

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.

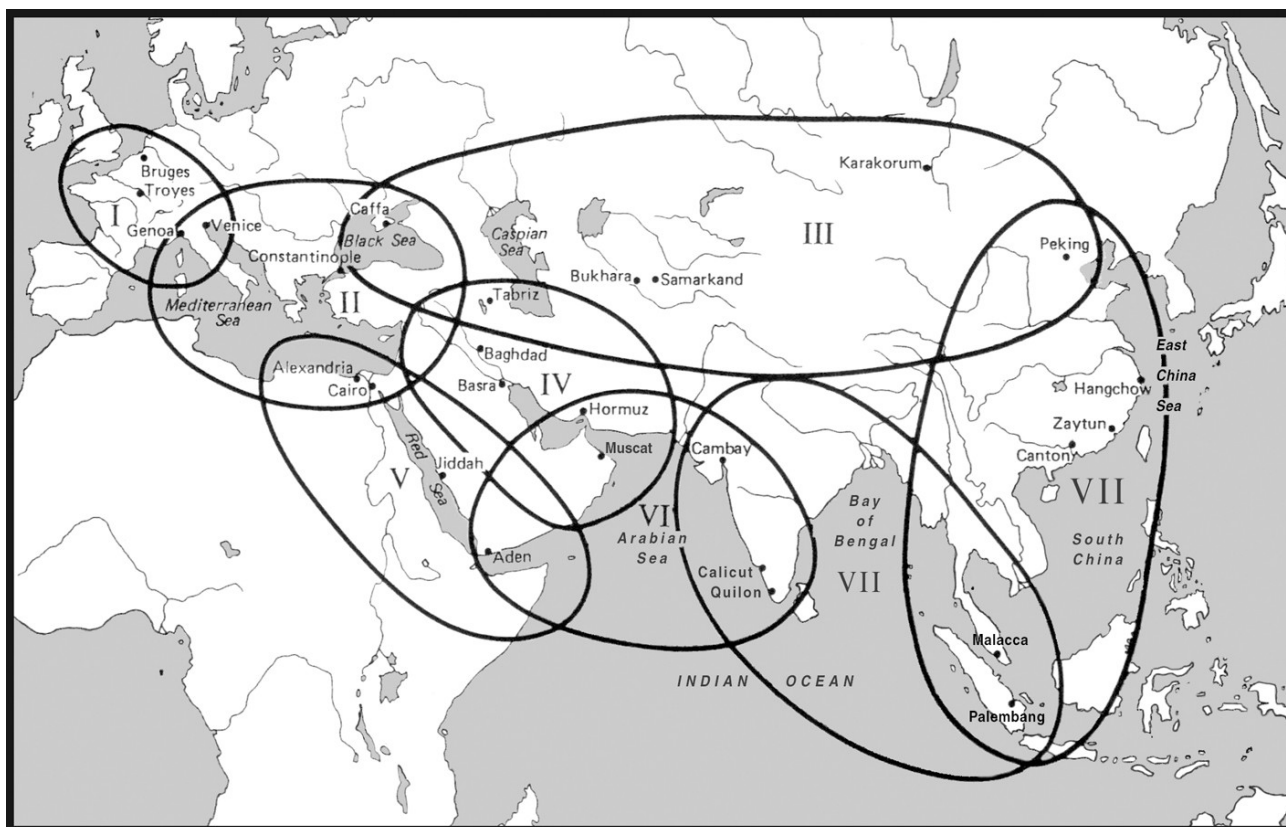
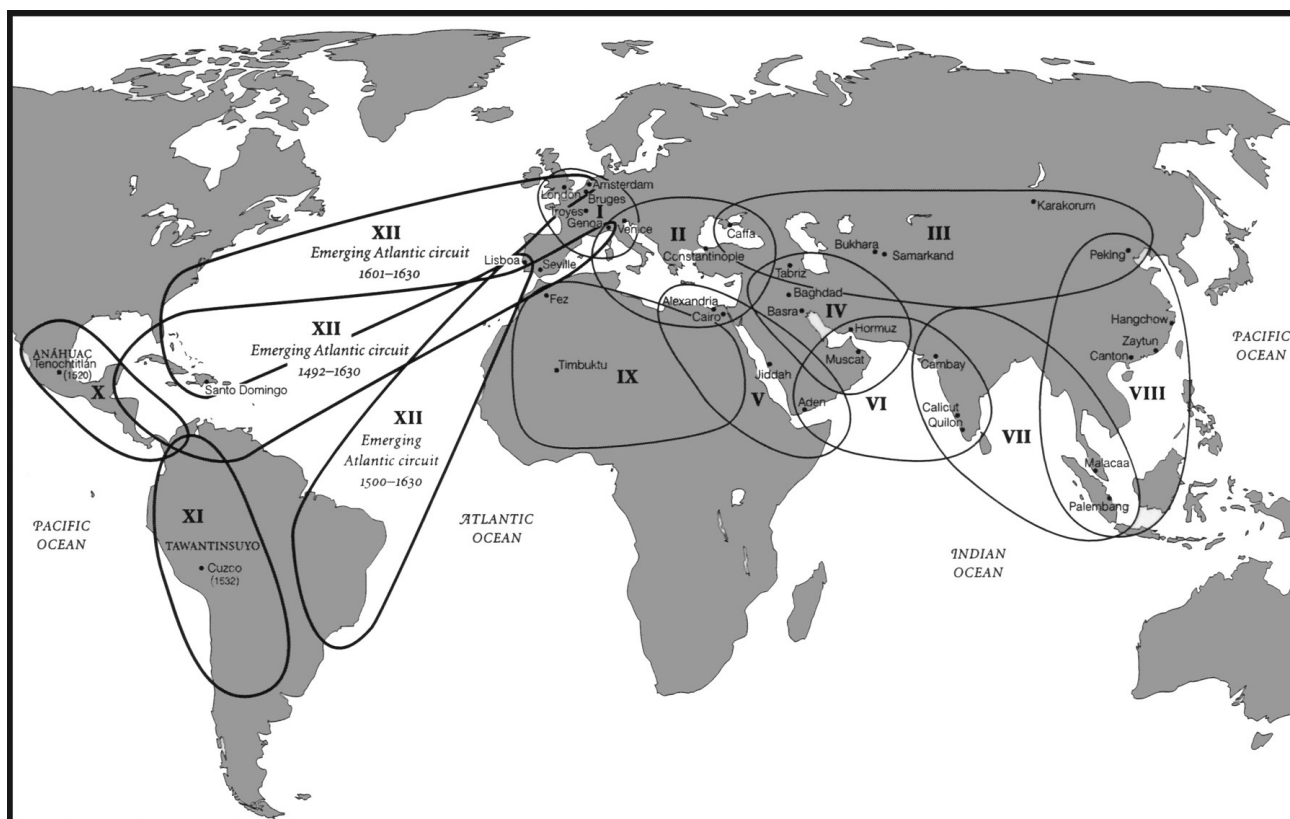


Ilustração 2

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.



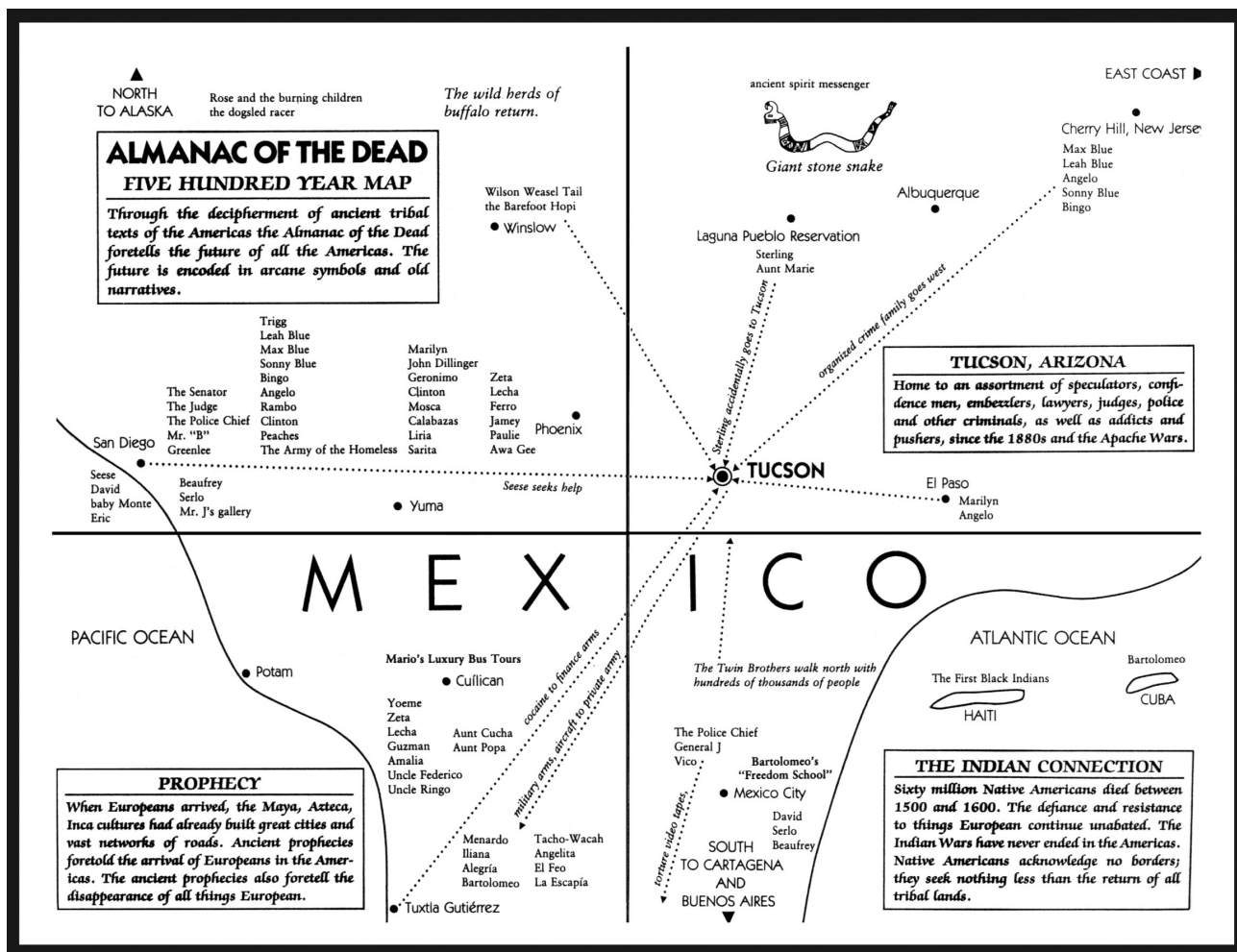
O imaginário moderno/colonial apresenta-se de modo muito distinto de acordo com o ponto de vista do qual o olhamos: a história das idéias na Europa ou a diferença colonial, as histórias forjadas pela colonialidade do poder nas Américas, na Ásia ou na África, ou aquelas das cosmologias anteriores aos 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 entusiasmava 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).

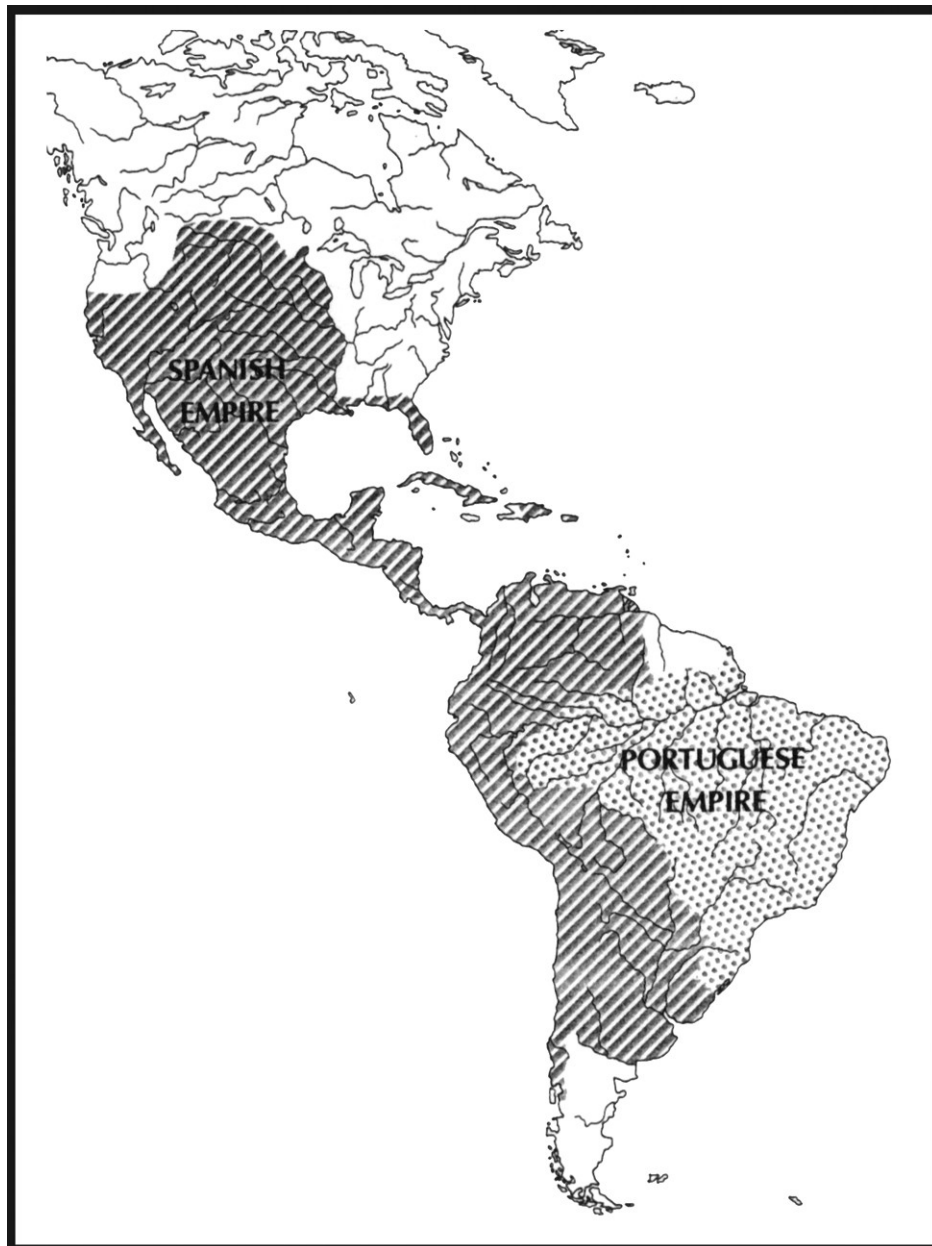
Por sua vez, Bolívar (1993: 25) expressava com veemência:

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 consequências 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 rooseveltiana 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 consequência 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).

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 “triunfo” 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 loose 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).

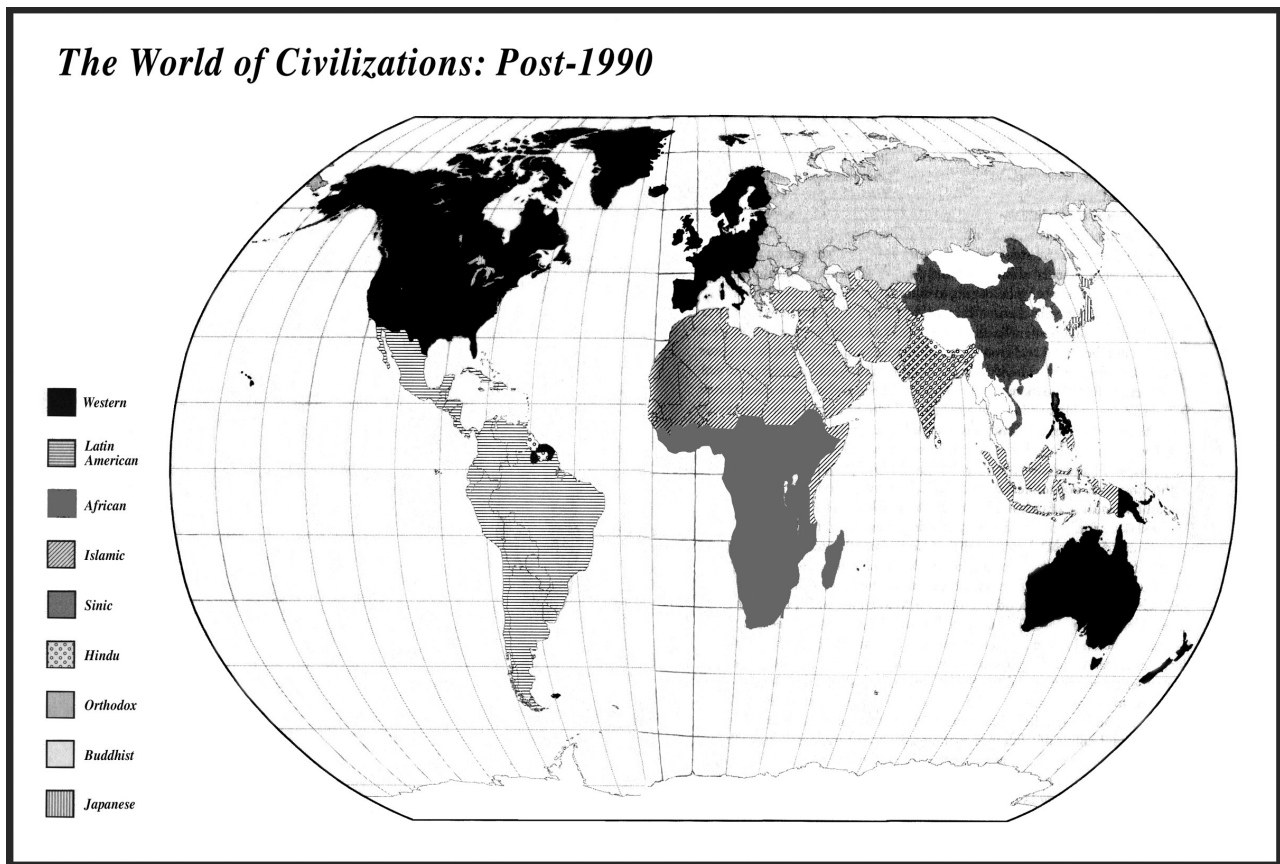
A dificuldade de Wallerstein para reconhecer a constituição do mundo moderno sem a participação da França e da Inglaterra –e portanto negar a contribuição de três séculos de colonialismo espanhol e português– é, sem dúvida, uma consequência do que concebe como geocultura. O imaginário da Europa do Norte, 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 consequências 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 Huntigton (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 consequência 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 criollo (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 Tawantinsui.