensificando as divisões da humanidade e acelerando a destruição da natureza. Os estudos pós-coloniais deveriam enfrentar as seduções e promessas da globalização neoliberal. Esta tarefa é inseparável da procura de uma construção alternativa do progresso alentada pela esperança de um futuro no qual todos os seres humanos possam ocupar um lugar digno num planeta que todos compartilhamos provisoriamente.

Bibliografia

- Agnew, Jean Christophe 1986 *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina and Escobar, Arturo 1998 *Culture of Politics, Politics of Cultures* (Boulder: Westview Press).
- Amin, Samir 1997 *Capitalism in the Age of Globalization: the Management of Contemporary Society* (Londres: Zed Books).
- Amin, Samir 1998 *Specters of Capitalism: A Critique of Current Intellectual Fashions* (Nova Iorque: Monthly Review Press).
- Arrighi, Giovanni 1994 *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso). [Edição em português: 1996 *O longo século XX* (São Paulo: UNESP)].
- Comaroff, Jean and Comaroff, John 1999 "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony" in *American Ethnologist* (University of California Press) Vol. 26, Nº 2.
- Corbridge, Stuart; Martin, Ron and Thrift, Nigel (eds.) 1994 *Money, Power and Space* (Oxford: Blackwell).
- Coronil, Fernando 1995 "Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint" in Ortiz, Fernando *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar* (Durham: Duke University Press).
- Coronil, Fernando 1996 "Beyond Occidentalism: towards Nonimperial Geohistorical categories" in *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nº 1.
- Coronil, Fernando 1997 *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Coronil, Fernando 1999 "Mas allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales" em *Casa de las Américas* (La Habana) Nº 206, janeiro-março.
- Coronil, Fernando and Skurski, Julie 1991 "Dismembering and remembering the nation: the semantics of political violence in Venezuela" in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 33, Nº 2.
- Debeir, Jean-Claude; Deléage, Jean-Paul and Hémerly, Daniel (eds.) 1991 *In the Servitude of Power. Energy and Civilization Through the Ages* (Londres: Zed Books).
- Doctoral Program in Anthropology and History 1999 *Touching Ground. Descent into the Material/Cultural Divide* (Ann Arbor) April. Working Papers for the Conference Organized by the Doctoral Program in Anthropology and History, University of Michigan.
- Dubois, Laurent 1998 *Les Esclaves de la République. L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794* (Paris: Calman-Levy).
- Dussel, Enrique 1995 *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Madri: Nueva Utopía).
- Escobar, Arturo 1997 "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia" in Lowe, Lisa and Lloyd, David (eds.) *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham: Duke University Press).
- Greider, William 1997 *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism* (Nova Iorque: Simon & Schuster).
- Harvey, David 1989 *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell).
- Henwood, Doug 1997 *Wall Street: How it Works and for Whom* (Londres: Verso).
- Hirst, Paul and Thompson, Grahame 1996 *The Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge: Polity Press).
- Hoogvelt, Ankie 1997 *Globalization and the Postcolonial World. The New Political Economy of Development*

(Baltimore: The Johns Hopkins University Press).

Kouznetsov, Alexander 1988 "Materials technology and trade implications" in *Material Technology and Development* (Nova Iorque: Nações Unidas).

Lefebvre, Henry 1974 *La production de l'espace* (Paris: Anthropos).

López Segrera, Francisco (ed.) 1998 *Los retos de la globalización* (Caracas: Unesco) Tomos I e II.

Subcomandante Marcos 1997 "La 4e guerre mondiale a commencé" em *Le Monde diplomatique* (Paris) agosto.

Marx, Carlos 1967 *Capital* (Nova Iorque: International Publishers).

Marx, Carlos 1971 *El capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Vol. III.

Marx, Carlos 1981 *Capital* (Nova Iorque: Vintage Books) Vol. III.

Massey, Doreen 1998 "Imagining globalization: power-geometries of time-space" in *Future Worlds Migration, Environment and Globalization* (Londres: Macmillan Press).

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

Mignolo, Walter 1999 "Coloniality of power and the colonial difference". Trabalho apresentado na segunda conferência anual do Grupo de Trabalho sobre Colonialidade na Universidade de Binghamton.

Mintz, Sidney 1985 *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History* (Nova Iorque: Penguin Books).

Moulian, Tomás 1997 *Chile actual: anatomía de un mito* (Santiago: ARCIS).

O'Connor, Martin (ed.) 1994 *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology* (Nova Iorque: The Guilford Press).

Pletsch, Carl 1981 "The Three Worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975" in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23, Nº 4.

Quijano, Aníbal 1992 "'Raza', 'etnia', 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" em Roland Forgues (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Ramo, Joshua Cooper 1998 "The Big Bank Theory. What it says about the future of money" in *Time*, 27 de abril.

Reich, Robert 1991 *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism* (Nova Iorque: A. A. Knopf).

Robertson, Roland 1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Londres: Sage Publications).

Salleh, Ariel 1994 "Nature, Woman, Labor, Capital: Living the Deepest Contradiction" in O'Connor, Martin (ed.) *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology* (Nova Iorque: The Guilford Press).

Sanford, Charles 1994 "Financial markets in 2020" in *Federal Reserve Bank of Kansas City*.

Sassen, Saskia 1998 *Globalization and Its Discontents* (Nova Iorque: The New Press).

Simons, Marlene 1999 "Eau de rain forest" in *New York Times Magazine* (Nova Iorque) 2 de maio.

Stoler, Ann 1995 *Race and the Education of Desire* (Durham: Duke University Press).

Strange, Susan 1986 *Casino Capitalism* (Oxford: Blackwell).

The United Nations 1997 *Trade and Development Report, 1997* (Nova Iorque).

The World Bank 1995 *Monitoring Environmental Progress. A report on Work in Progress* (Washington).

The World Bank 1997 *Expanding the Measure of Wealth. Indicators of Environmentally Sustainable Development* (Washington).

Verdery, Katherine 1996 *What Was Socialism and What Comes Next?* (Princeton: Princeton University Press).

Weiss, L. 1998 *The Myth of the Powerless State* (Ithaca: Cornell University Press).

Notas

* Professor de antropologia e história, Departamento de Antropologia, Universidade de Michigan.

1 Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada no painel organizado por Edgardo Lander para o Congresso Internacional de

Sociologia de Montreal. Quero agradecer-lhe por animar-me a apresentar este trabalho e por ter a paciência de permitir-me transformá-lo. Também gostaria de agradecer ao grupo de estudos sobre o colonialismo da Universidade de Nova Iorque em Binghamton, onde apresentei uma versão deste trabalho. Meus profundos agradecimentos aos integrantes de meu seminário de pós-graduação, A Globalização e o Ocidentalismo, inverno de 1999, por seus úteis comentários sobre este trabalho e pelas interessantes discussões durante todo o semestre. Agradeço enormemente pelos comentários detalhados de Genese Sodikoff, Elizabeth Ferry e María González. Obrigado também a Julie Skurski por suas agudas observações.

2 Os meios de comunicação têm servido como a principal via dos discursos celebratórios da globalização, desde os anúncios publicitários até as canções. Esta tendência ganhou adeptos com a expansão das corporações multinacionais dos anos sessenta e intensificou-se com a queda do mundo socialista e a consequente hegemonia do neoliberalismo.

3 É impossível fazer uma lista da imensa e sempre crescente bibliografia sobre a globalização ou representar acertadamente suas distintas matizes e perspectivas. Entre os autores que usei neste trabalho e que, de uma ou outra maneira, interpretaram a globalização como um fenômeno complexo, mesmo que às vezes não estejam de acordo com respeito à sua novidade ou características, encontram-se os seguintes: Amin (1997; 1998), Arrighi (1994), Dussel (1995), Greider (1997), Harvey (1989), Henwood (1997), Hirst e Thompson (1996), Hoogvelt (1997), López Segrera (1998), Massey (1998), Sassen (1998), Robertson (1992) e Weiss (1998).

4 Alguns marxistas, no entanto, notaram a importância da renda da terra com relação a certos aspectos do capitalismo, tais como bens de raiz urbanos, mas poucos o utilizaram para conceitualizar seu desenvolvimento. Ao refletir sobre a teoria marxista da renda da terra, Debeir, Délage e Hémerly notaram que a relação “sociedade/natureza era considerada apenas num contexto exclusivamente de teoria econômica, o da renda da terra” (1991: xiii). Sua intenção está dirigida a ver essa relação nos termos de uma conceitualização do uso de energia mais geral. Do meu ponto de vista, a relação renda/terra (assim como trabalho/salário e capital/benefício) não deve ser reduzida a “uma teoria puramente econômica”. Uma análise holística da renda da terra revelaria suas muitas dimensões, que incluem as transformações dos atores envolvidos no uso cambiante de energia.

5 Para exposições representativas destes pontos de vista, ver a coletânea de artigos em O'Connor (1994).

6 O uso da palavra “terrissada” está influenciado pela conferência “Tocando a Terra”, organizada pelos estudantes do Programa de Doutorado em Antropologia e História, Universidade de Michigan, abril, 1999. A conferência tentava superar, como indica sua declaração de intenções, um “hábito pré-existente de separar a análise cultural da econômica e a simbólica da material. A análise textual e discursiva, mesmo quando suscita um contexto material para leituras de conteúdo cultural, tende a evitar dirigir-se diretamente ao estudo e à teorização de tal fenômeno como o trabalho, a estrutura e a prática da dominação política e da exploração econômica, e a organização do patriarcado” (Doctoral Program in Anthropology and History, 1999).

7 Por exemplo, Mignolo (1995) e Quijano (1992).

8 Muitos teóricos examinaram a relação entre colonialismo e racialização. Estes comentários baseiam-se fundamentalmente no trabalho de Quijano (1992), Mignolo (1999) e Stoler (1995).

9 O “Terceiro Mundo” como categoria emergiu do processo de descolonização que se seguiu à Segunda Guerra Mundial; como resultado, o Terceiro Mundo se transformou no campo de batalha militar e ideológica entre o Primeiro Mundo capitalista e o Segundo Mundo socialista. Agora que esse combate praticamente terminou, os países do que era chamado de Terceiro Mundo já não são os objetos do desejo e da competição dos poderes políticos, e sim atores que se acomodam com dificuldade num mercado mundial competitivo. Para uma discussão esclarecedora do esquema dos três mundos, ver Pletsch (1981).

10 Ambos os relatórios sobre a globalização que examinei aqui apresentam evidências da existência de uma brecha crescente entre os ricos e os pobres nas nações metropolitanas. Uma reveladora resposta a tal polarização é o trabalho *The Work of Nations* de Robert Reich (1991), no qual defende a necessidade de integrar os setores internacionalizados e os domésticos da população dos EUA.

11 Meu agradecimento a Genese Sodikoff por permitir-me o uso deste artigo.

12 Agradeço a Genese Sodikoff por estas formulações.

O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?¹

Arturo Escobar*

I. Introdução: Lugar e Cultura

Em anos recentes, o conceito de “lugar” foi novamente abordado de vários pontos de vista, de sua relação com o entendimento básico de ser e conhecer, até seu destino sob a globalização econômica e a medida em que continua sendo uma ajuda ou um impedimento para pensar a cultura. Este questionamento não é, claro está, uma coincidência: para alguns, a ausência de lugar –uma “condição generalizada de desenraizamento”, como alguns a denominam– se transformou no fator essencial da condição moderna, uma condição aguda e dolorosa em muitos casos, como no dos exilados e refugiados. Seja para ser celebrado ou denunciado, o sentido de atopia parece haver-se instalado. Isso parece ser certo na filosofia ocidental, na qual o lugar tem sido ignorado pela maioria dos pensadores (Casey, 1993); as teorias sobre a globalização que produziram uma marginalização significativa do lugar, ou debates em antropologia que lançaram um radical questionamento do lugar e da criação do lugar. Entretanto, o fato é que o lugar –como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa– continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas. Existe um sentimento de pertencimento que é mais importante do que queremos admitir, o que faz com que se considere se a idéia de “regressar ao lugar” – para usar a expressão de Casey– ou a defesa do lugar como projeto –no caso de Dirlík– não são, afinal de contas, questões tão irrelevantes.

Claro, a crítica recente ao lugar por parte da antropologia, da geografia, das comunicações e dos estudos culturais tem sido tanto essencial como importante, e continua sendo-o. As novas metáforas em termos de mobilidade –a desterritorialização, as mudanças, a diáspora, a migração, as viagens, o cruzamento de fronteiras, a nomadologia, etc.– tornaram-nos mais conscientes do fato de que a dinâmica principal da cultura e da economia foram alteradas significativamente por processos globais inéditos. Contudo, tem existido uma certa assimetria nestes debates. Segundo Arif Dirlík (2000), esta assimetria é mais evidente nos discursos sobre a globalização nos quais o global é igualado ao espaço, ao capital, à história e a sua agência, e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições. O lugar, em outras palavras, desapareceu no “frenesi da globalização” dos últimos anos, e este enfraquecimento do lugar tem conseqüências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia. Talvez seja o momento de reverter algumas destas assimetrias ao enfocar novamente a constante importância do lugar e da criação do lugar, para a cultura, a natureza e a economia² –da perspectiva de lugar oferecida pelos próprios críticos.

Este é, de fato, um sentir crescente daqueles que trabalham na intersecção do ambiente e do desenvolvimento, apesar de que a experiência de desenvolvimento significou para a maioria das pessoas um rompimento do lugar, mais profundo como jamais visto. Os eruditos e ativistas de estudos ambientalistas não só estão sendo confrontados pelos movimentos sociais que mantêm uma forte referência ao lugar –verdadeiros movimentos de apego ecológico e cultural a lugares e territórios– mas que também confrontam a crescente compreensão de que qualquer saída alternativa deve levar em consideração os modelos da natureza baseados no lugar, assim como as práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham. Os debates sobre o pós-desenvolvimento, o conhecimento local e os modelos culturais da natureza tiveram que enfrentar esta problemática do lugar. De fato, e este é o argumento principal deste trabalho, as teorias do pós-desenvolvimento e a ecologia política são espaços de esperança para reintroduzir uma dimensão baseada no lugar, nas discussões sobre a globalização, talvez até para articular uma defesa do lugar. Reconcebida desta forma, a ecologia e o pós-desenvolvimento facilitariam a incorporação das práticas econômicas, baseadas no lugar, ao processo de delimitação das ordens alternativas. Dito de outra maneira, uma reafirmação do lugar, o

não-capitalismo, e a cultura local opostos ao domínio do espaço, o capital e a modernidade, os quais são centrais no discurso da globalização, deve resultar em teorias que tornem viáveis as possibilidades para reconceber e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas-no-lugar. Isto poderia ser de interesse para a antropologia e os estudos culturais que viram na década de noventa uma forte crítica às noções convencionais da cultura como algo discreto, limitado e integrado. Esta crítica veio acompanhada de uma série de investigações inovadoras relativas à relação entre o espaço, a cultura e a identidade, do ponto de vista dos processos transnacionalizados de produção cultural e econômica. Esta crítica tem suas raízes em desenvolvimentos anteriores em economia política e na crítica da representação, em especial durante a década de oitenta, e produziu um *momentum* teórico importante, conformando o que sem dúvida é hoje uma das instâncias mais fortes do debate e a inovação na antropologia³. Tomando como ponto de partida o caráter problemático da relação entre lugar e cultura, estes trabalhos colocam a ênfase no fato de que os lugares são criações históricas, que devem ser explicados, não assumidos, e que esta explicação deve levar em conta as maneiras pelas quais a circulação global do capital, o conhecimento e os meios configuram a experiência da localidade. O foco, portanto, muda para os vínculos múltiplos entre identidade, lugar e poder –entre a criação do lugar e a criação de gente– sem naturalizar ou construir lugares como fonte de identidades autênticas e essencializadas. Na medida em que as mudanças na economia política global se voltam para concepções distintas de lugar e identidade, a relação lugar/poder/identidade se torna mais complicada. Como reconceber a etnografia para além dos lugares e culturas limitadas espacialmente? Como explicar a produção de diferenças num mundo de espaços profundamente interconectados?

Estas são perguntas valiosas e necessárias. Mais ainda, sempre estive claro para a crítica antropológica –em contraste com as teorias de globalização brevemente mencionadas anteriormente– que os lugares continuam sendo importantes tanto para a produção de cultura como para sua etnografia (Gupta e Ferguson, 1992). No entanto, tem havido certo –quicá necessário– excesso no argumento que levou a desenfaturar o tema das bases, os limites, o significado e o apego aos lugares, que também constitui parte da experiência da criação de gentes e lugares. É possível regressar a algum destes temas após a crítica ao lugar? É possível lançar uma defesa do lugar sem naturalizá-lo, feminizá-lo ou fazê-lo essencial, uma defesa na qual o lugar não se converta na fonte trivial de processos ou forças regressivas? Se se vai deslocar o tempo e o espaço do lugar central que ocuparam nas ciências físicas e sociais modernas –talvez inclusive contando com as metáforas das novas ciências que ressaltam as redes, a complexidade, a autopoiese, etc., conceitos estes que não vinculam tanto o espaço e o tempo– é possível fazer isso sem reificar a permanência, a presença, a ligação, a corporeidade e similares? Pode-se reinterpretar os lugares vinculando-se para constituir redes, espaços desterritorializados e, inclusive, raízes? Lugares que permitem as viagens, a transposição das fronteiras e as identidades parciais sem descartar completamente as noções de *enraizamento*, limites e pertencimento?⁴.

Um aspecto final da persistente marginalização do lugar na teoria ocidental é o das conseqüências que teve no pensar das realidades submetidas historicamente ao colonialismo ocidental. O domínio do espaço sobre o lugar tem operado como um dispositivo epistemológico profundo do eurocentrismo na construção da teoria social. Ao retirar ênfase da construção cultural do lugar a serviço do processo abstrato e aparentemente universal da formação do capital e do Estado, quase toda a teoria social convencional tornou invisíveis formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo. Esta negação do lugar tem múltiplas conseqüências para a teoria –das teorias do imperialismo até as da resistência, do desenvolvimento, etc.– que pudessem ser melhor exploradas no âmbito ecológico. Neste âmbito, o desaparecimento do lugar está claramente vinculado à invisibilidade dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas. Somente nos últimos anos é que percebemos este fato.

No que segue, tratei de articular os rudimentos de uma defesa do lugar apoiando-me, em parte, nos trabalhos da geografia pós-moderna e na economia política, pós-estruturalista e feminista que abordam explicitamente a questão do lugar. Por outro lado, reinterpretei, a partir da perspectiva do lugar, as tendências recentes na ecologia antropológica que descobrem os modelos culturais da natureza. Situo estes trabalhos no contexto dos movimentos sociais, do pós-desenvolvimento e de racionalidades ecológicas alternativas. Omitiu-se muito do que teria de ser levado em conta para uma defesa mais consistente do lugar, incluindo temas centrais como o impacto da tecnologia digital (particularmente a internet) nos lugares; lugar, classe e gênero; a vinculação de lugares a redes; e as implicações mais amplas da “repatriação” do lugar por parte da antropologia e da ecologia para os conceitos de cultura e natureza. Estas questões só podem ser introduzidas no presente trabalho como objeto de desenvolvimento mais adiante.

Em última instância, o objetivo do presente trabalho é examinar a medida em que nossos marcos de

referência nos permitem ou não visualizar maneiras presentes ou potenciais de reconceber e reconstruir o mundo, plasmado em práticas múltiplas, baseadas no lugar. Quais novas formas do “global” podem ser imaginadas deste ponto de vista? Podemos elevar os imaginários –incluindo modelos locais da natureza– à linguagem da teoria social, e projetar seu potencial a tipos novos de globalidade, de maneira que se erijam como formas “alternativas” de organizar a vida social? Em resumo, em que medida podemos reinventar tanto o pensamento como o mundo, de acordo com a lógica de culturas baseadas no lugar? É possível lançar uma defesa do lugar com o lugar como um ponto de construção da teoria e da ação política? Quem fala em nome do lugar? Quem o defende? É possível encontrar nas práticas baseadas no lugar uma crítica do poder e da hegemonia sem ignorar seu arraigamento nos circuitos do capital e da modernidade?

A primeira parte deste trabalho repassa os estudos mais recentes relativos ao conhecimento local e aos modelos da natureza levados a cabo na antropologia ecológica e na antropologia do conhecimento; re-olha a ótica do lugar. Com isto em mente, a segunda parte introduz um conjunto de estudos recentes, em especial de geografia pós-moderna e feminista e de economia política, os quais articulam, muito expressamente, uma defesa do lugar e das práticas econômicas baseadas no lugar. Poder-se-ia discutir que –apesar da necessidade de revisar os conceitos e categorias convencionais do local– o lugar e o conhecimento baseado no lugar, continuam sendo essenciais para abordar a globalização, o pós-desenvolvimento e a sustentabilidade ecológica, de formas social e politicamente efetivas. Finalmente, a terceira parte reúne ambas as seções ao tentar fornecer algumas orientações baseadas no lugar, para uma defesa dos ecossistemas locais e modelos sob o contexto da globalização e as mudanças rápidas. O papel dos movimentos sociais e da ecologia política na articulação da defesa do lugar se resenha brevemente. A conclusão convida a visualizar novas esferas ecológicas públicas nas quais as racionalidades alternativas possam ser articuladas e postas em marcha⁵.

II. O Lugar da natureza: conhecimento local e modelos do natural

A questão do “conhecimento local” –em especial, do conhecimento dos sistemas naturais– também tem sido abordada nos últimos anos de várias óticas (cognitiva, epistemológica, etnobiológica e, de maneira mais geral, antropológica) e em conexão com uma variedade de temas, desde as taxonomias primitivas e a conservação da biodiversidade, até a política de territorialidade e os movimentos sociais. Centrou-se a atenção em aspectos tais como: os mecanismos através dos quais o conhecimento local opera, incluindo o aspecto de se “conhecimento local” é, em si, uma etiqueta apropriada para os mecanismos cognitivos e experimentais que estão em jogo nas relações das pessoas com os entornos não humanos; a existência e estruturação de modelos culturais da natureza, nos quais o conhecimento local e os sistemas de classificação estariam imersos; e a relação entre formas de conhecimento locais e formas modernas especializadas, em ambientes concretos, ecológicos e institucionais, por exemplo, no contexto dos programas de desenvolvimento e conservação, em especial nas áreas de bosques tropicais. Pode-se afirmar que a investigação sobre o conhecimento local e os modelos culturais da natureza, que surgiu de tendências anteriores relativas à etnobotânica, à etnociência e à antropologia ecológica, chegou à maioria. Este ressurgimento foi substituído por recontagens cada vez mais sofisticadas sobre as construções da natureza elaboradas pelas pessoas, e talvez nos tenha oferecido a possibilidade de desfazer-nos finalmente da relação binária entre a natureza e a cultura que tem sido tão predominante e prejudicial para a antropologia ecológica e campos relacionados (Descola e Pálsson, 1996).

Antropólogos, geógrafos e ecologistas políticos demonstraram com crescente eloquência que muitas comunidades rurais do Terceiro Mundo “constróem” a natureza de formas impressionantemente diferentes das formas modernas dominantes: eles designam, e portanto utilizam, os ambientes naturais de maneiras muito particulares. Estudos etnográficos dos cenários do Terceiro Mundo descobrem uma quantidade de práticas –significativamente diferentes– de pensar, relacionar-se, construir e experimentar o biológico e o natural. Este projeto foi formulado faz um tempo e alcançou um nível de sofisticação muito alto nos últimos anos. Num artigo clássico sobre o tema, Marilyn Strathern (1980: 174-175) afirma que não podemos interpretar os mapas nativos (não modernos) do social e do biológico nos termos de nossos conceitos da natureza, da cultura e da sociedade. Para começar, para muitos grupos indígenas e rurais, “a ‘cultura’ não fornece uma quantidade particular de objetos com os quais se possa manipular ‘a natureza’ [...] a natureza não se ‘manipula’”. A “natureza” e a “cultura” devem ser analisadas, portanto, não como entes dados e pré-sociais, e sim como construções culturais, se é que desejamos determinar seu funcionamento como dispositivos para a construção cultural, da sociedade humana, do gênero e da economia (MacCormack e

Strathern, 1980).

Não existe, claro está, uma visão unificada acerca do que caracteriza precisamente os modelos locais da natureza, ainda que grande parte dos estudos etnográficos compartilhem alguns pontos em comum, incluindo os seguintes: um interesse pelas questões epistemológicas, que inclui a natureza dos dispositivos cognitivos que se encontram em jogo nos modelos culturais do mundo natural e a comensurabilidade ou não dos distintos modelos; os mecanismos gerais através dos quais a natureza é apreendida e construída, em especial a existência ou ausência de esquemas gerais para a construção da natureza, sejam universais ou não; e a natureza do conhecimento local, incluindo se este conhecimento está plasmado e desenvolvido através da prática ou se é explícito e desenvolvido através de algum tipo de processo do pensamento. Talvez a noção mais arraigada hoje em dia seja a de que os modelos locais da natureza não dependem da dicotomia natureza/sociedade. Além do mais, e a diferença das construções modernas com sua estrita separação entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural, entende-se comumente que os modelos locais, em muitos contextos não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas. Esta continuidade –que poderia no entanto, ser vivida como problemática e incerta– está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas e está plasmada em especial em relações sociais que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista. Desta forma, os seres vivos e não vivos, e com frequência supranaturais não são vistos como entes que constituem domínios distintos e separados –definitivamente não são vistos como esferas opostas da natureza e da cultura– e considera-se que as relações sociais abarcam algo mais que aos seres humanos. Por exemplo, Descola (1996: 14) afirma que “em tais ‘sociedades da natureza’, as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos”⁶.

Um modelo local da natureza pode mostrar traços como os seguintes que podem ou não corresponder aos parâmetros da natureza moderna, ou só o fazer parcialmente: categorizações do ser humano, entidades sociais e biológicas (por exemplo, do que é humano e do que não o é, o que é semeado e o que não o é, o doméstico e o selvagem, o que é produzido pelos humanos e o que é produzido pelas florestas, o que é inato ou o que emerge da ação humana, o que pertence aos espíritos e o que é dos humanos, etc.); cenários de limites (diferenciando, por exemplo, os humanos dos animais, a floresta do assentamento, os homens das mulheres, ou entre distintas partes da floresta); uma classificação sistemática dos animais, plantas e espíritos; etc. Também pode conter mecanismos para manter a boa ordem e balanceamento dos circuitos biofísico, humano e supranatural; ou pontos de vista circulares do tempo e da vida biológica e social, no final das contas validada pela Providência, os deuses ou deusas; ou uma teoria de como todos os seres no universo são “criados” ou “nutridos” com princípios similares, já que em muitas culturas não modernas, o universo inteiro é concebido como um ser vivente no qual não há uma separação estrita entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses⁷.

Apesar de as fórmulas específicas para ordenar todos estes fatores variarem imensamente entre os diferentes grupos, tendem a ter algumas características em comum: revelam uma imagem complexa da vida social que não está necessariamente oposta à natureza (em outras palavras, uma na qual o mundo natural está integrado ao mundo social), e que pode ser pensado em termos de uma lógica social e cultural, como o parentesco, o parentesco estendido, e o gênero vernáculo ou analógico. Os modelos locais também evidenciam um arraigamento especial a um território concebido como uma entidade multidimensional que resulta dos muitos tipos de práticas e relações; e também estabelecem vínculos entre os sistemas simbólico/culturais e as relações produtivas que podem ser altamente complexas.

Duas perguntas que emergem destes estudos são a comensurabilidade ou não das construções locais, e com relação a isto, a existência ou não de mecanismos subjacentes em jogo em todas as construções. “Devemos limitar-nos a descrever o melhor que possamos as concepções específicas da natureza que as diferentes culturas produziram em distintos momentos? –pergunta Descola (1996: 84)–; ou devemos buscar os princípios gerais de ordem que nos permitem comparar a aparentemente infinita, empírica diversidade dos complexos da natureza/cultura?”. A pergunta, claro, se remonta aos debates em etnobiologia (resumido em Berlin, 1992) relativos à universalidade das estruturas taxonômicas de “um mapa da natureza” subjacente. Antropólogos ecológicos, orientados ao simbólico, responderam ao reduzido interesse etnobiológico nas taxonomias populares, deslocando a classificação de seu lugar privilegiado, afirmando que a classificação é só um aspecto do processo pelo qual os humanos dotam de significado e propósito as características do entorno natural. Numa tentativa de deslocá-la, no entanto, a maioria dos antropólogos não está disposta a renunciar à existência de mecanismos subjacentes que organizam as relações entre os humanos e seu ambiente.

Para Descola, por exemplo, estes mecanismos –ou “esquemas da práxis” (1996: 87)– consistem em

procedimentos estruturantes que combinam modos de identificação, definindo limites entre o eu e o outro nas interações humanas/não-humanas, modos de relação (tais como a reciprocidade, a predação ou a proteção), e modos de classificação (a sinalização lingüística de categorias estáveis, reconhecidas socialmente). Estes modos regulam a objetivização da natureza e constituem um conjunto finito de possíveis transformações⁸. Da mesma maneira, para Ellen (1996), existem três eixos ou dimensões cognitivos que subjazem a todos os modelos da natureza, os quais determinam a construção de coisas ou tipos naturais, a maneira pela qual estas construções se realizam no espaço, e a medida em que a natureza é vista como possuidora de uma essência para além do controle humano. Estes padrões subjacentes ou mecanismos devem ser reconstruídos etnograficamente: emergem de processos particulares, históricos, lingüísticos e culturais. Para Ellen e Descola, estes padrões oferecem uma forma de evitar um relativismo que faz com que as diferentes construções sejam incomensuráveis, ao mesmo tempo em que evitam o universalismo que reduziria as construções não ocidentais a manifestações do mesmo mapa da natureza que a etnobiologia pode discernir. Chega-se a estas construções através de mecanismos cognitivos que ainda estão sendo discutidos (Bloch, 1996); isto é o que Ellen compreende como “preensões: aqueles processos que, através de distintos limites culturais e outros, dão lugar a classificações especiais, designações e representações” (1996: 119)⁹.

Isto nos submerge no tema do conhecimento local. Parece haver uma certa convergência nas colocações antropológicas mais recentes relacionadas com o conhecimento local ao tratar o conhecimento como “uma atividade prática, situada, constituída por uma história de práticas passadas e em mudança”, ou seja, ao assumir que o conhecimento local funciona mais através de um conjunto de práticas que dependendo de um sistema formal de conhecimentos compartilhados, livres de contexto (Hobart, 1993b: 17-18; Ingold, 1996). Isto se poderia chamar de uma visão do conhecimento local orientada para a prática que tem sua origem numa variedade de perspectivas teóricas (de Bourdieu a Giddens). Uma tendência similar põe a ênfase nos aspectos corporizados do conhecimento local, neste caso apelando às posturas filosóficas delineadas por Heidegger e também por Marx, Dewey e Merleau-Ponty. Ingold (1995; 1996), o mais eloqüente destes expoentes, sustenta que vivemos num mundo que não está separado de nós, e nosso conhecimento do mundo pode ser descrito como um processo de adestramento no contexto do envolver-se com o meio ambiente. Os seres humanos, deste ponto de vista, estão arraigados na natureza e imersos em atos práticos, localizados. Para o antropólogo Paul Richards, o conhecimento agrícola local deve ser visto como uma série de capacidades de improvisação, específicas de um contexto e de um tempo, e não como constitutivas de um “sistema indígena do conhecimento” coerente, como foi sugerido em trabalhos anteriores. Deste ponto de vista interpretativo do conhecimento, é mais correto falar de capacidades corporizadas que estão em jogo na execução de tarefas e que ocorrem em contextos sociais, configurados por lógicas culturais específicas (Richards, 1993).

Estas tendências são bem-vindas, mas não resolvem todas as perguntas relacionadas com a natureza e os modos de operação do conhecimento local, no entanto, se colocam o antropólogo ecologicamente orientado, ou ao ecólogo político, numa posição de criticar as perspectivas convencionais e de vincular as novas perspectivas ao tema do poder e à racionalidade alternativa de produção (abaixo). Se todo o conhecimento está corporizado ou não; se o conhecimento corporizado pode ser visto como formal ou abstrato de alguma maneira; se opera e está organizado de maneiras contrastantes, ou se se assemelha ao discurso científico de alguma maneira, ou se existe uma continuidade ou uma passagem esporádica entre o conhecimento prático e o conhecimento teórico/formal que emerge de uma sintomática reflexão sobre a experiência, todas estas são perguntas abertas¹⁰. E qual é a relação entre o conhecimento e a construção de modelos? Num trabalho excepcional, Gudeman e Rivera sugeriram que os camponeses poderiam possuir um “modelo local” da terra, da economia e da produção significativamente diferente dos modelos modernos, e que existe principalmente na prática. Efetivamente, os modelos locais são “experiências de vida”; “desenvolvem-se através do uso” na imbricação das práticas locais, com processos e conversações mais amplos (Gudeman e Rivera, 1990: 14). Porém, esta proposta sugere que podemos tratar o conhecimento corporizado, prático, como constituindo –apesar disso– um modelo de alguma maneira compreensivo do mundo. É neste sentido que o termo *modelo local* é utilizado neste trabalho.

As conseqüências de repensar o conhecimento local e os modelos locais são enormes. Apesar de que existe o perigo de reinscrever o conhecimento local deste tipo em formas de conhecimento de constelações hierárquicas, reafirmando novamente a desvalorização, estigmatização e subordinação do conhecimento local que caracterizou grande parte da discussão sobre o tema (incluindo os debates etnobiológicos vinculados à conservação da biodiversidade), o deslocamento produzido por este repensar orientado etnograficamente dá-nos esperança de outras maneiras. Talvez o mais importante de nossos objetivos seja que esta nova forma de pensar contribua para desmontar a dicotomia entre natureza e cultura, que é fundamental para o domínio do conhecimento especializado

em considerações epistemológicas e gerenciais. Se levamos a sério as lições da antropologia do conhecimento, devemos aceitar que o ponto de vista comum dos domínios diferentes da natureza e da cultura que podem ser conhecidos e manejados separadamente um do outro, já não é sustentável¹¹.

Podem-se obter ensinamentos igualmente radicais da reinterpretação do cognitivo de uma tendência relacionada que ainda não foi incorporada a estas discussões, a saber, a biologia fenomenológica de Humberto Maturana, Francisco Varela e colaboradores. Brevemente, estes biólogos sugerem que a cognição não é o processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada, externa a esse mundo, como o apresenta a ciência cognitiva convencional; eles sustentam que a cognição sempre é experiência arraigada que se leva a cabo num pano de fundo histórico e que sempre se deve teorizar do ponto de vista da “ininterrupta coincidência de nossa existência, nosso fazer e nosso saber” (Maturana e Varela, 1987: 25). No que eles chamam de um *enfoque enativo*, a cognição se converte na *enação* de uma relação entre a mente e um mundo baseado na história de sua interação. “As mentes despertam num mundo”, começam afirmando Varela e seus colaboradores (Varela, Thompson e Rosch, 1991: 3) de maneira a sugerir nossa inelutável dupla corporeidade –a do corpo como estrutura experimental vivida e como contexto da cognição, um conceito que tomam emprestado de Merleau-Ponty– e assinalam o fato de que não estamos separados desse mundo; que cada ato do conhecimento de fato, produz um mundo. Esta circularidade constitutiva da existência que emerge da corporeidade não deixa de ter conseqüências para a investigação dos modelos locais da natureza, a ponto de que nossa experiência –a práxis de nosso viver– está acoplada a um mundo circundante que aparece cheio de regularidades, que são em cada instante o resultado de nossas histórias biológicas e sociais... O pacote completo de regularidades próprias ao vínculo de um grupo social é sua tradição biológica e cultural... (Nosso) patrimônio biológico comum é a base para o mundo que nós, os seres humanos, produzimos conjuntamente através de distinções congruentes... este patrimônio biológico comum permite uma divergência dos mundos culturais produzidos pela constituição do que se pode converter em tradições culturais amplamente diferentes (Maturana e Varela, 1987: 241-244).

Ao rejeitar a separação do conhecer e do fazer, e estas da existência, estes biólogos nos oferecem uma linguagem com a qual se pode questionar radicalmente as relações binárias e as assimetrias: natureza/cultura, teoria/prática; também corroboram as percepções agudas daqueles que documentam etnograficamente a continuidade entre a natureza e a cultura, e os aspectos corporizados do conhecimento, como nas idéias de desenvolvimento de habilidades e performatividade. A ecologia transforma-se em um vínculo entre o conhecimento e a experiência (a ecologia como a ciência da experiência transformativa, baseada no reconhecimento da continuidade da mente, do corpo e do mundo), e isto, por sua vez, tem conseqüências na maneira como estabelecemos os vínculos entre a natureza e a experiência.

Estamos em posição de resumir os diferentes enfoques sobre o tema do conhecimento local, antes de introduzir nossa indagação no que se refere ao *lugar* como seu contexto. Repassamos até agora diferentes conceitos que se referem a este tema: a *performatividade* (Richards), o *adestramento* (Ingold/Pálsson), a *prática* e os modelos baseados na prática (Gudeman e Rivera) e na *enação* (Varela et al.). De fato, este conjunto de conceitos não esgota o domínio do “conhecimento local”, e teriam que ser diferenciados ainda mais e refinados analiticamente. No entanto, constituem uma base sólida sobre a qual podemos seguir adiante com a antropologia do conhecimento, em especial no domínio ecológico da aplicação. Também estabelecem parâmetros alternativos para pensar a variedade de temas, desde a conservação da biodiversidade até a globalização (Escobar, 1997a; 1997b).

Como considerar o lugar e sua relação com os novos pontos de vista relacionados com o conhecimento local e os modelos culturais já descritos? Em termos gerais, o que é mais importante destes modelos do ponto de vista do lugar, é que se poderia afirmar que constituem um conjunto de significados-uso que, apesar de existir em contextos de poder que incluem cada vez mais as forças transnacionais, não pode ser reduzido às construções modernas, nem ser explicado sem alguma referência a um enraizamento, aos limites e à cultura local. Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, lingüísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retêm certa especificidade de lugar. Muitos dos aspectos do mundo natural são colocados em lugares. Além do mais, muitos dos mecanismos e práticas em jogo nas construções de natureza –limites, clarificações, representações, apreensões cognitivas e relações espaciais– são significativamente específicas de lugar. As noções de *performatividade*, *adestramento*, *enação* e modelos de prática também sugerem vínculos importantes com o lugar. Podem ser situados dentro da antropologia das experiências, para a qual “o uso, não a lógica, condiciona as crenças” (Jackson, 1996: 12). Talvez seja tempo de renovar nossa consciência dos vínculos entre lugar, experiência e a produção de conhecimento.

Finalmente, a mesma dicotomia entre a natureza e a cultura emerge como uma das fontes de outros

dualismos predominantes, desde os que estão entre mente e corpo, e teoria e prática, até os de lugar e espaço, capital e trabalho, local e global. Que as práticas baseadas no lugar sigam sendo socialmente significativas está talvez mais claramente afirmado por Gudeman e Rivera, cujos modelos de camponeses mantiveram um caráter baseado no lugar, apesar do fato de que são o resultado de “conversações” e relações de longa data com os mercados e as economias globalizantes. Em seu trabalho, encontramos uma visão não globocêntrica da globalização, isto é, da perspectiva do lugar e do local.

III. A natureza do lugar: repensar o local e o global

As mentes despertam num mundo, mas também em lugares concretos, e o conhecimento local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo. Contudo, o fato é que em nosso interesse, com a globalização, o lugar desapareceu. Um conjunto de trabalhos recentes tentam superar este paradoxo ao resolver algumas das armadilhas epistemológicas que impõem as teorias da globalização. Ao mesmo tempo, oferecem elementos para pensar para além do desenvolvimento, ou seja, para uma conceitualização do pós-desenvolvimento que é mais favorável à criação de novos tipos de linguagens, compreensão e ação¹². Debates novos sobre a economia e o lugar parecem ser especialmente úteis neste aspecto. Nestes trabalhos, o lugar afirma-se em oposição ao domínio do espaço, e o não-capitalismo em oposição ao domínio do capitalismo como imaginário da vida social.

Começemos com uma crítica esclarecedora do capitalcentrismo nos recentes discursos da globalização. Esta crítica, que nasce de certas tendências na geografia pós-estruturalista e feminista, nos permitirá, creio, liberar o espaço para pensar acerca da potencialidade dos modelos locais da natureza. Para as geógrafas Julie Graham e Catherine Gibson, a maioria das teorias acerca da globalização e o pós-desenvolvimento são capitalcêntricas porque situam o capitalismo “no centro da narrativa do desenvolvimento, e portanto tendem a desvalorizar ou marginalizar as possibilidades de um desenvolvimento não capitalista” (Gibson e Graham, 1996: 41). De uma maneira mais geral, estas autoras apresentam uma argumentação poderosa contra a afirmação, compartilhada tanto pelas correntes dominantes como pelos teóricos de esquerda, de acordo com a qual o capitalismo é a forma atual hegemônica, talvez a única, da economia, e que o continuará sendo no futuro previsível. O capitalismo foi investido de tal predominância e hegemonia que se tornou impossível pensar a realidade social de outra maneira, muito menos imaginar a supressão do capitalismo; todas as outras realidades (economias de subsistência, economias biodiversificadas, formas de resistência do Terceiro Mundo, cooperativas e iniciativas locais menores) são vistas como opostas, subordinadas ao capitalismo ou complementares a ele, nunca como fontes de uma diferença econômica significativa. Ao criticar o capitalcentrismo, estas autoras buscam liberar nossa capacidade de ver sistemas não-capitalistas e de construir imaginários econômicos alternativos¹³.

Esta reinterpretação põe em questão a inevitabilidade da “penetração” capitalista que se assume em grande parte da literatura da globalização:

No roteiro da globalização [...] somente o capitalismo tem a capacidade de estender-se e de invadir. O capitalismo apresenta-se como inerentemente espacial e como naturalmente mais forte que as outras formas de economia não-capitalista (economias tradicionais, economias do ‘Terceiro Mundo’, economias socialistas, experiências comunais) devido a que se presume sua capacidade para universalizar o mercado para os bens capitalistas [...] A globalização, de acordo com este roteiro, implica a *violação* e eventual morte de ‘outras’ formas de economia não-capitalista [...] Todas as formas não-capitalistas são prejudicadas, violadas, caem, subordinam-se ao capitalismo [...] Como podemos desafiar a representação similar da globalização como capaz de ‘tomar’ a vida dos lugares não-capitalistas, em especial do ‘Terceiro Mundo’? (Gibson e Graham, 1996: 125-130).

Não se pode dizer que tudo o que emerge da globalização esteja adequado ao roteiro capitalista; de fato, a globalização e o desenvolvimento poderiam propiciar uma variedade de vias para o desenvolvimento econômico, que poderiam ser teorizadas nos termos do pós-desenvolvimento, de maneira que “a naturalidade da identidade do capitalismo como padrão para toda a identidade econômica seja questionada” (Gibson e Graham, 1996: 146). Porém, sabemos o que está aí “no terreno” após séculos de capitalismo e cinco décadas de desenvolvimento? Sabemos, inclusive, como ver a realidade social de forma que possam permitir-nos detectar elementos diferentes, não redutíveis às construções do capitalismo e da modernidade e que, mais ainda, possam servir como núcleos para a articulação de práticas sociais e econômicas alternativas? E finalmente, inclusive se pudéssemos comprometer-nos neste exercício de uma visão alternativa, como se poderiam promover tais práticas alternativas?

O papel da etnografia pode ser especialmente importante neste aspecto, e existem algumas tendências que apontam nesta direção. Na década de oitenta, um grupo de etnógrafos dedicou-se a documentar as resistências ao capitalismo e à modernidade em ambientes diversos. Dessa maneira iniciou-se a tarefa de tornar visíveis as práticas e os processos que revelavam que havia múltiplas formas de resistência ativa ao próprio desenvolvimento¹⁴. A própria resistência, porém, é só uma insinuação do que estava ocorrendo em muitas comunidades, não chegando a mostrar como as pessoas sempre criam ativamente e reconstróem seus mundos de vida e seus lugares. Trabalhos posteriores, como vimos, caracterizaram os modelos locais da economia e o ambiente natural que foram mantidos pelos camponeses e pelas comunidades indígenas, em parte arraigados no conhecimento e em práticas locais. A atenção que se deu, em especial na América Latina, à hibridização cultural, é outra tentativa de tornar visível o encontro dinâmico das práticas que se originam em muitas matrizes culturais e temporais, e a medida em que os grupos locais, longe de serem receptores passivos de condições transnacionais, configuram ativamente o processo de construir identidades, relações sociais, e práticas econômicas¹⁵. A pesquisa etnográfica deste tipo –que definitivamente continuará por muitos anos– tem sido importante para esclarecer os discursos das diferenças culturais, ecológicas e econômicas entre as comunidades do Terceiro Mundo em contextos de globalização e desenvolvimento.

Se o objetivo de Graham e Gibson foi oferecer uma linguagem alternativa –uma nova linguagem de classe– para abordar o significado econômico das práticas locais, e se o objetivo da literatura do pós-desenvolvimento é, da mesma maneira, tornar visíveis as práticas das diferenças culturais e ecológicas que poderiam servir de base para alternativas, faz-se necessário reconhecer que estes objetivos estão indissoluvelmente vinculados a concepções de localidade, de lugar e de uma consciência baseada no lugar. O lugar –como a cultura local– pode ser considerado “o outro” da globalização, de maneira que uma discussão do lugar deveria oferecer uma perspectiva importante para repensar a globalização e a questão das alternativas ao capitalismo e à modernidade.

Como assinalou Arf Dirlik (2000), o lugar e a consciência baseada no lugar têm sido marginalizados nos debates sobre o local e o global. Isto é duplamente lamentável porque, por um lado, o lugar é central no tema do desenvolvimento, da cultura e do meio ambiente, e é igualmente essencial, por outro lado, para imaginar outros contextos para pensar acerca da construção da política, do conhecimento e da identidade. O desaparecimento do lugar é um reflexo da assimetria existente entre o global e o local na maior parte da literatura contemporânea sobre a globalização, na qual o global está associado ao espaço, ao capital, à história e à ação humana, enquanto o local, contrariamente, é vinculado ao lugar, o trabalho e as tradições, assim como sucede com as mulheres, as minorias, os pobres e poder-se-ia acrescentar, às culturas locais¹⁶. Algumas geógrafas feministas tentaram corrigir esta assimetria afirmando que o lugar também pode conduzir a articulações através do espaço, por exemplo, através de redes de diferentes tipos. Nestes trabalhos, todavia, a relação entre o lugar e a experiência enraizada, com algum tipo de limite, mesmo que poroso e intersectado com o global, está insuficientemente conceitualizada.

Talvez nas análises de Dirlik sejam mais fundamentais as conseqüências do abandono do lugar, por categorias atuais da análise social tais como classe, gênero e raça (e deveríamos acrescentar aqui o meio ambiente), que fazem com que essas categorias sejam suscetíveis de transformar-se em instrumentos de hegemonia. Na medida em que foram significativamente separadas do lugar no “frenesi da globalização” das “identidades desterritorializadas” –e em muitos discursos isso privilegia as viagens, a mobilidade, o deslocamento e a diáspora– as noções contemporâneas da cultura não conseguem escapar deste aperto, porque tendem a assumir a existência de uma força global à qual o local está necessariamente subordinado. Sob estas condições, é possível lançar uma defesa do lugar na qual o lugar e o local não derivem seu significado da justaposição ao global? Quem fala pelo “lugar”? Quem o defende? Como um primeiro passo na resistência à marginalização do lugar, Dirlik convoca a distinção que faz Lefebvre entre o espaço e o lugar (entre primeiro e segundo espaço, no trabalho de Lefebvre), em especial sua noção de lugar como uma forma de espaço vivido e enraizado e cuja reapropriação deve ser parte de qualquer agenda política radical contra o capitalismo e a globalização sem tempo e sem espaço. A política, em outras palavras, também está situada no lugar, não só nos supraníveis do capital e do espaço. O lugar, pode-se acrescentar, é a localização de uma multiplicidade de formas de política cultural, ou seja, do cultural transformando-se em política, como se evidenciou nos movimentos sociais das florestas tropicais e outros movimentos ecológicos¹⁷.

Pode o lugar ser reconcebido como projeto? Para que isto ocorra, necessitamos de uma nova linguagem. Regressando a Dirlik, “o glocal” é uma primeira aproximação que sugere uma atenção equânime para a

localização do global e para a globalização do local. As formas concretas pelas quais este tráfico em ambos os sentidos se leva a cabo, não se conceituam facilmente. Mesmo o local dos movimentos sociais contra o capitalismo e as naturezas modernas, está de alguma maneira globalizado, por exemplo, na medida em que os movimentos sociais tomam emprestados os discursos metropolitanos de identidade e ambiente (Brosius, 1997: 47-69). Por outro lado, muitas formas do local se oferecem para o consumo global, desde o parentesco até os ofícios e o ecoturismo. O ponto aqui é distinguir aquelas formas de globalização do local que se convertem em forças políticas efetivas em defesa do lugar e das identidades baseadas no lugar, assim como aquelas formas de localização do global que os locais podem utilizar para seu benefício.

Construir o lugar como um projeto, transformar o imaginário baseado no lugar numa crítica radical do poder, e alinhar a teoria social com uma crítica do poder pelo lugar, exige aventurar-se por outros terrenos. Esta proposta ressoa com e se move um passo além da idéia de Jane Jacobs (1996: 158) de que “ao atender o local, ao levar em sério o local, é possível ver como as grandiosas idéias de império se convertem em tecnologias de poder instáveis, com alcances através do tempo e do espaço”. Certamente, o “lugar” e “o conhecimento local” não são panacéias que resolverão os problemas do mundo. O conhecimento local não é “puro”, nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até de terror; são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder, e de muitas maneiras, estão determinados por elas. A defesa do conhecimento local que se propõe aqui é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente. Contra os que pensam que a defesa do lugar e do conhecimento local é inegavelmente “romântica”, poder-se-ia dizer, como Jacobs (1996: 161) “que é uma forma de nostalgia imperial, um desejo do ‘nativo intocado’, que presume que tais encontros (entre o local e o global) somente significam outra forma de imperialismo”. Será necessário, porém, estender a investigação ao lugar, para considerar questões mais amplas, tais como a relação do lugar com economias regionais e transnacionais; o lugar e as relações sociais; o lugar e a identidade; o lugar e os limites e os cruzamentos de fronteiras; o híbrido; e o impacto da tecnologia digital, particularmente a Internet, no lugar. Quais são as mudanças que se dão em lugares precisos como resultado da globalização? Por outro lado, quais formas novas de pensar o mundo emergem de lugares como resultado de tal encontro? Como podemos compreender as relações entre as dimensões biofísicas, culturais e econômicas dos lugares?

IV. A defesa do lugar: algumas implicações para a ecologia política

Como já foi mencionado, a defesa do lugar pode ser vinculada à prática de um grupo de atores, desde ativistas de movimentos sociais até arqueólogos históricos, antropólogos ecológicos, psicólogos ambientalistas, e ecólogos. Um estudo aprofundado destes vínculos está além do objetivo deste trabalho; esta última parte oferece algumas considerações gerais, em especial referentes à investigação futura. Para começar com os movimentos sociais, em particular os da população das florestas tropicais, invariavelmente enfatizam quatro direitos fundamentais: a sua identidade, a seu território, à autonomia política, e a sua própria visão de desenvolvimento. A maioria destes movimentos é concebida explicitamente em termos de diferenças culturais, e da diferença ecológica que esta significa. Estes não são movimentos para o desenvolvimento nem para a satisfação de necessidades, apesar de que, logicamente, as melhoras econômicas e materiais são importantes para eles. São movimentos originados numa vinculação cultural e ecológica a um território. Para eles, o direito a existir é uma questão cultural, política e ecológica. Estão obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio, e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da biodiversidade), ao mesmo tempo em que resistem à completa valorização capitalista e científica da natureza. Dessa maneira pode-se considerar que adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica¹⁸.

Na Colômbia, os ativistas negros da floresta tropical da região do Pacífico têm articulado progressivamente conceitos acerca do território e da biodiversidade em sua interação com as comunidades locais, o Estado, as ONGs e os setores acadêmicos. Seu território é considerado um espaço fundamental e multidimensional para a criação e recriação dos valores sociais, econômicos e culturais das comunidades. A relação entre os significados e as práticas –e as relações sociais nas quais estão arraigadas– está sendo transformada hoje pela acometida do desenvolvimentismo que conduz à perda de conhecimento e de território, além de transformar a natureza numa mercadoria. A demarcação dos territórios coletivos outorgados às comunidades negras da região pela nova Constituição do país (1991) levou os ativistas a desenvolver uma concepção do território que ressalta as articulações entre padrões de assentamento, uso

dos espaços e práticas do conjunto do significado-uso dos recursos. Esta concepção é validada pelos estudos antropológicos recentes que documentam os modelos culturais da natureza existentes entre as comunidades negras dos rios (Restrepo e del Valle, 1996).

Os ativistas introduziram outras inovações conceituais importantes, algumas das quais apareceram no processo das negociações com o pessoal de um projeto de conservação da biodiversidade do governo, com o qual vêm mantendo uma relação difícil e tensa, mas frutífera de muitas maneiras. A primeira é a definição de “biodiversidade” como “território mais cultura”. Estreitamente relacionado a isto está uma visão do Pacífico como um “território-região” de grupos étnicos, uma unidade ecológica e cultural, que é um espaço laboriosamente construído através de práticas cotidianas culturais, ecológicas e econômicas das comunidades negras e indígenas. São precisamente estas dinâmicas ecoculturais complexas as que raramente são levadas em consideração nos programas do Estado, os quais dividem o território de acordo com seus princípios –por exemplo, a bacia do rio, dessa maneira passando por alto a complexa rede que articula a atividade de vários rios– e que fragmenta a espacialidade culturalmente construída de paisagens particulares, precisamente porque não vêem a dinâmica sociocultural¹⁹.

Poder-se-ia dizer que o território-região é uma categoria administrativa de grupos étnicos que aponta para a construção de modelos alternativos de vida e sociedade. O território-região é uma unidade conceitual e um projeto político. Carrega uma tentativa de explicar a diversidade biológica a partir da lógica cultural do Pacífico. A demarcação dos territórios coletivos encaixa-se neste contexto, inclusive se as disposições do governo –que dividem a região do Pacífico entre territórios coletivos, parques naturais, áreas de utilização e ainda em áreas de sacrifício onde serão construídos megaprojetos– de novo violam este contexto. O tema do território é considerado pelos ativistas do PCN como um desafio ao desenvolvimento das economias locais e formas de governabilidade que podem servir de apoio a uma defesa efetiva. O reforço e transformação dos sistemas tradicionais de produção e de mercados e economias locais; a necessidade de seguir adiante com o processo de outorgar de títulos de propriedade coletiva e o esforço de conseguir um fortalecimento organizacional e o desenvolvimento de formas de governabilidade territorial, são todos componentes importantes de uma estratégia total centrada na região.

Está claro que a ecologia política criada por estes movimentos sociais é portadora de uma defesa da identidade, do lugar e da região que não dá por estáticos nem o lugar nem a identidade, mesmo se estiver formulada como a defesa destes. Uma construção coletiva da identidade é, logicamente, crucial neste aspecto²⁰. De fato, chegou-se a esta política ecológica no encontro com as forças e discursos nacionais e transnacionais –desde as novas formas do capital mineiro, madeireiro e agroindustrial que se estabelece na região, até as estratégias de conservação da biodiversidade originalmente concebidas por ONGs ambientalistas do Norte e organizações internacionais– e no contexto de um “espaço” nacional que começa a fazer água por todos os lados, que provoca lamentáveis decomposições e recomposições de identidade e regiões. Se se vai considerar o território como “o conjunto de projetos e representações nas que uma série de novas condutas e investimentos podem emergir pragmaticamente, no tempo e no espaço social, cultural estético e cognitivo” –um espaço existencial de auto-referência no qual “dissidências subjetivas” podem emergir (Guattari)– então está claro que os movimentos sociais do Pacífico estão impulsionando este projeto.

A visão de ecologia política dos movimentos sociais do Pacífico ressoa com as propostas atuais de repensar a produção como a articulação de produtividades específicas de lugar, ecológicas, e tecnoeconômicas (Leff, 1992; 1995a: 58-64; 1995b). Leff, em particular, defende a incorporação de critérios culturais e tecnológicos num paradigma alternativo de produção que vai muito além da racionalidade econômica dominante. Leff insiste que se é verdade que a sustentabilidade deve basear-se nas propriedades estruturais e funcionais dos distintos ecossistemas, qualquer paradigma de produção alternativa conducente a isso deve incorporar as atuais condições cultural e tecnologicamente específicas pelas quais atores locais se apropriam da natureza. “O desenvolvimento sustentável encontra suas raízes em condições de diversidade cultural e ecológica. Estes processos singulares e não redutíveis dependem das estruturas funcionais de ecossistemas que sustentam a produção de recursos bióticos e serviços ambientais; da eficiência energética dos processos tecnológicos; dos processos simbólicos e formações ideológicas que subjazem na valorização cultural dos recursos naturais; e dos processos políticos que determinam a apropriação da natureza” (Leff, 1995a: 61). Dito de outra maneira, a construção de paradigmas alternativos de produção, ordens políticas e sustentabilidade são aspectos de um mesmo processo, e este processo é impulsionado em parte pela política cultural dos movimentos sociais e das comunidades na defesa de seus modos de natureza/cultura. É assim que o projeto de movimentos sociais constitui uma expressão concreta da busca de ordens alternativas de produção e ambientais, prevista pelos ecólogos políticos.

Pode-se dizer que esta noção de território que estão pesquisando os ativistas de movimentos e ecólogos políticos representa uma relação entre lugar, cultura e natureza. Da mesma maneira, a definição dos ativistas da biodiversidade como “território mais cultura” é outro exemplo de uma consciência-baseada-no-lugar, mais ainda, da transformação de lugar e cultura em fonte de fatos políticos. Os modelos locais da natureza podem igualmente ser reinterpretados como constitutivos de uma série de práticas não-capitalistas, muitas, apesar de que não todas, ecológicas. Pode-se considerar, para os efeitos desta análise, que os conjuntos de usos-significados estão dotados, ao menos potencialmente, de um significado econômico não-capitalista. As economias das comunidades baseiam-se no lugar (mesmo que não amarrados-ao-lugar, porque participam de mercados translocais), e freqüentemente mantêm um espaço comum que consiste em terra, recursos materiais, conhecimento, ancestrais, espíritos, etcetera (Gudeman e Rivera, 1990; Gudeman, 1996).

As implicações da perspectiva do lugar para a antropologia ecológica também são substanciais. Etnograficamente, o enfoque estaria na documentação dos significados-uso do natural como expressões concretas de conhecimento baseado-no-lugar. De uma multiplicidade de conjuntos de significados-uso, os antropólogos ecológicos puderam propor uma defesa do lugar formulada como a possibilidade de redefinir e reconstruir o mundo a partir da perspectiva de uma lógica de lugar múltiplo. Esta é uma questão que os antropólogos ecologistas parecem evitar, mas que deve ser abordada diretamente de maneira a oferecer um discurso da diferença ecológica. Os ativistas do movimento social e os ecólogos políticos, como pudemos ver, já estão comprometidos nesta tarefa. Ao colocar a ênfase no caráter vivido, disputado, das paisagens do passado e do presente, os arqueólogos históricos também desenvolveram uma perspectiva de lugar, apoiando-se principalmente na fenomenologia e no marxismo cultural (Bender, 1993; 1998). Estes são elementos de grande importância para a ecologia política erigida sobre a noção de racionalidades culturais, ecológicas e econômicas, baseadas-no-lugar.

Por último, os psicólogos ambientalistas começaram mais claramente a desenvolver um manejo das ferramentas do ecossistema sustentado no conceito de lugar. Ao irem além da concepção instrumental dominante de gestão e inventários, estes estudiosos colocam a ênfase nos significados culturais através dos quais os lugares –e de fato, os ecossistemas– se constroem. Ao verem os ecossistemas como lugares socialmente construídos, concluem que “o centro do manejo dos ecossistemas é o de guiar as decisões que afetam um lugar usando um conhecimento abundante de sua história natural e cultural”. Igualmente, “as decisões sobre os recursos deveriam ser guiadas por uma compreensão de todos os processos sociais que definem, estruturam e alteram o significado das paisagens” (Williams e Patterson). Esta posição dista das opiniões convencionais impulsionadas por um paradigma instrumental ou mercantil; constitui uma filosofia do manejo dos recursos completamente diferente. A perspectiva de lugar também nos permite dar um conteúdo etnográfico à noção do “ecologismo dos pobres” (Guha, 1997; Martínez Alier, 1992), ou seja, a resistência cultural de fato de muitas comunidades pobres à valorização capitalista estrita de seu ambiente. No fundo do ecologismo dos pobres está o conjunto de usos-significado que acabamos de discutir.

Será possível, então, aceitar que os lugares sempre estão sendo defendidos, e que sempre surgem novas economias? Que as práticas ecológicas alternativas não só podem ser documentadas, mas que sempre são objeto de disputa em muitas localidades? Atrever-se a considerar seriamente estas perguntas definitivamente supõe uma política de leitura distinta, por parte de nós mesmos como analistas, com a necessidade concomitante de contribuir com as políticas diferentes da representação da realidade. Também supõe que o pós-desenvolvimento já está (e sempre esteve) sob uma constante reconstrução (Rahnema e Bawtree, 1997). É no espírito do pós-desenvolvimento que podemos repensar a sustentabilidade e a conservação como aspectos-chave da política de lugar.

Resta um tema fundamental, e é o das condições que tornam possível a defesa e o reforço do lugar. Através de redes reais e virtuais de todo tipo; através de coalizões de movimentos sociais; e através de coalizões heterogêneas de diversos atores como acadêmicos, ativistas, ONGs, etc. Esta claro que as disputas baseadas-no-lugar começam a criar efeitos e realidades supralugar. Como se podem conceituar estas realidades? Quais são os efeitos reais sobre o local e o global? Têm uma verdadeira oportunidade de redefinir o poder, e em que níveis? Que coalizão em especial oferece mais possibilidades? As últimas páginas deste trabalho estarão dedicadas a esta pergunta candente.

No nível do conhecimento, a questão é enganosamente clara: como transformar o conhecimento local em poder, e este conhecimento-poder em projetos e programas concretos? Como podem as constelações de conhecimento-poder construir pontes com formas especializadas de conhecimento quando for necessário ou conveniente, e como podem ampliar seu espaço social de influência quando são confrontadas, como é o caso com freqüência, em condições locais, regionais, nacionais e transnacionais desfavoráveis? Numa visão

antropológica da globalização se predicava acerca da necessidade de identificar os discursos socialmente significativos sobre a diferença (cultural, ecológica, econômica, política), e as maneiras pelas quais podem operar como discursos de articulação de alternativas; examinaram-se as múltiplas formas de construir a cultura, a natureza e as identidades hoje em dia, assim como a produção de diferenças através de processos histórico-espaciais que não são exclusivamente o produto de forças globais –seja o capitalismo, sejam as novas tecnologias, a integração do mercado, ou o que for– mas também vinculados aos lugares e a sua defesa. É importante tornar visíveis as múltiplas lógicas locais de produção de culturas e identidades, práticas ecológicas e econômicas que emergem sem cessar das comunidades de todo o mundo. Em que medida estas práticas colocam obstáculos importantes e talvez originais ao capitalismo e às modernidades eurocentradas?

Uma vez visíveis, no entanto, quais seriam as condições que permitiriam práticas baseadas-no-lugar para criar estruturas alternativas que lhes oferecessem uma oportunidade de sobreviver, e de crescer e florescer? Este último aspecto da “questão das alternativas” permanece bastante insolúvel. Para Dirlik, a sobrevivência das culturas baseadas-no-lugar estará assegurada quando a globalização do local compense as localizações do global, ou seja, quando a simetria entre o local e o global seja reintroduzida em termos sociais e conceituais, e devemos acrescentar, quando o não-capitalismo e as diferentes culturas se transformem igualmente em centros de análises e estratégias para a ação. Tal simetria requer um paralelo entre as abstrações modernas e a vida cotidiana, e as considerações de contexto, história e estrutura. Em última instância, contudo, a imaginação e a realização de ordens significativamente diferentes exigem “a projeção de lugares para espaços procurando criar novas estruturas de poder... de maneira a incorporar os lugares a sua própria constituição” (Dirlik, 2000: 39). Também exige a liberação de imaginários não-capitalistas para que formem parte da constituição de economias e estruturas econômicas, e defender as culturas locais frente à normalização por culturas dominantes para que possam transformar-se em forças políticas e de vida efetivas. Para que isto suceda, os lugares devem “projetar-se a espaços que são atualmente do domínio do capital e da modernidade” (Dirlik, 2000: 40). Alguns movimentos sociais estão apontando nessa direção com sua redefinição da relação entre a natureza e a sociedade, ou o cultural e o político.

Está claro que os lugares estão sendo progressivamente submetidos às operações do capital global, de modo ainda mais acentuado na era do neoliberalismo e da degradação do Estado-nação. Contudo, isto só outorga caráter mais urgente à questão das regiões e das localidades. Redes tais como as dos indígenas, dos ambientalistas, das ONGs e outros movimentos sociais estão tornando-se mais numerosas e adquirindo maior influência nos níveis locais, nacionais e transnacionais. Muitas destas redes podem ser vistas como produtoras de identidades baseadas-no-lugar e ao mesmo tempo transnacionalizadas. Também se podem considerar como produtoras de “glocalidades” alternativas àquelas do capital, dos meios de comunicação e da cultura global. Todas as glocalidades são tanto locais como globais, mas não são globais e locais da mesma maneira (Dirlik, 2000). É importante considerar aquelas que promovem uma política cultural em defesa do lugar e da natureza. Estas glocalidades poderiam propiciar reorganizações visíveis do lugar de baixo para cima e a reconquista do espaço partindo do próprio lugar em que operam. A criação de mundos regionais –regiões completas, tais como ecossistemas particulares ou localidades interconectadas– está-se transformando num processo cada vez mais sobressalente e disputado com a crescente globalização. Atores emergentes, práticas e identidades configuram o processo da criação de mundos socioculturais e sacionaturais. E ainda que as redes da criação de mundos sócio-culturais e sacionaturais estejam cada vez mais atadas às redes da economia e às tecnociências (Castells, 1996), os atores baseados-no-lugar são cada dia mais capazes para negociar todo o processo da construção do mundo²¹.

Deve-se enfatizar no fato que isto não implica de nenhuma maneira reificar os lugares, as culturas locais e as formas de não-capitalismo como entes “intocados” ou fora da história. Dar atenção ao lugar e às culturas locais é desestabilizar “os espaços mais seguros de poder e diferença, demarcados por perspectivas geopolíticas ou da economia política” (Jacobs, 1996: 15). Jacobs acrescenta, “a dicotomia do autenticamente local e do global que tudo se apropria tem sua peculiar nostalgia problemática. No melhor dos casos, a categoria residual do local oferece uma esperança de resistência. No pior dos casos, o local é visto como sucumbindo ao global, um espaço comprometido de negociação” (1996: 36). Falar de ativar lugares, naturezas e conhecimentos locais contra as tendências imperiais do espaço, o capitalismo e a modernidade não é uma operação *deus ex machina*, mas uma maneira de ir além do realismo crônico fomentado por modos estabelecidos da análise. Sem dúvida, os lugares e as localidades entram na política da mercantilização de bens e a massificação cultural, mas o conhecimento do lugar e da identidade podem contribuir para produzir diferentes significados –de economia, natureza e deles mesmos– dentro das condições do capitalismo e da modernidade que o rodeiam. As esferas ecológicas públicas alternativas

podem abrir-se desta maneira contra as ecologias imperialistas da natureza e da identidade da modernidade capitalista.

Finalmente, é nesta interseção dos modelos da natureza baseados-no-lugar e na economia, por um lado, e na teorização de racionalidades produtivas, por outro, onde poderemos encontrar um contexto de referência mais amplo no qual situar os debates sobre a sustentabilidade cultural e ecológica. Este contexto de referência mais amplo necessita de maneiras novas de pensar acerca das interseções globais/locais, tais como aquelas fornecidas pelas teorias de lugar; visões alternativas do conhecimento e inovações locais e sua relação com o conhecimento formal, global; uma reinterpretação das afirmações políticas dos movimentos sociais em termos da defesa dos modelos locais da natureza e dos territórios biológicos com produtividades culturais-biológicas específicas (Varesse, 1996; Leff, 1995b); e noções de formas de governo de base, sustentadas-no-ecossistema, baseadas em etnicidades ecológicas, na proteção das comunidades de certos aspectos do mercado e uma revitalização simultânea da ecologia e da democracia (Parajuli, 1997).

V. Conclusão

Quais redefinições de significado e práticas da economia, da natureza e das relações sociais são necessárias para adiantar um projeto que permita imaginar as alternativas ao desenvolvimento e às práticas ecológicas não sustentáveis e desiguais? Que tipo de pesquisa e quais práticas políticas levadas a cabo por intelectuais, movimentos sociais e comunidades se exigem para outorgar força social a este projeto? A antropóloga da Malásia, Wazir Jahan Karim, expressou-se sem rodeios num trabalho inspirado sobre a antropologia, o desenvolvimento e a globalização. A antropologia necessita ocupar-se de projetos de transformação social, para que não nos transformemos em, como afirma ela apropriadamente, “dissociados simbolicamente dos processos locais da reconstrução e da invenção” (Karim, 1996: 24). Agora podemos dar-nos conta de que esta dissociação está vinculada à tradução de lugar em espaço, das economias locais às linguagens não reformadas de economia política e da globalização, de modelos locais da natureza em dicotomias natureza/cultura. Karim oferece uma alternativa a este tipo de tradução semelhante à que expusemos aqui. Para ela, “o futuro do conhecimento local depende contextualmente de seu potencial globalizante para gerar novas fontes de conhecimento a partir de dentro” (1996: 128), e os antropólogos têm um papel a desempenhar neste processo que também exige de nós “um conceito diferenciado de quem é quem no global e no local” porque “é importante a escolha das definições que se utilizam” (1996: 135). De outra forma, a antropologia seguirá sendo uma conversação basicamente irrelevante e provinciana entre acadêmicos na linguagem da teoria social.

Afirmar que a escolha das definições que se usam do global, do lugar, da natureza, da cultura e da economia, é certamente crucial, é o argumento principal deste trabalho e de alguma literatura na qual se baseia. A crítica do privilégio do espaço sobre o lugar, do capitalismo sobre o não-capitalismo, das culturas globais e das naturezas sobre as locais, é uma crítica de nossa compreensão do mundo tanto como das teorias sociais nas quais nos apoiamos para obter tal compreensão. Esta crítica também é uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista do mundo e das estratégias políticas daqueles que existem do lado do lugar, o não-capitalismo e o conhecimento local, um esforço no que os antropólogos e os ecólogos estão usualmente comprometidos. Se é verdade que as formas do pós-desenvolvimento, do não-capitalismo e de alter-natureza estão sob construção constantemente, existe uma esperança de que poderiam chegar a constituir novas bases para a existência e rearticulações significativas de subjetividade e alteridade em suas dimensões econômicas, culturais e ecológicas. Em muitas partes do mundo, estamos sendo testemunhas de movimentos históricos inauditos da vida econômica, cultural e biológica. É necessário pensar acerca das transformações econômicas que poderiam transformar esse movimento numa virada esperançosa dos fatos na história social das culturas, das economias e das ecologias.

Em última instância –sugerida ao menos pela imaginação utópica como a crítica das atuais hegemonias– a pergunta é: Pode o mundo ser reconcebido e reconstruído de acordo com a lógica das práticas da cultura, da natureza e da economia? Quais mundos regionais, e quais formas do “global” podem ser imaginadas de outras perspectivas múltiplas, locais? Quais contra-estruturas podem ser colocadas em seu lugar para fazê-las viáveis e produtivas? Que noções de “política”, “democracia”, “desenvolvimento” e “economia” são necessárias para liberar a efetividade do local, em toda a sua multiplicidade e suas contradições? Que papel terão que desempenhar os distintos atores sociais – incluindo as novas e velhas tecnologias–, de maneira a criar redes sobre as quais as múltiplas formas do local possam depender em seu enfrentamento com as múltiplas manifestações do global? É necessário considerar seriamente algumas destas perguntas em nosso empenho para dar forma à imaginação de

alternativas à ordem atual das coisas.

Bibliografia

- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina and Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).
- Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in *Public Culture* (Duke University Press) Vol. 2, Nº 2.
- Appadurai, Arjun 1991 "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" in Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (Santa Fe, Novo México: School of American Research).
- Appfel-Marglin, Frédérique and Valladolid, Julio 1995 "Regeneration in the Andes" in *Interculture*, Vol. 28, Nº 1.
- Atran, S. 1990 *Cognitive Foundations of Natural History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bender, Barbara 1993 *Landscapes, Politics and Perspectives* (Oxford: Berg).
- Bender, Barbara 1998 *Book on Stonehenge* (Oxford: Berg).
- Berlin, Brent 1992 *Principles of Ethnobiological Classification* (Princeton: Princeton University Press).
- Bloch, Maurice 1996 "Why Trees, too, are Good to Think with: Towards an Anthropology of the Meaning of Life". Apresentado no seminário The Explanation of Nature: Biology and the Ethnographic Record, Woodrow Wilson Center, Washington DC, 14-15 de novembro.
- Brosius, Peter 1997 "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge" in *Human Ecology*, Vol. 25, Nº 1.
- Casey, Edward 1993 *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Casey, Edward 1997 *The Fate of Place. A Philosophical History* (Berkeley: University of California Press).
- Castells, Manuel 1996 *The Information Age: Economy, Society and Culture* (Oxford: Blackwell) Vol. I The Rise of the Network Society.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John 1991 *Of Revelation and Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).
- Crush, Jonathan (ed.) 1995 *Power of Development* (Nova Iorque: Routledge).
- Dahl, Gudrun (ed.) 1993 *Green Arguments for Local Subsistence* (Estocolmo: Stockholm Studies in Social Anthropology).
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari 1987 *A Thousand Plateaus* (Mineápolis: University of Minnesota Press).
- Descola, Philippe 1992 "Societies of Nature and the Nature of Society" in Kuper, A. (ed.) *Conceptualizing Society* (Londres: Routledge).
- Descola, Philippe 1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Descola, Philippe 1996 "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice" in Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).
- Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) 1996 *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).
- Dirlik, Arif 2000 "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place" in Prazniak, Roxann and Dirlik, Arif (eds.) *Places and Politics in an Age of Globalization* (Nova Iorque: Rowman and Littlefield).
- Ellen, Roy 1996 "The Cognitive Geometry of Nature: A Contextual Approach" in Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press). [Edição em castelhano: 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del*

desarrollo (Bogotá: Editorial Norma)].

Escobar, Arturo 1997a "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia" in Fox, Richard and Starn, Orin (eds.) *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Escobar, Arturo 1997b "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and Social Movements Political Ecology". Apresentado no IV Ajusco Forum Whose Nature? Biodiversity, Globalization and Sustainability in Latin America and the Caribbean, México DF, 19-21 de novembro.

Escobar, Arturo 1999 "Gender, place and networks: a political ecology of cyberspace" in Harcourt, Wendy (ed.) *Women@Internet. Creating new Cultures in Cyberspace* (Londres: Zed Books).

Escobar, Arturo e Pedrosa, Álvaro (eds.) 1996 *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC/Ecofondo).

Fox, Richard and Starn, Orin (eds.) 1997 *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Gibson, Catherine and Graham, Julie 1996 *The End of Capitalism (as we knew it)* (Oxford: Basil Blackwell).

Grillo, Eduardo 1991 *Cultura andina agrocéntrica* (Lima: PRATEC).

Grueso, Libia; Rosero, Carlos and Escobar, Arturo 1998 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia" in *Cultures of Politics/Politics of Culture. Revisioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).

Gudeman, Stephen 1996 "Sketches, Qualms and Other Thoughts on Intellectual Property Rights" in Brush, S. (ed.) *Valuing Local Knowledge* (Washington DC: Island Press).

Gudeman, Stephen and Rivera, Alberto 1990 *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text* (Cambridge: Cambridge University Press).

Guha, Ramachandra 1997 "The Environmentalism of the Poor" in Fox, Richard and Starn, Orin (eds.) *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Gupta, Akhil and Ferguson, James 1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference" in *Cultural Anthropology*, Vol. 7, Nº 1.

Gupta, Akhil and Ferguson, James (eds.) 1997 *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (Durham: Duke University Press).

Hannerz, Ulf 1989 "Notes on the Global Ecumene" in *Public Culture* (Duke University Press) Vol. 1, Nº 2.

Hobart, Mark (ed.) 1993a *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (Londres: Routledge).

Hobart, Mark 1993b "Introduction: The Growth of Ignorance?" in Hobart, Mark (ed.) *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (Londres: Routledge).

Ingold, Tim 1995 "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world" in Strathern, M. (ed.) *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge* (Londres: Routledge).

Ingold, Tim 1996 "The Optimal Forager and Economic Man" in Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).

Jackson, Michael (ed.) 1996 *Things as they are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington: Indiana University Press).

Jacobs, Jane 1996 *Edge of Empire. Postcolonialism and the City* (Londres: Routledge).

Karim, Wazir Jahan 1996 "Anthropology Without Tears: How a 'Local' Sees the 'Local' and the 'Global'" in Moore, H. (ed.) *The Future of Anthropological Knowledge* (Londres: Routledge).

Leff, Enrique 1992 "La dimensión cultural y el manejo integrado, sustentable y sostenido de los recursos naturales" em Leff, E. e Carabias, J. (eds.) *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales* (México DF: CIICH/UNAM).

Leff, Enrique 1994 "Ecotechnological productivity: the emergence of a concept, its implications and applications for sustainable development". Apresentado na conferência Implications and Applications of Bioeconomics, Palma de Mallorca, 11-13 de março.

Leff, Enrique 1995a "¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales" em *Gaceta Ecológica* (México: INE/SEMARNAP) N° 37.

Leff, Enrique 1995b *Green Production. Toward and Environmental Rationality* (Nova Iorque: Guilford Press).

MacCormack, Carol and Strathern, Marilyn (eds.) 1980 *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press).

Marglin, Stephen 1990 "Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accommodation and Resistance" in Appel-Marglin, F. and Marglin, S. (eds.) *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Oxford: Clarendon Press).

Martínez Alier, Joan 1992 *De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular* (Barcelona: Icaria).

Maturana, Humberto and Varela, Francisco 1987 *The Tree of Knowledge* (Boston: Shambhala).

Milton, Kay (ed.) 1993 *Environmentalism. The View from Anthropology* (Londres: Routledge).

Milton, Kay 1996 *Environmentalism and Cultural Theory* (Londres: Routledge).

Ong, Aihwa 1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline* (Albany: SUNY Press).

Parajuli, Pramod 1997 *Governance at the Grassroots: From Global Civil Society to Ecosystem Communities*, mimeo.

Rahnema, Majid and Bawtree, Victoria 1997 *The Postdevelopment Reader* (Londres: Zed Books).

Resnick, Stephen and Wolff, Rick 1987 *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy* (Chicago: University of Chicago Press).

Restrepo, Eduardo e del Valle, Jorge I. (eds.) 1996 *Renacientes del Guandal* (Bogotá: Proyecto/Biopacífico/Universidad Nacional).

Richards, Paul 1993 "Cultivation: Knowledge or Performance?" in Hobart, Mark (ed.) *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (Londres: Routledge).

Scott, James 1985 *Weapons of the Weak* (New Haven: Yale University Press).

Soja, Edward 1996 *Thirdspace* (Oxford: Basil Blackwell).

Strathern, Marilyn 1980 "No Nature, no Culture: The Hagen Case" in MacCormack, Carol and Strathern, Marilyn (eds.) *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press).

Taussig, Michael 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Varela, Francisco; Thompson, Evan and Rosch, Eleanor 1991 *The Embodied Mind* (Cambridge: MIT Press).

Varese, Stefano 1996 "The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People" in Brush, S. (ed.) *Valuing Local Knowledge* (Washington DC: Island Press).

Notas

* Departamento de Antropologia, Universidade da Carolina do Norte.

1 O presente trabalho deve muito ao trabalho e ao diálogo com Arif Dirlik, a Julie Graham e ao ecólogo mexicano Enrique Leff, cujo apoio e interesse aprecio enormemente. Devo também a Libia Gueso, Yellen Aguilar e Carlos Rosero, do PCN (Processo de Comunidades Negras do Pacífico), a quem agradeço por terem compartilhado comigo seu sofisticado conhecimento e sua compreensão da ecologia política do PCN, apresentada na última parte do trabalho. [N. do T.: versão original em inglês, tradução ao espanhol por Eleonora García Sarralde].

2 Abordemos, por exemplo, o papel do lugar no primeiro volume de *The Information Age*, de Manuel Castells (1996), um livro magistral e em muitos sentidos essencial para a compreensão da economia e da sociedade atuais. Para Castells, o surgimento do novo paradigma tecnológico baseado na informação, nas tecnologias eletrônicas e biológicas, está produzindo uma sociedade de redes na qual "o espaço

dos fluxos” se impõe ao “espaço do lugar”, e onde “não existe lugar algum por si mesmo, dado que as posições são definidas pelos fluxos [...] os lugares não desaparecem mas sua lógica e significado são absorvidos pela rede [...] o significado estrutural desaparece, subsumido na lógica da meta-rede” (1996: 412). Nesta nova situação, os lugares podem ser esquecidos, o que significa sua decadência e deterioração; as pessoas e o trabalho são fragmentados no espaço dos lugares, na medida em que os lugares são desconectados entre si “as elites são cosmopolitas, o povo é local” (1996: 415). A cultura global impõe-se às culturas locais, e no mundo resultante existe só cultura e nada de natureza; o que significa o verdadeiro início da História. Apesar de que Castells expressar certa nostalgia de lugares nos quais contam as interações cara a cara e as ações locais (como a Belville que o viu amadurecer como jovem intelectual), está claro que o novo paradigma chegou para ficar. Esta é uma de muitas instâncias da assimetria no discurso de globalização de que Dirlik fala.

3 Não se trata de repetir aqui esses debates. Alguns dos marcos da literatura antropológica são: Hannerz (1989: 66-75), Appadurai (1990: 1-24; 1991), Gupta e Ferguson (1992). Estes debates encontram-se em Gupta e Ferguson (1997), nos quais se baseiam os comentários desta seção. Esta coleção constitui, até agora, a intervenção coletiva mais importante nestes temas. O autor de cada capítulo contribui com elementos importantes para repensar a cultura, o lugar e o poder, o que os editores destacam em sua introdução.

4 Em outras palavras, é possível abordar os lugares a partir da direção oposta: não a partir de sua crítica mas a partir de sua afirmação; não do lado do global e sim do local. Isto é precisamente o que a ecologia nos permite –na verdade nos obriga– a fazer.

5 Um esquema refinado do conceito “lugar” está fora do alcance deste trabalho. Ver Casey (1993; 1997) para um ensaio dentro da filosofia. Trato-o de uma maneira empírica e analítica, isto é, como uma categoria do pensar e como uma realidade construída.

6 Tenho em mente, particularmente, os seguintes volumes: MacCormack e Strathern (1980), Gudeman e Riviera (1990), Hobart (1993), Milton (1993), Restrepo e del Valle (1996), Milton (1996) e Descola e Pálsson (1996). Este último volume é dedicado exclusivamente ao exame dos modelos culturais da natureza e a desacreditar definitivamente a dicotomia natureza/cultura.

7 Esta formulação particular está no centro do trabalho de um grupo peruano, Proyecto Andino de Tecnología Campesina (PRATEC). Ver Grillo (1991) e Appfel-Marglin e Valladolid (1995: 1-56).

8 Em quase toda a sua obra, Descola (1992; 1994; 1996) aparta-se significativamente do estruturalismo de Lévi-Strauss, e contudo se mantém apegado a ele em outros aspectos, por exemplo, em suas noções de uma lógica de combinação e de estruturas subjacentes, ainda que estas não se vejam como estruturas universais da mente.

9 Os aspectos cognitivos das construções da natureza não são discutidos de maneira significativa em nenhum de seus trabalhos repassados nesta seção, ainda que esteja claro que desempenham um papel central neste processo. Ao revisar alguns dos debates sobre o tema –em especial o de Atran sobre a psicologia cognitiva– Bloch (1996: 3) apontou três requisitos para as explicações das construções locais da natureza: “1) limites que vêm do mundo como é e como se apresenta, como oportunidade para a produção humana, conjuntamente com 2) a história cultural especial de grupos ou indivíduos e 3) a natureza da psicologia humana”. Bloch acredita que os pesquisadores –psicólogos, etnobiólogos, antropólogos– estão longe de haver esclarecido a questão do cognitivo do mundo natural, apesar dos avanços em direção a uma teoria satisfatória. Estes debates não serão abordados mais neste trabalho.

10 A diferença entre formas de conhecimento nômades e fixas oferecida por Deleuze e Guattari (1987), e a diferença que aponta Marglin entre formas epistêmicas e técnicas (1990) oferecem elementos para resolver algumas destas perguntas, incluindo a da apropriação de uma parte pela outra, um tema proposto por Gudeman e Rivera (1990) em relação aos modelos dominantes da economia.

11 É necessário dizer que nem todas as práticas locais da natureza são ambientalmente benignas, e que nem todas as relações sociais que as articulam não são exploradoras? A medida na qual o conhecimento e as práticas da natureza locais são “sustentáveis” ou não é uma questão empírica. Talvez tenha sido Dahl quem melhor resumiu este ponto: “Todas as pessoas necessariamente mantêm idéias acerca de, e atuam por necessidade, sobre seu meio ambiente natural. Isto não quer dizer necessariamente que aqueles que vivem como produtores diretos têm uma grande compreensão sistemática, ainda que em geral os produtores que subsistem tenham um conhecimento detalhado do funcionamento de muitos pequenos aspectos de seu ambiente biológico. Grande parte deste conhecimento foi comprovado pela experiência, alguns conhecimentos são errôneos e contraproducentes, e de alguma forma incorretos, e no entanto funcionam suficientemente bem” (Dahl, 1993: 6).

12 A noção de “pós-desenvolvimento” é uma ajuda para reaprender a ver e reavaliar a realidade das comunidades na Ásia, África e América Latina. É possível diminuir o domínio das representações do desenvolvimento quando abordamos esta realidade? O pós-desenvolvimento é uma maneira de assinalar esta possibilidade, uma tentativa de limpar um espaço para pensar outros pensamentos, ver outras coisas, escrever outras linguagens (Crush, 1995; Escobar, 1995).

13 O argumento é mais complexo do que o que foi apresentado aqui, e implica uma redefinição de classe numa base antiessencialista que se apóia no trabalho de Althusser e no marxismo pós-estruturalista de Resnick e Wolff (1987). Brevemente, está em jogo a

reinterpretação das práticas capitalistas como sobredeterminadas e a liberação do campo discursivo da economia em relação ao capital, como princípio único de determinação. Junto com a definição transformada de classe que enfoca o processo de produzir, apropriar-se e distribuir o trabalho excedente, esta reinterpretação dá lugar a uma visão da economia como constituída por uma variedade de processos de classe, capitalistas e não-capitalistas. Portanto, torna visível uma variedade de práticas não-capitalistas levadas a cabo por mulheres, assalariados, camponeses, cooperativas, economias de subsistência, etcetera.

14 Os mais importantes são os de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987) e Camaroff e Camaroff (1991). Fox e Starn (1997) foram além das formas cotidianas de resistência, chegando a considerar aquelas formas de mobilização e protesto que se dão “entre a resistência e a revolução”. Para repassar algum destes trabalhos, ver Escobar (1995).

15 A literatura sobre a hibridização e sua relevância para o pós-desenvolvimento foi analisada em Escobar (1995).

16 Este é claramente o caso nos discursos ambientalistas, por exemplo, da conservação da biodiversidade, em que as mulheres e os indígenas são investidos com o conhecimento de “salvar a natureza”. Massey já denunciou a feminização do lugar e do local nas teorias do espaço. Para um exemplo da assimetria de que fala Dirlík, ver as citações do livro de Castells acima (nota 2).

17 A distinção que faz Lefebvre foi retomada recentemente por Soja como uma maneira de ir além do dualismo de grande parte da teoria social e reinculcar na política considerações do lugar. Baseando-se no trabalho de Lefebvre e dos teóricos feministas e pós-coloniais, Soja sugere a noção do terceiro espaço que transcende o dualismo do primeiro espaço (espaço material) da ciência positivista (a geografia, o planejamento, etc.) e o segundo espaço (o espaço concebido da teoria e da elaboração) das teorias interpretativas. O terceiro espaço implica tanto o material como o simbólico; é o mais próximo ao “espaço, vivido diretamente, com toda sua insolubilidade intacta [...] o espaço de ‘habitantes’ e ‘usuários’” (Soja, 1996: 67). A “trialeítica” dos espaços vividos, percebidos e concebidos de Soja, pode ser vista como provedores do sustento para uma escolha política estratégica em defesa do espaço vivido. Seria possível pensar acerca da primeira, segunda e terceira “natureza” de uma maneira similar (a primeira natureza como uma realidade biofísica, a segunda como a dos teóricos e gerentes, e a terceira natureza como a que é vivida pelas pessoas em sua cotidianidade?).

18 Estes comentários baseiam-se principalmente em meu conhecimento do movimento das comunidades negras do Pacífico colombiano que emergiu em 1990, no contexto da reforma da constituição nacional (que proporcionou direitos coletivos, culturais e territoriais às comunidades negras e indígenas da região do Pacífico), assim como da aceleração nas atividades do capital e do Estado. Na conformação deste movimento, em especial desde 1993, é importante destacar a atenção nacional e internacional na região, dada sua rica biodiversidade e seus recursos biogenéticos. Não é minha intenção descrever e analisar este movimento em profundidade neste trabalho. Somente quero apontar os aspectos mais relevantes do movimento para fundamentar meu argumento acerca do lugar dos modelos culturais da natureza. Em outro trabalho, discuto as políticas culturais da biodiversidade (Escobar, 1997a), enfocando a região do Pacífico. O desenvolvimento do movimento negro está registrado e analisado em Grueso, Rosero e Escobar (1998). A ecologia política articulada pelo movimento, enquanto enfrentam temas de conservação de biodiversidade e desenvolvimento sustentável, apresenta-se em Escobar (1997b). Ver Escobar e Pedrosa (1996) para antecedentes do movimento e da Costa Pacífica em geral.

19 Esta apresentação do quadro da ecologia política desenvolvida pelo Processo de Comunidades Negras (PCN) –que foi elaborada de uma maneira mais extensa por Escobar (1997b)– baseia-se principalmente em conversas e entrevistas exaustivas com ativistas chave do PCN, no período compreendido entre 1994-1997, em especial Libia Grueso, Carlos Rosero e Yelen Aguilar.

20 Pode-se dizer que a construção de identidades coletivas realizadas pelo movimento está adequada à dualidade de identidade que Hall encontra no caso caribenho e no afro-britânico: considera-se a identidade como arraigada em práticas culturais compartilhadas, uma espécie de ser coletivo; mas também nos termos das diferenças criadas pela história, isto é, em termos de transformar-se em vez de ser, de posicionamento mais que de essência, e de descontinuidade mais que de continuidade. A defesa de certas práticas culturais e ecológicas das comunidades ribeirinhas é um passo estratégico por parte do conhecimento, ao ponto de serem considerados a personificação de uma resistência ao capitalismo e à modernidade e como fonte de racionalidades alternativas. Apesar de que esta construção de identidade se baseia em “redes submersas” de significados e práticas das comunidades ribeirinhas, tem a ver igualmente com o encontro com a modernidade (os Estados, o capital, a biodiversidade).

21 Analiso com certo detalhe a política das redes, em especial aquelas facilitadas pela Internet em outro trabalho cujo foco são as redes de mulheres e as redes ecológicas (Escobar, 1999).

Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”

Santiago Castro-Gómez*

DURANTE AS ÚLTIMAS DUAS DÉCADAS do século XX, a filosofia pós-moderna e os estudos culturais constituíram-se em importantes correntes teóricas que, dentro e fora dos recintos acadêmicos, impulsionaram uma forte crítica às patologias da ocidentalização. Apesar de todas as suas diferenças, as duas correntes coincidem em apontar que tais patologias se devem ao caráter dualista e excludente que assumem as relações modernas de poder. A modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambigüidade e a contingência das formas de vida concretas. A crise atual da modernidade é vista pela filosofia pós-moderna e os estudos culturais como a grande oportunidade histórica para a emergência dessas diferenças largamente reprimidas.

Abaixo mostrarei que o anunciado “fim” da modernidade implica certamente a crise de um dispositivo de poder que construía o “outro” mediante uma lógica binária que reprimia as diferenças. Contudo, gostaria de defender a tese de que esta crise não conduz à debilitação da *estrutura mundial* no interior da qual operava tal dispositivo. O que aqui denominarei o “fim da modernidade” é apenas a crise de *uma configuração histórica do poder* no contexto do sistema-mundo capitalista, que no entanto assumiu outras formas em tempos de globalização, sem que isso implique no desaparecimento desse mesmo sistema-mundo. Argumentarei que a atual reorganização global da economia capitalista se apóia na produção das diferenças e que, portanto, a afirmação celebratória destas, longe de subverter o sistema, poderia contribuir para consolidá-lo. Defenderei a tese de que o desafio atual para uma *teoria crítica da sociedade* é, precisamente, mostrar em que consiste a crise do projeto moderno e quais são as novas configurações do poder global no que Lyotard denominou a “condição pós-moderna”.

Minha estratégia consistirá primeiro em interrogar o significado do que Habermas chamou de “projeto da modernidade”, buscando mostrar a gênese dos fenômenos sociais estreitamente relacionados: a formação dos estados nacionais e a consolidação do colonialismo. Aqui coloquei a ênfase no papel desempenhado pelo *conhecimento científico-técnico*, e em particular pelo conhecimento propiciado pelas ciências sociais na consolidação destes fenômenos. Posteriormente mostrarei que o “fim da modernidade” não pode ser entendido como o resultado da explosão dos contextos normativos em que este projeto desempenhava taxonomicamente, mas sim como uma nova configuração das relações mundiais de poder, agora já não baseada na repressão e sim na produção das diferenças. Finalizarei com uma breve reflexão sobre o papel de uma teoria crítica da sociedade em tempos de globalização.

I. O projeto da governamentalidade

O que queremos dizer quando falamos do “projeto da modernidade”? Em primeiro lugar, e de maneira geral, referimo-nos à tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento. O filósofo alemão Hans Blumemberg (1997) mostrou que este projeto exigia, conceitualmente, elevar o homem ao nível de princípio ordenador de todas as coisas. Já não é a vontade inescrutável de Deus que decide sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio homem que, servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço. Esta reabilitação do homem caminha de mãos dadas com a idéia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica, cujo verdadeiro profeta foi Bacon. De fato, a natureza é apresentada por Bacon como o grande “adversário” do homem, como o inimigo que tem de ser vencido para domesticar as contingências da vida e estabelecer o *Regnum hominis* na terra (Bacon, 1984: 129). E a melhor tática para ganhar esta guerra é conhecer o interior do inimigo, perscrutar seus segredos mais íntimos, para depois, com suas próprias armas, submetê-lo à vontade humana. O papel da razão científico-técnica é precisamente acessar os segredos mais ocultos e remotos da natureza com o intuito de obrigá-la a obedecer nossos imperativos de controle. A insegurança ontológica só poderá ser eliminada na medida em

que se aumentem os mecanismos de controle sobre as forças mágicas ou misteriosas da natureza e sobretudo aquilo que não podemos reduzir à calculabilidade. Max Weber falou neste sentido da racionalização do ocidente como um processo de “desencantamento” do mundo.

Gostaria de mostrar que quando falamos da modernidade como “projeto”, estamos referindo-nos também, e principalmente, à existência de uma *instância central* a partir da qual são dispensados e coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social. Essa instância central é o Estado, que garante organização racional da vida humana. “Organização racional” significa, neste contexto, que os processos de desencantamento e desmágicalização do mundo aos quais se referem Weber e Blumemberg começam a ser regulamentados pela ação diretiva do Estado. O Estado é entendido como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma “síntese”, isto é, como o *locus* capaz de formular metas coletivas, válidas para todos. Para isso se exige a aplicação estrita de “critérios racionais” que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção às metas definidas por ele mesmo. Isto significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que usa dela para “dirigir” racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão.

O filósofo social estadunidense Immanuel Wallerstein (1991) mostrou como as ciências sociais se transformaram numa peça fundamental para este projeto de organização e controle da vida humana. O nascimento das ciências sociais não é um fenômeno *aditivo* no contexto da organização política definido pelo Estado-nação, e sim *constitutivo* dos mesmos. Era necessário gerar uma plataforma de observação científica sobre o mundo social que se queria governar¹. Sem o concurso das ciências sociais, o Estado moderno não teria a capacidade de exercer controle sobre a vida das pessoas, definir metas coletivas de largo e de curto prazos, nem de construir e atribuir aos cidadãos uma “identidade” cultural². Não apenas a reestruturação da economia de acordo com as novas exigências do capitalismo internacional, e também a redefinição da legitimidade política, e inclusive a identificação do caráter e dos valores peculiares de cada nação, exigiam uma representação cientificamente embasada sobre o modo como “funcionava” a realidade social. Somente sobre esta informação era possível realizar e executar programas governamentais.

As taxonomias elaboradas pelas ciências sociais não se limitavam, assim, à elaboração de um sistema abstrato de regras chamado “ciência” –como ideologicamente pensavam os pais fundadores da sociologia–, mas tinham conseqüências práticas na medida em que eram capazes de legitimar as políticas reguladoras do Estado. A matriz prática que dará origem ao surgimento das ciências sociais é a necessidade de “ajustar” a vida dos homens ao sistema de produção. Todas as políticas e as instituições estatais (a escola, as constituições, o direito, os hospitais, as prisões, etc.) serão definidas pelo imperativo jurídico da “modernização”, ou seja, pela necessidade de disciplinar as paixões e orientá-las ao benefício da coletividade através do trabalho. A questão era ligar todos os cidadãos ao processo de produção mediante a submissão de seu tempo e de seu corpo a uma série de normas que eram definidas e legitimadas *pelo conhecimento*. As ciências sociais ensinam quais são as “leis” que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada.

Pois bem, esta tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que aqui denominamos “a invenção do outro”. Ao falar de “invenção” não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção dessas representações. Mais que como o “ocultamento” de uma identidade cultural preexistente, o problema do “outro” deve ser teoricamente abordado da perspectiva do *processo de produção material e simbólica* no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XVI³. Gostaria de ilustrar este ponto recorrendo às análises da pensadora venezuelana Beatriz González Stephan, que estudou os dispositivos disciplinares de poder no contexto latino-americano do século XIX e o modo como, a partir destes dispositivos, foi possível a “invenção do outro”.

González Stephan identifica três práticas disciplinares que contribuíram para forjar os cidadãos latino-americanos do século XIX: as *constituições*, os *manuals de urbanidade* e as *gramáticas do idioma*. Seguindo o teórico uruguaio Ángel Rama, Beatriz González Stephan constata que estas tecnologias de subjetivação possuem um denominador comum: sua legitimidade repousa na *escrita*. Escrever era um exercício que, no século XIX, respondia à necessidade de ordenar e instaurar a lógica da “civilização” e que antecipava o sonho modernizador das elites criollas. A palavra escrita constrói leis e identidades nacionais, planeja programas modernizadores, organiza a compreensão do mundo em termos de inclusões e exclusões. Por isso o projeto fundacional da nação se leva a cabo mediante a implementação de instituições legitimadas pela letra (escolas, hospitais, oficinas, prisões) e de discursos hegemônicos (mapas, gramáticas,

constituições, manuais, tratados de higiene) que regulamentam a conduta dos atores sociais, estabelecem fronteiras entre uns e outros e lhes transmitem a certeza de existir dentro ou fora dos limites definidos por essa legalidade escriturária (González Stephan, 1996).

A formação do cidadão como “sujeito de direito” somente é possível dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, *inventar a cidadania*, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governamentalidade. A constituição venezuelana de 1839 declara, por exemplo, que só podem ser cidadãos os homens casados, maiores de 25 anos, que saibam ler e escrever, que sejam proprietários de bens de raiz e que tenham uma profissão que gere rendas anuais não inferiores a 400 pesos (González Stephan, 1996: 31). A aquisição da cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da “cidade letrada”, reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os exclui.

Mas se a constituição define formalmente um tipo desejável de subjetividade moderna, a pedagogia é a grande artífice de sua materialização. A escola transforma-se num espaço de internamento onde se forma esse tipo de sujeito que os “ideais reguladores” da constituição estavam reclamando. O que se busca é introjetar uma disciplina na mente e no corpo que capacite a pessoa para ser “útil à pátria”. O comportamento da criança deverá ser regulamentado e vigiado, submetido à aquisição de conhecimentos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturais e estilos de vida que lhe permitam assumir um papel “produtivo” na sociedade. Mas não é à escola como “instituição de seqüestro” que Beatriz González Stephan dirige suas reflexões, e sim à função disciplinar de certas tecnologias pedagógicas como os manuais de urbanidade, e em particular o muito conhecido de Carreño, publicado em 1854. O manual funciona dentro do campo de autoridade aberto pelo livro, com sua tentativa de regulamentar a sujeição dos instintos, o controle sobre os movimentos do corpo, a domesticação de todo tipo de sensibilidade considerada como “bárbara” (González Stephan, 1995). Não se escreveram manuais de como ser um bom camponês, bom índio, bom negro ou bom gaúcho, já que todos estes tipos humanos eram vistos como pertencentes ao âmbito da barbárie. Os manuais foram escritos para ser-se “bom cidadão”; para formar parte da *civitas*, do espaço legal que habitam os sujeitos epistemológicos, morais e estéticos de que necessita a modernidade. Por isso, o manual de Carreño adverte que “sem a observância destas regras, mais ou menos perfeitas, segundo o grau de *civilização* de cada país [...] não haverá meio de cultivar a sociabilidade, que é o princípio da conservação e do *progresso* dos povos e da existência de toda sociedade *bem ordenada*” (González Stephan, 1995: 436).

Os manuais de urbanidade transformam-se na nova bíblia que indicará ao cidadão qual deve ser seu comportamento nas mais diversas situações da vida, pois da obediência fiel a tais normas dependerá seu maior ou menor êxito na *civitas terrena*, no reino material da civilização. A “entrada” no banquete da modernidade demandava o cumprimento de um receituário normativo que servia para distinguir os membros da nova classe urbana que começava a emergir em toda a América Latina durante a segunda metade do século XIX. Esse “nós” a que faz referência o manual é, assim, o cidadão burguês, o mesmo a que se dirigem as constituições republicanas; o que sabe como falar, comer, utilizar os talheres, assoar o nariz, tratar os empregados, comportar-se em sociedade. É o sujeito que conhece perfeitamente “o teatro da etiqueta, a rigidez da aparência, a máscara da contenção” (González Stephan, 1995: 439). Neste sentido, as observações de González Stephan coincidem com as de Max Weber e Norbert Elias, para quem a constituição do sujeito moderno vem de mãos dadas com a exigência do autocontrole e da repressão dos instintos, com o fim de tornar mais visível a diferença social. O “processo da civilização” arrasta consigo um crescimento dos espaços da vergonha, porque era necessário distinguir-se claramente de todos aqueles estamentos sociais que não pertenciam ao âmbito da *civitas* que intelectuais latino-americanos como Sarmiento vinham identificando como paradigma da modernidade. A “urbanidade” e a “educação cívica” desempenharam o papel, assim, de taxonomia pedagógica que separava o fraque da ralé, a limpeza da sujeira, a capital das províncias, a república da colônia, a civilização da barbárie.

Neste processo taxonômico desempenharam também um papel fundamental as gramáticas da língua. González Stephan menciona em particular a *Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos*, publicada por Andrés Bello em 1847. O projeto de construção da nação requeria a estabilização lingüística para uma adequada implementação das leis e para facilitar, além do mais, as transações comerciais. Existe, pois, uma relação direta entre língua e cidadania, entre as gramáticas e os manuais de urbanidade: em todos estes casos, do que se trata é de criar ao *homo economicus*, ao

sujeito patriarcal encarregado de impulsionar e levar a cabo a modernização da república. Da normatividade da letra, as gramáticas buscam gerar uma cultura do “bem dizer” com o fim de evitar “as práticas viciosas da fala popular” e os barbarismos grosseiros da plebe (González Stephan, 1996: 29). Estamos, pois, frente a uma prática disciplinar na qual se refletem as contradições que terminariam por desgarrar o projeto da modernidade: estabelecer as condições para a “liberdade” e a “ordem” implicava a submissão dos instintos, a supressão da espontaneidade, o *controle sobre as diferenças*. Para serem civilizados, para formarem parte da modernidade, para serem cidadãos colombianos, brasileiros ou venezuelanos, os indivíduos não só deviam comportar-se corretamente e saber ler e escrever, mas também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma leva o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo do vital pela adoção de um *continuum* arbitrariamente constituído pela letra.

Fica claro, assim, que os dois processos assinalados por González Stephan, a invenção da cidadania e a invenção do outro, se encontram *geneticamente* relacionados. Criar a identidade do cidadão moderno na América Latina implicava gerar uma *contraluz* a partir da qual essa identidade pudesse ser medida e afirmada como tal. A construção do imaginário da “civilização” exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da “barbárie”. Trata-se em ambos os casos de algo mais que representações mentais. São imaginários que possuem uma *materialidade concreta*, no sentido de que se ancoram em sistemas abstratos de caráter disciplinar como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as ciências sociais. É precisamente este vínculo entre conhecimento e disciplina o que nos permite falar, seguindo Gayatri Spivak, do projeto da modernidade como o exercício de uma “violência epistêmica”.

Pois bem, apesar de que Beatriz González Stephan indicou que todos estes mecanismos disciplinares buscavam criar o perfil do *homo economicus* na América Latina, sua análise genealógica, inspirada na microfísica do poder de Michel Foucault, não permite entender o modo pelo qual estes processos se vinculam à dinâmica da constituição do capitalismo como sistema-mundo. Para conceituar este problema faz-se necessário realizar um giro metodológico: a genealogia do saber-poder, tal como é realizada por Foucault, deve ser ampliada para o âmbito de *macroestruturas de longa duração* (Braudel/Wallerstein), de tal maneira que permita visualizar o problema da “invenção do outro” de uma perspectiva *geopolítica*. Para este propósito, será muito útil examinar o modo como as teorias pós-coloniais abordaram este problema.

2. A colonialidade do poder ou a “outra face” do projeto da modernidade

Uma das contribuições mais importantes das teorias pós-coloniais à atual reestruturação das ciências sociais é haver sinalizado que o surgimento dos Estados nacionais na Europa e na América durante os séculos XVII a XIX não é um processo autônomo, mas possui uma contrapartida estrutural: a consolidação do colonialismo europeu no além-mar. A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual. Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a idéia de uma Europa *ascética e autogerada*, formada historicamente sem contato algum com outras culturas (Blaut, 1993). A racionalização –em sentido weberiano– teria sido o resultado da ação *qualidades inerentes* às sociedades ocidentais (a “passagem” da tradição à modernidade), e não da interação colonial da Europa com a América, a Ásia e a África a partir de 1492⁴. Deste ponto de vista, a experiência do colonialismo resultaria completamente irrelevante para entender o fenômeno da modernidade e o surgimento das ciências sociais. Isto significa que para os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico.

As teorias pós-coloniais demonstraram, no entanto, que qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente *modernas* de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico. Pois foi precisamente a partir do colonialismo que se gerou esse tipo de poder disciplinar que, segundo Foucault, caracteriza as sociedades e as instituições modernas. Se, como vimos na seção anterior, o Estado-nação opera como uma maquinaria geradora de “outredades” que devem ser disciplinadas, isto se deve a que o surgimento dos Estados modernos se dá no âmbito do que Walter Mignolo (2000: 3 e ss.) chamou de “sistema-mundo moderno/colonial”. De acordo com teóricos como Mignolo, Dussel e Wallerstein, o Estado moderno não deve ser visto como uma unidade abstrata, separada do sistema de relações mundiais que se configuram a partir de 1492, e sim como uma *função* no interior

desse sistema internacional de poder.

Surge então a pergunta: qual é o dispositivo de poder que gera o sistema-mundo moderno/colonial e que é reproduzido estruturalmente no interior de cada um dos estados nacionais? Uma possível resposta pode ser encontrada no conceito de “colonialidade do poder” sugerido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1999: 99-109). Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece *diferenças incomensuráveis* entre o colonizador e o colonizado. As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. A comunicação entre elas não pode dar-se no âmbito da cultura –pois seus códigos são impenetráveis– mas no âmbito da *Realpolitik* ditada pelo poder colonial. Uma política “justa” será aquela que, mediante a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares, tente civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização.

O conceito da “colonialidade do poder” amplia e corrige o conceito foucaultiano de “poder disciplinar”, ao mostrar que os dispositivos pan-óticos erigidos pelo Estado moderno inscrevem-se numa estrutura mais ampla, de caráter mundial, configurada pela relação colonial entre centros e periferias devido à expansão européia. Deste ponto de vista podemos dizer o seguinte: a modernidade é um “projeto” na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma *dupla* governamentabilidade jurídica. De um lado, a exercida *para dentro* pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentabilidade exercida *para fora* pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural.

Nossa tese é a de que as ciências sociais se constituem neste espaço de poder moderno/colonial e nos conhecimentos ideológicos gerados por ele. Deste ponto de vista, as ciências sociais não efetuaram jamais uma “ruptura epistemológica” –no sentido althusseriano– face à ideologia; o imaginário colonial impregnou desde suas origens a todo seu sistema conceitual⁵. Assim, a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidiam na opinião de que a “espécie humana” sai pouco a pouco da ignorância e vai atravessando diferentes “estágios” de aperfeiçoamento até, finalmente, obter a “maioridade” a que chegaram as sociedades modernas européias (Meek, 1981). O referencial empírico utilizado por este modelo heurístico para definir qual é o primeiro “estágio”, o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus. A característica deste primeiro estágio é a selvageria, a barbárie, a ausência completa de arte, ciência e escrita. “No princípio, tudo era América”, ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, “estado de natureza”. O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades européias, é construído, por sua vez, como “o outro” absoluto do primeiro e *à sua contraluz*. Ali reina a civilidade, o Estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. O homem chegou ali a um estado de “ilustração” em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta.

Não é difícil ver como o aparelho conceitual com o qual nascem as ciências sociais nos séculos XVII e XVIII se sustenta por um imaginário colonial de caráter ideológico. Conceitos binários tais como barbárie e civilização, tradição e modernidade, comunidade e sociedade, mito e ciência, infância e maturidade, solidariedade orgânica e solidariedade mecânica, pobreza e desenvolvimento, entre tantos outros, permearam completamente os modelos analíticos das ciências sociais. O imaginário do progresso, de acordo com a qual todas as progridem no tempo de acordo com leis universais inerentes à natureza ou ao espírito humano, aparece assim como um produto ideológico construído do dispositivo de poder moderno/colonial. As ciências sociais funcionam estruturalmente como um “aparelho ideológico” que, das portas para dentro, legitimava a exclusão e o disciplinamento daquelas pessoas que não se ajustavam aos perfis de subjetividade de que necessitava o Estado para implementar suas políticas de modernização; das portas para fora, por outro lado, as ciências sociais legitimavam a divisão internacional do trabalho e a desigualdade dos termos de troca e de comércio entre o centro e a periferia, ou seja, os grandes benefícios sociais e econômicos que as potências européias obtinham do domínio sobre suas colônias. A produção da alteridade para dentro e a produção da alteridade para fora formavam parte de um mesmo dispositivo de poder. A *colonialidade do poder* e a *colonialidade do saber* se localizadas numa mesma matriz genética.

3. Do poder disciplinar ao poder libidinoso

Gostaria de finalizar este ensaio perguntando-me pelas transformações sofridas pelo capitalismo tão logo consolidado o projeto da modernidade, e pelas consequências que tais transformações podem trazer para as ciências sociais e para a teoria crítica da sociedade.

Conceituamos a modernidade como uma série de *práticas* orientadas ao controle racional da vida humana, entre as quais figuram a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa e, acima de tudo, a configuração jurídico-territorial dos estados nacionais. Também vimos que a modernidade é um “projeto” porque esse controle racional sobre a vida humana é exercido para dentro e para fora partindo de uma instância central, que é o Estado-nação. Nesta ordem de idéias vem então a pergunta: a que nos referimos quando falamos do *final* do projeto da modernidade? Poderíamos começar a responder da seguinte forma: a modernidade deixa de ser operativa como “projeto” na medida em que o social começa a ser configurado por instâncias que escapam ao controle do Estado nacional. O dito de outra forma: o projeto da modernidade chega a seu “fim” quando o Estado nacional perde a capacidade de organizar a vida social e material das pessoas. É, então, quando podemos falar propriamente da *globalização*.

Com efeito, ainda que o projeto da modernidade tenha tido sempre uma tendência à mundialização da ação humana, acreditamos que o que hoje se chama “globalização” é um fenômeno *sui generis*, pois produz uma mudança qualitativa dos dispositivos mundiais de poder. Gostaria de ilustrar esta diferença entre modernidade e globalização utilizando as categorias de “ancoragem” e “desancoragem” desenvolvidas por Anthony Giddens: enquanto a modernidade desancora as relações sociais de seus contextos tradicionais e as reancora em âmbitos pós-tradicionais de ação coordenados pelo Estado, a globalização desancora as relações sociais de seus contextos nacionais e os reancora em âmbitos pós-modernos de ação *que já não são coordenados por nenhuma instância em particular*.

Deste ponto de vista, sustento a tese de que a globalização não é um “projeto”, porque a governamentalidade não necessita já de um “ponto arquimediano”, ou seja, de uma instância central que regule os mecanismos de controle social⁶. Poderíamos falar inclusive de uma *governamentalidade sem governo* para indicar o caráter espectral e nebuloso, às vezes imperceptível, mas por isso mesmo eficaz, que toma o poder em tempos de globalização. A sujeição ao sistema-mundo já não assegura mediante o controle sobre o tempo e sobre o corpo exercido por instituições como a fábrica ou o colégio, e sim pela produção de bens simbólicos e pela sedução irresistível que estes exercem sobre o imaginário do consumidor. O poder *libidinoso* da pós-modernidade pretende modelar a totalidade da psicologia dos indivíduos, de tal maneira que cada qual possa construir reflexivamente sua própria subjetividade sem necessidade de opor-se ao sistema. Pelo contrário, são os *recursos* oferecidos pelo próprio sistema os que permitem a construção diferencial do “Selbst”. Para qualquer estilo de vida que se escolha, para qualquer projeto de auto-invenção, para qualquer exercício de escrever a própria biografia, sempre há uma oferta no mercado e um “sistema especialista” que garante sua confiabilidade⁷. Mais que reprimir as diferenças, como fazia o poder disciplinar da modernidade, o poder libidinoso da pós-modernidade *as estimula e as produz*.

Tínhamos dito também que no contexto do projeto moderno, as ciências sociais desempenham basicamente mecanismos produtores de alteridades. Isto se deveu a que a acumulação de capital tinha como requisito a geração de um perfil de “sujeito” que se adaptara facilmente às exigências da produção: branco, homem, casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo. Tal como o demonstrou Foucault, as ciências humanas contribuíram para criar este perfil na medida em que formaram seu objeto de conhecimento a partir de práticas institucionais de reclusão e seqüestro. Prisões, hospitais, manicômios, escolas, fábricas e sociedades coloniais foram os laboratórios em que as ciências sociais obtiveram à *contraluz* aquela imagem de “homem” que devia promover e sustentar os processos de acumulação de capital. Esta imagem do “homem racional”, dizíamos, obteve-se *contrafaticamente* mediante o estudo do “outro da razão”: o louco, o índio, o negro, o desadaptado, o preso, o homossexual, o indigente. A construção do perfil de subjetividade que requeria tal projeto moderno exigia então a *supressão* de todas estas diferenças.

No entanto, e no caso de ser plausível o que vim argumentando até agora, no momento em que a acumulação de capital já não demanda a supressão, mas sim a *produção* de diferenças, também deve mudar o vínculo estrutural entre as ciências sociais e os novos dispositivos de poder. As ciências sociais e as humanidades vêem-se obrigadas a realizar uma “mudança de paradigma” que lhes permita ajustar-se às exigências sistêmicas do capital global. O caso de Lyotard parece-me sintomático. Afirma com lucidez que o meta-relato da humanização da Humanidade entrou em crise, mas declara, ao mesmo tempo, o nascimento de um novo relato legitimador: a *coexistência* de diferentes “jogos de linguagem”. Cada jogo de linguagem

define suas próprias regras, que já não necessitam ser legitimadas por um tribunal superior da razão. Nem o herói epistemológico de Descartes nem o herói moral de Kant funcionam mais como instâncias transcendentais das quais se definem as regras universais que deverão jogar *todos* os jogadores, independentemente da diversidade de jogos dos quais participem. Para Lyotard, na “condição pós-moderna” são os próprios jogadores que constroem as regras do jogo que desejam jogar. Não existem regras definidas de antemão (Lyotard, 1990).

O problema com Lyotard não é que tenha declarado o final de um projeto que, na opinião de Habermas (1990: 32-54), ainda se encontra “inacabado”. O problema reside, isto sim, no novo relato que propõe. Pois afirmar que já não existem regras definidas de antemão equivale a *invisibilizar* –quer dizer, mascarar– o sistema-mundo que produz as diferenças com base em regras definidas *para todos* os jogadores do planeta. Entendamo-nos: a morte dos metarrelatos de legitimação do sistema-mundo não equivale à morte do sistema-mundo, equivale, a uma transformação das relações de poder *no interior* do sistema-mundo, o que gera novos relatos de legitimação como o proposto por Lyotard. Só que a estratégia de legitimação é diferente: já não se trata de metarrelatos que *mostram* o sistema, projetando-o ideologicamente num macro-sujeito epistemológico, histórico e moral, e sim de micro-relatos que o deixam *de fora da representação*, ou seja, que o invisibilizam.

Algo similar ocorre com os chamados *estudos culturais*, um dos paradigmas mais inovadores das humanidades e das ciências sociais em fins do século XX⁸. Certamente os estudos culturais construíram para flexibilizar as rígidas fronteiras disciplinares que fizeram de nossos departamentos de sociais e humanidades um punhado de “feudos epistemológicos” incomensuráveis. A vocação transdisciplinar dos estudos culturais tem sido altamente saudável para algumas instituições acadêmicas que, pelo menos na América Latina, se tinham acostumado a “vigiar e administrar” o cânone de cada uma das disciplinas⁹. É neste sentido que o relatório da comissão Gulbenkian assinala como os estudos culturais iniciaram a abrir pontes entre as três grandes ilhas em que a modernidade tinha dividido o conhecimento científico (Wallerstein et al., 1996: 64-66).

Contudo, o problema não está tanto na inscrição dos estudos culturais no âmbito universitário, e nem sequer no tipo de questões teóricas que abrem ou nas metodologias que utilizam, mas no *uso* que fazem destas metodologias e nas *respostas* que dão a essas perguntas. É evidente, por exemplo, que a planetarização da indústria cultural fragilizou a separação entre alta cultura e cultura popular, a que ainda se aferravam pensadores de tradição “crítica” como Horkheimer e Adorno, para não falar de nossos grandes “letrados” latino-americanos, com sua tradição conservadora e elitista. Mas neste intercâmbio mass-midiático entre o culto e o popular, nessa negociação planetária de bens simbólicos, os estudos culturais viram nada mais que uma explosão libertadora das diferenças. A cultura urbana de massas e as novas formas de percepção social geradas pelas tecnologias da informação são vistas como espaços de emancipação democrática, e inclusive como um *locus* de hibridação e resistência face aos imperativos do mercado. Diante deste diagnóstico, surge a suspeita de que os estudos culturais talvez teriam hipotecado seu potencial crítico à mercantilização fetichizante dos bens simbólicos.

Do mesmo modo que no caso de Lyotard, o sistema-mundo permanece como esse grande *objeto ausente da representação* que nos oferecem os estudos culturais. Como se o *nomear* a “totalidade” se houvesse transformado num tabu para as ciências sociais e a filosofia contemporâneas, do mesmo modo que para a religião judia constituía um pecado nomear ou representar a Deus. Os temas “permitidos” –e que agora gozam de prestígio acadêmico– são a fragmentação do sujeito, a hibridização das formas de vida, a articulação das diferenças, o desencanto frente aos metarrelatos. Se alguém utiliza categorias como “classe”, “periferia” ou “sistema-mundo”, que pretendem abarcar heurísticamente uma multiplicidade de situações particulares de gênero, etnia, raça, procedência ou orientação sexual, é qualificado de “essencialista”, de atuar de forma “politicamente incorreta”, ou pelo menos de ter caído na tentação dos metarrelatos. Tais reprovações não deixam de ser justificadas em muitos casos, mas talvez exista uma alternativa.

Considero que o grande desafio para as ciências sociais consiste em aprender a nomear a totalidade sem cair no essencialismo e no universalismo dos metarrelatos. Isto conduz à difícil tarefa de repensar a tradição da *teoria crítica* (aquela de Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Sartre e Althusser) à luz da teorização pós-moderna, mas, ao mesmo tempo, de repensar esta última à luz da primeira. Não se trata, assim, de comprar novos odres e descartar os velhos, nem de colocar o vinho novo em barris velhos; trata-se, isto sim, de reconstruir os velhos barris para que possam conter o novo vinho. Este “trabalho teórico”, como o denominou Althusser, já foi iniciado em ambos os lados do Atlântico, e de diferentes perspectivas. Refiro-me aos trabalhos de Antonio Negri, Michael Hardt, Fredric Jameson, Slavoj Žižek,

Walter Mignolo, Enrique Dussel, Edward Said, Gayatri Spivak, Ulrich Beck, Boaventura de Souza Santos e Arturo Escobar, entre muitos outros.

A tarefa de uma teoria crítica da sociedade é, então, tornar *visíveis* os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização. Para o caso latino-americano, o desafio maior reside numa “descolonização” das ciências sociais e da filosofia. E ainda que este não seja um programa novo entre nós, do que se trata agora é de livar-nos de toda uma série de *categorias binárias* com as quais trabalhamos no passado: as teorias da dependência e as filosofias da libertação (colonizador *versus* colonizado, centro *versus* periferia, Europa *versus* América Latina, desenvolvimento *versus* subdesenvolvimento, opressor *versus* oprimido, etc.), entendendo que já não seja possível conceitualizar as novas configurações do poder com ajuda desse instrumental teórico¹⁰. Deste ponto de vista, as novas agendas dos estudos pós-coloniais poderiam contribuir para revitalizar a tradição da teoria crítica em nosso meio (Castro-Gómez et al., 1999).

Bibliografia

- Agger, Ben 1992 *Cultural Studies as Critical Theory* (Londres/Nova Iorque: The Falmer Press).
- Bacon, Francis 1984 *Novum Organum* (Madri: Sarpe).
- Blaut, J. M. 1993 *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (Nova Iorque: The Guilford Press).
- Blumemberg, Hans 1997 *Die Legitimität der Neuzeit* (Franquefurte: Suhrkamp).
- Castro-Gómez, Santiago 1996 *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill Libros).
- Castro-Gómez, Santiago 1999 “Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización” em Martín-Barbero, J.; López de la Roche, F. e Jaramillo, J. E. (eds.) *Cultura y Globalización* (Bogotá: CES/Universidad Nacional de Colombia).
- Castro-Gómez, Santiago e Mendieta, Eduardo (eds.) 1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en debate* (México: Porrúa/USF).
- Castro-Gómez, Santiago; Guardiola-Rivera, Oscar e Millán de Benavides, Carmen (eds.) 1999 *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: CEJA).
- Dussel, Enrique 1992 *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (Bogotá: Ediciones Antropos).
- Giddens, Anthony 1999 *Consecuencias de la modernidad* (Madri: Alianza Editorial).
- González Stephan, Beatriz 1995 “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado” em González Stephan, B.; Lasarte, J.; Montaldo, G. e Daroqui, M. J. (comps.) *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina* (Caracas: Monte Ávila Editores).
- González Stephan, Beatriz 1996 “Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano” em González Stephan, B. (comp.) *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Habermas, Jürgen 1990 *Die Moderne - Ein Unvollendetes Projekt* (Leipzig: Reclam).
- Liotard, Jean-François 1990 *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (México: Rei).
- Meek, Robert 1981 *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios* (Madri: Siglo XXI).
- Mignolo, Walter 2000 *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Quijano, Aníbal 1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” em Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O. e Millán de Benavides, C. (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: CEJA).
- Rowe, William e Schelling, Vivian 1993 *Memoria y Modernidad. Cultura Popular en América Latina* (México: Grijalbo).
- Wallerstein, Immanuel 1991 *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Londres: Polity).

Press).

Wallerstein, Immanuel et al. 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford: Stanford University Press).

Weber, Max 1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madri: Península).

Notas

* Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

1 As ciências sociais são, como bem o demonstra Giddens, “sistemas reflexivos”, pois sua função é observar o mundo social do qual elas mesmas são produzidas. Ver Giddens (1999: 23 e ss.).

2 Sobre este problema da identidade cultural como uma construção estatal, ver Castro-Gómez (1999: 78-102).

3 Por isso preferimos usar a categoria “invenção” em lugar de “encobrimento”, como faz o filósofo argentino Enrique Dussel (1992).

4 Recordar a pergunta que se faz Max Weber no começo de *A ética protestante* e que guiará toda sua teoria da racionalização: “Que conjunto de circunstâncias determinaram que precisamente apenas no Ocidente tenham nascido certos fenômenos culturais que, ao menos como costumamos representar-no-los, parecem apontar uma direção evolutiva de universal alcance e validade?” (Weber, 1984: 23).

5 Uma genealogia das ciências sociais deveria mostrar que o imaginário ideológico que mais tarde impregnaria as ciências sociais teve sua origem na primeira fase de consolidação do sistema-mundo moderno/colonial, quer dizer, na época da hegemonia espanhola.

6 A materialidade da globalização já não se constitui pelas instituições disciplinares do Estado nacional, e sim por sociedades anônimas que desconhecem territórios e fronteiras. Isto implica a configuração de um novo paradigma de legalidade, quer dizer, de uma nova forma de exercício do poder e da autoridade, assim como da produção de novos mecanismos punitivos –uma polícia global– que garantam a acumulação de capital e a resolução dos conflitos. As guerras do Golfo e de Kosovo são um bom exemplo da “nova ordem mundial” que emerge depois da guerra fria e em consequência do “fim” do projeto da modernidade (Castro-Gómez e Mendieta, 1998: 5-30).

7 O conceito da confiança (trust) depositada em sistemas especialistas foi tomado diretamente de Giddens (1999: 84 e ss.).

8 Para uma introdução aos estudos culturais anglo-saxões, ver Agger (1992). Para o caso dos estudos culturais na América Latina, a melhor introdução continua sendo o livro de Rowe e Schelling (1993).

9 É preciso estabelecer aqui uma distinção entre o significado político que têm tido os estudos culturais na universidade estadunidense e latino-americana, respectivamente. Enquanto nos Estados Unidos os estudos culturais transformaram-se num veículo apropriado para o rápido “carreirismo” acadêmico num âmbito estruturalmente flexível, na América Latina têm servido para combater a desesperante ossificação e o paroquialismo das estruturas universitárias.

10 Para uma crítica das categorias binárias com as que trabalhou o pensamento latino-americano do século XX, ver Castro-Gómez (1996).

Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social

Alejandro Moreno*

Há alguns anos não se falava de exclusão e de excluídos, e sim de marginalização e de marginalidade. Semelhantes conceitos são, em princípio, elaborações teóricas mediante as quais se tenta definir, em termos de conhecimento para a ação, a realidade social que enfrentamos na prática do viver cotidiano. Supõem, de partida, a aceitação, como evidente ou comprovada, de uma divisão cabal entre dois setores muito distintos de uma sociedade; em nosso caso, a venezuelana.

O fato básico ineludível é em primeiro lugar a divisão da sociedade e a distinção entre dois grupos humanos por pertencer cada um a uma situação social própria. A comparação entre ambas situações obriga a comprovar a divisão. A divisão é ao mesmo tempo separação. Como toda conceitualização de uma realidade, esta também homogeneiza, dentro de cada grupo, o que não é homogêneo. Não representam a mesma coisa a marginalização ou exclusão dos habitantes de nossos bairros urbanos e a de nossos camponeses ou nossos indígenas. E tampouco é a mesma coisa a inclusão dos diversos setores do outro grupo.

Não parece ter havido ao largo de toda a história conhecida, pelo menos desde o neolítico, sociedades não divididas ou em que não haja ocorrido uma separação entre setores sociais, com a exceção de pequenas comunidades como as tribos indígenas auto-suficientes, enquanto puderam permanecer isoladas. Isto já traz uma nota de ceticismo sobre os dois verbos do título deste texto: superar e conquistar.

Quando esta separação, já em nossos tempos, se conceitualizava como marginalidade, se supunha que entre um e outro grupo existia uma margem, uma fronteira. As fronteiras são superáveis, ainda que seja de forma ilegal, e o outro território é conquistável. Marginalidade era um conceito de algum modo aberto à esperança. Talvez não diga muito da realidade, mas sim da atitude dos que a conheciam assim. Falava de fronteira, mas também de proximidade e não apenas de possibilidade de superação, além de disposição para tanto. Falava, assim, que o processo de marginalização era pensado como reversível e para isso se encaminharam reformas, políticas e capacitações.

Se já não se pode falar de marginalização, mas há que se falar de exclusão, deve ser porque aqueles esforços fracassaram. O processo não só não se reverteu como atingiu um novo estágio mais radicalmente separador.

Falar de exclusão é falar de distância e ao mesmo tempo de fechamento. Já não se trata de fronteira e sim de muralha, de fora e de dentro. O que está dentro constrói sua muralha e delimita e defende assim seu território. É o que está dentro que constrói a muralha, não o de fora.

Não se trata, contudo, da separação de territórios e sim da separação de condições de vida. As muralhas não são feitas de pedra. A exclusão por si mesma não pressupõe necessariamente desigualdade, mas somente quando, como em nosso caso, a exclusão se exerce sobre condições de vida humana. Porque não se trata somente de distintas condições de vida humana, mas de condições nas quais a vida humana tornar-se possível, e mesmo em abundância, e condições nas quais a vida humana dificulta-se, chegando a tornar-se impossível. É imaginável uma distinção em igualdade, e portanto em equidade, no que se refere à possibilidade de vida, mas entre nós a distinção se refere a superioridade e inferioridade, a desigualdade na vida.

Falar de exclusão supõe inevitavelmente falar também de inclusão. No entanto, de que inclusão e de que exclusão se trata? Em que se está incluído e do que se está excluído? Estou convencido de que no fundo se trata propriamente de possibilidades de vida, mas nestes termos tão crus não são colocadas as coisas, exceto por parte dos que estamos eticamente comprometidos com os excluídos. Nosso discurso tem ranço, para o restante das pessoas, de moralismo utópico. Entendo que, nos termos deste evento, trata-se de

mercado e de cidadania. Superar a exclusão e conquistar a equidade” teria que ser entendido, portanto, em relação ao mercado e à cidadania, uma cidadania, por outro lado, inseparável do mercado. Tratar-se-ia, pois, de um discurso econômico e político, coerente com os objetivos estipulados para o mesmo, especialmente o segundo¹. Não vou dizer que estas são máscaras que cobrem o verdadeiro problema nem centros de atenção que desviam o foco do que verdadeiramente deveria iluminar porque talvez as possibilidades de vida humana se colocam nestes momentos no mercado e na cidadania, pelo menos da perspectiva dos que se colocam estes problemas.

A perspectiva mesma, no entanto, surge-me como problema. Quem fala de exclusão? De onde se fala de exclusão? Parece-me claro que o discurso da exclusão se pronuncia do lugar dos incluídos, e que o pronunciam os incluídos.

Mercado e cidadania são sistemas de regras de funcionamento, de produção e de reprodução, fora das quais nem um nem outra têm possibilidades de existência. Quem está incluído no sistema se move no jogo dessas mesmas regras. Como são sistemas com uma forte coerência interna, tendem a absolutizar-se e a conceber-se a si mesmos como os únicos possíveis e pensáveis, isto é, como as únicas formas de vida econômica e política postas à disposição dos humanos no momento atual da história. Quem pensa a partir deles não tem outras possibilidades de elaborar conhecimento sobre o que é externo e sim nos termos do sistema. Não pode ver o externo como externo, simplesmente outro, não relativo ao sistema, mas como excluído. Desta perspectiva, os excluídos do sistema são chamados ou à inclusão ou ao desaparecimento lento ou acelerado, imediato ou tardio, não à sobrevivência como externos, como alteridade radical.

Não creio que alguém hoje pense com seriedade que estes sistemas são naturais, produzidos pelo mesmo ser do homem e por isso indiscutíveis e imutáveis, destinados a permanecer exista homem no mundo. Estou seguro de que todos estão de acordo em que se trata de produtos históricos, situados no tempo, no espaço, na cultura e num determinado contexto social. Muitos, entretanto, continuam pensando que histórico quer dizer situado numa corrente contínua de progresso da humanidade que, partindo de inícios ainda próximos ao animal, foi, ao princípio lentamente, e progressivamente de maneira mais acelerada, superando estágios sucessivos até chegar, no momento presente, em alguns centros privilegiados –mais desenvolvidos, se diz– a sua melhor expressão evolutiva. O histórico, assim, seria, em última instância, uma expressão do natural. A história seria tão inevitável como a natureza, pois não seria nada além da atualização no tempo das potencialidades, já inscritas e projetadas para o futuro, do ser de todo homem. Não restaria outra opção exceto incluir-se na corrente da história. Ou inclusão ou morte.

Se se pensa, por outro lado, como tem apontado contundentemente a crítica dos últimos trinta anos, que a história não é contínua, e sim descontínua, não única, mas múltipla, sua universalidade fica reduzida à particularidade de um ou de alguns grupos humanos, à particularidade de suas culturas e de sua própria maneira de organizar-se como sociedade. A até agora narrada como história universal, reduz-se à história particular do mundo ocidental. Que este tenha sido invasor, e continue sendo-o, e tenha pretendido, e pretenda, incluir o universo em sua própria história, não nos fala da história, mas da maneira particular de fazer história, sobre o exercício do poder de dominação cuja forma atual seria a globalização, que até agora caracterizou o Ocidente. E particulares são também seus sistemas de regras.

Não porque o intercâmbio de bens tenha sido uma prática presente em todos os tempos, lugares, culturas e grupos humanos, a forma ocidental atual dessa prática estruturada como mercado e *este mercado*, tenha de ser única, global e inevitável para todos os homens.

Nem mesmo no Ocidente o intercâmbio de bens na forma de mercado tem continuidade ao longo de sua história. As descontinuidades são claras e evidentes. O mercado, e esta forma de mercado, tem seu momento germinal em plena Idade Média com o aparecimento do primeiro burguês, que começa a praticar o intercâmbio desta maneira, e o surgimento do indivíduo como prática burguesa das relações entre pessoas. Mercado e indivíduo autônomo nascem juntos, transformam-se ao longo do tempo e chegam a sua expressão atual.

Precisamente sobre o indivíduo autônomo Hinkelammert apóia –para citar um intelectual latino-americano comprometido com os excluídos– a constituição do mercado moderno. Diz Hinkelammert (1997: 20): “O determinismo histórico manejado na atualidade pela sociedade burguesa afirma que a própria história, pelos efeitos não-intencionais da ação intencional, impõe a sociedade burguesa como a única possível, porque qualquer tentativa de superá-la resulta em algo pior do que esta sociedade oferece. Isto é: mercado mundial, juízo final”. Se é verdade que na ciência, começando pela própria física, já foi superado o clássico determinismo, basta ler qualquer economista ou analista e comentarista da economia nacional nos

momentos atuais, para tirar como conclusão que ou se faz o que eles unanimemente dizem, e que coincide com o que dizem os organismos internacionais, ou o que nos espera será muito pior.

Cito novamente a Hinkelammert fazendo um mosaico com alguns fragmentos de seu texto: “Desde David Hume aparece a convicção de que a ação humana é fragmentária [...] Por isso a toda ação humana subjaz a desordem. O elemento a explicar é, portanto, como é possível uma ordem, se toda ação humana é *a priori* fragmentária [...] Primeiro se concebe a ordem emergente como uma ordem preestabelecida, mas, desde Adam Smith, como um sistema que resulta do caráter fragmentário da ação humana mesma e como resultado de seus efeitos não-intencionais [...] uma *mão invisível* que rege esta produção de ordem [...] Partindo disto, o mercado é concebido como um mecanismo auto-regulado [...] Da ação dos indivíduos autônomos surgem de maneira não-intencional as leis que determinam a ordem econômico-social” (Hinkelammert, 1997: 21-23).

O mercado sustenta-se, assim, numa espécie de ser humano surgido num lugar e num tempo históricos: o indivíduo autônomo, responsável por si mesmo e pelos bens de que é proprietário (incluindo a força de trabalho) que se relaciona como indivíduo proprietário com outros indivíduos proprietários em ações fragmentárias, individuais, de intercâmbio. Não faz parte de suas intenções a geração de uma ordem, de um sistema, mas somente sua própria ação, mas, ao chocar entre si as distintas ações, limitam-se umas às outras, compensam-se e regulam-se. Surge assim a ordem como efeito não-intencional das ações dos indivíduos, surge o mercado como sistema. A ordem política deve limitar-se a pôr as condições para que surja esta ordem porque qualquer interferência o distorce e não lhe permite aparecer e funcionar.

Se não se parte do indivíduo autônomo, este sistema auto-regulado não se verifica. Pois bem, o indivíduo autônomo, mais que uma convicção dos pensadores e teóricos, é uma prática social histórica que se instala no Ocidente num tempo determinado, tema por mim desenvolvido no livro *El Aro y la Trama* (Moreno, 1995) onde e quando não se verificou ou não se verifica esta prática do indivíduo, não se verificou nem se verifica este sistema de mercado. E enquanto e onde se verifique esta prática do indivíduo autônomo, verificar-se-á este sistema.

“Já não é necessário explorar os trabalhadores; não necessitar deles já é suficiente. A exploração foi substituída pela exclusão”. Estas palavras de Jacquard (1995: 30) põem o dedo na ferida: o desemprego estrutural do mercado em seu momento atual, intitulado “horror econômico” por Forrester (1996)², que aponta para o que Dussel (1998) chamou de *principium exclusionis*, a exclusão como princípio, que, para ele, vai além do mercado, até a constituição da ética da sociedade moderna e, portanto, também da política e da cidadania.

Em nossos dias, este sistema é absolutamente vitorioso. Se nos remontamos a suas origens medievais e percorremos sua história até o presente, haveremos de aceitar que esta tem sido uma história de afirmação e expansão progressiva e, ao mesmo tempo, de transformação permanente. Se seguimos com alguma atenção este processo de transformações, descobriremos nele uma oculta intenção intrínseca a sua própria estrutura que só hoje, em sua maior afirmação, se nos revela, mas que Marx já vislumbrara: a libertação progressiva do capital-dinheiro de todas as amarras da produção material. A palavra intenção pode prestar-se a confusões. Uma é, contudo, a intenção subjetiva, produzida pela consciência e pela vontade dos sujeitos, que é a que ordinariamente entendemos como tal, e outra a que pertence por constituição ao modo de ser de um sistema, *-in-tentio*, tendência a– independente dos sujeitos aos quais inevitavelmente se impõe e para os quais permanece oculta. Os sujeitos se iludem se acreditam que podem elaborar e executar sua intenção subjetiva de maneira autônoma. Inevitavelmente se inscreve na intenção intrínseca do sistema. Quando esta se afirma totalmente, nos momentos de triunfo, sai à luz e é então quando a dos sujeitos pode coincidir conscientemente com ela. É o que sucede neste tempo. O capital-dinheiro, já com intenção consciente dos sujeitos, está desprendido da produção –para os mais otimistas em cerca de setenta por cento, enquanto muitos pensam que supera noventa por cento– e gira sobre si mesmo num acelerado movimento e numa reprodução totalmente isolada, por si mesmo.

Este sistema é produtor de crises. Crise, na verdade, é um eufemismo, pois não se trata de estados transitórios de discernimento entre situações, entre passado e futuro, por exemplo, e sim de um futuro de desastre para as grandes majorias. O sistema, contudo, não se põe de nenhuma maneira em dúvida. É a realidade mesma inevitável e desejável, é o próprio bem, aquilo que deve ser imposto em todo o mundo, o projeto único para todos.

Que sentido tem falar, então, de superar a exclusão? Os excluídos hoje estão em todas os lugares. Até nos próprios centros realizadores e promotores do sistema, ali onde se cumpriram todas as suas exigências e onde se obtiveram seus melhores frutos, a exclusão de uma parte importante dos habitantes

se diz ser estrutural. Sucede que, por enquanto, neles a sociedade põe em marcha mecanismos para manter seus excluídos em condições precárias mas suficientes de vida. Por quanto tempo? A tendência não indica uma direção melhor. Fora desses centros, as possibilidades de vida se reduzem a setores minoritários, muito minoritários, os beneficiários do sistema, da grande população. É o nosso caso.

Desse lugar, desses grandes centros, vem-nos a mensagem que se supõe salvadora: não se trata de mudar o sistema mas de capacitar a população para que se integre, se inclua nele. Deixam de lado, como se de algo descartável se tratasse, o fato de que seus próprios excluídos estão capacitados e, no entanto, não superam a exclusão? Será que os desempregados alemães são analfabetos ou atrasados culturais? Sempre a mesma coisa: o sistema é bom e capaz de produzir vida se é deixado livre de interferências externas; são as pessoas que não o aceitam ou ficam para trás por múltiplas deficiências que a elas compete superar: preconceitos culturais, defeitos de caráter, dependência da tradição, insuficiente capacitação. Não seriam elas vítimas do sistema que por sua própria estrutura as exclui? Não se está com isso culpando a vítima? Não seria que a culpabilização cumpre duas funções essenciais para uma eficaz governabilidade: sacralizar o sistema e submeter as vítimas, já que quem se sente culpado não se rebela? Não serão os programas de capacitação precisamente instrumentos elaborados não para superar a insuperável exclusão, mas para culpar? Não é que seja essa a intenção subjetiva dos que os elaboram, mas, não é sua intenção intrínseca? No dia 28 de janeiro de 1999 fui convidado, como comentarista, a um seminário sobre avaliação do programa de capacitação de jovens excluídos do sistema educativo que promove o Ministério da Família³. Analisaram-se importantes e sérias pesquisas a respeito do tema. *Todas se encaminham a estudar as condições dos excluídos; nenhuma as condições dos agentes de exclusão*. E isso, não obstante servir para constatar que mesmo aqueles jovens já capacitados dificilmente encontravam um modo de integrar-se no mercado de trabalho. As conclusões coincidiam em que se necessitava de maior e melhor capacitação e, em todo caso, aperfeiçoamento do programa. A capacitação transforma-se, assim, num processo infinito em que os jovens jamais estarão capacitados e sempre serão culpados por sua situação.

Não faltam, certamente, aqueles que, do ponto de vista das vítimas do sistema, o analisam criticamente. Dussel, na obra já citada (1998: 413), tomando a sociedade dominante atual em seu sentido mais amplo, isto é, em sua ética estrutural, e analisando o mais avançado dela, a ética do discurso de Habermas e Apel, assinala “a impossibilidade empírica de não excluir alguém” mesmo no melhor dos casos imaginável. “A não-participação fática de que falamos é um tipo de exclusão não-intencional *inevitável* [...] *sempre* há algum tipo de afetado-excluído. Este *sempre* é empírico, e sua inevitabilidade é apodítica: é *impossível faticamente* que não haja afetados”. Na mesma linha estão as análises de Hinkelammert, de Jacquard, de Vivianne Forrester e de outros tantos. Alguns apontam para possíveis soluções. Muitas foram colocadas ao longo do tempo. A vitória do mercado não tem sido pacífica.

Deixando de lado revoluções múltiplas e fracassadas, deter-me-ei sobre a proposta de Hinkelammert porque me parece que acerta o alvo, apesar de ter contradições.

O problema, para ele, é que não há a proclamada crise de paradigmas; muito pelo contrário, um só paradigma se impôs vitoriosamente, no caso do mercado, que atua em nome da mais absoluta certeza com valor universal. A resposta a esta unificação universal “tem que fazer da fragmentação um projeto universal” (Hinkelammert, 1997: 19). Uma multiplicidade de economias e de cidadanias, portanto. Cada comunidade humana com seu direito a ser distinta. Mas é precisamente da fragmentação da ação humana –do homem entendido como indivíduo autônomo– de onde surge e surgiu o sistema unitário. Trata-se de que dentro de cada comunidade a ação dos homens não seja fragmentária, individual, e sim solidária, isto é, já ordenada desde o princípio pela solidariedade. Se já se parte de uma ordem solidária, produzida livremente pelos sujeitos, se torna desnecessário o surgimento de uma ordem auto-regulada e que se lhes impõe desde fora. Desta maneira se mantém a possibilidade de que a economia esteja submetida às decisões livres dos homens e não o contrário.

A proposta é engenhosa mas tem duas dificuldades intransponíveis de fundo. A primeira é seu caráter utópico –a utopia por si não é um defeito–, irrealizável por ser compartilhada por todos, pois se trata de uma proposição ética que chama a uma conduta moral dos indivíduos. Como garantir que todos vão aceitar livremente uma proposta ética? E se todos não a aceitam, não haverá uma economia comunitária assim concebida. A segunda é mais de fundo: Hinkelammert não renuncia à concepção do homem como indivíduo autônomo, pois esta seria uma conquista positiva da modernidade. A fragmentação da ação está já como intenção intrínseca, não subjetiva, na própria estrutura do indivíduo. A ação solidária só poderia ser uma decisão de conduta do indivíduo sobre a base de uma decisão ética também individual. A estrutura se impõe sobre as decisões subjetivas, pelo menos para a grande maioria, aceitando que alguns podem independentizar-se dela. Mas a economia global não depende de alguns. Para que a proposta de

Hinkelammert seja realizável, se necessita de outro homem, um homem no qual a solidariedade possa surgir como emanção de sua estrutura e não como um mandato moral. Existirá esse homem?

Tenho já vinte anos de “incluído” num bairro de Petare, uma dessas comunidades que antes se chamaram de “marginais” e hoje se chamam de “excluídas”, quando são nomeadas desde fora delas mesmas, pelos incluídos no sistema. De dentro, delas mesmas, nem se consideram marginais nem excluídas, simplesmente porque essa questão não lhes pertence. De dentro se percebem como comunidades –pacíficas ou conflitivas– de conviventes. Dir-se-ia que cada bairro mais parece um povoado tradicional que um setor da cidade. Esta semelhança com o povoado é muito significativa. Da estrutura política, econômica, social e cultural da cidade, os bairros são partes de uma unidade mais ampla. De dentro, identificam-se como, e praticam, uma notável autonomia. Nem desprezam nem rejeitam a cidade, mas tampouco a engrandecem. Não percebem sua autonomia como marginalização nem exclusão, mas como uma maneira natural de praticar a convivência.

Em que consiste sua maneira autônoma de viver? Meus vinte anos de bairro foram também vinte anos de pesquisa, muitos dos quais compartilhados com uma equipe de jovens pesquisadores no *Centro de Investigaciones Populares*. Se estas começaram desde fora, isto é, de posições teóricas e metodológicas próprias das ciências sociais convencionais, pouco a pouco e passo a passo, se foram despojando de tudo que é admitido pelos “cientistas” da estrutura externa –sob os golpes contundentes da realidade do bairro– e aterrissaram finalmente no interior da estrutura constitutiva da comunidade. Um processo longo e complexo que aqui não tenho tempo nem espaço para detalhar. Foi necessário reinventar tudo: métodos, perspectivas e idéias, para chegar a compreensões articuladas que, não havendo partido de teorias, tampouco desejam ser conhecidas como tais⁴. A compreensão fundamental a que chegamos é a de que a vida de um bairro não é nem uma estrutura social nem uma anarquia desorganizada, mas algo externo a toda possível compreensão nos termos da modernidade dominante e que se integra e coincide com o modo de viver a vida, próprio do que, sem nos determos em divagações teóricas, –“leguleyismos”, diria Chávez– definimos como o *povo venezuelano*. Quando digo modo de viver a vida, me estou referindo ao puro exercício do viver, à pura prática que, com uma palavra inventada por mais dinâmica, chamei de *prática do viver*. Um trabalho de compreensão hermenêutica a partir do que acontece cotidianamente na comunidade, de suas produções culturais, de suas práticas sociais e da história-de-vida de seus conviventes, levou-me a cair, como quem despenca num fundo inesperado, na prática primeira e fundamental da vida por todos compartilhada em sua própria origem como existentes e que dá sentido e unifica num mundo-da-vida a todo o viver de nosso povo. Este fundo, esta prática primeira, fonte do sentido popular, é a *relação convivencial* como constitutivo do ser do venezuelano popular. Não me posso deter para caracterizá-la e descrevê-la. O que importa aqui e agora é que o venezuelano popular não é compreensível como indivíduo –e pensá-lo e caracterizá-lo como tal é uma ficção elaborada de fora–, e sim como relação presente, atual, real. O venezuelano popular seria então um *homo convivalis*. Importa, além disso, distinguir brevemente o eu moderno do eu popular. O primeiro é um eu individual, o segundo um eu relacional. O eu individual gera ações individuais, fragmentárias, que entram em contato e de cujos contatos se produz um sistema de relações extrínseco, auto-regulado, uma estrutura que se lhe impõe de fora e que, no caso das ações econômicas, é o mercado. O eu relacional gera ações que já em sua origem são relacionais e se inscrevem numa ordem que elas mesmas geram e delas mesmas depende, que não lhe é, portanto, extrínseco. No caso do intercâmbio de bens, este é já em origem relacional e, quando não se desvia, “naturalmente” solidário.

Sobre este último tema estou empenhado, junto com meus colaboradores, numa pesquisa que já pode apontar para alguns resultados, sempre provisórios, que, de uma maneira muito sintética e esquemática, resumo a seguir.

1. No povo dá-se um sistema de relações econômicas próprio fora das regras do mercado moderno e não submetido a nenhuma regulação, dependente das decisões livres de seus agentes.
2. Este sistema tem características, formas de ação, campos de aplicação e funções que correspondem à particularidade do mundo-de-vida popular.
3. Há nele uma circulação de dinheiro que nada tem a ver com o sistema bancário mas que cumpre as finalidades que um sistema bancário de tipo “popular” poderia ou deveria cumprir. Todo um sistema de empréstimos circula de pessoa para pessoa, “de pana a pana”, que move com grande rapidez uma enorme quantidade de dinheiro difícil de calcular porque não há parâmetros para isso. Este sistema apóia-se na *relação pessoal*, de tu a tu, sobre relações concretas e não sobre relações abstratas como são as do mercado, e se baseia na confiança, uma confiança também distinta. Não é a confiança no proprietário

que tem como respaldar o crédito que se lhe concede. Não se empresta a alguém porque tem, mas precisamente porque não tem e necessita, de onde a confiança se põe diretamente na pessoa quando reúne certas características: pertence à trama de relações já estabelecidas na qual quem empresta e quem recebe o empréstimo já estão incluídos, necessita do dinheiro, é confiável no sentido de que se sabe que deseja pagar. Às vezes, inclusive, a confiança é mediada, isto é, o receptor não está na mesma trama de quem empresta mas está garantido, não economicamente mas sempre pessoalmente, por outro que pertence à trama. O resultado não é estritamente econômico, pois o devedor com freqüência não pode cumprir seu compromisso. De fato, se empresta já com a disposição, que vem do mesmo mundo-de-vida, para o perdão da dívida. O credor, desta maneira, perde se enxerga a situação com os parâmetros da economia de mercado, mas na realidade não perde porque não investiu em dinheiro e *sim em relação* e isto lhe abre as portas para ser devedor nas mesmas condições quando assim o necessite. Desta maneira o dinheiro circula com grande rapidez e beneficia diretamente os que dele necessitam. Isto não produz acumulação individual e *sim* acumulação comunitária que está sempre distribuída.

4. Investe-se, pois, em relação e de maneira relacional. Este tipo de investimento é material, tão material como o investimento em capital, mas material humano e cumpre a função de permitir e facilitar a vida das pessoas.

5. Neste contexto entram os jogos, as loterias populares que geram uma loteria à margem da oficial mas sobre a base dos números ganhadores da oficial e que move grande quantidade de dinheiro dentro da comunidade, os terminais, etc. Toda uma economia “ilegal” para fora mas perfeitamente funcional, legal, para dentro. Precisamente o fato de ser ilegal para fora, permite o abuso das autoridades, como a polícia. Se se olha de fora, pareceria que o venezuelano é jogador. Entretanto, em nenhuma das muitas histórias-de-vida que nós trabalhamos encontramos o jogo como algo importante. O jogo, de fora, pensa-se como fator econômico em si mesmo, enquanto que o mundo-da-vida popular tem um sentido não econômico em termos de mercado.

6. Por dívidas não temos notícia de violência, por exemplo em meu bairro. É que o dinheiro pode não ser recobrado, mas a relação se fortalece. Só há violência por dívidas entre os que participam do mercado externo, duplamente ilegal, como é o da droga. Este se rege por parâmetros externos ao mundo-da-vida popular.

7. É uma economia que não se faz na base de perdas e ganhos. Os ganhos e as perdas são momentos dessa economia e nada mais. De fato, geralmente perdem todos e todos ganham. Alguém pode meter-se, por exemplo, num negócio que já se sabe que vai fracassar, se estão outras pessoas no meio. O que o empreende sabe que vai perder, mas que dele outros se beneficiarão. Em outro momento ele mesmo entrará em outro negócio igual, mas desta vez como beneficiário.

8. Parece ser uma economia estruturalmente solidária, porém não devido a um imperativo ético externo, de uma exigência moral de compartilhar –não se exclui que em sua origem esteja latente um sentido cristão da vida enraizado no povo e tornado já cultura, mas não aparece como decisão consciente– mas como emanção “natural” do constitutivo do mundo-da-vida popular. As ações humanas, todas e não apenas as econômicas, são desde o início não-individuais, mas relacionais.

9. É uma economia que tem seu espaço numa população marcada pela pobreza, mas não é assim porque seus agentes sejam pobres, e *sim* porque os atores pertencem a um mundo-da-vida externo, e neste sentido de externalidade –que não significa necessariamente oposição nem contradição– é preciso entendê-lo como *outro (outredad)*. A *outredad* entende-se aqui como uma realidade situada fora dos parâmetros de outra realidade qualquer. *Outredad*, neste caso, não se confunde com exclusão, mas que só é pensável fora da oposição exclusão-inclusão, por exemplo⁵.

Existe, assim, entre nós, um tipo de homem que não se concebe como indivíduo autônomo mas como relação convivencial e que, por isso mesmo, produz ações relacionais e uma forma de intercâmbio fora do sistema-mercado. É fácil catalogá-lo como pré-moderno, e portanto destinado a desaparecer, quando se concebe a história como história única e progressiva. Por que não *externo à modernidade*? Nem pré-moderno nem pós-moderno, nem primitivo nem primário, mas *outro em relação à modernidade*. Isto supõe já a fragmentação –Hinkelammert– como um fato da realidade –e não só como uma exigência ética– que o mercado tende a suprimir subsumindo-o todo sob o único sistema.

Por enquanto, nosso povo não pode considerar-se nem marginal nem excluído, mas simplesmente externo, *outro*, com sua própria *outredad* vivida como cotidianidade em seu mundo-da-vida.

Claro está que esta *outredad* não está isolada. Externalidade não é isolamento. Entra

constantemente em contato com o sistema de mercado, mas não se deixa eliminar por ele. Todos os dias as pessoas saem de seu mundo-da-vida popular para entrar no mundo-da-vida do mercado e nesse momento se submetem a suas regras, mas quando regressam a sua comunidade, saem dele. As relações entre um e outro são complexas. É claro que a maioria dos recursos que se intercambiam no povoado provêm do mercado, mas não está dito que o mundo-de-vida popular, se fosse deixado a seu próprio modo de produzir, estaria incapacitado para fazê-lo. Por outro lado, não está muito claro até que ponto o popular permeia e invade o mercado em seu próprio terreno e em seus próprios agentes. Talvez esteja nisso a preocupação por modernizar o venezuelano a todo custo. Além das intervenções do Estado, tão detestadas pelo mercado, não o distorcem também, de uma maneira mais sutil e encoberta, as invasões do popular? Não anunciam estas, porém, *possibilidades distintas* não geradoras de exclusão? O sistema parece percebê-lo e por isso, talvez, tanto insiste na necessidade de mudanças culturais, isto é, para transformar nosso povo de relacional em excluído. Parece que o mercado não pode viver e deixar viver ao mesmo tempo. Para viver ele, necessita excluir.

Em vez de conceber uma governabilidade sobre a premissa de uma população unificada num todo impossível de incluídos, não é melhor e mais factível, e ao mesmo tempo mais respeitoso da vida de todos, uma governabilidade concebida sobre a diversidade de mundos-da-vida não excludentes, mas conviventes?

O presidente Chávez disse em determinado momento algo que não pode ser entendido de outro modo que não como uma autêntica loucura: “o modelo econômico será decidido pelo povo”. Como pode o povo decidir sobre algo tão complexo e tão “técnico”? Na economia atual não cabe por nenhum lado nem o menor vislumbre de democracia. A economia não é propriedade do povo. Está em sua própria natureza pertencer a outros e ser imposta ao povo de fora. De modo a conseguir que essa imposição seja bem-sucedida aparece a governabilidade. Se o povo resiste, é imperativo acabar com ele, isto é, com sua *outredad* e sua distinção. Em última instância, para isso servem a capacitação, a tão proclamada educação em valores, as tão exigidas mudanças culturais. Se não se deixa eliminar, anunciam-se-lhe males maiores, o que não significa dizer que, se permitirem, se lhe assegurem maiores bens. De qualquer modo, o povo resiste, mas não por uma decisão consciente e subjetiva de seus membros, mas porque a estrutura de seu mundo-da-vida resiste por si mesma, porque é impermeável às exigências da modernidade atual.

E, no entanto, o presidente tem toda a razão. Se o povo não decide em economia, não se pode falar de democracia. Onde está a cidadania, então? E onde está a equidade? Mas o povo não pode decidir sobre a economia dos que não são povo, este povo. E é fundamental fazer esta distinção. A sociedade está faticamente dividida, pelo menos na Venezuela: o povo por um lado e as elites –demos-lhes esse nome, para que nos possamos entender– pelo outro. O conceito ilustrado de povo, o que se veio usando em política, como o conjunto de toda a população constituída, em princípio, por iguais, já está claro que é uma ficção elaborada pelos que necessitam apagar abstratamente, mas não no concreto, as distinções.

Se se assume esta distinção como base para uma governabilidade efetiva e pacífica, poder-se-ia, aceitar como válida a decisão que o povo já tem tomada desde sempre sobre seu próprio modelo econômico e governar as relações entre ele e o mercado atual de modo que um não impeça o outro nem o exclua. Que o povo viva segundo seu próprio mundo-da-vida, o que não quer dizer deixá-lo só, mas promover e facilitar seu próprio desenvolvimento do interior de seu próprio sentido, e que o mercado não só não submeta a sua obediência, mas que forneça sua contribuição sem pretender impor-se. Então os programas de capacitação estariam encaminhados para facilitar o funcionamento harmônico destas relações e não para a substituição de um por outro. O peso da responsabilidade colocar-se-ia, assim, num e em outro mundo. Isto significa pôr o mercado de alguma maneira a serviço do povo e não acima dele. É possível pensar que se beneficiariam ambos. Mas isto não é pensar a loucura? E se não pensamos a loucura, que outra coisa podemos pensar senão a exclusão insuperável e a extinção da vida?

Bibliografia

- Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madri: Editorial Trotta).
- Forrester, Vivianne 1996 *L'Horreur Économique* (Paris: Fayard).
- Heterotopía* (Caracas: CIP).
- Hinkelammert, Franz J. 1997 “El Huracán de la Globalización” em *Pasos* (São José de Costa Rica) Nº 69.
- Jacquard, Albert 1996 *Yo acuso a la economía triunfante* (Barcelona: Editorial Andrés Bello).

- Moreno, Alejandro 1994 *¿Padre y Madre?* (Caracas: CIP).
- Moreno, Alejandro 1995 *El Aro y la Trama* (Caracas: CIP).
- Moreno, Alejandro 1998a *Historia-de-vida de Felicia Valera* (Caracas: CONICIT/CIP).
- Moreno, Alejandro 1998b *La Familia Popular Venezolana* (Caracas: CIP/Centro Gumillas).
- Santuc, Vicente 1997 “Desde dónde mirar el ‘Horror Económico’ ” em *Xipe Totek* (Guadalajara) Vol. VI, Nº 4.

Notas

* Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas.

1 “Concretizar possíveis projetos de cooperação e apoio mútuo diante dos desafios e oportunidades que a globalização, o aprofundamento da democracia, a equidade e a geração de mercados competitivos e de ampla base social colocam diante de nós em ambos os países, os quais, por razões diversas, demandam a condução de profundos processos de reconstrução institucional e de desenvolvimento de mais e melhores capacidades de governo” (Tirado dos objetivos fixados, impressos no programa entregue aos participantes, para o seminário Um novo estado para um novo modelo de desenvolvimento, Universidad Central de Venezuela, Caracas, fevereiro de 1999, em que foi apresentado este texto).

2 “Minha meta foi desnudar a lógica interna, implacável, dessa economia de mercado em escala planetária, lógica que as declarações sibilinas dos tecnocratas internacionais e os discursos demagógicos dos políticos de toda índole nos impedem de perceber [...] Meus estudos fizeram-me desembocar num verdadeiro pesadelo [...] Dezenas de milhões de desempregados do planeta não encontrarão trabalho nunca mais, porque se transformaram desnecessários à elite que dirige a economia mundial e que tem o poder” (Declarações de Viviane Forrester numa entrevista, citadas por Santuc, 1997: 238).

3 Seminário Desafios em políticas de capacitação e emprego juvenil, promovido pelo Ministério da Família (OCEP) e por outros organismos no auditório da Fundación Polar, Caracas, 28 de janeiro de 1999.

4 Nossas publicações sobre a questão já são um tanto numerosas. Na bibliografia apresentam-se algumas para informação do leitor.

5 Este sistema de economia dá uma resposta à pergunta que, faz algum tempo, me fez um ilustre economista, Asdrúbal Baptista: Se nos atemos –dizia ele– aos índices econômicos e à deterioração da renda que sofreram os setores populares, deveríamos estar vendo as pessoas morrer de fome pelas ruas de Caracas; a miséria deveria ser espantosa. Tanto horror, não ocorreu. Por quê? De fato o povo tem suas próprias formas de sobrevivência baseadas em sua estrutura relacional que tem seu centro de condensação na família popular, que, por outro lado, possui características muito próprias.

Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe

É possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região?

Francisco López Segrera*

O OBJETIVO ESSENCIAL deste ensaio é oferecer algumas reflexões sobre as possibilidades de desenvolvimento das ciências sociais não eurocêntricas em nossa região. Para isso, resumirei o valioso legado que recebemos das ciências sociais e me referirei à crescente autoctonia das ciências sociais latino-americanas, a seu legado, a seu futuro, seus principais axiomas e aos desafios que enfrenta às vésperas do terceiro milênio.

A argumentação que desenvolverei sinteticamente abaixo parte do modelo teórico que nos oferecem as principais figuras das ciências sócias (também das ciências exatas e naturais) em nível planetário e regional. Levando em consideração essas contribuições, tratarei expressar em que consiste, em nosso entendimento, o principal legado das ciências sociais em nível mundial e regional, os desafios que enfrentamos e quais são as perspectivas. Como afirma John Maddox no *Relatório Mundial da Ciência* da UNESCO (1998), “o progresso das ciências consiste, em parte, em colocar as velhas questões de maneira mais lúcida e penetrante”. Refere-se às perguntas sugestivas que souberam colocar muito bem Wallerstein, Prigogine, Morin, um grupo representativo de cientistas sociais latino-americanos numa pesquisa de 1995 da Revista *Nueva Sociedad* (AA.VV., 1995) e trabalhos como o de Ana María e Hebe Vesuri no mencionado *Relatório Mundial da Ciência* (UNESCO, 1998; 1999). A partir das questões e análises contidas em tais textos, e de nossa base de dados e reflexões, elaboramos este trabalho.

Tão logo assumimos nossas funções de Conselheiro Regional UNESCO de ciências sociais e humanas em março de 1996, consideramos que era imprescindível –para contribuir para a superação da denominada “crise de paradigma”, e igualmente para *impensar* e “abrir” as ciências sociais na região, reinventando-as– uma releitura de textos essenciais destas disciplinas na América Latina e no Caribe.

Se o legado e o futuro das ciências sociais hoje em nível planetário podem ser expressos em três axiomas (legado) e seis desafios (futuro), esta releitura seguramente contribuirá de forma decisiva para a valorização de aspetos essenciais da herança que nos legaram as ciências sociais desta região e também para encararmos os desafios específicos que enfrentam estas disciplinas na América Latina e no Caribe. A reflexão sobre esse legado histórico é chave para criar novos paradigmas que nos permitam vislumbrar e construir um futuro alternativo.

Façamos, em primeiro lugar, algumas reflexões sintéticas acerca das ciências sociais em nível planetário, para depois nos referirmos a sua dimensão latino-americana. É necessário não só repensar as ciências sociais, mas sobretudo impensá-las. Isto é, pôr em questão o legado do século dezenove e o deste século atual nas ciências sociais, à maneira que Ilya Prigogine fez nas ciências duras com a herança da física newtoniana e da teoria da relatividade. Esta necessidade de impensá-las obedece a que muitas de suas suposições, em que pese seu caráter falaz, permanecem arraigadas firmemente em nossa mentalidade. Consideramos que impensar as ciências sociais significa reconciliar o estático e o dinâmico, o sincrônico e o diacrônico, analisando os sistemas históricos como sistemas complexos com autonomia, e limites temporais e espaciais. Se decidimos, portanto, que a unidade de análise já não é o Estado-nação, mas o sistema-mundo (ou seja, que não podemos analisar nenhum Estado-nação dissociado do sistema-mundo) devemos ademais acudir à análise transdisciplinar eliminando a tradicional distinção entre o método de análise ideográfico próprio da história e o nomotético próprio da antropologia, economia, ciência política e sociologia.

As ciências sociais não devem ser nem mera recontagem dos fatos do passado (história tradicional), nem tampouco a simples busca de regularidades com uma visão a-histórica. As ciências humanas como a psicologia e a filosofia, entre outras, também devem ser levadas em conta na hora de elaborar esta síntese.

Penso que há textos metodológicos que devemos resgatar, como *A imaginação sociológica* de C. Wright Mills, e outros que devemos relegar ao esquecimento ou reler só por mera curiosidade, como *O Sistema Social* de Talcott Parsons, bíblia de uma sociologia a-histórica que exemplifica os defeitos da “grande teoria” e sua incapacidade para explicar os sistemas complexos. Esta “grande teoria”, por um lado, e o empirismo abstrato de estudos em detalhe, por outro, são os grandes perigos que ameaçam as ciências sociais de suas origens e pelo que é necessário impensá-las e também abri-las (Wright Mills, 1964; Parsons, 1956). Abri-las significa: desconstruir as barreiras disciplinares entre o ideográfico e o nomotético; integrar as disciplinas ideográficas e nomotéticas num método transdisciplinar; promover o desenvolvimento de pesquisas conjuntas, não apenas entre historiadores de um lado e antropólogos, economistas, politólogos e sociólogos de outro, integrando equipes transdisciplinares em torno de um tema de investigação, e além do mais integrar a cientistas das ciências naturais e exatas em projetos conjuntos em que participem especialistas das ciências sociais e das ciências duras, e onde portanto o transdisciplinar não se esgote na fusão do ideográfico e do nomotético, e que além do mais também inclua as ciências duras. É isto o que nos ensinou o legado de Marx, Durkheim e Weber.

As obras de Braudel, Wallerstein, Morin, Dos Santos, González Casanova, Aníbal Quijano e Enrique Leff, entre outros, constituem a nosso juízo um esforço notável neste sentido feito das ciências sociais, e igualmente a de Prigogine a partir do terreno das ciências duras. Em resumo, para que as ciências sociais tenham verdadeira relevância hoje, é imprescindível a reunificação epistemológica do mundo do conhecimento, sem que isto implique a morte imediata de disciplinas com uma longa tradição. Advogamos pela integração na análise dos fenômenos sociais do ideográfico e do nomotético, e inclusive desta visão com as ciências duras, o que não quer dizer que neguemos o valioso legado das disciplinas autônomas, mas sim sua menor relevância em análises desintegradas dos conhecimentos que podem oferecer-nos o conjunto delas.

Antes de nos referirmos à especificidade das ciências sociais da América Latina e do Caribe diante desta problemática, enunciemos os principais axiomas que constituem o essencial do legado das ciências sociais; e igualmente os desafios que enfrentam as ciências sociais em nível mundial.

Axioma 1. Existem grupos sociais que têm estruturas explicáveis e racionais (Durkheim).

Axioma 2. Todos os grupos sociais contêm subgrupos distribuídos hierarquicamente e em conflito uns com os outros (Marx).

Axioma 3. Os grupos e/ou Estados mantêm sua hegemonia e contêm os conflitos potenciais, devido a que os subgrupos de menor hierarquia concedem legitimidade à autoridade que exercem os situados na parte superior da hierarquia, na medida em que isto permite a sobrevivência imediata e a longo prazo (Weber).

Estes axiomas constituem a herança essencial da cultura sociológica ocidental, da qual somos na região tributários em mais de um sentido, sem que isto negue nossa especificidade. É um mérito de Anthony Giddens ter sido um dos primeiros a discutir a obra de conjunto de Marx, Durkheim e Weber como três autores.

Poder-se-ia objetar que há muitos outros autores que também legaram axiomas de relevância como, por exemplo, Malthus (ensaio sobre a população), Tönnies (comunidade e sociedade), Sorokin (diferenciação das sociedades em grupos multivariados), Veblen (o ócio ostensivo), Mannheim (sociologia do conhecimento, ideologia e utopia), Wright Mills (a elite do poder), Adorno (a personalidade autoritária), Marcuse (a origem da civilização repressiva), Lukács (as raízes sociológicas do assalto à razão, sociologia da cultura), Habermas (sua teoria da ação comunicativa), sem esquecer as contribuições dos fundadores (Comte e Spencer) e a lúcida obra atual de Wallerstein, Giddens, Morin, Dos Santos, Gorostiaga, González Casanova e Quijano, entre outros. Mas o que argumentou Wallerstein ao resumir a “cultura sociológica”, é que ela poderia ser sintetizada em três axiomas ou proposições-chave: a realidade dos fatos sociais (Durkheim), o caráter perene e permanente do conflito social (Marx), e a existência de mecanismos de legitimação que regulam e contêm os conflitos (Weber).

Vejam agora os desafios:

1. Seria verdade que existe uma racionalidade formal? (Freud).
2. Existe um desafio civilizatório de envergadura à visão moderna/ocidental do mundo que devemos

considerar seriamente? (Anouar Abdel-Malek).

3. Acaso a realidade de tempos sociais múltiplos requer que reestruturemos nossas teorias e metodologias? (Braudel).

4. Em que sentido os estudos sobre complexidade e o fim das certezas nos forçam a reinventar o método científico? (Prigogine).

5. Podemos demonstrar que o feminismo, que o conceito de gênero, é uma variável de presença ubíqua, mesmo em zonas aparentemente remotas como a conceitualização matemática? (Evelyn Fox Keller, Donna J. Haraway e Vandana Shiva).

6. Seria a modernidade uma decepção que desiludiu os cientistas sociais antes que ninguém? (Bruno Latour).

A partir destes axiomas e desafios, Immanuel Wallerstein (1998d) propõe-nos as seguintes perspectivas no século XXI para as ciências sociais: a) a reunificação epistemológica das denominadas duas culturas, isto é, a das ciências e a das humanidades; b) a reunificação organizacional das ciências sociais; e c) a assunção pelas ciências sociais de um papel de centralidade (que não implica hegemonismos) no mundo do conhecimento.

A obra de Immanuel Wallerstein –do mesmo modo que a de Prigogine (1996) no terreno da física e da química, e a de Edgar Morin (1993; 1996) no que diz respeito ao pensamento complexo– encontra-se na vanguarda da reflexão prospectiva sobre as ciências sociais e constitui de forma mais ou menos explícita uma crítica ao eurocentrismo e uma superação de seus paradigmas. Os principais marcos metodológicos desta reflexão são: *Impensar las ciencias sociales* (1998b); *Abrir las ciencias sociales* (1996a); “Social change? Change is eternal. Nothing ever changes” (1996b); *Cartas al Presidente (1994-1998)* (1998a); “Possible Rationality: A Reply to Archer” (1998c); e, em especial, seu discurso como Presidente de ISA no XIV Congresso Mundial de Sociologia (1998d).

Anthony Giddens (1998: 124), por sua vez, ao expressar os objetivos essenciais de seu trabalho de pesquisa como sociólogo, formulou uma agenda relevante: reinterpretar o pensamento social clássico, analisar a natureza da modernidade, e estabelecer um novo enfoque metodológico nas ciências sociais. Estes três temas interconectados constituem a agenda de trabalho do mencionado autor.

Na Conferência Européia de Ciências Sociais (1992), o Diretor Geral da UNESCO, Federico Mayor, formulou um conjunto de orientações de especial relevância para o trabalho de pesquisa em ciências sociais que têm hoje plena atualidade, e que coincidem, em grande medida, com o que foi colocado por Wallerstein e Giddens:

1. Promover os enfoques interdisciplinares e os estudos comparados.

2. Estes enfoques devem apoiar-se em bases de dados quantitativas (estatísticas) e qualitativas de excelente qualidade. Para as ciências naturais a natureza e a vida são as fontes de suas bases de dados, que se analisam em condições de laboratório uma vez selecionadas. Para as ciências sociais os dados se tomam essencialmente de séries estatísticas, por isso devemos assegurar-nos do caráter fidedigno de nossas fontes e trabalhar, sempre que seja possível, com fontes primárias.

3. É necessário levar a cabo transformações institucionais e organizativas que permitam o desenvolvimento do trabalho interdisciplinar.

E concluía Federico Mayor dizendo que “nenhum outro campo do conhecimento poderia contribuir tão decisivamente para construir uma ponte entre a reflexão e a visão dos assuntos humanos, por um lado, e a formulação de políticas e a colocação em marcha de ações para melhorar a qualidade de vida dos seres humanos, por outro”¹.

A importância da transdisciplinariedade foi também destacada por Federico Mayor em outro texto em que afirma: “Há quarenta anos o romancista C. P. Snow declarou que vivemos num mundo de duas culturas. Uma delas, a cultura artística, tem um amplo espaço nos jornais, no rádio, na televisão, enquanto a outra, a cultura científica, deve contentar-se com um espaço extremadamente limitado. Por que essa diferença?” (Mayor e Forti, 1995: 161).

Em 1998, na Segunda Conferência Européia de Ciências Sociais, o Diretor Geral da UNESCO afirmou: “Há meio século, os fundadores da UNESCO recomendaram que as ciências sociais ocupassem uma posição importante no monitoramento da integração social da humanidade. A década passada foi um período

importante do balanço no que se refere a nossas tradições herdadas do conhecimento social”. E mais adiante afirmava: “Dentro da UNESCO se prepararam novos terrenos para a transdisciplinariedade, especialmente para melhorar a cooperação entre as ciências naturais e sociais, durante a 28 sessão da Conferência Geral em 1995” (Mayor, 1998).

São inquestionáveis as contribuições positivas das ciências (maior esperança de vida, aumento da produção agrícola, as possibilidades que para o conhecimento criam as novas tecnologias de informação e comunicação), mas também é certa a brecha crescente entre países industrializados e os eufemisticamente chamados em vias de desenvolvimento, e o fato de que a exploração inadequada dos logros científicos implicou a degradação do meio ambiente e dado lugar o desequilíbrio social e a exclusão. Para que se possa instaurar uma paz durável, acorde com o espírito com o qual A Assembléia Geral das Nações Unidas proclamou o Ano 2000 “Ano Internacional da Cultura da Paz”, é necessário solucionar estas contradições.

É indispensável intensificar os esforços interdisciplinares associando os especialistas das ciências exatas e naturais aos das ciências sociais, pois estas são chaves para suprimir as causas profundas dos conflitos: desigualdades sociais, pobreza, ausência de justiça e democracia, travas à educação para todos, inadequados serviços de saúde, penúria alimentar, degradação do meio ambiente e outras. A pesquisa científica no setor privado não pode substituir a pesquisa pública, o que implica que o setor público outorgue um financiamento adequado, em especial àquelas pesquisas cujos resultados sejam de especial utilidade para a sociedade, o que não implica minimizar o importante papel da pesquisa fundamental (UNESCO, 1999; López Segre, 1998a).

Apesar de que estes textos nos oferecem, entre outros, uma valiosa bússola, a especificidade de nossas ciências sociais tem seus próprios axiomas, desafios e perspectivas. É precisamente essa singularidade a que revela uma releitura de seus principais textos. Vejamos, brevemente, em que consiste esse legado em nossa região –assim como o papel da UNESCO em fortalecê-lo e contribuir para recriá-lo– para depois propor-nos uma possível Agenda de Trabalho e referir-nos a nossos axiomas, desafios e perspectivas específicas, enxertando no tronco de nossas reflexões autóctones o melhor das ciências sociais em nível planetário.

Concentrarei minhas reflexões em sintéticos vislumbres acerca da missão da UNESCO no processo de desenvolvimento das ciências sociais na região e, em especial, em como contribuir para seu redimensionamento futuro. Não posso deixar de mencionar o papel-chave da UNESCO na fundação e desenvolvimento da Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO) e sua permanente interação com sua Secretaria Geral e seus capítulos nacionais; e igualmente a duradoura e crescente colaboração com o Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), com sua Secretaria Executiva e com seus Grupos de Trabalho. Em torno da FLACSO e do CLACSO –que sempre tiveram o apoio da UNESCO– se agrupou tradicionalmente o melhor das ciências sociais da região.

Em síntese, posso dizer que são redes como a FLACSO a o CLACSO –e outras muitas que de forma mais ou menos direta estão associadas ao desenvolvimento das ciências sociais nesta área: ALAS, SELA, CLAD, FIUC, PROGRAMA BOLÍVAR– e os cientistas sociais agrupados nelas em torno de universidades e/ou grupos de trabalho, os que produziram o extraordinário desenvolvimento das ciências sociais latino-americanas –visualizadas por outros países do sul como paradigma– e os que garantem seu futuro, sem que sua identidade se dissolva em paradigmas importados. As ciências sociais latino-americanas alcançaram sua plena identidade nos anos cinquenta, no momento em que surgiu a FLACSO, e é um mérito desta rede –e da UNESCO– haver contribuído para criação de paradigmas autóctones nas ciências sociais da América Latina e do Caribe, tarefa que promove o CLACSO. Digamo-lo de uma vez, poderá haver crises de paradigmas com relação à era da CEPAL ou da Escola da Dependência, mas não há crises de identidade. É clara, não obstante, desde os anos oitenta, a tendência à reversão das valiosas tentativas de repensar o continente de si mesmo. Esta tendência, à qual nos referiremos mais adiante, está associada aos paradigmas próprios do neoliberalismo e do pós-modernismo.

Vejamos agora, brevemente, os distintos paradigmas das ciências sociais na região desde fins da Segunda Guerra Mundial até a atualidade².

No final dos anos cinquenta o futuro da América Latina era visualizado através dos paradigmas estrutural-funcionalista, do marxismo tradicional (e mais tarde da nova versão que emergiu como resultado da revolução cubana) e do pensamento desenvolvimentista da CEPAL. Se a falha do funcionalismo foi considerar que se poderia reproduzir na periferia o esquema clássico de desenvolvimento capitalista do centro –tese validada pelo marxismo tradicional, que visualizava a América Latina como uma sociedade feudal– e a da CEPAL pensar que só com a substituição de importações e um Estado e um setor público

fortes se obteria o desenvolvimento; a Escola da Dependência, em sua crítica ao denominado capitalismo dependente latino-americano, não foi capaz de oferecer uma reflexão com resultados viáveis acerca de como construir um modelo alternativo de sociedade.

O desenvolvimentismo cepalino de Raúl Prebisch foi considerado pelos teóricos da dependência como um paradigma que, apesar de que colocava a necessidade de reformas estruturais modernizantes, na prática era incapaz de superar o reformismo. A crítica neoliberal do desenvolvimentismo centrou-se no excessivo intervencionismo estatal, no estrangulamento da iniciativa privada e na destinação irracional de recursos.

O defeito essencial da Teoria da Dependência foi não haver percebido que nenhum sistema pode ser independente do sistema-histórico atual, da economia mundial. Esta realidade interdependente não implica, contudo, validar o neoliberalismo e a suas políticas de ajuste estrutural –que tendem a privilegiar a função do mercado em detrimento da sociedade civil e do Estado– como única receita válida, e muito menos como fim da história. Sobretudo quando hoje sabemos, após mais de uma década perdida no econômico, que o ajuste estrutural causou na região uma profunda deterioração das condições sociais e uma concentração cada vez maior da riqueza, junto com o crescimento da pobreza e da exclusão social. Se hoje falamos de Desenvolvimento Humano Sustentável (conceito enunciado pelo *Brundtland Report* em 1987), é porque o outro *desenvolvimento*, na realidade tem sido um crescimento econômico perverso e desequilibrado que atenta contra o homem e seu habitat (Cardoso, 1995; Dos Santos, 1996; 1998).

As duas influências teóricas que predominam nas ciências sociais latino-americanas hoje –o neoliberalismo e o pós-modernismo– entranham certos perigos. O primeiro tende à reafirmação dogmática das concepções lineares de progresso universal e do imaginário do desenvolvimento e a segunda à apoteose do eurocentrismo. O fato de que os metarrelatos em voga no século XX tenham entrado em crise não quer dizer que haja uma crise generalizada de todas as formas de pensar o futuro e muito menos deste (Lander, 1998).

Como axiomas e/ou contribuições chave das ciências sociais latino-americanas e caribenhas na segunda metade deste século podemos mencionar, entre outros, os seguintes:

1. O axioma do capitalismo colonial de Sergio Bagú: “O regime econômico luso-hispânico do período colonial não é feudalismo. É capitalismo colonial [...] que apresenta reiteradamente nos distintos continentes certas manifestações externas que o assemelham ao feudalismo. É um regime que conserva um perfil ambíguo, sem alterar por isso sua inquestionável índole capitalista. Longe de reviver o ciclo feudal, a América ingressou com surpreendente celeridade dentro do capitalismo comercial, já inaugurado na Europa [...] e contribuiu para dar a esse ciclo um vigor colossal, tornando possível o surgimento do capitalismo industrial anos mais tarde” (Bagú, 1993: 253).
2. O axioma “centro-periferia” de Raúl Prebisch: “em outras palavras, enquanto os centros retiveram integralmente o fruto do progresso técnico de sua indústria, os países da periferia lhes entregaram uma parte do fruto de seu próprio progresso técnico” (Prebisch, 1994: 238).
3. O axioma “subimperialismo” de Ruy Mauro Marini: “Passou o tempo do modelo simples centro-periferia, caracterizado pelo intercâmbio de manufaturas por alimentos e matérias-primas [...] O resultado foi um reescalamento, uma hierarquização dos países de forma piramidal e, por conseguinte, o surgimento de centros medianos de acumulação, que são também potências capitalistas médias –o que nos levou a falar do surgimento de um subimperialismo”. Este conceito resulta equivalente ao de semiperiferia de Wallerstein, pois se refere ao papel desempenhado por países como o Brasil e os tigres asiáticos na nova divisão internacional do trabalho (Marini, 1977: 21).
4. O axioma “dependência” de Theotônio Dos Santos: a dependência é “uma situação na qual a economia de um certo grupo de países está condicionada pelo desenvolvimento e pela expansão de outra economia, a qual sua própria economia está atada; uma situação histórica que configura a estrutura da economia mundial de tal maneira que determinados países acabam sendo favorecidos em detrimento de outros, e que determina as possibilidades de desenvolvimento das economias internas” (Dos Santos, 1969: 184).

Os autores citados são especialmente emblemáticos, e expressam amplos movimentos de reflexão na região, dos quais são tributários. Estes axiomas têm especial relevância, a nosso ver, para a compreensão do papel da América Latina e do Caribe no atual sistema-mundo capitalista.

Outras contribuições relevantes das ciências sociais em nossa América, entre outras tantas, que poderíamos mencionar são:

- a) Os estudos tipológicos de Darcy Ribeiro sobre os povos e o processo civilizatório.
- b) A sociologia da fome de Josué de Castro.
- c) A metodologia Pesquisa-Ação Participativa de Orlando Fals Borda.
- d) Os conceitos de colonialidade do poder e reoriginalização cultural de Aníbal Quijano.
- e) A pedagogia do oprimido de Paulo Freire.
- f) As visões críticas da globalização de Octavio Ianni, Celso Furtado, Héctor Silva Michelena e Armando Córdova, entre outros autores.
- g) A crítica à visão fundamentalista da integração globalizada de Aldo Ferrer.
- h) Os vislumbres sobre a Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez, bem como de Leonardo e Clodovil Boff.
- i) A teoria da marginalidade de Gino Germani, enriquecida de um ângulo diverso por contribuições a de José Nun.
- j) A visão da dependência em Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, denominado “enfoque da dependência” para diferenciá-lo da “teoria da dependência” de Marini, Dos Santos, Bamberger e Gunder Frank.
- k) As valiosas contribuições de Pablo González Casanova sobre o México marginal, e sua crítica à “novo ordem mundial”, sua visão de uma democracia não excludente, sua preocupação por reconceitualizar nossas ciências sociais.
- l) A valiosa reflexão em torno da sociologia latino-americana de autores como Heinz Sonntag e Roberto Briceño.
- m) A lúcida crítica de Edgardo Lander ao eurocentrismo e o colonialismo no pensamento latino-americano.
- n) A tese da colonialidade do poder de Aníbal Quijano.
- o) A crítica não-eurocêntrica do eurocentrismo de Enrique Dussel, que traz implícita uma valiosa crítica à construção da modernidade no pensamento pós-moderno.
- p) O conceito de *border thinking* de Walter Dignolo.
- q) A análise cultural da biodiversidade (sob o capitalismo e sob a autonomia cultural) de Arturo Escobar.
- r) A visão de Enrique Leff sobre as disjuntivas do desenvolvimento sustentável.
- s) A crítica ao neoliberalismo latino-americano de Atilio Boron.
- t) A tese de uma civilização geocultural alternativa emergente de Xabier Gorostiaga.
- u) As teses sobre transição, democracia, cidadania e Estado de Carlos Vilas, Emir Sader, Francisco Delich, Manuel Antonio Garretón, Norbert Lechner e Guillermo O'Donnell, entre outros.
- v) A tese das culturas híbridas de Nestor García Canclini.
- w) Os estudos da economia da coca de Hermes Tovar Pinzón.
- x) A sociologia do Caribe de Gerard Pierre Charles e Suzy Castor.
- y) As contribuições teóricas sobre a economia de plantações do Caribe de Ramiro Guerra, Eric Williams, Manuel Moreno Fraginals e Juan Pérez de la Riva.
- z) A sociologia centro-americana de Edelberto Torres Rivas.

Última, mas não menos importante, é a obra de próceres cujas reflexões têm um caráter fundacional: Simão Bolívar, José Martí e José Carlos Mariátegui.

Este incompleto inventário dá notícia indiscutível da legitimidade e da autoctonia das ciências sociais latino-americanas, em que pese à ameaça persistente e renovada dos afãs de dissolvê-la em paradigmas eurocêntricos.

Como desafios específicos que enfrentam as ciências sociais na região hoje podemos enumerar, entre

outros, os seguintes:

1. É possível a integração cultural? Ou acaso todo o discurso em torno da multiculturalidade, da pluralidade cultural e dos problemas de homogeneização e heterogeneidade não ultrapassarão o ambiente retórico-acadêmico?
2. É possível recriar um novo Estado distinto do caudilhista, populista, cepalino ou neoliberal, em que a exclusão social seja eliminada sem retornar ao autoritarismo e dando uma dimensão não apenas política, mas também social à democracia? Ou seria que o Estado neoliberal, que legitima e viabiliza o modelo de capitalismo dependente com rosto de democracia, é viável no longo prazo?
3. É possível aos Estados latino-americanos obter maiores margens de independência e autonomia pela via da integração do subcontinente pese aos crescentes processos de globalização e transnacionalização?
4. É possível diminuir a brecha entre “infopobres” e “inforicos” na região democratizando o uso das novas tecnologias de informação e comunicação? Ou só servirão estas para aumentar a pobreza, a desigualdade e a exclusão social?
5. É possível a educação para todos, o desenvolvimento sustentável, o novo caráter das cidades, uma nova ética e a construção de uma cultura de paz? Ou seria uma utopia inalcançável construir nações democráticas, multiculturais e multi-raciais com níveis mínimos de desigualdade?

O futuro das ciências sociais na região dependerá, em grande medida, das políticas e ações que se adotem com relação a estes desafios.

Os problemas chave que preocupam a Wallerstein sobre as ciências sociais em nível mundial, paradoxalmente, apesar de nosso “atraso” com relação ao padrão ocidental de desenvolvimento, não têm entre nós a mesma dimensão. Afortunadamente não tivemos um Talcott Parsons, ainda que tenhamos tido alguns epígonos já esquecidos. Podemos afirmar que o processo de impensar as ciências sociais teve início na Nossa América (a do Rio Bravo à Patagônia) nos anos cinquenta com a CEPAL e que, pese à “crise de paradigmas” dos anos oitentas, não se deteve. Temos não só axiomas básicos, mas uma série de conceitos, como apontou Pablo González Casanova ao falar das ciências sociais na região. Por outro lado, apesar da perspectiva eurocentrista/anglo-saxã com que se elaboraram os planos de estudo das carreiras de ciências sociais na região, os melhores textos destas disciplinas tendem a integrar o ideográfico e o nomotético na análise. Isto se deve, por um lado, a que a herança espanhola, apesar de que nos legou o que em alguns casos é retórica vazia, também nos ofereceu uma rica herança ensaística que funde o ideográfico e o nomotético; e, por outro, a que a superespecialização não tem sido uma atitude cultural entre nós por diversas razões. Por estas causas, entre outras, a exortação para impensar e abrir as ciências sociais já possui um longo trecho percorrido entre nós, sem que por isso nos possamos dar o luxo arrogante da autocomplacência que destrói a criatividade. É por todos conhecida a influência das ciências sociais de nossa região, não apenas nos países do sul, mas também em alguns dos principais cientistas sociais dos países desenvolvidos do Ocidente e de outras latitudes.

Com relação às perspectivas das ciências sociais na América Latina e no Caribe, deve-se reiterar que muito avançamos na reunificação epistemológica das duas culturas, a das ciências e a das humanidades. Isto não quer dizer que possamos eliminar da agenda totalmente a necessidade de impensar e abrir as ciências sociais em nossa região. Mas a questão é, sobretudo na Nossa América, a de avançar na reunificação organizativa das ciências sociais e que estas reassumam seu papel de centralidade no mundo do conhecimento, debilitado nos anos oitenta e na primeira metade da década de noventa em consequência da “crise de paradigmas”. Para isto é fundamental pensar a região a partir de si mesma, sem perigosos provincianismos; o melhor antídoto contra isto é o imprescindível domínio, ou ao menos a leitura, de três ou quatro idiomas chave além do espanhol e um estado de arte renovado permanentemente em novas tecnologias da comunicação e da informação –e sem assimilar de forma acrítica agendas e paradigmas de outras latitudes.

É importante estabelecer um conjunto de prioridades compartilhadas por todos, que dêem resposta às urgências da Nossa América, de sua sociedade civil e de suas classes políticas, para coordenadamente estabelecer uma nova agenda das pesquisas em ciências sociais em nossa região. Se não somos capazes unidos de formular essa agenda, as ciências sociais da região perderão uma identidade conquistada a sangue e fogo, e presenciaremos não uma “crise de paradigmas”, mas a recolonização de nossas ciências sociais por paradigmas e agendas fixadas em função dos interesses

do Norte desenvolvido.

Antes de fazer algumas sugestões com relação a tal Agenda, referir-me-ei brevemente a certos aspectos de nosso trabalho como Conselheiro Regional de Ciências Sociais.

Nossa ação como Conselheiro Regional de Ciências Sociais para a América Latina e o Caribe no biênio 1996/97 e 98/99 se orientou pelo Plano a Prazo Médio (C4) e pelo acordo entre os estados membros da UNESCO em suas Conferências Gerais de 1995 e 1997 (C5). Em especial trata-se de adequar à região as metas prioritárias para a ação da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social (Copenhague, março de 1995): fomento da capacidade endógena; desenvolvimento das zonas rurais; acompanhamento do Programa 21, para alcançar um desenvolvimento humano sustentável utilizando racionalmente os recursos e preservando o meio-ambiente; ampliar as possibilidades de acesso à informação e à comunicação; e melhorar a capacidade endógena para formular políticas sociais, para prever, gerir e avaliar as transformações sociais. Em resumo, nossa ação priorizou e prioriza:

1. A luta contra a pobreza conforme a Declaração do Diretor Geral da UNESCO de 15 de janeiro de 1996.
2. A preservação da governabilidade, a democracia, os direitos humanos, e a tolerância, por meio da reforma do Estado e da gestão pública. Este objetivo, a construção de uma cultura de paz e da justiça para a paz, orienta nossa ação para com o Estado e a sociedade civil, em especial apoiando redes como o Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) e a Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO). Também nossos vínculos com a Associação Latino-americana de Sociologia (ALAS), com a Secretaria Permanente do Sistema Econômico Latino-americano (SELA), o Centro Latino-americano da Administração para o Desenvolvimento (CLAD) e o Programa Bolívar para o desenvolvimento das Pequenas e Médias Empresas, revestem-se de especial importância; e igualmente com o Projeto UNESCO denominado DEMOS, que fez importantes contribuições ao estudo da governabilidade na região. De especial importância são nossos vínculos com redes universitárias como a UDUAL, a AIU, a OUI e a FIUC, entre outras. Viemos executando e/ou preparando projetos com estas redes, e igualmente com: o Conselho Internacional de Ciências Sociais da UNESCO (agenda para o milênio); CLACSO (seminários e reflexões para integrar as políticas econômicas e sociais); FLACSO (anúário de ciências sociais, prêmio para jovens pesquisadores em ciências sociais, erradicação da pobreza, antologia de ciências sociais); SELA, CLAD, CEPAL (políticas econômicas e sociais, reforma do estado, gestão pública, acompanhamento da Cúpula de Desenvolvimento Social); e com outras muitas redes e instituições de caráter regional ou inter-regional.
3. Desenvolver o ensino das ciências sociais –em especial dos estudos prospectivos– através das Cátedras UNESCO e de outras formas diversas. Promover a difusão e a utilização das novas tecnologias, da telemática, da Internet e das redes novas e tradicionais. Esta tarefa difusora tem como objetivo a transferência e o compartilhamento do conhecimento em ciências sociais e seu sistemático *aggiornamento*.
4. A Unidade Regional de Ciências Sociais, no conceito de uma Oficina Regional integrada como é cada vez mais a UNESCO-Caracas, tem também uma importante participação na rede UNITWIN de Cátedras UNESCO na região e em atividades próprias da educação superior.
5. A UNESCO, cada vez mais, constrói passarelas da teoria para a ação. Com esse objetivo pôs em marcha em 1994 um Programa Internacional em Ciências Sociais intitulado “Gestão das transformações sociais” (MOST). Neste Programa identificaram-se inicialmente três áreas prioritárias de pesquisa –confirmadas na Primeira Conferência Regional em Buenos Aires em março de 1995– que são:

- O multiculturalismo e a multietnicidade na América Latina e no Caribe.
- As cidades como cenário da transformação social.
- As transformações econômicas, tecnológicas e do meio ambiente em nível local e regional.

Contudo, antes do MOST e durante o desenvolvimento deste programa, a UNESCO tinha respondido e continua dando resposta ao pedido dos estados membros para assistência em atividades de ciências sociais. Eis aqui alguns exemplos:

- Negociações de paz em El Salvador.
- Educação para a democracia na Colômbia.

- Planejamento social na Colômbia, Bolívia, Equador, Venezuela, tentando responder a perguntas como as seguintes: que espécie de políticas podem proporcionar as mudanças sociais desejadas? Como podem ser avaliadas estas políticas?

Com relação à proposta de uma nova agenda para o desenvolvimento das ciências sociais na região, devo assinalar que em abril de 1997, a Unidade de Ciências Sociais sob minha direção coletou critérios da FLACSO, do CLACSO e de diversos especialistas –que em outros trabalhos expus “in extenso”– sobre os seguintes temas: produção de conhecimento e de ensino de ciências sociais; ciências sociais e políticas de desenvolvimento social; por uma cultura de paz; e cooperação para o desenvolvimento social.

Se tivesse que resumir a Agenda das ciências sociais na região, eu o faria com três propostas essenciais que pudessem contribuir para “impensar” e “abrir” ainda mais nossas ciências sociais na região e, sobretudo, para atingir uma nova síntese teórico-metodológica:

1. Organizar debates entre os cientistas sociais ideográficos (historiadores) e nomotéticos de nossa região, de que também participem representantes latino-americanos e caribenhos das ciências exatas e igualmente figuras de primeiro nível de outras latitudes.
2. Fomentar a transdisciplinariedade mediante projetos de pesquisa em torno de problemas de suma importância atual.
3. Revalorizar as grandes teorias explicativas evitando a ultra-especialização.

Outra proposta que gostaria de fazer, neste caso referida à UNESCO de forma mais específica, é a seguinte: que os fundos que destina a UNESCO para as ciências exatas e naturais e ciências humanas e sociais por conta do programa ordinário e do programa de participação se outorguem e direcionem de maneira prioritária para aqueles projetos de índole transdisciplinar apresentados pelos estados membros da Organização.

Gostaria de trazer a título de exemplo o Projeto já mencionado mais acima “Agenda do Milênio”, desenvolvido conjuntamente pela UNESCO, pelo Conselho Internacional de Ciências Sociais da UNESCO (ISSC), e o Conjunto Universitário Cândido Mendes (EDUCAM). Nas palavras inaugurais do Seminário, que teve como resultado o livro *Représentation et complexité*, Jerome Bindé, Diretor da Divisão de Análise e Prospectiva da UNESCO e eminente futurólogo afirmou: “Como abrir esta reunião sem saudar alguns dos melhores pesquisadores e especialistas que nos mostram sua amizade participando deste encontro: os professores Edgar Morin (sociólogo da contemporaneidade e iniciador do pensamento complexo), Ilya Prigogine (Prêmio Nobel de Química), Mihajlo Mesarovic (futurólogo), Arjun Appadurai (antropólogo), Helena Knyzeva (física), Zaki Laidi (político), Michel Maffesoli (sociólogo), Cristoph Wolf (antropólogo), Chih-Ming Shih (arquiteto), Francisco López Segrera (historiador), Helio Jaguaribe (economista), Eduardo Portella (filósofo, ensaísta), e todos aqueles que não posso citar esta manhã mas que estão presentes em meu pensamento”. Este grupo transdisciplinar, integrado por pesquisadores de distintas especialidades e nacionalidades, constitui uma mostra interessante de reflexão conjunta em torno de um tema atual – Representação e Complexidade– de distintos ângulos e com uma perspectiva não eurocêntrica (Mendes e Rodríguez Larreta, 1997).

Outro exemplo notável constitui a coleção *El Mundo Actual: Situación y Alternativas* –idealizada e conduzida por Pablo González Casanova em sua qualidade de Diretor do Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades– que difunde estudos sobre a globalidade e as características que nela mostram os países e regiões do mundo. A coleção publicou análises de caráter transdisciplinar e prospectivo sobre a sociedade, a economia, a política e a cultura, dando especial importância à perspectiva do Sul do mundo e formulando alternativas que pudessem ser aplicadas para superar, entre outros, os problemas de desigualdade, pobreza, marginalização e exclusão, e igualmente fornecer instrumentos para a construção da paz e da democracia. Entre os pesquisadores com trabalhos publicados nesta coleção se encontram: Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Lin Chun, George Aseneiro, Ralph Miliband, Xabier Gorostiaga, Arturo Escobar, François Houtart e Francisco López Segrera, entre outros autores (ver González Casanova, 1995; 1998).

Gostaríamos, igualmente, de mencionar como outra mostra de esforço transdisciplinar o livro *Los retos de la globalización*, publicado em 1998 pela Unidade Regional da UNESCO de Ciências Sociais da América Latina e do Caribe (López Segrera, 1998c). Essa obra reúne um conjunto de autores que analisa o impacto da globalização nos países do Sul de ângulos tais como: os novos paradigmas das ciências sociais; paz, democracia e “nova ordem mundial”; dependência e desenvolvimento; e cultura e conhecimento num mundo virtual. Entre os autores que forneceram contribuições originais a esse livro se encontram: sociólogos (Dos

Santos, Marini); filósofos (Enrique Dussel); economistas (Samir Amin, Gunder Frank); politólogos (James Petras, Mario Teló, Jorge Nieto, Anaisabel Prera); historiadores (Wallerstein); internacionalistas (Celso Amorin); e especialistas em estudos globais e culturais (Bohadana, Dreifuss, Jesús García-Ruiz, Angel G. Quintero), entre outros tantos pesquisadores valiosos.

Há diversos exemplos na UNESCO de esforço transdisciplinar além dos apontados. Os distintos relatórios mundiais tendem, cada vez mais, a uma ótica transdisciplinar e igualmente ocorre, entre outros, com os livros do Diretor Geral –*La Nueva Página* (Mayor, 1994), *Ciencia y Poder* (Mayor e Forti, 1995)– e de Albert Sasson, cujo livro *Biotechnology in Perspective* (1998: vii), teve como objetivo “disseminar as reflexões sobre as implicações econômicas, sociais e culturais das inovações biotecnológicas para os países em desenvolvimento”.

O papel essencial dos cientistas sociais consiste em iluminar aqueles que tomam as decisões com relação às opções possíveis diante das alternativas históricas. Quando um sistema histórico vive sua etapa de desenvolvimento normal, as opções e alternativas para os atores sociais é bastante limitado. No entanto, quando um sistema histórico se encontra em fase de desintegração, o número de opções possíveis se amplia e as possibilidades de mudança são infinitamente maiores. Estou de acordo com Immanuel Wallerstein: estamos num momento de desintegração de um sistema histórico, que durará de 20 a 50 anos. Se isto ocorre num nível planetário, ainda mais drástico será este processo na Nossa América, onde as desigualdades do sistema nunca foram absorvidas pelo Estado de Bem-estar social. O estado secular de mal-estar em nossa região oferece-nos uma oportunidade histórica única no fim deste milênio, para formular com clareza cenários e alternativas que permitam construir um futuro alternativo sem destruição ecológica, sem abismais desigualdades sociais, e que ponha fim às guerras como via de solução dos conflitos mediante uma cultura de paz. Nesse novo sistema histórico desaparecerão brechas tais como: passado/presente, o que separou a história (ideográfica) de disciplinas nomotéticas como a economia, a ciência política, e a sociologia; civilizados/outros, antinomia que tem sido o fundamento da visão eurocentrista; e mercado/estado/sociedade civil. Na realidade estes limites estão hoje numa crise terminal. As disciplinas tradicionais das ciências sociais estão deixando de representar campos de estudo restritos. A complexidade atual só pode apreender-se mediante a transdisciplinariedade. No ponto de saturação alcançado por este sistema histórico, somente novas alternativas poderão desbloquear um modelo de acumulação e de sociedade esgotado. Cabe a nós imaginá-las e começar a executá-las.

Prigogine, em *La fin des certitudes* (1996: 224), revela-nos o novo recurso e discurso do método na forma de resumo: “O que hoje emerge é, portanto, uma descrição média, situada entre duas representações alienantes, a de um mundo determinista e aquela de um mundo arbitrário submetido unicamente ao acaso. As leis físicas correspondem a uma nova forma de inteligibilidade que expressam representações probabilísticas irreduzíveis. Elas estão associadas à instabilidade e, seja no nível microscópico ou macroscópico, elas descrevem os acontecimentos possíveis, sem reduzi-los a conseqüências dedutíveis e previsíveis próprias das leis deterministas”.

O que existe, portanto, não é o desenvolvimento de uma idéia universal rumo ao futuro, que se identifica com o progresso, o que existe realmente são bifurcações que permitem construir vários futuros, quer dizer, os “futuríveis” ou futuros possíveis.

A flecha do tempo –afirma Wallerstein– é inevitável e imprevisível, sempre temos diante de nós bifurcações cujo resultado é indeterminado. Mais ainda, apesar de haver uma única flecha do tempo, existem múltiplos tempos. Não podemos permitir-nos ignorar nem a longa duração estrutural nem tampouco os ciclos do sistema histórico que estamos analisando. O tempo é muito mais que cronometria e cronologia. O tempo é também duração, ciclos e disjunção.

O fim das certezas de que nos fala Prigogine, significa que o que realmente existe são certezas parciais que não prevalecem eternamente. Devemos formular nossas previsões e hipóteses tendo em mente esta permanente incerteza.

Os cientistas sociais têm sido vistos tradicionalmente como parentes pobres pelas ciências exatas e pelas humanidades. Na América Latina isto piorou ainda mais durante o auge neoliberal, em que todo conhecimento que não tenha uso prático imediato fica desvalorizado. Isto não deve levar-nos a ser indulgentes com nós mesmos, e sim a reconhecer que muita retórica vazia se esconde atrás de supostas grandes teorias explicativas. Entretanto, a situação está mudando rapidamente em nível mundial e regional. Os estudos sobre a complexidade nas ciências físicas, de um lado, colocaram em questão a suposta exatidão das ciências duras e, de outro, consideraram os sistemas sociais como os mais complexos de todos os sistemas. O auge dos estudos culturais em humanidades enfatizou as raízes sociais do cultural. O resultado, portanto, dos estudos

sobre a complexidade e os estudos culturais foi aproximar as ciências naturais e as humanidades do terreno das ciências sociais.

O conhecimento, diante das incertezas, implica tomar decisões, decidir-se por opções diversas e agir. O conhecimento, unido aos valores e à ética, e apesar da incerteza, permite-nos tomar as melhores decisões – no que é imprescindível a colaboração entre os diversos ramos do saber– para construir um futuro alternativo. A nova ciência deve ser como um holograma, onde cada uma das partes representa o todo e vice-versa. Num momento em que as ciências sociais têm recuperado sua centralidade em nível mundial e regional –a crescente desigualdade fez com que os governos da região e outras instâncias solicitem cada vez mais a participação dos cientistas sociais– não podemos ser neutros face à destruição ecológica, à desigualdade e ao autoritarismo. Devemos optar pela construção de um futuro vivível não regido pela lógica dos mercados financeiros e sim por uma de uma cultura de paz.

Existem imensos obstáculos, tendo em conta, por um lado, que “a pesquisa científica na América Latina e no Caribe apareceu no século XX”; e, por outro, que “a falta de visão estratégica de que sofre a sociedade latino-americana traduz-se em perdas imensas e absurdas de um bom número de seus melhores pesquisadores, que emigram para os países industrializados onde seu trabalho é apreciado e valorizado. Estima-se que entre 40 e 60 % dos pesquisadores argentinos, colombianos, chilenos, e peruanos vivem e trabalham fora de seu país” (Cetto e Vesuri, 1998). Mesmo que esta análise se refira essencialmente às ciências exatas e naturais, a situação não é distinta nas ciências sociais. Isto traz a necessidade de políticas que invertam estas tendências, e que invertam também a correlação do investimento destinado a Pesquisa-Desenvolvimento, sumamente alta nos países desenvolvidos em comparação com os países do Sul.

Em resumo, as vanguardas do pensamento científico hoje, tanto nas ciências sociais como nas naturais, parecem estar de acordo quanto à importância da transdisciplinariedade. É necessário eliminar as fronteiras rígidas e artificiais não somente entre disciplinas próprias das ciências sociais, história, economia, direito..., ou das ciências duras, física, matemática, biotecnologia..., mas mesmo entre ciências sociais e humanas e as exatas e naturais. Isto não implica, em absoluto, renunciar à especialização própria de cada disciplina. Como já apontamos, a obra de autores como Ilya Prigogine, Immanuel Wallerstein, Edgar Morin, Pablo González Casanova, Theotônio Dos Santos, Enrique Leff, Aníbal Quijano e Xabier Gorostiaga, entre outros, ensina-nos o caminho. Para alcançá-lo, é necessário constituir programas de estudos de caráter transdisciplinar em torno de um tema e problema de pesquisa dado e com a participação de professores convidados de outros países. Seria necessário estabelecer estes programas de pesquisa de caráter interdepartamental com centros de excelência da região (cooperação Sul-Sul) e de fora dela, que estejam no estado da arte das disciplinas com que se aborda o tema de pesquisa dado.

Prigogine (1995) afirmou que “a ciência permite-nos ter a esperança de ver aparecer um dia uma civilização em que a violência e a desigualdade social não sejam uma necessidade”.

Walter Benjamin afirmou: “a essência de uma coisa aparece em sua verdade quando esta é ameaçada de desaparecer” (citado por Bindé, 1997). Depende de nós transformar “a crise de paradigmas” das ciências sociais na região, (num momento de desintegração do sistema-mundo em que se ampliam nossas opções) em conjuntura propícia para imaginar e construir um novo futuro, a partir de *aggiornar* as ciências sociais latino-americanas e caribenhas, elaborar sua nova agenda e, deste modo, abrir as ciências sociais, reestruturá-las e construir seu futuro e o da região conjuntamente.

Bibliografia

- AA.VV. 1995 “América Latina: la visión de los científicos sociales” em *Nueva Sociedad* (Caracas) Nº 139, setembro-outubro.
- Bagú, Sergio 1993 *Economía de la sociedad colonial* (México: Grijalbo).
- Bindé, Jerome 1997 “Complexité et Crise de la Représentation” em Mendes, Cândido e Rodríguez Larreta, Enrique (eds.) *Représentation et Complexité* (Rio de Janeiro: EDUCAM/UNESCO/ISSC).
- Briceño León, Roberto e Sonntag, Heinz (eds.) 1998 *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Cardoso, Fernando Henrique 1995 “El pensamiento socioeconómico latinoamericano” em *Nueva Sociedad* (Caracas) Nº 139, setembro-outubro.
- Cetto, Ana María e Vesuri, Hebe 1998 “L'Amérique Latine et le Caraïbe” em *Rapport Mondial sur la science, 1998* (Paris: UNESCO).
- Dos Santos, Theotônio 1969 “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina” em Jaguaribe,

- Helio et al. *La Dependencia Político-Económica de América Latina* (México: Siglo XXI Editores).
- Dos Santos, Theotônio 1996 "El desarrollo latinoamericano: pasado, presente y futuro. Un homenaje a Andre Gunder Frank" em *Problemas del Desarrollo* (México: UNAM) Vol. 27, Nº 104, janeiro-março.
- Dos Santos, Theotônio 1998 "La teoría de la dependencia" em López Segrera, Francisco (ed.) *Los retos de la globalización* (Caracas: UNESCO).
- Giddens, Anthony 1998 "The transition to late modern society" in *International Sociology* (ISA) Vol. 13, Nº 1, março.
- González Casanova, Pablo 1995 *Globalidad, neoliberalismo y democracia* (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM).
- González Casanova, Pablo 1998 "Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma" em Briceño León, Roberto e Sonntag, Heinz (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Lander, Edgardo 1998 "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano" em Briceño León, Roberto e Sonntag, Heinz (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad).
- López Segrera, Francisco 1998a "La UNESCO y el futuro de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe" em Briceño León, Roberto e Sonntag, Heinz (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad).
- López Segrera, Francisco 1998b "Los procesos de integración en América Latina y el Caribe: retos, variables, escenarios y alternativas en la era de la globalización" em Sader, Emir (ed.) *Democracia sin exclusiones ni excluidos* (Caracas: Nueva Sociedad).
- López Segrera, Francisco 1998c *Los retos de la globalización* (Caracas: UNESCO).
- Marini, Ruy Mauro 1997 "La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo" em *Cuadernos Políticos* (México: ERA) Nº 12, abril-junho.
- Mayor, Federico 1992 "The Role of the Social Sciences in a Changing Europe" in *International Social Science Journal*, Nº 2.
- Mayor, Federico 1994 *La Nueva Página* (Barcelona: UNESCO).
- Mayor, Federico 1998 Address at the Second European Social Science Conference (Bratislava) 14 de junho, inédito.
- Mayor, Federico e Forti, Augusto 1995 *Science et Pouvoir* (Paris: UNESCO).
- Mendes, Cândido e Rodríguez Larreta, Enrique (eds.) 1997 *Représentation et Complexité* (Rio de Janeiro: EDUCAM/UNESCO/ISSC).
- Morin, Edgar 1993 *Terre-Patrie* (Paris: Editions du Seuil).
- Morin, Edgar 1996 *Pour une utopie réaliste* (Paris: Arléa).
- Parsons, Talcott 1956 "La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática" em *Sociología del siglo XX* (Buenos Aires: Editorial Claridad).
- Prebisch, Raúl 1994 (1949) "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas" em Marini, Ruy Mauro *La Teoría Social Latinoamericana. Textos escogidos* (México: UNAM) Tomo I.
- Prigogine, Ilya 1995 "Préface" em Mayor, Federico e Forti, Augusto *Science et Pouvoir* (Paris: UNESCO).
- Prigogine, Ilya 1996 *La fin des certitudes* (Paris: Edition Odile Jacob).
- Sankatsing, Glenn 1990 *Las ciencias sociales en el Caribe* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad).
- Sasson, Albert 1998 *Biotechnologies in Developing Countries: Present and Future* (Paris: UNESCO).
- Sonntag, Heinz 1988 *Duda, Certeza, Crisis* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad).
- Sonntag, Heinz (ed.) 1989 *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad).
- UNESCO 1998 *Rapport Mondial sur la Science, 1998* (Paris: UNESCO).
- UNESCO 1999 "Projet de Déclaration" et "Draft Programme" (Paris: UNESCO/CIUSS) Conférence mondiale sur la science, 5 de janeiro.
- Villena, S. (ed.) 1998 *El desarrollo de las ciencias sociales en América Latina* (São José da Costa Rica: FLACSO/UNESCO).
- Wallerstein, Immanuel 1996a *Abrir las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).
- Wallerstein, Immanuel 1996b "Social change? Change is eternal. Nothing ever changes" (Lisboa) Conferência III Congresso Português de Sociologia.
- Wallerstein, Immanuel 1998a *Cartas del Presidente (1994-1998)*, Associação Internacional de Sociologia.
- Wallerstein, Immanuel 1998b *Impensar las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).
- Wallerstein, Immanuel 1998c "Possible Rationality: A Reply to Archer" in *International Sociology* (ISA) Vol. 13, Nº 1, março.
- Wallerstein, Immanuel 1998d "The Heritage of Sociology. The Promise of Social Science" in *Presidential Address* (Montreal) 26 de julho, XIV Congresso Mundial de Sociologia.

Wright Mills, Charles 1964 *La imaginación sociológica* (México: Fondo de Cultura Económica).

Notas

* Diretor da UNESCO-Caracas/IESALC e Conselheiro Regional de Ciências Sociais, Caracas.

1 Ver Federico Mayor (1992). Reproduzido novamente no N° 157 de setembro de 1998 da mesma, no número dedicado ao cinquentenário dela, página 458.

2 Ver Francisco López Segrera (1998a; 1998b); Heinz R. Sonntag (1988; 1989); Roberto Briceño León e Heinz R. Sonntag (1998), este livro contém monografias de: Aníbal Quijano, Hebe Vesuri, Raquel Sosa, Francisco López Segrera, Paulo César Alves, Rigoberto Lanz, Edgardo Lander, Orlando Albornoz, Emir Sader, Marcia Rivera e Pablo González Casanova; Glenn Sankatsing (1990) e S. Villena (1998).

Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina¹

Aníbal Quijano*

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de *raça*, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico. No texto abaixo, o propósito principal é o de colocar algumas das questões teoricamente necessárias sobre as implicações dessa colonialidade do poder com relação à história da América Latina².

I. A América e o novo padrão de poder mundial

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de *raça*, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial³.

Raça, uma categoria mental da modernidade

A idéia de *raça*, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América⁴. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos.

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, *raça* e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a *raça* colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em

conseqüência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos⁵.

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais⁶. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.

O Capitalismo: a nova estrutura de controle do trabalho

Por outro lado, no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada umas dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos. Todas eram histórica e sociologicamente novas. Em primeiro lugar, porque foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Em segundo lugar, porque não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si. Configuraram assim um novo padrão global de controle do trabalho, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente. Isto é, não apenas por seu lugar e função como partes subordinadas de uma totalidade, mas também porque sem perder suas respectivas características e sem prejuízo das descontinuidades de suas relações com a ordem conjunta e consigo mesmas, seu movimento histórico dependia desse momento em diante de seu pertencimento ao padrão global de poder. Em terceiro lugar, e como conseqüência, para preencher as novas funções cada uma delas desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais.

Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.

Colonialidade do poder e capitalismo mundial

As novas identidades históricas produzidas sobre a idéia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se.

Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho. Na área hispânica, a Coroa de Castela logo decidiu pelo fim da escravidão dos índios, para impedir seu total extermínio. Assim, foram confinados na estrutura da servidão. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade –isto é, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado– como uma forma de reproduzir sua força de trabalho como servos. Em alguns casos, a nobreza indígena, uma reduzida minoria, foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial, devido a seus papéis como intermediária com a raça dominante, e lhe foi também permitido participar de alguns dos ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam à nobreza. Por outro lado, os negros foram reduzidos à escravidão. Os espanhóis e os portugueses, como raça dominante, podiam receber salários, ser

comerciantes independentes, artesãos independentes ou agricultores independentes, em suma, produtores independentes de mercadorias. Não obstante, apenas os nobres podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar.

Desde o século XVIII, na América hispânica muito dos mestiços de espanhóis ou mulheres índias, já um estrato social extenso e importante na sociedade colonial, começaram a ocupar os mesmos ofícios e atividades que exerciam os ibéricos que não eram nobres. Em menor medida ou sobretudo em atividades de serviço ou que requeriam talentos ou habilidades especiais (música, por exemplo), também os mais “abrancados” entre os mestiços de mulheres negras e ibéricos (espanhóis ou portugueses), mas demoraram a ver legitimados seus novos papéis, já que suas mães eram escravas. A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial.

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante –os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus)– foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Conseqüentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: *amarelos* e *azeitonados* (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial.

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido.

Colonialidade e eurocentramento do capitalismo mundial

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais.

Como se sabe, ou controle do tráfico comercial mundial pelos grupos dominantes, novos ou não, nas regiões do Atlântico onde tinham suas sedes, impulsionou um novo processo de urbanização nesses lugares, a expansão do tráfico comercial entre eles, e desse modo a formação de um mercado regional crescentemente integrado e monetarizado graças ao fluxo de metais preciosos procedentes da América. Uma região historicamente nova constituía-se como uma nova id-entidade geocultural: Europa, mais especificamente Europa Ocidental⁷. Essa nova id-entidade geocultural emergia como a sede central do controle do mercado mundial. No mesmo movimento histórico produzia-se também o deslocamento de hegemonia da costa do Mediterrâneo e da costa ibérica para as do Atlântico Norte-ocidental.

Essa condição de sede central do novo mercado mundial não permite explicar por si mesma, ou por si só, por que a Europa se transformou também, até o século XIX e virtualmente até a crise mundial ocorrida em meados de 1870, na sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, ou seja, do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Em quanto isso, todas as demais regiões e populações incorporadas ao novo mercado mundial e colonizadas ou em curso de colonização sob domínio europeu permaneciam basicamente sob relações não-salariais de trabalho, ainda que desde cedo esse trabalho, seus recursos e seus produtos se tenham articulado numa cadeia de transferência de valor e de benefícios cujo controle cabia à Europa Ocidental. Nas regiões não-européias, o trabalho assalariado concentrava-se quase exclusivamente entre os brancos.

Não há nada na relação social mesma do capital, ou nos mecanismos do mercado mundial, em geral no capitalismo, que implique a necessidade histórica da concentração, não só, mas sobretudo na Europa, do trabalho assalariado e depois, precisamente sobre essa base, da concentração da produção industrial capitalista durante mais de dois séculos. Teria sido perfeitamente factível, como o demonstra o fato de que assim de fato ocorreu após 1870, o controle europeu-ocidental do trabalho assalariado de qualquer setor da população mundial. E provavelmente mais benéfico para os europeus ocidentais. A explicação deve ser, pois, buscada em outra parte da história. O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores. O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão com a derrota dos encomendeiros, em meados do século XVI. A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Sobretudo antes da Independência, a reprodução da força de trabalho do servo índio se fazia nas comunidades. Mas mesmo mais de cem anos depois da Independência, uma parte ampla da servidão indígena era obrigada a reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta⁸. E a outra forma de trabalho não-assalariado, o não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra.

A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das *raças inferiores* pelo mesmo trabalho dos *brancos*, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial.

O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às *raças* colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os *mestiços*, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os *brancos*.

Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. Mas ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista.

Quando Raúl Prebisch criou a célebre imagem de “Centro-Periferia” (*The American Economic Review*, 1959; ECLA, 1960; Baer, 1962), para descrever a configuração mundial do capitalismo depois da Segunda Guerra Mundial, apontou, sabendo-o ou sem saber, o núcleo principal do caráter histórico do padrão de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, que formava parte central do novo padrão mundial de poder constituído a partir da América. O capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado. Sem relação clara com essas específicas características históricas do capitalismo, o próprio conceito de “moderno sistema-mundo” desenvolvido, principalmente, por Immanuel Wallerstein (1974-1989; Hopkins e Wallerstein, 1982) a partir de Prebisch e do conceito marxiano de capitalismo mundial, não poderia ser apropriada e plenamente entendido.

Novo padrão de poder mundial e nova inter-subjetividade mundial

Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de *re-identificação histórica*, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. Sem esses fatores, a categoria *Oriente* não teria sido elaborada como a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, ainda que por definição inferior, de *Ocidente*, sem que alguma equivalente fosse criada para *índios* ou *negros*⁹. Mas esta mesma omissão põe a nu que esses outros fatores atuaram também dentro do padrão racista de classificação social universal da população mundial.

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

No processo que levou a esse resultado, os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas –entre seus descobrimentos culturais– aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. Em terceiro lugar, forçaram –também em medidas variáveis em cada caso– os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura¹⁰.

Enfim, o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo, segundo a apta formulação de Wallerstein, desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o *etnocentrismo*. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores. Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa (Mignolo, 1995; Blaut, 1993; Lander, 1997). Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em

outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças *inferiores* e –portanto– *anteriores* aos europeus.

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica¹¹. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a idéia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo.

A questão da modernidade

Não me proponho aqui a entrar numa discussão detida da questão da modernidade e de sua versão eurocêntrica. Dediquei anteriormente outros estudos a esse tema e voltarei a ele depois. Em particular, não prolongarei este trabalho com uma discussão acerca do debate modernidade-pós-modernidade e sua vasta bibliografia. Mas é pertinente, para os fins deste trabalho, em especial da parte seguinte, insistir em algumas questões (Quijano, 1988b; 1992a; 1998a).

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto é, *como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie*. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder.

Desde logo, a resistência intelectual a essa perspectiva histórica não tardou em emergir. Na América Latina, desde fins do século XIX, mas se afirmou sobretudo durante o século XX e em especial depois da Segunda Guerra Mundial, vinculada com o debate sobre a questão do desenvolvimento-subdesenvolvimento. Como esse debate foi dominado durante um bom tempo pela denominada teoria da modernização¹², em suas vertentes opostas, para sustentar que a modernização não implica necessariamente a ocidentalização das sociedades e das culturas não-européias, um dos argumentos mais usados foi o de que a modernidade é um fenômeno de todas as culturas, não apenas da européia ou ocidental.

Se o conceito de modernidade refere-se única ou fundamentalmente às idéias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que são as idéias e experiências normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. Com todas as suas respectivas particularidades e diferenças, todas as chamadas *altas culturas* (China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tauantinsuio) anteriores ao atual sistema-mundo, mostram inequivocamente os sinais dessa modernidade, incluído o racional científico, a secularização do pensamento, etc. Na verdade, a estas alturas da pesquisa histórica seria quase ridículo atribuir às altas culturas não-européias uma mentalidade mítico-mágica como traço definidor, por exemplo, em oposição à racionalidade e à ciência como características da Europa, pois além dos possíveis ou melhor conjecturados conteúdos simbólicos, as cidades, os templos e palácios, as pirâmides, ou as cidades monumentais, seja Machu Pichu ou Boro Budur, as irrigações, as grandes vias de transporte, as tecnologias metalíferas, agropecuárias, as matemáticas, os calendários, a escritura, a filosofia, as histórias, as armas e

as guerras, mostram o desenvolvimento científico e tecnológico em cada uma de tais altas culturas, desde muito antes da formação da Europa como nova entidade. O mais que realmente se pode dizer é que, no atual período, foi-se mais longe no desenvolvimento científico-tecnológico e se realizaram maiores descobrimentos e realizações, com o papel hegemônico da Europa e, em geral, do Ocidente.

Os defensores da patente européia da modernidade costumam apelar para história cultural do antigo mundo heleno-românico e ao mundo do Mediterrâneo antes da América, para legitimar sua defesa da exclusividade dessa patente. O que é curioso desse argumento é que escamoteia, primeiro, o fato de que a parte realmente avançada desse mundo do Mediterrâneo, antes das América, área por área dessa modernidade, era islâmico-judaica. Segundo, que foi dentro desse mundo que se manteve a herança cultural greco-romana, as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, os têxteis, a filosofia, a história, quando a futura Europa Ocidental estava dominada pelo feudalismo e seu obscurantismo cultural. Terceiro que, muito provavelmente, a mercantilização da força de trabalho, a relação capital-salário, emergiu, precisamente, nessa área e foi em seu desenvolvimento que se expandiu posteriormente em direção ao norte da futura Europa. Quarto, que somente a partir da derrota do Islão e do posterior deslocamento da hegemonia sobre o mercado mundial para o centro-norte da futura Europa, graças à América, começa também a deslocar-se ao centro da atividade cultural a essa nova região. Por isso, a nova perspectiva geográfica da história e da cultura, que ali é elaborada e que se impõe como mundialmente hegemônica, implica, obviamente, uma nova geografia do poder. A própria idéia de Ocidente-Oriente é tardia e parte da hegemonia britânica. Ou ainda é necessário recordar que o meridiano de Greenwich atravessa Londres e não Sevilha ou Veneza?¹³.

Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana. Porém, por outro lado, se se admite que o conceito de modernidade se refere somente à racionalidade, à ciência, à tecnologia, etc., a questão que estaríamos colocando à experiência histórica não seria diferente da proposta pelo etnocentrismo europeu, o debate consistiria apenas na disputa pela originalidade e pela exclusividade da propriedade do fenômeno assim chamado modernidade, e, em conseqüência, movendo-se no mesmo terreno e com a mesma perspectiva do eurocentrismo.

Há, contudo, um conjunto de elementos demonstráveis que apontam para um conceito de modernidade diferente, que dá conta de um processo histórico específico ao atual sistema-mundo. Nesse conceito não estão, obviamente, ausentes suas referências e seus traços anteriores. Porém mais enquanto formam parte de um universo de relações sociais, materiais e intersubjetivas, cuja questão central é a libertação humana como interesse histórico da sociedade e também, em conseqüência, seu campo central de conflito. Nos limites deste trabalho, restringir-me-ei somente a adiantar, de modo breve e esquemático, algumas proposições¹⁴.

Em primeiro lugar, o atual padrão de poder mundial é o primeiro efetivamente global da história conhecida. Em vários sentidos específicos. Um, é o primeiro em que cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área um única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto. Dois, é o primeiro em que cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social, está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder. Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo¹⁵. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema¹⁶. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta.

Nesse sentido específico, a humanidade atual em seu conjunto constitui o primeiro *sistema-mundo global* historicamente conhecido, não somente um *mundo* como o que talvez tenham sido o chinês, o hindu, o egípcio, o helênico-romano, o maia-asteca ou o tauantinsuíano. Nenhum desses possíveis mundos teve nada em comum exceto um dominador colonial/imperial e, apesar de que assim se propõe da visão colonial eurocêntrica, não se sabe se todos os povos incorporados a um daqueles mundos tiveram também em comum uma perspectiva básica a respeito das relações entre o humano e o restante do universo. Os dominadores coloniais de cada um desses mundos não tinham as condições, nem provavelmente o interesse, de homogeneizar as formas básicas de existência social de todas as populações de seus

domínios. Por outro lado, o atual, o que começou a formar-se com a América, tem em comum três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a *colonialidade do poder*, o *capitalismo* e o *eurocentrismo*. Claro que este padrão de poder, nem nenhum outro, pode implicar que a heterogeneidade histórico-estrutural tenha sido erradicada dentro de seus domínios. O que sua globalidade implica é um piso básico de práticas sociais comuns para todo o mundo, e uma esfera intersubjetiva que existe e atua como esfera central de orientação valorativa do conjunto. Por isso as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social, são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos. Assim, o Estado-nação, a família burguesa, a empresa, a racionalidade eurocêntrica.

Portanto, seja o que for a mentira contida no termo “modernidade”, hoje envolve o conjunto da população mundial e toda sua história dos últimos 500 anos, e todos os mundos ou ex-mundos articulados no padrão global de poder, e cada um de seus segmentos diferenciados ou diferenciáveis, pois se constituiu junto com, como parte da redefinição ou reconstituição histórica de cada um deles por sua incorporação ao novo e comum padrão de poder mundial. Portanto, também como articulação de muitas racionalidades. Em outras palavras, já que se trata de uma história nova e diferente, com experiências específicas, as questões que esta história permite e obriga a abrir não podem ser indagadas, muito menos contestadas, com o conceito eurocêntrico de modernidade. Pela mesma razão, dizer que é um fenômeno puramente europeu ou que ocorre em todas as culturas, teria hoje um impossível sentido. Trata-se de algo novo e diferente, específico deste padrão de poder mundial. Se há que preservar o nome, deve tratar-se, de qualquer modo, de outra modernidade.

A questão central que nos interessa aqui é a seguinte: o que é o realmente novo com relação à modernidade? Não somente o que desenvolve e redefine experiências, tendências e processos de outros mundos, mas o que foi produzido na história própria do atual padrão de poder mundial?

Dussel (1995) propôs a categoria de *transmodernidade* como alternativa para a pretensão eurocêntrica de que a Europa é a produtora original da modernidade. Segundo essa proposta, a constituição do ego individual diferenciado é a novidade que ocorre com a América e é a marca da modernidade, mas tem lugar não só na Europa mas em todo o mundo que se configura a partir da América. Dussel acerta no alvo ao refutar um dos mitos prediletos do eurocentrismo. Mas é controverso que o ego individual diferenciado seja um fenômeno exclusivamente pertencente ao período iniciado com a América.

Há, claro, uma relação umbilical entre os processos históricos que se geram a partir da América e as mudanças da subjetividade ou, melhor dito, da intersubjetividade de todos os povos que se vão integrando no novo padrão de poder mundial. E essas transformações levam à constituição de uma nova subjetividade, não só individual, mas coletiva, de uma nova intersubjetividade. Esse é, portanto, um fenômeno novo que ingressa na história com a América e nesse sentido faz parte da modernidade. Mas quaisquer que fossem, essas mudanças não se constituem da subjetividade individual, nem coletiva, do mundo pré-existente, voltada para si mesma, ou, para repetir a velha imagem, essas mudanças não nascem como Minerva, da cabeça de Zeus, mas são a expressão subjetiva ou intersubjetiva do que os povos do mundo estão fazendo nesse momento.

Dessa perspectiva, é necessário admitir que a América e suas conseqüências imediatas no mercado mundial e na formação de um novo padrão de poder mundial, são uma *mudança histórica* verdadeiramente enorme e que não afeta somente a Europa, mas o conjunto do mundo. Não se trata de mudanças dentro do mundo conhecido, que não alteram senão alguns de seus traços. *Trata-se da mudança do mundo como tal*. Este é, sem dúvida, o elemento básico da nova subjetividade: *a percepção da mudança histórica*. É esse elemento o que desencadeia o processo de constituição de uma nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história. A percepção da mudança leva à idéia do futuro, já que é o único território do tempo no qual podem ocorrer as mudanças. O futuro é um território temporal aberto. O tempo pode ser novo, pois não é somente a extensão do passado. E, dessa maneira, a história pode ser percebida já não só como algo que ocorre, seja como algo natural ou produzido por decisões divinas ou misteriosas como o destino, mas como algo que pode ser produzido pela ação das pessoas, por seus cálculos, suas intenções, suas decisões, portanto como algo que pode ser projetado e, conseqüentemente, ter sentido (Quijano, 1988b).

Com a América inicia-se, assim, todo um universo de novas relações materiais e intersubjetivas. É pertinente, por tudo isso, admitir que o conceito de modernidade não se refere somente ao que ocorre com a subjetividade, não obstante toda a tremenda importância desse processo, seja pela emergência do ego individual, ou de um novo universo de relações intersubjetivas entre os indivíduos e entre os povos integrados ou que se integram no novo sistema-mundo e seu específico padrão de poder mundial. O conceito de modernidade dá conta, do mesmo modo, das alterações na dimensão material das relações sociais. Quer

dizer, as mudanças ocorrem em todos os âmbitos da existência social dos povos, e portanto de seus membros individuais, tanto na dimensão material como na dimensão subjetiva dessas relações. E como se trata de processos que se iniciam com a constituição da América, de um novo padrão de poder mundial e da integração dos povos de todo o mundo nesse processo, de todo um complexo sistema-mundo, é também imprescindível admitir que se trata de um período histórico inteiro. Em outras palavras, a partir da América um novo espaço/tempo se constitui, material e subjetivamente: essa é a mentira do conceito de modernidade.

Não obstante, foi decisivo para o processo de modernidade que o centro hegemônico desse mundo estivesse localizado na zona centro-norte da Europa Ocidental. Isso ajuda a explicar por que o centro de elaboração intelectual desse processo se localizará também ali, e por que essa versão foi a que ganhou a hegemonia mundial. Ajuda igualmente a explicar por que a colonialidade do poder desempenhará um papel de primeira ordem nessa elaboração eurocêntrica da modernidade. Este último não é muito difícil de perceber se se leva em consideração o que já foi demonstrado antes, o modo como a colonialidade do poder está vinculada com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida. Mas ajuda também a entender por que foi na Europa muito mais direto e imediato o impacto do processo mundial de modernização.

Com efeito, as novas práticas sociais implicadas no padrão de poder mundial, capitalista, a concentração do capital e dos assalariados, o novo mercado de capital, tudo isso associado à nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história, à centralidade da questão da mudança histórica nessa perspectiva, como experiência e como idéia, requerem, necessariamente, a dessacralização das hierarquias e das autoridades, tanto na dimensão material das relações sociais como em sua intersubjetividade; a dessacralização, a mudança ou o dismantelamento das correspondentes estruturas e instituições. A individualização das pessoas só adquire seu sentido nesse contexto, a necessidade de um foro próprio para pensar, para duvidar, para decidir; a liberdade individual, em suma, contra as adscrições sociais fixadas e em conseqüência a necessidade de igualdade social entre os indivíduos.

As determinações capitalistas, contudo, exigiam também, e no mesmo movimento histórico, que esses processos sociais, materiais e intersubjetivos, não tivessem lugar exceto dentro de relações sociais de exploração e de dominação. Conseqüentemente, como um campo de conflitos pela orientação, isto é, os fins, os meios e os limites desses processos. Para os controladores do poder, o controle do capital e do mercado eram e são os que decidem os fins, os meios e os limites do processo. O mercado é o mínimo, mas também o limite da possível igualdade social entre as pessoas. Para os explorados do capital e em geral para os dominados do padrão de poder, a modernidade gerou um horizonte de libertação das pessoas de toda relação, estrutura ou instituição vinculada com a dominação e a exploração, mas também as condições sociais para avançar em direção a esse horizonte. A modernidade é, assim, também uma questão de conflito de interesses sociais. Um deles é a contínua democratização da existência social das pessoas. Nesse sentido, todo conceito de modernidade é necessariamente ambíguo e contraditório (Quijano, 1998a; 2000a).

É ali, precisamente, onde a história desses processos diferencia tão claramente a Europa Ocidental e o resto do mundo, no caso a América Latina. Na Europa Ocidental, a concentração da relação capital-salário é o eixo principal das tendências das relações de classificação social e da correspondente estrutura de poder. Isso subjaz aos enfrentamentos com a antiga ordem, com o Império, com o Papado, durante o período do chamado capital competitivo. Esses enfrentamentos permitem aos setores não dominantes do capital –bem como aos explorados– melhores condições de negociar seu lugar no poder e a venda de sua força de trabalho. Por outro lado, abre também condições para uma secularização especificamente burguesa da cultura e da subjetividade. O liberalismo é uma das claras expressões desse contexto material e subjetivo da sociedade na Europa Ocidental. Já no resto do mundo, na América Latina em particular, as formas mais estendidas de controle do trabalho são não-salariais, ainda que em benefício global do capital, o que implica que as relações de exploração e de dominação têm caráter colonial. A independência política, desde inícios do século XIX, está acompanhada na maioria dos novos países pelo estancamento e retrocesso do capital e fortalece o caráter colonial da dominação social e política sob Estados formalmente independentes. O eurocentramento do capitalismo colonial/moderno, foi nesse sentido decisivo para o destino diferente do processo da modernidade entre a Europa e o resto do mundo (Quijano, 1988b; 1994).

II. Colonialidade do poder e eurocentrismo

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo¹⁷.

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América.

Não se trata, em conseqüência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. No âmbito deste trabalho, proponho-me a discutir algumas de suas questões mais diretamente vinculadas com a experiência histórica da América Latina, mas que, obviamente, não se referem somente a ela.

Capital e capitalismo

Antes que mais nada, a teoria de uma seqüência histórica unilinear e universalmente válida entre as formas conhecidas de trabalho e de controle do trabalho, que foram também conceitualizadas como relações ou modos de produção, especialmente entre capital e pré-capital, precisa ser, em todo caso com respeito à América, aberta de novo como questão maior do debate científico-social contemporâneo.

Do ponto de vista eurocêntrico, reciprocidade, escravidão, servidão e produção mercantil independente são todas percebidas como uma seqüência histórica prévia à mercantilização da força de trabalho. São pré-capital. E são consideradas não só como diferentes mas como radicalmente incompatíveis com o capital. O fato é, contudo, que na América elas não emergiram numa seqüência histórica unilinear; nenhuma delas foi uma mera extensão de antigas formas pré-capitalistas, nem foram tampouco incompatíveis com o capital.

Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos.

Isso significa que todas essas formas de trabalho e de controle do trabalho na América não só atuavam simultaneamente, mas foram articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial. Conseqüentemente, foram parte de um novo padrão de organização e de controle do trabalho em todas as suas formas historicamente conhecidas, juntas e em torno do capital. Juntas configuraram um novo sistema: o capitalismo.

O capital, como relação social baseada na mercantilização da força de trabalho, nasceu provavelmente em algum momento por volta dos séculos XI-XII, em algum lugar na região meridional das penínsulas ibérica e/ou itálica e conseqüentemente, e por conhecidas razões, no mundo islâmico. É pois bastante mais antigo que a América. Mas antes da emergência da América, não está em nenhum lugar estruturalmente articulado com todas as demais formas de organização e controle da força de trabalho e do trabalho, nem tampouco era ainda predominante em relação a nenhuma delas. Só com a América pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial, tornando-se precisamente o eixo em torno do qual todas as demais formas foram articuladas para os fins do mercado mundial. Somente desse modo o capital transformou-se no modo de produção dominante. Assim, o capital existiu muito tempo antes que a América. Contudo, o capitalismo como sistema de relações de produção, isto é, a heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sob o domínio do capital, no que dali em diante consistiu a economia mundial e seu mercado, constituiu-se na história apenas com a emergência da América. A partir desse momento, o capital sempre existiu e continua existindo hoje em dia só como o eixo central do capitalismo, não de maneira separada, muito menos isolada. Nunca foi predominante de outro modo, em escala mundial e global, e com

toda probabilidade não teria podido desenvolver-se de outro modo.

Evolucionismo e dualismo

Como no caso das relações entre capital e pré-capital, uma linha similar de idéias foi elaborada acerca das relações entre Europa e não-Europa. Como já foi apontado, o mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a idéia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização européia ou ocidental. Desse mito se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana. Tal mito foi associado com a classificação racial da população do mundo. Essa associação produziu uma visão na qual se amalgamam, paradoxalmente, evolucionismo e dualismo. Essa visão só adquire sentido como expressão do exacerbado etnocentrismo da recém constituída Europa, por seu lugar central e dominante no capitalismo mundial colonial/moderno, da vigência nova das idéias mitificadas de humanidade e de progresso, inseparáveis produtos da Ilustração, e da vigência da idéia de raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo.

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: *índios*. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de *negros*.

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocação no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser *o passado*. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo.

Por outro lado, a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. A Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América, não o inverso. A constituição da Europa como nova entidade/identidade histórica fez-se possível, em primeiro lugar, com o trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços da América, com sua avançada tecnologia na mineração e na agricultura, e com seus respectivos produtos, o ouro, a prata, a batata, o tomate, o tabaco, etc., etc. (Viola e Margolis, 1991). Porque foi sobre essa base que se configurou uma região como sede do controle das rotas atlânticas, por sua vez convertidas, precisamente sobre essa mesma base, nas rotas decisivas do mercado mundial. Essa região não tardou em emergir como Europa. América e Europa produziram-se historicamente, assim, mutuamente, como as duas primeiras novas identidades geoculturais do mundo moderno.

Contudo, os europeus persuadiram-se a si mesmos, desde meados do século XVII, mas sobretudo durante o século XVIII, não só de que de algum modo se tinham autoproduzido a si mesmos como civilização, à margem da história iniciada com a América, culminando uma linha independente que começava com a Grécia como única fonte original. Também concluíram que eram naturalmente (isto é, racialmente) superiores a todos os demais, já que tinham conquistado a todos e lhes tinham imposto seu domínio.

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna européia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a idéia de raça; e c) a distorcida realocação temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder.

Homogeneidade/continuidade e heterogeneidade/descontinuidade

Como é verificável agora, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento, devido a sua crise radical, é hoje um campo pletórico de questões. Aqui é pertinente ainda deixar registradas duas delas. Primeiro, uma idéia da mudança histórica como um processo ou um momento no qual uma entidade ou unidade se transforma de maneira contínua, homogênea e completa em outra coisa e abandona de maneira absoluta a cena histórica. Isto permite à outra entidade equivalente ocupar o lugar, e tudo isto continua numa cadeia seqüencial. De outro modo não teria sentido, nem lugar, a idéia da história como uma evolução unidirecional e unilinear. Segundo, dali se desprende que cada unidade diferenciada, por exemplo uma “economia/sociedade” ou um “modo de produção” no caso do controle do trabalho (capital ou escravidão) ou uma “raça/civilização” no caso de grupos humanos, é uma entidade/identidade homogênea. São, cada uma, estruturas de elementos homogêneos relacionados de maneira contínua e sistêmica (o que é distinto de sistemática).

A experiência histórica demonstra, contudo, que o capitalismo mundial está longe de ser uma totalidade homogênea e contínua. Ao contrário, como o demonstra a América, o padrão de poder mundial que se conhece como capitalismo é, fundamentalmente, uma estrutura de elementos heterogêneos, tanto em termos das formas de controle do trabalho-recursos-produtos (ou relações de produção) ou em termos dos povos e histórias articulados nele. Em conseqüência, tais elementos se relacionam entre si e com o conjunto de maneira também heterogênea e descontínua, ou mesmo conflitiva. E são eles mesmos, cada um deles, configurados da mesma maneira.

Assim, cada uma dessas relações de produção é em si mesma uma estrutura heterogênea. Especialmente o capital, desde que todos os estágios e formas históricas de produção de valor e de apropriação de mais-valia (por exemplo, acumulação primitiva, mais-valia absoluta e relativa, extensiva ou intensiva, ou em outra nomenclatura, manufatura, capital competitivo, capital monopólico, capital transnacional ou global, ou pré-fordista, fordista, de mão de obra intensiva, de capital intensivo, de informação intensiva, etc., etc.) estão simultaneamente em atividade e trabalham juntos numa complexa rede de transferência de valor e de mais-valia. Isto é igualmente válido com relação às raças, já que tantos povos diversos e heterogêneos, com heterogêneas histórias e tendências históricas de movimento e de mudança foram reunidos sob uma única classificação racial, índio ou negro, por exemplo.

Esta heterogeneidade não é simplesmente estrutural, baseada nas relações entre elementos das mesmas época e idade. Já que histórias diversas e heterogêneas deste tipo foram articuladas numa única estrutura de poder, é pertinente admitir o caráter histórico-estrutural dessa heterogeneidade. Conseqüentemente, o processo de mudança dessa totalidade capitalista não pode, de nenhum modo, ser uma transformação homogênea e contínua do sistema inteiro, nem tampouco de cada um de seus componentes maiores. Tampouco poderia essa totalidade desvanecer-se completa e homogêneamente da cena histórica e ser substituída por outra equivalente. A mudança histórica não pode ser unilinear, unidirecional, seqüencial ou total. O sistema, ou o padrão específico de articulação estrutural, poderia ser desmantelado. Mas mesmo assim cada um ou alguns de seus elementos pode e haverá de rearticular-se em algum outro padrão estrutural, como ocorreu, obviamente, com os componentes do padrão de poder pré-colonial, digamos, no Tauantinsuiu¹⁸.

O novo dualismo

Finalmente, pelo momento e para nossos propósitos aqui, é pertinente abrir a questão das relações entre o corpo e o não-corpo na perspectiva eurocêntrica, tanto por sua gravitação no modo eurocêntrico de produzir conhecimento, como devido a que em nossa experiência tem uma estreita relação com as de raça e de gênero.

A idéia de diferenciação entre o “corpo” e o “não-corpo” na experiência humana é virtualmente universal à história da humanidade, comum a todas as “culturas” ou “civilizações” historicamente conhecidas. Mas é também comum a todas –até o aparecimento do eurocentrismo– a permanente co-presença dos dois elementos como duas dimensões não separáveis do ser humano, em qualquer aspecto, instância ou comportamento.

O processo de separação destes elementos do ser humano é parte de uma longa história do mundo cristão sobre a base da idéia da primazia da “alma” sobre o “corpo”. Porém, esta história mostra também uma longa e não resolvida ambivalência da teologia cristã sobre este ponto em particular. Certamente, é

a “alma” o objeto privilegiado de salvação. Mas no final das contas, é o “corpo” o ressuscitado, como culminação da salvação.

Certamente, também, foi durante a cultura repressiva do cristianismo, como resultado dos conflitos com muçulmanos e judeus, sobretudo entre os séculos XV e XVI, em plena Inquisição, que a primazia da “alma” foi enfatizada, talvez exasperada. E porque o “corpo” foi o objeto básico da repressão, a “alma” pôde aparecer quase separada das relações intersubjetivas no interior do mundo cristão. Mas isto não foi teorizado, ou seja, não foi sistematicamente discutido e elaborado até Descartes, culminando no processo da secularização burguesa do pensamento cristão¹⁹.

Com Descartes²⁰ o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o “corpo” e o “não-corpo”. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre “razão/sujeito” e “corpo”. A razão não é somente uma secularização da idéia de “alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de “razão”, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim o “corpo”, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre “razão/sujeito” e “corpo”, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre “espírito” e “natureza”. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão”.

Sem essa “objetivização” do “corpo” como “natureza”, de sua expulsão do âmbito do “espírito”, dificilmente teria sido possível tentar a teorização “científica” do problema da raça, como foi o caso do Conde de Gobineau (1853-1857) durante o século XIX. Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como “inferiores” por não serem sujeitos “racional”. São objetos de estudo, “corpo” em consequência, mais próximos da “natureza”. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis. De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização européia, algumas raças –negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa seqüência– estão mais próximas da “natureza” que os brancos²¹. Somente desta perspectiva peculiar foi possível que os povos não-europeus fossem considerados, virtualmente até a Segunda Guerra Mundial, antes de tudo como objeto de conhecimento e de dominação/exploração pelos europeus.

Esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza. É provável, ainda que a questão fique por indagar, que a idéia de gênero se tenha elaborado depois do novo e radical dualismo como parte da perspectiva cognitiva eurocentrista.

Durante o século XVIII, esse novo dualismo radical foi amalgamado com as idéias mitificadas de “progresso” e de um estado de natureza na trajetória humana, os mitos fundacionais da versão eurocentrista da modernidade. Isto deu vazão à peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista. Assim todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e ao mesmo tempo dispostos em certa seqüência histórica e contínua do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do mágico-mítico ao científico. Em outras palavras, do não-europeu/pré-europeu a algo que com o tempo se europeizará ou “modernizará”.

Sem considerar a experiência inteira do colonialismo e da colonialidade, essa marca intelectual seria dificilmente explicável, bem como a duradoura hegemonia mundial do eurocentrismo. Somente as necessidades do capital como tal, não esgotam, não poderiam esgotar, a explicação do caráter e da trajetória dessa perspectiva de conhecimento.

III. Eurocentrismo e experiência histórica na América Latina

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos

européus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida.

Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida.

O eurocentrismo e a “questão nacional”: o Estado-nação

Um dos exemplos mais claros desta tragédia de equívocos na América Latina é a história da chamada questão nacional. Dito de outro modo, do problema do moderno Estado-nação na América Latina.

Nações e Estados são um velho fenômeno. Todavia, aquilo que chamamos de moderno Estado-nação é uma experiência muito específica. Trata-se de uma sociedade nacionalizada e por isso politicamente organizada como um Estado-nação. Implica as instituições modernas de cidadania e democracia política. Ou seja, implica uma certa democracia, dado que cada processo conhecido de nacionalização da sociedade nos tempos modernos ocorreu somente através de uma relativa (ou seja, dentro dos limites do capitalismo) mas importante e real democratização do controle do trabalho, dos recursos produtivos e do controle da geração e gestão das instituições políticas. Deste modo, a cidadania pode chegar a servir como igualdade legal, civil e política para pessoas socialmente desiguais (Quijano, 1998a).

Um Estado-nação é uma espécie de sociedade individualizada entre as demais. Por isso, entre seus membros pode ser sentida como identidade. Porém, toda sociedade é uma estrutura de poder. É o poder aquilo que articula formas de existência social dispersas e diversas numa totalidade única, uma sociedade. Toda estrutura de poder é sempre, parcial ou totalmente, a imposição de alguns, freqüentemente certo grupo, sobre os demais. Conseqüentemente, todo Estado-nação possível é uma estrutura de poder, do mesmo modo que é produto do poder. Em outros termos, do modo como foram configuradas as disputas pelo controle do trabalho, seus recursos e produtos; do sexo, seus recursos e produtos; da autoridade e de sua violência específica; da intersubjetividade e do conhecimento.

Não obstante, se um Estado-nação moderno pode expressar-se em seus membros como uma identidade, não é somente devido a que pode ser imaginado como uma comunidade²². Os membros precisam ter em comum algo real, não só imaginado, algo que compartilhar. E isso, em todos os reais Estados-nação modernos, é uma participação mais ou menos democrática na distribuição do controle do poder. Esta é a maneira específica de homogeneização das pessoas num Estado-nação moderno. Toda homogeneização da população de um Estado-nação moderno é desde logo parcial e temporal e consiste na comum participação democrática no controle da geração e da gestão das instituições de autoridade pública e de seus específicos mecanismos de violência. Isto é, exerce-se, no fundamental, em todo o âmbito da existência social vinculado ao Estado e que por isso se assume como o explicitamente político. Mas tal âmbito não poderia ser democrático, isto é, implicar cidadania como igualdade jurídica e civil de pessoas desigualmente situadas nas relações de poder, se as relações sociais em todos os outros âmbitos da existência social fossem radicalmente não democráticas ou antidemocráticas²³.

Já que todo Estado-nação é uma estrutura de poder, isso implica que se trata de um poder que se configura nesse sentido. O processo começa sempre com um poder político central sobre um território e sua população, porque qualquer processo de nacionalização possível só pode ocorrer num espaço dado, ao longo de um prolongado período de tempo. Esse espaço precisa ser mais ou menos estável por um longo período. Conseqüentemente, precisa-se de um poder político estável e centralizado. Este espaço é, nesse sentido, necessariamente um espaço de dominação disputado e conquistado a outros rivais.

Na Europa o processo que levou à formação de estruturas de poder configuradas como Estado-nação, iniciou-se com a emergência de alguns poucos núcleos políticos que conquistaram seu espaço de dominação e se impuseram aos diversos e heterogêneos povos e identidades que o habitavam. Deste modo o Estado-nação iniciou-se como um processo de colonização de alguns povos sobre outros que, nesse sentido, eram povos estrangeiros. Em alguns casos particulares, como na Espanha que se constituía sobre a base da América e de seus enormes e gratuitos recursos, o processo incluiu a expulsão de alguns grupos, como os muçulmanos e judeus, considerados como estrangeiros indesejáveis. Esta foi a primeira experiência de limpeza étnica no período moderno, seguida pela imposição dessa peculiar instituição chamada “certificado

de limpeza de sangue”²⁴.

Por outro lado, o processo de centralização estatal que antecedeu na Europa Ocidental a formação de Estados-nação, foi paralelo à imposição da dominação colonial que começou com a América. Quer dizer, simultaneamente com a formação dos impérios coloniais desses primeiros Estados centrais europeus. O processo tem, pois, um duplo movimento histórico. Começou como uma colonização interna de povos com identidades diferentes, mas que habitavam os mesmos territórios transformados em espaços de dominação interna, ou seja, nos próprios territórios dos futuros Estados-nação. E continuou paralelamente à colonização imperial ou externa de povos que não só tinham identidades diferentes das dos colonizadores, mas que habitavam territórios que não eram considerados como os espaços de dominação interna dos colonizadores, quer dizer, não eram os mesmos territórios dos futuros Estados-nação dos colonizadores.

Se indagamos a partir de nossa atual perspectiva histórica aquilo que sucedeu com os primeiros Estados centrais europeus, seus espaços de dominação (populações e territórios) e seus respectivos processos de nacionalização, observa-se que as diferenças são muito visíveis. A existência de um forte Estado central não é suficiente para produzir um processo de relativa homogeneização de uma população previamente diversa e heterogênea, para produzir assim uma identidade comum e uma forte e duradoura lealdade a tal identidade. Entre esses casos, a França é provavelmente a experiência mais bem-sucedida, bem como a Espanha é a menos bem-sucedida.

Por que a França sim e a Espanha não? A Espanha era em seus primórdios muito mais rica e poderosa que seus pares. Porém, após a expulsão dos muçulmanos e judeus deixou de ser produtiva e próspera para transformar-se em correia de transmissão dos recursos da América aos centros emergentes do capital financeiro mercantil. Ao mesmo tempo, após o violento e bem-sucedido ataque contra a autonomia das comunidades camponesas e das cidades e burgos, viu-se presa numa estrutura senhorial de poder e sob a autoridade de uma monarquia e de uma igreja repressivas e corruptas. A Monarquia da Espanha dedicou-se, ademais, a uma política bélica em busca da expansão de seu poder senhorial na Europa, em lugar de uma hegemonia sobre o mercado mundial e o capital comercial e financeiro como fizeram mais tarde a Inglaterra ou a França. Todas as lutas para forçar os controladores do poder a admitir ou negociar alguma democratização da sociedade e do Estado foram derrotadas, em especial a revolução liberal de 1810-12. Deste modo, o colonialismo interno e os padrões senhoriais de poder político e social, combinados, demonstraram ser fatais para a nacionalização da sociedade e do Estado espanhóis, na medida em que esse tipo de poder não só provou ser incapaz de sustentar qualquer vantagem proveniente desse rico e vasto colonialismo imperial ou externo: provou igualmente que constituía um muito poderoso obstáculo a todo processo democratizador das relações sociais e políticas e não só dentro do espaço próprio de dominação.

Pelo outro lado, na França, através da democratização radical das relações sociais e políticas com a Revolução Francesa, o prévio colonialismo interno evoluiu para uma “afrancesamento” efetivo, ainda que não total, dos povos que habitavam o território da França, originalmente tão diversos e histórico-estruturalmente heterogêneos como no espaço de dominação que se chamaria Espanha. Os bascos franceses, por exemplo, são, em primeiro lugar, franceses, como os occitanos ou os navarros. Não é o caso da Espanha.

Em cada um dos casos de nacionalização bem-sucedida de sociedades e Estados na Europa, a experiência é a mesma: um importante processo de democratização da sociedade é a condição básica para a nacionalização dessa sociedade e de sua organização política num Estado-nação moderno. Não há, na verdade, exceção conhecida a essa trajetória histórica do processo que conduz à formação do Estado-nação.

O Estado-nação na América: os Estados Unidos

Se examinarmos a experiência da América, seja em suas áreas hispânica ou britânica, podemos reconhecer diferenças e fatores básicos equivalentes. Na área britânico-americana, a ocupação do território foi desde o começo violenta. Mas antes da Independência, conhecida nos Estados Unidos como a Revolução Americana, o território ocupado era muito pequeno. Por isso os índios não foram habitantes do território ocupado, não estavam colonizados. Por isso, os diversos povos indígenas foram formalmente reconhecidos como nações e com eles se praticaram relações comerciais inter-nações, inclusive se formaram alianças militares nas guerras entre colonialistas ingleses e franceses, sobretudo. Os índios não eram parte da população incorporada ao espaço de dominação colonial britânico-americana. Por isso mesmo, quando se inicia a história do novo Estado-nação chamado Estados Unidos da América do Norte, os índios foram excluídos dessa nova sociedade. Foram considerados estrangeiros. Mas posteriormente suas terras foram conquistadas e eles quase exterminados. Só então os sobreviventes foram encerrados na sociedade

estadunidense como raça colonizada. No início, portanto, relações colonial/raciais existiram somente entre brancos e negros. Este último grupo era fundamental para a economia da sociedade colonial, como durante um primeiro longo momento para a economia da nova nação. Todavia, demograficamente os negros eram uma relativamente reduzida minoria, enquanto os brancos compunham a grande maioria.

Quando da fundação dos Estados Unidos como país independente, o processo de constituição do novo padrão de poder levou desde o começo à configuração de um Estado-nação. Em primeiro lugar, apesar da relação colonial de dominação entre brancos e negros e do extermínio colonialista da população índia, dada a condição avassaladoramente majoritária dos brancos, é inevitável admitir que esse novo Estado-nação era genuinamente representativo da maioria da população. Essa branquitude social da sociedade estadunidense foi inclusive aprofundada com a imigração de milhões de europeus durante o século XIX. Em segundo lugar, a conquista dos territórios indígenas resultou na abundância da oferta de um recurso básico de produção, a terra. Este pôde ser, por consequência, apropriado e distribuído de maneira não unicamente concentrada sob o controle de pouquíssimas pessoas, mas pelo contrário pôde ser, ao mesmo tempo, parcialmente concentrado em grandes latifúndios e também apropriado ou distribuído numa vasta proporção de média e pequenas propriedades. Equivalente, pois, a uma distribuição democrática de recursos. Isso fundou para os brancos uma participação notavelmente democrática no controle da geração e da gestão da autoridade pública. A colonialidade do novo padrão de poder não foi anulada, no entanto, já que negros e índios não podiam ter lugar, em absoluto, no controle dos recursos de produção, nem das instituições e mecanismos da autoridade pública.

Em meados do século XIX, Tocqueville (1835: cap. XVI e XVII) observou que nos Estados Unidos da América, gente de origens tão diversos cultural, étnica e mesmo nacionalmente, eram incorporados todos em algo parecido a uma máquina de re-identificação nacional; rapidamente se transformavam em cidadãos estadunidenses e adquiriam uma nova identidade nacional, preservando por algum tempo suas identidades originais. Tocqueville afirmou então que o mecanismo básico desse processo de nacionalização era a abertura da participação democrática na vida política para todos os recém-chegados. Todos eles eram atraídos a uma intensa participação política e com a liberdade de decisão de participar ou não. Mas viu também que dois grupos específicos não estavam autorizados a participar da vida política. Estes eram, evidentemente, negros e índios. Essa discriminação era, pois, o limite desse impressionante e massivo processo de formação do Estado-nação moderno na jovem república dos Estados Unidos da América. Tocqueville não deixou de advertir que a menos que essa discriminação social e política fosse eliminada, o processo de construção nacional se veria limitado. Um século mais tarde, outro europeu, Gunnar Myrdall (1944), observou essas mesmas limitações no processo nacional dos Estados Unidos. Viu também que devido ao fato de que os novos imigrantes eram não-brancos (provinham da América Latina e da Ásia, em sua maioria), as relações coloniais dos brancos com esses outros povos poderiam ser um sério risco para a reprodução dessa nação. Sem dúvida esses riscos vêm aumentando hoje em dia, na medida em que o velho mito do *melting pot* foi abandonado à força e o racismo tende a ser de novo agudo e violento.

Em suma, a colonialidade das relações de dominação/exploração/conflito entre brancos e não-brancos, não obstante sua intensa vigência, dada a condição vastamente majoritária dos primeiros não foi forte o suficiente para impedir a relativa, mas real e importante, democratização do controle de recursos de produção e do Estado, entre brancos, é verdade, mas com o vigor necessário para que pudesse ser reclamada mais tarde também pelos não-brancos. O poder pôde ser configurado na trajetória e na orientação de um Estado-nação. É a isso que se refere, sem dúvida, a idéia da Revolução Americana.

América Latina: Cone Sul e maioria branca

À primeira vista, a situação nos países do chamado Cone Sul da América Latina (Argentina, Chile e Uruguai) foi similar à ocorrida nos Estados Unidos. Os índios, em sua maioria, tampouco foram integrados à sociedade colonial, na medida em que eram povos de mais ou menos a mesma estrutura daqueles da América do Norte, sem disponibilidade para transformar-se em trabalhadores explorados, não condenáveis a trabalhar forçadamente e de maneira disciplinada para os colonos. Nesses três países, também a população negra foi uma minoria durante o período colonial, em comparação com outras regiões dominadas por espanhóis ou portugueses. E os dominantes dos novos países do Cone Sul consideraram, como no caso dos Estados Unidos, necessária a conquista do território que os índios povoavam e o extermínio destes como forma rápida de homogeneizar a população nacional e, desse modo, facilitar o processo de constituição de um Estado-nação moderno, à européia. Na Argentina e no Uruguai isso foi feito no século XIX. E no Chile durante as três primeiras décadas do século XX. Estes países atraíram também milhões de imigrantes

européus, consolidando em aparência a branquitude das sociedades da Argentina, do Chile e do Uruguai. Em determinado sentido, isto também consolidou em aparência o processo de homogenização em tais países.

Um elemento crucial introduziu, contudo, uma diferença básica nesses países em comparação com o caso estadunidense, muito em especial na Argentina. Enquanto nos Estados Unidos a distribuição da terra produziu-se de uma maneira menos concentrada durante um importante período, na Argentina a apropriação da terra ocorreu de uma maneira completamente distinta. A extrema concentração da propriedade da terra, em particular das terras conquistadas aos índios, tornou impossível qualquer tipo de relações sociais democráticas entre os próprios brancos e em consequência de toda relação política democrática. Sobre essa base, em lugar de uma sociedade democrática, capaz de representar-se e organizar-se politicamente num Estado democrático, o que se constituiu foi uma sociedade e um Estado oligárquicos, só parcialmente desmantelados desde a Segunda Guerra Mundial. Sem dúvida, essas determinações se associaram ao fato de que a sociedade colonial nesse território, sobretudo na costa atlântica que se tornou hegemônica sobre o resto, foi pouco desenvolvida e por isso seu reconhecimento como sede de um Vice-reino foi tardio (segunda metade do século XVIII). Sua emergência como uma das áreas prósperas do mercado mundial foi rápida desde o último quarto do século XVIII, o que impulsionou no século seguinte uma massiva migração do sul, do centro e do leste da Europa. Mas essa vasta população migratória não encontrou uma sociedade com estrutura, história e identidade suficientemente densas e estáveis, para incorporar-se a ela e com ela identificar-se, como ocorreu no caso dos Estados Unidos e sem dúvida no Chile e no Uruguai. Em fins do século XIX a população de Buenos Aires compunha-se em mais de 80% por imigrantes de origem européia. Levou tempo, por isso provavelmente, para que se considerassem com identidade nacional e cultural próprias diferentes da européia, enquanto rejeitavam explicitamente a identidade associada à herança histórica latino-americana e, em particular, qualquer parentesco com a população indígena²⁵.

A concentração da terra foi igualmente forte no Chile, e um pouco menor no Uruguai. De qualquer modo, diferentemente da Argentina, os imigrantes europeus encontraram nesses países uma sociedade, um Estado, uma identidade já suficientemente densos e constituídos, aos quais se incorporaram e com os quais se identificaram mais pronta e completamente que no outro caso. No caso do Chile, por outro lado, a expansão territorial às custas da Bolívia e do Peru permitia à burguesia chilena o controle de recursos cuja importância marcou desde então a história do país: salitre primeiro, e cobre pouco depois. Nas pampas salitreiras formou-se o primeiro grande contingente de assalariados operários da América Latina, desde mediados do século XIX, e mais tarde foi no cobre que se formou a coluna vertebral das organizações sociais e políticas dos operários chilenos da velha república. Os benefícios, distribuídos entre a burguesia britânica e a chilena, permitiram o impulso da agricultura comercial e da economia comercial urbana. Formaram-se novas camadas de assalariados urbanos e novas camadas médias relativamente amplas, junto com a modernização de uma parte importante da burguesia senhorial. Foram essas condições as que tornaram possível que os trabalhadores e as classes médias pudessem negociar com algum êxito, desde 1930-35, as condições da dominação/exploração/conflicto. Isto é, da democracia nas condições do capitalismo. Desse modo, pôde ser estabelecido um poder configurado como Estado-nação de brancos, logicamente. Os índios, exígua minoria de sobreviventes habitando as terras mais pobres e inóspitas do país, foram excluídos desse Estado-nação. Até há pouco eram sociologicamente invisíveis. Agora não o são tanto, começam a mobilizar-se em defesa dessas mesmas terras que também arriscam perder face ao capital global.

O processo de homogenização dos membros da sociedade imaginada de uma perspectiva eurocêntrica como característica e condição dos Estados-nação modernos, foi levado a cabo nos países do Cone Sul latino-americano não por meio da descolonização das relações sociais e políticas entre os diversos componentes da população, mas pela eliminação massiva de alguns deles (índios, negros e mestiços). Ou seja, não por meio da democratização fundamental das relações sociais e políticas, mas pela exclusão de uma parte da população. Dadas essas condições originais, a democracia alcançada e o Estado-nação constituído não podiam ser afirmados e estáveis. A história política desses países, muito especialmente desde fins da década de 60 até o presente, não poderia ser explicada à margem dessas determinações²⁶.

Maioria indígena, negra e mestiça: o impossível “moderno Estado-nação”

No restante dos países latino-americanos, essa trajetória eurocêntrica em direção ao Estado-nação se demonstrou até agora impossível de chegar a termo. Após a derrota de Tupac Amaru e do Haiti, só nos casos do México e da Bolívia chegou-se tão longe quanto possível no caminho da descolonização social, através de um processo revolucionário mais ou menos radical, durante o qual a descolonização do poder

pôde percorrer um trecho importante antes de ser contida e derrotada. Nesses países, ao começar a Independência, principalmente aqueles que foram demograficamente e territorialmente extensos em princípios do século XIX, aproximadamente um pouco mais de 90% do total da população era de negros, índios e mestiços. Contudo, em todos estes países, durante o processo de organização dos novos Estados, a tais raças foi negada toda possível participação nas decisões sobre a organização social e política. A pequena minoria branca que assumiu o controle desses Estados viu-se inclusive com a vantagem de estar livre das restrições da legislação da Coroa Espanhola, que se dirigiam formalmente à proteção das raças colonizadas. A partir daí chegaram inclusive a impor novos tributos coloniais aos índios, sem prejuízo de manter a escravidão dos negros por muitas décadas. Claro que esta minoria dominante se encontrava agora livre para expandir sua propriedade da terra às custas dos territórios reservados aos índios pela regulamentação da Coroa Espanhola. No caso do Brasil, os negros não eram nada além de escravos e a maioria dos índios constituía-se de povos da Amazônia, sendo desta maneira estrangeiros para o novo Estado.

O Haiti foi um caso excepcional onde se produziu, no mesmo movimento histórico, uma revolução nacional, social e racial. Quer dizer, uma descolonização real e global do poder. Sua derrota produziu-se pelas repetidas intervenções militares por parte dos Estados Unidos. O outro processo nacional na América Latina, no Vice-reino do Peru, liderado por Tupac Amaru II em 1780, foi derrotado cedo. Desde então, em todas as demais colônias ibéricas os grupos dominantes tiveram êxito precisamente em evitar a descolonização da sociedade enquanto lutavam por Estados independentes.

Esses novos Estados não poderiam ser considerados de modo algum como nacionais, salvo que se admita que essa exígua minoria de colonizadores no controle fosse genuinamente representante do conjunto da população colonizada. As respectivas sociedades, baseadas na dominação colonial de índios, negros e mestiços, não poderiam tampouco ser consideradas nacionais, e muito menos democráticas. Isto coloca uma situação aparentemente paradoxal: Estados independentes e sociedades coloniais²⁷. O paradoxo é somente parcial ou superficial, se observamos com mais cuidado os interesses sociais dos grupos dominantes daquelas sociedades coloniais e de seus Estados independentes.

Na sociedade colonial britânico-americana, já que os índios constituíam um povo estrangeiro, vivendo além dos confins da sociedade colonial, a servidão não esteve tão estendida como na sociedade colonial da América Ibérica. Os servos (*indentured servants*) trazidos da Grã-Bretanha não eram legalmente servos, e após a Independência não o foram por muito tempo. Os escravos negros foram de importância básica para a economia, mas demograficamente eram minoria. E desde o começo, depois da Independência, a produção foi feita em grande medida por trabalhadores assalariados e produtores independentes. No Chile, durante o período colonial, a servidão indígena foi restringida, já que os servos índios locais eram uma pequena minoria. E os escravos negros, apesar de serem mais importantes para a economia, eram também uma pequena minoria. Deste modo, essas raças não eram uma grande fonte de trabalho gratuito como no caso dos demais países ibéricos. Conseqüentemente, desde o início da Independência uma crescente proporção da produção local esteve baseada nos salários e no capital, e por essa razão o mercado interno foi vital para a burguesia pré-monopólica. Assim, para as classes dominantes de ambos os países –*toutes distances gardées*– o trabalho assalariado local, a produção e o mercado interno foram preservados e protegidos da concorrência externa como a única e a mais importante fonte de benefício capitalista. Mais ainda, o mercado interno teve que ser expandido e protegido. Nesse sentido, havia algumas áreas de interesses comuns entre os trabalhadores assalariados, os produtores independentes e a burguesia local. Isto, em conseqüência, com as limitações derivadas da exclusão de negros e mestiços, era um interesse nacional para a grande maioria da população do novo Estado-nação.

Estado independente e sociedade colonial: dependência histórico-estrutural

Por outro lado, nas outras sociedades ibero-americanas, a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais não podia ter tido nem sentido nenhum interesse social comum com os índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses sociais eram explicitamente antagônicos com relação aos dos servos índios e os escravos negros, dado que seus privilégios compunham-se precisamente do domínio/exploração dessas gentes. De modo que não havia nenhum terreno de interesses comuns entre brancos e não brancos, e, conseqüentemente, nenhum interesse nacional comum a todos eles. Por isso, do ponto de vista dos dominadores, seus interesses sociais estiveram muito mais próximos dos interesses de seus pares europeus, e por isso estiveram sempre inclinados a seguir os interesses da burguesia européia. Eram, pois, dependentes.

Eram dependentes dessa maneira específica, não porque estivessem subordinados por um poder econômico ou político maior. De quem? Espanha ou Portugal eram então demasiadamente fracos, subdesenvolviam-se, não podiam exercer nenhum neocolonialismo como ingleses ou franceses em certos países da África depois da independência política desses países. Os Estados Unidos encontravam-se absorvidos na conquista das terras dos índios e no extermínio dessa população, iniciando sua expansão imperial sobre parte do Caribe, ainda sem capacidade de expandir seu domínio econômico ou político. A Inglaterra tentou ocupar Buenos Aires e foi derrotada.

Os senhores brancos latino-americanos, donos do poder político e de servos e de escravos, não tinham interesses comuns, e sim exatamente antagônicos aos desses trabalhadores, que eram a avassaladora maioria da população dos novos Estados. E enquanto na Europa e nos Estados Unidos a burguesia branca expandia a relação social chamada capital como eixo de articulação da economia e da sociedade, os senhores latino-americanos não podiam acumular seus muitos benefícios comerciais comprando força de trabalho assalariada, precisamente porque isso ia contra a reprodução de sua condição de senhores. E destinavam esses benefícios comerciais ao consumo ostentoso das mercadorias produzidas, sobretudo, na Europa.

A dependência dos capitalistas senhoriais desses países tinha como conseqüência uma fonte inescapável: a colonialidade de seu poder levava-os a perceber seus interesses sociais como iguais aos dos outros brancos dominantes, na Europa e nos Estados Unidos. Essa mesma colonialidade do poder impedia-os, no entanto, de desenvolver realmente seus interesses sociais na mesma direção que os de seus pares europeus, isto é, transformar capital comercial (benefício igualmente produzido na escravidão, na servidão, ou na reciprocidade) em capital industrial, já que isso implicava libertar índios servos e escravos negros e transformá-los em trabalhadores assalariados. Por óbvias razões, os dominadores coloniais dos novos Estados independentes, em especial na América do Sul depois da crise de fins do século XVIII, não podiam ser nada além de sócios menores da burguesia européia. Quando muito mais tarde foi necessário libertar os escravos, não foi para assalariá-los, mas para substituí-los por trabalhadores imigrantes de outros países, europeus e asiáticos. A eliminação da servidão dos índios é recente. Não havia nenhum interesse social comum, nenhum mercado próprio a defender, o que teria incluído o assalariado, já que nenhum mercado local era de interesse dos dominadores. Não havia, simplesmente, nenhum interesse nacional.

A dependência dos senhores capitalistas não provinha da subordinação *nacional*. Esta foi, pelo contrário, a conseqüência da comunidade de interesses raciais. Estamos lidando aqui com o conceito da dependência histórico-estrutural, que é muito diferente das propostas nacionalistas da dependência externa ou estrutural (Quijano, 1967). A subordinação veio mais adiante, precisamente devido à dependência e não o contrário: durante a crise econômica mundial dos anos 30, a burguesia com mais capital comercial da América Latina (Argentina, Brasil, México, Chile, Uruguai e até certo ponto a Colômbia) foi forçada a produzir localmente os bens que serviam para seu consumo ostentador e que antes tinham que importar. Este foi o início do peculiar caminho latino-americano de industrialização dependente: a substituição dos bens importados para o consumo ostentador dos senhores e dos pequenos grupos médios associados a eles, por produtos locais destinados a esse consumo. Para tal finalidade não era necessário reorganizar globalmente as economias locais, assalariar massivamente servos, nem produzir tecnologia própria. A industrialização através da substituição de importações é, na América Latina, um caso revelador das implicações da colonialidade do poder²⁸.

Neste sentido, o processo de independência dos Estados na América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. Desde então, durante quase 200 anos, estivemos ocupados na tentativa de avançar no caminho da nacionalização de nossas sociedades e nossos Estados. Mas ainda em nenhum país latino-americano é possível encontrar uma sociedade plenamente nacionalizada nem tampouco um genuíno Estado-nação. A homogeneização nacional da população, segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado. Antes de mais nada, essa democratização teria implicado, e ainda deve implicar, o processo da descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente entre grupos e elementos de existência social europeus e não europeus. Não obstante, a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a

cidadania, a nação e o Estado-nação moderno.

Atualmente podem-se distinguir quatro trajetórias históricas e linhas ideológicas acerca do problema do Estado-nação:

1. Um limitado mas real processo de descolonização/democratização através de revoluções radicais como no México e na Bolívia, depois das derrotas do Haiti e de Tupac Amaru. No México, o processo de descolonização do poder começou a ver-se paulatinamente limitado desde os anos 60 até entrar finalmente num período de crise no final dos anos 70. Na Bolívia a revolução foi derrotada em 1965.
2. Um limitado mas real processo de homogeneização colonial (racial), como no Cone Sul (Chile, Uruguai, Argentina), por meio de um genocídio massivo da população aborígine. Uma variante dessa linha é a Colômbia, onde a população original foi quase exterminada durante a colônia e substituída pelos negros.
3. Uma sempre frustrada tentativa de homogeneização cultural através do genocídio cultural dos índios, negros e mestiços, como no México, Peru, Equador, Guatemala-América Central e Bolívia.
4. A imposição de uma ideologia de “democracia racial” que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil, na Colômbia e na Venezuela. Dificilmente alguém pode reconhecer com seriedade uma verdadeira cidadania da população de origem africana nesses países, ainda que as tensões e conflitos raciais não sejam tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos.

O que estas comprovações indicam é que há, sem dúvida, um elemento que impede radicalmente o desenvolvimento e a culminação da nacionalização da sociedade e do Estado, na mesma medida em que impede sua democratização, já que não se encontra nenhum exemplo histórico de modernos Estado-nação que não sejam o resultado dessa democratização social e política. Qual é ou pode ser esse elemento?

No mundo europeu, e por isso na perspectiva eurocêntrica, a formação de Estados-nação foi teorizada, imaginada na verdade, como expressão da homogeneização da população em termos de experiências históricas comuns. E à primeira vista, os casos exitosos de nacionalização de sociedades e Estados na Europa parece dar razão a esse enfoque. O que encontramos na história conhecida é, desde logo, que essa homogeneização consiste na formação de um espaço comum de identidade e de sentido para a população de um espaço de dominação. E isso, em todos os casos, é o resultado da democratização da sociedade, que desse modo pode organizar-se e expressar-se num Estado democrático. A pergunta pertinente, a estas alturas do debate, é: por que isso foi possível na Europa Ocidental, e com as limitações conhecidas, em todo o mundo de identidade europeia (Canadá, EUA, Austrália, Nova Zelândia, por exemplo)? Por que não foi possível, até hoje, senão de modo parcial e precário, na América Latina?

Para começar, teria sido possível na França, o caso clássico de Estado-nação moderno, essa democratização social e radical se o fator racial tivesse estado presente? É muito pouco provável. Hoje em dia é fácil observar na França o problema nacional e o debate produzido pela presença de população não-branca, originária das ex-colônias francesas. Obviamente não é um assunto de etnicidade nem de crenças religiosas. Novamente basta recordar que há um século o Caso Dreyfus demonstrou a capacidade de discriminação dos franceses, mas seu final também demonstrou que para muitos deles a identidade de origem não era requisito determinante para ser membro da nação francesa, desde que a cor fosse francesa. Os judeus franceses são hoje mais franceses que os filhos de africanos, árabes e latino-americanos nascidos na França. Isto para não mencionar o sucedido com os imigrantes russos e espanhóis cujos filhos, por terem nascido na França, são franceses.

Isto quer dizer que a colonialidade do poder baseada na imposição da idéia de raça como instrumento de dominação foi sempre um fator limitante destes processos de construção do Estado-nação baseados no modelo eurocêntrico, seja em menor medida como no caso estadunidense ou de modo decisivo como na América Latina. O grau atual de limitação depende, como foi demonstrado, da proporção das raças colonizadas dentro da população total e da densidade de suas instituições sociais e culturais.

Por tudo isso, a colonialidade do poder estabelecida sobre a idéia de raça deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação. O problema é, contudo, que na América Latina a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais. Assim, ainda nos encontramos hoje num labirinto em que o Minotauro é sempre visível, mas sem nenhuma Ariadne para mostrar-nos a ansiada saída.

Eurocentrismo e revolução na América Latina

Outro caso claro desse trágico desencontro entre nossa experiência e nossa perspectiva de conhecimento é o debate e a prática de projetos revolucionários. No século XX a avassaladora maioria da esquerda latino-americana, adepta do Materialismo Histórico, manteve o debate basicamente em torno de dois tipos de revoluções: democrático-burguesa e socialista. Rivalizando com essa esquerda, o movimento denominado aprista –o APRA (Aliança Popular Revolucionária Anti-imperialista) no Peru, a AD (Ação Democrática na Venezuela), o MNR (Movimento Nacionalista Revolucionário) na Bolívia, o MLN (Movimento de Libertação Nacional) na Costa Rica, o Movimento Revolucionário Autêntico e os Ortodoxos em Cuba entre os mais importantes– pela boca de seu maior teórico, o peruano Haya de la Torre, propôs originalmente, entre 1925-1935, a chamada Revolução Anti-imperialista, como um processo de depuração do caráter capitalista da economia e da sociedade latino-americanas, sobre a base do controle nacional-estatal dos principais recursos de produção, como uma transição em direção a uma revolução socialista. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, esse projeto transitou definitivamente para uma espécie de social-liberalismo²⁹, e se vai esgotando desse modo.

De maneira breve e esquemática, mas não arbitrária, pode-se apresentar o debate latino-americano sobre a revolução democrático-burguesa como um projeto no qual a burguesia organiza a classe operária, os camponeses e outros grupos dominados para arrancar dos senhores feudais o controle do Estado e para reorganizar a sociedade e o Estado nos termos do capital e da burguesia. A suposição central desse projeto é que a sociedade na América Latina é fundamentalmente feudal, ou semifeudal na melhor das hipóteses, já que o capitalismo é ainda incipiente, marginal e subordinado. A revolução socialista, por sua vez, concebe-se como a erradicação da burguesia do controle do Estado pela classe operária, a classe trabalhadora por excelência, à frente de uma coalizão das classes exploradas e dominadas, para impor o controle estatal dos meios de produção, e construir a nova sociedade por meio do Estado. A tese dessa proposta é, obviamente, a de que a economia e portanto a sociedade e o Estado na América Latina são basicamente capitalistas. Em sua linguagem, isso implica que o capital como relação social de produção é dominante, e que conseqüentemente o burguês é também dominante na sociedade e no Estado. Admite que há resíduos feudais, e portanto tarefas democrático-burguesas no trajeto da revolução socialista.

De fato, o debate político do último meio século na América Latina tem estado ancorado na questão da pretensa feudalidade/semifeudalidade da economia, da sociedade e do Estado, ou se seriam capitalistas. A maioria da esquerda latino-americana, até há poucos anos, aderiu à proposta democrático-burguesa, seguindo antes de tudo os alinhamentos centrais do *socialismo real* ou do *campo socialista*, seja com sede em Moscou ou em Pequim.

Para acreditar que na América Latina uma revolução democrático-burguesa baseada no modelo europeu é não só possível, mas necessária, primeiro é preciso admitir na América, e mais precisamente na América Latina: 1) a relação seqüencial entre feudalismo e capitalismo; 2) a existência histórica do feudalismo e conseqüentemente o conflito histórico antagônico entre a aristocracia feudal e a burguesia; e 3) uma burguesia interessada em levar a cabo semelhante empreendimento revolucionário. Sabemos que na China no início dos anos 30, Mao propôs a idéia da revolução democrática de novo tipo, porque a burguesia já não está interessada nessa sua missão histórica, e tampouco é capaz de levá-la a cabo. Neste caso, uma coalizão de classes exploradas/dominadas, sob a liderança da classe trabalhadora, deve substituir a burguesia e empreender a nova revolução democrática.

Na América, contudo, como em escala mundial desde 500 anos atrás, o capital existe apenas como o eixo dominante da articulação conjunta de todas as formas historicamente conhecidas de controle e exploração do trabalho, configurando assim um único padrão de poder, histórico-estruturalmente heterogêneo, com relações descontínuas e conflitivas entre seus componentes. Nenhuma seqüência evolucionista entre os modos de produção, nenhum feudalismo anterior, separado do capital e a ele antagônico, nenhum senhorio feudal no controle do Estado, ao qual uma burguesia sedenta de poder tivesse que desalojar por meios revolucionários. Se seqüência houvesse, é sem dúvida surpreendente que o movimento seguidor do Materialismo Histórico não haja lutado por uma revolução anti-escravista, prévia à revolução antifeudal, prévia por sua à revolução anticapitalista. Porque na maior parte deste continente (EUA, todo o Caribe, incluindo Venezuela, Colômbia, o litoral do Equador e do Peru, Brasil), o escravismo foi mais generalizado e mais poderoso. Mas, é claro, a escravidão terminou antes do século XX. E foram os senhores feudais os que herdaram o poder. Não é verdade?

Uma revolução antifeudal, portanto democrático-burguesa, no sentido eurocêntrico sempre foi, portanto, uma impossibilidade histórica. As únicas revoluções democráticas realmente ocorridas na América (além da Revolução Americana) foram as do México e da Bolívia, como revoluções populares, nacionalistas-anti-imperialistas, anticoloniais, isto é, contra a colonialidade do poder, e anti-oligárquicas, isto é, contra o controle do Estado pela burguesia senhorial sob a proteção da burguesia imperial. Na maioria dos outros países, o processo foi um processo de depuração gradual e desigual do caráter social, capitalista, da sociedade e do Estado. Logo, o processo foi sempre muito lento, irregular e parcial.

Poderia ter sido de outra maneira? Toda democratização possível da sociedade na América Latina deve ocorrer na maioria destes países, ao mesmo tempo e no mesmo movimento histórico como uma descolonização e como uma redistribuição do poder. Em outras palavras, como uma redistribuição radical do poder. Isto se deve, primeiro, a que as “classes sociais”, na América Latina, têm “cor”, qualquer “cor” que se possa encontrar em qualquer país, em qualquer momento. Isso quer dizer, definitivamente, que a classificação das pessoas não se realiza somente num âmbito do poder, a economia, por exemplo, mas em todos e em cada um dos âmbitos. A dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista. Nos termos da questão nacional, só através desse processo de democratização da sociedade pode ser possível e finalmente exitosa a construção de um Estado-nação moderno, com todas as suas implicações, incluindo a cidadania e a representação política.

Quanto à miragem eurocêntrica acerca das revoluções “socialistas”, como controle do Estado e como estatização do controle do trabalho/recursos/produtos, da subjetividade/recursos/produtos, do sexo/recursos/produtos, essa perspectiva funda-se em duas suposições teóricas radicalmente falsas. Primeiro, a idéia de uma sociedade capitalista homogênea, no sentido de que só o capital como relação social existe e portanto a classe operária industrial assalariada é a parte majoritária da população. Mas já vimos que não foi assim nunca, nem na América Latina nem no restante do mundo, e que quase seguramente não ocorrerá assim nunca. Segundo, a idéia de que o socialismo consiste na estatização de todos e cada um dos âmbitos do poder e da existência social, começando com o controle do trabalho, porque do Estado se pode construir a nova sociedade. Essa suposição coloca toda a história, de novo, sobre sua cabeça. Inclusive nos toscos termos do Materialismo Histórico, faz de uma *superestrutura*, o Estado, a *base* da sociedade. E escamoteia o fato de uma total reconcentração do controle do poder, o que leva necessariamente ao total despotismo dos controladores, fazendo-a aparecer como se fosse uma socialização do poder, isto é, a redistribuição radical do controle do poder. Mas, precisamente, o socialismo não pode ser outra coisa que a trajetória de uma radical devolução do controle sobre o trabalho/recursos/produtos, sobre o sexo/recursos/produtos, sobre a autoridade/instituições/violência, e sobre a intersubjetividade/conhecimento/comunicação, à vida cotidiana das pessoas. Isso é o que proponho, desde 1972, como socialização do poder (Quijano, 1972; 1981).

Solitariamente, em 1928, José Carlos Mariátegui foi sem dúvida o primeiro a vislumbrar, não só na América Latina, que neste espaço/tempo as relações sociais de poder, qualquer que fosse seu caráter prévio, existiam e atuavam simultânea e articuladamente, numa única e conjunta estrutura de poder; que esta não podia ser uma unidade homogênea, com relações contínuas entre seus elementos, movendo-se na história contínua e sistemicamente. Portanto, que a idéia de uma revolução socialista tinha que ser, por necessidade histórica, dirigida contra o conjunto desse poder e que longe de consistir numa nova reconcentração burocrática do poder, só podia ter sentido como redistribuição entre as pessoas, em sua vida cotidiana, do controle sobre as condições de sua existência social³⁰. O debate não será retomado na América Latina senão a partir dos anos 60 do século há pouco terminado, e no resto do mundo a partir da derrota mundial do campo socialista.

Na realidade, cada categoria usada para caracterizar o processo político latino-americano tem sido sempre um modo parcial e distorcido de olhar esta realidade. Essa é uma conseqüência inevitável da perspectiva eurocêntrica, na qual um evolucionismo unilinear e unidirecional se amalgama contraditoriamente com a visão dualista da história; um dualismo novo e radical que separa a natureza da sociedade, o corpo da razão; que não sabe o que fazer com a questão da totalidade, negando-a simplesmente, como o velho empirismo ou o novo pós-modernismo, ou entendendo-a só de modo organicista ou sistêmico, convertendo-a assim numa perspectiva distorcedora, impossível de ser usada salvo para o erro.

Não é, pois, um acidente que tenhamos sido, por enquanto, derrotados em ambos os projetos revolucionários, na América e em todo o mundo. O que pudemos avançar e conquistar em termos de direitos políticos e civis, numa necessária redistribuição do poder, da qual a descolonização da sociedade é a pressuposição e ponto de partida, está agora sendo arrasado no processo de reconcentração do controle do

poder no capitalismo mundial e com a gestão dos mesmos responsáveis pela colonialidade do poder. Conseqüentemente, é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.

Bibliografia

- Allen, Theodore W. 1994 *The Invention of White Race* (Londres: Verso) Vol. 1 e 2.
- Amin, Samir 1989 *Eurocentrism* (Nova Iorque: Monthly Review Press).
- Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities* (Londres: Verso).
- Baer, Werner 1962 "The Economics of Prebisch and ECLA" in *Economic Development and Cultural Change* (Chicago: University of Chicago Press) Vol. X, janeiro.
- Blaut, J. M. 1993 *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (Nova Iorque: The Guilford Press).
- Bousquié, Paul 1994 *Le corps cet inconnu* (Paris: L'Harmattan).
- Coronil, Fernando 1996 "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" in *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nº 1, fevereiro.
- Descartes, René 1963-1967 "Discours de la méthode", "Méditations" e "Description du corps humain" em *Oeuvres philosophiques* (Paris: Editions Alquié).
- Dussel, Enrique 1995 *The Invention of the Americas* (Nova Iorque: Continuum).
- ECLA (CEPAL) 1960 *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems* (Nova Iorque: Nações Unidas).
- Gobineau, Arthur de 1853-1857 *Essais sur l'inégalité des races humaines* (Paris).
- González Casanova, Pablo 1965 "Internal Colonialism and National Development" in *Studies in Comparative International Development*, Vol. 1, Nº 4.
- Gruzinski, Serge 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle* (Paris: Gallimard).
- Hopkins, Terence and Wallerstein, Immanuel 1982 *World-Systems Analysis. Theory and Methodology* (Beverly Hills: Sage Publications) Vol. 1.
- Imaz, Eugenio 1964 *Nosotros Mañana* (Buenos Aires).
- Jacobson, Mathew Frye 1998 *Whiteness of a Different Color* (Cambridge: Harvard University Press).
- Jonathan, Mark 1994 *Human Biodiversity, Genes, Race and History* (Nova Iorque: Aldyne de Gruyter).
- Lander, Edgardo 1997 "Colonialidad, modernidad, postmodernidad" em *Anuario Mariáteguiano* (Lima: Amauta) Vol. IX, Nº 9.
- Mariátegui, José Carlos 1928a "Aniversario y balance" em *Amauta* (Lima) setembro.
- Mariátegui, José Carlos 1928b *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta).
- Mariátegui, José Carlos 1929 "Punto de Vista Antiimperialista" em *Ideología y Política - Obras Completas* (Lima: Amauta) Vol. 11.
- Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: Michigan University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington: Bloomington University Press).
- Myrdall, Gunnar 1944 *American Dilemma* (Nova Iorque: Harper and Brothers).
- O'Gorman, Edmundo 1954 *La invención de América* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Quijano, Aníbal 1967 "Urbanización, cambio social y dependencia" em Cardoso, Fernando Henrique e Wefort, Francisco (eds.) *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica* (Santiago do Chile: Editorial Universitaria).
- Quijano, Aníbal 1972 *¿Qué es y qué no es el socialismo?* (Lima: Ediciones Sociedad y Política).
- Quijano, Aníbal 1977 *Imperialismo y Marginalidad en América Latina* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, Aníbal 1981 "Poder y democracia en el socialismo" em *Sociedad y Política* (Lima) Nº 12.
- Quijano, Aníbal 1988a "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" em Sonntag, Heinz (ed.) *Nuevos temas, nuevos contenidos* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad).
- Quijano, Aníbal 1988b *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Ediciones Sociedad y Política).
- Quijano, Aníbal 1991 "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día" em *ILLA* (Lima) Nº 10, janeiro.
- Quijano, Aníbal 1992a "Colonialidad y modernidad/racionalidad" em *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, Nº 29.
- Quijano, Aníbal 1992b "'Raza', 'etnia', 'nación'" em Mariátegui: cuestiones abiertas" em Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui*

y Europa. *La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Quijano, Aníbal 1992c "Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles" em *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats* (Paris: UNESCO/ERES).

Quijano, Aníbal 1993 "América Latina en la economía mundial" em *Problemas del desarrollo* (México DF: UNAM) Vol. XXIV, Nº 95, outubro-dezembro.

Quijano, Aníbal 1994 "Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine" em *Amérique Latine: Démocratie et Exclusion* (Paris: L'Harmattan).

Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" em *Anuario Mariateguiano* (Lima: Amauta) Vol. IX, Nº 9.

Quijano, Aníbal 1998a "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" em González, Helena e Schmidt, Heidulf (eds.) *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas: Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1998b "Fujimorismo y populismo" em Burbano de Lara, F. (ed.) *El fantasma del populismo* (Caracas: Nueva Sociedad/ILDIS).

Quijano, Aníbal 1999a "Coloniality of power and its institutions". Simpósio sobre a Colonialidade do poder e seus âmbitos sociais, Binghamton University, Nova Iorque, abril.

Quijano, Aníbal 1999b "¡Qué tal raza!" em *Familia y cambio social* (Lima: CECOSAM).

Quijano, Aníbal 2000a "El fantasma del desarrollo en América Latina" em *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* (Caracas) Nº 2.

Quijano, Aníbal 2000b "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" em *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. XII, Nº 12.

Quijano, Aníbal and Wallerstein, Immanuel 1992 "Americanity as a concept or the Americas in the modern world-system" in *International Social Science Journal* (Paris: UNESCO) Nº 134, novembro.

Rabasa, José 1993 *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (Norman: Oklahoma University Press).

Said, Edward 1979 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books).

Stavenhagen, Rodolfo 1965 "Classes, colonialism and acculturation" in *Studies in Comparative International Development*, Vol. 1, Nº 7.

Stocking, George W. Jr. 1968 *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology* (Nova Iorque: The Free Press).

The American Economic Review. Papers and Proceedings 1959 "Commercial policy in the underdeveloped countries", Vol. XLIX, maio.

Tilly, Charles 1990 *Coercion, Capital and European States AD 990-1992* (Cambridge: Blackwell).

Tocqueville, Alexis de 1835 *Democracy in America*, Vol. 1.

Viola, Herman and Margolis, Carolyn (eds.) 1991 *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration* (Washington: Smithsonian Institute Press).

Wallerstein, Immanuel 1974-1989 *The Modern World-System* (Nova Iorque: Academic Press Inc.) Vol. I, II e III.

Wallerstein, Immanuel 1997 "El Espacio/Tiempo como base del conocimiento" em *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. IX, Nº 9.

Young, Robert C. 1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* (Londres: Routledge).

Notas

* Centro de Investigaciones Sociales (CIES), Lima.

1 Quero agradecer, principalmente, a Edgardo Lander e a Walter Mignolo, por sua ajuda na revisão deste artigo. E a um comentarista, cujo nome ignoro, por suas valiosas críticas a uma versão anterior. Desnecessário afirmar que eles não são responsáveis pelos erros e limitações do texto.

2 Sobre o conceito de colonialidade do poder, ver Aníbal Quijano (1992a).

3 Ver Quijano e Wallerstein (1992) e Quijano (1991). Sobre o conceito de espaço/tempo, ver Wallerstein (1997).

4 Sobre esta questão e sobre os possíveis antecedentes da idéia de raça antes da América, remeto a Quijano (1992b).

5 A invenção da categoria de cor –primeiro como a mais visível indicação de raça, mais tarde simplesmente como o equivalente dela–, tanto como a invenção da particular categoria de branco, exigem ainda uma pesquisa histórica mais exaustiva. Em todo caso, muito provavelmente foram invenções britânico-americanas, já que não há rastros dessas categorias nas crônicas e em outros documentos dos primeiros cem anos de colonialismo ibérico na América. Para o caso britânico-americano existe uma extensa

bibliografia (Theodore W. Allen, 1994 e Mathew Frye Jacobson, 1998, entre os mais importantes). O problema é que esta ignora o sucedido na América Ibérica. Devido a isso, para esta região ainda carecemos de informação suficiente sobre este aspecto específico. Por isso esta segue sendo uma questão aberta. É muito interessante que apesar de que os que haveriam de ser europeus no futuro, conheciam os futuros *africanos* desde a época do império romano, inclusive os ibéricos, que eram mais ou menos familiares com eles muito antes da Conquista, nunca se pensou neles em termos raciais antes da aparição da América. De fato, *raça* é uma categoria aplicada pela primeira vez aos “índios”, não aos “negros”. Deste modo, *raça* apareceu muito antes que *cor* na história da classificação social da população mundial.

6 A ideia de *raça* é, literalmente, uma invenção. Não tem nada a ver com a estrutura biológica da espécie humana. Quanto aos traços fenotípicos, estes se encontram obviamente no código genético dos indivíduos e grupos e nesse sentido específico são biológicos. Contudo, não têm nenhuma relação com nenhum dos subsistemas e processos biológicos do organismo humano, incluindo por certo aqueles implicados nos subsistemas neurológicos e mentais e suas funções. Ver Jonathan Mark (1994) e Aníbal Quijano (1999b).

7 Fernando Coronil (1996) discutiu a construção da categoria Ocidente como parte da formação de um poder global.

8 Isso foi o que, segundo um relato pessoal, encontrou Alfred Metraux, o conhecido antropólogo francês, em fins dos anos 50 no Sul do Peru, e o mesmo que também encontrei em 1963, em Cusco: um trabalhador braçal *índio* obrigado a viajar de sua aldeia, em La Convención, até a cidade, para cumprir seu turno de servir durante uma semana a seus patrões. Mas estes não lhe proporcionavam moradia, nem alimento, nem, desde logo, salário. Metraux propunha que essa situação estava mais próxima do colonato romano do século IV d.C. que do feudalismo europeu.

9 Sobre o processo de produção de novas identidades histórico-geoculturais ver de Edmundo O’Gorman (1954), José Rabasa (1993), Enrique Dussel (1995), V. Y. Mudimbe (1988), Charles Tilly (1990), Edward Said (1979) e Fernando Coronil (1996).

10 Acerca dessas questões, ver George W. Stocking Jr. (1968), Robert C. Young (1995), Aníbal Quijano (1992a; 1992c; 1997) e Serge Gruzinski (1988).

11 Acerca das categorias produzidas durante o domínio colonial europeu do mundo, existe um bom número de linhas de debate: “estudos da subalternidade”, “estudos pós-coloniais”, “estudos culturais”, “multiculturalismo”, entre os atuais. Também uma florescente bibliografia demasiado extensa para ser aqui citada e com nomes famosos entre eles, como Guha, Spivak, Said, Bhabha, Hall.

12 Há uma vasta literatura em torno desse debate. Um sumário pode ser encontrado em meu texto “El fantasma del desarrollo en América Latina” (Quijano, 2000a).

13 Sobre este tema ver as agudas observações de Robert C. Young (1995).

14 Um debate mais detido em Quijano (2000b).

15 Acerca das proposições teóricas desta concepção do poder, ver Quijano (1999a).

16 No sentido de que as relações entre as partes e a totalidade não são arbitrarias e a última tem hegemonia sobre as partes na orientação do movimento do conjunto. Não no sentido sistêmico, quer dizer, em que as relações das partes entre si e com o conjunto são lógico-funcionais. Isto não ocorre senão nas máquinas e nos organismos. Nunca nas relações sociais.

17 A literatura do debate sobre o eurocentrismo cresce rapidamente. Uma posição diferente da que orienta este artigo, ainda que dela aparentada, é a de Samir Amin (1989).

18 Sobre a origem da categoria de heterogeneidade histórico-estrutural, ver meu “Notas sobre el concepto de marginalidad social, CEPAL”, incorporado depois ao volume *Imperialismo y Marginalidad en América Latina* (Quijano, 1977). Pode-se ver também Quijano (1988a).

19 Sempre me perguntei pela origem de uma das mais caras propostas do Liberalismo: as ideias devem ser respeitadas. O corpo, por sua vez, pode ser torturado, triturado e morto. Nós os latino-americanos acostumamos citar com admiração a desafiante frase de um mártir das lutas anticoloniais, no próprio momento de ser degolado: “Bárbaros, as ideias não se degolam!”. Sugiro agora que sua origem deve ser buscada nesse novo dualismo cartesiano, que transformou o “corpo” em mera “natureza”.

20 Ver *Discours de la methode, Méditations e Description du corps humain* (Descartes, 1963-1967). Paul Bousquié (1994) acerta neste ponto: o cartesianismo é um novo dualismo radical.

21 Acerca desses processos na subjetividade eurocentrada, revela muito que a única categoria alternativa ao Ocidente era, e ainda o é, o Oriente, enquanto que os negros (África) ou os índios (América antes dos Estados Unidos) não tinham a honra de ser o Outro da Europa ou Ocidente.

22 Como sugere Benedict Anderson (1991). Uma discussão mais extensa sobre este ponto em Quijano (1998a).

23 Uma discussão mais ampla sobre os limites e as condições da democracia numa estrutura de poder capitalista, em Quijano (1998a; 2000a).

24 Provavelmente o antecedente mais próximo da idéia de raça produzida pelos castelhanos na América. Ver Quijano (1992b).

25 Ainda nos anos 20 em pleno século XX, H. Murena, um membro importante da inteligência argentina, não hesitava em proclamar: "Somos europeus exilados nestas pampas selvagens". Ver Eugenio Imaz (1964). E tão tardiamente como nos anos 60, nas lutas sociais, culturais e políticas da Argentina, "cabecita negra" era o mote pejorativo da discriminação especificamente racial.

26 A homogeneização é um elemento básico da perspectiva eurocentrista da nacionalização. Se assim não fosse, não se poderia explicar, nem entender, os conflitos nacionais nos países europeus cada vez que se coloca o problema das diferenças étnico-raciais dentro da população. Não se poderia entender tampouco, de outro modo, a política eurocêntrica de povoamento favorecida pelos liberais do Cone Sul da América Latina, nem a origem e o sentido do assim chamado "problema indígena" em toda a América Latina. Se os fazendeiros peruanos do século XIX importaram chineses, foi precisamente porque a questão nacional não estava em jogo para eles, e sim o puro interesse social. Foi por essa perspectiva eurocentrista, fundada na colonialidade do poder, que a burguesia senhorial latino-americana tem sido inimiga da democratização social e política como condição de nacionalização da sociedade e do Estado.

27 Nos anos 60 e 70 muitos cientistas sociais dentro e fora da América Latina, entre os quais me incluo, usamos o conceito de "colonialismo interno" para caracterizar a aparente relação paradoxal dos Estados independentes com relação a suas populações colonizadas. Na América Latina, Pablo González Casanova (1965) e Rodolfo Stavenhagen (1965) foram seguramente os mais importantes entre os que trataram de teorizar o problema de maneira sistemática. Agora sabemos que esses são problemas acerca da colonialidade que vão muito além da trama institucional do Estado-nação.

28 Sobre estas questões adiantei algumas propostas de debate em Quijano (1993).

29 A miopia eurocêntrica, não apenas de estudiosos da Europa ou dos Estados Unidos mas também dos da América Latina, difundiu e quase impôs universalmente o nome de populismo para esses movimentos e projetos que, contudo, têm pouco em comum com o movimento dos narodníkis russos do século XIX ou do populismo estadunidense posterior. Uma discussão destas questões em Quijano (1998b).

30 Essa descoberta é, sem dúvida, o que outorga a Mariátegui seu maior valor e sua continuada vigência, derrotados os socialismos e seu materialismo histórico. Ver, sobretudo, a passagem final do primeiro de seus *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana* (1928b), numerosamente reimpresso; "Punto de Vista Antiimperialista" apresentado à Primeira Conferência Comunista Latino-americana, Buenos Aires (1929); e o célebre "Aniversario y balance", editorial da revista *Amauta* (1928a).