

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 Fornet 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 desespiritualizado 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 encarniçada 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 frequentemente 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 conseguirem 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 constrições 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 sequência histórica como o normal ou universal, que este imaginário conseguiu constranger 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 consequências. 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 paroquialização 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. Rastreando 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.