

Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'	Título
Castro-Gómez, Santiago - Autor/a;	Autor(es)
A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
globalizacion; postmodernidad; modernidad; filosofia; capitalismo; ciencias sociales; estudios culturales; teoria critica; America Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



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

Santiago Castro-Gómez*

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

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

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

I. O projeto da governamentalidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

desse sistema internacional de poder.

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

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

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

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

3. Do poder disciplinar ao poder libidinoso

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

Press).

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

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

Notas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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