



Formas e categorias do pensar eurocêntrico

José Henrique Bortoluci¹

Resumo: Nas últimas três décadas, proliferaram-se nas Ciências Sociais e nas Humanidades estudos críticos às diversas formas e matrizes do pensamento eurocêntrico, sobretudo a partir do livro “Orientalismo”, de Edward Said. Em diálogo com esses estudos, este artigo procura descrever o núcleo categorial e os principais padrões de organização narrativa da “estrutura de atitudes e referências eurocêntrica” que orienta grande parte dos paradigmas sociológicos e da modernidade. Dessa forma, este trabalho apresenta um primeiro esforço de crítica ao pensamento eurocêntrico e de seu uso para a compreensão das dinâmicas sociais e dos dilemas da modernidade em contextos periféricos.

Palavras-chave: Eurocentrismo. Crítica Pós-colonial. Modernidade. Periferia.

¹ Mestrando em História Social (FFLCH-USP) e professor de Relações Internacionais e Sociologia (Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado - FECAP). Tem experiência na área Teoria Social, Pensamento Social Brasileiro, Estudos Pós-Coloniais e Relações Internacionais. Publicou “Sociedade Civil e Teoria das Relações Internacionais: do debate clássico à idéia de Sociedade Civil Internacional”. In TOSTES, Ana Paula; DE VITA, Álvaro, *Justiça e Processos Democráticos Transnacionais*. São Paulo: Humanitas, 2005 e “Cognição e o Problema Agente-Estrutura em Análise de Política Externa: um estudo de caso”. Belo Horizonte: *Revista Três Pontos*, UFMG, 2006.

*Orientalismo e Eurocentrismo*²

O conceito de “orientalismo” adquiriu notoriedade (e, é preciso dizer, forte caráter pejorativo) nas ciências sociais a partir de 1978, com o lançamento do livro *Orientalism*, de Edward Said. Até então, o termo não era visto de forma negativa, sendo geralmente utilizado para caracterizar estudos sobre o oriente desenvolvidos por pesquisadores e instituições ocidentais. Said, um intelectual palestino radicado nos Estados Unidos, desenvolve naquele livro uma ampla análise da produção cultural e teórica européia (sobretudo francesa e inglesa) acerca do Oriente que teria constituído a “tradição orientalista”, alvo de suas profundas críticas.

Na verdade, a crítica ao pensamento eurocêntrico ou orientalista nas academias centrais é anterior ao livro de Said, tendo ocupado espaço já nas décadas de 60 e 70, estimulada, sobretudo, pelos processos de independência nacional no terceiro mundo e articulada principalmente em linguagem e conceitos marxistas – as obras de Anouar Abdel-Malek e Maxime Rodinson estão entre as mais representativas desse conjunto de trabalhos. Além disso, Said e os estudos pós-coloniais posteriores ajudaram a popularizar na academia ocidental uma tradição anti-eurocêntrica que, no século XX, teve como notáveis representantes pensadores da descolonização e da negritude, em geral advindos de regiões periféricas e apresentando em suas biografias alguma forma de envolvimento em lutas pela descolonização – nomes como Frantz Fanon, C.L.R. James, Aimé Césaire e Amílcar Cabral saltam à mente³.

² Este trabalho é parte de minha pesquisa de mestrado em História Social (FFLCH-USP), ainda em desenvolvimento, intitulada “Pensamento Eurocêntrico, Modernidade e Periferia: Reflexões sobre o Brasil e o Mundo Árabe-Muçulmano”. Esta pesquisa, sob orientação do Prof. Dr. Peter Demant, é financiada pela FAPESP.

³ Entretanto, nem sempre a leva recente de estudos pós-coloniais reconhecem-se como continuadores de uma espécie de linhagem político-teórica que remonta ao pensamento radical anti-colonial ou anti-racista. Como aponta Bart Moore-Gilmore (1997: 15), Said apenas reconheceu trabalhos predecessores ao seu no tipo de crítica que ele buscava avançar em meados da década de 80. O mesmo pode ser dito de Gayatri Spivak e Homi Bhabha que, juntos de Said, vieram se firmando como a tríade maior dos estudos pós-coloniais – dando a entender, em diversos momentos, que a origem de suas reflexões se assenta muito mais firmemente na “alta cultura ocidental” do que no pensamento e ação de homens e mulheres em disputas contra o legado da colonização. Contudo, parece-me que essa é uma tendência que, felizmente, vem se enfraquecendo: os textos de autores pós-coloniais, subalternos e da área de Estudos Culturais parece vir abrindo espaço, nos anos recentes, para uma retomada do legado daqueles pensadores – antes tidos como “políticos” ou “anti-acadêmicos”, ao menos nas academias centrais –, sem o abandono de pensadores críticos ocidentais. Creio que essa mudança pode ser observada, por exemplo, na própria obra de Said o qual, a partir da década de 1990 e, em especial, em *Cultura e Imperialismo* (1993), voltou-se em grande medida para as “vozes emergentes” e “contra-discursos subalternos” em situações coloniais e pós-coloniais.

Com Said, a crítica ao orientalismo não ganha apenas notoriedade, mas passa a sofrer uma profunda influência do pensamento estruturalista e pós-estruturalista francês⁴, sobretudo das análises de discurso e da reflexão sobre a constituição de mecanismos de poder enredados em tramas discursivas, desenvolvidas por Michel Foucault.

Para Said, o orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção epistemológica e ontológica entre o “Ocidente e o Oriente”. Essa distinção fundamental seria o ponto de partida para a elaboração de teorias, romances, obras de arte e outras peças culturais sobre o Oriente, seus povos e costumes (Said, 2003: 2). Porém, o orientalismo não constituiria apenas de uma forma de representação: essa duplicação do discurso (Oriente *versus* Ocidente) própria ao Orientalismo seria marcada de uma pretensão de estereotipificar o outro – no caso, o outro do discurso, o Oriente – e de reduzi-lo a uma determinada essência. O orientalismo ter-se-ia desenvolvido como um estilo ocidental de dominar, reestruturar e de exercer autoridade sobre o Oriente (Said, 2003: 3).

Said tenta mostrar que o orientalismo não é uma fantasia etérea da Europa sobre o Oriente, mas sim um grande corpo teórico e prático em que houve, por diversas gerações (sobretudo, ao longo dos séculos XVIII e XIX, mas com repercussões que chegam até nossos dias), um considerável investimento material. Tendo tido seus principais elementos desenvolvidos ao longo do enfrentamento europeu contra o Oriente em sua expansão econômica e militar, o orientalismo seria uma dimensão considerável da cultura política e intelectual moderna (Said, 2003: 12) – no interior da qual, convém afirmar, desenvolveram-se os principais discursos sociológicos sobre a modernidade.

O próprio Said afirma que o uso do termo “orientalismo” para a produção contemporânea refere-se às formas pelas quais cientistas sociais e produtores culturais *nutrem-se* de vestígios da posição orientalista original europeia, dos séculos XVIII e XIX⁵ (Said, 2003: 19). O conceito de *discurso* é central para a compreensão da proposição geral de Said em *Orientalismo*, assim como para uma reflexão sobre esse processo de “nutrição” teórica.

⁴ Não é exagero notar que Said é um dos precursores e um dos mais influentes casos dessa apropriação do pensamento francês contemporâneo pela academia norte-americana. Desde a década de 70, tornou-se quase uma moda incontornável nos setores críticos da academia norte-americana a referência ao pensamento de autores como Foucault, Derrida e Lyotard, nas diversas áreas das Humanidades.

⁵ Aliás, como bem mostra Perry Anderson, mesmo essa produção dos três últimos séculos nutre-se de categorias gestadas ao menos desde Aristóteles. Um bom exemplo disso é a história do conceito de “despotismo oriental”, de que tratarei mais à frente (Anderson: 461).

Como afirma Stuart Hall, refletindo sobre o legado teórico de Said, um *discurso orientalista* é uma forma particular de representar o “Ocidente”, o “Resto (não-Ocidente)” e a relação entre eles. Um discurso é um grupo de afirmações que constituem uma forma de “representar” um tipo particular de objeto. O próprio conceito de discurso não se baseia na distinção convencional entre pensamento e ação, linguagem e prática: a idéia de discurso refere-se à produção de conhecimento a partir da linguagem, mas ele próprio é produzido por uma prática, ou seja, a prática de se produzir sentido (Hall, 1992: 291). Dessa forma, o conceito de discurso orientalista pode ser entendido como uma série de formas de representação concatenadas logicamente, que fornecem a base categorial e o domínio analítico a partir do qual se desenvolvem esforços de compreensão de realidades sociais “não-ocidentais”. O núcleo articulador desse discurso é uma distinção entre o desenvolvimento das sociedades ocidentais (tido como “normal” ou “clássico”) e o desenvolvimento das outras sociedades: o Oriente (“estagnado, irracional e atrasado”) é “construído” como um contraste, um “outro” a partir do qual se pode caracterizar o próprio Ocidente (“dinâmico, racional e progressista”) (Turner, 1994: 96). É de se observar que, aqui, o conceito de Oriente não é necessariamente geográfico: ele delimita, sobretudo, uma fronteira entre o “nós” (Ocidente) e o “eles” (não-Ocidente), “no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo em que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro...” (Costa, 2006: 119). Dessa forma, a crítica ao orientalismo, popularizada por Said, mas desenvolvida anterior e posteriormente por uma série de autores, é, sobretudo, um método de desconstrução de essencialismos. Para efetuar essa crítica, o que se deve observar em uma determinada produção teórica não é somente, segundo Said, a sua fidelidade ao original representado, mas o estilo de abordagem, as figuras de linguagem, as estruturas categoriais e os mecanismos narrativos (Said, 2003: 20-21).

Nas últimas três décadas, poucas obras nas áreas de Ciências Sociais e Humanidades despertaram maior polêmica em todo o mundo do que *Orientalismo*. A obra, por seus avanços e, principalmente, pela imensidão de caminhos abertos a novas investigações empíricas e teóricas, produziu clivagens acadêmicas e ascendeu disputas ferinas entre críticos de todos os tipos. Não é meu objetivo aqui realizar uma revisão das recepções de *Orientalismo*, nem mesmo elencar sistematicamente as possíveis críticas feitas à obra⁶. Entretanto, é preciso

⁶ Para isso, remeto a Bart-Moore Gilbert (1997) e Demant (2007).
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

apontar que esse primeiro esquema anti-eurocêntrico saidiano – como quase toda corajosa peça de interferência no debate acadêmico – possui algumas deficiências na forma de constituir suas categorias fundamentais e de abordar os materiais utilizados; essas insuficiências constituem desafios a uma crítica a discursos eurocêntricos que se proponha a analisar textos de naturezas diversas e produzidos em diferentes contextos.

Nota-se, inicialmente, que é bastante vacilante a forma como Said trata a relação entre discurso orientalista e imperialismo ao longo do livro. Apesar de estabelecer uma ligação entre ambos, Said parece oscilar entre uma consideração da determinação discursiva sobre o mundo material (“o orientalismo gera o imperialismo”) e o oposto (“o imperialismo gera o orientalismo”). É muito provável que o autor não ficaria com nenhuma dessas alternativas: a própria noção de discurso, da forma como ele a apresenta, restringe tal tipo de simplificação. Entretanto, não são poucas as vezes em que Said parece fornecer uma espécie de autonomia ao setor discursivo dos instrumentos de dominação que faz com que sua categoria de “orientalismo” resvale na imagem de uma enteléquia histórica: o “Orientalismo”, estrutura sem sujeito, gera um oriente a serviço de um ocidente dominador⁷. Essa espécie de determinação estrutural do discurso orientalista leva a que Said construa uma imagem unitária do orientalismo: ele parece abarcar tudo, monido de uma potência (quase) auto-sustentável.

Essa forma de descrever o orientalismo deve-se, em grande parte, ao uso que faz Said dos trabalhos em que Foucault desenvolve de forma mais acabada suas análises de discurso e acerca da constituição da “episteme” ocidental – em especial *As palavras e as coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969), além de livros em que Foucault descreve a constituição de dispositivos de controle ocidental e a forma como estes servem à constituição da subjetividade moderna, como *Vigiar e Punir* (1975)⁸.

⁷ Uma outra crítica, menos importante para os objetivos deste trabalho, é a dúvida sempre presente na escrita de Said sobre sua crença na existência do Oriente. Said oscila entre a idéia de que “Ocidente cria Oriente” e de que o Ocidente representa “incorretamente” o Oriente – aproximando o “orientalismo”, nesta segunda formulação, da idéia de “ideologia”, como tratada na tradição marxista (Moore-Gilbert, 1997). Entre os diversos motivos dessa oscilação, é comum apontar-se que Said ainda não haveria conseguido, nessa obra, combinar de forma não contraditória suas referências marxistas (sobretudo de Gramsci) e pós-estruturalistas (Foucault).

⁸ A influência de Foucault nessa primeira fase de estudos de Said acerca dos discursos ocidentais sobre o Oriente é notável, a ponto de nos convidar ao questionamento de outras possibilidades, não declaradas no texto de Said, de paralelo entre as outras. Como exemplo disso, não seria descabido sugerir que o estudo “arqueológico” de Said sobre os discursos sobre o Oriente obedece a uma lógica comparável aos estudos de Foucault sobre a loucura e a internação, sobretudo em *História da Loucura* (1961). Se em *A palavra e as coisas* o pensador francês buscava reconstituir a arqueologia da razão moderna, naquele trabalho ele voltava-se à compreensão das formas como a cultura europeia moderna se constituiu a partir de um mecanismo de exclusão, pela definição de áreas, em particular a “loucura”, nas quais ela não mais se efetivaria – apesar de tais áreas terem sido

Centremo-nos, aqui, na apropriação por Said das análises de discurso e nas considerações epistemológicas de Foucault. Nas palavras do próprio Said:

“I have found it useful here to employ Michel Foucault’s notion of a discourse, as described by him in *The Archeology of Knowledge* and *Discipline and Punish*, to identify Orientalism. My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period. Moreover, so authoritative a position did Orientalism have that I believe no one writing, thinking or acting on the Orient could do so without taking account of the limitations on thought and action imposed by Orientalism” (Said, 2003: 3).

Essa forma de descrever o orientalismo como fornecedor das condições de possibilidade do conhecimento e da ação sobre o Oriente parece-me amplamente baseada na idéia foucaultiana de “episteme”. Esse conceito, em Foucault, é fundamental para suas reflexões sobre as possibilidades do conhecimento e sobre a constituição das disciplinas ocidentais. A episteme é a concatenação de práticas discursivas de uma determinada época, dotada de regras e condições a partir das quais o próprio conhecimento se torna possível. Foucault descreve a episteme como o espaço “...onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas *condições de possibilidade*” (Foucault, 2007: XVIII; destaque meu).

Nesse sentido, o orientalismo, apesar de restrito a um determinado setor da experiência ocidental moderna⁹, forneceria, para Said, as condições de possibilidade de todo

constituídas por essa própria cultura. Trata-se, em síntese, de uma história do “outro da razão”, indissociável de uma história do “mesmo da razão”. Sem desenvolver aqui essa questão, diria que Said, voltando-se para a constituição de uma forma diferente de “outro da razão européia”, realiza um esforço em muitos aspectos comparável de reconstrução das tramas de discurso e poder que deram origem às formas fundamentais da moderna subjetividade européia.

⁹ Certamente, o orientalismo é um conceito muito mais restrito que o de episteme. Com este, Foucault, sobretudo em *As Palavras e as Coisas* – provavelmente seu texto mais marcado pelo estruturalismo e, segundo comentaristas, a obra síntese desse movimento intelectual (ver Dosse, 2007: cap. 34) – procurou descrever a constituição da episteme moderna como aquela que fornecia o solo para *qualquer* conhecimento: “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais de uma epistémê, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática” (Foucault, 2007: 230). Contudo, a forma como Said opera esse conceito para a área específica dos estudos sobre o Oriente assemelha-se muito ao esforço de Foucault.

conhecimento e de toda prática direcionada àquela entidade contra a qual ele se contrapunha. Ele poderia ser lido como o fundamento de racionalidade de qualquer elaboração intelectual, artística ou política que tematizasse aqueles povos ou regiões. De forma geral, essa idéia sobre a operação do orientalismo baseia-se amplamente em uma concepção igualmente foucaultiana sobre as formas de operação do poder: este, disseminado socialmente, constituiria os objetos do conhecimento. Em síntese, Said busca mostrar, em *Orientalismo*, a constituição de um “Oriente discursivo” como contraponto a um Oriente em constituição, ou seja, a constituição de um discurso que mediará ou ordenaria logicamente a relação entre Ocidente e Oriente (Moore-Gilbert, 1997: 38). Independentemente se “simpáticos” ou não com relação ao Oriente, os discursos ordenados a partir do discurso orientalista seriam dominados por uma vontade de potência do Ocidente sobre o Oriente – este seria descrito como essencialmente sem voz, sensual, feminino, despótico, irracional e atrasado, sendo o Ocidente o seu negativo.

Não é grande surpresa apontar que *Orientalismo* recebeu críticas muito próximas às aquelas feitas ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo em geral, como as que já apresentamos acima. O alvo fundamental é a própria categoria de “orientalismo”, que, em muitos momentos, não deixa margem para a diferença em seu interior; essa categoria, em outros termos, traz dificuldades para a análise de obras individuais e *contextos específicos*, assim como impõe barreiras a uma consideração das disputas constantes (políticas e intelectuais) a respeito das possibilidades de representação do não-ocidental. Em síntese, o maior risco das investidas de Said é a descrição do orientalismo como um mal congênito do Ocidente: o orientalismo pode ser lido como uma espécie de ontologização da incompreensão ocidental sobre o oriental.

Quanto ao problema dos contextos diversos, uma crítica comum que vem sendo desenvolvida por autores latino-americanos é que esse primeiro esquema saidiano deixaria de fora experiências de sociedades que se constituíram no entre-choque com o colizador português ou espanhol em um período de “primeira modernidade” (ver, por exemplo, Dussel, 2000; Mignolo, 2000 e 2003; e Quijano, 2000). Essa consideração é de extrema importância para este trabalho: o discurso europeu não “nasce” e encontra sua forma definitiva como um “orientalismo” – não há critérios históricos para se afirmar que o processo de dominação europeia sobre populações não-europeias se inicia ou tem sua realização máxima no período posterior ao Iluminismo e à Revolução Industrial, como parece sugerir o recorte de Said.

Trata-se de um processo anterior, distinto em suas múltiplas realizações e que gerou uma diversidade de formas discursivas eurocêntricas atreladas a processos materiais de dominação.

Esses tipos de crítica a *Orientalismo*, de formas e em tons diversos, irá marcar tanto os trabalhos que buscam se afastar ao máximo da obra de Said (como, por exemplo, Irwin, 2008; Lewis, 1993), quanto aqueles que, de alguma forma, compartilham de preocupações intelectuais e políticas com o autor (Ahmad, 2002; Dirlik, 2003; Moore-Gilbert, 1997; Quijano, 2000). O próprio Said, nas duas décadas seguintes à publicação de seu clássico, passou a absorver grande parte dessas críticas, porém sem abandonar a coerência de um projeto intelectual “militante” e anti-eurocêntrico. Sobretudo no livro *Cultura e Imperialismo*, Said busca uma caracterização das formas de entrelaçamento entre cultura metropolitana e imperialismo que se afasta se forma significativa do estruturalismo dramático de *Orientalismo*. Nesse processo, a sombra de Foucault, apesar de nunca desaparecer, vai perdendo espaço para outras referências teóricas – sobretudo Gramsci e pensadores “descoloniais” e periféricos, como C.L.R. James e Fanon.

Nesse novo enquadramento que vai se constituindo ao longo de sua produção, menos totalizante e mais flexível que o inicial, Said mostra grande desconforto com a ausência de uma perspectiva de mudança no esquema foucaultiano de análise de discurso; além disso, como já apontado, Said passa a dar maior centralidade às manifestações de resistência à dominação material e discursiva ocidental. Said busca realizar um exercício de “leitura em contraponto” (Said, 1995, p. 104), um método de crítica cultural que busca desvelar a “estrutura de sentimentos” em que se encontram mergulhadas as culturas centrais – estrutura que faria parte da aventura imperial européia –, mas também as culturas periféricas ou coloniais. Sem o imperativo de constituir uma estrutura bem definida de possibilidades do próprio saber, trata-se, nesse segundo momento da obra de Said, da elaboração de uma forma de leitura cultural voltada a estabelecer as relações entre imperialismo e cultura: “Ler Austen sem ler Fanon e Cabral – e assim por diante – é separar a cultura moderna de suas ligações e comprometimentos” (Said, 1995: 97).

Esse desenvolvimento ulterior da crítica saidiana abre um caminho para uma leitura mais flexível e, talvez, mais proveitosa dos problemas tratados em *Orientalismo*. Mais distante de uma ânsia estruturalista, Said continua a fornecer importantes considerações sobre as temáticas e categorias que permearam as formas ocidentais de fazer sentido sobre as sociedades orientais. Para isso, sai de cena o “orientalismo” e passa-se a trabalhar a partir de

uma idéia de “estruturas de atitudes e referências” (baseada no trabalho do crítico marxista Raymond Williams) nas formas de intercâmbio cultural entre ocidente e oriente; uma estrutura apropriada de formas diversas por atores e em contextos específicos. Nos termos de Said:

“...quero mostrar que a ‘estrutura de atitudes e referências’ prevalece e exerce influência de todas as maneiras, em todas as formas e lugares, mesmo bem antes da chamada era do império; longe de ser autônoma ou transcendente, ela está próxima do mundo histórico; longe de ser fixa e pura, ela é híbrida, partilhando da superioridade racial bem como da genialidade artística, da autoridade política bem como da técnica, de procedimentos simplistas e redutores bem como de métodos complexos” (Said, 1995: 155-6).

Essa nova forma de avançar uma crítica ao pensamento eurocêntrico aproxima o trabalho de Said daquele de diversos outros pensadores sociais, políticos e teóricos pós-coloniais contemporâneos que vêm se debruçando sobre a construção de discursos teóricos e políticos sobre as sociedades não ocidentais produzidos nestas, seja em um contexto imperial ou de grande assimetria de poder. Nesse sentido, sem que se lance mão de uma espécie de entelúquia teórica de validade universal, pode-se pensar nas formas pelas quais uma “consciência européia da modernidade” foi se constituindo ao longo dos últimos séculos e, simultaneamente, produzindo uma imagem do não-idêntico (o não europeu, o colonial, o oriental...) que se manteve atrelada a uma imagem de si, funcionando como seu princípio de legitimidade e garantia de superioridade. Podemos pensar nessa “imagem” – para utilizarmos um termo pouco preciso, de início – como uma *estrutura de atitudes e referências eurocêntrica*, atrelada à constituição material de um sistema mundial moderno de cujo centro emanam essas formas de pensar e de orientar a ação política. O Eurocentrismo é, dessa maneira, o imaginário dominante do sistema mundo moderno (Mignolo, 2003: 49; Wallerstein, 2007)¹⁰.

¹⁰ A definição do “sistema mundo moderno” como horizonte para análise da constituição e operação do eurocentrismo em sendo avançada por autores latino-americanos a que já me referi acima. Essa consideração permite uma consideração as formas como esse discurso surgiu nos contatos com povos e regiões não-européias em um período anterior à “Era do Imperialismo” pós-industrial, assim como as formas como ele foi apropriado para a compreensão dos dilemas da modernidade dessas sociedades – sobretudo na América Latina. Como aponta Mignolo, esse novo recorte ajuda a solucionar um “problema das temporalidades” na crítica pós-colonial: o sistema mundo moderna teria no século XVI seu ponto de constituição, ao ponto que Said, Guha, o pós-estruturalismo e a teoria crítica alemã teriam no século XVIII e no Iluminismo a fronteira cronológica da modernidade (Mignolo, 2003: 43). Como aponta Quijano (2000: 202), “América se constituyó como el primer CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 178
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

Dessa forma, pode-se pensar o Eurocentrismo como um conjunto de categorias e imagens de mundo adaptável às alterações na organização do poder global, mas sempre emitido a partir de um *punto de vista* do centro europeu/ocidental desse sistema. Esse *olhar central* ontologiza as diferenças com relação às outras sociedades, *periféricas*, enxergando-as como formas incompletas de realização de um ideal moderno. Como observa Boaventura de Sousa Santos, essa forma de raciocínio eurocêntrico, absorvida em parte considerável das teorias sociológicas da modernidade, opera a partir de uma concepção de tempo em que o *contemporâneo* é apenas uma parte extremamente reduzida do *simultâneo*, a partir de uma operação reflexiva que parte de um centro que definiria a contemporaneidade; como aponta o autor, baseando-se em Koselleck, essa “não contemporaneidade do contemporâneo” não problematiza a hierarquia envolvida na definição do contemporâneo (Santos, 2006: 100). Essa dicotomia entre contemporâneo/não-contemporâneo exemplifica a própria estrutura em que se organiza a maioria dos discursos eurocênicos. O dualismo, em formas diversas, é um dispositivo lógico essencial ao discurso eurocêntrico¹¹.

Como aponta Norberto Bobbio, essa espécie de “ideologia européia” constitui-se ao longo da história, no entrelaçamento com as populações “não-europeias” (essa idéia sendo, igualmente, histórica). Na época moderna, onde esses entrelaçamentos tornaram-se mais frequentes, a “ideologia européia” – que reúne “... em uma rápida síntese os, os traços de um modo geral de conceber a política no qual se refletiu orgulhosamente durante séculos a consciência da Europa” (Bobbio, 1996: 143) – alimentou-se de formulações e imagens

espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad”. Nesse primeiro contato colonial da modernidade, já ter-se-iam erigido e posto em operação diversos elementos daquele imaginário moderno europeu a que nos referimos – em uma versão a que o autor “ocidentalismo” – o “orientalismo”, nos termos gerais descritos por Said, constituiria o imaginário cultural hegemônico do sistema mundial moderno na segunda modernidade, pós-industrial e Iluminista (Mignolo, 2003: 89-90).

¹¹ Como afirma Quijano: “Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo” (Quijano, 2000: 211). Apesar de considerar adequada a caracterização de Quijano sobre o dualismo e o evolucionismo como formas lógicas de organização da maior parte dos discursos eurocênicos, é importante destacar que nem sempre ele se expressa na forma de discursos racistas, sobretudo quando nos referimos a trabalhos elaborados ao longo do século XX. Nesse sentido, como veremos logo à frente, creio ser mais adequado pensar o “essencialismo” como uma descrição geral da forma como nos discursos eurocênicos outorga-se sentido às diferenças entre Europa e não Europa.

bipolares que remetiam ao pensamento grego e às primeiras conceituações da idéia de um “despotismo oriental” (Bobbio, 1996).

Conforme se observou anteriormente, as várias formas do discurso eurocêntrico não são dominantes apenas nos primeiros trabalhos da Idade Moderna que trataram de caracterizar as sociedades não-ocidentais. A sociologia, como ciência, origina-se em um ambiente cultural embebido pelo caldo de cultura eurocêntrico, durante um período de aprofundamento da dominação colonial européia em regiões periféricas. Desde o início, mesmo a proposição de suas questões fundamentais orientou-se pelo quadro categorial do eurocentrismo – este forneceu uma estrutura de atitudes e referências que orientou, em grande medida, a elaboração de suas categorias e teorias fundamentais. Nesse sentido, os fundamentos da sociologia moderna foram estabelecidos a partir de estruturas e valores presentes em sociedades ocidentais, a partir das quais se estabeleceriam parâmetros de comparação para o que seriam “sociedades modernas” (Costa, 2006: 119; Hall, 1992: 314). É nesse sentido que uma parcela hegemônica das teorias sociológicas da modernidade (e do “não-moderno”) forneceram uma versão científica a formas do discurso eurocêntrico em circulação, auxiliando na longevidade daquele imaginário europeu moderno.

De forma simplificada, nas diversas formas de discurso sociológico eurocêntrico, o “Ocidente” assume a função de uma cultura padrão, detentora de uma série de características essenciais em termos das quais as outras sociedades podem ser tratadas como deficientes. Dessa maneira, como mostra Turner, uma tabela de atributos positivos e negativos pode ser estabelecida, a partir da qual se podem avaliar os processos históricos de outras sociedades (Turner, 1994: 37). A modernização, no discurso eurocêntrico que, em grande medida, informa as teorias sociais clássicas, pode ser confundida com a consumação natural do desdobramento de etapas evolutivas, em sociedades dotadas de um certo número de variáveis sociais – e não como um processo contingente, situado no tempo e no espaço e derivado das disputas sociais específicas. A ausência de uma dessas variáveis constitui, dessa maneira, um *obstáculo* ao desenvolvimento dessas sociedades. Esse discurso sociológico funda-se em uma *duplicação da narrativa* – ou seja, baseia-se em um raciocínio binário de fundo –, seja ela implícita ou explícita, a partir da qual se compõe o quadro da “normalidade” ou “completude” tidas como padrão de evolução social, base para a caracterização da “anormalidade” ou “incompletude” das sociedades dotadas de entraves àquele tipo de desenvolvimento.

Como observa Turner com relação à sociologia orientalista do Islã (mas que certamente se poderia estender para o discurso sociológico eurocêntrico, em geral), esta teria se fundado em uma epistemologia particular, predominantemente idealista e essencialista, segundo a qual o fracasso dessas sociedades em se desenvolverem ao longo de trajetórias históricas ocidentais até uma sociedade racional, democrática e industrial se explica tendo-se por referência uma “essência dessas próprias sociedades” (Turner, 1989: 88). Trata-se, em resumo, de uma *perspectiva sociológica internalista*, de cunho *essencialista*. Nesse discurso, o “Oriente” (ou o não-Occidente) pode ser definido como um “sistema de ausências”, as quais constituiriam, em maior ou menor medida, “obstáculos” ao acesso dessas à modernidade (Turner, 1994: 39). Dessa forma, é possível perceber que grande parte das teorias sociológicas clássicas acabaram por fornecer dinâmica a uma forma de compreensão do real centrada naquela cisão fundamental entre “moderno-ocidental” e “atraso-não ocidental”; entre sociedades *dinâmicas* e *estáticas*; *impessoais* e *personalistas*; *racionais* e *irracionais* – no limite, funcionando como uma atualização, em um contexto moderno, da cisão grega entre civilização/liberdade e barbárie/despotismo (ver Bobbio, 1996).

Grande parte do pensamento atual que trata de sociedades periféricas e que, de alguma forma, realiza algum tipo de apropriação do discurso eurocêntrico – seja ele produzido nas academias centrais ou periféricas –, sofreu uma influência das estruturas de referências eurocênticas principalmente por meio do pensamento sociológico moderno. Referimo-nos, sobretudo, às sociologias de Marx e Weber¹². Os dois autores, centrados em questões sobre o desenvolvimento do capitalismo e a racionalização processados no Ocidente, utilizam, de formas distintas (e variáveis, ao longo de suas obras), uma série de categorias e abordagens originadas em uma distinção fundamental entre Ocidente e não-Occidente. Apesar da complexidade de suas obras, é inegável que em diversos momentos os autores lançam mão de abordagens internalistas e fornecem contribuições para a reafirmação dos elementos marcantes do discurso orientalista (Hall, 1992; Said, 2003; Turner, 1989 e 1994). Dentro de nossas preocupações, é preciso apontar as formas pelas quais importantes aspectos do

¹² O propósito aqui não é, evidentemente, de denunciar o uso desses clássicos para a reflexão sobre essas sociedades periféricas, o que seria uma proposta completamente descabida. Contudo, é igualmente incorreto não nos atermos a como grande parte do pensamento social contemporâneo que busca fazer sentido dessas sociedades reproduz aspectos problemáticos da obra desses autores, em especial suas abordagens sobre as sociedades não-ocidentais.

pensamento desses autores se inserem e ajudaram a constituir uma tradição eurocêntrica de reflexão sobre a modernidade e as sociedades não-ocidentais.

Nessa tradição, a idéia de *obstáculo* adquire uma importância central. Em Marx, essa idéia é sintetizada no conceito de “Modo Asiático de Produção”, sendo este, como mostra Anderson, uma variação do conceito orientalista clássico de “Despotismo Oriental” (Anderson, 1985: 461-494). Em Weber, como se apreende a partir da análise de Schluchter (1996: 120), a idéia de obstáculo encontra-se principalmente nos pontos que balizam sua análise comparativa sobre as diferentes éticas econômicas: tipo de estado, leis, ciência e conduta de vida, podendo cada um desses elementos prover resistências ou não à ascensão do capitalismo racional – caso sirvam ou não à reafirmação da estereotipificação, esta inibidora do “fluxo racional da vida cotidiana” (Pierucci, 2003: 131). Além disso, em ambos os clássicos há uma dicotomia de fundo entre o caráter *dinâmico* das sociedades ocidentais, em contraposição ao caráter *estático* das sociedades orientais (Turner, 1989: capítulo 1).

De forma esquemática, Turner busca descrever os principais componentes do discurso “orientalista” (Turner, 1994: 96-99). Creio que, a partir de nossas considerações acima, é possível nos orientarmos por esse raciocínio de Turner e tertar expandi-lo, buscando descrever os principais elementos do quadro categorial de uma sociologia eurocêntrica.

Primeiramente, o eurocentrismo pode ser visto como uma *teoria do poder despótico*. O segundo componente é a incorporação nesse discurso de uma *teoria sobre a transformação social* (ou, na verdade, de uma teoria sobre a ausência de transformação). Em terceiro lugar, o discurso orientalista apresenta uma teoria da *sexualidade oriental ou não-ocidental* em contraponto a um pretenso ascetismo ocidental. Por último, esse discurso incorpora uma *teoria da disciplina e da racionalidade*, pretensos traços ocidentais ausentes em sociedades não-ocidentais. A esses elementos, deve-se adicionar um quinto: o *internalismo essencialista* – a idéia de que há uma “essência cultural” que determina o desenrolar da história de uma certa coletividade humana, hipótese que afastaria a necessidade de se avaliar (ou de se dar centralidade analítica) às disputas internas entre grupos e indivíduos pertencentes a essas coletividades ou às relações entre estes e membros de outras coletividades. Relembro, por fim, que, em termos de estrutura lógica do discurso, o eurocentrismo pode lançar mão do dualismo e de alguma forma de evolucionismo histórico¹³. A articulação entre dualismo e

¹³ É preciso advertir, porém, que os autores que trabalham a partir de uma perspectiva eurocêntrica ou que são de alguma forma influenciados por ela, não se utilizam de todos esses elementos, necessariamente. Em geral, esses
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 182
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

evolucionismo é a forma lógica de organização de discursos históricos que – lançando mão de análises sobre estruturas de poder, racionalidades e formas de vida ou de padrões de organização social que perduram no tempo em sociedades tipicamente não entendidas como ocidentais – se organizam em torno de uma dicotomia básica entre *completude* (a experiência social moderna/ocidental tida como típica) e *incompletude* (sociedades “atrasadas”, que poderão “chegar lá”), em formas de narrativa em que a História pode ser descrita como espécie uma “sala de espera” (Chakrabarty, 2000: 8).

Entre esses elementos, o primeiro (teoria do poder), o segundo (teoria da transformação social), o quarto (disciplina e racionalidade) e o quinto (internalismo essencialista) receberão, neste trabalho, uma especial atenção: eles nos servirão de baliza para a tentativa de esquematização de um “setor” do discurso eurocêntrico que organiza a descrição da *dinâmica histórica de desenvolvimento* das sociedades não ocidentais.

O que busco no restante deste artigo não é, evidentemente, desenvolver uma descrição exaustiva sobre as origens e desdobramentos do pensamento eurocêntrico entre os pensadores ocidentais. Pretendo apenas reconstruir as principais trilhas dessa forma de pensar sobre o ocidente, os seus outros e a relação entre ambos, a partir de uma consideração de alguns momentos e textos chave do pensamento europeu – ou, em outros termos, busco reconstruir brevemente a constituição dos principais elementos daquela estrutura de atitudes e referências característica das várias formas do pensar eurocêntrico.

Uma teoria do poder: a tradição do “Despotismo Oriental”

O uso da idéia de “despotismo” como categoria chave na descrição das sociedades não européias é anterior ao desenvolvimento de uma dicotomia Ocidente/Oriente. Conforme essa dicotomia foi se constituindo como um dos elementos fundantes da consciência européia da modernidade, a idéia de despotismo passou a ser adjetivada como “oriental” – mesmo que o conceito fosse aplicado para a compreensão de sociedades não localizadas no oriente, como as civilizações da América pré-colombiana. A idéia de “despotismo oriental” é o principal elemento da “teoria do poder despótico” que, como vimos, constitui um dos componentes de uma sociologia eurocêntrica.

cinco elementos são utilizados seletivamente, conforme a sociedade analisada, a postura intelectual ou política do autor, ou a questão a que se quer dar destaque.

Conforme afirma Bobbio (1996: 142-3), a história desse conceito atravessa o pensamento político europeu, constituindo uma categoria fundamental para uma contraposição básica entre “governo das leis” (ou “governo da liberdade”) e “governo dos homens” (ou “despotismo”). Em uma diversidade de pensadores europeus – de Platão e Péricles até os mais recentes teóricos políticos –, a primeira dessas formas foi entendida como a única capaz de garantir igualdade formal entre os indivíduos. Essa dicotomia, para além de uma formalização de princípios normativos antagônicos, passou a acompanhar a elaboração de uma “ideologia européia” fundada em uma cartografia dual: o governo dos homens, de início, seria uma representação conceitual da visão grega sobre os persas. Dessa forma, já no pensamento grego se operaria uma indexação entre, de um lado, princípios de organização de poder e, de outro, civilizações ou regiões. A dicotomia liberdade/despotismo, central no pensamento político e social europeu, funcionou como o principal critério de distinção entre Ocidente e não-Ocidente (e, sobretudo, Oriente). O despotismo, como conceito síntese, foi sendo constituindo como verdadeira antítese de uma auto-visão hegemônica da Europa – uma espécie de denominador genérico para tudo o que o “outro” representava e a partir do qual o “Eu” europeu se firmava.

Nesse sentido, a contraposição entre “liberdade” ou “democracia” (nos tempos modernos) e “despotismo” não se refere apenas a uma categorização de diferentes formas de governo. Como aponta Bobbio,

“...a contraposição entre democracia e despotismo é parte constitutiva, vital, essencial daquela visão de mundo, daquela filosofia da história por meio da qual o pensamento europeu buscou, em antítese ao que é diverso e negativo, definir positivamente a própria identidade, em uma tradição ininterrupta embora com alternadas vicissitudes caracterizadas pela maior ou menor intensidade da contraposição” (Bobbio, 1996: 145).

A comparação entre estruturas sociais e estatais européias e asiáticas ganha força a partir dos trabalhos de Maquiavel e Bodin, produzidos em um contexto de aproximação e ameaça à Europa pelo Império Turco Otomano. A partir do século XVIII, o termo é estendido para além da Turquia, passando a constituir a categoria fundamental para se pensar a estrutura oriental de organização do poder (Anderson, 1985: 461-462). O grande responsável pela categorização iluminista da idéia e pela sua consagração no pensamento moderno é

Montesquieu. Este autor, por seu tratamento sistemático do despotismo em *O Espírito das Leis*, confirma a continuidade de uma tradição européia, mas, igualmente, demonstra a posição que o Oriente assumia no imaginário da Europa iluminista.

Na teoria das formas de governo de Montesquieu – que, nesse autor, não comporta apenas um componente institucional, mas também uma ampla consideração “sociológica” sobre as formas de vida e os princípios de legitimação do poder –, o despotismo é descrito como uma das três formas típicas, sendo as outras duas a República (que comportaria tanto a Democracia quanto a Aristocracia) e, entre essas, a Monarquia. Como se sabe, a cada uma dessas formas de governo corresponderia um determinado *princípio*: enquanto o princípio da República seria a virtude e o da Monarquia a honra, Montesquieu entende que o medo seria o princípio do Despotismo, na medida em que, em sociedades despóticas, o “homem é a criatura que obedece a outra criatura que manda” (Montesquieu, 1982: 63).

Ao longo de toda sua caracterização daquela forma de governo o filósofo descreve o súdito do despotismo como uma espécie de escravo, para o qual o mando é algo naturalizado e a objeção a ele não se coloca como possibilidade: a obediência cega ao déspota exigiria ignorância, algo que se inscreveria na educação e na religiosidade dos povos sujeitos a essa forma de poder total (ver, p. ex., Montesquieu, 1982: 70). Em contrapartida, a elite governante despótica se formaria por uma transmissão direta do poder, desde aquele que o deteria de forma suprema: “o vizir é o próprio déspota, e cada oficial particular é o vizir”, uma vez que “...nesse governo, a autoridade não pode ser posta em dúvida; a do magistrado mais subalterno não o é mais do que a do déspota” (Montesquieu, 1982: 98). Assim, o governo despótico se sustenta por meio de uma espécie de estamento onipotente no alto e pela submissão sem reação dos de baixo. O despotismo, então, se basearia em uma “igualdade aniquiladora” de todos os súditos, uma vez que todos seriam iguais em sua sujeição aos mortais caprichos do déspota – em um estado despótico não haveria a figura política e jurídica da “pessoa” (Montesquieu, 1982: 108). Assim, Montesquieu, de forma exemplar, estabelece uma relação, fundamental para o pensamento eurocêntrico, entre uma teoria do poder e uma teoria das formas de vida ou de racionalidade. O governo despótico depende não apenas de um aparato político de dominação, mas ele se assentaria em uma espécie de ser social servil, indisposto a rebelar-se ou a alterar o estado das coisas – como veremos com mais atenção à frente.

Ao longo de seu volumoso tratado, Montesquieu utiliza inúmeros exemplos para precisar seu conceito de despotismo, quase todos extraídos das histórias do Império Otomano, da China ou da Índia – sociedades da Ásia, região do mundo onde o despotismo se encontraria “naturalizado” (Montesquieu, 1982: 96). O filósofo fixa a idéia de que os Estados asiáticos não possuíam propriedade privada estável nem nobreza hereditária e, por conseguinte, eram de caráter arbitrário e tirânico. O fundamento para a explicação dessa forma de organização da dominação e de seu contraponto europeu era geográfico – clima e topografia seriam determinantes para a constituição do aparato político e para a organização da sociedade (ver Anderson, 1985: 463; Kuper, 1989: 90-91)¹⁴.

A obra de Montesquieu será de grande influência sobre a maneira como os grandes pensadores europeus dos séculos XVIII e XIX caracterizariam o Oriente – entre eles, Hegel, James e John Stuart Mill, Richard Jones, Karl Marx e, já no século XX, Max Weber (Anderson, 1985; Bobbio, 1996; Turner, 1989). Como mostra Perry Anderson, os formuladores clássicos do conceito de despotismo oriental destacaram diferentes elementos para caracterizar aquela forma de governo, constituindo, entretanto, uma tradição intelectual dotada, em linhas gerais, de pressupostos comuns sobre os sistemas políticos e sociais asiáticos. Os traços distintivos desses sistemas seriam a posse estatal da terra, a ausência de restrições jurídicas, a substituição das leis pela religião, a ausência de nobreza hereditária, a igualdade social na servidão, a existência de comunidades aldeãs isoladas, o predomínio da agricultura sobre a indústria, a necessidade de obras públicas de engenharia hidráulica, o clima tórrido e, por fim, a imutabilidade histórica (Anderson, 1985: 471).

Em Marx, a idéia de “Despotismo Oriental” desdobra-se no conceito de “Modo Asiático de Produção”. Valendo-se das mesmas fontes de Mill sobre a vida nas aldeias asiáticas e bastante influenciado pela caracterização de Hegel sobre a imutabilidade histórica das sociedades orientais, Marx tentou desenvolver, de forma oscilante ao longo de sua produção, um conceito que explicasse a diferença decisiva entre o desenvolvimento social ocidental e oriental¹⁵. É preciso apontar que Marx nunca se considerou um estudioso das

¹⁴ “Na Ásia, o poder deve ser sempre despótico, pois não sendo a servidão tão extremada, ocorreria logo uma divisão que a natureza da região não poderia suportar”; “...na Ásia reina um espírito de servidão que nunca a abandonou e, em todas as histórias desse continente, não é possível encontrar um só traço que marque uma alma livre; aí nunca se verá senão o heroísmo da servidão” (Montesquieu, 1982: 305).

¹⁵ Nimtz (2002) e Jani (2002) desenvolvem interessantes críticas ao tratamento de Marx como um autor orientalista, centrando-se, sobretudo, na dialética entre teoria e prática na produção intelectual e na atuação política desse autor. Contudo, nenhum desses autores debruça-se sobre a construção do conceito de Modo CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 186
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

sociedades não-européias, de maneira que o estudo dessas só adquire sentido em sua obra como no interior de suas preocupações sobre o desenvolvimento do capitalismo na Europa. De qualquer forma, conforme o pensamento marxista adquiriu importância teórica e, sobretudo, política ao redor do mundo, suas considerações sobre a “sociedade asiática” ou sobre o “Modo de Produção Asiático” ganharam grande significação conceitual e política (ver Turner, 1993; Demant, 2007).

Esse conceito possui um estatuto bastante controverso no interior do marxismo: conforme aponta Turner, o conceito de Modo de Produção Asiático pode servir à formulação de um marxismo menos dado a esquemas teleológicos de evolução – evitando uma descrição marxista ortodoxa da história como uma sucessão de escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo. Contudo, a aceitação do conceito pode levar a que os marxistas endossem uma posição privilegiada da história ocidental em relação à oriental, uma vez que ele acentuaria um caráter progressista e dinâmico ocidental, em contraposição a um Oriente estacionário (Turner, 1993: 348). Nos termos já apresentados, parece tratar-se de um dilema entre duas versões diferentes de eurocentrismo: aceitando-o, lança-se mão de uma visão dualista da história; dispensando-o para se vincular às formas “vulgares” ou ortodoxas do marxismo, (representadas sobretudo pela cartilha soviética), adere-se a uma história evolucionista.

O núcleo desse conceito é a idéia de que, devido ao “fato” de os Estados asiáticos serem os detentores de todas as terras, não se teria desenvolvido nessas sociedades uma estrutura de classes:

“O déspota aparece, aqui, como o pai das numerosas comunidades menores, realizando, assim, a unidade comum a todas elas... O despotismo oriental aparentemente leva a uma ausência legal de propriedade. Mas, de fato, seu fundamento é a propriedade tribal ou comum criada, na maioria dos casos, por uma combinação de manufatura e agricultura dentro da pequena comunidade que, assim, faz-se completamente auto-suficiente, em si mesma contendo todas as

Asiático de Produção na obra de Marx. De qualquer forma, algumas de suas observações e citações de Marx nos auxiliam a desenvolver leituras de sua obra que não sejam esquemáticas e etapistas. Na seguinte afirmação de Marx, em uma carta a um grupo de revolucionários russos, de 1877, adverte contra a transformação de seu “historical sketch of the genesis of capitalism in Western Europe into a historical-philosophical theory of general development, imposed by fate on all peoples, whatever the historical circumstances in which they are placed” (Marx, citado em Nimtz, 2002: 75). José Aricó, marxista argentino, aponta que o pensamento de Marx sofre uma espécie de “virada anti-eurocêntrica” na fase final de sua vida, a partir do estudo de sociedades periféricas (em especial a Rússia), quando passa a incorporar a idéia de que “... o modo capitalista de produção está condicionado por modos de produção que não se encontram no mesmo estágio alcançado pelo desenvolvimento do primeiro” (Aricó, 1982: 58). A partir daí, Marx passa a trabalhar com um conceito de capitalismo mundial cujos desdobramentos aproximam-se daquilo que Trotski teorizou, posteriormente, a partir da idéia de “desenvolvimento desigual e combinado”.

condições de produção e de produção de excedentes” (Marx, 1975: 67-68)

As possíveis conseqüências de ausência legal de propriedade da terra (já que o déspota seria o “proprietário efetivo” dela) e do insulamento das comunidades em unidades auto-suficientes seriam, para Marx, ou a “vegetação” dessas comunidades lado a lado, ou o desenvolvimento de sistemas comuns de trabalho (sistemas de irrigação, meios de comunicação...) como obras coordenadas pela unidade superior, centralizada e centralizadora (Marx, 1975: 68). Além disso, Marx aponta uma diferença fundamental entre a história do desenvolvimento das cidades no Ocidente e no Oriente. No feudalismo europeu, a existência de cidades politicamente independentes teria sido crucial para a ascensão de uma classe burguesa e do capitalismo industrial; no Oriente, as cidades manter-se-iam subordinadas à agricultura e ao Estado; elas surgiriam ao lado das aldeias nos pontos favoráveis ao comércio exterior ou onde o chefe de estado e seus funcionários trocariam suas receitas por trabalho (Marx, 1975: 68). Em síntese, esse tipo de arranjo social – cujos fundamentos seriam a propriedade estatal da terra, a auto-suficiência das aldeias e o caráter estatal ou comercial das cidades – levaria à impossibilidade da existência de conflitos de classes como os que se produziram no Ocidente – e, sem isso, se bloquearia o funcionamento da principal força histórica dinâmica. Não haveria, enfim, qualquer tipo importante de “conflito social progressista” – o capitalismo não se poderia gerar *internamente*, tendo de ser trazido “de fora” (Turner, 1989: 36-38). Esse aspecto do pensamento marxiano – certamente bastante marginal frente ao conjunto de sua obra, porém não menos problemático frente às suas implicações ideológicas – foi abandonado por diversos marxistas posteriores, apesar de nunca ter sido completamente deixado de lado. O conceito de “Modo Asiático de Produção” ocupou importante espaço na produção intelectual marxista até, ao menos, a década de 60¹⁶. Contudo,

¹⁶ A alta carga ideológica do conceito não foi o único motivo para que a maioria dos pensadores marxistas se afastassem dele ao longo das últimas décadas. Além desse motivo, o conceito mostrou-se demasiadamente vago para dar conta da diversidade social das sociedades asiáticas (Anderson, 1985; Demant, 2007). Além disso, o conceito foi criticado por falhas internas, sobretudo por apresentar uma contradição fundamental: como aponta Turner, por exemplo, é difícil entender como aldeias auto-suficientes poderiam ser compatíveis com um Estado centralizador que deveria manter uma intervenção permanente na economia destas (Turner, 1993: 350). A avaliação desse autor, ele mesmo amplamente influenciado pelo marxismo, parece exemplificar bem a postura atual de rejeição majoritária ao conceito no interior do marxismo: “O MPA teve uma importância negativa no marxismo já que sua função teórica não foi a análise da sociedade asiática, mas a explicação da ascensão do capitalismo na Europa dentro de um quadro comparativo. Portanto, a sociedade asiática foi definida como uma série de hiatos – a burguesia inexistente, a inexistência das instituições burguesas – que explicavam o dinamismo da Europa. A ‘sociedade asiática’ foi, dessa forma, uma manifestação, no marxismo, de uma problemática CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 188
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

a partir da década de então, o conceito passa a sofrer severas críticas dentro do próprio marxismo, perdendo grande parte de seu fôlego final com a obra de Perry Anderson *Linhagens do Estado Absolutista*, publicada em 1974.

Em Weber, por sua vez, essa tradição impacta na formulação de sua sociologia da dominação, ainda que de forma matizada. Desde sua ótica da modernidade (e de sua forma de dominação característica), Weber constrói os outros tipos de autoridade que sirvam de baliza para a definição da própria dominação racional. A forma fundamental de dominação, no Oriente de Weber – apesar de não se restringir apenas a este –, seria um tipo de patrimonialismo centralizado, em contraste à descentralização do feudalismo. Weber denomina de formação *estatal-patrimonial* a estrutura de dominação em que um príncipe organiza sua dominação não-doméstica com o emprego de coação física contra os dominados, “sobre territórios e pessoas extrapatrimoniais (os súditos políticos), da mesma forma que o exercício de seu poder doméstico” (Weber, 1999: 240). Nesse tipo de dominação, o direito individual do soberano sobrepõe-se a qualquer outra forma de poder. Weber – em sua preocupação constante em descrever os aparatos a partir dos quais as diferentes formas de dominação se mantêm – procura descrever a criação de cargos patrimoniais voltados à administração dos domínios do “príncipe”. Nesse processo, Weber observa uma tendência da geração de uma estereotipificação dos cargos e funções oficiais – a qual não interessaria ao senhor, uma vez que essa fixação pode trazer desafios ao seu domínio. O autor observa, contudo, que esse é um processo bastante comum na história: “a estereotipagem e apropriação monopolizadora dos poderes oficiais pelos detentores, como companheiros jurídicos, cria o tipo ‘estamental’ do patrimonialismo” (Weber, 1999: 253). Weber adverte, contudo, que essa estereotipificação não corresponde à instalação de uma típica burocracia moderna:

“Ao cargo patrimonial falta sobretudo a distinção burocrática entre a esfera ‘privada’ e a ‘oficial’. Pois também a administração política é tratada como assunto puramente pessoal do senhor, e a propriedade e o exercício de seu poder político, como parte integrante de seu patrimônio pessoal, aproveitável em forma de tributos e emolumentos” (Weber, 1999: 253).

O centralismo desse estado patrimonial, a subordinação da sociedade a critérios estatais e a conseqüente debilidade política e econômica dos diferentes setores da sociedade

orientalista cujas origens remontam à filosofia política grega, passando por Hegel, Montesquieu e Hobbes” (Turner, 1993: 351).

seriam fatores que impossibilitariam o desenvolvimento de um sistema capitalista moderno, autônomo e suficiente (ver Kuper, 1989: 81).

Deve-se a Karl Wittfogel, em *Oriental Despotism: a comparative study of total power* (1957), o principal uso do conceito de despotismo oriental, no século XX. Wittfogel, bebendo sem restrições da tradição que erigiu durante séculos o conceito, entende sua empreitada teórica como uma tarefa crítica, em particular contra a vulgata etapista soviética. O autor descrevia o estado soviético como uma das variações contemporâneas daquela forma de organização total do poder que ele tentava descrever – uma forma na qual o estado seria o principal agente econômico e político, sem qualquer forma de equilíbrio que lhe limitasse o poder. No “despotismo oriental”, como descrito por Wittfogel, a burocracia que dirige o estado assume um estatuto fundamental:

“Richard Jones and John Stuart Mill indicated that in Oriental society the officials enjoyed advantages of income which in the West accrued to the private owners of land and capital. Jones and Mill expressed a significant truth. But they did so only in passing and without stating clearly that under agrodespotic conditions the *managerial bureaucracy* was the *ruling class*... The present inquiry analyzes the patterns of class in a society whose *leaders are the holders of despotic state power and not private owners and entrepreneurs*” (Wittfogel, 1957: 4; destaques meus)

Como se vê por esse trecho bastante significativo do livro, Wittfogel consegue realizar uma espécie de guinada weberiana nas análises de Marx sobre as sociedades orientais. O autor aponta que Marx, apesar de ter absorvido as principais lições da tradição europeia de estudos sobre o Oriente, haveria fracassado em concluir que, sob o Modo de Produção Asiático, a burocracia constituía a classe dirigente (Wittfogel, 1957: 6)¹⁷. Contudo, aproximando-se de alguns dos momentos mais questionáveis da obra de Marx, Wittfogel igualmente aponta o suposto caráter estacionário da “Sociedade asiática” – sempre utilizando essa expressão no singular, vale observar – e o caráter progressista, ao menos na teoria, da ação imperialista europeia sobre as sociedades asiáticas (ver, p. ex., Wittfogel, 1957: 8).

¹⁷ Este trabalho de Wittfogel foi visto como uma crítica feroz à ortodoxia comunista que, em 1931, na Conferência de Leningrado, havia rejeitado a relevância do conceito de “Modo de Produção Asiático” para a análise das sociedades orientais, uma vez que, em grande medida, ele se chocava com o etapismo oficial, como já apontado. O autor, por sua vez, argumentava que o abandono desse conceito pela cúpula do partido devia-se ao risco em se admitir a possibilidade teórica de uma classe dominante que controlasse os meios de administração sem possuir propriedade privada, uma vez que isso poderia indicar uma continuidade de poder político da Rússia czarista na Rússia stalinista (Turner, 1993: 350).

A partir dessas breves exposições, pode-se perceber que o núcleo da tradição do despotismo oriental é a idéia de que, naquelas sociedades, *o Estado é tudo e a sociedade não é nada*. A visão eurocêntrica sobre o poder despótico centra-se na noção de que a estrutura das sociedades não-ocidentais seria caracterizada pela ausência de sociedade civil, ou seja, pela inexistência de instituições mediadoras entre o indivíduo e o Estado. Isso criaria as condições para a exposição permanente do indivíduo ao livre arbítrio do Estado (ou do déspota), assim como explicaria o fracasso do desenvolvimento endógeno do capitalismo fora da Europa (Turner, 1994: 23; Schluchter, 1996: 175).

Entretanto, como já pontuamos acima, a teoria do poder despótico articula-se, na maioria das vezes, a uma consideração sobre os fundamentos sociais para a sustentação desse poder. Ou seja, costuma haver uma articulação, no interior das várias formas de discurso eurocêntrico, entre uma explicação sobre o *poder total* e sobre as *formas de vida ou padrões sociais de racionalidade* que permitem que essas estruturas de poder se *mantenham indefinidamente*. Não se procura formular aqui uma teoria geral dos discursos eurocêntricos – e, como já se tentou mostrar nas páginas anteriores, essa teoria seria de pouco valor para a compreensão de realizações singulares dessa estrutura geral de referências eurocênicas; contudo, a análise apresentada até o momento leva-me a crer que a dicotomia liberdade-despotismo apresenta uma grande afinidade com outras duas dicotomias conceituais básicas: racionalidade/irracionalidade e progresso/imobilidade.

Racionalização e conduta de vida metódica

A dicotomia entre o ser ocidental racional e a irracionalidade oriental – ou a “insuficiência” da racionalidade e das formas de vida orientais como base de movimentos que rompam a descrita imutabilidade dos povos não-ocidentais – é, igualmente, tão antiga quanto a cisão entre Ocidente e Oriente. Pode-se dizer que ela remonta também ao pensamento grego, com sua cisão seminal entre “civilizados” e “bárbaros”.

Os discursos eurocêntricos sobre as sociedades não-ocidentais são permeados por diversas narrativas sobre a insuficiência das formas de vida, visões de mundo e princípios de orientação da conduta dos povos não-ocidentais, em contraponto às formas de vida descritos como ocidentais. Como se pode observar, não se trata de uma definição muito precisa sobre um setor da vivência social, mas de uma variedade de elementos culturais, religiosos e

valorativos que orientariam a conduta geral dos indivíduos de uma determinada coletividade, condicionando ou restringindo a capacidade de agência de indivíduos e grupos sociais frente ao peso das estruturas tradicionais de dominação e organização social. Os diversos autores dessa tradição que tentou descrever buscaram decantar os princípios gerais da “racionalidade” criativa e progressista ocidental a partir da contraposição à ausência desses condicionantes nas culturas não-ocidentais.

Voltemos brevemente a Montesquieu. Como se apontou anteriormente, a categoria “despotismo”, na obra desse pensador, compreende não apenas as formas de organização do governo, mas as formas de vida e princípios de conduta que a elas corresponderiam. O autor desenvolve uma extensa tentativa de relacionar as “paixões” e caracteres do espírito dos diferentes povos com as suas formas de organização social e suas formas de governo. A “servidão dos povos da Ásia” descrita por Montesquieu se sustenta no caráter do espírito dessas sociedades, marcado por uma de “indolência” natural e pela ausência de “coragem” - uma espécie de torpor perene que lhes abafaria qualquer criatividade ou empreendedorismo:

“Se, a esta fraqueza dos órgãos que faz com que os povos do Oriente recebam as mais fortes impressões do mundo, acrescentardes certa preguiça do espírito, relacionada naturalmente com a do corpo, que faz com que esse espírito não seja capaz de qualquer ação, de qualquer esforço, de qualquer contenção, compreenderéis que a alma, que uma vez recebeu impressões, não mais pode modificar-se. É isso que faz com que as leis, os costumes e as maneiras, mesmo as que parecem indiferentes, como a maneira de vestir, sejam hoje, no Oriente, semelhantes às de mil anos atrás” (Montesquieu, 1982: 260).

Este trecho do raciocínio de Montesquieu é notável na forma como ele sintetiza a relação entre a ausência de uma racionalidade criadora e a manutenção de uma estrutura social *ossificada*. Ela é ilustrativa de um raciocínio que será característico, posteriormente, das Ciências Sociais no século XIX, em seu exercício de descrição de estáticas sociais (com foco analítico nas estruturas) e dinâmicas sociais (com foco nos agentes). O Oriente fornecia, na imaginação moderna européia, as imagens síntese da “estaticidade” – em uma amostra que mesmo as temáticas mais elementares das Ciências Sociais modernas são marcadas por uma lógica assimétrica de poder global.

Já em Montesquieu encontramos um outro importante aspecto da descrição eurocêntrica sobre a ausência de uma racionalidade criadora oriental, referente às formas

religiosas e os incentivos à ação dela decorrentes – o que, em linguajar mais contemporâneo, poderíamos descrever como as diferentes “éticas religiosas”. Montesquieu tenta elaborar, em diversos momentos de seu livro, comparações entre a religião cristã e a “maometana”, mostrando como a primeira convém melhor a governos moderados, enquanto a segunda conviria a governos despóticos. A religião maometana, tendo sido imposta por um conquistador, agiria sobre os homens “com este espírito destruidor que a fundou” (Montesquieu, 1982: 474-476).

No pensamento social contemporâneo, nenhum outro pensador desenvolve uma teoria da racionalidade ocidental mais influente do que aquela de Max Weber. Essa temática atravessa toda a sua obra, não se restringindo apenas à *Ética Protestante*: mesmo seus estudos comparativos de sociologia da religião apontam para esse objetivo norteador de compreensão do processo de racionalização que teria se dado no Ocidente. Como observa Schluchter, um de seus maiores estudiosos contemporâneos, sua sociologia comparada correspondia, em última instância, a uma sociologia da burguesia, ou seja, um estudo das afinidades eletivas entre constelações de classe burguesas e modos de conduta de vida religiosamente condicionados, cujo modelo máximo de efetivação teria se dado com o Protestantismo ascético (Schluchter, 1996: 107).

A idéia geral desenvolvida por Weber, sobretudo n’A *Ética Protestante*, é a noção de afinidade eletiva entre essa ética (uma conduta de vida religiosamente condicionada) e o espírito do capitalismo. Na sociologia weberiana, a teoria da racionalização como um processo de mudança cultural peculiar ao Ocidente foi a base para o desenvolvimento de toda sua sociologia. Apenas no Ocidente ter-se-ia desenvolvido o tipo de racionalidade que possibilitaria, de forma mais efetiva, o rompimento com a tradição e o estabelecimento do auto-controle que, por sua vez, encontrariam máxima afinidade com o espírito do capitalismo; a ética protestante seria a realização máxima da forma peculiarmente ocidental de “racionalismo de dominação do mundo”: essa ética sendo caracterizada por um *ethos* que apresentaria uma enorme afinidade com o “espírito do capitalismo moderno”, desenvolvido no Ocidente¹⁸. Ela seria a orientadora de uma racionalização das condutas de vida no mundo. Assim, essa ética religiosa, na forma como era apropriada pelos indivíduos, fornecia as

¹⁸ Weber não deixa dúvidas quanto à restrição geográfica em sua descrição do capitalismo moderno: “Escusado dizer, dada a própria colocação do problema, que aqui se trata apenas do capitalismo da Europa Ocidental e da América do Norte. ‘Capitalismo’ existiu na China, na Índia, na Babilônia, na Antigüidade e na Idade Média. Mas, como veremos, faltava-lhe precisamente esse *ethos peculiar*” (Weber, 2004: 45; destaque no original).

modalidades de conduta de vida e de concepções sobre trabalho, lucro e ascetismo que se adequariam às transformações sociais e às exigências psico-sociais próprias ao capitalismo em gestação *no Ocidente* – apresentaria afinidades com o “espírito do capitalismo”, cujo principal adversário era uma espécie de sensibilidade e de comportamento que Weber chama de *tradicionalismo*, um conjunto de *obstáculos* à instalação daquela nova forma de organização social e de orientação de condutas. Em outros termos, o *desencantamento do mundo* se realizaria, com nova ética religiosa puritana, com a mais larga das conseqüências.

Por esses caminhos, o problema da origem do capitalismo – que na tradição marxista é tratado em termos da “acumulação primitiva de capital” e dos problemas políticos e sociais próprios ao desaparecimento da ordem feudal – é tratado por Weber, de forma mais desenvolvida e sem desconsiderar os elementos materiais igualmente envolvidos, como o problema da ascensão desse novo espírito:

“Para saber quais as forças motrizes da expansão do capitalismo moderno não se precisa pôr em primeiro lugar a questão da origem das reservas monetárias valorizáveis como capital, e sim antes de mais nada a questão do desenvolvimento do espírito capitalista. Por toda parte onde emerge e se efetiva, lê cria para si as provisões monetárias como meios de sua efetivação, não o contrário” (Weber, 2004: 61; destaque no original).

Com essa mudança de eixo, o raciocínio de Weber contempla de forma mais definitiva a caracterização de *internalismo* que marca a maioria dos discursos eurocêntricos, uma vez que as causas fundamentais da emergência do regime capitalista moderno são buscadas no interior de uma região ou civilização, sobretudo a partir de uma consideração de seus elementos culturais – em Weber, correspondentes à racionalização das formas de vida, a partir das “afinidades eletivas” entre certas formas de vida religiosa e certas formas de ética profissional próprias ao capitalismo (ver Weber, 2004: 83).

Apesar de sua notável sofisticação, a teoria weberiana da racionalização assenta-se na dicotomia eurocêntrica entre “ocidente racional e progressista” e “oriente irracional e preso à tradição”. Essa dicotomia aparece mais claramente em seu estudo sobre a China, em que ele desenvolve uma comparação entre a ética protestante e o confucionismo. A grande temática em torno da qual essa comparação se constrói é a idéia de “impessoalização”. Essa temática também já aparece no texto da ética, constituindo um dos traços fundamentais do processo de

racionalização: a ruptura com a tradição exigiria o estabelecimento cada vez mais amplo de *relações impessoais*. A ética puritana execraria a “divinização da criatura”; a conduta de vida puritana canaliza as energias “para os trilhos da ação objetiva (impessoal) ... Toda relação *peçoal* de caráter puramente sentimental – e portanto não condicionada racionalmente – de pessoa para pessoa incorre muito facilmente na suspeita, aos olhos tanto da ética puritana como de toda ética ascética, de cair em divinização da criatura” (Weber, 2004: 208).

É interessante perceber que a comparação de sistemas sociais tendo-se por critério o nível de impessoalização das relações entre os indivíduos ocupa ainda um espaço importante na sociologia da dominação de Weber, em especial como forma de comparação entre o princípio burocrático e os pré-burocráticos de dominação. Entre estes, o *patriarcalismo*, baseado na “santidade da tradição”, é descrito a partir dessa dicotomia: ele se assentaria, em sua essência, não no dever de “servir a uma ‘finalidade’ objetiva e impessoal e na obediência a normas abstratas, senão precisamente no contrário: em relações de piedade rigorosamente pessoais” (Weber, 1999: 234).

Na China de Weber, persistiria o poder da magia – não há um processo de desencantamento – e da parentela, em contraposição ao Ocidente, onde se desenvolveria um racionalismo puramente objetivo inacessível aos povos orientais, voltado à dominação do mundo, mediante a descoberta de suas regularidades impessoais (Weber, 1987: 151)¹⁹. O confucionismo serve a uma reiteração tradicionalista dos laços com familiares ou assemelhados, “mas sempre com pessoas e não com tarefas objetivas” (Weber, 1987: 153). “Nenhum elo intermediário conduzia do confucionismo e de sua ética... para um modo de vida burguês. Mas é somente este que importava. E o puritanismo – inteiramente contra sua vontade – o criou” (Weber, 1987: 154). A ética confuciana seria, assim, uma ética fundada na magia e no personalismo, ambos *fixadores de formas de vida tradicionais* (ver Weber, 1999: 271). *Obstáculos* à modernização, portanto.

Internalismo culturalista e “história imóvel”

¹⁹ Há que se observar que essa impessoalização, apesar de ser peça fundamental de sua descrição do processo de racionalização ocidental, também é a peça chave para a compreensão da crítica de Weber à modernidade: a “dominação da impessoalidade” levaria a uma atitude instrumental em relação a si, aos outros e à natureza (Ver Souza, 1997: 67). A “jaula de ferro” da modernidade derivaria exatamente desse processo sistemático de impessoalização – ou de “reificação”, como desenvolveria Lukács, bastante influenciado pela leitura de Weber.

Como mostra Turner (1989: 9-10), a sociologia do século XIX considerava, em geral, que a análise dos fenômenos sociais compreendia tanto uma estática social – criação de tipologias de sistemas sociais em função de suas condições necessárias de existência e a interdependência entre suas partes – quanto uma dinâmica social – análise do desenvolvimento histórico de sistemas sociais a fim de se chegar a leis gerais de evolução social. Ainda que essas teorias, mais ou menos evolucionistas, fossem relativas a todas as sociedades humanas, a teoria social tendia a assinalar uma grande diferença entre o caráter dinâmico das sociedades ocidentais e a natureza imóvel das sociedades orientais. Uma das principais questões formativas da sociologia clássica – por que o capitalismo industrial emergiu inicialmente no Ocidente? – sustenta-se sobre um sistema explicativo que parte desse contraste fundamental entre sociedades ocidentais e os seus outros. Dito de outra maneira, a estrutura de referências e atitudes eurocêntrica, na Idade Moderna, foi erigida em torno de uma distinção entre o caráter dinâmico do Ocidente e o caráter estacionário das sociedades não-ocidentais (Turner, 1994: 22).

Hegel fornece em sua *Filosofia da História* – em grande sintonia com autores como Montesquieu e John Stuart Mill – um exemplo paradigmático dessa forma de representar o Oriente, exemplar e, posteriormente, inspiradora do discurso sociológico da modernidade. Em Hegel, o estudo das sociedades não-europeias adquire uma variedade de sentidos complementares²⁰. É bastante comum a consideração de Hegel como o primeiro grande “pensador da modernidade”, no sentido de que ele foi o primeiro a erigi-la como problema filosófico fundamental (ver Habermas, 2002). Nesse intuito de pensar filosoficamente a modernidade, Hegel formula uma teoria da história que, em grande medida, pode ser lida como uma das mais acabadas sublimações de uma concepção eurocêntrica do desenvolvimento histórico, entendida como realização progressiva da liberdade. Como aponta Bobbio, a contraposição hegeliana entre liberdade e despotismo corresponde ao contraste entre Ocidente e Oriente (Bobbio, 1996: 150). A fórmula de Hegel, apresentada em suas preleções sobre a História Universal, são bastante conhecidas:

²⁰ É evidente que não posso desenvolver aqui uma análise do sistema filosófico hegeliano – tarefa para a qual eu não estaria preparado. Na verdade, não se pretendeu fazer isso com nenhum dos autores tratados até o momento. O objetivo é apenas apontar alguns dos elementos fundamentais da leitura de Hegel sobre as sociedades não-ocidentais e a forma como essa leitura se inscreve na tradição eurocêntrica que procuro aqui descrever. Para isso, baseio-me, em especial, em Arantes, 2000, 2ª parte, capítulo 1.

“...pode-se dizer que a história universal é a exposição do espírito, tal como ele pelo seu labor consegue chegar a saber o que em si é. Os Orientais não sabem que o espírito ou o homem como tal é em si livre. Porque não o sabem, não o são. Sabem apenas que um é livre; mas, justamente por isso, semelhante liberdade é apenas capricho, barbárie, apatia da paixão ou também doçura e mansidão sua, a qual é somente um acaso ou arbítrio da natureza... Com o que eu disse em geral acerca da diferença que existe no conhecimento da liberdade – e claro está, primeiro na forma de que os Orientais apenas souberam que um é livre, o mundo grego e romano que alguns são livres, mas nós sabemos que todos os homens são em si livres, que o homem é livre – dispomos já da divisão que faremos na história universal e segundo a qual a abordaremos” (Hegel, 1991: 58-9).

Em Hegel, observa Arantes, a História – o próprio desenrolar da racionalidade – é o solo universal da experiência; ela só se precisa à luz das instâncias que recusa, o “fundo neutro e indiferenciado da não-história” (Arantes, 2000: 187). Para essa narrativa da história, Hegel ordena as sociedades através de uma noção de *progresso*, partindo de uma distinção entre sociedades “históricas” e “sem-história” – entre estas, encontram-se tanto os povos primitivos quanto sociedades como a Índia e China.

A não-racionalidade, no esquema hegeliano, é descrita sob o signo da não consciência. A passagem à História representaria o abandono do reino do imediato e a entrada em um processo de “tomada de consciência”, ao se iniciar uma etapa de desdobramento reflexivo. Essa etapa reflexiva se materializaria em uma série de instituições e práticas, os próprios fenômenos que presidem a instauração da história, como o Estado, a escrita alfabética e a prosa atrelada às funções da memória (ver Arantes, 2000: 191-4).

Os casos da Índia e da China são fundamentais para Hegel – e, no estudo de ambas, ele não se afasta da tradição eurocêntrica de seu tempo. Para cada uma dessas sociedades, Hegel desenvolve o raciocínio em torno de um dos elementos do discurso eurocêntrico: a China, um verdadeiro império imóvel, é descrita a partir da idéia de “despotismo oriental”. A Índia, por sua vez, é descrita como mergulhada em uma espécie de sono informe, uma situação muito próxima a que poderíamos descrever como encantamento; nesse sono profundo, a Índia seria o reino do desejo, da fantasia e dos sentimentos (ver Arantes, 2000, p. 196)²¹. Mesmo compartilhando princípios diferentes, as conseqüências desses traços decisivos

²¹ “[Índia] has always been the land of imaginative aspiration, and appears to us still as a fairy region, an enchanted world. In contrast with the Chinese state, which presents only the most prosaic understanding India is the region of phantasy and sensibility” (Hegel, 1952: 219).

nas duas sociedades é inequívoco: “A China e a Índia permanecem estacionárias e perpetuam uma existência vegetativa natural até os dias presentes” (citado em Anderson, 1985: 466).

Em vez de uma história, essas sociedades viveriam uma perpétua reaparição do mesmo: a existência dessas sociedades é um curso uniforme, reprodução de um equilíbrio dado desde sempre. Essas sociedades são o reino da *duração* – o *tempo* seria próprio do reino da história. Pode-se afirmar, seguindo Arantes, que distinção a entre tempo e duração corresponde à cisão entre História e não-história. Nas sociedades não ocidentais e a-históricas, não teria havido uma “internalização do devir”: nenhuma oposição diferencial teria sido capaz de desencadear um processo de mediação; dessa forma, o antes e o depois permanecem indiscerníveis (Arantes, 2000, 1985: 211).

Marx não se afasta do tom da época ao descrever o Oriente. Sua categoria de “Modo de Produção Asiático” é desenvolvida exatamente para explicar os motivos por que, em suas palavras, a “sociedade indiana não tem nenhuma história” ou “a China vegetava contra o tempo” (Anderson, 1985: 475). A inexistência de forças intermediárias entre as aldeias que se auto-reproduziam “em baixo” e a o Estado “hipertrofiado” “em cima”, somada à posse estatal da terra, levaria a que a história do Oriente fosse essencialmente cíclica. Já foi anteriormente observado que o fundamental para a fixação dessa visão do Oriente em Marx é o fato de que este não constitui seu objeto particular de análise, mas sim um contraponto para a explicação de processos sociais que transcorriam no Ocidente – sobretudo, a ascensão do capitalismo industrial. Algo semelhante se pode observar com relação a Weber. Apesar de este ter dado grande atenção ao estudo das sociedades asiáticas, isso se dá, sobretudo, como meio de compreensão das especificidades do desenvolvimento da racionalidade ocidental (ver Love, 2000: 172). Weber, além disso, é ambíguo ao longo de sua obra quanto ao caráter estacionário das sociedades orientais. Se em sua sociologia sistemática (*Economia e Sociedade*) Weber descreve o patrimonialismo como um sistema instável, aberto a disputas internas e à transformação (Kuper, 1989: 31), em sua sociologia comparativa das religiões Weber abre enormes espaços para a equiparação de seu esforço teórico com a tradição eurocêntrica da história oriental imóvel – e, mais uma vez, seu estudo da China é o caso mais representativo.

Como se vê, as razões de dinâmicas sociais tão distintas deveriam, em acordo com o mesmo discurso, ser buscadas no interior dessas sociedades. Algum traço interno a elas – formas de organização do poder, presença ou ausência de leis escritas, existência de cidades

ou propriedade privada da terra, padrões culturais, etc. – seria responsável por traçar seus destinos históricos.

Considerações finais

Nos principais textos da tradição eurocêntrica que busquei descrever, a descrição das sociedades não-Ocidentais como imóveis geralmente encontra-se ligada à descrição do “despotismo oriental” ou de formas de vida “tradicionais”. Traços típicos dessa forma de organização social forneceriam os princípios para a “explicação depreciativa” do caráter vegetativo dessas sociedades. Esses traços seriam os próprios *bloqueios* à transformação, a que vim me referindo até aqui. A percepção da existência de algum desses entraves – ou a elevação de qualquer um deles ao estatuto de *princípio explicativo* geral das formas de organização de uma determinada sociedade – torna-se o ponto de partida para a construção narrativa da imobilidade histórica de uma determinada sociedade não-Ocidental.

Essa estrutura de atitudes e referências que foi brevemente descrita neste trabalho constitui o núcleo da tradição eurocêntrica de maior impacto na constituição das Ciências Sociais modernas. Isso não é o mesmo que dizer que ela “determinou” ou “forneceu as condições de possibilidade” da reflexão sobre a modernidade (ou os obstáculos a ela) em contextos periféricos. Distanciando-nos dos exageros do linguajar estruturalista extremado da primeira crítica acadêmica pós-colonial, creio que uma estratégia analítica de maior relevância é a observação das formas como essa estrutura foi *apropriada* em contextos específicos²² – mesmo por autores não-europeus que, de maneira alguma, poderiam ser entendidos como cúmplices diretos de uma estratégia imperialista ocidental.

A análise dos discursos sobre o drama da modernidade em sociedades periféricas, a partir de uma consideração acerca das apropriações de formas e categorias de pensamento eurocêntricos, pode ser de grande valia na elucidação sobre as maneiras como um “olhar central” forneceu pontos de partida para uma reflexão sobre a identidade e os destinos de sociedades não centrais. Para além disso, creio que essa análise ajuda-nos a refletir acerca da possibilidade de uma consideração da modernidade a partir de um outro olhar, este lançado a

²² Um dos objetivos da pesquisa de que este trabalho faz parte é desenvolver uma análise comparada da apropriação do pensamento eurocêntrico para a reflexão sobre a modernidade (e os obstáculos a ela) no Brasil e em sociedades muçulmanas.

partir de perspectivas não contempladas por aquele pensamento eurocêntrico que procurei esquematizar. Em outros termos, a crítica ao pensamento eurocêntrico deve ser complementada por uma reflexão sobre as possibilidades de uma crítica à modernidade lançada a partir de uma perspectiva periférica – um exercício teórico e político que, entendo eu, define o próprio programa crítico de pesquisa pós-colonial.

Referências

- AHMAD, Aijaz. (2002), *Linhagens do Presente*. São Paulo, Editora Boitempo.
- ANDERSON, Perry. (1985), *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- ARANTES, Paulo Eduardo. (2000), *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo, Hucitec/Polis.
- ARICÓ, José. (1982), *Marx e a América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MOORE-GILBERT, Bart. (1999), *Postcolonial Theory: contexts, practices, politics*. London, New York.
- BOBBIO, Norberto. (1996), “Grandeza e decadência da ideologia européia”. In Norberto Bobbio, *Intelectuais e o poder*. São Paulo, Editora Unesp.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (2000), *Provincializing Europe*. Princeton, Princeton University Press.
- COSTA, Sérgio. (2006), “Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60): 117-134.
- DEMANT, Peter. (2007), *Choque dos Universalismos: estudos sobre a interação Ocidente-Islã*. Tese de Livre Docência. Departamento de História, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- DIRLIK, Arif. (2003), “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”. In Padmini Mongia, *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. New York, Oxford University Press.
- DOSSE, François. (2007), *História do Estruturalismo, vol. 1*. São Paulo, Edusc.
- DUSSEL, Henrique. (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In Edgardo Lander (org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- FOUCAULT, Michel. (2007), *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. (2002), *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo, Martins Fontes.
- HALL, Stuart. (1992), “The West and the Rest: discourse and power”. In S. Hall e B. Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. Cambridge, Polity Press/ Open University.
- HEGEL, Georg W. F. (1952), *The Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago/ Encyclopedia Britannica.
- _____. (1991), *A razão na história*. Lisboa, Edições 70.
- IRWIN, Robert. (2008), *Pelo amor ao saber: os orientistas e seus inimigos*. São Paulo, Editora Record.
- JANI, Pranav. (2002), “Karl Marx, Eurocentrism and the 1857 revolt in British India”. In Crystal Bartolovich, Neil Lazarus (eds.), *Marxism, modernity, and postcolonial studies*. New York, Cambridge University Press.
- KUPER, Gina Z. (1989), *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*. México, DF, Fondo de Cultura Económica.
- LEWIS, Bernard. (1993), “The Question of Orientalism”. In *Islam and the West*. New York, Oxford University Press. Disponível em: <<http://www.dartmouth.edu/~rel8/Dpndtdocs/>>.
- LOVE, John. (2000), “Max Weber’s Orient”. In S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Max Weber*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARX, Karl. (1975), *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MIGNOLO, Walter D. (2003), *Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (2000), “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. In Edgardo Lander (org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- MONTESQUIEU, Charles Louis Secondat, Baron de la Brede et de. (1982) [1748], *O Espírito das Leis*. Brasília: Editora da UnB.

- NIMTZ, August. (2002), "The Eurocentric Marx and Engels and other related myths". In Crystal Bartolovich, Neil Lazarus (eds.), *Marxism, modernity, and postcolonial studies*. New York, Cambridge University Press.
- PIERUCCI, Antônio F. (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/ Ed. 34.
- QUIJANO, Aníbal. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, FLACSO.
- SAID, Edward W. (2003) [1978], *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- _____. (1995) [1993], *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2006), *A Gramática do Tempo*. São Paulo, Editora Cortez.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. (1996), *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford, Stanford University Press.
- SOUZA, Jessé. (1997), *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo, Annablume.
- TURNER, Bryan S. (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- _____. (1993), "Sociedades Asiáticas". In Tom Bottomore (org.), *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____. (1989), *Capitalismo y Clases en el Medio Oriente*. México, DF, Fondo de Cultura Económica.
- WALLERSTEIN, Emmanuel. (2007), *O Universalismo Europeu*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- WEBER, Max. (2004), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (1987), "Confucionismo e puritanismo". In G. Cohn (org.) *Weber- Sociologia*. São Paulo, Ática.
- _____. (1999), *Economia e Sociedade*, vol 2. Brasília, Editora UnB.
- WITTFOGEL, Karl A. (1957), *Oriental Despotism: a comparative study of total power*. New Haven, Yale University Press.