

UnB – Universidade de Brasília
ICS – Instituto de Ciências Sociais
SOL – Departamento de Sociologia

TRABALHO FINAL DE GRADUAÇÃO

**Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da
modernidade**

Manuela Corrêa Leda (10/0035477)

Orientador: Sergio B. F. Tavolaro

Brasília – 2/2014

Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade

Manuela Corrêa Leda

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de bacharel em Sociologia, sob a orientação do Prof. Sergio Barreira de Faria Tavolaro.

Brasília 2014

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao professor Sergio de Faria Tavolaro, pela orientação dos últimos 2 anos e, acima de tudo, pelos incentivos e proveitosas colocações. A minha mãe e a minha irmã, Síntia Corrêa e Luísa Leda, pelo amor incondicional e companheirismo de todas as horas. Ao meu pai, Luís Henrique Leda pelo apoio que sempre tem dado nas minhas decisões mais importantes. Agradeço também as minhas amigas pelas incríveis trocas ao longo dessa graduação: Janaína Reis, Rafa Dantas, Gabriela Mosquera, Rayla Costa, Pricila Abreu e Dina Araújo e, em especial, aos meus amigos Maurício Piatti e Thomas Amorin, pelas inquietações intelectuais e discussões calorosas. Além disso, gostaria de agradecer a João Lucas Moraes pelo amor e carinho e ao professor e amigo Carlos Benedito pelo apoio que sempre tem dado para a minha formação acadêmica.

Sumário

Introdução.....	5
Capítulo I - O discurso sociológico da modernidade.....	9
Capítulo II – Provincializando a Europa.....	21
Capítulo III – O Giro decolonial.....	32
Conclusão.....	44
Referências.....	46

Introdução

As imagens de dois tipos sociais opostos, oriente e ocidente, centro e periferia são constructos de uma tradição intelectual que tem como substrato o contexto histórico no qual a Europa se consolida como modelo societário hegemônico. A teoria social, em particular, será, ao longo de sua formação, orientada por essa experiência cultural europeia. A sociologia surge em uma Europa industrial, completamente modificada pelo desenvolvimento econômico da produção fabril e pelos acontecimentos políticos da Revolução Francesa, que, por sua vez, é caudatária dos movimentos seculares iniciados no Iluminismo do século XVIII. A modernidade, para as teorias clássicas e as recentes teorias da modernização, é o fenômeno que define a concatenação de todos esses eventos sociais, políticos e econômicos intra-europeus, a partir da qual se irrompe uma nova ordem social. Marx, Durkheim e Weber, em suas interpretações da sociedade moderna, a descrevem em oposição a um modelo tradicional de relações sociais que é suplantado pelo ritmo de mudanças e pela natureza específica das instituições da modernidade.

Para as teorias da modernização – constituídas por teóricos como D. Lerner, W.W. Rostow e T. Parsons – os padrões institucionais modernos teriam resultado de desdobramentos históricos particulares da Europa, de onde tenderiam a se disseminar gradualmente para o resto do mundo. Elas assumem as características da sociedade ocidental como expressões do avanço social, definindo estágios precisos de transição entre o que concebem como configuração tradicional e moderna. Tais teorias, baseadas nas experiências europeia e norte-americana, elaboraram programas culturais que permitem definir os traços distintivos da sociedade moderna, em relação a qual se torna possível classificar as múltiplas realidades sociais em uma escala de desenvolvimento. Em face dessa visão temporal-linear, as sociedades se tornam entidades historicamente em transição, sempre pensadas em uma relação binária de oposição frente ao Ocidente, tomado como referência universal do progresso.

Diversos teóricos da contemporaneidade, especialmente de regiões não-hegemônicas, têm produzido discursos críticos que tencionam transpor esse modelo dicotômico de representação das relações entre o Ocidente e o resto do mundo. Dentre eles, destaca-se o trabalho do sociólogo israelita Shmuel Eisenstadt que, através da noção de *modernidades múltiplas*, vai reivindicar a ressignificação do conceito de

modernidade no esforço de acomodar nele a complexa teia multicultural do mundo contemporâneo. Para Eisenstadt, as mais diversas sociedades estão assimilando aspectos de uma modernidade originariamente ocidental, mas que, ao invés de seguirem o padrão homogeneizador sugerido pelos teóricos da modernização, estão reconfigurando o programa moderno segundo suas próprias culturas e conjunturas políticas, desvinculando modernização de ocidentalização. O que Eisenstadt tenciona fazer é provar que existem outras formas de modernidades autênticas para além do modelo ocidental.

Outras reações intelectuais notórias à concepção dominante de modernidade são os movimentos teóricos do pós-colonialismo, que apresentam como característica comum uma resposta crítica a tradição epistemológica ocidental. Para esses intelectuais, a epistemologia moderna instituiu-se como a única perspectiva válida e universal de conhecimento, negando e inferiorizando todas as outras formas de apreensão do mundo. É uma construção epistêmica que, conforme eles, reproduz, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, as relações de dominação legadas pelo colonialismo. Sob diferentes denominações – pós-coloniais, decoloniais, teorias do sul – essas contribuições teóricas tencionam revelar a fronteira cultural criada pelos sistemas de representação ocidentais e desconstruir as formas de pensamento e os esquemas de interpretação que definiram as zonas coloniais como fontes de cultura a serem estudadas, e o ocidente como a matriz intelectual teórica da humanidade. São abordagens que desejam romper com a naturalidade que atribuímos um valor universal incontestável ao conhecimento produzido em algumas partes do mundo e, em vista disso, retomar perspectivas e cosmologias provenientes de locais subalternizados que possam confrontar o paradigma eurocêntrico hegemônico.

O presente trabalho se propõe realizar um estudo do discurso sociológico da modernidade, notadamente no que se referem as suas abordagens pós-coloniais e decoloniais, buscando compreender alguns desses movimentos críticos à modernidade europeia no que toca a sua dimensão epistemológica. Este trabalho ambiciona, em particular, examinar as convergências e divergências entre as propostas de novas epistemologias lançadas nas obras de dois autores pós-coloniais representantes de duas escolas teóricas distintas, nomeadamente, o Grupo de Estudos Subalternos Indianos e o Grupo Latino-americano Modernidade/Colonialidade. As obras que se pretende aqui analisar são, respectivamente, *Provincializing Europe (2000)* do historiador indiano Dipesh Chakrabarty e *Histórias locais/Projetos globais:*

colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar (2003) do sociólogo argentino Walter Mignolo. Tais obras forneceram importantes contribuições para a constituição da singularidade da crítica de cada um desses movimentos teóricos e, por tal razão, dentre uma miríade de produções, foram aqui selecionadas para a construção do debate apresentado. Situado entre as principais produções dos Estudos Subalternos Sul-asiáticos, *Provincializing Europe* de Chakrabarty fornece, a partir de uma releitura da narrativa histórica indiana, uma das mais proeminentes críticas à tradição historicista das ciências sociais. Da mesma forma, em *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Mignolo elabora, a partir do diálogo com teóricos do chamado Terceiro Mundo, uma minuciosa crítica ao subalternização epistemológica, consolidando-se como um dos porta vozes do projeto da decolonialidade do saber. Trata-se, portanto, de autores bastante representativos dos movimentos pós-coloniais e decoloniais e, por conseguinte, de suma relevância para a discussão aqui proposta.

O trabalho buscou traçar um estudo do discurso sociológico da modernidade com vistas à compreensão das críticas levantadas e desenvolvidas no seio desses novos movimentos teóricos. Para isso, ambiciono, primeiramente, elaborar uma breve descrição e apresentação das ideias sociológicas elaboradas pelos clássicos do pensamento social: K. Marx, E. Durkheim e M. Weber. Tais figuras são autoras dos escritos mais representativos da disciplina, tendo produzido análises proeminentes do capitalismo e das instituições modernas, sendo, portanto, indispensáveis para o presente debate. Em seguida, farei outra breve passagem pelos trabalhos das chamadas teorias da modernização, buscando esclarecer os aspectos gerais constitutivos dessa corrente de pensamento. Passo ainda, ao final do primeiro capítulo, ao projeto das *modernidades múltiplas*, elaborado pelo sociólogo S. Eisenstadt, bem como a algumas das críticas a ele levantadas.

Os capítulos 2 e 3 compõem o cerne da pesquisa aqui projetada e visam analisar criticamente os projetos teóricos acima aludidos. Sob a proposta de Provincializar a Europa, Chakrabarty vai reinterpretar a historiografia indiana a fim de inserir nela as experiências subalternas. Segundo ele, as histórias não-ocidentais são até hoje elaboradas em referência a categorias político-teóricas de uma tradição intelectual europeia, que, a despeito das especificidades histórico-culturais das sociedades, são igualmente adotadas pelos cientistas sociais do Terceiro Mundo. Analisando fenômenos políticos recentes da Índia, ele vai apontar para a ambivalência

que há entre as singularidades dos processos históricos dos países em desenvolvimento e o universalismo dessas categorias teóricas modernas, defendendo, assim, a necessidade de provincializá-las. No projeto da decolonialidade do saber, Mignolo vai elaborar sua crítica ao paradigma da modernidade tomando por base a experiência colonial latino-americana. Segundo ele, o imaginário do mundo moderno é uma construção simbólica mediante a qual a civilização ocidental se representou a si mesma e ao resto do mundo a partir de um sistema de hierarquias sexuais, raciais, linguísticas e espirituais. É esse imaginário eurocêntrico que nos últimos quinhentos anos têm inspirado a filosofia e as ciências sociais modernas, contribuindo, conforme Mignolo, para a reprodução da perspectiva colonial. Para ele, é a partir dessa posição hegemônica gozada pela Europa que se prevalece a epistemologia moderna e que se tece uma narrativa de expansão europeia sobre o mundo, legitimando todos os seus projetos globais. A essa perspectiva ocidental, Mignolo vai confrontar construções epistêmicas subalternas como forma de reconceitualizar o sistema-mundo a partir da colonialidade.

O texto que se segue tencionou desenvolver um estudo comparativo entre esses dois importantes projetos teóricos com o intuito de contribuir para a compreensão do atual debate acadêmico em torno do discurso sociológico da modernidade. Os movimentos teóricos pós-coloniais e decoloniais têm enfatizado a necessidade de se repensar as tradicionais visões sobre conhecimento e ciência e, por conseguinte, de descentrar as teorias sociais. É, portanto, um debate caro à sociologia contemporânea, e por tal razão, proponho aqui apresentar algumas reflexões.

Capítulo I

O discurso sociológico da modernidade

Os clássicos

Nos estudos e interpretações das sociedades modernas, encontramos nos escritos de Marx, Durkheim e Weber uma das tradições teóricas mais proeminentes da sociologia. Esses clássicos proporcionaram ao pensamento social contribuições intelectuais medulares para a compreensão da natureza, das instituições e da dinâmica de transformação de tais sociedades, sendo, portanto, indispensáveis na discussão do presente trabalho.

A modernidade emerge, para Marx, de um conjunto de transformações econômicas que possibilitaram a consumação do capitalismo como novo modo de produção material. Com o dismantelamento da estrutura fundiária feudal e de suas tradicionais relações de trabalho, a produção tipicamente agrária do período é substituída pela produção de mercadorias destinadas ao mercado. As corporações fechadas do feudalismo são suplantadas pela manufatura e, posteriormente, pela grande indústria, que confere, pela primeira vez, ao mercado, um caráter cosmopolita. A circulação de mercadorias promove, segundo Marx, o aparecimento do capital na sua forma mais imediata, ou seja, enquanto valor que se auto-valoriza. A troca, no mundo moderno capitalista, torna-se uma forma de intercâmbio social que possibilita a maximização do capital, ou seja, como o valor que entra no processo e sai como mais valor. Esse tipo de troca que torna, através do mercado, a quantidade de dinheiro final superior a de investimento, é, para ele, típica do capitalismo; e a mercadoria, o resultado consumado do processo histórico de modernização.

Esse valor valorizado, por sua vez, resulta em uma necessidade constante de expansão do sistema, o que, para Marx, só pode ocorrer com a exploração da força de trabalho. Na sociedade organizada como produção e circulação de mercadoria, a reprodução do capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e os meios materiais de produção, de forma que aos primeiros só resta, como fonte de subsistência, a venda no mercado de sua força de trabalho. É apenas através dessa expropriação dos meios de produção do produtor que, segundo Marx, se pode converter o trabalho em mercadoria e, por conseguinte, em fonte de valor. Por esta

razão, no mundo moderno, as diferenças de classes, historicamente presentes nos modos anteriores de produção – asiático, antigo e feudal –, é simplificada em dois grandes polos antagônicos: a burguesia e o proletariado, os proprietários e os não-proprietários das condições materiais da realização de trabalho.

A manutenção desse processo de monopolização dos meios de produção por parte da burguesia teve como consequência necessária a centralização política. O Estado moderno se torna, segundo ele, o elemento de racionalização dos interesses capitalistas e de administração dos conflitos sociais intrínsecos à ordem burguesa. É com essa instituição própria da modernidade que a burguesia alcança, com a grande indústria e o mercado mundial, a soberania política exclusiva. (MARX, 2007, p.42) Além disso, a natureza expansionista e inquieta do empreendimento capitalista conferirá à vida moderna um caráter de rápida transformação que será responsável pelo afastamento das instituições do mundo tradicional, revolucionando profundamente a organização das relações sociais pretéritas.

Para Durkheim, esse caráter dinâmico da vida social moderna não provém fundamentalmente do capitalismo, mas do extenso processo de diferenciação de funções sociais. A divisão do trabalho descrita por ele não é, como concebem os economistas, resultado da simples expansão da produção. Na verdade, para ele, o crescente domínio das relações econômicas sobre a sociedade moderna produziu uma completa desumanização da atividade produtiva. As relações instáveis e intermitentes, os conflitos e desordens incessantes do mundo comercial e industrial colocaram o indivíduo à margem da ação moderadora das regras morais, destituindo seus trabalhos de uma importância social. No seu estado normal, a divisão do trabalho transcende sua utilidade econômica, promovendo entre os membros da sociedade uma interação solidária que, segundo Durkheim, é o principal meio de realização da vida moral.

A divisão do trabalho não é um fenômeno propriamente moderno, tendo sido praticada de forma mais rudimentar em sociedades tradicionais. Nestas, a solidariedade entre os membros provém de uma relação de similaridade, “do fato de um certo número de estados de consciência serem comuns a todos os membros da mesma sociedade” (DURKHEIM, 1997, p.125). Isso significa que há nelas uma primazia da consciência coletiva frente às consciências individuais, de modo que quaisquer atos de ofensa às crenças e sentimentos comuns são imediatamente punidos de forma repressiva por todo o corpo social. Em contraste, na sociedade moderna, a solidariedade é produzida por uma acentuada divisão do trabalho, e por conseguinte,

por um maior grau de individualização de seus membros. Com o aumento da densidade material e do volume e da dinâmica social típica da modernidade, a diferenciação de funções se torna o principal meio de gerar cooperação e reciprocidade, impedindo assim, o desmembramento da estrutura social. Assim, o progresso da especialização promove a integração social sem retrair o desenvolvimento da personalidade individual, de modo que os indivíduos passam a ser solidários por terem uma esfera própria de ação. Em face disso, o direito na sociedade moderna pune atos desviantes de maneira repressiva, ou seja, a repressão que o crime sofre resulta da dessemelhança não entre o agente que o pratica e o tipo coletivo, mas entre partes restritas da sociedade, dispondo, portanto, de órgãos específicos para a aplicação de suas normas de sanção. Nesse sentido, a modernidade marca, para Durkheim, o enfraquecimento das relações coletivas em face das diferenças individuais, que se tornam o próprio mecanismo de interdependência entre os membros da sociedade. Essa forma solidária de interação humana produzida pela divisão do trabalho origina, segundo ele, o amálgama social necessário a realização da ordem moral nas sociedades complexas, cuja função essencial, para ele, é fazer do indivíduo autônomo moderno parte integrante do todo orgânico.

Para Weber, a modernidade emerge de uma combinação de fatores e circunstâncias que compuseram o desenvolvimento específico da Civilização Ocidental. Apesar das várias contingências aí envolvidas, é peculiar da constituição da cultura do Ocidente a adoção generalizada de uma conduta racional, que retrai as representações mágico-religiosas próprias das sociedades tradicionais. O processo de racionalização rompe com o postulado ético de uma ordenação divina do mundo, destituindo de importância social as instituições ancoradas na transcendência. A incorporação de princípios racionais à ação social torna-se um dos traços formativos da conduta moderna.

Esse processo de desencantamento do mundo, que despoja o pensamento mágico e finca a racionalidade na existência humana não poderia ocorrer, para Weber, sem que antes as múltiplas dimensões da vida social se diferenciasssem plenamente. Isso significa que antes da difusão da racionalidade da ação no interior das esferas da existência social, foi necessário um rígido processo de diferenciação das linhas de ação – política, econômica, artística, religiosa, etc. (COHN, 2003, p.233) Ao se separarem, cada uma dessas esferas de ação racionalizou-se à sua maneira, desenvolvendo em seu interior formas racionais de ação ordenadas a partir de leis

próprias. A ciência é uma dessas esferas autônomas de ação decorrentes do processo histórico de intelectualização e racionalização característico da sociedade ocidental moderna. É apenas no Ocidente que, segundo Weber, a prática científica adquire um conceito racional e um método sistemático de investigação, além de um tratamento técnico especializado. Da mesma forma, foi apenas no Ocidente, com o Direito Romano, que a jurisprudência alcançou uma esquema rígido e racional de pensamento e aplicação.

Somente no Ocidente o Estado surge na sua forma propriamente moderna, como um órgão central de administração, como uma máquina burocrática constituída por funcionários especializados. É apenas enquanto essa instituição racional-legal que o Estado passa a dispor de uma Constituição e de um Direito racionalmente ordenados e de uma administração profissionalizada. O mesmo acontece com a esfera econômica, que, através do capitalismo racional, vai ganhar contornos específicos no Ocidente. O empreendimento capitalista, enquanto um ajustamento dos lucros aos investimentos, ou seja, enquanto uma forma de acumulação através da troca, existiu, segundo Weber, em diversas configurações históricas. (WEBER, 1989, p.5) No entanto, esse impulso por aquisição foi tradicionalmente acompanhado por um comportamento aventureiro e especulativo que dispensava uma utilização racional do capital, o que, para Weber, constitui uma característica específica dos países “atrasados”. Conforme ele, somente no capitalismo ocidental se desenvolve uma organização racional do trabalho livre e das empresas mercantis, o que, por sua vez, só foi possível com o desenvolvimento de meios técnicos de produção e a administração da atividade econômica por mecanismos formais. Apenas com essas transformações se pôde criar empresas independentes, separadas da economia doméstica, com capital fixo, baseada em cálculos seguros e um estilo de vida ascético e normativo. Tais peculiaridades do empreendimento capitalista ocidental são decorrentes da formação de uma conduta econômica provocada por um processo de secularização e racionalização, que, para ele, constitui a mudança societal geral trazida pela modernidade.

Teorias da modernização

Essas construções intelectuais acerca da sociedade moderna como uma experiência específica do Ocidente e decorrente das transformações econômicas

próprias do capitalismo serão plenamente formuladas nas chamadas teorias da modernização, emergentes a partir dos anos 1950 com a ascensão americana a hegemonia mundial.

Nas teorias da modernização, a história é concebida como um percurso unidirecional, integral e evolutivo em cujo fim se encontra a experiência social da modernidade. Tal experiência moderna seria, a despeito de variações locais, difundida por todas as regiões do globo, onde um mesmo processo de diferenciação estrutural seria adotado. Neste, todas as esferas da vida social – economia, política, educação, vida familiar – seriam, em alguma medida, modificadas para adaptar-se às premissas e símbolos básicos da modernidade. A modernização, nesse sentido, configuraria a desarticulação das velhas formações institucionais e o desenvolvimento de novas feições estruturais e culturais, para as quais o Ocidente seria a referência crucial.

As exaustivas análises e descrições da modernidade, sortidas de minuciosos conceitos e categorias analíticas, acabaram por definir todas as sociedades não dotadas do programa político-cultural moderno como menos desenvolvidas. Os padrões “tradicional” e “moderno” tornaram-se chaves interpretativas do processo de modernização, fornecendo um mecanismo de comparação que possibilitou classificar as múltiplas experiências históricas em uma escala universal de desenvolvimento. Desse modo, essas referências antagônicas permitiram a tais teóricos não apenas descrever as sociedades como arcaicas ou modernas, mas principalmente definir, segundo um padrão hegemônico, uma grande amplitude de variações intermediárias entre esses dois extremos.

W.W. Rostow, um dos clássicos dessa abordagem teórica, vai elaborar um dos primeiros modelos de compreensão dessa linha de desenvolvimento universal. Nesse modelo, ele descreve, segundo aspectos econômicos, cinco categorias evolutivas a partir das quais todas as sociedades podem ser enquadradas: *sociedade tradicional*, *precondições para o arranco*, *arranco*, *marcha para a maturidade* e *era do consumo em massa*. A primeira define-se por uma estrutura econômica limitada, baseada em um sistema agrícola de baixo volume produtivo; uma ordem social hierárquica e conservadora, marcada por fortes laços familiares; e um poder político descentralizado. Na segunda etapa, esses aspectos tradicionais misturam-se às primeiras atividades econômicas modernas, encontrando na emergência do Estado nacional centralizado, o elemento transformador do período. Na fase do arranco, as sociedades rompem com as restrições da estrutura produtiva tradicional,

disseminando em seu interior áreas urbanas e instalações industriais modernas. Essas transformações intensificam-se na marcha para a maturidade, ampliando os valores e instituições modernas, que serão plenamente absorvidas na etapa do consumo em massas. Nesse estágio final, os indivíduos dispõem de maior renda e possibilidade de consumo, a estrutura do trabalho se complexifica para atender a expansão dos serviços em massa e o estado de bem-estar torna-se a própria finalidade da ordem social. Tendo cumprido tais etapas na primeira metade do século XX, Estados Unidos, Japão e Europa Ocidental, tornaram-se, segundo Rostow, expressões máximas de desenvolvimento e complexidade social, operando, assim, como referências mundiais da modernidade.

Talcott Parsons, outra figura representativa desse movimento teórico da modernização, afirma que todas as sociedades definidas como modernas são caudatárias de uma mesma experiência histórica: a europeia ocidental. Apenas na Europa, herdeira do Império Romano Ocidental, se verificou, pela primeira vez, uma combinação de circunstâncias que a possibilitou dar saltos em sua capacidade adaptativa, tornando-se difusora de aspectos estruturais posteriormente assimilados pelos quatro cantos do mundo.

Ele define a sociedade, enquanto um sistema social, como um dos subsistemas, que ao lado da cultura, da personalidade e do organismo comportamental, compõe o sistema de ação geral. O desenvolvimento evolutivo das sociedades rumo à configuração societária moderna pressupõe, para ele, o aumento de suas capacidades de adaptação em algum aspecto vital, ou seja, a ampliação da disponibilidade dos recursos para os subsistemas ou unidades sociais, de modo a desprender de seus funcionamentos algumas das restrições predecessoras (PARSONS, 1974, p.40). Somente interligada a essa ascensão adaptativa que os outros processos básicos de mudança estrutural se tornam passíveis de objetivação, nomeadamente, a diferenciação das esferas sociais, a expansão de esquemas normativos e a generalização dos valores. A *diferenciação societária* refere-se ao “desenvolvimento de subsistemas especializados em funções mais específicas na operação do sistema como um todo” (PARSONS, 1969, p.45), sendo a diferenciação entre o sistema cultural e o social um dos processos iniciais de evolução. Com a separação dessas duas esferas sociais provocadas pela modernização, a ordem sobrenatural e a condição humana, profundamente entrelaçadas na sociedade primitiva, começam a se distanciar, secularizando progressivamente a vida social. A personalidade e a

sociedade também se diferenciam, conferindo ao indivíduo maior grau de valor e autonomia próprios da vida moderna. Em face da complexidade gerada por essa diferenciação funcional, as novas unidades sociais demandam meios de integração que as inter-relacionem e coordenem, tornando necessária a *inclusão de novos esquemas normativos*. Como consequência desses processos, um novo padrão de valor se torna necessário como forma de legitimar os vários subsistemas gerados pela modernização, conduzindo assim a *generalização de valores* por toda a sociedade. Segundo Parsons, tais processos de desenvolvimento constituem o esquema geral de “evolução progressiva para níveis mais elevados de sistema”. Para ele, é a partir dessa dinâmica que, as sociedades avançam do nível evolutivo “primitivo” ao “intermediário”, até finalmente chegarem ao estágio “moderno”, o tipo mais extensivo, diferenciado e complexo de organização social existente.

Modernidades múltiplas: um debate com as teorias da modernização

As teorias clássicas da modernidade e principalmente as teorias da modernização têm sido foco de diversas críticas, sobretudo no que se refere a sua falta de perspectiva histórica comparada. Dentre estas críticas, destaca-se a noção de *múltiplas modernidades*, que alega não ter a realidade emergente acompanhado as previsões homogeneizadoras desse discurso hegemônico da modernidade. Para Eisenstadt, figura nodal dessa abordagem sociológica, a modernidade é, de fato, um evento cuja origem está associada à experiência europeia, mas, à medida que se dissemina para as demais regiões do globo, ela adquire novas configurações. Trata-se de uma organização societal específica que espalhou pelo mundo suas principais formações institucionais – mercado e estado-nação – mas que, ao serem incorporados, sofreram novas interpretações das sociedades receptoras.

Essas reformulações se deram conectadas a um programa político e cultural que compreende, por assim dizer, o núcleo comum da experiência moderna. Este programa possui, para ele, três premissas básicas a partir das quais se pode distinguir uma sociedade dita moderna de uma sociedade pré-moderna. Em primeiro lugar, encontra-se a ideia de autonomia humana. A emancipação do homem das amarras das autoridades políticas e culturais tradicionais e a ampliação de sua participação autônoma em deliberações públicas é umas das etapas fundamentais da modernização. Em segundo lugar, o programa moderno exige a desarticulação das bases tradicionais

de legitimação política e social, quer dizer, o rompimento com todas as práticas despóticas e arcaicas que modelavam a ordem social. E em último lugar, esse programa implica um cenário social livre que possa ser modificado segundo a vontade de seus membros, ou seja, o futuro de uma sociedade moderna tem que ser aberto, tem que ser uma pluralidade de possibilidades realizáveis através da agência humana autônoma. A grande complexidade e contingência das relações sociais nos tempos modernos tornam a reflexividade um dos seus traços distintivos, pois elas possibilitaram a emergência simultânea de múltiplos projetos, interesses e visões de mundo cujos choques enfraqueceram as cosmovisões unificadas que antes legitimavam, incontestavelmente, uma ordem social divinamente pré-ordenada, tornando, portanto, pouco previsível o rumo das ações humanas.

Através do imperialismo econômico e militar e do colonialismo, esse programa político e cultural da modernidade transpôs as fronteiras europeias alcançando, primeiramente, as Américas, onde, segundo Eisenstadt, já se desenvolveu uma considerável transformação das premissas europeias. Posteriormente, atinge países da Ásia, do Oriente Médio, até finalmente chegar à África. Com efeito, em todas essas sociedades, o modelo de estado-nação e os principais padrões institucionais ocidentais foram incorporados. Se, por um lado, isso permitiu que elas aderissem ao modo de vida moderno, por outro, enfraqueceu seus valores e suas tradições políticas e culturais. No entanto, para ele, esse processo não se resume a uma simples assimilação. Ele é promovido pelos agentes sociais e políticos das sociedades receptoras, que coadunam o programa da modernidade aos seus interesses e projetos nacionais. Ou seja, a modernização é levada a cabo por elementos internos às sociedades – lideranças políticas, intelectuais, ativistas – que selecionam e redefinem as referências institucionais importadas, produzindo novos programas políticos, novas ideologias e identidades coletivas.

As transformações geradas pelo encontro da modernidade com sociedades não-ocidentais, tanto nas premissas europeias, quanto nas tradições culturais destas últimas foram intensificadas com a globalização, que ampliou as interconexões de bens materiais, de referências institucionais e normativas. Essas trocas, segundo Eisenstadt, produziram novos problemas sociais de escala global que tiveram como uma das suas consequências o enfraquecimento de um dos principais componentes do programa cultural da modernidade, a saber, o modelo político e territorial do estado-nação. Por um lado, porque estes reduziram o controle que exerciam sobre seus

assuntos políticos e econômicos; por outro, porque diminuíram seu monopólio sobre a força física nacional, que passa a ser competida por terroristas e grupos separatistas. Além disso, novas visões de identidade coletiva, provenientes de uma variedade de movimentos sociais recentes, começaram a questionar as premissas da nação clássica moderna e exigir a construção de novos espaços políticos capazes de acolher suas demandas. Dentre essas novas visões, encontram-se os movimentos fundamentalistas, que são comumente retratados como reivindicações pré-modernas. Uma análise mais apurada desses movimentos, segundo Eisenstadt, evidencia que estes têm sido, na verdade, formulados em termos comuns da modernidade. São movimentos que ambicionam estabelecer uma nova ordem por meio da ação humana consciente e, portanto, que partilham características modernas. Essas novas organizações coletivas e padrões ideológicos são, para Eisenstadt, uma evidência de que núcleo base da modernidade foi e está sendo modelado de diferentes maneiras, construindo aquilo que ele denomina de *múltiplas modernidades*. O que este termo busca revelar é que a ideia de uma “modernidade autêntica” não é um fenômeno exclusivamente ocidental, ou seja, que *modernização* e *ocidentalização* não são um mesmo processo e que, portanto, modelos de sociabilidade não-ocidentais também podem ser uma referência de organização societal moderna.

Críticas às modernidades múltiplas

A noção de múltiplas modernidades, segundo o antropólogo Bjorn Thomassen, ganhou um lugar central nos debates antropológicos das últimas décadas, orientando reflexões sobre como os antropólogos usam suas etnografias para estabelecer algum tipo de posição acerca da globalização. Em geral, o uso desse conceito de modernidades múltiplas envolve uma tomada de posição contra a ocidentalização, a globalização e o capitalismo neoliberal, apontando para a necessidade de reconhecer a existência e dar voz a modernidades “alternativas”. Apesar da problemática relação com o conceito de modernidade, a Antropologia sempre tendeu a abraçar a noção de múltiplas e alternativas formas de construção social e de vida humana, de modo que a pluralização sofrida pelo conceito a partir da década de 1990 – “modernidades globais”, “modernidades paralelas”, “múltiplas modernidades”, “modernidades alternativas” – evidencia uma tentativa de analisar as

formas como a modernidade é vivida e desenhada nos contextos etnográficos concretos atuais. Em suas palavras,

os antropólogos invocam a noção de *múltiplas modernidades* para dar conta da diversidade cultural nas “sociedades complexas”, onde pessoas têm Estado, burocracia, fábricas, fast food e tecnologia, mas que interpretam essas realidades de diferentes maneiras.” (THOMASSEN, 2012, p.163).

Essas noções plurais de modernidade, além de servirem como um meio de rejeição da ideia de uma cultura unitária global dominada pelo Ocidente, também fornecem à antropologia um novo foco de estudo, nomeadamente, a relações entre as dimensões local/global. Segundo Thomassen, a antropologia clássica negligenciou em suas pesquisas as conexões formadas entre as culturas locais e a política econômica internacional, externalidades que se tornaram centrais na investigação da antropologia das últimas décadas, que passou a preocupar-se com o modo como as tradições locais se misturam e fundem às tendências globais. Nesse sentido, os antropólogos usam a etnografia para analisar, por exemplo, como pessoas específicas lidam com o capitalismo e os discursos globais, como elas transformam ideologias do Estado e reinterpretam religiões universais, desenvolvendo-as sob configurações culturais singulares num contexto globalizado. Segundo ele, a globalização precisa ser concebida como multi-camadas e fluxos multi-direcionais onde padrões ocidentais se espalham por todo o mundo e temas de outros lugares adentram o Ocidente. “Técnicas de Yoga e sushi penetraram Nova York tão facilmente como o dólar americano transformou os mercados capitais de Bombay e Tóquio” (THOMASSEN, 2012, p.167). Trata-se de um processo de muitas vias, inclusive de fluxos culturais que ocorrem fora do Ocidente. Ao atestarem as várias configurações que assumiu modernidade nas diferentes regiões do mundo, as produções etnográficas tornaram-se contribuições fundamentais para o debate em torno da globalização.

Thomassen afirma, contudo, que pluralizar a noção de modernidade como meio de dar voz às variações que coexistem no mundo globalizado torna raso o valor analítico do conceito, pois, segundo ele, isso não faz com que tomemos uma posição teórica sobre ela. A modernidade não pode, de fato, ser concebida como sinônimo de “civilização ocidental”, mas também não pode ser compreendida como um tipo de sociabilidade multiforme, constituída de experiências únicas e culturalmente específicas. Pluralizar e defender uma noção de modernidades múltiplas ou híbridas é

visto como um meio de resistência à ordem global e de defesa de novas formas de inclusão. Mas tal estratégia, segundo ele, dificilmente conseguirá amenizar os efeitos da capacidade produtiva e destrutiva da modernidade. Em suas palavras:

Estou disposto a arriscar essa formulação: não há modernidades alternativas reais com a qual podemos corrigir os erros da antiga modernidade. O problema não é a Europa ou o Ocidente, o problema é a modernidade (...) A modernidade não será superada pela injeção de diversidade cultural. Ela vai consolidar e perpetuar seu aspecto mais vital e mais problemático: a perda de limites, o impulso para a crescimento e a busca constante de renovação, transformação, e indo além condições dadas - a *qualquer* preço e em *qualquer* lugar. (Thomassen, 2012, p. 173-174)

Para o sociólogo alemão Volker Schmidt, essa proposta de ampliação do conceito de modernidade como forma de captar a diversidade social, política e cultural das sociedades contemporâneas não é capaz de desafiar as teorias da modernização, que podem perfeitamente abarcar essas diferenças. Segundo ele, o fato do Ocidente operar como modelo referencial de modernidade nessas teorias não implica que quaisquer países em modernização devam tornar-se réplicas de seus precursores. Embora cada país tenha suas especificidades históricas, culturais e institucionais, estas seriam variantes menores de uma estrutura básica de sociedade para a qual todos, em desenvolvimento, convergem. Conforme Schmidt, a noção de modernidades múltiplas, apesar de enfatizar as diferenças que colocam as sociedades não-ocidentais como propagadoras de padrões de modernidade, não reconhece as diferenças que distanciam essas sociedades em relação ao grau de modernidade do Ocidente. O sistema de castas na Índia, as formas de exclusão social na América Latina e no sudeste da Ásia, a extrema desigualdade de gênero na África subsaariana e no Oriente Médio são exemplos, para Schmidt, de hierarquias e práticas que distinguem drasticamente tais estruturas sociais do nível de modernização dos países ocidentais, mas que, por sua vez, são quase completamente ignoradas pelas análises dos teóricos das modernidades múltiplas.

A pluralidade evidenciada por Eisenstadt se refere, para ele, fundamentalmente a diferenças culturais que informam experiências políticas distintas. Isso acaba por reforçar uma série de especificidades que, ao invés de desconstruir a posição hegemônica da modernidade europeia, a eleva a uma condição de referência em relação a qual outros são classificados como cenários modernos.

Portanto, para ele, há apenas uma modernidade, que ganha configurações distintas e formatos institucionais diferentes em função da dinâmica política interna dessas várias sociedades. A proeminência do mercado, a adoção de instituições representativas, a defesa do estado de bem estar social em diversas partes do mundo são evidências de que a experiência da modernidade foi capaz de transpor qualquer projeto societal singular. O conceito que Schmidt propõe como alternativa para melhor acomodar as particularidades políticas e culturais das sociedades está contido no que ele chama de “variedades de modernidade”, noção que, segundo ele, dá voz as dimensões locais, mas reconhecendo sua estreita conformidade com um imaginário global de modernidade. Em síntese, afirma Schmidt:

Ninguém nega que os países diferem entre si, têm sua própria história, legados, peculiaridades institucionais e culturais, identidades coletivas, mas isso era sabido muito antes do paradigma das modernidades múltiplas surgir. Os teóricos orientados por essa abordagem têm ainda que mostrar isso e porque essas diferenças são *teoricamente importantes* e em que sentido subvertem a noção de convergência, *conforme entendida pela teoria da modernização*, teoria da qual querem se distanciar. (SCHMIDT, 2011, p.166)

Os movimentos pós-coloniais

A pluralização do conceito de modernidade evidencia uma tentativa de abarcar as formas como a modernidade é vivida e desenhada no contexto atual, mas não é capaz, para as teorias pós-coloniais e decoloniais, de transpor o imaginário opressor que ela impõe sobre o mundo, ou seja, o modelo dicotômico de representação das relações entre o Ocidente e o resto do mundo. Invocar as “modernidades múltiplas” ou as “modernidades alternativas” significa, conforme tais abordagens, continuar pensando as pessoas e eventos sob do prisma da modernidade, que é uma forma de discurso que institui o Ocidente como lócus privilegiado de enunciação. Em contraste com essa perspectiva moderna, essas teorias pós-coloniais e decoloniais tencionam apontar para outras experiências que estejam a margem do mundo moderno ocidental, para experiências subalternas que confrontam essa narrativa hegemônica e universalista. Tais movimentos teóricos constituem o cerne do presente trabalho e serão discutidos nos capítulos a seguir.

Capítulo II

Provincializando a Europa

Teorias pós-coloniais: desconstruindo a dicotomia West/Rest

Uma produção teórica de intelectuais advindos essencialmente das chamadas “zonas periféricas” ganhou espaço institucional e visibilidade global a partir dos anos 1980 sob a insígnia do *pós-colonialismo*. Inaugurada por autores herdeiros do debate estruturalista e pós-estruturalista, as teorias pós-coloniais se disseminaram no sentido comum de questionar a narrativa ocidental da modernidade, buscando, a partir de suas margens, revelar o subalterno como parte constitutiva dessa experiência histórica.

Para essas teorias, a narrativa hegemônica da modernidade conferiu à Europa um lugar privilegiado de enunciação que, mesmo após o fim da experiência colonial, permanece favorecendo aspectos próprios da cultura europeia em detrimento de outras referências de vida. Sérgio Costa concebe esse conjunto de movimentos teóricos como novas propostas epistemológicas definidas pelo “método da desconstrução dos essencialismos”. (COSTA, 2006, p.117) Essas contribuições intelectuais, segundo ele, colocaram a si a incumbência de desconstruir a fronteira cultural, constituída historicamente no seio da colonização, mas que reproduz até hoje, entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, uma relação de oposição. São teorias que visam romper com o caráter totalizante da epistemologia moderna, que, para elas, desconectou o conhecimento dos seu contextos políticos e sócio-culturais. Nesse sentido, buscam suprimir essa condição de parâmetro universal que se conferiu ao conhecimento científico retomando perspectivas que, conforme eles, foram silenciadas pela lógica da relação colonial.

Franz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi e Edward Said são considerados alguns dos autores clássicos desses movimentos teóricos, tendo elaborado, a partir do resgate de experiências coloniais subalternas, as primeiras críticas ao chamado eurocentrismo epistemológico. Esses precursores projetaram um debate sobre a dinâmica da relação colonizado/colonizador que possibilitou questionar a validade de categorias caras às interpretações binaristas do ocidente e principiar um movimento de desconstrução das representações forjadas pelo imaginário moderno. Tais contribuições teóricas foram endossadas, posteriormente, com os trabalhos do Grupo

de Estudos Subalternos Sul-asiáticos, integrado por autores como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e a autora Gayatri Spivak e cujo projeto central era produzir uma leitura crítica das historiografias ocidental e nacionalista indiana. Os chamados estudos culturais emergem pouco depois figurados por intelectuais como Stuart Hall, Hommi Bhabha e Paul Gilroy que buscaram apreender como os processos de diáspora, deslocamento e hibridização próprios da globalização contemporânea têm afetado as fronteiras culturais da modernidade. A produção mais recente surge na década de 1990 com o grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade, dentre os quais se encontram Enrique Dussel, Edgardo Lander, Aníbal Quijano e Walter Dignolo, cujo projeto central era empreender uma crítica ao paradigma da modernidade a partir da experiência histórica específica da colonialidade latino-americana.

Em *Orientalismo* (1978), um dos marcos fundadores da literatura pós-colonial, o crítico literário palestino Edward Said constrói sua crítica ao que o Ocidente denominou de Orientalismo. Conforme Said, o Orientalismo é uma construção ocidental, um corpo elaborado de teoria e prática a partir do qual o Ocidente produziu o Oriente política, sociológica, geográfica e imaginativamente. O Orientalismo nasce de um empreendimento cultural europeu que desde o começo do século XIX recebe elevado investimento material para forjar e disseminar a representação de um Oriente em contraposição à qual o Ocidente constrói sua auto-imagem. Trata-se, afirma ele, não só de uma distinção geográfica, mas também de um sistema de conhecimento distribuído em uma vasta produção textual que, através de representações artificiais, tornam familiares e manipuláveis o mundo distante e exótico do Oriente. O orientalismo é, portanto, um mecanismo de dominação cultural ocidental, um discurso que dá suporte às relações assimétricas de poder, retirando do oriente sua autonomia e seu lugar de fala na experiência histórica. Ao revelar o Orientalismo como uma definição de Oriente a partir da qual o Ocidente se auto-representa, Said aponta para as relações de poder e dominação que subjazem à produção de conhecimentos pautados por essa lógica dicotômica que opõe o Ocidente ao resto do mundo.

Stuart Hall afirma que a descoberta da América marca o início da redução da diferença cultural e das formas de vida à polaridade simplificadora “The West and the Rest”, pois é com a colonização, a partir de 1492, que todo o processo de conquista, exploração e dominação que constitui, segundo ele, “a face mais evidente” da modernidade capitalista, se impõe sobre o mundo. É neste momento que a história ganha uma dimensão global, instituindo movimentos transnacionais e transculturais

que rompem com o desenvolvimento isolado das nações. A pós-colonialidade, segundo ele, é não só um marco histórico, mas também uma narrativa que reescreve os relatos hegemônicos de maneira descentrada e diaspórica, ou seja, levando em conta as várias conexões culturais, as relações laterais e transversais que transpõe as fronteiras dos estados nacionais e os inter-relacionamentos nas dimensões local/global. Trata-se de uma leitura que dá luz aos aspectos híbridos e sincréticos do processo colonial que foram até então, nas palavras de Hall, “cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização”.

É nesse mesmo sentido que Hommi Bhabha afirma ter a perspectiva pós-colonial rejeitado as tradições sociológicas do subdesenvolvimento, buscando, ao contrário, revisar os discursos ideológicos modernos que estabeleceram entre o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo uma relação binária de oposição. Para ele, essas abordagens “emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul” (BHABHA, 2013, p.275), construindo suas críticas a partir daqueles que sofreram o “sentenciamento da história” – dominação, exploração, preconceito. É, portanto, com a pretensão de revelar as antinomias e ambivalências subjacentes ao paradigma da modernidade, que os pós-coloniais vão retomar as experiências africanas, ameríndias e asiáticas como forma de romper com as fronteiras culturais forjadas pela dominação colonial.

A desconstrução desse binarismo nas narrativas históricas modernas é, por assim dizer, o embate que os pós-coloniais têm travado com as teorias clássicas da modernização, e frente às quais tentam apresentar formas alternativas de conhecimento social que considerem, em sua apreensão do mundo, as narrativas subalternas e as referências de vida do colonizado. Dar voz às memórias e histórias ocultadas pelo imaginário da modernidade requer, para esses teóricos, não só reinscrevê-las nessa experiência global, mas, fundamentalmente, desmontar a hierarquia epistêmica que reservou o conceito de cultura e ideologia às sociedades ditas tradicionais e, ao ocidente, a condição de centro teórico da humanidade. É neste vetor que seguem as duas propostas teóricas, cuja apreensão e análise constituem o foco principal do presente trabalho: o projeto de “provincializar a Europa” do historiador indiano Dipesh Chakrabarty e o de “giro decolonial” do sociólogo argentino Walter D. Mignolo.

A ideia de Provincializar a Europa

Provincializing Europe, do historiador indiano Dipesh Chakrabarty, é uma das obras mais representativas do movimento teórico promovido pelo Grupo de Estudos Subalternos sul-asiáticos, que se organizou a partir dos anos 1970 sob a liderança de Ranajit Guha. Além de Chakrabarty, esse grupo teve entre seus principais autores figuras como Partha Chatterjee e Gayatri Spivak, cujos trabalhos deram visibilidade e amplitude à crítica pós-colonial. Conforme Grosfoguel o principal projeto desse grupo sul-asiático “consiste em analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista Indiana”. (GROSGOUEL, 2008, p. 116) A questão que orientou o projeto historiográfico desse grupo foi, segundo Chakrabarty, o problema de como conceitualizar o histórico e o político em um contexto completamente modificado pela participação e mobilização política dos camponeses, sem atribuir a estes o emblema do atraso e da incompletude.

A fim de democratizar a história escrita da Índia e retomar as referências de vida dos grupos sociais subalternos, Guha confronta a tradição historiográfica marxista, que tem, baseada em um processo histórico específico de transformação capitalista e em uma lógica secular-institucional de política, conferido às ações do camponês um tom anacrônico. Guha vai defender a necessidade de olhar os setores subalternos da sociedade como produtores de seu próprio destino, assumindo suas experiências e práticas de vida como constitutivas da modernidade. Conectar a subalternidade à colonialidade vai ser, segundo Mignolo, o ponto chave do projeto intelectual de Guha. Ele vai conceitualizar a subalternidade para além da definição originária de Gramsci, ou seja, para além da hierarquia de classes da ordem capitalista europeia, redefinindo-a como uma estrutura de poder no sistema interestatal colonial/moderno. (MIGNOLO, 2001, p.430) A subalternidade torna-se, com Guha, um fenômeno intrinsecamente associado a um sistema global estruturado por relações de dominação colonial, conferindo ao subalterno um papel fundamental na experiência da modernidade. É nesse sentido que o Grupo de Estudos Subalternos idealizado por Guha vai identificar as narrativas de modernização e de formação do estado-nacional indiano como novas formas de articulação das relações coloniais e, por conseguinte, destacar em suas críticas, a fala do colonizado.

Sob a proposta de Provincializar a Europa, Dipesh Chakrabarty promove uma releitura da historiografia indiana, retomando experiências tradicionalmente ignoradas pelas narrativas nacionais. A universalização de termos e noções caros ao imaginário moderno revelam, para ele, a persistência de um legado colonial sobre o qual se constrói a história, sempre projetada na imagem do Estado-nação ocidental. A partir da figura do colonizado, que, para ele, se tornou um agente central no atual contexto político indiano, Chakrabarty vai repensar e contextualizar esses conceitos e categorias legados pela tradição intelectual europeia, buscando revelar a insuficiência destes para se interpretar processos históricos dos países em desenvolvimento.

As histórias nacionais não-ocidentais são, segundo ele, até hoje, elaboradas em referência a categorias político-teóricas que pertencem a uma tradição intelectual europeia. A história da Índia é uma das muitas narrativas que se fundamentam nessa figura hiper-real da Europa cujas noções e conceitos se encontram profundamente incorporados nos hábitos de pensamento dos cientistas sociais do terceiro-mundo. Mas se, por um lado, “os historiadores do Terceiro Mundo sentem-se na necessidade de se referir a obras sobre a história europeia; os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade de retribuir” (CHAKRABARTY, 2000, p.28). Intelectuais europeus produzem, a despeito de quaisquer diferenças culturais, teorias que abraçam a totalidade da humanidade e que, sem qualquer contextualização, são adotadas por cientistas sociais não-europeus na compreensão de suas práticas sociais diárias. Essa imprescindibilidade das noções e categorias europeias para compreensão das sociedades colonizadas, apesar da ignorância empírica de suas teorias frente às realidades do terceiro mundo, constituem, para Chakrabarty, o verdadeiro paradoxo da subalternidade de nossas ciências sociais. Essa contradição acaba por naturalizar a concepção de que apenas a história europeia dispõe de categorias e conceitos capazes de produzir um conhecimento teoricamente cognoscível, relegando às demais sociedades a condição de objetos de investigação empírica. “Cientistas sociais sul-asiáticos argumentam apaixonadamente com um Marx e um Weber, sem sentir qualquer necessidade de historicizá-los ou colocá-los em seus contextos intelectuais europeus” (ibidem, p.7), enquanto, por outro lado, saberes milenares de origem árabe e persa, por exemplo, tornaram-se apenas heranças culturais relatadas em pesquisas históricas.

Pensar as configurações política do sul da Ásia a partir de conceitos caros ao imaginário da modernidade europeia tem tradicionalmente definido a Índia como uma

sociedade em transição, legitimando uma noção de temporalidade linear em cujo fim se encontra a própria Europa. As obras dos historiadores indianos, afirma Chakrabarty, estão sempre apontando para a incompletude dos sonhos nacionais, as falhas nas etapas da transição da histórica na Índia, o fracasso dos projetos de nação. A consciência historicista, segundo ele, impôs-se ao colonizado como o “ainda não”, como a impossibilidade de se autogovernar, de perceber-se apto a vida política, condenando-o a eterna “sala imaginária da espera”. Setores sociais subalternos, como os camponeses na Índia, são uma ilustração alegórica dessa figura da falta. De acordo com esse pensamento, o camponês é concebido como um sujeito em formação, que está a educar-se de sua falsa consciência, de seus hábitos retrógrados e a desenvolver-se como cidadão. Suas crenças e práticas mítico-religiosas foram extirpadas pelo ideal de sujeito secular da modernidade, e sua forma de vida comunitária, confrontada com o individualismo burguês europeu. O camponês na Índia, tornou-se, segundo ele, uma expressão de sobrevivências anacrônicas de estágios pretéritos da civilização ocidental, uma exterioridade da vida moderna ainda em vias de acabar. Em uma referência a Hommi Bhabha, Chakrabarty escreve:

Há, então, esse duplo vínculo, através do qual o sujeito da história “indiana” se articula. Por um lado, ele é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da modernidade, porque representa uma unidade que se assumiu chamar de “povo indiano”, que está sempre dividida em duas, uma elite modernizadora e um campesinato ainda a ser modernizado. Como um sujeito dividido, no entanto, fala de dentro de uma metanarrativa que celebra o Estado-nação; e desta metanarrativa o assunto teórico só pode ser uma “Europa” hiper-real, uma Europa construída pelos contos que tanto o imperialismo quanto o nacionalismo disseram ao colonizado. O modo de auto-representação que o “indiano” pode adotar aqui é o que Homi Bhabha chamou justamente de “mimética”. A história da Índia, mesmo nas mãos socialistas ou nacionalistas mais dedicadas, continua a ser uma imitação de um determinado assunto “moderno” da história “europeia” e é obrigada a representar uma figura triste de falta e falha. A narrativa de transição será sempre “gravemente incompleta”. (ibidem, p.40)

Esse modo de pensar historicista nasce, segundo Chakrabarty, com a ideologia imperial e consolida-se nas teorias liberais após o fim da colonização, constituindo uma concepção de tempo histórico a partir da qual diferentes experiências sociais são classificadas em uma escala de realização. O tempo tornou-se um critério de medição de distâncias culturais entre o Ocidente e o resto do mundo, de modo que uma

imitação compulsiva do modelo civilizacional europeu naturalizou-se em todas as sociedades como o percurso universal do desenvolvimento. Tal estrutura temporal, no entanto, vem, desde o início do século XX, sofrendo resistência dos movimentos nacionalistas anticoloniais, que têm introduzido novos grupos sociais na esfera política. Estes novos segmentos referem-se às classes subalternas do terceiro mundo – camponeses, no caso indiano – que têm tomado a frente de várias reivindicações democráticas nos países não-ocidentais. São setores da população, no entanto, que, do ponto de vista do discurso sociológico da modernidade europeia, não podem ser configurados como atores políticos propriamente ditos. Para essas teorias clássicas, esses grupos não detêm uma consciência de classe, uma linguagem específica capaz de expressar e fazer valer seus interesses e, portanto, não se encontram de acordo com a lógica institucional-secular necessária à modernidade política.

Os movimentos camponeses na história recente do sul da Ásia não podem, para Chakrabarty, ser categorizados como ações pré-políticas, pois são mobilizações de cunho nacionalista que giram em torno de um projeto de estado-nação e esse é um empreendimento essencialmente moderno. Os indianos atuam como cidadãos plenos quando se dirigem às urnas e votam nas eleições da Índia e apoiam sua democratização. Isso evidencia, para ele, que a história política da Índia não pode ser escrita como uma simples aplicação das análises sociológicas europeias da modernidade. Diferentes práticas de vida e compreensões de mundo têm sido pensadas e traduzidas a partir de categorias político-teóricas universalistas que têm sua origem numa única experiência histórica, a europeia.

A crítica do historicismo, nesse sentido, recai, para Chakrabarty, numa crítica das limitações que essas categorias sociais e políticas ocidentais oferecem na conceituação da modernidade política de contextos de vida não-europeus. Elas são ao mesmo tempo indispensáveis e insuficientes para a compreensão do político e do histórico na Índia. Provincializar a Europa não significa, portanto, rejeitar os conceitos e noções caros às ciências sociais, nem romper com a perspectiva da modernidade, com os valores liberais, a ciência, a razão, mas renovar esse corpo de pensamento globalizado de modo a tornar mais fidedigna sua relação com a diversidade de formas de vida. Do mesmo modo, não se trata, como afirma ele, de um projeto de relativismo cultural, no qual a modernidade ocidental e suas referências institucionais são resumidas às realizações culturais específicas da Europa, mas sim um desejo de revelar essa experiência como fruto de uma história global, na qual os

movimentos anticoloniais têm sido participantes ativos, resistindo cada vez mais à imposição do “ainda não” a suas atuações políticas.

Essa tarefa implica, por sua vez, a superação da própria disciplina da história, cujos protocolos de conhecimento, segundo Chakrabarty, são incapazes de desvincular-se das narrativas de cidadania e Estado-nação modernos. A história acadêmica incorporou aos saberes que produz uma postura corroborativa a universalização dessas instituições, silenciando-se quanto às suas antinomias e contradições. Adotar como o cerne de suas análises da modernidade o Estado-nação é tornar-se um discurso cuja figura soberana é Europa e, por conseguinte, fixar quaisquer outras histórias como variações dessa grande narrativa universal. É no intuito de combater esse discurso que legitima o Estado moderno e de “escrever sobre as narrativas dadas e privilegiadas da cidadania outras narrativas de conexões humanas” que se dispõe o projeto de Provincializar a Europa. (ibidem, p. 46)

É nesse esforço que ele vai empreender um diálogo entre duas heranças contraditórias do pensamento social europeu moderno: Marx e Heidegger. O primeiro é um representante clássico do que Chakrabarty denomina de tradição analítica, que se refere a um pensamento voltado para a análise das conjunturas – no caso de Marx, das questões política – no intuito de elaborar uma crítica da ordem social de caráter totalizante, universal. O segundo é um exemplo nodal da tradição hermenêutica, cuja apreensão dedica-se às singularidades das práticas de vida, aos aspectos locais e particulares da existência humana. A partir desse diálogo, Chakrabarty intenta apresentar “uma forma de pensamento que envolva a razão analítica em busca de justiça social, mas que não permite a ela apagar a questão da heterotemporalidade da história do sujeito moderno” (ibidem, p.239), ou seja, uma forma de pensamento social que seja capaz de acomodar tanto a prática da universalização, quanto a sua relação com as formas de pertencimento humano.

A orientação racional-secular da consciência histórica moderna construiu uma relação de anterioridade e primazia da razão frente ao misticismo e às práticas supersticiosas, definindo as inferências a deuses e espíritos como sinônimos de uma mentalidade primitiva. A crença em seres sobrenaturais como atores instituídos de agência no mundo dos homens tornou-se indicativo da falta de consciência política desses sujeitos, como defende Hobsbawm na sua categoria de “pré-político”. Segundo ele, as reivindicações de camponeses no século XX permanecem no terreno do “arcaico”, pois se tratam de ações políticas desprovidas de qualquer compreensão das

forças econômicas que as envolvem, bem como de uma linguagem própria capaz de expressar suas demandas. Essa análise de Hobsbawm pertence a uma variedade de historicismo que Chakrabarty afirma ter sido compartilhada pelas várias abordagens do marxismo ocidental. Todas elas, de algum modo, “atribuem uma unidade estrutural subjacente (senão uma totalidade expressiva) ao processo histórico e ao tempo que faz com que seja possível identificar certos elementos como anacrônicos” (ibidem, p.12).

O anacronismo é uma marca dessa consciência histórica que nos faz entender quaisquer outras formas de pensamento e existência que não a moderna como resquícios do passado, de forma, até mesmo, a conceber sujeitos contemporâneos que apreciam fenômenos sobrenaturais como exemplos humanos de outros tempos. Essa consciência habilita indivíduos objetivarem práticas de vida, pessoas e instituições de seu presente histórico como relíquias de tempos pretéritos e, desse modo, converter seu olhar de participante em olhar de testemunha. (ibidem, p.238-239) É a partir dessa estrutura de pensamento que, na historiografia e na observação etnográfica, sujeito-observador e objeto-estudado, se tornam duas instâncias separadas. Isso implica, na perspectiva racional, que o sujeito investigador apenas pode tornar objetos de seu estudo relações que ele identifica como pertencentes a um tempo histórico distinto do seu, de forma que ele não se reconheça como um parte do que ele está investigando. Esse método analítico das ciências sociais como forma de compreensão do mundo não permite ao investigador, segundo Chakrabarty, apreender o presente em seu aspecto fragmentário e descontínuo, mas apenas como um tempo histórico único, secular e homogêneo.

Chakrabarty analisa os relatos de alguns intelectuais cujas experiências de vida tornaram-se palco da mistura desses dois modos de se relacionar com o objeto, a saber, como “participante” e como “testemunha”. Em sua obra *Facing Mount Kenya*, o político nacionalista queniano Jomo Kenyatta narra seu contato com a feitiçaria durante a infância, período que serviu como aprendiz dos ritos mágicos de seu avô. Sua relação com o sobrenatural se deu muito antes de sua formação acadêmica em antropologia, quando, então, seu aprendizado místico se viu confrontado com a razão analítica das ciências sociais. Semelhante experiência foi vivida pelo filósofo e teórico cultural anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, que desde criança presenciou o pitoresco hábito de seu pai jogar gotas de gin no chão como meio de homenagear e de obter proteção dos antepassados. Tais vivências são exemplos, para Chakrabarty, de práticas pré-analíticas que atravessaram a perspectivas desses sujeitos quando, ao se

formarem antropólogos, adotaram uma visão objetivante frente aos seus passados. Ambos cresceram em torno de práticas sobrenaturais frente as quais tentaram deslocar, enquanto analistas, seus olhares participantes pelo olho distante e desinteressado do investigador. Os envolvimentos pré-analíticos desses indivíduos, no entanto, penetraram suas relações de testemunha com esses eventos, produzindo neles uma consciência intrinsecamente dupla. Tal consciência os impediu de verem seus respectivos passados de maneira plenamente objetivada. A relação de Kenyatta e Appiah com as práticas supersticiosas de seus familiares, afirma Chakrabarty,

nos indicam a pluralidade inerente do "agora", a falta de totalidade, o fragmentário constante que constitui o presente. Contra esta, levanta-se a nossa capacidade de implantar o modo historicista ou etnográfico de visualização que envolve o uso de um senso de anacronismo, a fim de converter objetos, instituições e práticas com as quais nós vivemos relações em relíquias de outros tempos. (ibidem, p.243)

É esse modo historicista e etnográfico de visualização que prevalece no discurso da modernidade política da Índia atual. Nela, o camponês permanece essa figura da incompletude, essa personificação do passado a quem é negado o atributo da consciência política, embora compartilhe do mesmo presente que o cidadão moderno. O desafio de redefinir o presente exige, segundo Chakrabarty, desaprender a pensar a história como um percurso no qual a promessa de um fim se realiza, ou seja, desconstruir a ideia de um futuro único e singular que emerge como meio de finalmente suprimir o “ainda não” do agora. Reconstituir a relação entre o passado e o futuro, entre o possível e o real, de forma não totalizante, é uma contribuição do pensamento de Heidegger a qual Chakrabarty recorre na sua tentativa de superar o historicismo e desenvolver o seu projeto de provincializar a Europa.

O sujeito político moderno concebe seu presente como capaz de realizar um princípio de totalização, tais como de cidadania e justiça social, e postula sua relação com o passado de maneira objetivante e analítica, a fim de que o domínio sobre estruturas causais que atuam na história permita a pluralidade de possibilidades do agora se constituir um futuro único e universal. (ibidem, p.244) A ciência social, e a ciência de um modo geral, são um exemplo disso, elas formulam o futuro como um projeto no qual a razão é uma realização necessária e conferem a outras práticas de vida não-rationais um caráter anacrônico e ultrapassado.

Provincializar a Europa não é rejeitar o futuro da posição política moderna, não é recusar a razão e seu método analítico, mas reconhecer suas limitações para pensar múltiplas formas de estar no mundo. As categorias que são erigidas no seio do Iluminismo e a modernidade política nelas pautadas, afirma Chakrabarty, apesar de advirem de um extenso processo de expansão e dominação colonial, constituem heranças globais, noções necessárias para se pensar a vida em sociedade e erigir críticas a práticas socialmente injustas. Contudo, se, por um lado, conceitos como direito, igualdade, democracia são parte de um legado universal, por outro, expressam coisas absolutamente distintas em cada contexto histórico específico. São, para ele, categorias universais, porém, também provinciais, pois ao saírem de uma realidade social para outra, não são capazes de se desprenderem de seus usos originários, sendo, de maneira impositiva, indistintamente aplicada às múltiplas experiências históricas. Trata-se, portanto, de manter um diálogo permanente entre essa herança analítica e seu exercício de abstração e universalização, e outras referências e conhecimentos consagrados em outras práticas de vida, para, dessa forma, “escrever narrativas e análises que produzem translucidez na relação entre histórias não-ocidentais e pensamentos europeus e suas categorias analíticas” (ibidem, p.18-19).

Capítulo III

Decolonizando o pensamento

A crítica ao eurocentrismo teórico das ciências sociais ganha no projeto do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade a sua configuração mais recente. Tal associação começou a se constituir em 1998, após o desmembramento do Grupo de Estudos Subalternos, formado em 1992, que havia tentado, pela primeira vez, organizar um debate interdisciplinar acerca da historiografia e das perspectivas subalternas latino-americanas. Escorado em cânones ocidentais do pós-estruturalismo e pós-modernismo – Foucault e Derrida – o grupo recém formado dividiu-se entre aqueles que consideravam a subalternidade como parte ou continuidade dessas abordagens e aqueles que reivindicavam maior radicalidade da crítica anti-eurocêntrica e, por conseguinte, uma ruptura com o esquema epistêmico ocidental. (GROSFOGUEL, 2008, p.116) Devido às divergências teóricas, o grupo se decompôs, dando origem ao projeto da decolonialidade. O novo grupo arquitetou-se a partir dos diálogos e publicações de intelectuais de vários países da América Latina, dentre os quais se encontram Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander, Anibal Quijano e Walter D. Mignolo, sendo este último o centro de nossa atenção no presente capítulo.

De modo geral, esses intelectuais tencionam formular alternativas epistemológicas críticas ao paradigma eurocêntrico da modernidade, sublinhando o caráter global dessa experiência moderna. No mesmo sentido do Grupo de Estudos Subalternos Indianos, esses teóricos vão adotar como eixo de sua argumentação a ideia de que subalternidade e colonialidade são fenômenos intrinsecamente associados e parte constitutiva do sistema-mundo moderno. (MIGNOLO, 2001, p.437) Possuem, contudo, uma preocupação particular que os diferencia do Grupo Sul-asiático. Para estes, a modernidade é um fenômeno decorrente do neocolonialismo sobre a África e a Ásia no século XIX, período em que se institui o domínio colonial da Inglaterra sobre a Índia. Em contraste, para o Grupo Modernidade /Colonialidade, ela remonta ao século XVI, quando se inicia a colonização portuguesa e espanhola sobre a América Latina e o Caribe. Em vista dessa distinta temporalidade, a América ibérica e a Índia colonial britânica herdaram da Europa diferentes referências históricas; a primeira reporta ao Renascimento e a segunda ao Iluminismo. Nesse sentido, para o

grupo Modernidade/Colonialidade, a América Latina, mais que pós-colonial, é, em certa medida, uma própria continuidade dos acontecimentos históricos da Europa, pois, ao longo do século XIX, quando o domínio colonial britânico começa a ser instituído sobre a Índia, já estouravam nas sociedades latino-americanas os processos de independência que prenunciavam a formação de seus respectivos estados nacionais, todos fundamentados no modelo institucional europeu. Por esta razão, Mignolo vai reivindicar para o projeto latino-americano, a definição não de pós-colonial, mas de pós-ocidentalista.

Apesar de diferirem quanto a temporalidade de suas experiências coloniais, esses dois grupos assumem como bojo de seus projetos teóricos a proposta de transpor os discursos teleológicos e unidirecionais da modernização a partir do Sul Global. O mesmo esforço de desconstrução do historicismo realizada por Chakrabarty pode ser observada na crítica que E. Dussel faz à linha histórica que dispõe a Europa como herdeira direta da cultura greco-romana. Segundo ele, esse encadeamento unilinear é um invento ideológico do romantismo alemão, que se apropriou dessa longa tradição como forma de legitimar a posição hegemônica europeia na história mundial. Nessa perspectiva eurocêntrica, a modernidade é concebida como uma saída da imaturidade, uma emancipação que teria resultado de eventos exclusivamente intra-europeus, a saber, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. (DUSSEL, 2005, p.57) Esses fenômenos decorrentes de desdobramentos sociais, econômicos e políticos de algumas partes da Europa seriam por si só explicativos da modernidade, em sua ocorrência e desenvolvimento. Para ele, é apenas com o descobrimento da América hispânica que o mundo se torna cenário de uma história verdadeiramente global e que a modernidade inaugura sua primeira fase, pois é a partir daí que o mundo se torna palco de um circuito comercial que engloba os quatro cantos do mundo. Portanto, nessa interpretação, a Europa Latina constitui-se como o determinante fundamental da modernidade e é somente como continuidade dos seus desdobramentos que a Inglaterra supera a Espanha como potência e abre a segunda etapa da modernidade no século XVIII.

Esse sistema mundo moderno que nasce com a formação do circuito comercial do Atlântico no século XVI constitui, para Mignolo, uma das mudanças fundadoras do novo imaginário global. A partir desse marco histórico, as terras recém-colonizadas são incorporadas à Europa como suas extensões territoriais e batizadas como “Índias Ocidentais”, tornando-se parte desse grande Ocidente que passa a

configurar o imaginário do mundo moderno. O ocidentalismo é a face dominante desse imaginário, é a própria descrição e imagem que a civilização ocidental construiu de si mesma, as formas pelas quais ela se definiu através do discurso do Estado e dos intelectuais e fixou-se como sujeito soberano da modernidade. (MIGNOLO, 2003, p.48) Portanto, nessa primeira fase de expansão, a América é descrita como uma continuidade, uma extensão do ocidente, e não como sua alteridade. A versão posterior do orientalismo, que se inicia com a ascensão da França e da Grã-Bretanha a hegemonia mundial no século XVIII, foi essencial não só na elaboração da autodescrição do ocidente, mas principalmente de formas de representações dos lugares dominados, como meio de fundamentar o próprio imperialismo. Com essa rearticulação do imaginário global, o oriente foi transformado no “outro”, na exterioridade, na figura distante em oposição a qual o ocidente se autorretrata e inferioriza tudo que não se acomoda a sua cultura moderna.

A construção dessa imagem da civilização ocidental se deu, para Mignolo, alicerçada em uma matriz de dominação colonial que Anibal Quijano denominou de *colonialidade do poder*. Esta refere-se, segundo ele, a uma vasta estrutura de poder que se funda no século XVI com a colonização, constituindo-se a base das hierarquias sexual, religiosa, epistêmica e linguística subsistentes até hoje. Para Quijano, a raça é o princípio organizador que construiu essas múltiplas hierarquias globais. Segundo ele, a diferença racial foi o primeiro motor da desigualdade nas formas de trabalho e nas relações entre os sexos, configurando, posteriormente, o atual sistema capitalista/patriarcal/colonial/moderno. Nesse sentido, as noções ocidentais de sexualidade, epistemologia, espiritualidade difundiram-se para o resto do mundo, tornando-se os critérios universais de classificação e patologização dos povos segundo as hierarquias raciais. (GROSFOGUEL, 2008, p. 124) Tal estrutura colonial de poder é, para Mignolo, a face oculta do imaginário global, é o lado obscuro, sem o qual a própria modernidade não poderia existir. Modernidade e experiência colonial são duas dimensões intrinsecamente associadas, de modo que sem a exploração e a subalternização promovidas pela expansão colonial do ocidente, o projeto da sociedade moderna seria irrealizável.

O moderno sistema mundial nasceu ao longo do século XVI. As Américas, como constructo social, nasceram no longo século XVI. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo da sistema mundial moderno. As Américas não foram

incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas. (MIGNOLO, 2003, apud QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549)

Todos os saberes, cosmologias, referências de vida silenciados por esse processo são, para ele, os discursos contra-coloniais produzidos indiretamente pela colonização e, frente aos quais, “o discurso sobrepujante do ocidentalismo” permanece em constante tensão e conflito.

Como imaginário dominante do sistema mundial moderno, o ocidentalismo foi, segundo Mignolo, um instrumento eficaz de subalternização de imaginários locais. Esse discurso ocidentalista situou a produção de conhecimento na Europa, instituindo a racionalidade científica como o modelo epistemológico global. Edgardo Lander afirma ter o pensamento científico moderno corroborado para a naturalização das características das sociedades ocidentais modernas – não-ideológicas, neoliberais, globalizadas – como expressões do desenvolvimento histórico da humanidade. Nesse processo de construção da imagem da sociedade liberal como sinônimo de avanço e progresso, as ciências sociais operaram, a partir de seus pretensos métodos de objetividade e neutralidade, como fundamentais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social. (LANDER, 2005, p.8-9) Para Lander, a ciências sociais têm como substrato a condição histórica específica na qual a sociedade moderna impera sobre as demais, o momento preciso em que ela se consolida como uma modalidade civilizatória hegemônica. É esse contexto histórico-cultural que vai orientar a formação dessa disciplina, coadunando-a com a organização das relações coloniais de poder constitutivas do mundo moderno. Nesse sentido, as ciências sociais se tornam o mecanismo de cientifização da sociedade liberal, convertendo as categorias, noções e conceitos desenvolvidas para a compreensão desta, como modelos universais para a descrição e classificação de qualquer realidade. Assim, elas serviram mais que ao conhecimento da modernidade, elas definiram carências e deficiências que possibilitaram contrastar o resto do mundo a experiência europeia e, por conseguinte, “naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas constrições disciplinares”. (Ibidem, p.15)

A modernidade não apenas representou a si mesma através de um imaginário dominante, mas inventou o outro a partir de suas categorias e interesses. Nesse paradigma epistemológico, o lugar de produção do saber se torna oculto, pois, ao

universalizar uma forma de conhecimento, faz desaparecer seu lugar geohistórico originário. Assim, de maneira absolutamente descontextualizada, as noções, conceitos e perspectivas ocidentais foram introduzidos nas mais diversas culturas, obrigando-as a coadunar suas formas de intervenção no real a uma estrutura lógica abstrata que lhes é estranha.

É nesse sentido que o Mignolo aponta para uma geopolítica do conhecimento, como forma de situar contextualmente os diversos saberes e criticar as pretensões universalistas do pensamento ocidental hegemônico. Seu projeto fundamenta-se na ideia de que há uma relação direta entre o lugar de enunciação do conhecimento e suas formas de validação, ou seja, o lugar de fala determina o objeto e o conteúdo do conhecimento, bem como o seu valor de verdade. A Europa fixou-se como um locus privilegiado de enunciação, definindo-se como produtora legítima de um saber universal. Esse pensamento ocidental abstrato instituiu as sociedades do Terceiro Mundo como fontes de cultura, de epistemologias a serem estudadas, descritas e registradas, mas apenas a si mesma como matriz intelectual teórica. Essa diferença colonial epistêmica integrou o processo de formação dos conhecimentos sociais modernos, de forma que, após a Segunda Guerra Mundial, o principal papel das ciências sociais foi, segundo Mignolo, paralelo ao formato dos estudos de área, enquanto objetificação das sociedades colonizadas como fontes de investigação empírica, mas não de conhecimento.

A construção dessa divisão do trabalho científico nos três mundos é, a semelhança do que Chakrabarty definiu como paradoxo da subalternidade das ciências sociais, o que perpetua até hoje essa visão canônica de que não há conexão entre obras sobre modernidade e obras sobre colonialismo. Para Mignolo, essa falta de interação entre estudos acerca de questões tão estreitas, é uma mostra da primazia de uma concepção de modernidade como um assunto que diz respeito à Europa e o colonialismo como um evento que ocorreu fora dela. Chakrabarty evidencia essa ignorância europeia frente à experiência colonial nos relatos historiográficos da Índia, cujas incessantes alusões à Europa não encontram qualquer retribuição na história nacional inglesa. Isso revela, para ele, uma assimetria de poder que concebe a Europa como sujeito teórico das ciências sociais, tornando todas as outras sociedades questões de pesquisa histórica. Romper com as pretensões universalistas do pensamento ocidental demanda, segundo Mignolo, tornar visível a geopolítica do conhecimento. Somente considerando que o saber está coadunado com seu lugar de

enunciação, se poderá revelar a violência epistemológica do projeto homogeneizador da modernidade europeia e dar voz aos saberes ocultados e marginalizados pelo seu ideal de conhecimento racional. A geopolítica do conhecimento possibilita reconhecer a especificidade geográfica da produção do conhecimento e, por conseguinte, desvelar a alteridade negada pela epistemologia moderna, ou seja, os múltiplos lócus de enunciação, os múltiplos lugares de construção de imaginários, de mundos de vida, os múltiplos espaços da colonialidade.

Reconhecer a geopolítica do conhecimento exige, para Mignolo, considerar não apenas que os múltiplos saberes estão localizados e contextualizados, mas também as diferentes críticas endereçadas ao paradigma hegemônico da modernidade. Admitir um único discurso crítico da modernidade e dos seus projetos coloniais seria reproduzir as pretensões universalistas da perspectiva eurocêntrica e, por conseguinte, permanecer cego às circunstâncias históricas específicas do saber. Se a subalternidade emerge de diferentes tipos de legados coloniais, então há que se considerar que diferentes movimentos anti-modernos respondem a diferentes legados. (MIGNOLO, 2003, p.154) Nesse sentido, torna-se necessário discernir as críticas erigidas nos espaços coloniais daquelas forjadas no interior dos centros hegemônicos. A pós-modernidade é um projeto teórico de objeção ao paradigma da modernidade cujas reflexões têm sido fundamentais na reconsideração crítica do saber, do sujeito, do poder, da verdade, etc. (BLANCO, 2009, p.104) Contudo, para Mignolo, trata-se de um movimento contra-moderno que emerge de lugares imperiais, como uma espécie de autocrítica após o fim da hegemonia europeia sobre o mundo, e que, por esta razão, desconsidera a diferença colonial enraizada na experiência de subalternização dos povos colonizados. Essa “crítica moderna da modernidade” é, para ele, incapaz de elaborar uma alternativa ao universalismo abstrato da epistemologia ocidental.

Originados de territórios colonizados e subsumidos ao imaginário dominante do sistema mundo moderno, a teorização pós-colonial, ao contrário, carrega em si a proposta comum de trazer para o primeiro plano a colonialidade do poder cravada na modernidade e reestabelecer a proporção entre as localizações geoistóricas e a produção de conhecimento. (MIGNOLO, 2003, p.136) Essa teorização, no entanto, acomoda diferentes críticas da modernidade que devem ser considerados em seus contextos específicos. O pós-orientalismo e o pós-colonialismo foram desenvolvidas por intelectuais da Índia e do Oriente Médio, como Edward Said, Ranajit Guha, Gayatri Spivak e referem-se às contribuições teóricas situadas nos espaços de

descolonização dos domínios imperiais francês e britânico no início do século XX, desconsiderando o longo período anterior de colonização das Américas. O movimento anti-hegemônico originado da colonialidade latino-americana envolve a compreensão de sua experiência histórica singular. Ao contrário das colônias do Oriente Médio, que foram assumidas como exterioridade dos Impérios coloniais, as Américas foram, desde o início, tomadas como extensões da Europa, como parte do Ocidente, conforme afirma Mignolo,

O ocidentalismo, e não o colonialismo, foi a principal preocupação, primeiro da coroa espanhola e dos letrados XVI e XVII, e segundo, do Estado e dos intelectuais durante o período de construção de nações, que definiu a mesmidade da América Latina em sua diferença com relação à Europa e ao Ocidente. A América, a diferença da Ásia e da África, passou a ser no século XVIII a “filha” e “herdeira” da Europa. (ibidem, p.138)

Por conseguinte, o termo que melhor expressa primeiro discurso anticolonial das Américas é, para Mignolo, o *pós-ocidentalismo*, pois ele designa uma reflexão crítica dos processos históricos iniciais de emancipação próprios da América Latina. Trata-se de “um projeto crítico e superador do ocidentalismo, que foi o projeto pragmático das empresas colonizadoras na América, desde o colonialismo hispânico, ao norte-americano e ao soviético”. (BLANCO, 2009, apud MIGNOLO, 1996, p.685) Suas primeiras manifestações ocorrem já no século XIX com as lutas independentistas em resistência ao domínio espanhol e português, sendo sucedidas por muitas outras vertentes críticas durante quase todo o século XX.

A rearticulação da produção do conhecimento, partindo dessa perspectiva pós-ocidentalista, demanda a criação de macronarrativas relatadas a partir de histórias locais, das margens do mundo moderno, de onde possa emergir o pensamento liminar. As histórias fronteiriças são narrativas capazes de acomodar os sistemas de conhecimento e as práticas de vida dos povos que foram e estão a ser subjugados por esse paradigma eurocêntrico da modernidade, trazendo consigo uma nova dimensão epistemológica. Trata-se de outras formas de pensamentos que possam emergir como alternativas ao universalismo abstrato da epistemologia moderna. É nesse sentido que Mignolo afirma que as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão como resposta à superioridade da racionalidade moderna. Essa reação do Terceiro Mundo, que ele denomina de a razão subalterna,

é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial. (2003, p.143)

A razão subalterna é a proposta de um outro lócus de enunciação, não como uma oposição à racionalidade moderna, mas como espaços do cruzamento desta com outras formas de conhecimento. O pensamento liminar são epistemes que já existem em função do domínio europeu sobre outros territórios, são construções epistêmicas de povos e comunidades que tiveram que aprender a perspectiva da modernidade para acomodar nelas as suas próprias referências, visões de mundo, práticas de vida, operando, dessa forma, em uma dupla dimensão cognitiva. O indígena quíchua, por exemplo, viu-se obrigado, sob a matriz de poder colonial, a incorporar noções e categorias da perspectiva da modernidade acerca do que é política, economia, subjetividade, religião, relações sociais à sua cosmologia, constituindo-se um pensamento que opera dentro de uma dupla referência, a da modernidade e a da colonialidade. Esse é um exemplo de uma formulação epistêmica decorrente da própria matriz colonial, que obrigou o colonizado a assumir como sua a cosmovisão europeia. A introdução desses elementos estrangeiros no espaço indígena, produziu um outro lugar de fala, que confronta o próprio imaginário da modernidade.

Algo semelhante a esse embate com o imaginário da modernidade está presente na crítica de Chakrabarty às concepções seculares da política e do social no contexto indiano. Segundo ele, como já foi exposto, a orientação racional-secular da história moderna situou as práticas sobrenaturais e supersticiosas no domínio do passado, concebendo quaisquer outras formas de pensamento e existência que não a moderna como resquícios de outros tempos. A crença na agência de seres sobrenaturais no mundo tornou-se uma expressão de consciência primitiva e pré-política na Índia. Chakrabarty, ao contrário, defende a necessidade de se reconhecer que estar com deuses e espíritos é uma questão humana e que o rompimento dos ocidentais com as prescrições divinas no mundo dos homens não é uma realidade global. Os deuses não estão ausentes nas experiências sociais e subjetivas na Índia. As vivências de Kenyatta e Appiah com as práticas sobrenaturais de seus familiares são exemplos disso. Suas relações como aprendizes nesses eventos místicos não foram

rompidas com a formação de seus olhares analíticos enquanto antropólogos, permanecendo parte de suas consciências. Da mesma forma, as crenças e superstições do camponês na Índia não o impediram de participar da vida política de sua nação, não o condenaram a uma consciência retrógrada e resistente às instituições modernas, como previam as teorias sociais clássicas. O camponês, ao contrário, é constitutivo da modernidade como fruto do colonialismo que esta trouxe para a o sul da Ásia.

Mignolo afirma que se, por um lado, nativos tiveram que assimilar essas referências racionais-seculares modernas, os povos que colonizaram, exploraram e subjugarão não precisaram aprender nada sobre o modo de vida de povos como os quíchuas. De fato, teóricos como Hegel e Marx reconheceram a existência de outras formas de vida fora da Europa, mas apenas como objetos de estudo, como realidades ausentes de sujeitos, e, por conseguinte, como “homens sem história”. A colonização produziu a ideia de povos como incapazes de pensar e de construir história, tornando esta um privilégio exclusivo da modernidade europeia. Para se constituírem atores históricos, esses povos colonizados deveriam permitir serem subsumidos às perspectivas de vida, de conhecimento, de economia, de religião, modeladas no seio da Europa.

As histórias mundiais dos últimos quinhentos anos foram, segundo Mignolo, fundamentadas em projetos globais, persistindo até hoje com a ordem econômica do mercado, subjacente a qual, “existem a missão cristã do colonialismo moderno inicial (Renascença), a missão civilizadora da modernidade secularizada e os projetos de modernização posteriores a Segunda Guerra” (2003, p.47). Nessas narrativas universais, a modernidade é a autodescrição do papel da Europa nos eventos históricos, nos quais os povos subalternos permaneceram silenciados. Eis porque, para Mignolo, a realização do projeto incompleto da modernidade é a própria continuação da colonialidade, é a reprodução dessa matriz de poder colonial que subjaz o domínio europeu e norte-americano sobre o Atlântico. Trata-se, portanto, de dar voz a narrativas relatadas a partir de experiências históricas locais que possam romper com esses projetos globais e transpor o universalismo abstrato da epistemologia moderna, num projeto que Mignolo denomina de giro decolonial. Ele resume esse projeto conforme cinco premissas:

- 1) Não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é a parte indispensável da modernidade.

- 2) O mundo moderno/colonial e a correspondente matriz de poder colonial se origina no século XVI, sendo que a descoberta/invenção da América é o componente colonial da modernidade cuja face mais palatável é a renascença europeia.
- 3) O Iluminismo, bem como a Revolução Industrial são fenômenos históricos derivativos da invenção da América.
- 4) A modernidade é o nome do processo histórico no qual a Europa iniciou o seu progresso a hegemonia mundial. Seu lado obscuro é a colonialidade.
- 5) O capitalismo, tal como o conhecemos, está na essência da concepção de modernidade e de seu lado obscuro, a colonialidade.
- 6) O capitalismo e a modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação após a Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos assumiram a liderança imperial que antes havia sido gozada, em distintas épocas, por Espanha e Inglaterra. (BLANCO, 2009, apud MIGNOLO, 2007, p.18)

Singularidades dos projetos

Aqui se encontra, por assim dizer, o aspecto crucial da diferença entre os projetos de *provincializar a Europa* de Chakrabarty e do *pensamento decolonial* de Mignolo. O primeiro fundamenta-se numa crítica das limitações que as categorias teórico-analíticas ocidentais oferecem na conceituação da modernidade política de contextos de vida não-europeus. Chakrabarty toma esses conceitos do pensamento social moderno como necessários e, ao mesmo tempo, como insuficientes para a compreensão dos acontecimentos políticos e históricos na Índia. Segundo ele, categorias como cidadania, democracia, Estado, sociedade civil, indivíduo, direitos humanos, dentre outras, são noções forjadas no seio do Iluminismo europeu do século XVIII, mas que, pelas vias da colonização, chegaram ao terceiro mundo, tornando-se constitutivas de uma herança intelectual global. Essas categorias remetem a uma visão secular e universal de humano que “historicamente forneceu uma forte fundação na qual erigir – tanto na Europa como fora – críticas a práticas socialmente injustas”. Para Chakrabarty, esse é um legado europeu que os estudos pós-coloniais não podem ignorar, pois se tratam de noções fundamentais para a compreensão e discussão de questões relativas à justiça e igualdade, um assunto inerente a qualquer experiência de vida moderna e central para o pensamento social. No entanto, essa tradição de pensamento é, ainda hoje, a única ensinada nos cursos de ciências sociais das universidades do mundo todo, de modo que as análises universais como a do capital continuam indistintamente aplicadas às mais diversas formas de vida. A essas ciências

sociais analíticas, Chakrabarty pretende associar a tradição hermenêutica, a fim de dar voz a outros universos culturais como fontes de conhecimento e não apenas como culturas congeladas que servem de objetos à observação empírica das disciplinas acadêmicas europeias. Não se trata, portanto, como propõe Mignolo, de transpor a perspectiva da modernidade, mas expandi-la para além das fronteiras europeias, interceptando o impulso totalizante de suas narrativas universais através dos saberes subalternos. É como afirma Chakrabarty, “Nós podemos provincializar a Europa apenas em um espírito anticolonial de gratidão”.

O giro decolonial de Mignolo, ao contrário, é uma pretensão de transformar a percepção do mundo e da sociedade para além dos conhecimentos enraizados nas categorias e línguas modernas. Isso envolve, por exemplo, olhar o mundo da perspectiva quíchua ao invés da perspectiva da modernidade. Esta última deve ser tomada como referência, mas não como quadro a partir do qual se pode interpretar aquilo que acontece no mundo. O ocidentalismo fixou o Ocidente como um lócus privilegiado de enunciação, a partir do qual, desde o século XVI, o resto do mundo tem sido descrito e hierarquizado. Mignolo quer abrir mão desse paradigma moderno em prol do que ele entende por perspectiva da colonialidade, um quadro de referência distinto, que aponta para outras noções, conceitos e práticas, advindos de locais subalternizados, como é o caso de experiências ameríndias do território latino-americano.

Para Mignolo, as teorias pós-coloniais, da qual Chakrabarty faz parte, são narrativas que se dão no interior do universo acadêmico, é uma criação de intelectuais indianos em universidades do primeiro mundo. Trata-se de cientistas sociais asiático produzindo discursos em universidades ocidentais acerca de povos subalternos cujas realidades suas teorias não são capazes de refletir. O projeto da decolonialidade, ao contrário, não é fundado a partir da academia, ele não se propõe, segundo Mignolo, a elaborar um novo discurso colonial, e sim dar voz a saberes que sempre existiram, mas que, ao longo de quinhentos anos de colonização, permaneceram ocultados pela epistemologia da modernidade. Mignolo afirma que não está criando um novo paradigma, mas apenas ressoando aquele que já existe. O pensamento liminar é o conhecimento que já existe em função do próprio domínio europeu sobre outros territórios e, portanto, da própria condição de vida desses sujeitos subjugados. A perspectiva da colonialidade são percepções que emergem de experiências fronteiriças, nas quais um indígena sob o domínio espanhol, por exemplo, viu-se

obrigado a incorporar às suas referências de vida conceitos e noções da epistemologia moderna. Mignolo deseja revelar esse pensamento liminar que, segundo ele, “é uma máquina para a descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica” (2003, p.76).

Se, por um lado, Mignolo acusa os pós-coloniais de uma falta de ousadia teórica, seus críticos diretos o indagam acerca de uma suposta contradição entre o seu projeto intelectual e o terreno discursivo a partir da qual ele elabora a sua própria teoria. Ou seja, apesar de reivindicar para o paradigma decolonial a pretensão de uma ruptura com a epistemologia da modernidade, é do interior dessa perspectiva que o próprio Mignolo constrói a sua crítica. Questiona-se então, qual seria a efetividade desse projeto. É possível transpor a perspectiva da modernidade e a lógica colonial a partir de uma narrativa tecida por uma forma que é herdeira da própria modernidade?

Conclusão

Pensar a modernidade para além de seu discurso original tem sido um esforço dessas diversas teorias contra-hegemônicas que buscam alternativas para as formulações reducionistas da sociologia clássica. Todas essas teorias reconhecem a abrangência global da modernidade atual e apontam para a eclosão de fenômenos que já não podem mais ser definidos e classificados segundo categorias ocidentais. Para intelectuais como Eisenstadt e Schmidt, o processo de modernização tem se constituído de maneiras variadas, de forma que concebê-lo como um movimento unidirecional de substituição do “tradicional” pelo “moderno” se torna simplista e ultrapassado. A modernidade deixa de se alojar exclusivamente no Ocidente e se dissemina pra uma pluralidade de centros em todo o mundo, construindo novos espaços de impacto global. No entanto, se para o Eisenstadt essa transformação revela contornos absolutamente distintos nas diferentes sociedades e adquire configurações específicas segundo conjunturas políticas e premissas culturais particulares, para Schmidt, esse processo resume-se a expressões contextuais de uma mesma experiência. Enquanto o primeiro atenta para as variedades que subjazem o tipo residual que as teorias clássicas da modernização denominaram de “modernidade”, o segundo aponta para as regularidades subjacentes a variedade que convencionamos a chamar de “moderno” no mundo globalizado. De uma forma ou de outra, as concepções de modernidade formuladas por esses intelectuais exprimem tentativas de abarcar a diversidade de conformações que esse fenômeno vem apresentando sem abrir mão da sua dimensão global, ou seja, de uma base comum que possa ser observada em todas as sociedades ditas modernas.

Nas teorias das *modernidades múltiplas*, pode-se dizer que, apesar de seu caráter anti-eurocêntrico, ainda persiste uma ideia de concretização do projeto da modernidade nas sociedades em desenvolvimento como meio de afirmação na esfera global e a concepção de que o Ocidente permanece sendo a referência crucial a partir da qual os diferentes cenários são considerados modernos. É apenas com as críticas pós-coloniais que esse lugar privilegiado de enunciação do Ocidente vai ser questionado para dar voz a outras epistemologias.

Os dois projetos intelectuais discutidos no presente trabalho, nomeadamente, *provincialização da Europa* e *giro decolonial*, elaborados, respectivamente, pelo

historiador indiano Dipesh Chakrabarty e pelo sociólogo argentino Walter Mignolo, carregam em si um esforço comum de revelar a experiência da modernidade como um fenômeno global erigido a partir das relações de dominação entranhadas no processo colonial, seja da América Ibérica ou da Índia Britânica. Esse é o primeiro evento histórico no qual a subalternidade atinge uma dimensão interestatal, instituindo uma estrutura de poder que, para os pós-coloniais, vai muito além uma relação econômica de exploração comercial entre metrópole e colônia. Trata-se antes de um sistema mundial de hierarquias globais, no qual a perspectiva étnico-racial, sexual, religiosa, linguística e epistêmica do europeu sobrepõe-se a todas as demais, destituindo o “subalterno” do seu lugar de fala na experiência histórica. É no intuito de inserir o colonizado nessa experiência, que os intelectuais pós-coloniais vão apresentar alternativas à concepção ocidental de modernidade e desconstruir sua lógica dicotômica.

Na perspectiva de Chakrabarty, a noção de modernidade foi elaborada segundo categorias político-teóricas universalistas que tornaram a tradição intelectual europeia o único instrumento de interpretação das mais variadas experiências políticas em todo o mundo. Para ele, há que se provincializar essas noções, que, apesar de pertencerem a uma herança universal, precisam ser acomodadas aos diferentes contextos histórico-culturais das sociedades do Terceiro Mundo. Ao serem traduzidos para realidades distintas, esses conceitos adotam formas completamente diferentes e, por isso, demandam, segundo Chakrabarty, significados específicos. Num sentido mais radical, o projeto latino-americano da decolonialidade do saber e do poder defende que a descolonização das relações de poder no mundo atual necessita de uma nova proposta epistemológica que, no limite, aponta pra uma ruptura com a perspectiva da modernidade. Para Walter Mignolo, a possibilidade de transpor esse projeto hegemônico, situa-se nos espaços que foram afetados pela modernidade europeia, mas não totalmente colonizados, brechas que acomodam um pensamento fronteiro da onde podem emergir novas referências de vida.

O que estes dois projetos, indiano e latino-americano, apresentam em comum é o conteúdo crítico que, em última instância, visa confrontar a epistemologia ocidental e revelar o legado colonial opressor que, segundo eles, subjazem o discurso hegemônico da modernidade.

Referências Bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, 11, Agosto de 2013, p.89-117.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998

BLANCO, Juan. **Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo: Una introducción**. Universidade Rafael Landívar. Guatemala, 2009.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton University Press, 2000.

COSTA, Sérgio. **Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial**. RBCS, vol.21, 60, Janeiro de 2006.

COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social**. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1997.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp.55-70.

EISENSTADT, Shmuel. **Multiple modernities**. Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, 2000, pp. 1-30.

_____. **Modernity and modernization**. Editorial Arrangement of Sociopedia.isa, 2010.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008: 115-147.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos**. In. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp.21-53.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo, Boitempo Editorial, Novembro de 2007.

_____. **Contribuição à Crítica da Economia Política**, Introdução. São Paulo, Martins Fontes, 1977.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **Coloniality of Power and Subalternity**, The Latin American Subaltern Studies Reader. Ileana Rodríguez, ed. Durham: Duke University Press, 2001.

_____. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.** In. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp.71-103

PARSONS, Talcott. **Sociedades: Perspectivas evolutivas e comparativas.** São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1969.

_____. **O Sistema das sociedades modernas.** São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1902.

ROSTOW. W.W. **Etapas do desenvolvimento econômico.** Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1974.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** ed. atual. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes.** Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, Outubro 2007: 3-46

SCHMIDT, Volker. **“Múltiplas modernidades ou variedades da modernidade?”** Revista de sociologia e Política, 2007.

_____. **“Modernidade e diversidade: reflexões sobre a controvérsia entre teoria da modernização e a teoria das múltiplas modernidades”.** Revista Sociedade e Estado, 2011.

_____. **“Conceptualizing global modernity. A tentative sketch”.** Maribeth Erb. Department of Sociology, National University of Singapore, 2012.

TAVOLARO, Sergio B. F. **“Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro”.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, volume 20 (59): 5-22, 2005.

THOMASSEN, Bjorn. **Anthropology, multiple modernities and the axial age debate.** Sage Publications, pag. 321-342, 2010.

THOMASSEN, Bjorn. **Anthropology and its many modernities: when concepts matter.** Journal of the Royal Anthropological Institute, pag.160-178, 2012.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1989.