

Uma cartografia social do mundo contemporâneo

Danilo Martuccelli

PLATAFORMA
DEMOCRÁTICA
FUNDAÇÃO FHC
CENTRO EDELSTEIN
PLATAFORMADEMOCRATICA.ORG



FUNDAÇÃO

FERNANDO
HENRIQUE
CARDOSO

Plataforma Democrática (www.plataformademocratica.org) é uma iniciativa da Fundação Fernando Henrique Cardoso e do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, dedicada ao fortalecimento das instituições e da cultura democrática na América Latina, através do debate pluralista de ideias sobre as transformações na sociedade e na política da região e do mundo.

Diretores: Bernardo Sorj e Sergio Fausto

Tradução: Sérgio Molina e Amilton Reis

Revisão: Beatriz Kipnis e Laura Scotte

Projeto Gráfico e Diagramação: Lisia Lemes - Lilemes Comunicação

Copyright © Edições Plataforma Democrática
São Paulo: Edições Plataforma Democrática, 2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Martuccelli, Danilo
Uma cartografia social do mundo contemporâneo [recurso eletrônico] / Danilo Martuccelli ; tradução Sérgio Molina e Amilton Reis. – 1. ed. – São Paulo : Fundação FHC, 2024.
PDF.

Disponível em: <https://fundacaoofhc.org.br>
ISBN 978-65-87503-46-2

1. Sociologia. 2. História. 3. Civilização. I. Martuccelli, Danilo. II. Molina, Sérgio. III. Título.

CDU: 316

Jéssica Almeida – Bibliotecária – CRB-8/10593

Este trabalho pode ser reproduzido gratuitamente, sem fins comerciais, em sua totalidade ou em parte, sob a condição de que sejam devidamente indicados a publicação de origem e seu autor.

Sumário

Prefácio	5
----------------	---

Introdução	7
------------------	---

I. A modernidade e as ciências sociais	7
--	---

II. Ler o mundo	14
-----------------------	----

Capítulo 1

UMA BREVE NARRATIVA-MUNDO	19
---------------------------------	----

I. Gregos, persas, romanos	21
----------------------------------	----

II. Mediterrâneo, Pérsia, Ásia Menor, Península Arábica	26
---	----

III. Rumo ao Império do Meio	29
------------------------------------	----

IV. A hegemonia ocidental moderna	34
---	----

V. Um mundo novo	40
------------------------	----

Capítulo 2

A EXCEPCIONALIDADE DA MODERNIDADE OCIDENTAL	42
---	----

I. As fontes da superioridade ocidental moderna	42
---	----

II. Como explicar a excepcionalidade ocidental?	56
---	----

III. Os grandes elementos narrativos	75
--	----

Capítulo 3

A MODERNIDADE OCIDENTAL FOI REALMENTE

EXCEPCIONAL?	83
--------------------	----

I. O protestantismo foi realmente necessário para o advento do capitalismo?	84
--	----

II. O capitalismo nasceu no Ocidente moderno?	88
---	----

III. O sistema-mundo é realmente uma especificidade hegemônica ocidental moderna?	102
--	-----

IV. A ascensão da tecnologia e da ciência foi exclusiva do Ocidente moderno?	107
---	-----

V. O individualismo é uma invenção ocidental moderna?	112
---	-----

Capítulo 4

NOVAS NARRATIVAS E GEOGRAFIAS DA MODERNIDADE 127

- I. Geografias e interdependências 129
- II. Itinerários da modernidade 137

Capítulo 5

A MODERNIDADE NO RESTO DO MUNDO:

UM REEXAME CRÍTICO 144

- I. O destino das nações: a atualização 145
- II. A questão da autenticidade cultural 153

Capítulo 6

INDUSTRIALISMO, CIVILIZAÇÕES, DESLOCAMENTOS:

OS NOVOS CENÁRIOS 165

- I. O industrialismo e as tecnociências: rumo ao universal-mundo 166
- II. De volta para o futuro: a dinâmica das civilizações 177
- III. As experiências de deslocamento 190

Capítulo 7

UMA BREVE CARTOGRAFIA DO MUNDO

CONTEMPORÂNEO 202

- I. Modernidades *ocidentais* múltiplas 203
- II. Novas potências industriais 210
- III. Pêndulos civilizacionais 222
- IV. Deslocamentos plurais 236

REFLEXÕES FINAIS 252

REFERÊNCIAS 256

Prefácio

O livro de Danilo Martuccelli é uma contribuição fundamental para compreender o mundo atual. Ele se inscreve na tradição de pensamento da qual faz parte a obra de Fernando Henrique Cardoso.

São múltiplos os pontos de contato entre as obras de Danilo e Fernando Henrique. Em primeiro lugar, ambos praticam uma sociologia informada pela história. Uma sociologia histórica na qual o passado ajuda a decifrar o presente, mostrando como o velho persiste no novo e como o novo transforma o velho, numa interação que produz novas realidades sociais.

Em segundo lugar, compartilham uma visão da sociedade em que o nacional não pode ser dissociado do global. Nessa perspectiva, a geopolítica não é um fenômeno externo, mas parte intrínseca da formação e transformação dos Estados-nação.

Em terceiro lugar, ambos possuem uma sensibilidade particular em relação ao papel do poder político, econômico e militar. Essas três dimensões do poder determinam a capacidade das diversas civilizações de impor hegemonias culturais.

Finalmente, Danilo mobiliza sua enorme erudição para elaborar um *ensaio*, estilo de escrita que se insere numa longa tradição latino-americana, tão valorizada por Fernando Henrique. Nela, combinam-se o respeito pelos fatos históricos e a imaginação sociológica, permitindo uma interpretação abrangente da dinâmica da sociedade.

Neste livro, Danilo traça um arco histórico que parte de antigas civilizações e chega ao mundo contemporâneo. Para realizar essa tarefa, ele se distancia das duas perspectivas dominantes no debate in-

telectual e político contemporâneo. De um lado, da visão eurocêntrica, que apresenta o percurso da modernidade ocidental como se fosse universal, desconhecendo ou desvalorizando trajetórias históricas alternativas. De outro lado, da perspectiva que reivindica a singularidade de identidades culturais fechadas em si mesmas, impermeáveis às demais. Ambas as perspectivas obscurecem o profundo imbricamento de todas as sociedades e culturas, e o substrato que une todos os seres humanos em sua diversidade, impossibilitando a compreensão da alteridade, a comunicação entre os diferentes e a construção de um mundo comum.

Danilo não desconhece aquilo que é peculiar à modernidade ocidental em relação às sociedades do passado: a produção de um imaginário igualitário, que rompe com a crença de que as hierarquias sociais e os privilégios a elas associados são naturais. O reconhecimento da mudança radical introduzida pela modernidade ocidental não o leva, porém, a aceitar acriticamente as narrativas que ela produziu para justificar sua hegemonia cultural. Pelo contrário, o autor mostra como a história humana é um longo percurso de relações assimétricas de poder nos intercâmbios e interdependências econômicas, sociais e culturais entre os povos.

Após uma análise sintética e original dos processos históricos que levaram civilizações a transformar o mundo e a si próprias, o livro se aprofunda nas transformações pelas quais a modernidade ocidental tem passado e sua relação conflituosa e complexa com a diversidade de sociedades e culturas fora do seu lugar de origem, a Europa. O resultado é uma cartografia social do mundo contemporâneo, feita com a régua e o compasso da melhor tradição da sociologia histórica.

Danilo Martuccelli tem sido um colaborador frequente da Fundação Fernando Henrique Cardoso e do projeto Plataforma Democrática. Estamos certos de que este livro representa uma contribuição importante para todos os interessados em aprofundar a compreensão do mundo contemporâneo.

Bernardo Sorj e Sergio Fausto

INTRODUÇÃO¹

Em que mundo vivemos? Tentaremos responder a essa pergunta, na medida do possível, à luz das ciências humanas e sociais (especialmente da sociologia) e, sobretudo, das grandes narrativas da modernidade. Este ensaio buscará, portanto, propor uma cartografia do mundo a partir e por meio da modernidade e dos processos de modernização, levando em conta as *necessárias* atualizações intelectuais impostas pelas grandes mudanças na história mundial do final do século 20 e início do século 21.

As grandes narrativas da história operam ativamente por trás das principais interpretações das ciências humanas e sociais. De fato, como tentaremos mostrar, *uma* narrativa — a grande narrativa hegemônica ocidental moderna — trabalhou, estruturou e pré-formou profundamente o espaço de perguntas e respostas que foram sendo formuladas sobre o mundo. Contudo, essa visão já não pode ser a nossa. Chegou a hora de alinhar os destinos das diversas regiões do mundo em torno de uma nova interpretação que tente, ao menos, ser consensual em seus grandes temas. Algo que requer um necessário e inevitável *esquematismo* narrativo e analítico: uma limitação que deve ser aceita para poder propor uma nova narrativa-mundo.

I. A modernidade e as ciências sociais

[1.] Desde sua formulação, portanto, nosso projeto é indissociável de um momento histórico. Não há nada de surpreendente nisso: as ciências sociais nasceram ligadas às grandes mudanças da modernidade e para analisá-las. Este estudo, que se insere no muito variado e polêmico movimento atual de reescrita da modernidade, proporrá uma re-

1. Este livro é uma versão retrabalhada da obra '*Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*' (Buenos Aires, Siglo XXI, 2020).

visão crítica da grande narrativa hegemônica moderna, sugerindo *outra* perspectiva, comum a diversas sociedades, civilizações e períodos.

Enquanto as ciências humanas — filosofia, história, literatura — costumam ser sensíveis às vicissitudes históricas de longo prazo e às alteridades culturais, as ciências sociais — sociologia, economia e mesmo, em parte, a antropologia — tendem a concentrar e organizar seus problemas em torno de um determinado momento histórico, os tempos modernos (em torno do século 15 ou 16) ou a sociedade moderna propriamente dita (desde o final do século 18).² As diferenças entre as matrizes disciplinares são significativas. De fato, há uma vasta historiografia sobre outros períodos históricos e civilizações, mas isso não é, absolutamente, ou é raramente, o caso na sociologia e na economia. À luz da hegemonia da narrativa ocidental moderna, a realidade de todas as outras sociedades e períodos foi em grande medida ignorada ou negligenciada. Voltaremos às razões dessa primazia, mas a coincidência do nascimento das ciências sociais com o advento das sociedades modernas explica por que, aos poucos, a percepção ocidental de outras culturas foi afetada por um sentimento de superioridade; uma atitude que estava presente desde o Renascimento e as conquistas ibéricas da América, e que se tornou uma verdadeira evidência de sentido desde o século 19.

Na raiz do pensamento social moderno encontramos, portanto, uma inegável arrogância. Procurou-se, mesmo que implicitamente, hierarquizar e classificar seres e povos, na maioria das vezes com base em uma escala de tempo cujo degrau mais alto não era outro senão o presente ocidental. Essa atitude estrutura a narrativa hegemônica ocidental moderna e sua visão de progresso: uns estão (são colocados) à frente de outros, enquanto outros têm que atingir as etapas já superadas pelos primeiros. Atreladas a esse sentimento de superioridade, as ciências sociais modernas vêm construindo hierar-

2. Neste livro, optamos por manter a temporalidade ocidental da história em detrimento de outros tipos de calendários. Da mesma forma, embora possa ser igualmente discutível, a fim de evitar possíveis confusões para os leitores, padronizamos a apresentação dos autores citados, colocando sistematicamente o nome antes do sobrenome.

quias há mais de dois séculos, sem com isso perturbar seu sentimento de universalidade.

[2.] Modernidade é um termo equívoco. A noção é por vezes associada a um período histórico com limites imprecisos (tempos modernos), a um tipo societal (sociedade moderna, industrial ou informacional), a um modelo de mudança (modernização), a um movimento cultural (modernismo), a um espírito intelectual (o Iluminismo, o *ethos* científico) e a um conjunto de experiências sociais inéditas (desencanto, alienação).

Neste livro, sem negligenciar as demais facetas, privilegiaremos a noção de *sociedade moderna* como bússola de análise. Designaremos com esse termo um tipo de sociedade histórica, cuja data de nascimento é objeto de disputas interpretativas, mas que geralmente está ligada às duas grandes revoluções do final do século 18: a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. As ciências sociais nasceram para analisar as causas e consequências estruturais desses processos por meio de diferentes categorias de estudo: a secularização, o mercado, a diferenciação social, a racionalização, o Estado moderno, o capitalismo, a mobilização social, a própria forja da ideia de sociedade.

A sociedade moderna foi o horizonte, normativo e de poderio, do mundo nos últimos dois séculos. Sua realização inicial, e por muito tempo exclusiva, no Ocidente converteu-se sobretudo no horizonte — ou ideal — a partir do qual se julgaram *todas* as demais realidades históricas. Isso fez com que muitas de suas características estruturais fossem analisadas como exclusividades e, sobretudo, como excepcionalidades.

Como analisaremos detalhadamente mais adiante, a compreensão do mundo contemporâneo passa por uma rigorosa triagem de inventário sobre a excepcionalidade da modernidade ocidental. Contudo, o questionamento de sua excepcionalidade não deve fazer com que se negue sua inegável *especificidade* histórica. Embora a Modernidade tivesse a pretensão desmesurada de ser uma civilização única em todos seus aspectos, ela de fato o foi em várias esferas e processos. Nesta introdução, nos restringiremos a mencionar três deles.

Em primeiro lugar, para além de sua materialização em um tipo de sociedade, a Modernidade foi indissociável de um imaginário de ci-são, um tipo de consciência e uma experiência de separação entre o objetivo e o subjetivo sem paralelo na história, que contribuiu para a composição de um mundo sem totalidade. Embora o espírito da modernidade sempre tenha sido, e continue a ser, mais amplo que os próprios limites da sociedade moderna, foram suas características e suas instituições, como mostraremos a seguir, que se tornaram o eixo da comparação entre civilizações e países. Em segundo lugar, e como uma das consequências do questionamento da totalidade, a Modernidade instituiu um imaginário específico de igualdade em ruptura com a ordem das hierarquias sociais naturalizadas e seus privilégios (linhagem, dinastia, nobreza, patriarcado, raça). As classes sociais, isto é, a tensão entre igualdade jurídica e desigualdades econômicas, tornaram-se os grandes atores da história. Em terceiro lugar, a Modernidade, sempre ligada à crítica da totalidade, mas desta vez associada ao liberalismo, instituiu o ideal de uma vida humana protegida da interferência dos poderes (estatais e religiosos). Foi e é o grande “escândalo liberal” da Modernidade: pela primeira vez na história, proclamou-se que o horizonte normativo de uma sociedade não era outro senão a plena realização de cada um de seus membros. O direito de perseguir a felicidade — *le bonheur* — no mundo tornou-se uma ideia nova.

As sociedades modernas nem sempre se adequaram a esses ideais, o que gerou muitas críticas internas e externas a essa tradição; mas, do ponto de vista histórico, o fundamental foi a capacidade que as sociedades ocidentais modernas demonstraram em impor seu poderio, econômico e militar, sobre o resto do mundo. Esse diferencial de poder gerou uma narrativa que se tornou hegemônica e que pautou — e várias vezes confiscou — o imaginário interpretativo das ciências sociais. Para muitos, durante muito tempo, parecia que o mundo tinha apenas um caminho e um destino.

Se nenhuma situação social é compreensível independentemente das demais, a comparação tornou-se uma dimensão central no caso da modernidade. Desde seus primórdios, a modernidade é

uma comparação e uma realidade indissociável da “convicção de ser moderno” (Bayly, 2007, p. 32), um processo que estabelece uma linha divisória irreduzível entre o passado e o presente, um regime de historicidade no qual a ideia de ruptura ocupa um lugar preponderante.

O problema histórico liminar das ciências sociais nos tempos modernos inscreve-se na prolongação desse ato fundacional. Essa censura estabelece a evidência de uma fronteira intransponível entre dois tipos de sociedades, uma tradicional e outra moderna, caracterizadas por formas radicalmente diferentes de ser e de consciência. A partir desse marco, todas as comparações foram afetadas por juízos de valor, e continuam a sê-lo em muitos aspectos. Ao traçar a ruptura entre o presente e o passado, o discurso da modernidade situou explicitamente o Ocidente moderno como ponto de referência — ou mesmo culminante — da história. Diante dele e comparadas com ele, todas as outras experiências sociais foram decretadas prematuras, inacabadas ou truncadas. Para sair dessa camisa de força, tentaremos pôr em perspectiva diferentes experiências “sem juízo de valor, sem um objetivo tipológico imediato” (Detienne, 2000, p. 64), mas sem em nenhum momento subestimar uma evidência histórica: o diferencial de poderio que a hegemonia ocidental moderna tem desfrutado há alguns séculos.

[3.] Um dos objetivos deste estudo é propor uma interpretação descentrada do mundo contemporâneo, tomando como eixo as sociedades modernas, mas libertando o olhar sociológico do duplo confinamento em que se encontra: temporal, com uma história confinada desde o final do século 18 até o presente; e espacial, isto é, essencialmente em torno do Ocidente, e até dos destinos de quatro sociedades nacionais: Estados Unidos, França, Inglaterra e Alemanha. Para questionar a narrativa hegemônica ocidental moderna, é necessário trabalhar antes e depois desse período e a partir de uma geografia ampliada do mundo.

À luz dos desafios do século 21, não é mais possível — supondo que isso tenha sido epistemologicamente aceitável no passado — continuar trabalhando dentro desse duplo estreitamento geográfico e

temporal. Nesse sentido, e apesar do eurocentrismo de suas visões, devemos homenagear os clássicos das ciências sociais. Sua imaginação e a solidez de seus estudos não se baseavam em sua capacidade metodológica, em geral bem precária, mas no conhecimento histórico, em uma cultura humanista, que lhes permitia interpretar as realidades de seu tempo à luz de outros tempos ou civilizações, ainda que de uma forma que hoje nos parece contestável. Isso é evidente em Smith ou Montesquieu, Marx ou Tocqueville, Weber, Durkheim ou Simmel e, claro, em Parsons ou Elias. E essa curiosidade permaneceu viva, por exemplo, em um país como a França, com a geração que surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, de Aron a Touraine, de Balandier a Testart, antes que o interesse por perspectivas históricas amplas diminuísse paulatinamente nas ciências sociais, tornando-se cada vez mais raro, a ponto de se reduzir, na melhor das hipóteses, a uma mera especialização.

Mas por que esse duplo confinamento temporal e espacial? A resposta é neste ponto consensual e até óbvia, no caso da sociologia: desde seu nascimento, essa disciplina fez da modernidade seu verdadeiro e principal campo de estudo, mesmo sem nomeá-la explicitamente. Essa é a sua força e a sua debilidade. Um antropólogo ou um historiador, um filósofo ou um estudioso da literatura não são imunes aos efeitos da narrativa hegemônica moderna ocidental, mas podem identificar seus limites de modo infinitas vezes mais fácil que um sociólogo, inclusive graças aos horizontes mais amplos aos quais se familiarizaram em seus anos de formação. Seu mundo conhecido é simplesmente maior que o dos sociólogos.

Neste estudo tentarei transformar essa limitação em recurso, até em vantagem. Formularemos, assim, a hipótese de que, dada sua longa identificação com a Modernidade Ocidental, a sociologia é ao mesmo tempo a expressão extrema de um modo de entender o mundo e uma promessa fecunda para sua superação. Em face dos desafios do século 21, sua cegueira atual pode ser uma vantagem. Por quê? Porque nenhuma outra disciplina compreendeu melhor a história mundial dos últimos dois séculos a partir das diferenças de poder induzidas pela Revolução Industrial. Podemos — devemos — sem dúvida reescrever a história e, às vezes, simplesmente lembrar a

existência de hegemonias não ocidentais *antes* da modernidade, ou a antiguidade de interdependências hierárquicas e recíprocas entre as sociedades. Mas isso não muda em nada a problematização dominante da história desde o final do século 18. A Revolução Industrial foi uma cesura sólida e indestrutível na história do mundo. Os desafios contemporâneos e as inflexões teóricas que é preciso aceitar para dar conta deles devem ser analisados admitindo plenamente essa realidade desde o princípio.

[4.] Nossa época é obrigada a fazer um inventário *radical* de vários elementos da narrativa hegemônica ocidental moderna. Somente uma revisão desse tipo poderá manter viva a verdadeira promessa das ciências sociais: a vocação para compreender o Outro — isto é, os indivíduos e suas realidades — para além das divisões sociais, civilizacionais e históricas. As identidades, independentemente de sua coerência histórica, não podem nem devem se tornar travas para a compreensão. O projeto de compreender a alteridade humana para além das culturas ou períodos não se reduz nem se confunde com *a* versão histórica e tardia do universal dada pela história moderna.

Contudo, por razões históricas consolidadas desde o século 19 e que analisaremos passo a passo, a compreensão do mundo (da política, da sociedade, da cultura, da história) acabou se organizando sob a hegemonia de uma perspectiva particular, a do Ocidente moderno. Essa visão, ao teorizar a si mesma como universal, gerou uma série de reações críticas que passaram a questionar a própria possibilidade de um projeto de conhecimento compartilhado. As línguas foram declaradas intraduzíveis e incomensuráveis; as identidades foram essencializadas e erguidas como muros contra a comunicação; a opressão histórica e a exploração econômica tornaram-se armas antiepistemológicas; até mesmo as ontologias, ao se reconhecerem como plurais, conspiram contra o entendimento mútuo entre civilizações.

Nosso objetivo será refletir sobre os marcos a partir dos quais sociedades e civilizações foram medidas e comparadas na história e, sobretudo, compreender o que a sucessão de várias hegemonias militares e econômicas implicou — e continua a implicar — no olhar

histórico das ciências humanas e sociais. Ao fazer isso, tentaremos propor *outra* narrativa da história do mundo, capaz — e aqui reside a dificuldade — tanto de reconhecer a força da cesura moderna como de construir pontes entre períodos e civilizações. Será, por conseguinte, um esforço particular de recomposição do pano de fundo histórico dos fenômenos sociais.

Este estudo se inscreve, portanto, na trilha do velho anseio de compreender o outro, uma atitude ativa em diferentes épocas e culturas. Uma postura presente nos olhos de Heródoto e Homero, em sua compreensão e muitas vezes em sua admiração pelos persas ou troianos, mas também na benevolência do Livro de Jonas pelos habitantes de Nínive. Com o advento das modernas ciências sociais, essa visão tornou-se um projeto de conhecimento muitas vezes articulado em torno da Razão. Nosso estudo, inscrito na trilha dessa tradição, será animado por esse antigo e venerável anseio.

II. Ler o mundo

[1.] A possível renovação de nossas narrativas históricas requer a complexificação do momento fundacional da modernidade ocidental por meio de um longo rodeio analítico. Para tanto, o principal requisito é trabalhar com uma cartografia ampliada do mundo. Isso, contudo, não implica, de forma alguma, romper as amarras com a Modernidade Ocidental, que não será ignorada nem desconstruída, mas inserida em um marco narrativo mais amplo a fim de abrir as análises para novas problematizações.³

3. O problema de tomar a modernidade (ou capitalismo ou feudalismo) como eixo de comparação é que isso nos obriga a encontrar semelhanças desses fenômenos em outros períodos e em outras sociedades. À luz dessa visão, era necessário, por exemplo, estabelecer semelhanças entre o feudalismo europeu (uma noção controversa em si) e realidades presentes em outras sociedades (no Japão ou em certos reinos africanos), forçando assim uma visão particular — e derivada — dessas outras realidades. Para reflexões críticas a esse respeito a partir da questão da individuação, ver Martuccelli (2010) e Araújo (2017).

O leitor já há de ter compreendido: este livro não é um texto crítico contra as insuficiências geográficas (eurocentrismo) da teoria clássica nem um elogio das vantagens geográficas do sulcentrismo. Em contraste com a narrativa hegemônica ocidental moderna e seu duplo estreitamento no espaço e no tempo, é uma tentativa diferente, *outra*, de cartografar o mundo contemporâneo. Outra quer dizer *expandida*.

Mas como, concretamente, cartografar o mundo contemporâneo a partir de novas coordenadas? *Reabilitar a leitura*, por mais ingênuo que isso possa parecer, no coração da prática das ciências sociais. Compartilhar com o leitor a curiosidade e o prazer da descoberta que estão presentes em qualquer itinerário real de leitura, quando o ato de ler é concebido como uma parte efetiva do processo de pesquisa propriamente dito.

Reconheço que na raiz desta obra, como disse Janet L. Abu-Lughod (1991, p. XI) em seu magnífico estudo sobre a hegemonia mundial antes da hegemonia ocidental, estava o desejo de ler e não de escrever. Por anos a fio procurei “este” livro nas livrarias, até que, finalmente, tive de reconhecer que não o encontraria, e por isso decidi escrevê-lo.

Mas como transformar a leitura em trabalho de campo? Como ler? Que autores? Por que motivos? Que estratégia escolher? Que período privilegiar? Que área cultural ou civilização? Peço licença para dizer o seguinte: em todos os casos, estava além dos meus meios realizar um estudo comparativo no sentido estrito do termo, setor a setor, região a região e período a período. Era evidente que eu não teria habilidade para fazer isso — independentemente de tantas limitações impostas pelas línguas e pelo acesso à literatura.

Isso deveria me desencorajar.

Mas quando me convenci de que o exercício valia a pena, aceitei assumir esses desafios da melhor maneira possível. Aceitei, acima de tudo, que este estudo é um *ensaio*, ou seja, uma tentativa de pensar. Isso me levou, inevitavelmente, a aceitar minhas dívidas, mas sobretudo-

do a profundidade das minhas dívidas para com os autores aos quais recorro. Suas análises é que são realmente a base (no sentido forte do termo) deste estudo; são elas que sustentam este trabalho, que pode muito bem ser chamado de exercício de confiança acadêmica. Por esta razão, impus a mim mesmo a disciplina de reconhecer explícita e abertamente perante o leitor minhas limitações e minha ignorância sempre que me pareceu importante fazer isso, seja em termos da veracidade de uma afirmação, seja no caso de controvérsias agudas entre especialistas. Este livro assume e não oculta suas limitações, mas, uma vez na estrada, espera, mesmo destacando as disputas entre especialistas, estimular a imaginação e a curiosidade dos leitores.

Mas nada disso me eximiu de ter uma estratégia. Em vez de concentrar minhas leituras em umas poucas monografias acadêmicas ou análises detalhadas de um determinado processo, optei, em função do caráter sinóptico deste livro, por realizar *leituras cruzadas*, apostando na capacidade progressiva e abductiva de conectar fenômenos desarticulados no tempo e no espaço, na geografia e na história. Foi assim que tentei contornar com minhas armas e com uma abordagem artesanal o problema insuperável da massa inesgotável de materiais disponíveis. Diante do amplo horizonte de comparação necessário (períodos, civilizações), optei, mantendo algumas visões focais, por me concentrar no esboço de *um grande afresco histórico*. Esta é uma das razões pelas quais, neste livro, amplas visões panorâmicas se alternam com algumas análises mais circunscritas.

Esse afresco histórico privilegia como fio narrativo a sucessão de hegemonias econômico-militares (muitas vezes parciais e episódicas) ao longo da história, escolha que permite, melhor que outras, colocá-la sob a égide da expansão de contatos, trocas, influências e guerras, inclusive das interdependências entre civilizações. Desse modo, não se trata de sair do eurocentrismo nem de substituí-lo por outros centrismos (China, Islã ou África), mas de mudar o foco da análise à luz dos diferenciais de poderio entre as civilizações ao longo da história. Isso permite dar conta das maneiras, tanto em termos de tempo quanto de modalidades, em que diferentes civilizações se conectaram progressivamente com outras, e depois com o movimento cada vez mais

integrado do mundo.

Ao seguir essa opção, este livro sem dúvida confere à geopolítica uma importância decisiva na definição dos antecedentes históricos das ciências sociais — e é uma opção que pode ser legitimamente discutida. Mas ela tem uma vantagem e uma dupla virtude. Por um lado, não obriga o analista a identificar seu ponto de vista com o de um determinado ator (uma civilização, um período, as elites, o proletariado, as classes subalternas, o Sul) ou com um horizonte de emancipação ou progresso. São as assimetrias de poder que estruturam os fluxos da história e que explicam a mudança de foco de acordo com os períodos. Por outro lado, ao reconhecer — de *forma reflexiva* — que o fundo histórico das ciências sociais é infinitamente mais estruturado do que se costuma reconhecer, pelos diferenciais de poder que marcam a história, essa visão insere os fenômenos no efetivo devir do mundo.

Por que resolvi enfim assumir esses riscos e ignorar todas essas limitações? Porque, como todas as razões apresentadas até agora indicam, considere que era uma questão suficientemente importante. Só me resta esperar que este estudo ajude a despertar ou alimentar a curiosidade compreensiva pelo mundo.

[2] O livro se divide em sete capítulos. No primeiro, proporemos brevemente outra narrativa-mundo, histórica e geograficamente mais ampla que a habitual nas ciências sociais. O objetivo é explícito: inserir, desde o início, a narrativa hegemônica ocidental moderna em uma trilha mais longa, que vai desde uma história marcada pela relativa raridade de contatos entre civilizações, muitas vezes fechadas em si mesmas, até o aumento generalizado e assimétrico, como veremos, de contatos e trocas entre elas.

Nos dois capítulos seguintes, apresentaremos os contornos da narrativa hegemônica ocidental moderna, para em seguida nos determos nas maneiras em que várias — não todas — de suas grandes afirmações acerca de sua excepcionalidade foram revistas à medida que os olhares cruzados entre civilizações e períodos se aprofundaram.

Feito esse trabalho de sapa crítico, o breve quarto capítulo aborda novas problematizações, sem dúvida justas, mas insuficientes, por meio das quais se vem tentando substituir a narrativa da excepcionalidade ocidental moderna. Em diálogo, mas também em tensão, com essas histórias, o também curto capítulo cinco propõe uma interpretação distinta, reexaminando criticamente as tentativas e os resultados diferenciais da modernização praticados em países não ocidentais.

Por último, à luz das grandes transformações das últimas décadas, o sexto e o sétimo capítulos propõem um possível novo fundo histórico para as ciências sociais de nosso tempo e uma cartografia esquemática da diversidade de trajetórias das sociedades modernas no mundo contemporâneo.

Capítulo 1

UMA BREVE NARRATIVA-MUNDO

A eficaz marca da hegemonia ocidental moderna teve um impacto decisivo nas ciências sociais, especialmente na sociologia. Mas, mesmo que seja um problema agudo nesta disciplina, seria um erro considerar que essa problemática se restringe à sociologia. O que está em discussão é muito mais importante. A narrativa hegemônica da Modernidade ocidental estrutura nossas visões sociais e históricas de tal maneira que nos impede de perceber novos fenômenos sociais.

Explicaremos melhor o objetivo deste primeiro e breve capítulo. As ciências sociais devem romper a trava da narrativa hegemônica ocidental moderna, e nesse sentido só podemos concordar com muitas obras críticas atuais. Mas, como veremos no Capítulo 4, na medida em que vários desses estudos não remontam suficientemente “atrás” na história (seja porque ratificam as fronteiras entre civilizações e períodos, seja porque estão enclausurados em um trabalho que é primordialmente crítico), descuidam o esforço de reconceituar o fundo histórico das ciências sociais de que precisamos para compreender os itinerários do mundo contemporâneo. É com este objetivo em mente, e apenas para tal propósito, que devem ser lidas esta breve história de mundo e as propostas que se seguem.

Para tanto, mobilizaremos a noção altamente polissêmica de civilização. Se a noção tende, por vezes, a ser anexada como um traço específico da modernidade ocidental (a única “civilização” que teria atingido um alto nível de evolução), usaremos o termo em seu sentido mais amplo, como uma maneira de caracterizar um conjunto de sociedades para além das estritas fronteiras dos Estados-nação, de acordo com a caracterização mais ou menos lábil da noção, presente tanto em Arnold Toynbee como em Fernand Braudel e Darcy Ribeiro, em Jacob Burckhardt e Ibn Khaldun. Contudo, apesar de sua labilidade,

o uso do vocábulo acabou restringindo-se a alguns casos particulares. Se, a despeito dessa imprecisão, talvez difícil de superar, acionamos o termo, é porque ele é — ou continua sendo — a principal bússola analítica de que as ciências sociais dispõem para moldar uma narrativa-mundo.⁴

O trabalho de revisão crítica da narrativa da hegemonia ocidental moderna deve imperativamente expandir o marco temporal e geográfico que ela restringiu. Não é possível esquecer — ou ignorar — a história anterior. Entretanto, é isso que de fato acontece. Evidentemente, ninguém duvida de que a história não começa nos séculos 16 ou 18, mas reconhecer a história anterior, isto é, mobilizá-la ativamente como fundo histórico das ciências sociais, levando em conta as diversas hegemonias econômico-militares que efetivamente dominaram em diferentes épocas, é um enfoque que questiona o véu analítico que a hegemonia ocidental moderna projetou retrospectivamente sobre a história do mundo.

No entanto, essa inflexão no olhar não deve se tornar uma forma de reparar sensibilidades nacionais ou religiosas ao reconhecer a diversidade de hegemonias historicamente rotativas. Isso é tão imperativo quanto a substancial variação de qualquer narrativa-mundo conforme o campo escolhido (ciência, cultura, arte, política). Contudo, é possível estabelecer certos consensos. Para destacá-los, sem descuidar de aspectos culturais ou religiosos, privilegiaremos como fio condutor de nosso relato as dinâmicas estabelecidas entre as diversas hegemonias econômico-militares.

A história que proporemos não contém em si qualquer originalidade. Tem apenas uma vocação: descrever e contar de modo muito *esquemático* as formas e os momentos em que as diferentes partes do mundo foram entrando em contato ao longo da história. A palavra *contato* é deliberadamente ambígua. De fato, trata-se cada

4. Nesse ponto, a literatura acadêmica é inesgotável; ver, entre muitas outras referências possíveis, as reflexões de Duara (2002) sobre a noção de civilização desde o século 18 até a globalização contemporânea.

vez de um *conjunto de contatos* de natureza comercial (intercâmbios) ou militar (guerras), que muitas vezes se estenderam a outras formas de contatos e influências culturais ou religiosas.

Convenhamos: essa narrativa é arbitrária. A data de início que escolheremos, por volta do século 6 a.C., torna seu marco transparente, quanto mais não seja porque os conhecimentos disponíveis situam o início da história humana na África subsaariana, uma história indissociável da revolução neolítica e dos conflitos — e da cooperação — entre grupos humanos a partir desse período. Mas não trairemos a verdade se afirmarmos que, durante um longo período que se estendeu por mais de 10 mil anos, os contatos entre diferentes partes do mundo foram escassos e esporádicos (Demoule, 2017). As hegemônias, quando existiam, eram muito locais, de raio limitado. Elas configuravam um mundo com impérios (quando existiam) que exerciam uma dominação regional mais ou menos forte, mas que não pretendiam uma dominação estendida, muito menos mundial. Por mais que, obviamente, essas denominações sejam inexatas para descrever com precisão as realidades civilizacionais desse período, os “chineses”, “russos”, “árabes”, “indianos”, “europeus”, “subsaarianos”, “americanos” e muitos outros caracterizavam-se naquela época pela debilidade de suas relações. Não surpreende, portanto, que seja a partir das grandes migrações e sob essa modalidade que foram descritos os primeiros grandes contatos entre civilizações na história.

Será apoiando-nos nos contatos entre civilizações e seguindo o fio narrativo de uma sucessão de hegemônias econômico-militares que tentaremos formular uma breve recomposição dos bastidores de uma história-mundo. Um breve relato que nos permitirá extrair uma série de consequências analíticas e heurísticas.

I. Gregos, persas, romanos

[1.] A lógica dos contatos entre civilizações permite, em certa medida, justificar a escolha de tempo e lugar em torno do século 6 a.C. entre Grécia e Pérsia (atual Irã), como ponto de partida deste relato

histórico. Diga-se de passagem, para evitar qualquer mal-entendido: o que está na base desta narração é uma realidade militar-comercial hegemônica, e não a existência de uma época axial comum a diferentes civilizações no mesmo período.⁵

Em uma narrativa desta natureza, qualquer ponto de partida é arbitrário. No entanto, sem ignorar o papel de outras civilizações e regiões, privilegiar a dinâmica entre gregos e persas inscreve o ponto de impregnação deste relato (os contatos entre civilizações) em determinada região do mundo: aquela que marca a passagem entre Ásia e Europa ou mesmo África. Certamente, outros contatos (comerciais, militares e culturais) precedem a dinâmica entre gregos e persas, mas nenhum outro refletiu tão fortemente aquilo que por muito tempo caracterizará o indiscutível lugar central dos contatos civilizacionais no mundo. Como a geopolítica não cessa de afirmar, o ator que controlar esse espaço, ou seja, que ocupar a maior extensão de terra do planeta, controlará o mundo militarmente. Ao longo da história humana, mais cedo ou mais tarde, sempre foi necessário passar por isso (Kaplan, 2014; Frankopan, 2017).

A historiografia habitualmente opõe gregos e persas. O contraste foi, sem dúvida, endurecido retrospectivamente pela narrativa hegemônica ocidental moderna (e pela invenção do Ocidente), mas há muitos textos de escritores gregos da época que enfatizam a oposição entre as duas civilizações, desde o historiador Heródoto — nascido, contudo, sujeito “iraniano” (em 470 a.C. na Ásia Menor) — até Ésquilo e sua peça *Os persas*, sem esquecer a centralidade das guerras persas e das conquistas de Alexandre. Mas essa história de contatos antagônicos poderia facilmente ser escrita por meio de outra narrativa, inserindo essas duas civilizações em um marco infinitamente mais articulado, ressaltando assim um múltiplo conjunto de influências e interdependências: o antagonismo militar, sem dúvida, a concorrên-

5. A ideia de uma época axial comum a diferentes civilizações (China, Pérsia, Índia, Israel, Grécia), marcada por desenvolvimentos confluentes na filosofia ou na religião, e que se estenderia por vários séculos, de 800 a 200 a.C., foi enunciada por Jaspers e retomada por Eisenstadt e Habermas. Seu objetivo é estabelecer um princípio de diálogo intercivilizacional em torno do século 5 a.C.

cia comercial, as comparações e diferenças políticas, as influências religiosas e até as discussões filosóficas. A visão dessas duas civilizações articuladas entre si teria uma dupla vantagem narrativa. Por um lado, situaria o ponto de gravidade “inicial” na história da humanidade entre o Mediterrâneo e a Ásia, onde se localiza a encruzilhada do maior espaço habitável do planeta. Por outro lado, um relato articulado, sem deixar de reconhecer a importância das fronteiras entre as civilizações (e o trabalho histórico que os coletivos fazem para estabelecê-las e mantê-las), ressaltaria também a realidade histórica indiscutível de contatos, influências e empréstimos (recíprocos *porém* hierarquizados) e, às vezes, até mesmo interdependências genuínas entre essas civilizações. A Grécia antiga, seja a idade de ouro de Atenas, Esparta e Tebas, seja a do Império Macedônio de Alexandre (356-323 a.C.), é indissociável dos reinos persas. Primeiro, dos aquemênidas (550-330 a.C. – Ciro, o Grande; Dario I; Xerxes I); depois, dos selêucidas, já sob o domínio da Macedônia.

Mas por que priorizar essa região? Afinal, gregos e persas têm pouco contato com a China ou a América (ainda não “descoberta”) e, de forma esporádica, apenas com uma pequena porção da África.⁶ A justificativa é que, apesar da impossibilidade de compreender, nesse momento, as vicissitudes de todas as outras regiões do mundo apenas a partir da articulação greco-persa, é possível, no entanto, considerar a dinâmica entre essas duas civilizações como a base de uma hegemonia militar-comercial particular e estruturada que marcará profunda e progressivamente a história do mundo. Em todo caso, é a narrativa combinada entre essas duas civilizações que faz jus às conquistas de Alexandre — e não esqueçamos que, nos séculos seguintes, a fronteira do império macedônio, a leste, já em terras indianas, muitas vezes servirá de limite para as expansões que virão do oeste.

[2.] Essa hegemonia militar-comercial, tanto grega como persa, será suplantada por mais de quatro séculos pelo Império Romano. Mas

6. Uma parte da África compartilha o isolamento geográfico com as Américas, ainda que por razões muito diferentes. A desertificação do Saara reduziu o comércio entre o norte do continente e a África tropical durante séculos, a ponto de até mesmo a peste, que assolou o norte da África no século 14, ter levado séculos para atingir a porção sul do continente (Iliffe, 2016, pp. 14; 67 e 79).

deve-se reconhecer que o desenvolvimento de Roma está firmemente arraigado em seus vínculos privilegiados em torno do Mediterrâneo e suas costas — sul da Europa, norte da África e o que, visto da Europa, mais tarde recebeu o nome de Oriente Médio e Oriente Próximo. De fato, apesar da expansão imperial a norte e a leste do continente europeu, sobre a Península Ibérica (de onde vieram muitos dos grandes imperadores romanos do século 2), a Gália, a Grã-Bretanha, os Cárpatos e os Bálcãs, e até mesmo sobre as fronteiras do Império com os territórios germânicos, o eixo de gravidade intelectual, a vida militar e comercial de Roma *sempre* esteve perto do Mediterrâneo. Essa realidade imporá, no século 3, a constituição de uma segunda capital em Constantinopla (anteriormente denominada Bizâncio e hoje Istambul, na Turquia). Recordemos que mesmo o cristianismo, que se espalhou progressivamente por todo o Império até a conversão de Constantino, nasceu na Ásia, ou seja, para usar o termo dos romanos, na Palestina.⁷

Tanto assim que, a partir do século 3, Constantinopla se tornou a capital do Império e, em todo caso, seu verdadeiro centro geográfico e estratégico. Embora os imperadores então só mantivessem residência temporária em Roma, nem sempre se estabeleciam em Constantinopla, mas a cidade, localizada na confluência de todos os principais eixos de comunicação, gozava de um inegável predomínio (Heather, 2017, p. 43). Se o centro de gravidade do mundo se organiza, sem dúvida, em torno do Mediterrâneo (no sul da Europa, norte da África e Oriente Próximo), ele também se estende para o leste até a Pérsia.

Sendo mais preciso: o Império Romano, apesar de sua dimensão, não pode explicar o mundo em toda sua extensão. Não há contatos com a China,⁸ ao passo que a América e a Oceania ainda não foram

7. A expansão do cristianismo na Europa foi lenta, estendendo-se do século 5 ao 8 em direção a muitos povos germânicos ou “bárbaros”, entre os séculos 6 e 7 (nas Ilhas Britânicas), entre os séculos 9 e 10 entre os eslavos e os russos, e apenas no século 11 na Escandinávia.

8. Tenha-se em conta que o Império Chinês Han é contemporâneo do Império Romano e era mais vasto do que este. Foi possível, inclusive, traçar paralelos importantes entre a China e o mundo greco-romano: “uma era de filósofos e Estados em guerra, uma era de unificação e império e, finalmente, uma era de decomposição e colapso

“descobertas” e o comércio com uma parte da África é escasso. No entanto, sem ignorar os desenvolvimentos autônomos dessas regiões no período e a presença dentro delas dos poderes locais, uma ampla historiografia dá conta do vigor nesses séculos de hegemonia *militar-comercial* romana (as Legiões seriam, durante séculos, a espinha dorsal dessa dominação). Essa hegemonia encontra-se no sul da Europa, no Mediterrâneo, estende-se gradualmente até Constantinopla e inclui a Pérsia em sua rivalidade, mas o papel do Egito já não é relevante. Ressaltemos um aspecto importante, muitas vezes negligenciado nos livros didáticos: a Pérsia, em um caso raro na história mundial, experimenta um renascimento do seu poderio (militar, comercial e cultural) muito depois de conquistada por Alexandre, primeiro com os partos (248 a.C. a 224 d.C.), que resistirão aos romanos durante séculos, forçando-os até mesmo a assinar uma paz em 166 d.C.; em seguida, infligindo pesadas derrotas a Roma com os sassânidas e o rei Shapur I (240-271 d.C.). Recordemos: o Império Persa, por um lado, e a Germânia, por outro, serão as verdadeiras fronteiras do Império Romano.

O centro de gravidade do projeto de hegemonia comercial e militar da época está, portanto, em Roma. Mas é fácil entender que esse universo, a despeito daquilo que, de forma retrospectiva, a narrativa hegemônica ocidental moderna finalmente fixou — ou projetou —, não é de forma alguma “ocidental”, se com esse termo designarmos um conjunto de características culturais, sociais e políticas que só ocorrerão na Europa entre os séculos 13 ou 14. Os anglo-saxões, os germânicos e os francos — os povos dominantes no Ocidente moderno — estão amplamente ausentes e são mesmo excluídos dessa hegemonia mundial. Quanto aos latinos — os romanos — sua civilização é construída mais por contatos (guerras, influências, empréstimos, interdependências) com o norte da África, o Oriente Próximo e a Ásia Menor do que com o norte ou leste da Europa.

do poder central”. A isto se somam as ameaças, em ambos os casos, dos bárbaros em suas respectivas fronteiras setentrionais e a expansão de religiões estrangeiras em seu território: o budismo ou o cristianismo (Fairbank e Goldman, 2013, pp. 84-85).

II. Mediterrâneo, Pérsia, Ásia Menor, Península Arábica

[1.] Após um breve século marcado por várias invasões bárbaras (a de Alarico, em 410 d.C., inspirou as reflexões históricas de Santo Agostinho em *A Cidade de Deus*), o fim do Império Romano do Ocidente e a queda definitiva de Roma, em 476 d.C., deram lugar ao surgimento de uma nova hegemonia militar-comercial mais ou menos compartilhada entre Constantinopla (o Império Bizantino) e os persas. Aqui, novamente, a historiografia dos livros didáticos não dá a devida ênfase ao fato. A especificidade persa deve ser ressaltada mais uma vez: com os sassânidas (224-651 d.C.), especialmente nos séculos 5 e 6, a Pérsia voltou a ganhar uma centralidade hegemônica (Frankopan, 2017; Lewis, 1997).

A fim de enfatizar a identidade histórica deste período ainda fortemente marcado nesta parte do mundo pelo Império Romano, a tal ponto que as tradições administrativas e identidades culturais que forjou sobreviverão por alguns séculos, foi-se impondo a denominação de Antiguidade Tardia. Dentro dela, os contatos e tensões entre Constantinopla e Pérsia explicam diversas influências culturais, a instabilidade religiosa e várias guerras. Se a projeção mundial dessas duas potências ainda tem um raio geográfico limitado, é entre elas que se joga o destino dos séculos 5 e 6 nessa parte do mundo. A expulsão da Europa para “fora da história” durante séculos é profunda, ou seja, “fora” dessa história de controle dos contatos hegemônicos militar-comerciais. Certamente, os povos europeus mantêm mais contato entre si do que com muitas outras regiões, como a China, boa parte da África e, claro, a América, mas durante a Alta Idade Média — ou Antiguidade Tardia — e mesmo além dela, sua função e sua vocação hegemônica são marginais.

[2.] No ano 622 d.C, nasce um novo projeto religioso e político com vocação hegemônica: o Islã. O aumento relativamente rápido do poder dos árabe-muçulmanos é parcialmente explicado na origem pelas tensões e, sobretudo, pelo equilíbrio de poder entre os persas e o Império Bizantino. Os árabes aproveitarão, no período de formação

de sua nova hegemonia, as falhas da anterior hegemonia comercial-militar compartilhada (com vantagem da Pérsia sobre Constantinopla) para ampliar progressivamente seu controle militar, sua atividade comercial e expandir a nova religião, o islamismo, em grande parte do mundo: de Meca até a Península Ibérica — Al-Andalus —, Damasco e Bagdá (que, em 932, era a maior cidade do mundo, com mais de um milhão de habitantes, cf. Martinotti, 2017, p. 83).⁹

Entre os séculos 8 e 11, a hegemonia militar-comercial foi predominantemente árabe, embora nunca tenha sido de todo uniforme, pois sempre foi marcada por uma variedade de califados. Ressalte-se que a separação então estabelecida entre um Islã oriental e um Islã ocidental, divisão durante séculos interna ao mundo muçulmano, viria a se tornar, depois da queda de Granada, em 1492, a fronteira entre o Oriente e o Ocidente, desta vez separando um mundo cristão de uma terra do Islã (Libera, 2016, p. 137). Em todo caso, apesar de sua divisão, a expansão militar, as bases comerciais dominantes e a ascensão da cultura testemunham a força da nova hegemonia árabe-muçulmana. Ressaltemos, em particular, um aspecto importante do fio narrativo de nossa história: de forma mais estrutural que em fases anteriores, a partir dessa época se teceram laços comerciais duradouros — e guerras — entre os árabes, a Índia e a China.

Embora não tenha um papel decisivo nesse comércio, a Europa não está excluída dele. Contudo, é controversa a tese de que, a partir do século 8, o eixo do mundo teria se deslocado para a Europa do Norte, sob o Império Carolíngio (entre o Reno e o Sena), por causa de um Mediterrâneo que teria se tornado uma barreira sob controle muçulmano (Pirenne, 2015). É no Mediterrâneo, ao sul, ainda entre o Norte da África e a Ásia Menor, e paulatinamente mais a leste — Índia e China — que se encontra o centro de gravidade do poder e da riqueza. Nesse movimento, a expansão da influência muçulmana é decisiva. A partir

9. Assim como em terras persas, a disseminação do Islã no norte da África remonta ao século 7 e se estenderá por alguns séculos. Na Península Ibérica, data do século seguinte, o 8, bem como sua expansão pela Ásia Central e a Índia, embora nestas regiões sua penetração tenha sido mais lenta e instável. Na Turquia, só viria a ocorrer no século 11. No caso da Indonésia, será necessário esperar até os séculos 13 e 14.

do século 13, assentaram-se as bases do Império Otomano — a Turquia —, que se desenvolveria até o início do século 20, e que, apesar da derrota da frota turca em Lepanto, em 1571, se tornaria uma potência mundial entre os séculos 16 e 17, estabelecendo-se em uma porção do norte da África, na Europa Central e no Cáucaso, tornando-se uma área de interação privilegiada entre o Ocidente e o Oriente. Além disso, a partir do século 10 os muçulmanos entraram na Índia. No início do século 13, estabeleceu-se o sultanato de Delhi, que protegeria o norte da Índia das invasões mongóis e imporia uma consequente primeira dominação na região. Depois de alguns séculos de interrupção, no final do efêmero império turco-mongol de Tamerlão, uma nova dominação se recompôs em torno do Império Mogol, entre os séculos 16 e 18 (que declinará continuamente até meados do século 19),¹⁰ marcando o auge da expansão muçulmana na Índia. Uma vez que estes são em grande parte marcados pela influência persa, se assistirá ao desenvolvimento da cultura indo-persa (cujo brilho é atestado, por exemplo, pelo Taj Mahal).

O maior testemunho do vigor dessa hegemonia árabe-muçulmana são as cruzadas cristãs dos séculos 11 e 13. De fato, as Cruzadas comprovam a plena consciência dos cristãos da época de que a riqueza estava “lá”, na Terra Santa, no Oriente Próximo... Ao mesmo tempo, seu fracasso militar mostra os limites do projeto de expansão armada dos reinos europeus nesse período. Note-se que a captura de Jerusalém pelos cruzados, em 1099, deu aos escritores árabes a oportunidade, entre tantos outros eventos de que a história guardou memória, de fazer uma descrição vívida da crueldade dos conquistadores cristãos sobre as populações civis (Maalouf, 1999). Note-se também que, apesar do substrato ideológico que anima as Cruzadas, a saber, a luta contra os infiéis e a recuperação dos lugares santos, os cruzados não hesitaram, em seu desejo de riqueza, em saquear a cristianíssima cidade de Constantinopla, em 1204.

10. Não confundir o império mongol — vindo das estepes no século 13 — com o império mogol, posterior àquele, predominantemente muçulmano, que se estabeleceu na Índia a partir do século 16.

Nesse período, situado entre os séculos 8 e 11, e inclusive até o século 13, a Europa se reconfigurou profundamente. Seu centro de gravidade foi experimentando uma primeira migração, ainda tímida, para o norte. Os fenômenos que induziram essa inflexão histórica foram, primeiro, o império de Carlos Magno, depois a conquista normanda da Inglaterra e, mais tarde, o estabelecimento de reinos baseados em um sistema feudal que propagaria poder e riqueza, sem ignorar importantes transformações culturais surgidas já nesse período e que se consolidariam nos séculos seguintes. Mas tudo isso é feito em tom menor comparado aos desenvolvimentos em curso no mundo árabe-muçulmano, sobretudo sob o ponto de vista comercial.¹¹ Não é de estranhar, portanto, que no século 14 tenham sido as aventuras de Ibn Battuta, viajante marroquino e muçulmano da época, as que ganharam fama (Dunn, 2012).

III. Rumo ao Império do Meio

A etapa seguinte dessa breve narrativa-mundo é mais controversa. A razão é simples: introduz-se no seu centro um ator até agora quase ausente, a China. Essa abrupta inflexão narrativa pode sugerir a necessidade de recuar na história que acompanhamos até aqui. Sem dúvida, a escolha da região do mundo que enfocamos desde o início (Sul da Europa, Grécia, Norte de África, Pérsia e Turquia) não está livre de uma forma de centrismo narrativo. Mas essa escolha parte de um viés interpretativo *explícito*: por mais esquemático que seja, o relato proposto organiza sua trama segundo a lógica dos contatos entre civilizações, processo em que, por razões de economia narrativa, é dada atenção privilegiada às hegemonias econômico-militares.

É claro que o mundo chinês já desfrutava, nesse período, de uma variedade de contatos com outros povos e civilizações. Mas suas re-

11. Cabe aqui acrescentar a importância e a variedade das *translationes studiorum* (transferências de estudo) ocorridas entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média, período em que as filosofias árabe-muçulmana, judaica e cristã se articularam e discutiram mutuamente (Libera, 2016).

lações com as civilizações muito a “oeste” da Ásia, isto é, África e Europa — a América não tendo sido ainda “descoberta” — eram apenas marginais. Será somente a partir do século 11, sob a dinastia Song, que essa situação começará a mudar.

A questão é objeto de polêmica entre historiadores: a China já é o “centro” do mundo sob a dinastia Song (960-1279)? Ou devemos esperar até o século 14 para realmente falar de uma hegemonia chinesa? O ponto é controverso por várias razões. Mas para o século que vai de 1250 a 1350 dispomos de um grande afresco comparativo do comércio (e da criação de um primeiro sistema-mundo) entre várias regiões do planeta (Abu-Lughod, 1991). Segundo esse estudo, corroborado por outros, já nesse período a China desfrutaria de uma supremacia comercial e produtiva. Em todo caso, a partir deste momento e sob esta modalidade, a introdução da China no relato que desenvolvemos traz como consequência imediata a transformação retrospectiva das hegemonias militar-comerciais de que falamos até agora (Roma incluída) em, no máximo, hegemonias regionais, por deixarem zonas muito extensas do mundo fora de seu alcance. Contudo, no que tange à China durante esse período, sua importância comercial e provável força produtiva não devem ser superestimadas desnecessariamente: as trocas culturais e os contatos (mas também as guerras) entre civilizações estavam em grande parte subordinados a interdependências locais ou regionais.

A isso se soma outro fator de perturbação narrativa. Entre os séculos 13 e 14, uma nova hegemonia militar-comercial se impôs muito rapidamente, chegando a um ponto que nenhum outro império foi capaz de reproduzir na história, nem antes nem depois. O Império Mongol expandiu-se das estepes situadas nas atuais fronteiras entre Rússia e China — a chamada *Heartland*, que, por muito tempo, recordemos, esteve sob forte influência persa — para o interior, em direção à China e à Europa Oriental, mas também para o sul até os limites de Constantinopla. Em outras palavras, são os mongóis que estabeleceram a conexão do norte da China com a Índia, com o califado muçulmano, com o Império Bizantino e até mesmo com a Europa latino-germânica. Desde as invasões de Átila no século 5, passando pela epopeia de

Gengis Khan e seus filhos no século 13, até o império turco-mongol de Tamerlão no século 14, a história escrita com a marca das visões ocidentais tem em mente uma representação particularmente pejorativa dos impérios das estepes (Grousset, 2015). A terrível reputação dos mongóis de barbárie e crueldade foi agravada pelo fato de sua expansão militar ter coincidido com uma das maiores epidemias que o mundo já conheceu: a Peste Negra, que se espalhou da China para a Europa no século 13. Contudo, o Império Mongol estabeleceu uma rede até então desconhecida de contatos comerciais entre a Ásia Central e o Extremo Oriente (Frankopan, 2017, p. 211). De modo ainda mais ativo que os árabes, os mongóis estabelecem uma ponte comercial entre regiões até então desconectadas, ou com conexões muito fracas entre si.

Abramos aqui um parêntese. No que tange à crueldade das conquistas e dos conquistadores, os relatos históricos se sucedem, repetindo um padrão. A estrutura narrativa é sempre a mesma. Por um lado, existem narrativas que destacam ao mesmo tempo a tolerância e a crueldade de cada nova civilização conquistadora. E existem outras narrativas que descrevem *ou bem* a cooptação, *ou bem* a decapitação das elites locais. Os romanos são alternativamente cruéis com os etruscos e cartagineses — a quem pretendem exterminar —, mas tolerantes com os egípcios. Os mongóis, a despeito do que certa memória histórica transmite até hoje (estabelecendo, de resto, uma ligação muito questionável entre Átila, Gengis Khan e Tamerlão), também inscrevem suas ações de conquista nessa dualidade narrativa. De fato, foram bastante respeitosos com as crenças religiosas, ao mesmo tempo que tentavam apagar — violentamente — as diferenças étnicas entre os povos conquistados (por vezes forçando-os a adotar costumes e vestimentas mongóis).

Abramos um segundo parêntese. Do ponto de vista *militar*, foram primeiro e parcialmente os árabes, depois e sobretudo os mongóis que, de forma infinitamente mais generalizada, dominaram o mundo perante uma Europa ainda muito limitada dentro de suas fronteiras, “derrotada” durante as Cruzadas e presa de muitas guerras internas. Do ponto de vista *comercial*, porém, a situação já era diferente. Mes-

mo sob controle dos mongóis, a China tornou-se a partir do século 13, e com força ainda maior entre 1400 e 1800, um importante local mundial de produção e comércio. Entre ela, a Índia, o mundo árabe e, através deste, a Europa, o comércio não cessará de se intensificar durante séculos.

É importante nesta história comercial se atentar ao perfil dos comerciantes. Dentre os mercadores da época, os principais mediadores entre as diferentes civilizações são, por um lado, os árabes e, por outro, os italianos (venezianos e genoveses) que não apenas obtêm os maiores lucros, mas também costumam tecer alianças competitivas entre si para além das divisões religiosas ou civilizacionais. De fato, os mercadores italianos souberam aproveitar as cruzadas e seu fracasso militar para forjar contatos e acordos comerciais com os árabes, para grande desgosto de outros cristãos da época.

Os mercadores árabes, assim como os venezianos e genoveses, tanto se beneficiariam da situação que, em um evento que guarda sua carga de mistério (a literatura especializada se divide sobre a questão, apontando razões estruturais ou episódicas), o imperador chinês decidiu pôr fim ao desenvolvimento de sua frota naval (Fairbank; Goldman, 2013, pp. 209-213; Gernet, 2005, t-2, pp. 136-145). O abandono por parte da China de suas ambições marítimas em 1424, sob a dinastia Ming (1368-1644), afetou profundamente a geopolítica mundial no limiar dos tempos modernos. A América não será “descoberta” pelos chineses (ainda que haja controvérsias a respeito), mas pelos espanhóis e portugueses.¹² As aventuras marítimas de Zheng He (1369-1433), um eunuco muçulmano chinês, com o tempo se tornarão uma simples lembrança. Os chineses resolveram abandonar os mares por vários séculos, entregando-os primeiro aos árabes e italianos, depois aos espanhóis, portugueses e holandeses e, finalmente, aos ingleses. De fato, não apenas abandonaram os mares, sua retirada foi ainda mais

12. Isso, contudo, não deve levar a minimizar a importância ao longo de vários séculos das façanhas, viagens e cartografias da frota chinesa, e até mesmo a existência de alguns navegadores famosos. Para uma análise dessa epopeia marítima chinesa, ver Menzies (2003).

pronunciada: os mercadores chineses participaram marginalmente da organização das rotas terrestres que permitiam a circulação de mercadorias para o mundo árabe e a Europa. Eis o paradoxo de um império que não usou seu diferencial de poderio mercantil para impor seu poderio militar.

Esse ponto, como já mencionamos, é controverso, mas estudos cada vez mais numerosos concordam em reconhecer a centralidade produtiva e comercial da China. Se o fato em si já é praticamente indiscutível, as controvérsias são vivas no que concerne à datação de sua supremacia comercial. Para uns, esta já não seria efetiva a partir do século 16,¹³ para outros, a hegemonia comercial chinesa, que não era militar devido à reorientação do país para si mesmo, o “Império do Meio”, seria efetiva já no século 13 e perduraria até o século 18. O importante é reconhecer que, tanto em termos de volume de comércio quanto em termos de produção, a China foi o centro de uma hegemonia econômica, aspecto explicitamente reconhecido por Adam Smith em 1776.¹⁴

O mundo é um campo de batalha entre diversas hegemonias parciais e setoriais. Quando é militar, pode divorciar-se parcial e temporariamente da hegemonia comercial. Por outro lado, no século 13, a Europa, sobretudo no sul, na Itália, vivia um período de inegável efervescência intelectual em torno das universidades, que continuou com o Renascimento. Já no século 14, o “tunisiano” Ibn Khaldun observa com grande presciência os sinais do declínio da cultura árabe em relação àquilo que enxerga entre os cristãos.¹⁵ Se mencionamos esse juízo,

13. Embora não seja completamente consensual, a centralidade produtiva e comercial da China, ao menos até o século 16, é reconhecida pela maioria dos especialistas. Depois dessa data, a partir de 1550, segundo alguns, a primazia da Europa seria uma evidência histórica (Ferguson, 2014).

14. Para uma análise dos comentários de Adam Smith sobre a China e seu reconhecimento da superioridade produtiva chinesa, ver Frank (1998, pp. 278-281) e Dussel (2007, p. 147).

15. Na visão do pensador árabe-muçulmano Ibn Khaldun, já no século 14 as sociedades cristãs estavam sujeitas a mudanças “sem paralelo nas sociedades ortodoxas e islâmicas” (Pomian, 2006, p. 223). Sobre o papel das universidades nesse processo, ver Cheddadi (2006, p. 487).

em última análise bem anedótico no marco de uma ampla narrativa histórica, é porque ele testemunha explicitamente a existência de um olhar comparativo e reflexivo entre civilizações, de natureza muito diferente daquele que, séculos mais tarde, será imposto com a Revolução Industrial.

Assim nos aproximamos de uma nova era explicitamente marcada pela hegemonia ocidental moderna. Antes de evocá-la e reconhecer suas especificidades, devemos situar esse projeto hegemônico na esteira dos projetos anteriores de conquista que evocamos acima. Mesmo no marco de uma brevíssima narrativa-mundo, fica claro que, sendo o desejo de expansão militar, econômica, política, cultural e religiosa algo comum a cristãos e muçulmanos, a mongóis e romanos, bem como aos persas e turcos, a Alexandre e Tamerlão, é impossível definir esse anseio como uma especificidade ocidental moderna.

IV. A hegemonia ocidental moderna

[1.] A história dos contatos entre civilizações e da sucessão de hegemonias militar-comerciais experimenta um novo rumo com o advento da hegemonia ocidental moderna. Sem ser exaustivo, pode-se detectar um conflito de interpretações conforme o século escolhido para datar seu aparecimento: 14, 16 ou 18?

Uma das interpretações data o nascimento da hegemonia ocidental no Renascimento (entre os séculos 14 e 16). Uma história desse tipo continua mobilizando uma imagem pejorativa da Idade Média, apesar dos titânicos esforços de reabilitação realizados por muitos historiadores. A razão narrativa é óbvia: supor a existência de um longo período de trevas medievais (uma invenção historiográfica ideologicamente orientada e específica do Iluminismo) permite, mesmo reconhecendo parcialmente o papel mediador dos árabes, sobretudo no que tange à filosofia de Aristóteles, formular a hipótese de um (re) nascimento do Ocidente a partir de processos essencialmente endógenos. Pois bem, o Renascimento não foi um re-nascimento. Esse período marca o advento de uma nova civilização que será construída

amalgamando e reconstituindo em profundidade as tradições gregas e romanas, pondo-as em relação e, por vezes, em tensão com a tradição cristã, por um lado, mas também com outras tradições espirituais esotéricas. O Renascimento inventa uma ponte entre a antiguidade greco-romana e a proto-história moderna sob a figura da herança. Essa operação ideológica possibilitou expulsar da memória coletiva a realidade de duas civilizações, Grécia e Roma, *historicamente* orientadas para o sul do Mediterrâneo, o norte da África e Constantinopla.

Na segunda grande interpretação, seguindo Braudel e Wallerstein, a consolidação da hegemonia ocidental moderna está ligada ao surgimento do *primeiro* sistema-mundo formados em torno da Europa e do Mediterrâneo no século 16. A data é muito importante, pois esses dois autores, embora reconheçam o fato tacitamente, não se detêm em um ponto-chave, a saber, que o aumento do poder econômico da Europa nesse século se deve a um grande feito militar: a conquista e colonização das Américas.¹⁶ Graças às armas e à superioridade adquirida em séculos de guerras intra e extraeuropeias, mas também a um trágico colapso demográfico, os europeus colonizarão os povos indígenas e suas terras. O mundo começa então a assumir seus contornos atuais. Essa anexação, graças ao excedente de ouro e prata que será explorado na América, fornecerá à Europa os recursos de que carecia e que lhe permitirão comprar os produtos provenientes sobretudo da China, que, em 1492, ano do “descobrimento” da América, tem em Beijin (ou Pequim), a maior cidade do mundo (Martinotti, 2017, p. 83). Assim, os metais do Novo Mundo permitirão à Europa sair de uma balança comercial cronicamente deficitária. Esquematizando ao extremo o circuito que é então acionado entre as civilizações, o ouro da América acaba na China e na Índia através da Europa. Estabelece-se uma tríade que, sem substituí-lo por completo, altera o poder comercial dos árabes e as rotas terrestres que eles continuam a controlar. Voltaremos a esse aspecto, mas mencione-se que a conquista da América no século 16 marca também uma ruptura histórica, com a invenção do racismo moderno. Em todo caso,

16. Sobre a importância maior do “descobrimento” e da conquista da América pelos espanhóis em detrimento das conquistas portuguesas como ponto de inflexão na história e no sistema-mundo, ver Chaunu (1969).

esse evento logo assumirá uma colossal função interpretativa, a ponto de se tornar um caminho para uma história universal.¹⁷ A importância do evento, porém, não deve nos levar a esquecer outro, igualmente central: a chegada à Índia do português Vasco da Gama, em 1498. Essa expedição abriu uma nova rota comercial que, circundando o Cabo da Boa Esperança, e longe das rotas comerciais controladas pelos mercadores árabes e italianos, sinalizou uma importante inflexão hegemônica em detrimento destes últimos.

Acrescenta-se, ainda, uma terceira interpretação, que associa a hegemonia ocidental moderna à Revolução Industrial (e à Revolução Francesa) no final do século 18. Ainda que muitos historiadores preferam falar em uma intensificação de processos já existentes, e não em uma verdadeira revolução, a partir desse momento é notável uma aceleração da atividade econômica na Grã-Bretanha. Consolidou-se um novo sistema industrial que combinaria inovação tecnológica, divisão do trabalho, concentração das manufaturas, crescimento das cidades, expansão dos bancos e das finanças e aumento da população, sem falar nas transformações na agricultura. Afirmou-se uma descontinuidade produtiva em relação ao passado, e a economia britânica foi a primeira a entrar em uma fase de crescimento que mais tarde seria chamada de “decolagem” (*take off*). A Inglaterra passou progressivamente de uma economia baseada na agricultura a uma economia industrial, com consequências colossais. As mudanças nos estilos de vida, o sentimento de desorientação dos indivíduos, a formação da classe trabalhadora, o mal-estar urbano, mas também o crescimento e a riqueza das novas potências ligadas ao *boom* industrial, permitirão falar, já no século 19, em uma nova era (Osterhammel, 2017).

17. É forte o contraste entre o “descobrimento” da América no século 15 e o “(re) descobrimento” da China um século depois. No “novo mundo”, a Europa encontra — ou melhor, representa — um mundo “vazio”, na verdade, um mundo que ela esvazia simbólica e praticamente; do “outro lado do mundo, o lado chinês, a Europa vive a experiência oposta. Esse mundo está cheio, sua civilização assombra, e os missionários que vão até lá para evangelizar são obrigados a se vestir à maneira chinesa, a aprender chinês, a dominar os clássicos dos chineses, a respeitar seus ritos” (Jullien ; Marchaisse, 2000, pp. 212-213). A evocação de Jullien é simplista em relação à América, mas nem por isso seu comentário deixa de indicar o vivo contraste, visto do Ocidente, entre esses dois “descobrimientos”.

[2.] Essas diferentes interpretações, associadas a três datas distintas para o nascimento da hegemonia ocidental moderna, têm, no entanto, uma coisa em comum. Sem que nunca lhe seja reconhecido um papel central, por trás delas se projeta, de várias formas, a silhueta filigranada da América. Seu “descobrimento”, feito por um navegador genovês, Cristóvão Colombo, é uma manifestação da audácia do Renascimento; sua conquista está na origem de um novo mapa do mundo, que conecta novos povos sob a hegemonia ocidental. Sua colonização enriquecerá a Europa, mas também manterá, indiretamente, como mencionamos, o poder produtivo e comercial da China. Mais ainda: a América, ao completar os perfis supostamente definitivos do mundo (antes mesmo da inclusão da Oceania), dá forma a uma das primeiras narrativas-mundo unificadas da humanidade; incorpora de forma duradoura os povos indígenas das Américas e muitos habitantes da África subsaariana (especialmente através da escravidão) em uma nova hegemonia econômico-militar a partir de uma condição subalterna e explorada, explicitada pela invenção da noção de raça.¹⁸ Em suma, a América indica uma nova etapa nos movimentos de interdependências recíprocas e hierarquizadas do mundo.

Por tudo isso, a questão da data de nascimento da hegemonia ocidental moderna não é um mero passatempo para historiadores. Controvérsias sobre genealogia histórica são inseparáveis da geopolítica. Esta é uma razão importante pela qual, tratando-se da instauração da moderna hegemonia militar-comercial ocidental, o Renascimento não pôde realmente se consolidar como uma possível data de batismo perante as outras duas, apesar de sua importância na história cultural do Ocidente.

Pelo contrário, o questionamento se impõe de forma aguda no caso dos outros dois séculos. Para reconhecer o século 16, é preciso colocar as armas na base da hegemonia ocidental moderna. Seria, portanto, uma hegemonia militar-comercial. Por outro lado, privilegiando-

18. Lembremos, porém, que a escravidão é uma instituição muito antiga, presente na África, na Ásia e na Europa, e que existe há milênios independentemente da colonização ocidental moderna (Testart, 2018).

-se o século 18 como data de nascimento, a narrativa da hegemonia ocidental moderna muda, com a Revolução Industrial, mais que a Revolução Francesa, recebendo as honras. Em muitos aspectos, sem dúvida, é legítimo pensar que foi o caminho para a hegemonia aberto no século 16 que se consolidou mais tarde, no século 18. Mas, narrada dessa forma, a reconstrução é errática. As duas narrativas são diferentes e até opostas — o que é notório, como veremos, no tocante à tese de Weber sobre a excepcionalidade do capitalismo. Se Weber data o advento da hegemonia ocidental moderna a partir da formação da ética protestante no século 16, para ele esse processo não passou pelo dinheiro e pelo ouro vindos da América, mas pelo trabalho, pela ciência e pela tecnologia. A invenção da ciência moderna (tanto em sua vertente racionalista como na empirista, e especialmente graças às suas aplicações técnicas) adquire uma preponderância decisiva nessa narrativa. À luz dessa realidade, as diferenças entre as civilizações e a antiquíssima rejeição do outro (o bárbaro) se transmutarão em um sentimento completamente novo de superioridade de uns e inferioridade dos demais. O centro de gravidade da narrativa se desloca das armas para a indústria, cujo crescimento seria a base das conquistas militares e dos benefícios comerciais. Nesse ponto, Marx e Weber concordam plenamente. A Revolução Industrial seria a pedra angular da hegemonia ocidental moderna, portanto mais comercial que militar, ou melhor, militar porque industrial. Em poucas palavras, uma hegemonia *militar-industrial* sem precedentes na história. Portanto, o que está em jogo por trás da data de nascimento do Ocidente moderno e de sua interpretação é uma forma particular de consciência histórica.

[3.] Acabemos com o suspense narrativo: à luz de uma disciplina como a sociologia, a última narrativa tem mais veracidade que a primeira. Na verdade, as duas revoluções, a industrial e a francesa, tornaram-se os dois grandes marcos insuperáveis da historiografia sobre os quais o olhar sociológico se assentou de forma durável (Hobsbawn, 1969; Nisbet, 1984). O século 19 será o teatro da expansão e consolidação da colonização britânica e francesa da Índia à África, sem esquecer a tutela da China e, em menor grau, dos projetos de colonização belga e alemã. Como veremos no próximo capítulo, a Revolução Industrial e, em parte, a Revolução Francesa estão na base dos grandes nós narra-

tivos em torno dos quais se cristalizou a tese da excepcionalidade ocidental moderna: única, endógena, superior e à frente de todo o resto.

É verdade que se pode criticar (como fizeram os estudos pós-coloniais e decoloniais nas últimas décadas) a arrogância dessa visão da história, e retomaremos a questão mais adiante. Em uma análise mais detalhada, porém, certos elementos narrativos são mais vulneráveis à crítica do que outros. A hegemonia ocidental moderna não seria única: basta pensar na história que resenhamos acima. Tampouco seria inteiramente endógena: é suficiente lembrar que seu poderio dependeu em certa medida (esse aspecto ainda é objeto de forte controvérsia) da extorsão e da exploração de outros povos. Pelo contrário, é muito mais difícil negar o diferencial de poderio militar-industrial sobre o qual essa hegemonia se baseou. Em muitos estudos críticos, porém, esse aspecto tende a receber pouca atenção, quando não é minimizado ou até muitas vezes negado. Seja como for, o indiscutível diferencial de poderio que o Ocidente moderno deteve nos últimos séculos é um fato histórico decisivo e sólido. Assim como toda dominação, a hegemonia ocidental moderna seguiu de mãos dadas com manifestações ideológicas e arrogância cultural; mas a crítica desses aspectos não deve ser usada como pretexto para negar a realidade de uma história feita há muito tempo sob sua marca. É por causa desse diferencial de poderio, em muitos aspectos inédito, que a hegemonia ocidental moderna não se limitará a impor sua dominação. Será também um projeto mais ou menos consciente e deliberado de esquecimento dos outros, de suas realidades, seus olhares, suas versões da história. Como resume Pierre Chaunu (1969, p. 260) no relato das expansões ocidentais, nada menos que 55% da humanidade é esquecida.

Convém, portanto, dizer claramente: a *realidade* da hegemonia ocidental moderna foi tamanha que, como veremos no Capítulo 5, nos séculos 19 e 20, a maioria das elites do “resto do mundo” (dos egípcios aos chineses, dos russos aos japoneses, dos latino-americanos aos turcos) tentou se apropriar daquilo que, para todos, estava na origem de um diferencial de poder: tecnologia, indústria, cultura, instituições. Demasiadamente focadas em legítimas considerações ideológicas e culturais e procurando desconstruir a marca dos estereótipos negati-

vos introjetados por muitos povos, os estudos críticos por vezes acabam desatentando à realidade — econômica e militar — do diferencial de poderio sobre o qual essa hegemonia se estabeleceu.

V. Um mundo novo

Chegamos ao final deste breve relato. Ele marca nossa época, e por isso estará no centro da maior parte dos próximos capítulos. Para concluir temporariamente a narrativa-mundo que aqui desenvolvemos, deve-se acrescentar um último elemento. A narrativa da hegemonia ocidental moderna está sob tensão desde as últimas décadas do século 20. Depois de uma profunda transformação das realidades do poder e da afirmação historicamente significativa de outras potências, o eixo do mundo atlântico sob a hegemonia ocidental moderna — entre os Estados Unidos e a Europa do Norte — compete com outro eixo em torno do Pacífico e até com um terceiro, entre a África e a China, que reativa as antigas rotas da seda, passando por alguns países árabes, pelo Irã e pela Índia.

A exemplo de suas predecessoras, a hegemonia ocidental moderna também pretendeu moldar o mundo à sua imagem e semelhança. E o conseguiu à sua maneira, devido a especificidades inegáveis. Dispôs de mais recursos que qualquer outra, a ponto de a ocidentalização ser percebida como inevitável e desejável. Não surpreende, portanto, que a narrativa da grande convergência em torno da moderna sociedade industrial tenha sequestrado e obcecado o imaginário dos séculos 19 e 20. Se os caminhos da modernização (ocidentalização) podiam ser variados, o ponto de chegada deveria ser sempre o mesmo: a modernidade (ocidental). É essa narrativa que esboroa diante de nossos olhos e nos obriga a buscar outra interpretação do mundo.

Isso não significa necessariamente o fim da hegemonia ocidental moderna. Mas é inegável que ela está, a partir de agora, sujeita a tensões como nunca antes esteve nos últimos quatro séculos. A hegemonia, que sempre foi objeto de disputa nas relações entre Estados e civilizações, é mais uma vez foco de conflito.

* * *

Que lições podemos tirar dessa rápida narrativa-mundo? A existência de uma grande variação de fenômenos históricos no marco de lutas hegemônicas e de relações de poder permanentemente assimétricas; uma conexão progressiva entre diversas civilizações, em datas muito diferentes e com modos muito diversos de dependência ou controle; a recorrência de práticas de tolerância ou opressão em todas as épocas por parte de todas as civilizações. Sobretudo, como veremos, a possibilidade de uma recomposição narrativa do mundo capaz de estimular uma visão verdadeiramente descentralizada de sua evolução, sem precisar negar os diferenciais de poder ao longo da história.

O centro de gravidade das hegemonias militar-comerciais desloca-se dos gregos e persas para os romanos, depois para os bizantinos antes de voltar aos persas, aos árabes, aos mongóis e, durante muito tempo, aos chineses de uma forma particular, mais tarde aos ocidentais (Europa do Norte e, só no século 20, os Estados Unidos), antes que um novo polo de poder, confrontado ao Ocidente, se consolide em torno da China, do Japão e do Sudeste Asiático. Enquanto isso, outras regiões viram sua história reconfigurada várias vezes, como o subcontinente indiano (Paquistão, Índia, Bangladesh e Birmânia) como terra e mar de passagem quase contínua ao longo da história; também por sua incorporação dominada, como as Américas, ou em uma posição subordinada, como a África subsaariana; ou através da intensificação de trocas e guerras, como na Rússia. Cada período é palco de uma reconfiguração dos poderes em ação e das formas de inserção das civilizações no grande tumulto do mundo.

Em suma, o breve relato que acabamos de apresentar e que colocamos no início deste estudo não tem outra vocação senão recordar a necessidade de situar as ciências sociais na história e em suas lutas geopolíticas, a fim de relativizar, sem abolir, a especificidade da hegemonia ocidental moderna.

Capítulo 2

A EXCEPCIONALIDADE DA MODERNIDADE OCIDENTAL

No capítulo anterior, propusemos uma narrativa-mundo mais extensa e descentralizada que o habitual nas ciências sociais. Em todo caso, convenhamos que não é assim que os sociólogos contam o mundo. Para dar conta dele, essa disciplina recorre a outra narrativa histórica, a da excepcionalidade do Ocidente moderno, um relato as-sentado com firmeza na ideia de sua superioridade.

Com relação ao relato hegemônico ocidental moderno, que re-presenta uma verdadeira cesura narrativa na história, é essencial distinguir três dimensões. Primeiro, a data do início da superioridade dos ocidentais modernos. Em segundo lugar, as interpretações que os próprios analistas ocidentais têm dado da excepcionalidade do Ocidente moderno. Por fim, os grandes elementos narrativos que permitiram cristalizar e estruturar tanto um sentimento de superioridade quanto uma narrativa do mundo.

I. As fontes da superioridade ocidental moderna

Se deixarmos de lado — ainda que voltemos a ele — o Renascimento e a dupla descoberta do homem e do mundo ao qual está associado, podemos afirmar que o sentimento moderno de superioridade ocidental tem duas grandes fontes. Com efeito, embora o Renascimento tenha desempenhado certo papel nesse registro, muitas vezes este é do tipo retrospectivo.

De fato, essa superioridade foi forjada, como vimos no capítulo anterior, em torno de dois grandes eixos. Por um lado, o “descobrimento” e, mais tarde, a conquista da América nos séculos 15 e 16. Por outro lado, a formação da ciência moderna e a Revolução Industrial nos sé-

culos 17 e 18. Em ambos os casos, embora de formas muito distintas, traçou-se uma linha divisória duradoura entre os ocidentais modernos e todas as demais civilizações.

1. Os Outros depois do “descobrimento” da América

O “descobrimento” da América implicou uma profunda mudança na construção estereotipada do Outro. Resultado de um acaso de navegação e de um improvável batismo de suas terras e habitantes (Índia, índios), essa invenção do Outro gerou um imaginário de longo alcance na narrativa ocidental moderna.

É importante compreender a especificidade histórica da invenção do Grande Outro que ocorre depois do “descobrimento” da América. A atitude quase universal de rechaço da alteridade, ou no mínimo de suspeita e sigilo face à alteridade, assume um aspecto completamente novo. A partir daí, o Outro em questão serviu para construir um verdadeiro princípio de demarcação, não apenas histórico, mas também epistemológico e antropológico. A humanidade foi dividida em dois blocos: de um lado, o Ocidente; do outro, os outros. Todos os outros.

Na raiz da invenção do Grande Outro (aspecto esse, diga-se de passagem, bem destacado pela virada epistêmica pós-colonial, especialmente na perspectiva decolonial), há uma operação central: a representação racial dos indivíduos e seus efeitos na epistemologia moderna e na colonialidade do poder (Quijano, 1992 e 2003). Se o “descobrimento” da América se inscreve no prolongamento das grandes explorações dos séculos 15 e 16, suas consequências se mostrarão decisivas tanto em termos econômicos como no plano da invenção da noção de raça. De forma estendida, por meio de processos históricos parcialmente diferentes, duas civilizações — os povos indígenas das Américas e os africanos subsaarianos — conhecerão a partir desse período uma conexão subalterna duradoura em relação à história do mundo. Embora a escravidão anteceda esse período, é na continuidade desse evento que realmente se produz o período moderno da escravidão africana.

É importante apreender a questão desse Grande Outro em toda a sua complexidade. No fundo, curiosamente, essa figura será menos objeto de uma rejeição unívoca e mais de um sentimento ambivalente: ao mesmo tempo um estereótipo do bom selvagem e do Paraíso, por um lado, e da barbárie e do vício, por outro. Elementos decisivos do imaginário ocidental da modernidade, especialmente a dialética atração—rejeição do Selvagem, ganham corpo em torno dessa narrativa. Ninguém resumiu melhor esse processo que Edmundo O’Gorman (1958), ao compreender que a América não foi descoberta, mas inventada. Um processo histórico de invenção da alteridade que foi posteriormente reconhecido em muitas outras partes do mundo (Said 2005; Mudimbé, 1988; Crane, 1992). Para Edward W. Said, o orientalismo, representação essencialmente inglesa e francesa que se cristalizou no século 19, baseia-se em uma construção ao mesmo tempo exótica, erótica, pejorativa e ambivalente do outro: o Oriente.

A imagem do Grande Outro foi, portanto, essencialmente produzida por europeus que fabricaram estereótipos sobre outras civilizações graças a um monopólio efetivo da palavra. São eles que, em meio a profundas discussões e contradições, estabelecerão os conteúdos da alteridade. Isso começa com os diários de viagem de Colombo e as crônicas dos conquistadores, continua com Montaigne e Morus, Las Casas e Sepúlveda, Rousseau, claro, mas também Defoe, Hegel e Marx, sem esquecer os debates sobre a escravidão. Como mostra a diversidade desses nomes, seria um equívoco ver em todos esses escritos uma ideologia única, ao contrário do que certa tradição crítica costuma afirmar. A partir de uma posição de revisão radical do lado escuro da modernidade ocidental, os estudos decoloniais, como detalharemos no Capítulo 4, tendem a minimizar, quando não negar, os debates internos que atravessaram o Ocidente moderno.¹⁹ Se o avan-

19. Partindo da observação, por exemplo, de que a instituição política da igualdade no Ocidente coincidiu com a exclusão de muitos outros da humanidade, por meio de sua alteração racial, a crítica decolonial invalida qualquer pretensão de universalidade ou emancipação da visão ocidental. No entanto, afirmar que o sujeito do humanismo é o sujeito do imperialismo, que o “eu penso” cartesiano implica o “eu conquistador” é um atalho questionável (Dussel, 1994). Homogeneizar a tradição ocidental até aqui é uma afirmação tão ideológica quanto a imposta pelo projeto colonial. Para uma análise crítica dessas perspectivas, ver Amselle (2008).

ção gradual da igualdade para uns (na Europa) foi por muito tempo acompanhado pela exploração de outros ("fora do Ocidente"), essa realidade geopolítica não nos permite, contudo, tirar como conclusão a existência de uma única ideologia ocidental, muito menos a incapacidade de os ocidentais praticarem uma reflexão crítica sobre si mesmos e sua história. No entanto, a despeito disso, a invenção do Grande Outro acabou entronizando um estereótipo que rimou diferença com subordinação. De fato, como resume Homi Bhabha (1994, pp. 70-71), o processo foi atravessado por uma formidável tensão lógica: o Outro é um outro radicalmente diferente, mas, apesar dessa alteridade absoluta, o pensamento ocidental moderno é reputado capaz de conhecê-lo e classificá-lo em sua essência. Pois bem, mesmo quando os estereótipos são altamente hierárquicos, as interdependências continuam a ser recíprocas: embora isso muitas vezes seja ignorado, os povos conquistados, assim como os ocidentais, fabricaram seu próprio imaginário sobre o Outro — neste caso, o Ocidental — em torno de narrativas da história igualmente autocentradas. Contudo, houve uma diferença entre os estereótipos.

Na raiz do sentimento ocidental moderno de superioridade, há um diferencial de poderio — sobretudo militar — que deu origem a uma nova estruturação entre os povos. Se o foco inicial dessa representação do Grande Outro como alteridade radical se consolidou durante a conquista da América e se cristalizou e prolongou com o tráfico negreiro, o que foi posto em circulação é algo muito mais amplo: um verdadeiro sistema de percepção hierárquica dos seres humanos em função da raça. Nesse universo de representação, por exemplo, as mulheres brancas estão abaixo dos homens brancos, mas acima dos homens das outras raças. É baseando-se nessa representação que os homens brancos ocidentais modernos muitas vezes se atribuem a missão de "salvar" as mulheres de cor da influência dos homens de cor (Spivak, 1988, p. 296). No entanto, a força do viés racial não deve ocultar que *também* no Ocidente muitos indivíduos foram declarados incapazes de ser "verdadeiros" indivíduos. Também para eles foram construídos estereótipos depreciativos e infamantes.

Os processos de rebaixamento do Outro muitas vezes prevaleceram sobre os processos de exaltação do Indivíduo soberano. Em

todo caso, depois de várias décadas de discurso crítico, sabemos que a invenção do outro esteve longe de ser um fator marginal na construção do eu ocidental. Um pressupõe o outro, talvez não necessariamente de um ponto de vista lógico, mas certamente de uma perspectiva histórica e sociológica. Fora do Ocidente moderno, e em continuidade com a tese racista, só existiam indivíduos sujeitos à sua coletividade, portanto impossibilitados de ser verdadeiramente indivíduos. É isso que explica a invenção de tantos outros mundos (América, Oriente ou África) como cópias falhas do Ocidente.

2. A Verdade, a Revolução Industrial e os outros

A segunda grande fonte de sentimento de superioridade ocidental será historicamente mais consistente. A Revolução Industrial e o conhecimento científico (aliás, o surgimento daquilo que, muito mais tarde, viria a se chamar “tecnociências”) se revelarão inseparáveis de uma radical desvalorização de outras formas de conhecimento. É por sua profunda convicção de ter acesso privilegiado à verdade e à realidade objetiva do mundo, e graças ao diferencial de poderio (militar e técnico) que isso lhes transmite, que os ocidentais modernos formulam perguntas sem precedentes sobre as crenças dos outros.

De fato, embora os dois processos estejam estreitamente interligados, trata-se de duas ordens distintas de realidade que convém analisar sequencialmente.

[1.] Começemos pelas crenças dos outros: como é possível acreditar (ou ter acreditado) na ação mais ou menos ordinária de entidades invisíveis? De fato, essa pergunta se desdobra em muitas outras: que realidade deve ser atribuída aos mitos dos antepassados? Aos milagres contados nas grandes narrativas religiosas? Isso demonstra a existência de um pensamento do mito diferente e oposto ao do *logos*? São expressão da ingenuidade popular? Uma ideologia? A partir do século 17, com a consolidação da ciência no Ocidente moderno e sua posterior institucionalização, aos poucos se tornará frequente e evidente menosprezar como superstições todas as crenças contrárias a essa representação do mundo.

Uma série de noções, mesmo nas ciências sociais (pensemos, por exemplo, no conceito de função latente), tentam explicar a recorrência desses erros. Recordemos o raciocínio de Robert K. Merton (1965). Partindo do postulado, óbvio a seus olhos, da nula eficácia causal do ritual da dança para produzir chuva, Merton se pergunta sobre as possíveis razões funcionais para um costume tão misterioso entre certos povos indígenas. Uma vez descartada qualquer possível incidência factual, sua verdadeira função deve ser de outra ordem: como não pode produzir chuva (o que, em conformidade com a explicação dada pela ciência moderna, ele denomina “função manifesta do ritual”), sua verdadeira razão de ser seria consolidar o grupo em face do desafio de uma seca ou aplacar as inquietações coletivas com a chuva que não vem. É o que ele denomina “função latente”, a verdadeira função do ritual. As representações específicas das sociedades indígenas são assim recategorizadas, reavaliadas, a partir de outro universo de conhecimento. Estabelece-se assim uma diferença propriamente epistemológica entre aqueles que têm acesso ao verdadeiro e ao real, a uma natureza objetivada através do olhar da ciência ocidental moderna, e aqueles que, ao contrário, permanecem prisioneiros da representação de uma natureza animada e encantada. Uma representação do mundo que corresponde a outras culturas (ou à própria cultura ocidental, mas em outros períodos de sua história).

Estamos diante de uma das mais importantes fronteiras introduzidas na história pela hegemonia moderna ocidental: a representação de um mundo no qual, graças à ciência moderna, seria possível estabelecer, apenas sobre bases factuais e revisáveis, uma sólida linha de demarcação entre a realidade e as fábulas. É graças a uma particular epistemologia da verdade que se elabora essa versão da superioridade ocidental. Lá onde os outros, todos os outros (incluídos os próprios ocidentais *antes* da era moderna) estavam imersos em fantasias e obscurantismos, os modernos, eles e somente eles seriam os donos da verdade do mundo.

Contudo, examinando mais de perto, o sentimento de superioridade dos ocidentais, para além do conflito epistemológico entreaberto entre diferentes visões de mundo, se sustentará em uma carac-

terística mais palpável: a superioridade do poderio prático da ciência e da tecnologia modernas. Vale dizer que a história da superioridade por meio da verdade se entrelaça com outra história, a da superioridade por meio do poderio prático. É este último que triunfou no mundo contemporâneo. A superioridade não se baseia nos fundamentos da verdade (a grande narrativa da modernidade segundo Jean-François Lyotard), mas em um diferencial de eficiência e poder.

[2.] Será preciso esperar até o século 19 para ver o conhecimento científico se tornar, ativamente apoiado por instituições estatais e muitas vezes vinculado à expansão de um espírito positivista, a matriz epistemológica hegemônica. Mas, sobretudo, haverá de se esperar até o século 19 para assistir, de fato, à articulação entre ciência e tecnologia. É em torno dessa articulação e do poderio que ela promete — e transmite — que se forja um sistema que encadeia o progresso, a ciência moderna e certa filosofia da história. A ciência moderna é percebida — e percebe a si mesma — como fonte de libertação de todos os limites impostos pela ignorância no passado. De forma decisiva, a partir do século 19, à medida que se expandem os efeitos da primeira e da segunda Revolução Industrial, consolida-se o imaginário do progresso ilimitado. A articulação entre ciência, tecnologia e indústria dá forma a um projeto prometeico — a construção de um mundo diferente capaz de se sobrepor ao mundo existente — que desde então marcará a história e se tornará um dos grandes eixos da hegemonia ocidental moderna.

O programa moderno da tecnologia e a associação particular que se instaura entre ciência e indústria são inseparáveis de um imaginário de poder instrumental. Nesse sentido, teve razão Martin Heidegger (1958) ao apontar a dupla dimensão instrumental e antropológica da tecnologia. Onde os antigos esperavam uma boa colheita, encomendando-se eventualmente aos deuses, os modernos calculam, intervêm, controlam e transformam a natureza para satisfazer suas necessidades. O mundo é concebido como um lugar de expressão da vontade de poder. Com a tecnologia, o subjetivismo moderno alcança assim sua apoteose (*idem*, 1962). Tenta-se suprimir a diferença entre o objeto e o sujeito graças à vontade prometeica deste último de

transformar o objeto (o mundo) como melhor lhe pareça. A natureza, a *physis*, não é mais o fundamento do ser, seu lugar é ocupado pelo sujeito, que se transforma no verdadeiro fundamento da realidade. O culto que, há dois séculos, os modernos dedicam ao progresso e a sua encarnação na tecnologia é a expressão máxima desse projeto de poder ilimitado. A tecnologia insere-se assim no coração daquilo que, segundo Hannah Arendt (1994), é o grande sinal da condição humana nos tempos modernos: o indiscutível primado da *vita activa* sobre a *vita contemplativa* e, sobretudo, de uma *vita activa* em que a práxis política cede lugar à *poiesis* tecnológica.

Primeiro de maneira gradual, depois de maneira exponencial, a Revolução Industrial estrutura a vida das sociedades ocidentais modernas. A tecnologia faz sistema com a economia. Uma nova visão da ordem social se estabelece em torno de uma “harmonia natural de interesses”, que impõe uma nova representação antropológica: os indivíduos são representados como sujeitos econômicos que agem sob o imperativo do interesse — o *Homo economicus*. Graças a essa visão, toda uma gama de ações sociais se emancipa da religião, da moral, da tradição e, em última instância, até da política, e acaba sendo concebida exclusivamente a partir do interesse (Hirschman 1980; Dupuy, 1992). A economia torna-se um domínio social autônomo e, ao mesmo tempo, uma perspectiva específica, a partir da qual os preceitos tradicionais são julgados inúteis e às vezes até contraproducentes. Evidentemente, é o livro ‘A fábula das abelhas’, de Bernard Mandeville, escrito em 1714, que melhor resume esse movimento: interesses egoístas — vícios privados — geram o bem comum.

Pela primeira vez, os fundamentos da Pólis já não se encontram na política ou nos valores morais, mas na busca dos interesses pessoais de cada indivíduo. A ordem do mundo baseia-se, portanto, em uma antropologia privada, uma antropologia organizada em torno do interesse e imposta pela ideia de mercado, cuja forte sedução advém do fato de estar em profunda harmonia com uma das grandes percepções dos tempos modernos: indivíduos proprietários de si mesmos e independentes uns dos outros (Macpherson, 2004), que, ao perseguirem com liberdade seus fins pessoais, obtêm como resultado con-

traintuitivo a produção de uma harmonia coletiva superior. Entendido dessa forma, o mercado amplia seu horizonte significativo e se converte na resposta para problemas levantados e não resolvidos pelos teóricos políticos do contrato social nos séculos 17 e 18: a questão da guerra e da paz entre as nações e os fundamentos da obrigação do pacto social (Rosanvallon, 1989).

Mesmo interpretada em termos emancipatórios, porém, a ideia de mercado é ambivalente. Se, por um lado, ela permite a emancipação da economia e das pessoas da ordem moral e da ordem hierárquica tradicional, por outro, as subordina a mecanismos implacáveis (Dumont, 1985, p. 84). Do ponto de vista econômico, as relações sociais se transformam em trocas naturais, e a relação com as coisas prevalece sobre a relação entre as pessoas. O capitalismo participa assim da consolidação de uma das grandes características distintivas da modernidade ocidental: a primazia da racionalidade instrumental (Godelier, 1969, p. 25). O cálculo substitui — e bane — a tradição. A lógica que rege a economia identifica-se com a lógica de ação específica da Modernidade: a perspectiva econômica se converte em um tipo universal de ação normativa. As sociedades modernas, e somente elas, seriam orientadas por princípios diferentes dos que vigem nas sociedades tradicionais. Para citar o título do famoso livro de Karl Polanyi, é ‘A grande transformação’.

Naquilo que nos interessa aqui, essa transformação é indissociável de uma hegemonia ocidental moderna que encontra seu epicentro em uma formidável expansão *da produção e da produtividade* como consequência da primeira e sobretudo da segunda Revolução Industrial. O aumento de poderio produzido pelas revoluções industriais não tem nada de misterioso. Embora o desenvolvimento das tecnologias ao longo da história seja muito antigo, as “energias” disponíveis limitavam-se aos ventos, à água e parcialmente ao fogo, à força muscular humana e animal. A máquina a vapor, depois o uso do carvão e do petróleo e, claro, da eletricidade, das forças magnéticas e da energia nuclear perturbaram radicalmente essa situação milenar. Energia é poder. O diferencial de controle adquirido pelas sociedades europeias no uso e na exploração industrial da energia (conjugado à implantação de

novas formas de organização do trabalho) dará a elas um verdadeiro diferencial de poder em relação a outras civilizações.

Recordemos rapidamente, com a ajuda de alguns números, as consequências induzidas pelo aumento da produtividade. Angus Maddison (2001, p. 28) calcula, por exemplo, que a riqueza global aumentou (em dólares de 1990) de US\$ 117 bilhões no ano 1000 para US\$ 694 bilhões em 1820, no início do ciclo da era industrial, antes de atingir US\$ 33,72 trilhões em 1998.²⁰ Que o leitor não se perca no labirinto de números: ao longo de oito séculos, a riqueza do mundo multiplicou-se por sete; desde o advento da Revolução Industrial, e em menos de dois séculos, multiplicou-se quase cinquenta vezes. Com objetivo semelhante, diversos estudos analisaram diferenciais de renda per capita ao longo da história. Por volta de 1700 ou 1750, alguns autores calculam uma diferença entre regiões do mundo de 1 a 2,5; mas outros estudos dão estimativas mais próximas: de 1 a 2,2 e mesmo de 1 a 1,1 ou 1,3 (Frank, 1998, p. 173). Simplificando, até o final do século 18, as diferenças regionais medidas em termos de renda per capita eram pequenas.²¹ E mais: com relação à renda dos habitantes, alguns especialistas estimam que, por volta de 1800, esta era mais alta na China e mesmo em certas regiões da Índia que na Europa (Frank, 1998, pp. 174-175).

Mas vejamos outros números: ao longo do século 20, nos Estados Unidos, o PIB per capita, corrigido pela inflação, aumentou de US\$ 4.800 para US\$ 31.500. Um dado ainda mais espetacular: apenas 10% da população mais rica em 1900 tinha renda superior, em dólares constantes, acima da linha da pobreza do ano 2000 (Wheelan, 2002, cap. 6). A causa é sempre a mesma: o aumento da produtividade. Nessa linha, outros estudos mostraram que, entre os anos 500 e 1500, o crescimento do PIB per capita na Europa foi quase nulo (Galor; Weil,

20. É evidente que esses números, que tratam de períodos históricos tão diversos, devem ser tomados com cautela, mas dão uma ideia do tamanho das evoluções.

21. Apoiado nesse tipo de estudos, Cohen (1997) pôde afirmar a existência de uma relativa igualdade de riqueza entre as nações até o final do século 18. Pomeranz (2010) também aponta que, por volta de 1800, Oriente e Ocidente ainda estavam muito próximos do ponto de vista econômico.

2000). Em contrapartida, o aumento da produtividade no século 20 foi tão grande que, em sua segunda metade, a renda per capita em escala global quase quadruplicou (Brown, 2011, p. 22). Jean Fourastié obteve fama ao estabelecer a explosão das curvas de crescimento ao longo do século 20, mostrando que a riqueza produzida se multiplicou por dez; os quilômetros percorridos, por nove e, nos países desenvolvidos, a expectativa de vida aumentou 40% (Nivel; Crozet, 2010).

Esses diferenciais impressionantes em termos de bem-estar material também se traduziram — isso é o mais importante para o que nos interessa — em inegáveis diferenciais de poder entre as civilizações. Mas foi somente por volta de 1800, por causa da Revolução Industrial, que as diferenças entre os países se tornaram muito significativas.

Em resumo, o olhar científico, progressivamente institucionalizado a ponto de se tornar hegemônico primeiro no Ocidente moderno e depois, como veremos, por todo o mundo contemporâneo, é indissociável de uma modalidade de refutabilidade epistemológica considerada superior a todas as outras formas de conhecimento, porque é objetiva e real, mas também porque dá lugar a maiores traduções técnicas e industriais. No fundo, a complexidade e a sutileza das controvérsias ontológicas e epistêmicas se dissolvem ante a realidade das relações sociais de poder. Ninguém ofereceu uma representação mais simples e brutal dessa ruptura que Steven Spielberg em 'Indiana Jones e os caçadores da arca perdida', na cena do combate cara a cara entre um guerreiro armado com uma cimitarra que, apesar da ferocidade de sua expressão e seus gestos, é morto com um simples tiro de revólver disparado por Indiana Jones. Em última análise, é sobre essa realidade que se construiu o senso de superioridade do Ocidente moderno. Outras civilizações logo se conscientizarão desse diferencial de poder, como mostram as missões de estudo enviadas ao Ocidente no século 19 por egípcios e japoneses para se apropriarem dessas técnicas.

3. Estereótipos civilizacionais e cesura moderna

A cesura foi profunda e duradoura. Durante muito tempo, a representação do mundo foi estruturada em torno da existência de diferentes civilizações, consideradas culturalmente diversas, ou mesmo incompatíveis entre si, num contexto de *relativa* escassez de trocas ou contatos. As civilizações foram concebidas em torno de um núcleo duro cultural, muitas vezes ligado a um componente religioso, ao qual se atribuía uma função determinante.

Apesar de se considerarem diferentes, herméticas e incomensuráveis, as civilizações não deixaram de se comparar mutuamente com mais ou menos vigor, enquanto cada uma produzia representações positivas de si mesma e estereótipos negativos sobre as demais. No século 9, por exemplo, os prosadores árabes e persas já classificavam as virtudes de diferentes povos: os árabes eram corajosos e generosos; os persas, diplomatas; os gregos, filósofos; os indianos, feiticeiros; os chineses, artesãos habilidosos; fortes no trabalho os negros, e os turcos eram descritos como guerreiros selvagens (Lewis, 1982). Pode ser desalentador, mas o que é universal na história humana é a vocação comum das civilizações, se não necessariamente rejeitar umas às outras, pelo menos produzir estereótipos negativos sobre a alteridade. Os bárbaros são sempre os outros. É uma dialética bem estabelecida por antropólogos e historiadores: a representação do Outro como bárbaro, selvagem, violento e cruel e, sobretudo, desprovido de valores e honra, é uma constante histórica.

Pois bem, esse exercício de estereotipar o outro funcionou por muito tempo dentro de limites evidentes. Na maioria dos casos, os outros estavam longe e os contatos ou trocas eram mínimos. Embora o comércio nunca tenha estado ausente, foi a guerra e a conquista que, durante um período considerável, organizaram as relações entre as civilizações. É com base nisso que as civilizações se comparam e se julgam mutuamente: a outra, conquistadora ou conquistada, é bárbara; as civilizações hegemônicas alternadamente respeitam — ou não — os deuses e costumes das civilizações derrotadas; a tolerância, mediante a cooptação das elites dos povos conquistados, alterna-se com

a violência e o assassinato dos reis derrocados. Em todos os casos, reforçam-se os estereótipos: tanto que, depois de vários séculos de dominação, os romanos desenvolveram um sentimento de superioridade tão grande em relação aos bárbaros, especialmente aos germânicos, que, segundo certos historiadores, isso os teria eneguecido a ponto de não poderem reconhecer o desenvolvimento dos tais bárbaros (a partir do século 3), minimizando assim o risco que, de fato, acabaram representando para o Império (Heather, 2017, cap. 2).

É nessa longa filiação, e, em muitos aspectos, como continuação desses temas, que devemos entender a mudança que o advento dos tempos modernos (a cesura moderna) introduz no plano dos estereótipos entre civilizações. O Ocidente moderno impõe uma nova forma de dicotomia civilizacional e cristaliza, acima de tudo, um sistema sem precedentes de sentimentos cruzados de superioridade e inferioridade.²² As diferenças entre civilizações transmutam-se explicitamente em hierarquias. Generalizam-se assim as divisões que opõem, por exemplo, um Ocidente “racionalista” a um Oriente “religioso e místico” (Corm, 2016, p. 99 *et seq.*), ou a uma África “selvagem e virgem”, ou, em uma variante igualmente habitual, mas inversa, um Ocidente “agressivo” e “materialista” a uma cultura confucionista “harmoniosa”. Notemos: perante as assimetrias de poder, os estereótipos produzidos pelos dominados muitas vezes buscam dotar sua civilização de uma grandeza espiritual maior do que a do Ocidente. É uma dimensão presente na civilização japonesa, mas também ativa entre os intelectuais da África subsaariana, como Leopold Senghor, por exemplo, que fala do contraste entre “emoção negra e razão helênica”. Na América Latina, uma dicotomia semelhante também foi expressa em ‘Ariel’, de José Enrique Rodó, publicado em 1900, que propõe menos uma oposição ao Ocidente que um confronto entre dois Ocidentes, de uma América anglo-saxã “fria e instrumental” e uma América Latina

22. Sob essa modalidade, a distinção cristaliza-se em torno da Modernidade, apesar de já ter alguns antecedentes. Essa oposição, de fato, lembra a dualidade dos conceitos de Oriente e Ocidente presentes no persa Ibn Sina (980-1037) — conhecido como Avicena no Ocidente —, que distinguia entre “Leste” (um Oriente), um mundo de luzes e anjos, e um “Oeste” (Ocidente), mundo sublunar e decadente (Amir-Aslani, 2018, pp. 111-112).

“sensual e espiritual”; entre a América própria dos cultos protestantes e a América da Contrarreforma Católica.²³

De um modo ou de outro, essas dicotomias são visíveis em todas as regiões do mundo. Distanciar-se de outras civilizações e, sobretudo, rebaixá-las diante de um Ocidente moderno foram processos evidentes quando se tratou, por exemplo, de marcar diferença em relação à cultura japonesa, eslava, árabe ou chinesa, sem esquecer, no coração do Ocidente moderno, o romantismo (voltaremos a essas dimensões no Capítulo 5). É importante compreender a inflexão introduzida pela ruptura moderna e inseri-la dentro de uma longa tradição de percepção e desvalorização cruzada entre civilizações. Sub-repticiamente no início, depois progressivamente, *um* modelo de civilização é imposto como critério dominante de comparação: o do Ocidente moderno. Já faz alguns séculos, a civilização ocidental não cessa de projetar uma representação obscura sobre toda a história anterior. Se há — e tem havido — jogos de estereótipos entre chineses e árabes, entre o Norte da África e a África subsaariana, estas divisões, sem desaparecerem, mais cedo ou mais tarde perderam importância relativa perante a grande divisão histórica imposta pela Modernidade.

Portanto, se temos que reconhecer que a construção de estereótipos sobre a alteridade existe em todas as culturas e períodos históricos, também devemos admitir que os tempos modernos produziram uma variante peculiar dentro dessas olhares: a diferença deu lugar à inferioridade, primeiro de tipo racial (Delacampagne, 1983) e depois militar, econômica, política e cultural. O Ocidente moderno acabou representando a si mesmo como superior a todas as outras civilizações,

23. De Sarmiento a Veliz, passando por Rodó ou Martí, a história intelectual e política da América Latina está repleta de oposições desse tipo — entre dois Ocidentes. Seria um erro dar demasiada importância a esses estereótipos, mas sua ação performativa é real, tanto mais porque da outra margem do Rio Grande muitos autores se esforçaram, e até continuam a se esforçar hoje em dia, para explicar a diferença política e econômica entre as “duas” Américas, anglo-saxã e latina, geralmente ressaltando o papel desigual das instituições (Fukuyama, 2011; para uma crítica, ver Feres Junior, 2010). Deve-se notar que reflexões semelhantes também existem a propósito do desenvolvimento desigual entre a África francófona do oeste, “latina”, e a África do leste e do sul, “anglo-saxã”.

e todas elas, por sua vez, foram forçadas a, mais cedo ou mais tarde, explicar sua inferioridade em relação a ele. Pela primeira vez com tamanha intensidade, uma civilização prevalecerá sobre todas as outras, que, por sua vez, manifestarão ostensivamente seu desejo de imitá-la e seguir seu exemplo.

II. Como explicar a excepcionalidade ocidental?

Todo sentimento de superioridade se baseia em uma panóplia de argumentos que buscam justificar a hierarquia sobre a qual se apoia. Isso exige um trabalho de interpretação e narratividade muito mais estruturado que o mencionado no parágrafo anterior. Por isso é necessário apresentar agora as razões subjacentes ao moderno sentimento ocidental de superioridade. Como a literatura sobre o assunto é muito vasta,²⁴ aqui nos limitaremos a apresentar três grandes explicações para essa excepcionalidade triunfante.

1. A tese canônica: protestantismo e capitalismo

Começemos por uma tese que se tornou o ponto de partida obrigatório do excepcionalismo ocidental moderno, a tese de Max Weber e sua principal pergunta: por que o capitalista no Ocidente, e somente aqui, se dedica de corpo e alma ao trabalho e à acumulação de dinheiro e posterga o usufruto de seu capital? Para respondê-la, Weber introduz certas distinções que se imporão como verdadeiras evidências de sentido nas ciências sociais. Se em muitas sociedades existem ricos e pobres, não existe — escreve Weber — nenhum outro sistema social exceto o capitalismo realmente voltado à acumulação ilimitada de lucros. A seus olhos, é essa especificidade histórica que faz do capitalismo um sistema único na história da humanidade. Carregando um

24. Com respeito à Revolução Industrial, por exemplo, muitas razões têm sido evocadas, entre elas: crescimento do mercado, fábricas e organização do trabalho, invenções, educação pública, segurança dos direitos de propriedade, revolução agrícola, aumento populacional, expansão laboral, crescimento da produtividade etc.

pouco na tinta: a questão de Weber é tentar entender a origem daquilo que poderíamos chamar, quase no sentido clínico da palavra, neurose histórica do capitalista.

Antes de desdobrar brevemente a resposta de Weber, vejamos de saída o que implica seu assombro. Como dissemos, Weber aponta desde o início que o capitalismo, como um modo de produção voltado à obtenção ilimitada de lucros, é um sistema social único. Essa caracterização não é exclusiva de Weber. É frequente nos séculos 18 e, especialmente, 19 europeus. A Europa sente-se então moderna, encarna o progresso. Se durante milênios os povos se viam uns aos outros como *diferentes* (e se rejeitavam entre si como “bárbaros”), a modernidade, sem abandonar completamente essa percepção, trata de orientá-la em outra direção: na evolução da humanidade os diferentes povos não estariam no mesmo nível. Essa representação tornou-se predominante na Europa no final do século 19, mas já havia sido firmemente combatida por Montaigne no século 16. Weber, à sua maneira, adota essa visão e a coloca acima de tudo no coração das ciências sociais. E como ele pensa que a neurose do capitalista é uma especificidade histórica, cairá na tentação de interpretá-la como uma das principais razões para a excepcionalidade do Ocidente moderno e para seu diferencial de desenvolvimento em relação a todos os outros povos da humanidade.

Eis aqui que a pergunta de partida se transforma em uma tese: a explicação do poder dos países ocidentais residiria na especificidade e força da neurose da acumulação de capital típica do capitalista moderno. Mas por que diabos o capitalista se dedica de corpo e alma à acumulação ilimitada de lucro?

Max Weber possui uma erudição gigantesca, mas, como todos e cada um de nós, também tem pressuposições intelectuais que nunca questiona, não por cegueira, mas justamente porque o ajudam a pensar. Desse modo ele decreta, mais que demonstra, a excepcionalidade ocidental da figura do capitalista. Embora mencione situações fora do Ocidente, essas ilustrações não têm outro significado senão sustentar sua própria posição, pois está intimamente convencido, e a maioria

de seus leitores com ele, da justeza de sua afirmação: o capitalismo é uma questão ocidental moderna.

A proposta de Weber é tão famosa quanto rebuscada. Os dois estudos que compõem 'A ética protestante e o "espírito" do capitalismo' respondem a essa especificidade histórica ao problematizar a relação entre religião, economia e sociedade. Weber parte de uma hipótese que estabelece como fato, qual seja, a sobre-representação dos protestantes entre os detentores do capital, empresários e pessoas altamente qualificadas. Isso o conduz a questões centrais sobre as peculiaridades mentais desses indivíduos no início do capitalismo, porque ele parece ser capaz de detectar uma relação causal entre uma atmosfera religiosa e a inclinação para uma forma específica de racionalismo econômico. Entre os empresários capitalistas *protestantes*, a visão de negócio coincide com uma religiosidade que penetra profundamente em todos os aspectos da vida. É na ética protestante que Weber encontra o espírito do capitalismo e a racionalização de um modo de vida.

Nesse ponto, sua análise é precisa: ele distingue entre o tradicionalismo, uma forma afim aos princípios transmitidos pelos ancestrais, em grande parte compatível com uma tendência ao ganho econômico, mas cuja paixão desenfreada produz resultados econômicos irracionais, e a emergência de um *ethos* próprio do capitalismo moderno. Este permite justamente canalizar a tendência ao lucro, limitando os gastos inúteis e a ostentação da riqueza. O empresário dos primórdios do capitalismo moderno define-se por seu ascetismo intramundano. É esta atitude, no fundo bem estranha, já que esse empresário "de sua riqueza 'nada tem' para si mesmo, a não ser a irracional sensação de 'cumprimento do dever profissional'", que deve ser explicada. Weber (1967, p. 73) enfatiza a novidade absoluta desse comportamento: "Mas é precisamente isso que, ao homem pré-capitalista, parece tão inconcebível e enigmático, tão sórdido e desprezível".

Contudo, e nisso reside a proposição contraintuitiva de Weber, a fonte do capitalismo moderno encontra-se no mundo tradicional e até em uma religião hostil ao capital. É na Reforma que Weber acre-

dita encontrar a representação da profissão e da vocação que estão na base do espírito capitalista. Mas a conexão é indireta e complexa. Embora a Reforma tenha enfatizado o caráter moral do trabalho, a concepção de vocação no luteranismo continua sendo a tradicional. Mesmo para o calvinismo e outras seitas protestantes (pietismo, metodismo, batistas) em que a relação é maior, a ligação entre a vida prática e os critérios religiosos está longe de ser explícita e imediata. Pelo contrário, mesmo os efeitos da Reforma sobre a cultura são o resultado de “consequências imprevistas e mesmo *indesejadas* do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente” (Weber, 1967, p. 105). Em outras palavras, para Weber, não é questão de afirmar que o capitalismo é um produto da Reforma (muitas de suas características preexistem a esse fenômeno e, como Ernst Troeltsch notará com razão, são independentes dele), mas de apontar as afinidades eletivas observáveis entre uma crença religiosa e o espírito do capitalismo.

Uma afinidade eletiva que, no entanto, contribui para a formação desse espírito e para a sua expansão, graças, em especial, à constituição de disposições psicológicas particulares. Por quê? A interpretação torna-se ainda mais complexa: Weber acredita encontrar o ponto de partida no sentimento de solidão e angústia que aflige os cristãos durante a Reforma, doutrina que afirma a impossibilidade de os homens mudarem, por meio de sua conduta mundana, as decisões divinas quanto a sua predestinação — ou não — à salvação. Como suportar essa ansiedade? Como ter certeza de ser um eleito?

Com base nessas questões, a análise de Weber é de tipo sequencial: dogmaticamente, o mundo deve servir à glória de Deus; a vida humana não tem outro significado senão glorificar a Deus, o cristão eleito não tem outra finalidade senão executar os mandamentos divinos no mundo; pois bem, Deus deseja que essa ação seja eficaz a fim de fazer com que a vida na Terra esteja em conformidade com Seus mandamentos; infere-se que o trabalho profissional deve ser posto a serviço da comunidade. É aqui que entra o elemento essencial: aos olhos de Calvino, a realização do trabalho profissional sem esmorecer não é uma maneira de dobrar a decisão de Deus, e sim um caminho, o

único, de obter a confiança capaz de dissipar a dúvida; esse trabalho pode até ser percebido como um sinal de eleição divina. Por isso, essa disposição ao ascetismo não tarda, sempre na leitura de Weber, em invadir todas as atividades da vida. Traduz-se em um comportamento racional generalizado que difunde em certos estratos sociais um espírito específico que os separa de todos os outros (1967, pp. 201-202).

O ponto culminante de sua análise encontra-se na constatação da dissipação da raiz religiosa desse ascetismo em uma “fria virtude profissional”. Mas, ao final dessa evolução, a ética protestante terá prestado dois serviços decisivos ao capitalismo: por um lado, a afirmação de uma boa consciência sem precedentes em relação à aquisição de riquezas e, do outro, a formação de um modo de vida racional. Duas dimensões que ela conseguiu impor de forma enviesada:

a ética racional do puritanismo, voltada a um mundo *além* do mundo, implementou o racionalismo econômico *intramundano* até suas últimas consequências, justamente *porque* em si nada lhe era mais estranho, justamente *porque* o trabalho neste mundo, para ele, era apenas a expressão da busca de um objetivo transcendental (Weber, 1996, p. 407).

Mais tarde, Weber (1971) propôs compreender as especificidades do capitalismo abordando o surgimento de uma forma de racionalidade associada à capacidade de previsão e cálculo das práticas sociais. Esse cálculo, por sua vez, foi favorecido pelas estruturas fundamentais do capitalismo: o mercado, a orientação instrumental da ação humana, o dinheiro, um sistema contábil altamente desenvolvido (aspecto importante que costuma ser minimizado) e a organização burocrática da empresa. A expansão do cálculo exige abandonar o mundo da coerção e da emoção tradicionais para adentrar uma ordem social em que os atores são guiados por outras orientações de valores.

Terminamos aqui esta breve revisão da tese weberiana. Como entendê-la? Por certo, não como demonstração de uma causalidade histórica, como veremos no próximo capítulo. Essa reflexão de Weber tem sido objeto, à luz de novos fatos mais bem estabelecidos, de um

grande número de atenuações e matizamentos, e até de críticas. Mas esses questionamentos não destruíram a aura da tese e a sedução que a envolve. De fato, ela ainda é ensinada em todo o mundo nos primeiros anos de formação dos sociólogos. Apesar de sua imprecisão histórica, sua longa posteridade talvez seja explicada não apenas pelo vínculo que induz entre capitalismo (a Revolução Industrial) e individualismo (a ética protestante), mas também porque forneceu uma interpretação da superioridade ocidental moderna.

A tese de Weber também assinala, ainda que indiretamente, algo essencial: na vida social, os indivíduos são mais motivados por normas (crenças, convicções) que por interesses. Nessa leitura, sua teoria tem um emprego fecundo: convida-nos a desconfiar das interpretações universais do “interesse” e obriga-nos a reconhecer a parte de paixão, de crença, de irracionalidade que sempre opera na vida social. Trata-se de apreender, por trás dos livros contábeis que teriam se difundido no nascimento do capitalismo, a sombra das ansiedades metafísicas. A teoria nos permite ver “outro” mundo ao nosso redor, infinitamente mais complexo, no qual o inegável progresso da racionalização convive com excessos humanos impossíveis de erradicar. A interpretação de Weber deixa de ser uma mera questão de verdadeiro e falso. O acúmulo de fatos faz com que, de agora em diante, ela seja pouco plausível ou, pelo menos, deva ser submetida a uma forte revisão. Mas o exercício de teoria social que Weber propõe ainda é relevante e atual. Não no sentido do duvidoso valor de uma visão de mundo, mas como uma interpretação que nos convida a compreender melhor, em toda parte, as funções das crenças no mundo.

Em todo caso, o livro de Weber sintetiza desde 1904, melhor do que qualquer outro texto anterior ou posterior, o grande imaginário envolvido na tese do excepcionalismo ocidental moderno.

2. A ciência moderna e o Ocidente

Mas por que o Ocidente, e somente o Ocidente, pôde desenvolver uma revolução industrial em relação a uma forma específica de

conhecimento, baseada na ideia de verdadeiro acesso à realidade objetiva? Há muitas explicações, mas enfatizemos o essencial nesta fase de nosso argumento: durante muito tempo, a excepcionalidade da ciência moderna foi entendida mais como evidência que demonstrada como uma tese histórica, afirmação esta que muitas vezes se baseou em um profundo desconhecimento do real estado da ciência em outras regiões do mundo.

O Renascimento teria aberto uma brecha na direção da formação da ciência moderna. Pela primeira vez no Ocidente, depois de séculos, o método e o rigor da observação teriam prevalecido, como demonstra a invenção da perspectiva no Quattrocento, o forte interesse atribuído aos retratos individuais e a ruptura com o simbolismo da Idade Média, mas também a meticulosidade com que os fatos costumam ser descritos, tudo isto aplainando o caminho para a racionalidade (Panofsky, 1976; Francastel, 1951; Todorov, 2006). A paixão pelo estudo da natureza revela outra relação com o mundo e uma nova valorização do intramundano. É verdade que a presença de temas religiosos ainda é maciça, mas, como aponta Jacob Burckhardt (2012), o individualismo do Renascimento é indissociável de um novo sensualismo que permite uma emancipação do ascetismo medieval: ao exaltar a natureza (seguindo os passos do Evangelho), exalta-se a alegria de viver.

Sobre essas bases, mas à distância, será instalada uma nova visão da natureza, percebida e representada pela ciência moderna como mecânica. A transição é visível nas mudanças que ocorrem na educação, na qual assistimos ao gradual abandono da valorização das dimensões sensíveis, simbólicas e posteriormente morais do humanismo, em favor do racionalismo e do empirismo da ciência moderna (Garin, 1968). A natureza passa de um universo de representação para outro. Não é mais um universo dado à contemplação, um modo pelo qual Deus se faz sensível aos homens; torna-se sobretudo uma esfera de ação. A transição é clara, e é impossível minimizar o papel do deísmo, que forneceu a grande visão que tornou aceitável a ideia de um mundo criado por Deus mas sujeito a uma ordem impessoal (Taylor, 2011, cap. 6). Seja como for, no final da revolução do século 17, a natureza, tal como é entendida pelos tempos modernos, não mais se oferecerá

à contemplação, mas será representada a partir da razão instrumental. A natureza está sujeita a um plano imanente que a razão humana deve descobrir e compreender.

Nos fatos, a transição para esse novo imaginário foi sutil. Se a natureza deixa de ser objeto de contemplação, será mais do que nunca objeto de observação aos olhos da ciência. Mas já não o será em termos de um propósito oculto ou de uma majestade divina da qual seria sinal. A natureza, a *res extensa* como diria Descartes, é antes uma realidade externa aos homens que estes devem escrutar com um olhar que os colocará gradualmente no centro da observação. É assim, descentrando o divino e centrando o conhecimento em torno do homem, que o olhar científico conseguirá finalmente desterrar a preocupação com a presença de Deus na natureza e a ideia de uma intervenção divina necessária e contínua para garantir a preservação do universo. Mesmo quando se aceita a ideia da criação do mundo por Deus, concebe-se o mundo regado como uma máquina. Com essa mudança, a representação da realidade passa de um conceito construído sobre bases cosmológicas para uma representação construída sobre uma concepção antropológica. Como mostra a filosofia de Kant, transita-se para uma visão que atribui à experiência e à razão humanas um papel determinante no conhecimento do mundo.

A par dessas explicações internas, que sublinham transformações epistemológicas e culturais, gostaríamos de chamar a atenção para uma tese talvez mais controversa, mas muito mais significativa do ponto de vista sociológico. Se seguirmos a interpretação de Stephen Toulmin (1992), teremos que a consolidação plena da ciência moderna significou mais a morte intelectual do humanismo do que sua culminação (ver também Febvre, 2003, cap. III). A tolerância e a sensibilidade do Renascimento dão lugar a uma concepção diferente do mundo, uma realidade objetiva que estaria sujeita ao implacável reinado das leis da natureza. O interesse do estudo de Toulmin é que ele propõe explicitamente uma interpretação histórica e até política do nascimento da ciência moderna. Por trás da busca epistemológica de leis naturais, por trás da construção de uma forma de conhecimento que teria a especificidade de poder dirimir controvérsias graças a provas irrefutáveis, haveria um anseio par-

ticular. A ciência, ainda segundo Toulmin, encarna, diante das guerras de religião do século 16, a política da certeza que o século 17 requer para emergir da experiência do caos do mundo. A tolerância é considerada insuficiente para reorganizar o mundo, pois o que se necessita é um saber capaz de ditar o verdadeiro e o real. Atenhamo-nos ao que é essencial para o nosso propósito aqui: a ciência moderna é uma forma de conhecimento que, por razões históricas que podem ser associadas às guerras de religião e à vontade de superá-las, é indissociável do anseio, inédito na história — ao menos nessa intensidade —, de dispor de um modo universal para dirimir controvérsias.

No que tange ao nosso estudo, não é necessário optar de forma unilateral por uma ou outra dessas interpretações (seria possível, até, evocar muitas outras). O importante é entender a função que o contexto histórico adquire ao estruturar as explicações. Mesmo que possuam inegável autonomia epistemológica, as indagações das ciências sociais não escapam da sombra da narrativa hegemônica ocidental moderna.

3. O Estado moderno e o individualismo

Como Fernand Braudel apontou com ênfase e de forma acertada, o capitalismo é indissociável do Estado. A tese é bem conhecida: economia de mercado não é capitalismo. A primeira é apenas uma troca de mercadorias; o segundo requer um nível particular de intermediação institucional e exige um novo papel para o Estado (Braudel, 1985). No Ocidente, o capitalismo é um sistema inseparável da formação de um Estado forte, ampliado e eficiente, bem como da expansão maciça do trabalho assalariado.

No que tange ao Estado e à afirmação de sua excepcionalidade ocidental moderna, o trabalho ideológico foi infinitamente mais complexo que em relação a outras realidades. A razão é óbvia: é impossível negar a existência de Estados há séculos, na verdade e, há milênios. Portanto, é sobre uma continuidade que foi necessário estabelecer a especificidade do Estado moderno em termos de sua capacidade de regular as condutas, a eficiência burocrática, a criação de uma lei for-

mal e o estabelecimento categórico dos indivíduos. Concentraremos nosso foco em três questões.

[1.] Na esteira da obra de Max Weber, Norbert Elias deu uma das versões mais conhecidas da excepcionalidade do Estado na modernidade ocidental. Para Elias (1985), o processo de civilização é indissociável, no Ocidente, da articulação entre uma sociogênese do Estado e uma sociogênese do psiquismo, duas faces de um crescente processo de controle e autocontrole pessoal.

Não cabe aqui analisar os meandros da tese de Elias, mas é importante entender, em sua descrição da excepcionalidade ocidental, a função central desempenhada pelo Estado, que está na origem do trânsito das normas sociais impostas ao indivíduo de fora para dentro até uma relação de autocontrole. Para Elias, o processo civilizatório requer um grau crescente de pacificação da sociedade, o que implica uma redução do uso cotidiano da violência entre os indivíduos por meio da formação de Estados que a administram ou controlam. A violência é monopolizada pelo Estado, e o indivíduo já não tem o direito de recorrer ao ataque direto. Com a formação dos Estados modernos, a violência tende a se despersonalizar, em todo caso, não dá origem à mesma descarga emocional de antes, uma vez que se concentra nas mãos de poucos indivíduos com mandato para exercê-la (Elias, 1975, p. 29).

A sociogênese do Estado atravessa várias etapas, que vão desde uma fase de livre concorrência até a formação do Estado moderno, passando pela vitória do monopólio real e pelo período absolutista. No fundo, a representação de Elias da formação do Estado moderno segue de perto, em muitos aspectos, a interpretação weberiana: trata-se da passagem de uma violência plural sob o controle de vários senhores feudais para a violência legítima regulada de forma monopolista.²⁵

25. Em seus estudos sobre o esporte, Elias estabelece uma estreita ligação entre o desenvolvimento de um sistema parlamentar na Inglaterra e a esportivização [*sportization*] da sociedade. Assim como a sociedade de corte, o processo civilizatório que se manifesta com a gênese social do esporte como atividade de autocontrole está ligado a uma configuração particular das relações de poder. As lutas intermináveis entre os monarcas e seus representantes, de um lado, e a aristocracia latifundiária e a burguesia

O *habitus* do homem civilizado moderno está, portanto, intimamente ligado ao monopólio estatal da violência e à força crescente dos órgãos sociais centrais. O homem está a salvo de um ataque repentino, mas também é obrigado a reprimir suas paixões com mais força. O comportamento dos indivíduos é racionalizado, “o indivíduo é convidado a transformar sua economia psíquica no sentido de uma regulação contínua e uniforme de sua vida instintiva e de seu comportamento em todos os níveis” (1975, p. 201). A previsibilidade da ação humana está, tanto para Weber como para Elias, no coração do processo de modernização. Mas, sobretudo para o segundo, a individualização própria da modernidade ocidental é inseparável da dupla racionalização das estruturas sociais e psíquicas, ainda que esse processo seja suscetível de “regressões” históricas.

Sobre o Estado e sua excepcionalidade no Ocidente, a tese de Elias é uma das mais conhecidas, mas está longe de ser a única. A relação entre o indivíduo e o Estado e o papel central deste último na produção de formas particulares de individualização têm sido objeto de muitos estudos. Nada de surpreendente nisso. Na medida em que o Estado é o grande instituidor das categorias de representação das sociedades modernas (Bourdieu, 2014), corresponde a ele, como é de se esperar, a função de estar – e ter estado — na origem de uma das categorias mais específicas e emblemáticas do Ocidente moderno: o indivíduo. De fato, a excepcionalidade da função do Estado no Ocidente moderno é dupla: por um lado, é o instigador indiscutível da *categoria* do indivíduo (por meio de uma história política fortemente marcada pela Revolução Francesa) e, por outro, é uma importante fonte *coercitiva* de individualização.

Janet Coleman, apesar de insistir na existência de uma história não teleológica no Ocidente entre 1300 e 1800, afirma, no entanto, que o surgimento do Estado moderno e do indivíduo estão entrelaçados,

urbana, de outro, levaram no século 18 a uma situação em que nenhum grupo, a menos que desencadeasse violência com resultado incerto, está em condições de impor seus interesses. A negociação e o compromisso são, portanto, necessários, o que permite o desenvolvimento do sistema parlamentar (Elias; Dunning, 1994).

associando-o a uma pluralidade de fatores: “catolicismo universal, feudalismo, republicanismo civil e absolutismo, a Reforma e a Contrarreforma, o comércio e a industrialização capitalistas” (1996a p. 14).²⁶ Porém, mais importante que essa lista em si é a convicção de Coleman quanto à existência de um processo de individualização distintivo na Europa:

Certo tipo de indivíduo surgiu como consequência do poder de penetração das infraestruturas dos Estados modernos: é um ator individual protegido e teorizado que tem liberdades, direitos e deveres definidos pelo Estado; um indivíduo que deve ser considerado igual a todos os outros indivíduos, independentemente do nível social, religião, riqueza e até, mais tarde, do sexo: a igualdade e os direitos estão consagrados na lei (*ibidem*, p. 16).

Frisemos o mais importante: “independentemente do nível social”. A especificidade *deste* indivíduo está ligada à natureza abstrata do indivíduo tal como ele foi instituído, e somente instituído, no Ocidente moderno.

Seja enfatizando o poder coercitivo, seja ressaltando a capacidade de instituição jurídica do indivíduo, a tese do Estado como poderoso fator de individuação foi acionada para estabelecer uma distinção determinante entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas a partir do século 19. A sociedade moderna não apenas é explicitamente definida em oposição à sociedade tradicional, como também é considerada portadora de uma dimensão emancipatória universal.²⁷ O individualismo ocidental moderno, ao abolir privilégios, ao estabelecer a igualdade por contrato na base do mundo moderno, ao deixar, assim, de definir os indivíduos acima de tudo por suas filia-

26. Para Coleman (1996b, pp. 12-13), as instituições feudais não foram um obstáculo para a criação do Estado moderno; ao contrário, incentivaram o desenvolvimento das estratégias centralizadoras dos reis, favorecendo monopólios financeiros e judiciais.

27. Note-se que, no caso da individuação estatal, apesar da importância das reticências e dos temores, e até da das reticências e dos temores, o Estado ocidental moderno, o Estado ocidental moderno não deixou de estar associado a um caminho de individuação geralmente interpretada como fator de progresso.

ções (e, em última análise, em uma relação de dependência com as autoridades superiores, simbolizadas na trilogia Pai, Rei e Deus), forja o indivíduo como um ator dotado de autonomia e que pode legitimamente aspirar à independência. E mais, esse aspecto, que impõe a mesma regra a todos os cidadãos por meio da instituição categórica do indivíduo, é uma característica específica do Estado ocidental moderno, que, considerado ausente ou falho em outros lugares, explicaria sua excepcionalidade.

[2.] A produção categorial do indivíduo por meio do Estado é indissociável da extensão dos direitos de propriedade. A afirmação, sob essa modalidade, da superioridade do Ocidente é ideologicamente central: em contraste, e em déficit, com o que aconteceu no Ocidente, as demais sociedades e seus modelos de Estado não teriam sido capazes de reconhecer suficientemente os direitos dos indivíduos e, com isso, teriam reduzido seu espaço de ação.

No Ocidente moderno, o capitalismo e sua excepcionalidade estão intimamente ligados ao desenvolvimento dos direitos de propriedade privada garantidos pelo Estado. Óbvio que os direitos de propriedade dos mais ricos não nascem na modernidade — eles eram reais e eficazes em Roma, por exemplo. No entanto, como aponta Schiavone, o direito romano nunca foi um direito dos indivíduos, e sim, quando muito, um direito dos cidadãos, através do qual se regulavam os requisitos patrimoniais e familiares de sua existência na cidade, ou um direito dos proprietários completamente sujeito às arbitrariedades do príncipe, ancorado em sua comunidade ou na elite que governava o império. Portanto, sempre se ateve mais à propriedade que ao contrato: um direito de *status* e não de indivíduos “econômicos” que teriam posto o trabalho no centro de suas vidas. Somente a era moderna fará uma leitura individualista, forçando nela os personagens originais — inclusive através da leitura do período cristão da Idade Média, que dará uma contribuição essencial ao permitir a atualização da burguesia. (Schiavone, 2008, p. 623)

Citamos essa passagem em extenso porque ela resume bem aquilo que costuma ser apontado como a dupla originalidade da mo-

dernidade ocidental no que tange ao direito de propriedade, que possui, por um lado, a eficiência racional e patrimonial dos romanos e, por outro, funções e dimensões específicas no marco do individualismo moderno. Evidentemente, é este último aspecto o que nos interessa aqui. A importância do direito de propriedade teve, no mínimo, dois grandes momentos. No primeiro momento, segundo as versões iniciais e liberais do individualismo possessivo, nos séculos 17 e 18, a propriedade foi uma forma de afirmação da plena posse de si mesmo e de suas obras por parte dos indivíduos. Em segunda instância, muito mais tarde e por vezes já em diálogo com a tradição socialista, a propriedade privada — e suas possíveis analogias — foi considerada um suporte indispensável para a existência dos indivíduos. O que nos interessa enfatizar é, sobretudo, o papel da propriedade no nascimento do capitalismo.

Há uma vasta literatura que se esforça em demonstrar que a propriedade foi, pela via da lei, um fator decisivo na ascensão do capitalismo no Ocidente moderno e na história do advento do indivíduo. Não por acaso a defesa dos direitos de propriedade privada foi a primeira a limitar os poderes dos senhores feudais, antes de se tornar um fator limitador do poder das autoridades públicas e do Estado-nação (Coleman, 1996b, p. 32). A renovação bastante generalizada do direito romano a partir do século 11 e, sobretudo, a progressiva afirmação da propriedade como “domínio discricionário do indivíduo” foram elementos-chave no processo de reconhecimento e consolidação dos indivíduos, até bem antes da tradição explícita do individualismo possessivo (Bedos-Rezak; logna-Prat, 2005, p. 18). Contudo, é com esta última que a propriedade privada se torna realmente um importante pivô institucional das sociedades modernas.

Nesse sentido, embora a centralidade de Locke na história do individualismo moderno seja irredutível às considerações sobre a propriedade que ele elaborou, estas são, não obstante, constitutivas da representação do indivíduo que sua obra impôs (Castel; Haroche, 2001, pp. 13-27). Étienne Balibar ressaltou, com razão, a sua importância na genealogia do individualismo moderno. Locke não apenas instalou os conceitos de *self* (“si mesmo”), *consciousness* (a ideia de uma

consciência psicológica claramente oposta a uma consciência moral) e *self-consciousness* (como consciência de si mesmo), mas também estabeleceu uma das primeiras caracterizações da identidade pessoal, em oposição à identidade de substância. De fato, às duas grandes características do homem em Aristóteles — logos/discurso/razão e participação na pólis —, Locke opõe a identidade pessoal e o pertencimento à sociedade civil. Ambas, explica Balibar (1996, pp. 269-272), são “experiências” que dão acesso a uma história aberta e não a modelos realizados; um processo que se baseia na experiência de um mundo marcado pela circulação de mercadorias como uma “sociabilidade natural” baseada no trabalho. É pelo fato de o indivíduo ter o direito imprescritível de propriedade de si e sobre si mesmo que os frutos de seu trabalho lhe pertencem por pleno direito. A propriedade está na base do individualismo ocidental moderno, e a filosofia do individualismo possessivo acompanhou assim o movimento de *enclosures* — o cercamento e a privatização das antigas terras comunais.

Nos textos de Marx, encontra-se, evidentemente, uma associação explícita entre propriedade e capitalismo, mas também um dos primeiros comentários sobre a excepcionalidade dos direitos de propriedade no capitalismo ocidental, especialmente em algumas rápidas afirmações comparativas:²⁸ “O ‘despotismo oriental’ (na Turquia, no Irã e na Índia) é provavelmente resultado ou consequência da ausência de propriedade individual. Nessas sociedades de propriedade comum (coletiva ou estatal), ‘não pode emergir um indivíduo privado e independente’” (*apud* Bozdémir 2014, p. 304).

Essa observação de Marx — na verdade, esse tipo de representação — teve uma longuíssima posteridade. A narrativa hegemônica do Ocidente moderno tem apontado reiteradamente as insuficiências e impossibilidades de individualização em outras sociedades, devido

28. A tese do “despotismo oriental”, já presente em Montesquieu, tem sido fortemente questionada. Contra essa ficção, demonstrou-se, por exemplo, a existência de mecanismos de regulação da arbitrariedade real nas sociedades “orientais”, como indica, para citar um único caso, um texto malaio de 1603 (*Taj us-Salatin*) (Bertrand, 2014, p. 433). Para comentários críticos do mesmo teor, baseados na experiência chinesa, ver Gernet (2005, t. 1, p. 50).

à ausência de formas suficientemente legítimas de direitos de propriedade garantidos pelo Estado. Weber já afirmava que, se a China — e em parte a Índia — não tinha conhecido regimes capitalistas, isso se devia a seu regime de propriedade corporativa e às suas burocracias. Apesar das críticas de que tem sido objeto,²⁹ foi Karl Wittfogel (1964) quem melhor desenvolveu essa tese: primeiro estabelecendo um vínculo de necessidade entre as principais obras hidráulicas das quais a agricultura chinesa dependia e a consolidação de uma burocracia, depois entre essas duas realidades e o despotismo observável na China.³⁰ Devido ao clima e aos solos, as sociedades hidráulicas seriam altamente dependentes do acesso e do uso da água, o que exigiria obras públicas significativas e criaria, assim, uma forte dependência da população em relação ao poder central. Ao se tornar um fator estrutural na sociedade chinesa, essas grandes obras necessárias para o cultivo do arroz teriam tido efeitos duradouros em sua dinâmica. Essa estrutura de produção e propriedade será crucial em impossibilitar o advento dos indivíduos: o déspota, ao controlar as condições materiais que permitem a reprodução social, dispõe de um poder que lhe permite usurpar a maior parte do excedente econômico. Note-se que, apesar de algumas críticas, Étienne Balazs se inscreve entre os seguidores da obra de Wittfogel: em seus estudos sobre a história do capitalismo na China, embora reconheça a impossibilidade de qualquer concepção linear — a tal ponto que a própria história chinesa foi palco de importantes variações —, ele também aponta a falta de espaço para o empreendimento individual. O peso do que ele denomina “burocracia celeste” teria sido tão grande que não haveria liberdade individual nem segurança para a iniciativa privada, uma vez que ambas careciam de proteção suficiente contra a arbitrariedade e a extorsão por parte de

29. Para uma contextualização do livro (década de 1960) e das controvérsias que suscitou, ver Galcerán Huguet (2016, pp. 146-149). De fato, apesar de muito criticada, a tese continua a ter circulação.

30. O argumento não é exclusivo do caso da China. Alguns, como Mann (1986), rastreiam a origem da família nuclear na Europa em uma forma de agricultura não irrigada. Seria essa estrutura de produção que teria possibilitado, por meio da consolidação das famílias nucleares, o surgimento de formas mais individualizadas de propriedade, diferentemente das sociedades marcadas pela agricultura irrigada, que demandam, para se reproduzir, um trabalho que implica uma dimensão estatal centralizadora e despótica.

agentes públicos ou do Estado (Balazs, 1968, p. 311). “Salvo a heresia esporádica de alguns taoístas e raros rebeldes excêntricos, tampouco [houve] individualismo [na China]” (1968, p. 42).

Observando a diversidade de estruturas de produção ou diferenças decorrentes de contextos geográficos, ou até mesmo (como no caso da África e da América Latina) a existência de chefes que exerciam práticas arbitrárias de poder, esses estudos não cessam de ressaltar — por meio de enunciados recorrentes e comparações mais ou menos firmes — o papel fundamental do Estado e do estabelecimento dos direitos de propriedade na constituição do individualismo institucional na Inglaterra seiscentista. É o Estado que, ao outorgar e garantir direitos de propriedade (para alguns), torna-se um importante ator do individualismo. Por isso não é estranho que, de forma central a partir dos trabalhos de Douglass C. North (1976), alguns historiadores e economistas considerem o direito de propriedade como a pedra angular que propiciou o surgimento do capitalismo e uma modalidade particular e excepcional de individuação. Ao garantir o usufruto individual dos lucros, os direitos de propriedade foram um incentivo decisivo e único no Ocidente, que permitiu a expansão da atividade econômica e a acumulação do capital. De outra perspectiva, mas com consequências similares, autores marxistas destacam a importância decisiva do Estado, política e materialmente centralizado desde o advento do capitalismo na Inglaterra, particularmente no que tange à criação de infraestruturas legais e produtivas (Wood, 2002, p. 99).

A garantia estatal dos direitos de propriedade acabará fazendo sistema com a representação do *Homo economicus* — e a visão, como mencionamos acima, de um indivíduo que se comporta mais ou menos exclusivamente em função de seus interesses e do cálculo de sua maximização. Por mais óbvia que possa parecer, essa representação do indivíduo, à qual os direitos de propriedade instituídos pelo Estado darão sua verdadeira base prática, é de fato uma invenção ocidental moderna recente, pois somente no século 17 os interesses passaram a prevalecer sobre as paixões (Hirschman, 1980; Laval, 2007). Nunca antes o interesse se erigira a tal ponto em guia de conduta.

O contraste é grande, para não dizer abissal, entre as duas sensibilidades que atravessam a representação que as ciências sociais oferecem acerca do surgimento do Estado ocidental moderno. Por um lado, examinado do seu interior, o Estado não deixará de ser objeto de olhares que sublinham a racionalização coercitiva que implementa ou a ampla família de técnicas de sujeição que promoverá. Por outro lado, às vezes o mesmo autor, comparando-o com outras realidades estatais (na verdade, enunciando sua diferença em relação a todas as outras partes do mundo) destacará, como Hegel em 1820 em suas *‘Lições sobre a filosofia da história universal’*, seu caráter emancipatório perante um Oriente caracterizado como uma terra submetida ao despotismo.

[3.] Há ainda um aspecto a destacar, cuja importância para o mundo contemporâneo será vista nos capítulos 6 e 7. Apesar da primazia dada à produção de indivíduos no Estado moderno ocidental, a tese de sua excepcionalidade baseia-se em muitos outros fatores (um tipo de governamentalidade, políticas sociais específicas, burocracia etc.), entre os quais é fundamental destacar um em particular: a invenção da nação. Ela terá um papel tão determinante na narrativa hegemônica do Ocidente moderno que até se chegou a argumentar que a verdadeira especificidade do Estado moderno estaria menos ligada ao individualismo que ao surgimento de uma identidade nacional coletiva (Black, 1996, p. 388). De fato, as sociedades modernas, baseadas em uma concepção abstrata do indivíduo e em uma concepção concreta de nação, foram capazes de substituir a integração tradicional por mecanismos jurídico-políticos universais em torno da cidadania.

Trata-se de uma dimensão central da Revolução Francesa e da redefinição que ela opera em direção à nação, à soberania e à lealdade cidadã. Inventa-se uma forma de comunidade entre cidadãos (que partilham a mesma nacionalidade) diferente daquela construída em torno da linhagem, da fraternidade religiosa ou da comuna: uma comunidade de cidadãos dispersos por um território mais ou menos vasto, estruturada em torno da afirmação da igualdade entre os indivíduos (apesar de muitas restrições efetivas) e confrontada, sobre novas bases ideológicas, à questão da heterogeneidade e da integração social. Para enfrentar todos esses desafios, o Estado e o desenvolvimento da

administração revelam-se indispensáveis, sem que deixe de ser igualmente importante a produção de uma representação integradora do Povo em torno da Nação.

A fundação do Estado moderno não foi, portanto, necessariamente individualista; estruturou-se em torno de uma nova concepção de soberania que, ao ser possibilitada ideológica e praticamente pela separação entre Estado e Igreja, erigiu e uniu sobre essa base várias comunidades de cidadãos em torno da nação (Black, 1996, p. 392).³¹ Para além das concepções divergentes da nação (sobre um gênio cultural ou um contrato político), é importante frisar sua função de cimento coletivo — também neste caso, muitas vezes dada como excepcional — que a nação assume no Ocidente moderno. Por trás da unidade simbólica e da comunidade imaginada da Nação, fincam-se os alicerces de uma articulação *sui generis* entre o mercado de trabalho e o sistema educacional, bem como entre lealdades locais e o dever para com a pátria (Anderson, 1996; Gellner, 1989; Hobsbawm, 2012). É verdade que a diferença aqui é mais de grau que de natureza: também os impérios tiveram que realizar no passado um trabalho explícito de produção ideológica. Mas, até os séculos recentes, isso foi feito a partir e em meio a débeis capacidades factuais de imposição ideológica (Abercrombie; Hill; Turner, 1980), um aspecto que, em grande medida, a historiografia e os rituais oficiais têm ocultado.

O que mais nos interessa é o fato de a nação inventada no Ocidente moderno ter se transformado em um novo fator interpretativo de sua excepcionalidade. Sua força muitas vezes se oporá às fraquezas de outras nações do mundo, a sua inconclusividade política, a sua incapacidade de superar divisões étnicas ou regionais, a sua dificuldade

31. Vale levar em conta que, para Black, a dificuldade do Estado moderno nos países muçulmanos não se explica por uma concepção (insuficiente) do indivíduo, mas pela falta de legitimidade da separação entre filiação religiosa e pertencimento secular (1996, p. 392). Nesse sentido, os vínculos muitas vezes explícitos entre o conceito moderno de nação e a matriz cristã contrastam com o que acontecia no mundo muçulmano, onde a umma foi profundamente antinacionalista, por ser favorável a uma concepção muito mais universalista dos conglomerados políticos (a ponto de o Islã, segundo alguns, ter sido um obstáculo à modernização nacional dos Estados árabes).

de construir identidades separadas da religião. A Nação seria outra via da excepcionalidade ocidental, um fator tão importante que, com frequência, a expansão colonial e as missões civilizatórias do Ocidente moderno foram realizadas em seu nome. A Nação fez sistema com o diferencial de poder.

III. Os grandes elementos narrativos

As três interpretações que acabamos de apresentar não são exaustivas. Elas têm muitos pontos em comum e, em geral, no fundo, defendem uma visão articulada da excepcionalidade do Ocidente moderno. Mas, mesmo vulgarizadas, essas representações acadêmicas concernem apenas a um pequeno núcleo de especialistas. A narrativa hegemônica ocidental moderna expandiu-se através de um conjunto de tropos histórico-literários que descrevem a modernidade ocidental como uma experiência única e endógena, que decreta a superioridade de uns e o atraso de outros.

1. Única

O primeiro item narrativo, e talvez o mais frequente, consiste em transformar alguns processos ou realidades históricas em características únicas das sociedades ocidentais modernas. A afirmação dessa singularidade geralmente envolve a negação da existência de fenômenos similares em outras regiões. Assim, o milagre europeu se caracterizaria por uma conjunção particular de fatores interpretados como uma realidade histórica única, dentre os quais se destaca como elemento-chave a coexistência em um pequeno espaço de sociedades em geral em situação de equilíbrio militar e econômico (Jones, 1981). A afirmação adquire uma óbvia dimensão axiológica. Mesmo quando, com Toynbee, a presença de vinte e uma grandes civilizações é reconhecida na história do mundo, a civilização ocidental — e não apenas em sua fase moderna — desfruta, no entanto, de uma inegável excepcionalidade, ligada ao caráter único de suas transformações.

Para estabelecer a validade da singularidade do Ocidente, um dos grandes recursos narrativos é enfatizar as especificidades presentes na civilização ocidental moderna. A democracia, nas formas históricas que assumiu no Ocidente e com suas especificidades, é usada como pano de fundo explícito para desvalorizar ou negar a existência de sistemas políticos análogos em outros lugares ou mesmo simplesmente de práticas de deliberação antagonistas. Trata-se de uma afirmação que se impõe para além de toda verdadeira comparação, o que permite ignorar, por exemplo, o que foi observado entre os iroqueses (sem minimizar, em todo caso, o papel preeminente dos chefes de guerra em suas assembleias soberanas), os germânicos ou gauleses (Testart, 2005, pp. 106-108), ou na prática da palavra na África subsaariana (Bidima, 2015). É verdade que todas essas práticas são diferentes e as instituições da democracia ocidental moderna são irreduzíveis a elas, mas a função do item narrativo da singularidade ocidental moderna é diferente: trata-se de evitar qualquer estratégia compreensiva em termos de similaridade.

Esse procedimento nunca foi tão extremo, e por muito tempo tão concludente, como a propósito do processo de individuação e seus principais fatores estruturais. A afirmação chegou a se tornar consubstancial a certa visão sociológica: apenas o Ocidente moderno teria atingido um nível suficientemente elevado de diferenciação social para permitir a individualização de seus membros. Apenas no Ocidente o Estado, o desenvolvimento econômico e as cidades teriam produzido verdadeiros indivíduos; apenas nele a existência da família nuclear, o amor romântico e o amor filial, mas também uma valorização mais intensa da vida privada, teriam permitido a individualização. Contudo, como veremos no próximo capítulo, apesar do conjunto de fatores que acabamos de mencionar, foi possível estabelecer, nas últimas décadas, a existência de processos semelhantes antes e para além da modernidade ocidental (Goody, 2010).

2. Endógena

O segundo grande item da excepcionalidade ocidental é a natureza endógena do processo de modernização. Não se trata, aqui, ape-

nas de saber se a modernidade foi ou não uma verdadeira invenção ocidental; o que está em jogo é a afirmação de que o advento das sociedades modernas é resultado de processos exclusivamente endógenos às sociedades ocidentais. A afirmação também é acompanhada aqui por um conjunto de negativas.

Direta ou indiretamente, este item serve até mais que o anterior para distinguir e hierarquizar as sociedades conforme seus diferenciais de historicidade, isto é, conforme suas diversas capacidades práticas e culturais para se representarem como donas ou não de seu destino. Realidade constitutiva de todas as sociedades, em diversos graus, a dinâmica entre o interno e o externo (entre o que é próprio de uma sociedade e está sob seu controle e o que é externo e imposto) serve para estabelecer uma verdadeira bipartição civilizacional. Às vezes é apenas uma questão de ritmos ("sociedades quentes" e dinâmicas confrontadas a "sociedades frias" e estáveis), mas às vezes o que se distingue são, por um lado, sociedades que controlam seu futuro endogenamente e, por outro, sociedades que, em grande medida, estão sujeitas ao ditado de fatores externos. A mudança é concebida como um processo completamente endógeno quando se trata das sociedades ocidentais modernas; em outras sociedades, por outro lado, nas quais a reprodução é tomada como maciça, a mudança seria resultado apenas de imposições externas (colonização, invasão, penetração comercial). Este item narrativo foi — e continua sendo — particularmente ativo no que diz respeito à África subsaariana, um subcontinente durante muito tempo privado de sua historicidade.

Entretanto, a historicidade, a capacidade e a consciência das sociedades de atuarem sobre si mesmas, é indissociável de um olhar sobre a história (Touraine, 1995; Lefort, 1988). Nesse registro, como assinalou Georges Balandier (1974, p. 205), as sociedades tradicionais de fato diferem das sociedades modernas. Enquanto estas têm obsessão pela mudança, as primeiras, apesar de sujeitas a ela, são obnubiladas "pela conservação do passado". Com o item do desenvolvimento endógeno, porém, o diferencial das narrativas dá forma a outra coisa: uma classificação das sociedades. E de acordo com a ideologia da mudança endógena, a pilotagem da mudança seria uma realidade efetiva unicamente nas sociedades ocidentais modernas.

3. Superior

O terceiro grande elemento é uma coroação dos dois procedimentos narrativos anteriores. Embora muitos fatores confluam na questão da superioridade, é este elemento que, de fato, arraiga a narrativa hegemônica do Ocidente moderno em torno da excepcionalidade da Revolução Industrial. Nesta operação intelectual, ocorre algo que vai muito além daquilo que em geral se reconhece: o crescimento diferencial da razão instrumental transforma-se no grande *leitmotiv* da modernidade ocidental. Por certo, isso não significa abandonar ou negligenciar outras fontes de sua excepcionalidade (o Iluminismo, o individualismo), e sim erigir a Revolução Industrial (muito mais, por exemplo, que a democracia), como o verdadeiro fator de superioridade.

Neste ponto, o consenso é forte. Após uma impressionante revisão crítica de uma vasta literatura multidisciplinar, Jack Goody (2016, p. 51) afirma que “parte da atual superioridade econômica da Europa está claramente ligada à Revolução Industrial”. A conclusão ganha mais significado quanto lembramos que Goody dismantela, em muitos outros estudos, a tese da superioridade ocidental. Trata-se de um ponto decisivo. Embora muitos outros fatores, considerados específicos da hegemonia ocidental moderna e que alimentam a centralidade na Europa ou nos EUA, tenham sido objeto de severas críticas,³² parece difícil questionar o suplemento de poder das sociedades ocidentais a partir do século 19.

Esta é, sem dúvida, a base da narrativa hegemônica ocidental moderna: a Revolução Industrial é, em última análise, o elemento-chave da divergência entre as sociedades. A razão é simples: é difícil, quando não impossível, negar os diferenciais de crescimento atrelados ao poder ocidental moderno. O item narrativo da superioridade europeia nos tempos modernos arraigou-se com firmeza em torno do crescimento da ciência e da tecnologia, ambas em sinergia com

32. Para um estudo que solapa as principais teses do eurocentrismo, bem como a dupla tese do excepcionalismo ocidental e o caráter endógeno de seu desenvolvimento, ver Blaut (1993).

o desenvolvimento do capitalismo industrial. Ocorre que, em relação a esse diferencial de poder, o item superioridade, como vimos acima, leva a afirmações questionáveis que visam explicar essa diferença essencialmente por razões endógenas, desvalorizando o possível papel de outros fatores. A ascensão da navegação ocidental na era moderna resultaria, portanto, de sua superioridade, algo que está longe de ser evidente. Os historiadores assinalam a existência, para citar apenas um exemplo, de um conhecimento cartográfico misto (javanês e árabe-muçulmano) de nível muito alto, bem como uma grande habilidade na confecção de cartas terrestres, muitas vezes no mesmo nível das ocidentais no início do século 16; somado a conhecimentos comparáveis em navegação, especialmente no aspecto da velocidade das embarcações (Bertrand, 2014, p. 99-101). Essas realidades são apagadas ou esquecidas pela narrativa da superioridade ocidental moderna.

4. Atraso do resto

O quarto elemento é externo somente na aparência à narrativa hegemônica ocidental moderna. De fato, este é tão ou até mais constitutivo que os três anteriores. Como acabamos de ver no exemplo das artes da navegação, a história da excepcionalidade se prolonga de forma natural em uma afirmação acerca da inferioridade dos outros — na ideia do atraso do resto do mundo. A inflexão é sutil, mas importante: sem necessariamente renegar a ideologia da inferioridade racial, o item narrativo do atraso interpreta a história das outras civilizações em termos de anomalias, insuficiências ou bloqueios, sugerindo, no entanto, que, apesar de todos esses empecilhos, a mudança é possível, sob a condição de que essas sociedades adotem instituições ocidentais modernas. É esse item que transforma definitivamente a diferença em inferioridade. Se o processo precede e ultrapassa Hegel, é com sua obra que o olhar ocidental moderno de fato imobiliza os outros povos em uma realidade atemporal e congelada, desprovida de história.

Sem ignorar precedentes, será somente a partir do século 19, com a expansão do desenvolvimento econômico e militar da Europa sobre as outras regiões do mundo — por meio da industrialização e

da colonização — que as visões negativas se vulgarizarão e, sobretudo, que se imporá um sentimento de superioridade planetária (sobre os árabes, indianos e chineses). Em outros períodos históricos, como apontamos no Capítulo 1, a diferença civilizacional não deu necessariamente origem à ideia de inferioridade, muito menos de atraso.

Em todo o mundo, a dinâmica entre atraso, superioridade e inferioridade cristalizou um sentimento particular de atração e desconfiança em relação aos ocidentais. Uma atitude, a astúcia, muitas vezes condensa esses sentimentos ambivalentes. Essa representação, que não é exclusiva dos tempos modernos (pensemos nos olhares cruzados entre gregos e troianos), assumirá uma força inegável nesta época, em parte porque os contatos entre civilizações serão mais frequentes, mas também porque as assimetrias de poder terão um desequilíbrio mais duradouro. As acusações recíprocas de astúcia e engano se multiplicam, por exemplo, entre europeus e javaneses (Bertrand, 2014, p. 196); entre espanhóis e indígenas, os primeiros se perguntando se os segundos tinham alma, os segundos se perguntando se os primeiros tinham corpo (Viveiros de Castro, 2010); entre chineses e europeus — “a expressão chinesa ‘perder o país por um couro de boi’, que significa ‘ser enganado por um europeu’ permanece em uso até o século 19” (Bertrand, 2014, p. 199). É também nesses termos que, interpelando um representante da coroa britânica que, no século 19, se vangloriava do desejo altruísta da Inglaterra de levar a civilização ao povo africano Asantehene, o líder do grupo respondeu: “Essa não pode ser sua motivação. Sei que vocês são superiores a nós na indústria e nas artes, mas temos em contato com outro povo, os Kong, que é tão incivilizado para nós quanto nós somos para vocês. Mas nenhum dos meus súditos, mesmo entre os mais pobres, aceitaria sair de casa para civilizar os Kong. Então, como o senhor espera me convencer de que deixou a próspera Inglaterra por um motivo tão absurdo?” (*apud* Bayart, 2006. p. 52).

Se ao longo da história a praxe foi desconfiar do estrangeiro, nos tempos modernos essa atitude, marcada por experiências de atraso e dominação, adquiriu um novo significado político.

* * *

Graças ao diferencial de poderio alcançado, a narrativa hegemônica ocidental moderna reescreverá a história de todas as outras civilizações em termos predominantemente, se não exclusivamente, negativos. Todos serão definidos por aquilo que não têm, por suas insuficiências ou anomalias. A luz de uns lança sombra sobre os outros; a hegemonia ocidental moderna irradia sobre as narrativas de outras civilizações e inevitavelmente impõe a elas o horizonte e o rumo.

Se nos ativermos à narrativa hegemônica, teremos que, com a exceção do Ocidente moderno, só existem sociedades tradicionais, atrasadas e comunitárias. Em seu esqueleto mínimo, a interpretação do mundo se reduz à questão da necessária passagem de “comunidade” para “sociedade”, única via possível de atingir a Grande Convergência sob a égide da Modernidade Ocidental. Por isso, de um ponto de vista estritamente analítico, não é exagero afirmar que uma das características da figura da comunidade é não ser objeto de nenhuma transformação teórica. Ainda hoje, basta remeter à descrição feita por Ferdinand Tönnies (1947) no nascimento da sociologia, em 1887, para oferecer seu perfil. Essa permanência só é compreensível levando-se em conta sua verdadeira função analítica: traçar uma linha de demarcação inalterável entre diferentes tipos de coletividade. O membro da comunidade sempre foi representado como um ator submetido à comunidade, moldado por ela e incapaz de se desprender, atravessado pelo calor do grupo e com pouco ou nenhum espaço para a iniciativa pessoal.

Esse quadro explica a invenção de outros mundos: África, América, Índia, Oriente como cópias falhas do Ocidente moderno ou etapas que este já superou. Seria errôneo decretar o desaparecimento desse tipo de visão dicotômica, apesar do seu atual ocaso, pois permanece ativo na oposição entre um Ocidente secularizado e um Islã fundamentalista, entre um Ocidente individualista e um asiaticismo tradicionalista.

Se a questão da comparação entre civilizações não esperou os tempos modernos para emergir, essa indagação ganhará uma dimensão inteiramente nova e um novo significado a partir do início do século 19, à medida que a Revolução Industrial ampliar a disparidade entre os países em termos de riqueza e poder.

Em suma, a narrativa hegemônica ocidental moderna é indissociável de um processo que instaurou uma separação irreduzível entre passado e presente, a tal ponto que atrela a autopercepção do Ocidente a um regime de historicidade no qual a ideia de ruptura ocupa um lugar preponderante. A tese moderna da cesura introduz um problema espinhoso no coração da comparação sociológica. Estabelece a ideia de uma distância intransponível entre dois tipos de sociedade, uma tradicional e outra moderna, com atores radicalmente distintos. Ao traçar e impor essa ruptura, o Ocidente se posicionou, graças ao discurso da modernidade, como ponto de referência e até como culminação da história. Diante dele, todas as outras experiências sociais foram decretadas prematuras, incompletas ou truncadas. A comparação é sempre uma avaliação.

Capítulo 3

A MODERNIDADE OCIDENTAL FOI REALMENTE EXCEPCIONAL?

A narrativa hegemônica ocidental moderna não apenas continua a ter forte presença no *mainstream* das ciências sociais, como ainda é ensinada maciçamente na maioria das universidades ao redor do mundo, sobretudo nos anos iniciais da graduação. A sociologia é uma das disciplinas que parece ter mais dificuldade em se livrar de seu ocidental-centrismo, de sua tendência estrutural a distorcer e deformar diferentes realidades históricas à luz da tese da excepcionalidade do Ocidente moderno, às vezes até maltratando realidades ocidentais anteriores ao século 18 (Tilly, 1981).

Há algumas décadas, Jack Goody (2010) tornou-se um dos grandes críticos da tese da excepcionalidade do Ocidente moderno. Como poucos e com uma erudição que impõe respeito, voltou seus esforços a descobrir em várias sociedades e em diferentes períodos a presença de elementos considerados exclusivos da modernidade ocidental, por exemplo, as “explicações racionais não mágicas” ou o desenvolvimento da contabilidade. Mostrou também como vários elementos considerados específicos de um período histórico (o indivíduo, o amor), eram comuns a outros períodos e civilizações. Em relação à narrativa hegemônica, seus estudos introduziram assim uma grande quantidade de necessárias matizações. Aliás, a obra monumental de Goody teve precedentes; pensemos, por exemplo, nos estudos de todos aqueles que tentaram ressaltar, contra a ideia de uma ruptura histórica radical, as raízes profundas da modernidade na Idade Média. No entanto, como seus estudos foram além do perímetro ocidental, a mudança de perspectiva induzida pelo trabalho de Goody foi muito mais radical. Mas, sobretudo *por razões que resultam em grande parte do novo cenário geopolítico*, as ciências sociais são cada vez mais *forçadas* a reconhecer essas verdades, ou pelo menos a prestar atenção nelas. Sem exaustividade, recordemos alguns debates.

I. O protestantismo foi realmente necessário para o advento do capitalismo?

Ainda em vida de seu amigo Weber, mesmo reconhecendo a importância de sua tese, Ernst Troeltsch (1991) ressaltou melhor que ele não apenas a afinidade entre calvinismo e modernidade, por um lado, e as distâncias entre luteranismo e modernidade, por outro, mas, sobretudo, analisou com maior complexidade as relações entre protestantismo e modernidade. Reconhecendo que o calvinismo baseia a fé religiosa em convicções pessoais e íntimas e afirma a autonomia do crente em oposição à autoridade da Igreja (1991, p. 33), Troeltsch teve, no entanto, o cuidado de lembrar que o protestantismo permaneceu circunscrito à cultura eclesiástica da Idade Média católica. Além disso, Troeltsch (1991, p. 154) enfatizou a complexidade da relação entre o evidente individualismo religioso, por um lado, e o fato de que, apesar de tudo, ele nunca deixou de ser mediado pela palavra de Deus e pela pregação da Igreja.

Sua interpretação não apenas descentra a questão da origem da modernidade fora do protestantismo mas a inscreve dentro de uma dinâmica mais ampla da qual este depende. É somente por suas interações com a cultura moderna que o neoprottestantismo (como Troeltsch o chama) acentua suas dimensões propriamente individualistas. Daí resulta a afirmação de que, para além de sua real função na gênese do mundo moderno e do capitalismo, “o neoprottestantismo é ele próprio um componente dessa cultura moderna” (1991, p. 52). Troeltsch é mais explícito ainda: “Nossa pesquisa nos conduziu ao resultado ambíguo de que o protestantismo muitas vezes estimulou poderosa e decisivamente o mundo moderno, sem que, em nenhum dos campos observados, ele tenha sido seu iniciador” (1991, p. 111). Para Troeltsch (1991, p. 44), muitos dos fundamentos do mundo moderno, “o Estado, a sociedade, a economia, a ciência e a arte”, surgiram independentemente do protestantismo.

Mas não é apenas a afinidade eletiva proposta por Weber (escorada na ideia, que hoje sabemos criticável, de que os protestantes eram mais numerosos entre os primeiros capitalistas) que tem sido

objeto de discussão. Também tem sido questionada, por exemplo, a suposta novidade da disposição racional para o cálculo manifesta entre os protestantes, disposição esta que, como já se demonstrou, estava bem presente em outras sociedades e períodos, ainda que a partir de considerações muito diferentes. Giacomo Todeschini (2017) revelou que, entre os séculos 11 e 15, todo um corpus de debate se desenvolveu dentro do catolicismo sobre a questão da propriedade, posse, troca, circulação e acumulação de capital. Essa reflexão reconhece, como se verá mais adiante, o poder adquirido pelos mercadores dentro do cristianismo e a necessidade de uma revisão das doutrinas eclesiásticas. Nesses debates, assim como naqueles que se realizam entre os franciscanos (Todeschini, 2008), a questão-chave gira em torno da pobreza extrema e da riqueza excessiva, mas também em torno da necessária valorização progressiva do mercador atuante, que faz seu capital frutificar por meio do trabalho, aumenta o bem-estar da comuna e que, com suas doações, contribui para a sustentação da Igreja. Em síntese, o católico deve fazer bom uso de seus bens, e se tem o direito de subtrair (acumular) riquezas, é visando sua administração para o duplo bem-estar do corpo social e de si mesmo como membro da coletividade (Todeschini, 2017, pp. 352-379). Com esse tipo de estudo, é difícil continuar subestimando todos os elementos que o catolicismo forneceu para o desenvolvimento e a justificação do capitalismo.

A par das contribuições dos católicos para o capitalismo nascente, também foram apontadas as que os judeus fizeram no mesmo sentido, conforme indicou, sobretudo, Werner Sombart. O próprio Weber já havia chamado a atenção para certas semelhanças éticas entre o judaísmo e o calvinismo antes de Sombart, que, em 'Os judeus e a vida econômica', aplicou explicitamente a abordagem weberiana para demonstrar seu papel na consolidação do capitalismo.³³ Se mencionamos aqui a questão dos vínculos históricos do catolicismo e do

33. Note-se que para Troeltsch (1991, p. 96) essa associação havia sido exagerada, a tal ponto que, a seus olhos, uma diferença real distingue um capitalismo voltado para o comércio e o empréstimo financeiro (no qual os vínculos entre judaísmo e moral econômica são efetivos) de um capitalismo burguês e industrial (no qual o vínculo era muito menos óbvio para ele). Em geral, a tese de Sombart tende a ser considerada obsoleta (Kocka, 2017, p. 20).

judaísmo com o capitalismo, é porque se trata de um antigo campo de exploração que não deixou de ser objeto de estudo, mesmo que nem todos tenham a mesma vocação. Enquanto alguns formulam uma crítica aos fundamentos intelectuais da tese de Weber, outros, como em parte a obra de Sombart, baseiam-se em um emprego particular de seu estudo que foi ganhando força ao longo de várias décadas: o que se busca é encontrar, nas diferentes religiões, equivalentes funcionais ao protestantismo para explicar o surgimento do capitalismo em outros lugares fora do Ocidente.

Robert Bellah (1957) recorreu a um argumento desse tipo para estabelecer que o Japão conheceu durante o período Tokugawa (1603-1868) um equivalente funcional da ética protestante, enquanto a China, marcada pelo confucionismo, estaria impedida de experimentar um desenvolvimento semelhante (atenção à data de publicação do estudo de Bellah). Talvez de modo ainda mais significativo, Shmuel N. Eisenstadt (1968), dada sua evolução intelectual voltada à tese das modernidades múltiplas (voltaremos a ela no próximo capítulo), também tentou encontrar, a par de outros pesquisadores, equivalentes funcionais ao puritanismo em outros contextos históricos, incluindo a religião Tokugawa no Japão, algumas tradições do Islã no norte da África e o hinduísmo de Gandhi. Cada uma dessas religiões poderia, portanto, ter sido um fator de modernização. Mais tarde, porém na mesma linha, no livro coordenado em 1988 por Peter Berger e Michael Hsiao Hsin-Huang (1999), depois de questionar abertamente a tese weberiana, os autores mostram o papel que o confucionismo — mas também o budismo e o taoísmo — desempenhou no desenvolvimento do capitalismo no Leste Asiático ao moldar uma versão “não individualista da modernidade capitalista”.

Como seria de esperar, devido ao seu precoce crescimento industrial, os primeiros estudos desse tipo tomaram o Japão como objeto. Entretanto, apesar do louvável esforço para estabelecer outros vínculos entre religião e capitalismo, essas interpretações muitas vezes não passam de exemplos de racionalizações (no sentido freudiano de justificativas) do já existente. Nada atesta melhor essa evidência que a evolução interpretativa do confucionismo. Descartado por ser,

segundo Bellah (1957), uma religião incapaz de produzir desenvolvimento capitalista, depois de algumas décadas será promovido por Michio Morishima (1982) como fator decisivo no surgimento do capitalismo asiático.

Claro que não há nada de errado em procurar equivalentes funcionais entre as religiões, e sem dúvida, ao fazer isso, o trabalho de descrição histórica ganha em acuidade. Desde que se reconheça, no entanto, que, ao mobilizar assim a tese, ou melhor, o espírito da demonstração de Weber, faz-se exatamente o contrário daquilo que ele tentou provar. O vínculo exclusivo entre protestantismo e capitalismo dá lugar a um conjunto de estudos históricos sobre a diversidade de possíveis articulações entre religiões e capitalismo. Desnecessário dizer que, com isso, borra-se a tese da excepcionalidade do Ocidente moderno tributada ao protestantismo.

A literatura crítica à tese de Weber é inesgotável. A ideia da causalidade do protestantismo no advento do capitalismo tem sido progressivamente questionada, mas também a definição por demais restritiva que Weber faz do capitalismo como um sistema econômico voltado ao lucro. Do mesmo modo, têm sido questionadas algumas de suas caracterizações do protestantismo e, especialmente, suas interpretações imprecisas do catolicismo. Por outro lado, a disponibilização de novos dados vem enfraquecendo em grande medida a relevância empírica de sua tese. De fato, a geografia do capitalismo nascente desenhada por Weber não resiste à prova dos fatos.

Se sua tese sobreviveu a todas estas críticas, é porque foi, e continua sendo, uma peça decisiva no imaginário da superioridade e excepcionalidade ocidentais modernas, ainda que para tanto ele tenha ignorado amplamente a “anomalia” que o Japão já representava no seu tempo, desde o final do século 19; a importância produtiva da China desde 1400 e as disposições favoráveis para o comércio que artesãos e mercadores encontraram no budismo; e até antes disso, a importância do direito de inspiração muçulmana para fornecer uma base a contratos industriais e comerciais ou para contratar empréstimos e dívidas (Kocka, 2017, pp. 39-43).

E mais, o mundo do século 21 e o boom industrial em diversas regiões do mundo minam em grande medida a pertinência do raciocínio weberiano. Cabe apontar aqui que uma coisa é a questão da origem e outra é a problemática da imitação do modelo ocidental por outras sociedades ou sua expansão nelas (Weber, a seu modo, reconhece isso explicitamente em seu estudo).

Por óbvio, Weber não poderia “profetizar” a história posterior do mundo, mas isso não o exime de toda sua cegueira analítica. Apenas dois anos depois de sua morte, em 1922, o marxista peruano José Carlos Mariátegui (1986, p. 29) ressaltou explicitamente até que ponto “a experiência japonesa demonstrou a facilidade com que povos de raça e tradição diferentes das europeias se apropriam da ciência ocidental e se adaptam ao uso de sua técnica de produção”. É verdade que Mariátegui procurava apenas relativizar a superioridade ocidental e que o mundo que ele observou não era de todo o mundo de Weber. Mas pouco importa. Em face da geopolítica e dos desenvolvimentos econômicos do mundo contemporâneo, é indispensável rever e complexificar os fundamentos da tese da excepcionalidade econômica do Ocidente moderno.

II. O capitalismo nasceu no Ocidente moderno?

No que tange à questão do capitalismo no marco da excepcionalidade ocidental moderna, as discussões são incontáveis. Seu surgimento deveria ser datado no século 16 ou alguns séculos antes, no 13, especialmente em Veneza? Deveríamos falar dos mercadores medievais como atores pré-capitalistas, embora exercessem sua atividade no seio do feudalismo, o regime dominante da época?

O tema é controverso para os historiadores, e às vezes é difícil formar uma opinião clara. Mas como deixar de reconhecer em Gênova ou Veneza, no século 13, a existência de mercadores capitalistas, isto é, atores orientados para o investimento e a mobilização do capital com o propósito expresso de aumentar seus lucros regularmente? Atividades essas nas quais, de resto, a família sempre foi um grande suporte para o estabelecimento de firmas comerciais (Abu-Lughod, 1991, pp. 115-116),

como tem sido o caso em repetidas ocasiões, em muitos outros períodos e sociedades, e continua a sê-lo até hoje, em parte. Dentro desse larguíssimo leque de debates, limitemo-nos a examinar dois pontos.

1. Capitalismo mercantil e capitalismo industrial

A distinção é hoje de praxe nas ciências sociais e nos permite diferenciar duas figuras históricas: o capitalista industrial moderno e o mercador de outrora. A distinção é certamente importante, ainda que, dada a escala da produção industrial e do comércio chinês antes do século 18, ela precise ser relativizada. Seja como for, a separação entre esses dois tipos de capitalismo tem a vantagem da clareza: se sempre houve mercadores, nem sempre houve capitalistas, sempre reconhecendo, como faz Jürgen Kocka (2017, cap. 2), a centralidade do capitalismo mercantil na história do capitalismo. Mas centremos o foco nos mercadores: sua longuíssima presença histórica introduz importantes bemóis na narrativa hegemônica ocidental moderna e na especificidade do capitalismo.

[1.] Começemos analisando o mercador como figura epônima da modernidade ocidental. Sem que ele possa ser reduzido a essa realidade, em muitos aspectos é o mercador que está por trás da figura do estrangeiro de Simmel, a síntese entre a vida errante e o enraizamento a um lugar. Ao contrário, portanto, do que essa figura se tornou — a saber, um símbolo da marginalidade, sobretudo na escola de Chicago —, em Simmel o estrangeiro é sinônimo de mediação, especialmente porque, em suas relações com os outros, o estrangeiro estabelece uma ligação entre desapego e objetividade, a tal ponto que às vezes é identificado com o dinheiro, sem mais: “Reduzido ao comércio intermediário, e muitas vezes à mera finança, como se fosse a forma sublimada, ele [o estrangeiro] adquire a característica específica: a *mobilidade*” (Simmel, 1984, p. 55). Em todo caso, na história, durante muito tempo, o estrangeiro foi um comerciante.³⁴ Em função do que

34. Note-se que Simmel (1987, pp. 262-268) também abordou a figura do estrangeiro explicitamente através da história econômica dos mercadores judeus.

aqui nos interessa, recordemos que, aos olhos de Simmel, são os comerciantes (e não os industriais) as figuras emblemáticas de uma das grandes especificidades do Ocidente moderno.

No entanto, a declaração simmeliana é surpreendente. De fato, se existe uma constante nos estudos sobre sistemas econômicos, é a presença de mercadores em toda parte e desde sempre, seja no universo asteca e maia ou no Daomé; entre os berberes como na Índia (Polanyi; Arensberg, 1975, sobretudo a segunda parte); sem esquecer, entre muitos outros, a situação particular dos mercadores Karimi (comerciantes muçulmanos que desempenharam um papel muito ativo no Oceano Índico) no século 13.³⁵ Gordon Childe (1963) já não havia apontado a presença do mercador como figura particular em muitas civilizações antigas e seu papel no surgimento das cidades mesopotâmicas?

Logo abordaremos mais detidamente o trabalho de Janet L. Abu-Lughod, mas por ora ressaltemos que, embora desenvolva uma perspectiva muito mais ampla, seu estudo sobre o mundo antes da hegemonia europeia também pode ser lido como um ensaio de história-mundo a partir dos mercadores e dos circuitos econômicos estabelecidos no século 13. Sua pesquisa não apenas mostra o incremento articulado da atividade econômica entre o noroeste da Europa e a China, em diversas rotas comerciais (que estiveram muito longe do controle ocidental e se estenderam, já nessa época, muito além das vias de intercâmbio entre cristãos e muçulmanos), mas acima de tudo mostra a força das comunidades de mercadores que se formaram em diferentes pontos do mundo. Marco Polo evoca esse fato de forma implícita em seus diários quando fala da existência de um grande número de mercadores muçulmanos presentes no Império Mongol no século 13, em claro contraste com a natureza muito mais excepcional da presença de mercadores italianos, estes últimos estruturados em torno de laços familiares (Abu-Lughod, 1991, pp. 166-167). Embora Abu-Lughod reconheça a inteligência de Braudel — um dos primeiros a compreender plenamente a existência de uma economia capitalista,

35. Abu-Lughod (1991, pp. 227-230), e para uma análise da intensa atividade comercial no Oceano Índico, sempre no século 13, ver a terceira parte do mesmo livro.

comercial e até industrial no *duecento* italiano —, ela critica seu eurocentrismo ao não reconhecer a existência anterior ou concomitante de outros sistemas de economia-mundo com os quais o Ocidente teria se associado. Em todo caso, sua leitura transversal permite identificar um grande número de *semelhanças* entre o capitalismo asiático, árabe e ocidental.

Embora suas obras sejam objeto de controvérsia, Goody teve o mérito de esclarecer os termos da discussão:

quando nos detemos no papel do capitalismo industrial e da produção manufatureira ocidental, *e fazemos do capitalismo mercantil em seus primórdios a variante de um fenômeno muito mais generalizado*, adquirimos os meios para um estudo muito mais atento das características específicas dos sistemas de conhecimento, inclusive em sua dimensão ‘tecnológica’, que possibilitaram as diferentes formas de capitalismo. (Goody, 1999, p. 288; grifo meu).

A consideração de um amplo espectro histórico não o levou a negar as peculiaridades do desenvolvimento ocidental moderno, mas a enfatizar a necessidade de inseri-lo em uma história mais ampla de interdependências. Goody resumiu sua posição:

O verdadeiro caldo de cultivo de uma possível modernização parece ter sido uma cultura desenvolvida, letrada e mercantil, que era comum a Oriente e Ocidente. A invenção inglesa da máquina a vapor intensificou singularmente a produção manufatureira de algodão e o desenvolvimento paralelo da produção de carvão e aço, revelando-se, sem dúvida, uma grande contribuição do Ocidente, e o processo rapidamente se expandiu para um sem-número de outras mercadorias. *Mas foi a existência de culturas mercantis letradas fora da Europa* que permitiu a rápida adoção desses novos modos de produção em escala planetária. (Goody, 1991, p. 290; grifo meu).

Se nos detivemos nesta tese mais detalhadamente que em outras, é porque, mesmo reconhecendo involuntariamente uma sin-

gularidade europeia nos tempos modernos, Goody se esforça por inserir essa singularidade dentro de um marco histórico anterior e, assim, questiona sobretudo a convicção (fruto de um trabalho ativo de repressão) de uma permanente preeminência e excepcionalidade da Europa (Goody, 1991, p. 307). Em todo caso, se houve uma superioridade econômica no Ocidente, mais que uma excepcionalidade, no que aqui interessa, esta deve ser associada menos ao capitalismo mercantil (tão desenvolvido no Oriente quanto no Ocidente) que com a produção e o capitalismo industriais (1991, p. 192). Uma afirmação que, no entanto, deve apresentar suas provas, dada a importante realidade manufatureira da China e da Índia antes do século 18.

[2.] Quanto aos mercadores, o que é particularmente chamativo, além da evidência histórica de sua existência em muitos períodos, é a semelhança de várias de suas características em diversas partes do mundo. Com frequência se ressalta, por exemplo, o papel das minorias expatriadas em sua formação: chineses no Leste e Sudeste Asiático; indianos na África Oriental; libaneses na África Ocidental; judeus e calvinistas na maior parte da Europa; italianos e árabes na América Latina. Se os casos ao longo da história são por demais variados para tirar conclusões, a recorrência do fenômeno convida à reflexão. E, na contramão, convida a reexaminar o discurso sobre a excepcionalidade de certas minorias mercantis no Ocidente — a começar pelos judeus (Goody, 2016, p. 43) — e, portanto, como mencionado anteriormente, com a figura do estrangeiro em Simmel. A situação dessa minoria no Ocidente está longe de ser excepcional. “Na Turquia, o comércio era uma ocupação de minorias não consideradas plenamente cidadãos, como gregos, armênios e judeus” (Pena de Matsushita, 2013, p. 85). Isso não quer dizer, obviamente que os comerciantes fossem estrangeiros em toda parte. No Japão, por exemplo, durante a maior parte do processo de modernização, a maioria dos comerciantes eram japoneses.

Contudo, a exterioridade das minorias estrangeiras ao tecido local deu lugar a outra grande característica. Sua forte inserção em redes de clientela, mas sobretudo de parentesco (“nas quais as relações entre tios, sobrinhos e primos funcionam no modo de proteção e dependência”), é também uma realidade comum entre os comerciantes em

muitos períodos e civilizações (Bertrand, 2014, p. 309; Kocka, 2017, p. 45). A ideia de que a família estendida foi um entrave à ascensão do capitalismo mercantil não resiste à análise. Observando bem, verifica-se que se trata de uma invenção ideológica tardia do Ocidente moderno tributária do modelo esquemático da figura do indivíduo abstrato.

A importância das relações extraeconômicas, sobretudo as de tipo familiar, é uma característica constante do capitalismo italiano nos séculos 13 e 14. A atividade comercial esteve então solidamente encaixada na sociedade familiar, recurso indispensável para a confiança mútua. Não é de estranhar, portanto, o valor que as famílias dão tanto à transmissão econômica como à profissional (Laval, 2007, p. 44). A despeito das suspeitas recorrentes de que as obrigações familiares fossem um entrave ao espírito do capitalismo, os vínculos entre as parcerias familiares e as empresas econômicas sempre foram reais, tanto no Ocidente moderno como em outros lugares. Esses laços continuam tendo forte presença na base da constituição das dinastias empresariais, das estratégias de reprodução das classes médias com capital econômico, das práticas de isolamento de grupos e de casamentos arranjados entre as classes altas.

Jack Goody demonstrou muito bem como a família estendida foi um poderoso recurso econômico, pois incentivou o desenvolvimento de transações financeiras complexas.

A realidade indiana mostra que é preciso rever a tese dos sociólogos (e outros) segundo a qual a presença de uma ampla rede de parentesco dificultaria a 'modernização' econômica. Essas redes de família, parentesco, casta ou classe representam evidentes vantagens para certos tipos de atividades comerciais (Goody, 1999, p. 192).

Uma prova desse vigor é a importância da indústria têxtil na Índia, uma das mais poderosas do mundo entre os séculos 16 e 17, evidenciada em sua força de exportação do Sudeste e Oeste da Ásia para o México (a tal ponto que a Índia é muitas vezes designada como o destinatário final, com a China, do ouro das Américas). Embora certos

limites sejam observáveis no desenvolvimento do capitalismo industrial na Índia, esse resultado, segundo Goody (1999, p. 206), seria mais atribuível ao papel dos bancos e sua tendência a conceder empréstimos de curto prazo que a um obstáculo imposto por lógicas familiares ou culturais.³⁶

[3.] Em suma, parece difícil ignorar a realidade e a força do capitalismo antes da modernidade ocidental. De fato, um dos grandes eixos de controvérsia sobre os mercadores gira em torno de seu papel econômico e, principalmente, da magnitude de seu poder. Eles teriam sido autônomos do poder político fora do Ocidente moderno?

A resposta parece ser positiva, se entendermos essa autonomia de forma mais ampla do que a visão restritiva de certa historiografia, empenhada em buscar equivalentes funcionais estritos em relação à ascensão da burguesia na Europa. Optando-se por uma concepção mais estendida da autonomia dos mercadores para dar conta da diversidade de suas situações em diferentes períodos, o panorama imediatamente se complexifica em nível mundial.

Desde a dinastia Song (960-1279), antes da invasão da China pelos mongóis, os mercadores gozaram de um alto status social graças à riqueza acumulada (Kocka, 2017, p. 38; Gernet, 2005, t. 2, pp. 46-47), a ponto de alguns historiadores não hesitarem em falar em uma “revolução comercial”. Quanto à era Tokugawa, no Japão, sustentou-se a propósito dos mercadores que “seu status real e seu poder econômico eram muito maiores do que sua posição na escada social permitiam supor” (Pena de Matsushita, 2013, p. 86). Na mesma linha, o estudo de Abu-Lughod (1991) também questiona a ideia de que, a partir do século 13, um grupo de mercadores teria visto seu anseio de poder ser seriamente tolhido por outros grupos sociais, sobretudo pelos governantes. Esta última afirmação é objeto de discussão, mas ao dirigir o

36. Quanto à tese da responsabilidade direta e principal da colonização na desindustrialização da Índia no século 19, as opiniões são muito divergentes (Pouchepadass, 2010, pp. 381-382). Para uma visão ampla da relação entre a industrialização ocidental e os obstáculos que ela implicou em outras partes do mundo, ver Osterhammel (2017, pp. 865-910).

olhar para além do Ocidente e muito antes do século 16 ou 19, a autora mostra o efetivo poder dos mercadores na configuração de uma economia-mundo. Essa análise coincide com a de Goody (1999, p. 282), para quem, no que diz respeito ao capitalismo mercantil, a dualidade entre mercados locais e grandes mercados seria uma característica antiga e comum presente em diferentes sociedades.

Para além de toda controvérsia, embora a subordinação dos mercadores ao poder político e religioso, em nível global, seja uma afirmação histórica sólida, essa verdade não nos impede de reconhecer que por trás da questão de seu real grau de autonomia palpita um juízo de valor. Sem questionar, portanto, a validade da subordinação (na verdade, a longuíssima existência de um conflito entre mercadores e nobreza), é necessário reconhecer o efetivo poder dos mercadores e as capacidades que, em diferentes épocas e regiões, eles tiveram para, graças ao dinheiro, lidar com o poder de deuses e reis.

[4.] Mesmo reconhecendo a longa história do capitalismo mercantil, isso não invalida a existência de uma especificidade no nível do capitalismo industrial no Ocidente moderno desde a Revolução Industrial, o que nos leva à necessidade de uma interpretação das razões desse fenômeno.

O grande interesse e a importância do estudo de Kenneth Pomeranz (2010) é ter modificado os termos da discussão ao reformular, sobre novas bases, a venerável questão das razões — únicas — para o desenvolvimento do capitalismo industrial no Ocidente moderno. Reconheçamos que sua tese está longe de ser consensual. No entanto, ela alterou os termos do debate sobre a Revolução Industrial. Comparando duas regiões do mundo no final do século 18 — a China (o vale do Yangtzé) e a Grã-Bretanha, Pomeranz explica seu diferencial de desenvolvimento por descontinuidades ligadas aos combustíveis fósseis (especialmente o carvão), pelo acesso aos recursos do Novo Mundo (alimentos) e pela agricultura mais intensiva. Dada a precisão dos fatores que contrasta, o estudo de Pomeranz é um sério questionamento da tese de Weber. Na origem da Revolução Industrial não haveria um novo espírito, e sim uma crise ecológica. Ocorre que, no vale do

Yangtzé, o uso destrutivo da terra, o desmatamento e uma forte expansão demográfica exigiram uma considerável mão de obra agrícola para produzir os alimentos necessários para a população. Nesse contexto, os camponeses não puderam se tornar operários. Já na Grã-Bretanha, o uso maciço do carvão e dos recursos das colônias (sobretudo alimentos a preço baixo) possibilitaram a exploração maciça dos camponeses e sua progressiva transformação em operários. Carregando um pouco nas tintas, o que explicaria o desenvolvimento da industrialização na Inglaterra seria um acidente geográfico. A existência de jazidas de carvão de fácil acesso teria permitido resolver o problema energético. Portanto, foi uma realidade geográfica que, ao proporcionar acesso tanto ao carvão quanto ao ferro, possibilitou, ou pelo menos facilitou, a Revolução Industrial.³⁷ O autor ainda acrescenta a esse fator o papel dos Estados Unidos, sob controle inglês até 1776: as colônias produziam tanto matérias-primas como ofereciam um mercado para produtos manufaturados ingleses.

A inflexão é importante. Se a superioridade técnica e industrial proporcionada pela Revolução Industrial está fora de discussão, a explicação do diferencial de desenvolvimento entre China e Grã-Bretanha reforça o caráter muito mais conjuntural e contingente da superioridade ocidental.

2. A ganância

No que tange à questão dos lucros e ganhos, é necessário apontar, de saída, a estranha visão histórica que acabou por se consolidar à luz de certa recepção da narrativa da excepcionalidade ocidental moderna. Com efeito, muitos estudos costumam trazer subentendida, ou até apresentar de forma explícita, *certa* falta de interesse pelo ganho econômico em sociedades não modernas. Nessa visão, negligencia-se uma vasta literatura histórica e antropológica que destaca o fato de

37. A esse respeito, é importante assinalar uma possível analogia com o papel que as terras raras, minerais abundantemente presentes hoje na China e fundamentais na economia digital, poderiam desempenhar na nova revolução industrial em curso.

os processos de enriquecimento estarem presentes há muito tempo e em grande número de sociedades. Isso não invalida as teses de Marshall Sahlins (1976) e Karl Polanyi (2007) sobre as especificidades das sociedades capitalistas de mercado, mas obriga a ler essa realidade em comparação a várias outras sociedades nas quais os atores também foram motivados por um forte desejo de enriquecimento.

[1.] Max Weber, como vimos, admitiu que a ganância é uma atitude universal e até reconheceu que muitas vezes está na base do comportamento irracional, mas reservou apenas para os ocidentais modernos o senso da indústria, do cálculo e da acumulação ilimitada de capital. Mais uma vez, essa afirmação não se sustenta quando, por meio dela, se procura provar que, por exemplo, em um país como a Índia — descrito com o rótulo de *Homo hierarchicus* e no qual o religioso envolve o político e este o econômico — o desenvolvimento industrial foi impossível por falta de habilidades de cálculo e atitudes utilitaristas (Goody, 1999, p. 132). De modo mais geral, e em oposição à tese da excepcionalidade da racionalidade ocidental, o cálculo está presente em outras civilizações (dos azande até a China), realidade que deveria levar a estudos que contrastassem historicamente os diversos usos dos procedimentos de racionalização em vez de apoiar-se em afirmações peremptórias sobre um questionável monopólio ocidental (1999, p. 58). O trabalho de Goody mostra com convicção, pelo exemplo da China e do Cairo medieval (1999, p. 92), que nessas sociedades houve, de fato, um uso real da contabilidade — uma ferramenta cuja invenção foi, portanto, independente do vínculo estabelecido entre contabilidade religiosa e mercantil sob a influência do protestantismo. Por outro lado, Pomeranz (2010, cap. 1) destaca a racionalidade econômica ostentada pelos produtores e mercadores chineses no século 18. Finalmente, na Europa, Todeschini (2017, pp. 277-292) evoca “a disciplina mental dos comerciantes” e o desenvolvimento dessa disposição nos séculos 14 e 15.

Mas a racionalidade econômica tampouco é exclusiva da modernidade ocidental. Tudo muda, por exemplo, se o cursor histórico remonta até Idade Média. Já nesse período, o recurso à contabilidade, e especialmente o dispositivo das duas colunas, débito e crédito (uma dimensão particularmente bem apontada por Weber), teve efei-

tos cognitivos muito importantes na sociedade, como se verifica no surgimento de uma contabilidade que fixa o “preço” da passagem para o além através de um cálculo proporcional entre boas ações neste mundo e recompensas no paraíso (Laval, 2007, p. 41). É também uma evidente preocupação com o lucro, desencadeada pela intensificação do cálculo, o que explica a elaboração, nas cidades italianas, de técnicas de seguros (a palavra *rischio*, de origem italiana, foi incorporada a muitas outras línguas), a generalização dos contratos, as práticas de inventário e contabilidade (Renouard, 1968). É nas grandes cidades comerciais da Itália que, a partir do século 13, a palavra “capital” começa a adquirir seu significado moderno.

Mas talvez nada ressalte com mais força a avidez pelo ganho dos mercadores que as razões dadas ao longo da história para excluí-los das funções de governo. Foi por serem muitas vezes retratados como demasiadamente atraídos por ganhos pessoais, em detrimento das regras do bom funcionamento do coletivo, que se justificou seu afastamento do poder. Ao estudar o mundo javanês, Bertrand (2014, p. 124) aponta que a dedicação aos negócios era vista como uma forma de desviar-se do Caminho e do respeito aos deveres para com Deus e o Rei. Críticas semelhantes são encontradas em um grande número de sociedades. Na realidade, o mercador é um dos primeiros grandes heróis anônimos e individualistas da história. Com raríssimas exceções, ele não tem nome (salvo casos específicos, como Marco Polo), não tem rosto (que só aparecerá na Europa do Renascimento Flamengo), nem singularidade, mas encarna melhor que príncipes, guerreiros, santos uma forma de individualidade intramundana cheia de cobiça e egoísmo, figura que representa uma dupla ameaça tanto para os nobres quanto para os pobres.

É primordial ver, por trás da desconfiança ou do estigma de que os mercadores foram alvo ao longo da história, o que esse temor tão antigo revela: a cobiça e o comércio são dois poderosos fatores de individualização presentes na história muito antes do advento do Ocidente moderno. E, no Ocidente, poucas coisas evidenciam melhor a importância adquirida pelos comerciantes que a crescente ambivalência do discurso da Igreja Católica sobre a impossível compatibilidade

entre fé, ética capitalista e a rudeza necessária para os negócios, por um lado, e, por outro, um discurso que indica um caminho de articulação entre o comércio e as obrigações do cristão (Laval, 2007, p. 46).

[2.] Mas voltemos à ganância. A partir do momento em que a análise desvencilha de certa cronologia com consonâncias normativas, evidencia-se a necessidade de reconhecer tanto a força da cobiça quanto o vigor do interesse claramente econômico nas famílias, como demonstram, por exemplo, as estratégias familiares para garantir a mobilidade social dos filhos nos dias da Regência de Túnis, no século 19 (Ben Tahar, 2009, p. 242). Essa preocupação chegou até a propiciar, em diferentes períodos, práticas familiares infanticidas (ou severas restrições aos nascimentos), a fim de se conseguir um planejamento “ótimo” de recursos em função dos interesses da reprodução familiar. Tais estratégias revelam um individualismo mais generalizado do que se costuma reconhecer (Goody, 2016, p. 125-137). Leve-se em conta que o principal modo de herança no Ocidente medieval não tinha outra função: a primazia do filho mais velho (muitas vezes do sexo masculino) sobre os filhos mais novos estava a serviço da reprodução familiar, prática que não era estranha a certo individualismo (Abercrombie *et al.*, 1980). Como podemos observar em muitas sociedades contemporâneas “fora” do Ocidente moderno, as famílias adotam estratégias particulares de reprodução em sua busca de ganhos ou status social: em vez de contrapor o indivíduo econômico à lógica familiar, parece mais justo concluir que existe um antigo conluio e fortes articulações entre indivíduos, famílias e interesses econômicos.

Contudo, sob a pressão da narrativa hegemônica ocidental moderna, essas atitudes e estratégias têm sido ignoradas ou marginalizadas pelas ciências sociais, ofuscadas por representações edulcoradas do passado e das comunidades. Ao contrário das evidências e sob a firme égide da cultura da dádiva, as sociedades tradicionais têm sido descritas como capazes de controlar os efeitos individualizantes do intercâmbio de mercadorias e da cobiça.

A rigor, se existe alguma diferença, ela estaria concentrada no fato de que a ascensão da indústria e do capitalismo no Ocidente mo-

dermo teriam se originado e baseado na invenção de uma determinada norma antropológica. Até o advento das sociedades modernas propriamente ditas, a posição social e as obrigações a ela atribuídas tinham precedência sobre qualquer outro parâmetro na caracterização do indivíduo. A sociedade tinha um valor moral superior. Contra essa realidade surge o individualismo moderno que prescreverá por meio das instituições a individualização de todos os seres humanos e negará sua sujeição a uma dimensão simbólica coletiva. Nesse processo, o interesse terá um papel decisivo ao se tornar o critério “normal” da ação humana.

Mais que a mera cobiça, seriam esse processo e essa representação os elementos inseparáveis do triunfo da economia nos tempos modernos. Sempre que a santidade religiosa e o heroísmo guerreiro conseguiram, não sem tensões, fazer sistema com as obrigações coletivas, a busca pelo interesse pessoal introduziu uma inflexão significativa. O *Homo aequalis*, como bem o descreveu Louis Dumont (1985), é, acima de tudo, um *Homo economicus*, um indivíduo para o qual as relações com as coisas têm precedência sobre as relações com os homens. É na sua esteira que a economia (a ideia de utilidade e bem-estar) se apodera da política e até da moral.

Contudo, apesar da cantilena de críticas sobre a função desagregadora do individualismo nas sociedades modernas, os interesses individuais *também* devem se ajustar às obrigações morais e coletivas no Ocidente moderno e, muitas vezes, curvar-se a elas. O valor dos indivíduos, mesmo quando se reconhece a legitimidade da busca de seus próprios interesses, é medido, em última análise, em termos de sua contribuição à coletividade. É a utilidade para os demais e para a sociedade que *também* embasa o valor das pessoas. Essa tensão e a tentativa de resolvê-la já estão claramente presentes na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. O individualismo ocidental moderno não cessou de navegar entre o indivíduo particular, o dos interesses, e o indivíduo universal, o dos direitos humanos; entre o individualismo do interesse pessoal e a efetiva submissão às obrigações coletivas, com o dever de morrer pela pátria em primeiro lugar (Kantorowicz, 1984).

Sem dúvida, essa concepção econômica do indivíduo é uma novidade histórica peculiar do Ocidente moderno. Mas essa representação, e sua inegável força estruturante, não deveria nos fazer esquecer que, ao longo da história, as sociedades tiveram que fazer frente ao vigor do desejo de lucro e da ganância. Nesse contexto de orientação das ações pelo interesse próprio, convém entendermos que o individualismo é uma realidade muito difundida no mundo. Os exemplos já citados poderiam ser acrescidos de muitas outros, como as observações feitas na comunidade Kaqchikel de Panajachel (uma cidade indígena na Guatemala):

Na cultura indígena, dá-se importância ao individualismo. A competição por ganhos econômicos é reforçada, e não limitada, por fatores sociais e cerimoniais. E a ética das sociedades indígenas se assemelha àquela que prevaleceu na Europa durante a ascensão do capitalismo [...]. Parece-me difícil imaginar pessoas com um espírito comercial mais forte que os indígenas. Provavelmente não há um único indígena do Panajachel com mais de 10 anos que não tenha estudado um modo de ganhar dinheiro com os recursos à sua disposição.³⁸

Citamos esse testemunho porque ele é paradigmático de muitas outras observações semelhantes. Sem dúvida, a presença dessa atitude entre os povos indígenas do Panajachel deve ser posta em diálogo com a penetração e expansão das relações sociais capitalistas. No entanto, importa reconhecer que a cobiça e o anseio de lucro não são percebidos e vividos pelos próprios povos indígenas em ruptura com sua tradição.

Devemos então concluir que o capitalismo e o reino do dinheiro não são uma especificidade ocidental moderna? Não. Mas é preciso entender que o que está em jogo não é tanto uma questão de cobiça e até de anseio de lucro ilimitado, e sim um regime político-econômico,

38. Trata-se do estudo de Sol Tax, *O capitalismo do centavo*, publicado em 1959, mas a pesquisa em que se baseia foi realizada em 1936 (*apud* López García, 2012, pp. 99 e 100).

o capitalismo, que concedeu legitimidade sem precedentes à riqueza, a tal ponto que baseou hierarquias sociais no dinheiro (Sahlins, 1976). Nesse sentido, e com essa intensidade e função, o lucro e a riqueza assumiram formas específicas na modernidade ocidental, mas isso não deveria eclipsar as funções análogas da cobiça ao longo da história. Impõem-se nuances e bemóis.

III. O sistema-mundo é realmente uma especificidade hegemônica ocidental moderna?

A inegável expansão industrial do Ocidente moderno não pode levar a negligenciar (ignorar, reprimir, travestir) as realidades geopolíticas e econômicas do mundo anterior ao século 18. Nesse ponto, o grande mérito do livro de Janet L. Abu-Lughod (1991) é ter estabelecido a existência de um sistema-mundo antes da hegemonia europeia moderna. Apesar das críticas a sua tendência a superestimar os vínculos entre continentes, o estudo estabeleceu um marco ao deslocar a formação de um sistema-mundo em torno do Ocidente, no século 16 (tese clássica de Braudel e Wallerstein), para o século 13 e em nível global, tensionando assim o centrismo ocidental. Sua reflexão não apenas mostrou a existência de fenômenos semelhantes em outros lugares, mas ressaltou a existência de um sistema-mundo com o centro distante do Ocidente. Se seguirmos essa análise, no século 13, o centro se situava na China (Abu-Lughod, 1991, cap. 10).

A primeira virtude desse trabalho é enfatizar, como já mencionamos na breve narrativa-mundo apresentada no Capítulo 1, que, vista de perto, a hegemonia ocidental é um fenômeno relativamente recente na história. Ao mostrar a concomitância de fenômenos em situações muito distantes no espaço, Abu-Lughod torna plausível a ideia de uma interdependência, ainda que parcial, efetiva, entre diferentes regiões no século 13.³⁹ Além disso, voltando o cursor para o século 13,

39. Existe uma prova adicional dessa interdependência com a peste negra no século 13. A ocorrência de pandemias após o contato entre civilizações distantes também se verificou durante a conquista e colonização das Américas pelos europeus, no século 16.

Abu-Lughod (1991, p. 354) pode afirmar que, embora o Ocidente de fato tenha imposto sua hegemonia no século 16 (tomando o lugar do velho sistema-mundo que ruiu no século 14), o período anterior questiona a ideia de que só a Europa foi capaz, graças às suas instituições e cultura, de estabelecer uma economia-mundo.

O estudo de Abu-Lughod continua sendo controverso entre especialistas, mas, apesar disso, gostaríamos de enfatizar aqui, sobretudo, duas grandes conclusões talvez mais consensuais de seu trabalho. Abu-Lughod mostra de forma convincente que, no século 13, por um lado, diversas culturas e sistemas econômicos (grandes sociedades agrícolas, pequenas cidades-Estado, vários locais de produção etc.) coexistiram, cooperaram e competiram entre si e que, por outro lado, *todas as* culturas e religiões da época (cristianismo, budismo, islamismo, confucionismo) permitiam e até incentivavam o comércio, a produção, a troca e assunção de riscos econômicos.

A realidade de uma hegemonia mundial não ocidental anterior aos tempos modernos é, em si mesma, tudo menos uma novidade histórica. Contudo, e nisto reside a verdadeira questão e o principal problema, essa realidade histórica foi negligenciada (ignorada, reprimida, travestida) à medida que a cesura introduzida pelo Ocidente moderno em torno de um sistema-mundo sob seu controle se tornou uma sólida fronteira política e epistemológica. É essa demarcação, durante muito tempo escondida e ignorada historicamente, que se tornou objeto de legítima revisão.

Para alguns analistas que reconhecem a importância de sua contribuição, Abu-Lughod teria até se enganado ao restringir a hegemonia não ocidental do mundo apenas aos séculos 13 e 14, pois a hegemonia chinesa teria durado até o século 18. Esse debate extrapola em muito os limites de nosso estudo, mas vale a pena dar uma visão geral, ainda que rápida, nas duas principais perspectivas. Por um lado, Abu-Lughod, concordando com Wallerstein, mas também com Braudel, data a invenção de um sistema-mundo sob hegemonia europeia por volta de 1450 ou 1550, que seria independente daquele que ela mesma estabe-

leceu, que remonta a 1250-1350.⁴⁰ Por outro lado, Frank (1998, p. 108) argumenta, questionando essa tese, que a hegemonia chinesa durou muito além dessa data, até por volta de 1800 e, por outro lado, recua a data de nascimento da hegemonia chinesa até os séculos 11 ou 12 sob a dinastia Song.

Para além das legítimas discussões entre especialistas, o que se altera profundamente é o reconhecimento da presença de hegemonias mundiais não ocidentais.⁴¹ Deixando de lado as questões da “centralidade” ou da data exata da transição entre hegemonias, uma coisa é certa: ao longo de sua história, pelo menos até o “descobrimento” da América, o Ocidente não deixou de olhar para o Sul e para o Leste. É apenas nos tempos modernos, pelo menos a partir do século 17, que o pêndulo realmente oscila a favor da Europa do Norte (a despeito do desenvolvimento das cidades flamengas já no século 13).

O eurocentrismo, invenção do final do século 18, construiu de forma deliberada a narrativa de uma história universal organizada em torno da Europa, inventando etapas (Grécia, Roma, Renascimento), e encontrou sua máxima expressão filosófica na obra de Hegel. Questionada em muitos pontos, essa narrativa histórica foi, no entanto, *confortada* em seu eixo ideológico por trabalhos que estabeleceram o surgimento de uma economia-mundo europeia e a criação de um mercado mundial sob comando europeu depois do “descobrimento” da América no final do século 15 (Wallerstein, 1980). Note-se que, ape-

40. Braudel situa o deslocamento da hegemonia mundial para a Europa no final do século 16; Frank (1998) e Chaudhuri (1990) argumentam que essa mudança só ocorreu realmente no final do século 18.

41. A propósito da superioridade econômica da China sobre a Europa no período Song, ver Gernet (2005, t. 1, p. 45 e ss.). O livro de Frank (1998, cap. 3) analisa, em grande detalhe, a circulação de dinheiro entre 1400 e 1800, prestando especial atenção ao circuito entre as Américas e a China através dos europeus. Frank frisa a vantagem que a China tem em termos de produção ao longo de todo esse período. Frankopan (2017), em sua história do mundo, minimiza a primazia produtiva da China depois do século 17. Contudo, prevalece certo consenso entre os especialistas: até o século 17 ou 18, a produção chinesa (por exemplo, de têxteis) excede em muito a da Europa (Frank, 1998, pp. 164-165). Recordemos, a propósito, a importância da produção têxtil na Índia durante o mesmo período.

sar de sua força crítica e de sua associação com o marxismo (e seu eurocentrismo), os estudos sobre o sistema-mundo, incluindo suas extensões na escola da dependência (na América Latina e na África), acabaram participando, mesmo que de forma involuntária, na entronização da narrativa da centralidade do Ocidente nos tempos modernos.

Como indicamos no Capítulo 1, nesse momento em que é *conectada* à história do mundo, a América contribui para a ascensão do Ocidente. O papel do Renascimento e das primeiras grandes descobertas científicas ampliou-se com a chegada do ouro e da prata, mas também com a mão de obra indígena e com a posterior escravização dos africanos (do século 16 ao 18), que possibilitou a exploração de novas minas e terras. O ouro da América teria permitido à Europa equilibrar sua balança comercial com a Ásia (especialmente a China), permitindo-lhe comprar produtos, sobretudo manufaturados, sem alterar significativamente as relações de poder econômico. Na realidade, não devemos centrar a atenção apenas na China e tão longe: no século 16, dentro da Europa e nas suas fronteiras, três impérios disputam a hegemonia: o Espanhol de Carlos v (1500-1558); o Otomano de Suleiman I, o Magnífico (1520-1566); e o Russo de Ivan iv, o Terrível (1530-1584). A prata e o ouro das Américas terão peso na hora de inclinar a balança a favor do Ocidente e de Carlos v (Dussel, 2007, p. 165).

Há importantes divergências entre especialistas, mas as linhas gerais são suficientemente seguras para poder tirar algumas conclusões. A ascensão do Ocidente moderno (*the rise of the West*) tomou o lugar hegemônico que havia ficado vago com o declínio do Oriente (Ásia). Nesse movimento, graças aos metais e à riqueza extraídos da América e a toda uma série de processos internos, a Europa conseguiu, ao longo de vários séculos, estruturar um sistema-mundo em torno de si mesma. E isso teve resultados díspares. O capitalismo, que na Europa foi associado a trabalhadores livres condenados a vender sua força de trabalho, na África subsaariana e na América Latina significou a invenção ou ampliação da escravidão e do trabalho forçado (Williams, 1994; Bagú, 1949; Bernand, 2010, p. 196).

Ainda voltaremos a esse ponto, mas é essencial aqui entender o que está por trás desses exames críticos: um poderoso questionamento ideológico do Ocidente moderno. A representação da história varia substancialmente se as razões para o desenvolvimento econômico diferencial do Ocidente moderno são interpretadas como meros processos endógenos (como no protestantismo de Weber) ou se os ganhos extraídos do comércio internacional e da colonização das Américas são considerados como um fator essencial para o advento do capitalismo — uma realidade geopolítica e comercial que, é bom lembrar, precede a primeira revolução industrial em mais de dois séculos. O debate sobre a importância das outras economias mundiais (por meio da conquista, da colonização, da escravidão) no desenvolvimento ocidental assume assim, muitas vezes, um caráter ideológico, já que as discussões se concentram em saber se sua contribuição foi ou não decisiva.⁴² Às vezes, como faz o historiador senegalês Cheikh Anta Diop em 'Nations nègres et culture', o tráfico de escravos e a colonização são mencionados mais como causas da interrupção do desenvolvimento na África que como fatores primários do desenvolvimento ocidental moderno (*apud* Robert, 2006, p. 101). Para a América Latina, as duas teses com frequência têm tendido a se sobrepor. A pilhagem de matérias-primas em terras americanas explicaria a ascensão do Ocidente e os limites do desenvolvimento na região (Galeano, 1971). Talvez mais importante do que resolver essa controvérsia (que provavelmente sempre permanecerá em aberto) seja reconhecer a interdependência recíproca e hierárquica entre as sociedades.

Os estudos do sistema-mundo são, como é fácil compreender, decisivos para a revisão crítica da narrativa hegemônica ocidental moderna, mesmo quando, ao menos de forma implícita, tenham a desafortunada tendência a reduzir tudo à economia e negligenciar ou minimizar outras dimensões que contribuíram ativamente para alimentar o sentimento de superioridade dos ocidentais modernos, como a ciência, o racismo e a democracia. Em todo caso, é um erro enxergar ape-

42. Como já foi indicado, esse tópico ainda é um tema controverso entre especialistas. Para um estudo que indique, através de uma ampla variedade de fontes, a importância da contribuição das Américas, ver Bairoch (1997, 1999).

nas, por trás da questão da excepcionalidade do Ocidente, uma mera questão ideológica induzida por um diferencial de poder na história. Era também, e continua a ser, não sem ambiguidades, uma legítima interrogação científica.

IV. A ascensão da tecnologia e da ciência foi exclusiva do Ocidente moderno?

Robert K. Merton (1998) estendeu o laço estabelecido por Weber entre a ética protestante e o espírito do capitalismo ao advento da ciência moderna. A tese é, no mínimo, controversa e se opõe, por exemplo, à visão de todos aqueles para quem a ciência moderna não nasceu através do ascetismo intramundano, mas graças a uma nova concepção de verdade nos círculos católicos que vinculou a certeza objetiva e a certeza íntima (Santiago, 2015). Também aqui os debates são acalorados. No entanto, apesar de suas discordâncias, essas perspectivas compartilham um pressuposto tão óbvio que nem sequer é mencionado: o nascimento e o destino ocidentais da ciência moderna. Mas o que acontece quando olhamos em outras direções? A Revolução Industrial Ocidental moderna foi realmente a filha pródiga da ciência e da tecnologia?

Essa pergunta nos remete, mais uma vez, à relação entre o Ocidente e a China. Se prevalece certo consenso entre os especialistas quanto ao fato de que até o início do século 16 houve uma superioridade técnica da China sobre a Europa, as principais controvérsias giraram em torno da questão de como e por que a ciência foi capaz de desenvolver melhorias tecnológicas substanciais no Ocidente e não na China. Alguns datam esse processo no século 17, com a chamada revolução científica; outros, no século 19 (Frank, 1998, pp. 185-204).

É impossível abordar essa temática sem referência aos trabalhos de Joseph Needham: há décadas, os debates se inscrevem na esteira de suas reflexões. Corrigindo, muitas vezes com severidade, uma visão ingenuamente eurocêntrica, Needham propõe uma interpretação sociológica da dificuldade que a civilização chinesa teve em gerar uma

ciência moderna. Note-se que, assim como Toulmin, que associou a pretensão da verdade científica para dirimir controvérsias ao debate agonístico das guerras religiosas do século 16, Needham explica as dificuldades de invenção e inovação da ciência chinesa ressaltando o fator sociopolítico do peso da burocracia celestial. Embora no sistema chinês os mercadores pudessem adquirir muita riqueza, eles não estavam imunes a impostos extraordinários, e a ambição de seus filhos era com frequência entrar na burocracia oficial. Em outras palavras, para Needham (1977, p. 40), os mercadores não conseguiram obter na China a influência e o poder que adquiriram na Europa a partir do Renascimento. Sua conclusão é inequívoca: “Quem quiser explicar o fracasso da sociedade chinesa em desenvolver uma ciência moderna deve começar explicando por que ela não conheceu o desenvolvimento do capitalismo mercantil e, mais tarde, do capitalismo industrial”.

Na realidade, a explicação de Needham sobre o crescimento diferencial da ciência e da tecnologia entre a China e o Ocidente é mais complexa — logo veremos isso — e vai muito além da simples questão da independência econômica e política dos mercadores. Mas o vínculo é importante: embora trabalhe em uma direção diferente da traçada por Weber, a questão da autonomia da sociedade civil e dos indivíduos volta a ser uma questão importante quando se trata de comparar o Ocidente moderno com outras civilizações.

A explicação de Needham (1977, p. 124) é complexa e articula fenômenos sociais, intelectuais e econômicos. Além dos fatores estritamente sociais (que aqui ressaltamos), ele insiste na distância observável a nível do pensamento entre um universo chinês que permaneceu organicista (“cada elemento está ligado a todos os demais seguindo uma ordem hierárquica”) e o pensamento ocidental construído em torno de uma visão mecanicista e mais analítica do mundo (*ibidem*, p. 14). Por outro lado, ao rechaçar explicitamente qualquer visão unilateral, ele não apenas questiona a superioridade do Ocidente e a universalidade da ciência moderna (graças à matematização da natureza que começa com Galileu), mas também as razões pelas quais, entre “o século 2 antes da nossa era e o século 16 da nossa era, a cultura do Leste Asiático aplicou o conhecimento humano à natureza para fins

úteis de forma muito mais eficiente do que o Ocidente europeu” (1977, p. 11). Sua resposta é profundamente sociológica: foi um tipo de organização social burocrático-feudal e centralizada — também faz referência às grandes construções hidráulicas e à tese de Wittfogel (1964) — que durante muito tempo permitiu o desenvolvimento das ciências aplicadas (Needham, 1977, pp. 24-25) e, em outro contexto histórico, revelou-se um obstáculo para o surgimento da ciência moderna.⁴³

Em relação à gênese da ciência moderna, Needham tem, portanto, o grande mérito de, por um lado, diferenciar os fatores que participaram diretamente ou que facilitaram — ou não — seu posterior desenvolvimento e, por outro, a questão da própria ciência e suas aplicações tecnológicas. Foi um complexo encadeamento de fatores (inovação tecnológica, capitalismo mercantil, possibilidade de crítica social) o que propiciou o crescimento diferencial da ciência e da tecnologia e que produziu uma revolução industrial no Ocidente e não na China. A questão não é, por óbvio, a ausência de tecnologia e ciência neste país, mas seu desenvolvimento diferencial em relação ao Ocidente a partir do século 16. Needham (1977, p. 102) insiste reiteradas vezes neste ponto: houve um grande número de descobertas na China e, na “maioria dos casos, foram amplamente postas em prática; mas isto se realizou sob o controle de uma sociedade que tinha normas muito estáveis”. De fato, se as descobertas tecnológicas chinesas transformaram profundamente o Ocidente, não transformaram com a mesma força a própria sociedade chinesa, que mais tarde se mostrou avessa à tecnologia e à ciência modernas.⁴⁴

43. Uma interpretação semelhante foi formulada para explicar as relações, positivas e negativas, entre o sistema soviético e a industrialização (ver Castells, 1999, entre outros).

44. Muitas dessas afirmações devem ser tomadas com cautela e, em todo caso, são objeto de intensa controvérsia entre especialistas. Abu-Lughod (1991, p. 322 ss.) assinala, por exemplo, que, embora Needham tenha o grande mérito de fazer reconhecer a importância da ciência chinesa, ainda assim considerava mais difícil admitir, como sugerido por outros estudiosos, a existência de uma “verdadeira” revolução científica na China durante o período Song (960-1234 no norte, até 1276 no sul do país). Mas, mesmo reconhecendo a exatidão dessa observação, o diferencial do desenvolvimento científico e técnico a partir do século 17 continua sendo uma certeza.

As questões epistemológicas são, de fato, uma questão de poder. De resto, foi em termos de poder que a questão epistemológica se apresentou desde os primeiros contatos dos missionários cristãos com a civilização chinesa. As ciências naturais eram a única área em que os europeus tinham uma indiscutível superioridade (Jullien; Marchaisse, 2000, p. 223), baseadas na experimentação e na capacidade de “forçar a natureza”, onde o pensamento chinês ainda valorizava a capacidade de “seguir a natureza”, o curso das coisas, o grande processo do mundo, em suma, a Via. O fato de o sentimento de superioridade ter sido expresso sobre essa base entre os membros do clero diz muito sobre a força e o peso da razão instrumental na autoconstrução do Ocidente moderno.

Notemos que esses debates, mais uma vez, têm por objeto a China. Impossível ignorar essa evidência. Na construção comparativa da excepcionalidade ocidental, muitas vezes corresponde à China um papel importante. De fato, nas ciências sociais ocidentais, tem se tentado explicar as razões das dificuldades chinesas para desenvolver a tecnologia, a ciência, o capitalismo e o individualismo. São diversas as hipóteses, muitas delas fortemente questionadas à medida que se reconheceu o desenvolvimento econômico e industrial da China pelo menos até o final do século 18, e depois à medida que se reconhecia a possível hegemonia chinesa no século 21. Isto não apenas exige uma pausa na argumentação, mas também, seguindo os passos de Needham, ir além da estrita questão da ciência na China.

Entre outros fatores que podem explicar a estagnação da China, Braudel (1993, p. 284), por exemplo, destaca o grande tamanho da população (já de cem milhões no século 13), realidade essa que, segundo sua análise, “provavelmente impediu possíveis avanços técnicos. A abundância de gente torna inútil o uso de máquinas, assim como outrora ocorrera com o escravo no mundo da Grécia e Roma antigas”. Mesmo saindo da oposição entre a ciência organicista chinesa e a ciência mecanicista ocidental, esse fator explicaria, para Braudel, a ausência de desenvolvimento industrial na China. Braudel não foi o primeiro nem o último a enfatizar o peso da demografia como fator morfológico essencial da sociedade chinesa. Muitas décadas depois,

Giovanni Arrighi (2009) destacou a existência de uma voraz tradição industrial chinesa que, graças ao grande número de indivíduos disponíveis, empurrou essa sociedade para um modo de industrialização oposto à lógica de ganhos de produtividade que se impôs no Ocidente com a Revolução Industrial.

Mencionemos também, pois é impossível ignorá-la no marco dessas discussões, a tese mais antiga de Balazs. A despeito das frequentes críticas de que é objeto, ainda hoje se recorre a ela de forma mais ou menos sub-reptícia: a existência milenar de uma burocracia celestial seria a razão dos limites do desenvolvimento econômico e técnico da China. “É o Estado que mata a invenção técnica na China” (Balazs, 1968, p. 23). Ressalte-se que todas essas análises sociológicas acompanham de perto, e racionalizam, as transformações diferenciais observáveis no mundo. A burocracia celestial, por exemplo, teria impulsionado um importante desenvolvimento durante séculos e teria até alimentado um forte sentimento de superioridade antes de se tornar um obstáculo. Isso evidencia a evolução diametralmente diferente da sociedade ocidental moderna no período 1500-1914 (1968, p. 41). Desde o final da década de 1980, a versão contemporânea da burocracia celestial — o Partido Comunista — voltou a ser considerada um fator importante para o sucesso econômico do país, a ponto de levantar dúvidas entre as democracias liberais pluralistas ocidentais quanto à eficácia de suas instituições em vista do êxito do sistema político chinês.

Na verdade, e sem surpresa, invocaram-se diversas razões para explicar a progressiva estagnação chinesa e o que o historiador John K. Fairbank chama “crescimento sem desenvolvimento”: aumento da população, diminuição dos rendimentos agrícolas, sujeição das mulheres, forma de organização do mercado interno e do comércio, simbiose entre mercadores e funcionários, limites efetivos da lei (Fairbank; Goldman, 2013, pp. 249-276).

Como o leitor há de ter compreendido, durante muito tempo, interessar-se pela China foi apenas um desvio, mil e uma vezes transitado, para voltar à questão do excepcional desenvolvimento ocidental

moderno. Contudo, ao inseri-la no quadro mais amplo da história social, essa excepcionalidade é dotada de uma contingência que contradiz em muito o discurso das necessidades e dos imperativos próprios da narrativa hegemônica ocidental moderna. Também aqui se impõem novos bemóis e nuances.

V. O individualismo é uma invenção ocidental moderna?

A excepcionalidade do Ocidente moderno encontrou seu principal fundamento ideológico na figura do indivíduo, na verdade em torno de um conjunto de instituições mais ou menos conectadas entre si e concebidas como seu arcabouço indispensável: a propriedade privada, o Estado de Direito, os direitos humanos, a cultura do modernismo.⁴⁵ Contrapostas ao modelo do indivíduo moderno, há uma pletora de outras figuras, todas redutíveis, no limite, à realidade dos “indivíduos” das sociedades comunitárias.

1. O Estado e o individualismo na Europa antes do Ocidente moderno

O Estado ocidental moderno foi realmente o único grande instituidor categórico do indivíduo? Para tentar responder a essa pergunta, voltemos aos debates entre especialistas sobre a questão do indivíduo nas instituições da Idade Média.

Uma ampla e vasta tradição intelectual enfatiza fortemente o papel decisivo das instituições estatais no advento do indivíduo. Alan

45. Notemos, no entanto, que em muitas sociedades, mesmo as “tradicionais”, houve processos explícitos de produção de indivíduos — ao menos dos Grandes Homens que conseguiam distinguir-se por meio de uma série de provas e ritos de iniciação (Godelier, 1982). Tudo isso pode parecer distante do individualismo institucional ocidental moderno, mas a distância não é tão abissal. Em ambos os casos, de forma generalizada e maciça, de um lado, restrita e elitista, de outro, trata-se de uma produção institucional de indivíduos.

Macfarlane (1978), por exemplo, propõe buscar as raízes do individualismo inglês na Carta Magna de 1215, em razão da liberdade civil e política (isto é, faculdades instituídas) que esta outorgou pelo menos a alguns indivíduos, os nobres, em relação à Coroa. A participação do Estado por meio do direito na instituição categorial do indivíduo teria precedido, portanto, os tempos modernos propriamente ditos. De fato, segundo alguns especialistas, já na Idade Média europeia, a individualização induzida pelo Estado teria sido muito ativa, por exemplo, no tratamento dos sujeitos como justicáveis ou contribuintes, em ambos os casos como atores privados. É verdade que a formação da individualidade não era o objetivo explícito dessas políticas, mas o papel individualizador do Estado por meio da punição e dos impostos era efetivo porque “a individualização da prova leva à individualização da pena” (Dupont-Bouchat, 1996, p. 156).

É impossível minimizar esse aspecto, muito bem apontado por Marc Bloch (em ‘Sociedade Feudal’), que chegou a afirmar que o contrato era, em termos políticos, o legado mais importante do feudalismo para a sociedade moderna. A ideia de contrato pressupõe a existência de indivíduos capazes de estabelecer acordos e aderir a consentimentos recíprocos, mesmo em meio a uma sociedade hierárquica. Coleman (1996b, p. 13), citando Bloch, é igualmente afirmativa:

podemos ver no contrato feudal o ancestral dos direitos individuais que, mais tarde, caracterizarão as relações entre o Estado moderno e seus cidadãos. A natureza contratual do governo feudal aparece, em si mesma, como uma rejeição da estrita hierarquia implícita na teoria teocrática.

Fiquemos na Idade Média. Em seu desejo de uniformizar os indivíduos, o Estado absolutista foi, antes dos tempos modernos, um verdadeiro motor de individualização. “As tendências centralizadoras do Estado na era do absolutismo contribuíram para criar a grande massa de ‘súditos’ perante o soberano” (Stourzh, 1996, p. 362). Com isso, as reformas administrativas do Estado absolutista teriam fomentado a uniformidade “e, consequentemente, a igualdade”. Outros, como Anthony Black (1996, p. 380) ou Colin Morris, afirmam não apenas que a

descoberta do indivíduo ocorreu já no século 12, mas também reconhecem de forma mais ampla, sobretudo o primeiro, que o senso de individualidade era tão forte no século 12 quanto no século 18, questionando assim os vínculos exclusivos entre os Estados modernos e a individualização.⁴⁶

É verdade que os bemóis que acabamos de mencionar provêm da Idade Média *ocidental*, mas nem por isso deixam de nuançar a excepcionalidade do vínculo entre o individualismo e o Estado moderno.

Contrariando a tese canônica da narrativa hegemônica ocidental moderna sobre a ausência do individualismo na Idade Média, Colin Morris (1972), num estudo polêmico (ele mesmo reconheceu algumas limitações), propôs a tese de uma descoberta do indivíduo entre a segunda metade do século 11 e a primeira metade do século 12. Esse questionamento já tivera alguns precedentes, entre outros em estudos sobre o advento do cidadão ou o desenvolvimento de uma “individualidade do autor”. Mas, para Morris, que menciona explicitamente a existência de um renascimento cultural, teria ocorrido nesse período uma transição ao menos tendencial do sujeito para o cidadão, mas, sobretudo, teriam surgido novas orientações psicológicas devido a toda uma série de grandes transformações sociais, religiosas e intelectuais. Como resultado, consolidou-se uma relação mais pessoal com Deus, que ressignificou a confissão, o misticismo, as experiências autobiográficas, as primeiras tentativas de passar dos ícones aos retratos, à crescente humanização de Cristo, à lírica amorosa, tão bem analisada por Denis de Rougemont (1982). A Idade Média foi, assim, o teatro do aparecimento de importantes “marcadores de individuação”, como a assinatura, o retrato, a estilística da escrita, o amor, sem esquecer, claro, o nome do artista (Bedos-Rezak; Iogna-Prat, 2005). Tais marcadores eram irredutíveis à ação exclusiva do Estado, mas, a seu modo, contribuíram para a criação daquele conjunto de fatores de identificação.

46. Houve formas de individualismo antes dos Estados modernos (como na Grécia ou Roma), mas também no desenvolvimento de uma esfera privada ou de uma família nuclear, como na civilização bizantina no século 7.

Uma das principais críticas dirigidas aos trabalhos que acabamos de mencionar, e que nos ocupará nos próximos parágrafos, é que, em última análise, estão menos interessados nas manifestações do indivíduo como tal na época medieval e mais na presença dos elementos que contribuíram para o advento do indivíduo moderno (Gourevitch, 1997, p. 20). O homem medieval não é estudado em si mesmo, mas em referência a uma futura figura histórica. Apesar da presença de certos marcadores de individuação, a concepção de indivíduo na Idade Média manteve-se subordinada a uma representação genérica, comum a todos os homens e organizada mais em torno de modelos morais (como nas hagiografias) do que como uma autêntica narração de individualidades (Certeau, 1975; Dosse 2005; Gourevitch, 1997, pp. 17 e 245). Priorizaram-se os protótipos e raramente as representações incluíram elementos descritivos ou físicos (Fossier, 2010, p. 20). Mesmo a teleologia dessas interpretações é questionada, já que, no que tange à introspecção, ela atingiu sua principal expressão no século 5, com as *Confissões* de Santo Agostinho, e não no final da Idade Média.

Também neste ponto, e muito compreensivelmente, os debates entre os historiadores são intensos. Mas, mesmo sem consenso, parece difícil não reconhecer que, quando se trata do indivíduo, nos encontramos diante de história de eclipses e renascimentos parciais mais que em um processo de criação *ex nihilo* nos tempos modernos.⁴⁷ Seja como for, a ideia de que, a partir do Renascimento, no Ocidente, e somente nesta parte do mundo, a história do indivíduo teria deixado de encontrar obstáculos para seu desenvolvimento ignora o fato de que, na própria história do Ocidente, processos modernos de individuação se alternam com processos de recomunitarização, vários fundamentalismos e até retrocessos totalitários.

47. Le Goff (1996, p. 500): "Houve, sem dúvida, desde o início da história, em torno de diferentes noções de indivíduo, surtos mais ou menos longos, mais ou menos fortes, mais ou menos duradouros, seguidos de períodos de calma ou mesmo de refluxo. Se há uma história descontínua e multifacetada, é sem dúvida a da noção de indivíduo".

2. Individualismo e propriedade privada

A propriedade privada é um dos grandes pilares da narrativa do individualismo ocidental moderno. Para conseguir se afirmar, dada a inevitável assimetria das relações de poder entre as classes sociais e em relação ao Estado, o indivíduo teria precisado da propriedade privada e dos recursos que ela transmite, o que por sua vez implicaria a existência, se não de um direito propriamente dito, ao menos de formas legítimas de acionamento que permitissem certo controle sobre os recursos. Mas essa era a situação *antes mesmo* do advento do Ocidente moderno. Historiadores demonstraram, por exemplo, que, em pleno período feudal, os atores poderiam acionar individualmente os direitos feudais quando entendiam que o senhor não tinha legitimidade suficiente para reivindicá-los (Schmale, 1996, p. 217). É claro que, como Schmale aponta, ainda não se trata de direitos individuais no sentido atual do termo, mas o fato não deixa de indicar uma individualização ativa do direito. Por outro lado, esse tipo de prática ajudou a justificar a visão de William de Ockham e sua concepção do indivíduo como portador de direitos inalienáveis (Coleman, 1996b, p. 32).

Já *antes* do que hoje chamamos Modernidade Ocidental, a propriedade privada também era evocada para dar conta de um individualismo ativo entre os germânicos, que, em plena fase medieval, costumavam exprimir, e sobretudo afirmar, um *eu*. Para explicar essa atitude, Aron J. Gourevitch (1997, p. 27), baseado no estudo de Alfons Dopsch, aponta a existência, entre os agricultores sedentários, de chácaras individuais, nas quais cada proprietário administrava sua própria gleba. Uma relação dessa índole também foi observada no mundo árabe, onde, no que tange à

posse individual da terra, mesmo que a divisão fundiária não fosse validada juridicamente a cada geração, a gestão da terra em benefício da família (quase nuclear) permitia certa autonomia de famílias e grupos em sua posição identitária perante a comunidade (Ben Salem, 2009, p. 41).

Também é possível encontrar reflexões semelhantes para explicar o caráter individualista dos samurais medievais, traço este que

teria sido possibilitado por dois tipos de posses: de terra e de armas (Ikegami, 2012, p. 166).⁴⁸

Acrescentemos, no marco da própria história ocidental, que é possível questionar a importância da propriedade privada como substrato *indispensável* da individuação e da independência pessoal. Afinal, em decorrência das grandes mudanças ocorridas nos Estados Unidos entre 1890 e 1920 com o crescimento das cidades e da produção industrial, ficou claro que o agricultor independente, para além de seu peso e seu papel no imaginário estadunidense, não era, já nessas décadas, o principal protagonista do mundo do trabalho. Neste ponto, é difícil não atentar para o gritante contraste que existe nos Estados Unidos entre a ideologia-mito do trabalhador independente, o *self made man*, e a realidade de uma sociedade com maioria de trabalhadores assalariados — o que, aliás, ocorre hoje em dia em todos os países desenvolvidos. Essa é uma das dificuldades da sociedade estadunidense em se aceitar como uma sociedade pós-jeffersoniana, a qual, dada a primazia do trabalho assalariado, não pode mais se pensar como uma democracia agrária (Mennell, 2007, p. 33). Em 1800, apenas 20% dos indivíduos eram trabalhadores assalariados nos Estados Unidos, número que chegará a quase 90% ao longo do século 20. Essa realidade obriga a complexificar as conexões entre propriedade e individuação. Afinal, se de fato se estabeleceu um elo de necessidade entre certa forma de agricultura familiar, a pequena propriedade e as virtudes republicanas, o questionamento dessa realidade a partir do final do século 19, com a expansão do trabalho assalariado e das grandes organizações produtivas, deveria ter redundado no “fim” do individualismo. Uma conclusão que, diga-se de passagem, alguns neoliberais-libertários não hesitam em sustentar. Contudo, uma afirmação desse tipo é francamente exacerbada. Na realidade, como mostrou David Riesman (1964), a generalização do assalariado, ao transformar as bases estruturais da individuação nos Estados Unidos, modificou o perfil das individualidades e produziu a transição de indivíduos intradeterminados (que podiam dirigir sua ação de forma au-

48. Entretanto, no Japão, no que tange à acumulação econômica, sua conceituação como virtude só começa muito mais tarde, no período Meiji, e, é importante notar, por instigação do governo japonês (Pons, 1988, p. 85).

tônoma graças, entre outras coisas, à independência garantida pela propriedade privada) para indivíduos extradeterminados (que, trabalhando em grandes organizações e em situação de dependência salarial, seriam muito mais sensíveis à opinião alheia). Décadas mais tarde, Robert Castel (1995) também ressaltaria a renovação do individualismo causada pela introdução de uma analogia [*analogon*] entre a propriedade privada e os direitos sociais na sociedade assalariada.

Atenhamo-nos àquilo que é essencial em nossa argumentação. Com o surgimento e a expansão do Estado social, um dos principais elementos do capitalismo do século 20, a ligação entre individuação e propriedade conheceu novos caminhos, mesmo no Ocidente moderno. E *antes* de seu advento a propriedade privada (ou familiar restrita) foi uma realidade histórica em muitos lugares.

O papel específico da propriedade no processo de individuação também nos remete à questão da herança e das estratégias familiares. Jean-Pierre Vernant (1987), por exemplo, associa o surgimento do indivíduo ao aparecimento do testamento no século 3 a.C., momento em que o indivíduo já podia organizar a distribuição de seus bens após sua morte. A esses antecedentes cronológicos, também se deveriam acrescentar as consequências que a extensão da propriedade privada, mesmo quando existia apenas parcialmente, induziu na afirmação da individualidade em sociedades não ocidentais, como resultado da ampliação da lógica dos direitos legais das pessoas. Por exemplo, ao estudar a relação entre o grupo e o indivíduo na Tunísia através das práticas fiscais entre os séculos 17 e 19, Abdelhamid Hénia (2009, p. 73) mostra como a transição de impostos fixos aos quais toda uma comunidade é submetida para práticas tributárias mais individualizadas foi tanto um fator importante no questionamento da comunidade quanto um mecanismo que permitiu um melhor conhecimento dos sujeitos pelo poder central. Por meio dessa dinâmica política, o indivíduo (e não mais apenas a comunidade ou a família, estendida ou nuclear) torna-se “a única unidade humana oficialmente reconhecida em termos fiscais e administrativos” (*ibidem*, p. 74). Antes de detalhar: “É com o aparecimento do Estado territorial, que se afirma em detrimento da vida comunitária e não compondo com ela, que o processo

de individuação realmente começa a emergir” (*ibidem*). Note-se que, apesar da influência da modernidade ocidental nesses processos, o desabrochar da propriedade privada como fonte de individualização também se baseou, na Tunísia, em elementos já presentes nas sociedades tribais setecentistas.

Podemos dizer, portanto, que a propriedade privada é uma importante fonte do individualismo ocidental moderno, mas está longe de ser uma especificidade única, mesmo nas formas geralmente evocadas para explicar a excepcionalidade do Ocidente moderno. À luz de sua presença histórica, demonstrada em outros lugares e antes de seu advento, mas também tendo em vista o declínio relativo de sua importância econômica ou metamorfose no Ocidente moderno (pelo menos na sociedade salarial), parece difícil continuar a pensar os vínculos entre propriedade privada e individualização como uma necessidade e uma excepcionalidade histórica específica do Ocidente moderno.

3. Individualismo e nacionalismos não ocidentais

No âmago da experiência ocidental moderna, sempre houve uma tensão entre, por um lado, o individualismo — os direitos humanos e a base liberal do pacto estatal — e, por outro, o nacionalismo — as obrigações imprescritíveis do cidadão e o dever de morrer pela pátria. Essa tensão entre individualismo e nacionalismo, à qual o Ocidente moderno deu uma resposta específica, teve uma articulação muito diferente no Japão. Para explorá-la, buscaremos apoio na análise que Eiko Ikegami (2012) dedicou à domesticação dos samurais. O estudo é particularmente interessante porque, sem propor uma comparação rigorosa com a tese de Elias apresentada no capítulo anterior, permite, no entanto, destacar várias diferenças.⁴⁹

49. Note-se também que, no caso da China, chegou-se a dizer que *antes* do Ocidente, dada a existência de uma importantíssima tradição de civilização dos costumes e da vigilância interpessoal desde o período Song (960-1279), segundo algumas interpretações, os chineses se tornaram tão civilizados que não puderam (ou não souberam) se defender militarmente dos invasores mongóis (Fairbank; Goldman, 2013, pp. 166-174). Sobre a civilização renascentista chinesa sob a dinastia Song, ver Gernet (2005, t. 2, cap. 2).

Ikegami começa sua análise destacando a fragilidade infraestrutural do Estado no Japão, sobretudo em termos de controle social (polícia e sistema educacional). Essa situação permitiu aos samurais construir “um Estado como o crime organizado” (Ikegami, 2012, p. 54). O indivíduo mais forte, chamado Shogun, era de fato um governante que controlava todos os demais. Pois bem, o ponto decisivo é que esse modelo na realidade não gerou — como na América Latina ou na África subsaariana — uma sociedade de caudilhos ou chefes baseada no uso puramente arbitrário do poder. Pelo contrário, apesar dos óbvios desvios potenciais a que essa estrutura de poder pôde dar forma, a honra logo se impôs como fator primordial na individualidade e autodeterminação dos samurais (*ibidem*, p. 55), o que foi acompanhado por sua progressiva incorporação ao aparato estatal.

À primeira vista, a pacificação da era Tokugawa (1603-1868) poderia parecer um exemplo clássico de formação do Estado por meio do monopólio da violência legítima (*ibidem*, p. 198).⁵⁰ Contudo, diferentemente do que ocorreu no contexto europeu — e Ikegami talvez não enfatize suficientemente essa diferença —, o Estado Tokugawa articulou a centralização com a pacificação, mas também soube, ou teve que, preservar a semiautonomia dos diversos grupos sociais (*ibidem*, p. 240). Soma-se a isso o fato de o “feudalismo” japonês não ter sido acompanhado de uma centralização do poder religioso. O budismo nunca se desenvolveu como um centro institucional de autoridade e não houve articulação entre o secular e o religioso, como na Idade Média europeia. Esse fundo histórico permite compreender a especificidade de sua evolução. Em primeiro lugar, as aspirações espirituais dos samurais e a violenta cultura da honra tornaram-se autônomas das formas religiosas institucionais (*ibidem*, p. 246). Em segundo lugar, consolidou-se a separação entre as esferas privada e pública. Por último, mas não menos importante, o poder público e a pirâmide do Estado impuseram-se aos *daimyo* regionais. A lei e a ordem prevale-

50. Vale salientar que a maioria das transformações evocadas por Ikegami ocorreu no período Tokugawa, portanto antes do período de forte influência ocidental na modernização japonesa. Foi sobre essa base que, já na era Meiji, teria ocorrido um processo de “samuraização” da sociedade, ou seja, a expansão para outros estratos sociais dos valores até então restritos à elite guerreira e burocrática (Pons, 1988, p. 48).

ceram sobre os valores dos samurais, e as “demonstrações individuais e indisciplinadas do orgulho bélico dos samurais” foram gradualmente desterradas pela nova racionalidade (*ibidem*, p. 313). Se a importância da honra privada não desapareceu imediatamente, deixou de ser imposta ao direito público. Estabeleceu-se, assim, uma nova exigência de subordinação ao bem público.

Essa interpretação retoma muitos dos tópicos por meio dos quais a sociologia deu conta da formação do Estado no Ocidente moderno, mas propõe, no entanto, mais ou menos em diálogo com esse marco, uma versão diferente da articulação entre individualismo e nacionalismo. A chave reside na maneira peculiar como a honra do samurai conseguiu ser canalizada a serviço do Estado, domesticada por meio de códigos burocráticos e graças a uma interpretação moral de seu significado (Ikegami, 2012, p. 318). Na transformação da honra samurai em honra estatal, o reconhecimento do mérito e das recompensas teve um papel decisivo. A honra se infiltrou nas hierarquias burocráticas entre as camadas superior e inferior. O processo não foi nada indolor, oscilando entre as reminiscências do velho ego individualista e a nova modalidade de obediência a um senhor (*ibidem*, pp. 379-383); em meio a tensões internas muito fortes, muitos samurais não encontraram outra saída senão o autossacrifício.⁵¹

Frisemos o que é essencial para o nosso propósito atual: partindo de uma matriz distinta e através de um caminho diferente do trilhado pelo Ocidente moderno, no Japão ocorreu, por meio da honra, uma articulação muito diferente entre Estado, nacionalismo e individualismo. Mesmo que se reconheça a influência tardia e indireta que a excepcionalidade ocidental teve sobre esse fenômeno, seu status de

51. Ikegami (2012, p. 366) analisa o livro ‘Hagakure’ e o culto à morte do samurai como fruto da fusão do código de honra e da estima pessoal, no qual a principal dificuldade para o samurai residia no fato de que, vivendo em paz, era necessário que ele pudesse continuar enfrentando a morte imaginariamente. Ver também os comentários críticos de que, em 1897, Fukuzawa (2008, pp. 87-96) dedica às práticas de vingança interpessoal ou “mortes inúteis”. Esse processo de impossibilidade de tornar-se sujeito guarda algumas semelhanças com a interpretação dos mártires da revolução iraniana proposta por Khosrokhavar (1995).

exclusividade histórica no que concerne ao individualismo é relativizado à luz desse iluminismo.

4. Variantes do individualismo

Os três pontos que acabamos de discutir, embora centrados na questão do individualismo, têm conexões mais ou menos diretas com aqueles que desenvolvemos no capítulo anterior sobre a sociogênese estatal dos indivíduos, a propriedade privada, o individualismo e o nacionalismo. Poderíamos concluir a análise aqui, mas o exame de um quarto ponto parece-nos necessário, pois enquadra os estudos que acabamos de apresentar. De um modo ou de outro, comparações se realizaram em referência a uma figura particular do indivíduo (ocidental moderno) e a um processo histórico específico de individuação (individualismo institucional).

A partir da narrativa hegemônica ocidental moderna, por muito tempo foi negado qualquer outro caminho ou possível expressão do individualismo. Contudo, à medida que se acumularam os estudos e diversos debates se travaram, essa perspectiva tornou-se cada vez mais insustentável (Martuccelli, 2010 e 2019; Lozerand, 2014). É certo que a individualização ocidental moderna tem inegáveis especificidades: dirige-se a todos os indivíduos de uma sociedade (cada qual se vê forçado a se tornar um indivíduo); é explicitamente apoiado por um programa institucional, no sentido mais forte do termo, por meio de um conjunto de interpelações; promove a representação de um indivíduo capaz de existir independentemente dos laços sociais.⁵²

Mas como ficam os “indivíduos” que viveram antes da modernidade ocidental ou em outros lugares? A partir de *uma* figura própria da sociedade ocidental moderna, desconsideraram-se todos os

52. Notemos a respeito, porém, que a primeira formulação de uma figura de individualidade dissociada de todo grupo, que ganhou fama no Ocidente através da ficção de Robinson Crusoe, no início do século 18, foi elaborada no século 12 pelo filósofo muçulmano Ibn Tufayl em seu romance ‘O Vivente, filho do vigilante’ (Libera, 2016, pp: 155-161).

indivíduos de outras épocas ou civilizações, cujas especificidades, tomadas como insuficiências, foram percebidas e avaliadas a partir de *uma* única representação do sujeito, aquela que era própria do Ocidente moderno. Poucos autores expressaram melhor essa perspectiva que Louis Dumont (1985) por meio da grande divisão que propôs entre sociedades holistas e individualistas. Para ele, no holismo, “a maioria das sociedades valoriza a ordem acima de tudo, portanto, a conformidade de cada elemento com seu papel no conjunto, em uma palavra, a sociedade como um todo”; enquanto as sociedades ocidentais modernas, e somente elas, “valorizam o ser humano individual em primeiro lugar; aos nossos olhos, cada homem é uma encarnação de toda a humanidade e, como tal, é igual a todo homem, livre. Isso é o que eu chamo de individualismo”. A conclusão parece óbvia: o tipo holista de sociedade predominou em toda parte, “com a única exceção de nossa civilização moderna e seu tipo individualista de sociedade” (Dumont, 1985, p. 12).

A força dessa operação ideológica é espantosa tanto por sua simplicidade quanto por sua durabilidade. Baseia-se em um monopólio de enunciação visível nas duas acepções da noção de indivíduo. Por um lado, a palavra “indivíduo” refere-se a um agente empírico presente em qualquer coletividade. Por outro lado, o termo designa um ser moral dotado de certas características. Embora todas as sociedades tenham indivíduos (como agentes empíricos), nem todas têm indivíduos como seres morais, sobretudo se estes últimos são julgados, como faz o próprio Dumont, a partir da representação particular do individualismo ocidental moderno.

Ora, à luz das duas acepções da noção de indivíduo, é óbvio, ao menos implicitamente, que toda sociedade tem processos de individuação, isto é, produz indivíduos como agentes empíricos, mesmo que não tenham elaborado representações culturais do indivíduo idênticas às do Ocidente moderno. Ao monopolizar e anexar o individualismo a *uma* representação particular do indivíduo, a narrativa hegemônica ocidental moderna reconheceu, quando muito, alguns antecedentes históricos (Dumont, 1983), mas negou toda realidade à possível ideia de outros individualismos.

Evidentemente, uma definição que explica o individualismo a partir das representações do indivíduo feitas pelo centro ontológico, metodológico ou axiológico de análise da vida social (Lukes, 1973), ou seja, que restringe o termo apenas às concepções e *instituições* que explicitamente promovem, defendem ou valorizam a dignidade, os direitos e os interesses dos indivíduos em relação aos grupos, é uma definição que exclui o uso do termo “individualismo” para outras sociedades ou períodos.

Contudo, posto que até os defensores da visão hegemônica reconhecem a existência de indivíduos “empíricos” em toda parte, não seria *possível* e muito mais lógico pensar que esses indivíduos “empíricos” moldaram representações particulares de sua individualidade, diferentes das do individualismo institucional ocidental moderno, mas que nem por isso deixaram de assentar, ao menos de forma implícita, as bases para outras concepções de individualismo? A resposta é um inequívoco sim.

No Capítulo 7, analisaremos algumas variantes desses “outros” individualismos (ontorrelacional, comunitário e agêntico), mas, neste estágio da argumentação, o que afirmamos acima não deve ser entendido como uma crítica do individualismo ocidental moderno em seu aspecto promotor de uma via fortemente institucional na formação dos indivíduos, e sim daquele que *nega* toda realidade a outras manifestações da individualidade. A crítica é mais severa quando, como vimos e veremos, ao descentralizar o olhar da modernidade ocidental para trás ou além dela, constata-se que são essas variantes do individualismo, independentemente das instituições estatais e dos recursos que elas proporcionam ou instauram, as que aparecem como largamente *majoritárias*.

* * *

O objetivo deste capítulo não é criticar nem refutar a plausibilidade de algumas interpretações que têm sido formuladas acerca da excepcionalidade ocidental moderna, mas chamar a atenção para a complexidade dos processos e a diversidade de situações, que im-

plicam a necessidade de introduzir indispensáveis bemóis e nuances. Evidentemente, as nuances a propósito de cada uma das explicações examinadas neste capítulo não questionam o efeito sinérgico entre elas nem, sobretudo, a realidade factual do diferencial de poderio ocidental moderno, mas incitam a adotar uma postura de estudo que se recusa a extrair considerações causais necessárias e suficientes de evoluções históricas contingentes.

Certo discurso crítico da modernidade ocidental, muitas vezes mesclado com considerações políticas mais ou menos abertamente antiocidentais, transforma muitos dos temas abordados neste capítulo em antagonismos ideológicos. Às vezes se trata até de negar qualquer crédito a afirmações históricas que por muito tempo foram dominantes. A crítica radical às representações históricas que no passado foram impostas pelo Ocidente moderno (ainda mais quando se revelam associadas ao racismo), parece definir o sentido e o horizonte de uma necessária reescrita da história em curso.

Não é dessa perspectiva que devem ser lidas as críticas, nuances e reservas introduzidas neste capítulo, declinadas em diferentes tons conforme se tratasse de analisar os méritos da tese da excepcionalidade ocidental a partir do protestantismo ou do capitalismo, do sistema-mundo ou da ciência e tecnologia ou do individualismo. Para levar a termo esta revisão, nos baseamos nas conclusões de uma ampla variedade de estudos críticos, e este trabalho compartilha com eles a convicção de que é necessário um profundo esforço de reescritura de nossos marcos de análise. Mas, para tanto, é essencial preservar a separação entre as considerações geopolíticas e as questões epistemológicas. Evidentemente, como este livro mostra, os debates das ciências sociais devem muito mais do que em geral se admite às realidades e polêmicas políticas de uma época. Contudo, reconhecer e enfrentar essa realidade é uma coisa, abolir as fronteiras entre elas é algo muito diferente.

A superioridade do Ocidente pode ser relativizada, contextualizada e mais bem definida à luz de uma narrativa histórica capaz de

mostrar os pontos cegos de sua expansão.⁵³ Pode-se ressaltar o caráter interdependente das diversas partes do mundo a fim de reposicionar o desenvolvimento da modernização ocidental; pode-se escrever uma história que conceda o mesmo espaço e atenção às diversas regiões,⁵⁴ mas nada disso invalida um fato histórico que continuará sendo maciço: grandes porções do mundo estiveram ocupadas, durante boa parte dos séculos 19 e 20, por potências imperiais e colônias sob a égide ocidental. Esse é o fato que marcou profundamente a narrativa hegemônica ocidental moderna. E é dessa realidade que o mundo vem se distanciando paulatinamente há algumas décadas.

53. Pensemos, por exemplo, o estudo de Lombard (1990) sobre a história global, que situa nas margens a importância do Ocidente no desenvolvimento da encruzilhada javanesa, dando assim um exemplo concreto de uma possível “outra” narrativa da história.

54. Por exemplo, ao estudar o encontro holandês-javanês sob a perspectiva de uma história em partes iguais, Bertrand (2014, pp. 165 e 527) observa que a importância atribuída a esse “evento” pelos holandeses contrasta com as “poucas linhas” dedicadas a ele pelos poetas e cronistas da corte de Banten e Mataram.

Capítulo 4

NOVAS NARRATIVAS E GEOGRAFIAS DA MODERNIDADE

A interpretação da história através de civilizações homogêneas, mutuamente excludentes e resistentes a todo estudo comparativo, exceto sob a forma de um inventário de incompatibilidades, foi suplantada pela narrativa de uma modernidade ocidental excepcional capaz de subordinar todas as outras. Na atualidade, estamos atravessando, com resistências e retrocessos, o ocaso dessa narrativa.

Principal consequência: o mundo se transforma no teatro de um flagrante conflito de interpretações históricas de grande virulência, que vai do choque de civilizações até a Jihad Islâmica, passando pela ascensão do populismo e pela crise das democracias liberais, confrontando entre si leituras perigosamente dicotômicas. Nesse contexto também se consolidam representações alternativas, como a proposta de alguns intelectuais chineses segundo a qual estaríamos vivenciando o fim do parêntese (1750-2050) da modernidade ocidental, breve período histórico em que o Ocidente conseguiu subjugar o mundo devido à precoce e rápida decolagem da Revolução Industrial. Outras perspectivas questionam a realidade do Ocidente como bloco, a fim de ressaltar retrospectivamente as divisões internas que sempre pontuaram sua história. Essas interpretações estão sujeitas a diversos pontos de vista e, ironias da história, nessa nova arena, a narrativa ocidental europeia moderna, por muito tempo hegemônica, aparece como particularmente em crise em face de outras narrativas geopolíticas. O enfoque por muito tempo dominante no século 20 (uma Modernidade, dois caminhos de modernização — mercado ou Estado — três mundos — capitalista, socialista e Terceiro Mundo) é substituído por um cenário de conflitos no qual as narrativas se justapõem sem que nenhuma delas consiga impor uma nova visão hegemônica.

Mesmo a narrativa da entrada em um mundo marcado por novas e fortes interdependências é objeto de debate. Para muitos autores que se inscrevem no marco de uma história de longo prazo e longe de qualquer eurocentrismo, seria possível propor uma reescrita da história “universal” a partir das transformações dos grandes impérios da Ásia: otomanos, mongóis, chineses, persas, indianos. Em todo caso, aos poucos as ciências sociais se abrem para novos horizontes na comparação de sociedades e períodos a fim de obter uma melhor e mais justa compreensão dos tempos modernos. O contraste é, portanto, forte com as análises realizadas pelos sociólogos ocidentais clássicos, que escrevem essencialmente a partir de sua sociedade nacional e de suas dinâmicas internas, ignorando ou reprimindo a relação com os outros, a menos que seja para estabelecer a superioridade da modernidade ocidental.

Por isso é essencial compreender as principais inflexões interpretativas que surgiram nas ciências sociais nas últimas décadas, quando mais não seja porque nosso estudo, com suas luzes e sombras, inscreve-se nesse movimento geral.

Vários enfoques têm questionado a narrativa hegemônica da modernidade Ocidental, ressaltando a interdependência entre as sociedades e, portanto, o papel de outras sociedades no advento e consolidação dessa modernidade. De forma análoga à geopolítica, que interroga os efeitos da geografia sobre a política, constitui-se o espaço de uma geomodernidade que se pergunta sobre os efeitos da geografia sobre as experiências da modernidade (Martuccelli, 2017a). O que é realmente novo é a consciência dos importantes efeitos da interdependência em toda parte. A modernidade, repensada a partir do espaço, é obrigada a reconhecer sua pluralidade intrínseca.

Destacam-se dois grandes enfoques, com muito em comum em seu ponto de partida, mas animados por pressupostos analíticos fortemente opostos.

I. Geografias e interdependências

Como vimos, na narrativa epônima da Modernidade Ocidental o mundo estava dividido entre os que estavam na frente e os que vinham atrás. Os primeiros julgavam o presente e o passado dos segundos com um espelho deformado enquanto anunciavam o destino destes por meio do futuro que eles mesmos encarnavam. Essa narrativa foi inseparável de um conjunto de traduções geográficas, a tal ponto que a experiência da modernidade foi anexada por alguns países ou populações e negada a outros. Para o primeiro conjunto de abordagens críticas que apresentaremos, a compreensão *espacial e interdependente* das sociedades modernas conduz a narrativas históricas completamente diferentes.

Romper com a atitude hegemônica ocidental convida a provincializar a Europa (Chakrabarty, 2009) e, de fato, propor uma crítica ao historicismo ocidental e às representações de alteridade por ele produzidas para afirmar sua superioridade. Relido do ponto de vista das colônias, o capitalismo logo vê debilitada sua faceta “emancipatória”, posto que o trabalho assalariado coexistiu nessas regiões com outras formas de trabalho (servidão, escravidão, trabalho forçado), por vezes geradas pelo próprio sistema colonial, frequentemente por meio de distinções raciais (Williams, 1994). Nesse sentido, é fundamental compreender a relação entre escravidão e capitalismo e o papel constituinte da primeira na fase mercantilista do segundo.

A reconsideração espacial conduz, portanto, a novas concepções da sociedade moderna. Cristalizam-se novas perguntas, diferentes daquelas feitas em nome da modernidade-mundo ou da modernidade global, nas quais ainda é possível detectar a sombra da narrativa da hegemonia ocidental moderna. Nas décadas mais recentes, o reconhecimento da diversidade dos devires-mundo da modernidade rompe com os pressupostos da narrativa clássica da modernização. A complexidade geográfica da modernidade é infinitamente mais bem estudada.

1. Reconsiderar o espaço

São numerosas as perspectivas que seguiram esse caminho. Mencionemos, entre outras, os estudos do sistema-mundo, a escola da dependência, o pós-colonialismo, os decoloniais ou as *entangled modernities* (modernidades entrelaçadas). Apesar das grandes diferenças entre essas perspectivas, todas elas questionam a concepção (endógena) do solipsismo da modernidade ocidental e reconhecem — desde o próprio nascimento dos tempos modernos e ao longo de sua trajetória — a realidade das interdependências entre diferentes sociedades. Sobre essa base comum, as questões têm sido muito diversas, alguns enfoques se esforçaram, como é o caso do olhar pós-colonial, em impugnar a hegemonia ocidental moderna em termos analíticos, epistemológicos e políticos (Martuccelli, 2017b). Mas mesmo dentro desse movimento intelectual é possível identificar interpretações conflitantes dos tempos modernos. Por exemplo, os estudos pós-coloniais datam o início da modernidade nos séculos 18 e 19, enquanto outros, como o enfoque decolonial, a datam no século 16, com a colonização da América. Isso redundava em uma periodização e conceituação diferente do capitalismo (Mignolo, 1995): para alguns, a modernidade é interpretada mais ou menos implicitamente desde a Revolução Industrial; para outros, a modernidade inscreve-se explicitamente após o “descobrimento” da América.

A reconsideração da geografia da modernidade exige, em todo caso, estudar sociedades subalternas, coloniais e mais tarde pós-coloniais, mas também, em um inevitável bumerangue analítico, as próprias sociedades ocidentais modernas baseadas em suas múltiplas e hierárquicas interdependências. Se essa tradição de análise foi inscrita no “resto do mundo” em uma longa tradição analítica, inclusive por razões imperialistas, sua aplicação às sociedades ocidentais modernas é mais recente e inovadora. De agora em diante, *também* no caso dessas sociedades se impõe a necessidade de levar em conta as interdependências recíprocas e hierárquicas.

Quanto aos estudos sobre sociedades subalternas, a cena externa (dependência colonial, imperialismo político ou econômico), sem

nunca negar por completo a relevância de fatores ou atores internos, muitas vezes desempenhou um papel decisivo em relação à cena interna. No “resto do mundo” (as sociedades do Sul global, Terceiro Mundo, periferia, colônias, *Mezzogiorno*) a análise foi obrigada, e acostuada, a articular o cenário nacional com o cenário internacional, a ponto de a experiência dos tempos modernos ser sempre dominada por considerações geopolíticas e pela viva consciência de uma relação subordinada ou dependente em relação a um outro, designado como moderno. A identidade nacional, a industrialização, a independência política, a libertação, a dependência econômica, a estrutura de classes, o efeito de demonstração, o hibridismo, todas essas noções remetem a uma situação de dominação em que a geografia, direta ou indiretamente, sempre desempenha um papel importante. Lá, fora ou mais ou menos longe do Ocidente, a experiência da modernidade foi inseparável de uma relação forçada com o exterior: a intrusão da modernidade esteve muitas vezes associada à conquista, à colonização, à escravidão, à penetração estrangeira (o bombardeio dos portos chineses no século 19 pela marinha britânica), permanentes influências culturais etc. e com um modo de produção sob o controle de grandes grupos econômicos estrangeiros. Em outras palavras, em todos esses países e por vias muito diferentes, a experiência histórica, vivida e teorizada como subalterna, foi experimentada à sombra das sociedades “verdadeiramente” modernas.

Por meio dessas perspectivas, o colonialismo e seus males mais duradouros foram explorados e denunciados do ponto de vista dos colonizados, retomando as primeiras teorizações formuladas entre 1897 e 1903 por W.E.B. Du Bois (2007) em torno da noção de dupla consciência, que se tornaria a matriz de uma nova análise fenomenológica da dominação. Dupla consciência: a realidade subjetiva de alguém cuja autopercepção é apreendida e captada pelo olhar do outro. Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Léopold Senghor e depois Jean-Paul Sartre, e muitos outros em outros lugares e mais tarde, desenvolveram nessa linha uma crítica moral e política da modernidade. Para além da figura da alienação, sem minimizar a exploração, a dominação colonial e racial foi apreendida como uma opressão subjetiva: um gueto mental, um inimigo interior (Nandy, 2007), fruto de um desejo

impossível e perverso que impele o colonizado a se identificar com o colonizador. A compreensão dos subalternos tornou-se indissociável do olhar dos modernos.

Em contraste, as sociedades ocidentais modernas, apesar de bem entrelaçadas nessas mesmas considerações internacionais (conquistas, colônias, guerras), foram durante muito tempo estudadas quase exclusivamente em nível nacional e a partir de suas dinâmicas endógenas. Esse isolacionismo analítico atravessa seus últimos dias. O período atual exige novas análises e pode até ser caracterizado como uma espécie de progressiva generalização, em nível global e para todas as regiões, do que foi a experiência histórica de longa data dos países subalternos. Assiste-se assim a uma ampliação da exigência de estudos capazes de articular o externo e o interno a fim de compreender a evolução de uma sociedade. Claro que os processos diferem de região para região, mas agora as diferenças são apenas uma questão de grau e não mais de natureza. Apesar da inegável autonomia das relações supra e interestatais em relação às realidades nacionais, com o tempo se impõe a ideia de que é preciso levar em conta em *toda parte* os efeitos plurais da geografia do mundo. Questiona-se assim o marco estritamente nacional da modernidade ocidental e, com isso, uma forma de escrever a história dos tempos modernos.

A reconsideração das relações entre metrópoles e colônias teve consequências importantes, tanto do ponto de vista crítico como histórico. Possibilitou apontar, por exemplo, a presença constante, mas transmutada, de um segundo plano das colônias nas grandes obras culturais modernas (Said, 2005, 1993), sua relativa negligência ou ausência em diversas obras críticas, como as de Foucault sobre biopolítica, ou a presença de horizontes excessivamente teleológicos nas leituras de atores subalternos elaboradas de uma perspectiva marxista (Guha, 1997). Se o vínculo entre o capitalismo nas metrópoles e a exploração das colônias já havia sido objeto de várias teorizações nas primeiras grandes formulações sobre o imperialismo, no início do século 20 (com Hobson, Hilferding, Luxemburgo e Lênin), a partir da segunda metade do século 20, primeiro com a escola da dependência, depois com as pós-coloniais e decoloniais, desabrochou uma crítica

de tonalidade claramente cultural sobre a modernidade ocidental. A reconsideração espacial também permitiu reconhecer, provavelmente ainda mais significativamente, que certas experimentações modernas foram aplicadas nas colônias antes que nas metrópoles: o uso de impressões digitais; o racismo em larga escala; o uso generalizado de metralhadoras para reprimir rebeliões internas, uma prática que de início se limitou apenas a regiões fora do Ocidente; campos de concentração (Mezzadra; Rahola, 2008, pp. 264-265).

É impossível minimizar a inflexão do olhar que a consideração da geografia introduziu na própria estrutura da narrativa da modernidade. Não se trata mais de comparar a realidade dos outros a partir de uma norma estritamente ocidental (como é, por exemplo, claro, o caso da narrativa hegeliana). Pelo contrário, impõe-se a necessidade de reconhecer aquilo que a posição geográfica implica para *todas as* representações. A modernidade ocidental, pela primeira vez e sem a ironia das 'Cartas Persas' de Montesquieu, é forçada a olhar para si mesma do exterior.

2. Novas visões críticas

Resultado: o reconhecimento das interdependências assimétricas entre as sociedades levou a uma reavaliação normativa da modernidade. A reconsideração dos "outros" cenários da modernidade, do fato colonial e do imperialismo ocidental moderno deixou de ser um aspecto puramente periférico ou externo na análise da história das sociedades modernas. Para além das interdependências, forjaram-se novas visões e juízos críticos da modernidade ocidental.

Problematizou-se, por exemplo, a coincidência da proclamação da igualdade nas sociedades modernas com a invenção do racismo (Delacampagne, 1983). Embora o tema seja objeto de controvérsia entre historiadores, vários estudos sustentaram a ideia, como apontamos em capítulo anterior, de que com a colonização da América no século 16 ocorreu uma nova invenção do Outro: um princípio inédito de demarcação, inseparavelmente biológico e histórico, foi traçado no

interior da humanidade. Alguns estudos decoloniais sequer hesitaram em fazer do processo de racialização dos outros (indígenas, africanos subsaarianos) e sua exclusão da humanidade uma das chaves —reprimidas— da modernização ocidental. A universalidade do projeto emancipatório da modernidade foi posta a dura prova.

Por mais que, como apontamos, o colonialismo e o tráfico negreiro tenham estado presentes em outras civilizações e épocas (Tessart, 2008; Ferro, 2010), a articulação produzida nos tempos modernos foi diferente. A Era do Iluminismo foi o período mais ativo no tráfico de escravos: as deportações ocorreram principalmente entre meados dos séculos 17 e 18, embora o tráfico tenha continuado até meados do século 19. E entre o século 19 e a primeira metade do 20, muitos cientistas ocidentais trabalharam ativamente para legitimar a ideia da superioridade da “raça branca”. A elucidação dessa relação está na base do questionamento que vários estudos críticos têm feito do aspecto emancipatório da modernidade, a começar pelas primeiras críticas enunciadas pelos jacobinos negros na República do Haiti no início do século 19 (James, 2003).

As críticas se renovaram nas últimas décadas e aprofundou-se a denúncia da brutalidade do sistema colonial e das narrativas a partir das quais se tentou justificá-lo, exaltando os benefícios do imperialismo, o progresso da humanidade, a expansão do Iluminismo, a missão civilizatória dos povos superiores —leia-se raças— sobre povos considerados primitivos e bárbaros. Denunciaram-se as formas específicas pelas quais o colonialismo moderno apagou —ou tentou apagar— a história de outras civilizações, impondo suas religiões, seus dispositivos institucionais, suas formas estatais e administrativas, seu conhecimento e sua ciência, seu direito (contratos e propriedade privada) e seus princípios jurídicos.

De modo sustentado e em meio a polêmicas sempre acaloradas, o monolítico orgulho civilizatório do colonialismo moderno deu lugar, no Ocidente, se não ao repúdio ou à vergonha histórica, pelo menos a uma contrição moral. As sociedades ocidentais modernas foram obrigadas a se confrontar àquilo que alguns chamam de face negativa de

sua história. Ficou claro que o imperialismo, como entendeu Joseph Schumpeter (1972), nunca foi uma questão puramente econômica. Era inextricavelmente ligado a um projeto de poder, conquista e glória militar. Como já apontamos em outros capítulos, nem tudo no colonialismo ocidental moderno foi novo: nem a dominação dos povos estrangeiros, nem os projetos de aculturação, nem os mecanismos de exploração econômica, nem a escravidão. Nem, claro, a violência e os crimes. Mas, com o colonialismo moderno, todas essas realidades não apenas mudaram de escala, mas se espalharam em nome de uma narrativa histórica diferente. Era típico do “fardo do homem branco” de que fala o poema de Rudyard Kipling de 1899: um personagem histórico que se autoproclamou missionário da civilização moderna.

Considerados durante muito tempo um teatro acessório e mais ou menos periférico da modernidade, o colonialismo e o imperialismo se estabeleceram em seu coração desde meados do século 20. Para além da questão da dependência ou da exploração entre as sociedades, isso produziu novas visões críticas sobre os fenômenos sociais e suas interdependências. Hannah Arendt (1982), por exemplo, explorou a relação entre o totalitarismo (nazista e comunista) e o imperialismo europeu. Aimé Césaire (2004, pp. 13-14) foi além, chamando a atenção, em 1955, para a relação entre nazismo e colonialismo: o que o cristianíssimo e humanista burguês do século 20

não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem mesmo, é o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, o fato de ter aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até então só haviam sido aplicados aos árabes da Argélia, aos *coolies* da Índia e aos negros africanos.

A visão da modernidade variou: a brutalidade do homem moderno teria começado nas colônias antes de se espalhar para a Europa durante a Primeira Guerra Mundial (Mosse, 1999).

Na América Latina, o enfoque decolonial também produziu uma nova narrativa crítica da modernidade, radicalizando, a partir de con-

siderações culturais, elementos presentes na teoria da dependência (Lander, 2003; Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). Reconheceu-se a face negativa da modernidade, e as considerações propriamente econômicas da dependência se abriram a um espectro mais amplo de dominações culturais: a dupla consciência, a desobediência epistêmica, a colonialidade do poder e do conhecimento (Mignolo, 2015; Quijano, 2003). Ou seja, a crítica da dependência se deslocou da economia e da política para os efeitos da dominação induzidos pela cultura e a colonialidade do conhecimento.

A novidade salta aos olhos: à larga adesão das elites latino-americanas aos pressupostos ilustrados da modernidade se contrapôs uma crítica da superioridade epistemológica da modernidade ocidental sobre outras culturas. Deve-se entender bem essa mudança. Já não se trata de procurar, a exemplo de José Carlos Mariátegui, elementos da tradição (como os *ayllus incaicos andinos*) para dar sustentação à modernização econômica; trata-se de revalorizar a cultura e a tradição para inventar *outra* via econômica e política.

A partir de uma postura crítica e até de rechaço da tradição ocidental moderna, afirmava-se a existência de *outra* modernidade especificamente latino-americana. A novidade dessa perspectiva deve ser entendida em sua continuidade histórica. A partir de Martí, mas sobretudo com o 'Ariel' de Rodó, em 1900, a questão foi estabelecer uma diferença entre a espiritualidade latino-americana e o materialismo anglo-saxão. Preocupações semelhantes são encontradas na tese da raça cósmica de Vasconcelos, na ideia de uma modernidade antropofágica de vários artistas brasileiros nos anos 1920 e, já nos anos 1930, em torno de uma civilização brasileira específica (com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda). No entanto, salvo exceções, nessas visões, a temática da modernidade propriamente dita foi subordinada ou minimizada pelo problema da identidade.

É isso o que se modificou nas últimas décadas do século 20. Defendeu-se a especificidade cultural da modernidade latino-americana. Uma singularidade que se construiu em alteridade crítica em relação à modernidade anglo-saxã devido à presença do direito ibéri-

co, da Contrarreforma, da religiosidade barroca ou popular: um núcleo cultural endógeno, pré-colombiano, rural, mas também católico e barroco opunha-se, assim, a um substrato estrangeiro e esclarecido cujo processo de modernização teria permanecido estranho e externo ao ethos local (Morse, 1982; Morandé, 2017).

Esse conjunto de narrativas críticas impôs novas questões. Que elo deveria ser estabelecido entre as distintas facetas da modernidade? Eram realidades diferentes e opostas ou duas faces de uma mesma moeda? O novo: para além das interrogações, as sociedades modernas foram alternativamente apreendidas e criticadas pela diversidade de suas dinâmicas de interdependência.

II. Itinerários da modernidade

Dentro de uma segunda grande família de enfoques (alguns trabalhos sobre globalização, a *World History* e uma sociologia pós-ocidental), destaca-se sobretudo a tese das modernidades múltiplas. Reconhecendo-se as interdependências assimétricas entre as sociedades, a atenção se concentra no trabalho que cada sociedade fez, teve de realizar, para enfrentar os desafios da mudança.

1. Das vias da modernização às modernidades múltiplas

O que importa é entender como os termos do debate mudaram entre o final do século 20 e o início do século 21. Já não se trata apenas de diferenciar os diversos caminhos de modernização (ou dependência), mas de analisar as especificidades institucionais dos diversos tipos de sociedades modernas. O grande interesse da obra de Shmuel N. Eisenstadt advém do fato de que ele nos permite compreender, melhor que qualquer outro, a transição entre estes dois temas: da diversidade das vias da modernização à consideração das múltiplas modernidades (Eisenstadt, 2000; Sachsenmaier; Riedel; Eisenstadt, 2002). Ainda que o enfoque não esteja livre de ambiguidades, a inflexão é significativa. Diferentemente das teorias clássicas da modernização, que contempla-

vam um único destino possível (a sociedade moderna) e que, quando muito, subentendiam algumas variantes menores no nível das vias para atingir esse objetivo (Kerr, 1960; Rostow, 1960; Apter, 1965), uma nova geração de estudos, a partir da segunda metade da década de 1960, formulou explicitamente a tese de uma possível pluralidade de vias econômicas e políticas no rumo da modernidade (Barrington Moore, 1969; Skocpol, 1985; Touraine, 1988; Greenfeld, 1992). Mas é somente no final do século passado que as variantes da modernidade se tornam objetos explícitos de análise. As teorias da modernização perdem seu papel proeminente em benefício dos debates sobre a diversidade das sociedades modernas (Martinelli, 2005).

Com a tese das modernidades múltiplas, o estudo comparativo das vias da modernização deixa de se realizar rastreando convergências necessárias em torno de um único tipo de sociedade (moderna e ocidental); trata-se, na realidade, de reconhecer de forma explícita que cada sociedade formulou variantes institucionais modernas em face dos processos potencialmente diferentes de diferenciação estrutural e de racionalização. Embora algumas características estruturais estejam sempre presentes (a urbanização, o mercado de trabalho, o fortalecimento do Estado), a ênfase está em mostrar que a expansão global da modernidade não levou à imposição de um modelo institucional único nem à constituição de uma única civilização moderna (Sachsenmaier; Riedel; Eisenstadt, 2002, p. 4). A onda de choque que essa perspectiva provocou é tão forte que alguns nem hesitam em projetar um olhar retrospectivo: entre 1650 e 2000, o mundo já teria se modernizado sem necessariamente se ocidentalizar.

Voltaremos a esse assunto nos próximos capítulos, mas a passagem da questão das modernizações para as modernidades múltiplas é uma das expressões intelectuais mais claras da entrada em um mundo que assiste (em parte) ao desaparecimento tendencial dos gigantes diferenciais de poder gerados pela Revolução Industrial em benefício do Ocidente moderno.

Neste ponto, o leitor não se surpreenderá ao saber que o Japão foi um importante estudo de caso para a tese das modernidades múl-

tiplas.⁵⁵ No estudo que dedicou à modernização japonesa, Eisenstadt destacou duas grandes dimensões: os processos de construção de identidades coletivas e as premissas da ordem social e da autoridade (Eisenstadt, 2011, p. 659).⁵⁶ O Japão não seria apenas um caso “único” por ser uma sociedade asiática que se manteve sempre independente, mas é, acima de tudo, um país que desenvolveu um verdadeiro programa específico da Modernidade. Para Eisenstadt, uma das grandes características diferenciais do Japão é que a unidade do país não se expressou por meio de um universal religioso civilizacional, e sim da concepção de um *kokutai* — uma comunidade nacional japonesa ou *essência* — desenvolvida durante o período Tokugawa. Nesse processo, segundo o autor, a relação com a alteridade — China, Índia e, posteriormente, o Ocidente — foi um fator constante e central na elaboração da própria modernidade japonesa, muitas de cujas características culturais foram pragmaticamente retiradas do exterior e legitimamente postas a serviço da restauração nacional. Não obstante, apesar desses “empréstimos”, o período Meiji conseguiu inventar a representação de um Japão único e incomparável, uma sociedade cuja essência não pode ser difundida por não ter características universalistas como o hinduísmo, o budismo ou o confucionismo. A modernidade japonesa não teria nenhuma veleidade de salvar o resto do mundo.

Atenemos ao essencial: para Eisenstadt, como o exemplo do Japão demonstra, as ordens institucionais da modernidade (da cultura à política) não foram institucionalizadas da mesma forma em todo o mundo. O importante é, portanto, compreender como diversas civilizações elaboraram seus *próprios* programas modernos em confronto ou tensão com o projeto europeu. A narrativa durante muito tempo inequívoca da inevitável contradição entre capitalismo e culturas absolutistas (tensão da qual o Japão seria um caso típico, segundo alguns marxistas) é contestada por leituras que, embora levem em

55. Notemos, contudo, que Eisenstadt (1996) escreveu seu estudo sobre o Japão antes de formular explicitamente a tese das modernidades múltiplas.

56. Para Eisenstadt (2011), outra grande característica do Japão reside em sua civilidade, em uma religião cívica articulada em torno da sacralidade e centralidade da figura do imperador.

conta a semelhança dos problemas que a modernização obriga a enfrentar, analisam e se interessam pela variedade das respostas observáveis em diferentes países (Thomann, 2014). A modernização japonesa deixa assim de ser vista como atrasada, defasada ou anômala em relação à modernidade ocidental. O país seguiu seu próprio caminho, e os problemas e tensões que a modernidade enfrentou na sociedade japonesa desde o final do século 19, embora tenham analogias com os desafios surgidos e enfrentados em outros lugares, encontraram respostas específicas, seja em termos de identidade nacional, direitos sociais, status da mulher ou industrialização (Souyri, 2016, p. 399).

Para os defensores desse enfoque, as dificuldades atuais do Japão, assim como as de qualquer outra sociedade moderna, não podem ser lidas como resquícios da tradição ou do feudalismo. Trata-se de desafios específicos da modernidade japonesa. Voltaremos a esse ponto nos próximos capítulos, mas essa situação não seria fundamentalmente diferente do que se observa em vários outros países.

2. Necessário, mas não suficiente

Repitamos, para avaliar corretamente o tamanho da inflexão efetuada: não são só as vias da modernização que se reconhecem como diferentes, é a própria modernidade (entendida como um conjunto de respostas institucionais) que assume rostos específicos e diferentes em cada sociedade. Embora em geral se reconheça a existência de um núcleo duro no coração da modernidade, como o par autonomia e racionalização, ou liberdade e disciplina, importa aqui ressaltar a grande variedade histórica de combinações institucionais possíveis entre as diferentes dimensões (Larraín, 2005; Wagner, 2012; Domingues, 2008).

No entanto, apesar da importância dessa inflexão, a sombra da modernidade ocidental ainda paira sobre a tese das modernidades múltiplas. Por isso não é de estranhar que a principal crítica que se costuma fazer a essa tese questione se sua perspectiva reconhece melhor que outras as diferentes reformulações históricas de que a modernidade foi objeto; ao defender a ideia de *uma* modernidade (*in*

fine ocidental), esse enfoque limita-se, na verdade, a estudar sua progressiva difusão no mundo. A tese das modernidades múltiplas seria, portanto, uma mera variante, mais ou menos aprofundada, das velhas teorias da modernização (Schmidt, 2006; Bhambra, 2012, cap. 3). A abertura analítica revela-se muito estreita e insuficiente porque ainda subsiste a referência a uma modernidade como expressão paradigmática a partir da qual se estudam as diferenças entre as sociedades, um modelo que, no fundo, é sempre ocidental. Se há uma inflexão (e de fato houve), o obstáculo cardinal continua sendo sempre o mesmo.

Para entender bem o que está em discussão, pode ser útil a referência ao trabalho de Louis Hartz. A pesquisa pioneira por ele dirigida interessou-se pelos processos de fundação de novas sociedades de início concebidas como “fragmentos” da Europa espalhados pelo mundo: Estados Unidos, Canadá, África do Sul, Austrália e América Latina. É possível ler retrospectivamente esse trabalho como um predecessor da tese das modernidades múltiplas: ao mesmo tempo em tensão e em relação com a sociedade de origem, essas sociedades deram forma a realidades muito diferentes. Mais ainda, apesar de sua inegável diversidade nacional, todos esses fragmentos da Europa foram obrigados a enfrentar problemas semelhantes (Hartz, 1964, p. 33). Com efeito, o livro, publicado em 1964, ainda padece o fato de que todas as comparações (incluindo a interpretação dos Estados Unidos) são *explicitamente* baseadas em um único padrão, o das modernas sociedades europeias. Com o tempo, isso se tornou mais implícito nos trabalhos sobre as modernidades múltiplas propriamente ditas, mas, se os observarmos com atenção, constataremos que também nesses estudos a questão, no fundo, acaba sendo de semelhanças ou desvios do ideal-tipo moderno ocidental.

Mas apesar de esses estudos não questionarem necessariamente o núcleo duro da modernidade (que é definida a partir da experiência ocidental), esses trabalhos têm o grande mérito de ressaltar, com muito mais ênfase que no passado, a diversidade das respostas culturais e institucionais que diferentes sociedades deram aos desafios impostos pela mudança social. Em poucas palavras, todas tiveram de enfrentar uma série de desafios mais ou menos comuns. Aquilo que se denomi-

na “modernidades múltiplas” ou “modernidades alternativas” (Gaonkar 1999; McCarthy, 1999; Taylor 1999) pode, portanto, ser interpretado como a tomada em consideração da dialética dentre as tendências planetárias globais (que empurram a uma convergência entre as sociedades) e a manutenção, às vezes até o aprofundamento, de várias formas institucionais próprias de cada sociedade nacional. O conceito de modernidade múltipla traça assim seu perímetro de relevância dentro da gama de diferenciais de resposta permitidos no marco de um processo mais amplo de convergência planetária.

Vale reconhecer que, desde sua formulação, a tese das modernidades múltiplas teve o grande mérito de melhorar a historicização das categorias culturais e dos processos institucionais. Contudo, apesar desse trunfo, tal enfoque tem dificuldades de implementar uma verdadeira interpretação alternativa. Lembrar que a história de cada coletividade representa um percurso singular é um esforço indispensável em face da arrogância de certa narrativa ocidental e moderna da história, mas insuficiente para assentar as bases de outra narrativa-mundo. O mesmo ocorre com a tese da globalização, que, embora enfatize a generalização planetária das interdependências recíprocas e hierarquizadas, não consegue descrever a diversidade efetiva das situações — porque na realidade não tenta seriamente fazer isso.

Mesmo com essas deficiências, uma nova temática se impôs por trás dessas dialéticas entre modernização (uma ou múltipla) e modernidade (uma ou múltipla), e é fácil perceber isso: “a Europa [moderna] deixou de ser a medida de todas as coisas”.⁵⁷ Estamos vivendo o fim de um período em que falar em modernidade “ocidental” era um pleonismo.

* * *

Por trás das grandes perspectivas que evocamos — digamos, para simplificar, os estudos pós-coloniais e a tese das modernidades múltiplas — há um amplo espectro de trabalhos que compartilham, apesar de inegáveis diferenças, coordenadas de análise semelhantes.

57. A frase é de Marcel Aymard, *apud* Souyri (2016, p. 13).

No entanto, a atualização narrativa que eles promovem é insuficiente para dar conta da diversidade de situações, mas, sobretudo, da profundidade do desafio histórico e intelectual contemporâneo. O que está em jogo é de outro calibre. Por mais que, como apontamos, para compreender a realidade contemporânea seja essencial tomar nota das crescentes interdependências entre as sociedades no marco de uma história mundial irredutível à versão dada pela hegemonia ocidental moderna, é impossível minimizar os efeitos sempre ativos dessa hegemonia sobre as transformações do mundo atual. Por isso, apesar de sua importância, essas abordagens não esgotam as questões atualmente em debate, nem permitem traçar uma nova cartografia social do mundo contemporâneo. Ambas as perspectivas geralmente tendem, às vezes até por razões opostas, a negligenciar e reprimir as grandes visões produzidas nas sociedades não ocidentais *durante* o período de triunfo da narrativa hegemônica ocidental moderna. Como veremos no próximo capítulo, há muito a aprender com elas para entender o mundo de hoje.

Capítulo 5

A MODERNIDADE NO RESTO DO MUNDO: UM REEXAME CRÍTICO

Se a modernidade deixou de ser um monopólio ocidental, essa situação não deve, no entanto, servir de pretexto para negar uma realidade histórica decisiva, a saber, a forte presença do Ocidente moderno no imaginário histórico de outras sociedades nos séculos 19 e 20. Certamente, essa presença segue ativa e em parte continua ocupando uma posição dominante, mas é muito menos avassaladora hoje que no passado (em termos de produção, riqueza, demografia, ciência).

Nesse novo cenário, a compreensão da situação atual e seus conflitos têm muito a ganhar revisitando os grandes debates que atravessaram as sociedades não ocidentais quando estas foram obrigadas a enfrentar o poderio indiscutível da hegemonia ocidental moderna. É nesse período que se formou um verdadeiro pensamento periférico que, como demonstra o estudo de Eduardo Devés (2017, pp. 41-56), apesar das inegáveis variações nacionais, estruturou-se em torno de algumas temáticas amplamente compartilhadas. No que concerne a essa produção de pensamento, é heurístico prestar especial atenção ao caso do Japão. Enquanto a China por muito tempo concentrou os debates sobre as razões da impossibilidade da modernização industrial (tese que agora faz sorrir), o Japão foi o teatro, de maneira mais completa que qualquer outra sociedade nacional, de dois grandes debates, ainda atuais, que giram em torno da questão da atualização (o *catch-up*, o *rattrapage*) e da autenticidade.

A importância histórica e sociológica do Japão nessa problemática pode parecer óbvia. Contudo, nem sempre foi assim. Olhando em retrospectiva, pode parecer surpreendente, mas o Japão não foi um dos grandes palcos da modernização examinados por Barrington Moore (1969) em seu importante livro do final dos anos 1960 sobre as

origens da ditadura e da democracia. E se recuarmos ainda mais no tempo, veremos que o Japão já era, em muitos aspectos, como já comentamos, um país industrializado quando Weber formulou a pergunta da excepcionalidade ocidental moderna. A situação é bem diferente a partir do início dos anos 1980. Hoje se reconhece não apenas que o Japão é o primeiro país não ocidental a se industrializar a partir do final do século 19, antes de ter um papel significativo no século 20, mas também é o primeiro país reconhecido como moderno que enfrentou — e com que força! — a questão de sua autenticidade cultural. É essa trajetória histórica que explica o papel único, na verdade precoce, do Japão na reescrita da modernidade. Corresponde a ele a função de ponte, em vista de sua história e seu desenvolvimento, entre, por um lado, uma firme vontade histórica de se atualizar (com a revolução Meiji) e, por outro, uma sociedade que, apesar de ter sido um exemplo paradigmático da Grande Convergência após a Segunda Guerra Mundial, foi capaz de preservar sua autenticidade cultural.

A seguir, o que nos interessará mostrar são as relações entre os debates que marcaram a experiência do Japão e aqueles ocorridos em outras experiências nacionais. O que surpreende, como veremos, é a semelhança das problemáticas.

I. O destino das nações: a atualização

1. A conscientização das elites

Uma noção resume melhor que qualquer outra a dinâmica histórica aberta pela hegemonia da modernidade ocidental: a imperiosa necessidade de se atualizar, de suprimir a distância em relação a ela. Mas evitemos os mal-entendidos. Não se trata de um fenômeno desconhecido antes da modernidade. Do ponto de vista material e cultural, nunca na história se ignorou a comparação entre nações. Como vimos, Ibn Jaldún já no século 14 expressava sua preocupação com o avanço em curso nas universidades cristãs em detrimento do mundo árabe. Quanto à Europa, a preocupação em se atualizar atravessa e estrutura

em profundidade a história de diversos países. Essa atitude se refletiu tanto na necessidade de reduzir a distância econômica entre os países — as desigualdades entre a Europa do Leste e a Europa Ocidental já se alargavam no século 19 — quanto na necessidade de se apropriar de um tipo de armamento, como o uso da pólvora, para equilibrar um diferencial militar mais ou menos conjuntural entre os exércitos (como era o caso, em 1503, da batalha de Cerignola entre espanhóis e franceses, na qual somente os primeiros tinham armas de fogo, “pistolas”),⁵⁸ ou — sem dúvida mais profundamente — como uma necessária mobilização nacional, a tal ponto que até mesmo o Iluminismo francês foi pensado, ao menos em parte, como uma resposta e uma tentativa de atualização em face da ascensão da Inglaterra (Cassirer, 1993).

Apesar do exposto, porém, foi somente no século 19 que a *atualização* e a supressão das distâncias entre as sociedades se tornou um problema histórico central e inevitável. Esses processos serão muitas vezes realizados sob o controle ou com a participação das elites nacionais, inclusive em copilotagem política com atores exteriores. O triunfo sistêmico do capitalismo no final do século 20 ofuscou um pouco esse fenômeno, mas uma parte considerável do século passado se organizou, até a obsessão, em torno da luta para saber qual dos dois modelos — na verdade, duas vias de industrialização, capitalismo ou comunismo — era o mais eficaz para alcançar o desenvolvimento, isto é, a sociedade industrial moderna, único e grande destino das nações.

A história é povoada de rivalidades políticas, comerciais e religiosas, mas, até o advento da Revolução Industrial, as disparidades econômicas entre os países eram relativamente tênues. Já vimos que isso não impediu a superioridade produtiva da China ou a ascensão do capitalismo mercantil no mundo árabe ou nas cidades italianas, ainda que o PIB per capita tenha permanecido quase idêntico nos diferentes países do mundo. O motivo não é misterioso. Na medida em que a produção estava ligada a energias em grande parte comuns e controladas em todos os lugares (força humana e animal), as técnicas de produção e a produtividade não permitiam o surgimento de grandes

58. Para este exemplo e outros semelhantes, ver Goldin e Kutarma (2016, cap. 6).

disparidades de poderio, situação que a Revolução Industrial mudará definitivamente no final do século 18.

As elites dos países não ocidentais logo compreenderam a profundidade desse fenômeno. Sua clarividência, para além de seus fracassos práticos, mereceria mais reconhecimento histórico. Às vezes de modo veloz, como no Egito, às vezes mais lentamente, como na China, às vezes mediante opções demográficas ineficazes, como na América Latina, às vezes por meio de uma via decididamente industrial, como no Japão, a questão da atualização e supressão da distância em relação ao Ocidente moderno se impôs como uma necessidade vital na agenda mundial do século 19. É a aguda consciência dessa necessidade que explica, por exemplo, o motivo da missão de estudo japonesa Iwakura (1871-1873) enviada ao Ocidente sob o impulso da revolução Meiji, que terá um importante papel na modernização do país (Vande Walle, 2011), movimento esse que já se evidenciara algumas décadas antes, na missão, também enviada à Europa, do egípcio 'Al-Tahtawi (entre 1826-1830), como parte do projeto de modernização de Mehemet Ali (De Gayffier-Bonneville, 2016, pp. 49-64), missão essa que teria larga influência no renascimento árabe até boa parte do século 20 (Corm, 2016, pp. 157 ss.).⁵⁹

Durante o século 19, muitas sociedades embarcaram, algumas mais, algumas menos, em modernizações voluntaristas. Houve inclusive um precedente na Rússia de Pedro, o Grande (1694-1725), com seu projeto explícito de ocidentalização do país, mas esse esforço se desenvolveu com critérios diferentes daqueles que mais tarde se imporiam sob o impacto da Revolução Industrial. Em face do diferencial de poderio que essa revolução introduziu no mundo, fez-se necessário traçar outras estratégias. A despeito das grandes variações nacionais, tanto em termos de projetos como de resultados, é esse desejo comum de atualização que unifica o mundo não ocidental no século 19,

59. A expedição de Bonaparte ao Egito, no final do século 18, marcou um ponto de inflexão para uma nova fase de expansão ocidental e, diante dessa ameaça, na conscientização por parte de outros países da necessidade de se modernizarem para garantir sua independência.

compartilhado por Egito, Rússia, Japão, China, Turquia e, um pouco mais tarde, Irã. É também a consciência do diferencial de poderio o que está na origem das grandes preocupações das elites hispano-americanas no século 19, após a independência de seus países da Espanha. Vale notar que, neste último caso, e muito diferentemente de outras experiências nacionais, era tão grande a desconfiança (o temor e o racismo) das elites em relação às classes trabalhadoras e a grupos étnicos autóctones ou africanos que o projeto de atualização tomou a forma de um surpreendente apelo em massa para a imigração europeia. Aos olhos de suas elites, para abolir as distâncias com o Ocidente moderno e ocidentalizar a América (latina), não havia outra maneira senão povoá-la com europeus ocidentais.

A conclusão se impõe por si mesma: a despeito das diferenças de processos e resultados, a preocupação e o objetivo eram semelhantes. Para preservar a independência nacional, era necessário acompanhar o Ocidente moderno, por vezes imitando suas instituições, sempre se apropriando de sua técnica.

2. A primeira sociedade industrial não ocidental

De todos esses projetos oitocentistas, porém, apenas um foi bem-sucedido: a modernização japonesa. A Revolução Meiji (1868) foi realizada por uma elite nacional que se conscientizou do indispensável esforço de poder que o Japão era obrigado a fazer se quisesse preservar sua independência e controlar seu destino. Como a inevitabilidade do esforço nacional a se realizar estava fora de discussão, o antagonismo se organizou em torno de outras questões. Para alguns, o modo de conciliar a alma japonesa e a técnica ocidental. Para outros, ao contrário, a necessidade de abraçar, de corpo e alma, a totalidade da civilização ocidental moderna.

De fato, estabeleceu-se uma profunda tensão entre a independência nacional (e a defesa dos próprios valores) e o poderio (a necessária ocidentalização da sociedade). É na maneira como essa tensão foi enfrentada e resolvida que reside a grande especificidade do caso

japonês. Ficou claro desde o princípio que a questão era igualar ao Ocidente, não para se identificar com ele, mas, pelo contrário, para poder resistir melhor (Souyri, 2016, p. 230): “é por meio dessa resistência que o Oriente se moderniza”, escreveu Yoshimi Takeuchi em 1948.⁶⁰

Na realidade, o Japão é um excelente exemplo de um tipo de modernização que, em maior ou menor grau, existe em muitas outras sociedades não ocidentais: o esforço de atualização é feito em nome da independência nacional e do necessário fortalecimento do Estado (e não do indivíduo e de suas liberdades, por vezes contra ele). Os eventos que levaram as elites nacionais a tomar consciência da inevitabilidade da modernização foram muito diversos: a ação do comodoro Perry e sua exigência de abrir os portos japoneses aos produtos ingleses em 1853-1854; a Guerra do Ópio (1839-1842) na China; a Guerra da Crimeia (1853-1856) por parte da Rússia e o reconhecimento da contradição entre as dimensões do país e sua situação econômica internacional etc. Mas, olhando bem, em última instância, foram sempre as realidades geopolíticas que impeliram o projeto de modernização. Durante os anos trinta do século 20, por exemplo, a intelectualidade chinesa, a exemplo da do Japão antes dela, concebeu a abertura ao Ocidente como uma forma indispensável de sustentar o nacionalismo (Ou-fan Lee 1999; Cheng, 2007). O objetivo explícito da modernização, sobretudo quando feita sob o controle das elites nacionais, era, portanto, fortalecer o Estado contra a pressão externa. É por isso que muitas vezes se fala em modernizações conservadoras ou defensivas que não alteraram as relações sociais tradicionais, ou, para ser mais exatos, que não quiseram gerar mudanças substanciais na assimetria de poder entre grupos sociais, com fortunas muito desiguais a esse respeito entre Japão, Rússia e Turquia, dadas suas respectivas experiências revolucionárias (Pena de Matsushita, 2013). A invocação da alma japonesa, por exemplo, serviu não apenas para consolidar um Estado nacional contra potências estrangeiras, mas também para frear a democratização da sociedade (Souyri, 2016, p. 444).

60. *Apud Souyri* (2016, p. 274).

Os atores modernizadores que estiveram à frente desses processos, embora forçados a ser os agentes da ocidentalização de suas sociedades, eram, paradoxalmente, muitas vezes antiocidentais (*ibidem*, p. 87). A rigor, embora posições pró e antiocidentais tenham muitas vezes marcado os debates, a posição mais frequente foi a de uma permanente ambivalência, uma atitude a favor e contra o Ocidente; a favor da apropriação de sua técnica, mas contra sua moralidade. A perda de identidade tornou-se assim (de forma extrema na Rússia, no Japão e na Turquia) uma questão decisiva face à modernização em cada um desses países. O caráter decisivo do xogunato Tokugawa na fundação do Japão moderno, muito enfatizado na literatura especializada, aponta para a importância do fechamento do país em relação ao mundo exterior nesse período (Pons, 1988, p. 57). É contra esse isolamento que, não sem tensões, se realizará mais tarde a Revolução Meiji, em 1868.

Por essa razão, Souyri argumenta que a modernização japonesa foi tanto um processo de antiocidentalização como de ocidentalização. Os processos refletem uma aceitação particular e cambiante da modernidade conforme o período; o país conheceu vários momentos de aproximação ou repúdio do Ocidente desde a Revolução Meiji. Uma fase muito voluntarista voltada à adoção de valores ocidentais (1870), incluindo os direitos do povo e a liberdade (1880), fase marcada por uma forte mobilização que questionava profundamente as estruturas sociais herdadas, foi seguida por um período de resistência à alienação ocidentalizante e ao desejo de formar uma nação japonesa, impulsionada pelos nacionalistas nipônicos. As mudanças também foram importantes entre a data da morte do imperador Meiji (1911) e meados da década de 1930, período marcado por um forte aumento da produção industrial e pelo descontentamento social e político (Pons, 1988, p. 131). Mas, apesar dessas oscilações, a evolução do país nunca deixou de ser pensada em ressonância com a do mundo.

Nas sociedades não ocidentais, portanto, as elites se viram forçadas a implementar, apoiando-se em certos fatores tradicionais compatíveis com elas, um processo de modernização que abalou as bases de suas sociedades. Neste jogo, algumas sociedades tiveram

mais êxito que outras. Uma modernização bem-sucedida, mesmo em meio à forte tensão com o processo de ocidentalização, pôde ser implementada em países que, como o Japão, souberam se apoiar em suas tradições nacionais — e conseguiram, por exemplo, a transferência das lealdades devidas ao senhor feudal para o Estado moderno. Mas se a transição entre essas lealdades marca a história japonesa, é porque ela já estava em curso *antes* do período de modernização propriamente dito, que garantia a primazia do Estado sobre os interesses individuais e privados (situação diferente da que se deu na China). Ao mesmo tempo, sempre no Japão, a inserção do indivíduo no grupo e a forte concepção coletiva do poder e da honra também serviram para prevenir o surgimento do autoritarismo pessoal. Mesmo o liberalismo e a modernização legal foram pensados no Japão como um modo de fortalecer o Estado e de forma alguma como uma modo de legitimar a oposição ao poder imperial. A modernização no Japão, portanto, é um caso paroxístico da capacidade de construir o próprio com o alheio; de articular traços internos com traços externos.

O processo de reforma, em todo caso, foi profundo.⁶¹ Como mostra o trabalho de Yukichi Fukuzawa (1835-1901), um dos principais intelectuais do período, foi necessário introduzir, em um país altamente influenciado pelo primado das obrigações (de origem confucionista), uma cultura dos direitos dos indivíduos e, mais amplamente, uma abertura cultural ao exterior e ao mundo ocidental (Fukuzawa, 2008, p. 48). Os debates foram enérgicos, com muitas rupturas, em torno da questão da igualdade e sobre a livre escolha pessoal (responsabilidade e iniciativa individual) ao longo do século 19 e até em boa parte do século 20. A questão girava repetidamente em torno do novo equilíbrio a ser alcançado entre o indivíduo e a sociedade, com base na tradição. Fukuzawa (2008) foi exemplar nisso: embora reconhecesse a importância da igualdade entre todos os homens e da iniciativa individual (expressando um sentimento muito elevado quanto ao valor de sua

61. A revolução Meiji se concretizou em um vigoroso projeto de adaptação das instituições ocidentais, da educação ao calendário solar, que envolveu um trabalho consistente e importante de tradução de termos ocidentais para o japonês, atividade muito bem testemunhada por Fukuzawa (2008).

própria individualidade), em sua teoria da civilização deu prioridade à política e, de fato, à independência da nação. Mas, ao mesmo tempo, também expressava claramente a necessidade de reformar ou transformar o indivíduo, especialmente por meio da educação e sobretudo das ciências (2008, p. 77), a fim de garantir o progresso da civilização. Fukuzawa atribuíra muitas das insuficiências do Japão, na década de 1880, ao fato de ser uma sociedade “semicivilizada”, com características “feudais”, que impediam os japoneses de se libertarem de seu fascínio pela autoridade (Souyri, 2016, p. 80-81).

Foi, portanto, em meio a grandes debates internos — os quais muitas vezes tiveram equivalentes em muitos outros países — que a sociedade japonesa conseguiu se apropriar da cultura material ocidental. A dicotomia alma japonesa/técnica ocidental, claramente enunciada desde a década de 1860, teve longuíssima posteridade. Inclusive marcou de forma essencial a representação do gênio nacional. Em todo caso, é uma oposição desse tipo que, em 1933, se expressou na afirmação do orgulho nacional de Junichiro Tanizaki (2011, p. 63). Depois de afirmar a fraca capacidade de invenção material do Japão, ele afirma que “nós, orientais, criamos sombras em qualquer lugar e, em seguida, a beleza”.

Embora o Japão tenha sem dúvida um papel específico na questão da atualização, o país não foi nem o primeiro nem o último a empreender esse esforço. Mas, embora muitos outros países também tenham logo se conscientizado da importância das invenções técnicas modernas, e até acreditado na necessidade de adotar instituições ocidentais para se modernizar, a maioria não conseguiu se atualizar, ou o fez com grande dificuldade e apenas parcialmente. O Japão teve êxito. Foi a primeira sociedade não ocidental a se tornar moderna; e esse sucesso significou o fim do complexo de inferioridade do país (Ortiz, 2003, pp. 101-102). Não é de estranhar, portanto, dada a profundidade do desafio que sua modernização lançava à narrativa hegemônica ocidental moderna, que por muito tempo sua trajetória tenha sido percebida, na melhor das hipóteses, como uma anomalia e, em geral, amplamente ignorada pelas ciências sociais.

II. A questão da autenticidade cultural

Se a necessidade da atualização era um destino, não era necessariamente um anseio em toda parte e para todos. Mesmo quando era vista como uma necessidade ou uma fatalidade histórica, os debates em torno da autenticidade foram muito fortes. Na verdade, houve, e ainda há, dois grandes discursos sobre a autenticidade cultural, que devem ser diferenciados.

1. O próprio e o alheio

Na primeira categoria de discursos, pode-se dizer que a tese da excepcionalidade moderna ocidental teve, e ainda tem, seu paralelo em obras que afirmam um tipo de originalidade (ou autenticidade) que remonta às formas iniciais do surgimento de um fenômeno social. Trata-se sempre das verdadeiras origens de uma instituição ou de uma invenção cuja “paternidade” permite “restabelecer” um sentimento de orgulho. Entre esses trabalhos, merece menção especial o estudo de Martin Bernal (1987) sobre as origens africanas (na verdade, afro-asiáticas) da cultura ocidental, que provocou forte controvérsia entre especialistas. Trata-se de um exemplo paradigmático de uma estratégia de estudo que articula análises propriamente ditas com afirmações explicitamente políticas, a fim de restaurar um passado glorioso destruído pela chegada dos ocidentais (perspectiva que não está isenta de relações com a tradição do bom selvagem como horizonte crítico da modernidade, invenção ocidental recorrente de Montaigne a Lévi-Strauss, passando por Rousseau). Na base desse recurso à autenticidade reside a afirmação, altamente ideológica, de que ter inventado uma tradição outorga um suplemento de domínio, ou de direitos, sobre ela. Por trás dessa atitude, há muitas vezes um nacionalismo maldisfarçado e um antiocidentalismo mais ou menos agressivo.

Para sermos claros: é importante que os estudos relativizem, quando essa necessidade se impõe, as supostas excepcionalidades da narrativa hegemônica ocidental moderna (como já vimos em um capítulo anterior). Em outras ocasiões, o tema da autenticidade também

pode ser estimulante quando se redime do esquecimento (muitas vezes pelos ocidentais) de obras importantes que, graças à sua entrada no cânone intercivilizacional, obrigam a fazer as necessárias correções intelectuais.⁶² Pensemos, entre muitos outros, em Ibn Khaldun, no filósofo chinês Wang Yangming (1472-1529) e no jesuíta Francisco Clavijero (1731-1787), que propôs um magnífico olhar crítico do eurocentrismo moderno no exato momento de seu nascimento.⁶³ Esses esforços reabilitam obras injustamente ignoradas ou mal interpretadas, introduzem novos enfoques e, sobretudo, nos obrigam a ampliar e complexificar o perímetro do mundo intelectual compartilhado.

Tratemos, portanto, de definir melhor a problemática. Diante da arrogância da narrativa hegemônica ocidental moderna e de sua distorção da verdade, é importante saudar a longa lista de obras que mostram que na história de várias tradições nacionais há experiências de tolerância religiosa e até de valorização da pluralidade, bem como períodos de abertura ou fechamento em várias sociedades. Amartya Sen (2006, p. 27) recorda, por exemplo, o destino do judeu Maimônides que escapa de uma Europa intolerante para se refugiar no mundo árabe. O mesmo poderia ser dito sobre muitos exilados entre as duas guerras mundiais. Na mesma linha, também é importante recordar a existência de uma vasta tradição de debate público sobre problemas políticos, sociais ou culturais na China, Japão, Coreia, Irã, Turquia, mundo árabe e em muitas outras regiões da África (2006, p. 16). Claro que isso não deve chegar ao ponto de ignorar a historicidade específica da institucionalização da democracia nem o alcance da igualdade nas so-

62. Essas perspectivas são importantes. Possibilitaram a construção de um panteão intelectual alternativo contraposto ao cânone ocidental, que inclui, por exemplo, Du Bois e Guamán Poma de Ayala ou Ottobah Cugoano, sem esquecer a reconsideração da revolução haitiana, que começou com a publicação, em 1938, de 'Os jacobinos negros', de C.L.R. James (2003).

63. Clavijero: "Nosso mundo, que chamais *novo* porque há três séculos ainda não era por vós conhecido, é tão antigo quanto o vosso mundo, e nossos animais são igualmente coetâneos dos vossos. [E se não admitis que são] irregulares vossos avestruzes por não se conformarem com os nossos, então os nossos não devem ser ditos irregulares por não se conformarem com os vossos" ('*Historia antigua de México*' [1770], apud Dussel, 2007, p. 409). Desde o princípio, tudo está dito sobre o eurocentrismo.

ciedades ocidentais modernas, mas reformula de modo significativo a questão das evoluções históricas.

Pelo contrário, o que se questiona é a instrumentalização político-epistemológica da autenticidade. De modo mais ou menos subterrâneo, a crítica epistêmica se transforma em atitude axiológica. Ora, uma coisa é conhecer melhor outras tradições (comunitárias, religiosas, formas de saber), mas também lutas passadas (mesmo no Ocidente, pensemos nos ludditas), por muito tempo menosprezadas ou ignoradas pela narrativa hegemônica ocidental moderna; outra questão é sua reavaliação axiológica. Os partidários da autenticidade com frequência confundem a segunda operação com a primeira e transformam, às vezes sem suficiente exame, muitos vestígios e resíduos de resistência à modernidade ocidental em realidades politicamente *desejáveis*.

A pergunta, portanto, gira em torno do valor que se atribui à invenção. Sendo, ou não, questionável que a democracia foi inventada na Grécia antiga, isso não põe em questão o fato de a democracia ser um regime político historicamente muito difundido, que conheceu suas formas mais aprofundadas em outras regiões e muito mais tarde, do qual se pode, ou não, ser partidário independentemente de sua origem. A história do mundo é feita de empréstimos institucionais, e é importante que os problemas de identidade e as rivalidades não falseiem debates históricos legítimos. O suposto caráter importado e artificial das instituições é muitas vezes um falso debate. Ao longo da história, muitas sociedades souberam metabolizar formas institucionais externas para produzir suas próprias e a ilusão do genuíno. Isso se aplica tanto aos modos de gestão incorporados por Roma quanto à (re)invenção da democracia no Ocidente moderno (das cidades italianas à Revolução Francesa ou Americana); à penetração do capitalismo (e, antes disso, do comunismo) na China, bem como à criação política de Estados-nação com base nas fronteiras herdadas das colônias espanholas e portuguesas na América Latina etc.

Se o terreno é escorregadio, é porque grande parte dos trabalhos sobre autenticidade são muitas vezes uma resposta às leituras pejorativas que a narrativa hegemônica ocidental moderna projetou em ou-

tras sociedades e das quais é essencial se livrar. Por isso, a despeito de seu viés identitário, por vezes demasiado prevalente nesses estudos, são trabalhos que, no entanto, tiveram o mérito de abrir as ciências sociais para novas questões de conhecimento. Isso é tão verdadeiro quanto o fato de a autenticidade *também* dizer respeito cada vez mais à narrativa hegemônica ocidental moderna.

Mesmo sem ter recebido a devida ênfase dos críticos, essa preocupação atravessa a tese das modernidades múltiplas, a começar pelo seu próprio nome: trata-se de uma civilização, a da modernidade, que, nascida e inventada no Ocidente, estaria se expandindo no mundo. Essa problematização reconhece, como vimos, uma variedade de trajetórias possíveis (especialmente no nível das instituições políticas), mas parte do pressuposto de que o núcleo da civilização ocidental moderna — o fim da religião enquanto economia geral do mundo em torno de Deus e sob a égide de seus legítimos intérpretes — é o que molda o universo contemporâneo (Eisenstadt, 2002, p. 28). E enquanto inventor dessa civilização, assim como em toda reivindicação de autenticidade, o Ocidente conserva alguns privilégios. O *aggiornamento* para ler o mundo contemporâneo deve ser mais acentuado.

Apesar da importância do ponto precedente para nossos propósitos atuais, o que mais nos interessa é a segunda mobilização da questão da autenticidade. O problema do genuíno, da tradição, das raízes, foi o inevitável reverso do problema da atualização. Pois bem, enquanto a narrativa hegemônica da modernidade ocidental era dominante e havia apenas um destino possível no horizonte (alcançar o Ocidente moderno), as preocupações com a autenticidade eram, no melhor dos casos, consideradas resistências ou resquícios do passado. Notemos, porém, que uma das primeiras grandes manifestações em defesa do autêntico ocorreu na Europa com os românticos, que, desde o início da industrialização, exaltaram a natureza e as tradições e deploraram sua destruição. Não surpreende que seja na esteira do romantismo, ou de movimentos que tomaram emprestadas suas palavras, que se consolidou um forte e duradouro repúdio da modernidade (Mishra, 2017).

O combate e a dicotomia que, em nome da autenticidade, se construiu contra a modernidade ocidental é comum e recorrente na história. Mencionamos em paralelo, por exemplo, o ensaio de José Enrique Rodó sobre a América Latina ('Ariel', publicado em 1900) e as análises propostas pelo crítico de arte japonês Okakura Tenshin ('The Ideals of the East', publicado em inglês em 1903 e traduzido para o japonês apenas em 1943). Ambos mobilizaram a ideia de uma cultura (de uma "alma") que deveria resistir ao materialismo e à idolatria ocidental da riqueza. Mas pensemos também, como mostra Georges Corm (2016), na importância dada à questão da autenticidade na cultura árabe como modo de emancipação da cultura ocidental importada, perspectiva que, segundo o autor, atesta uma dupla omissão: não apenas de uma tradição cultural árabe irreduzível ao Islã, mas também de um pensamento árabe e renascentista, propriamente moderno, no início do século 19.

O esforço exigido para a atualização alimentou, em quase toda parte, diversos discursos sobre a autenticidade. Como as civilizações não são apenas diferentes umas das outras, mas às vezes até incomparáveis, o desejo de atualizá-las adotando elementos externos só poderia levar, mais cedo ou mais tarde, a acelerar o declínio. A temática da decadência civilizatória causada pela adoção de elementos externos muitas vezes se articulou com a temática da decadência dos costumes. Assim, aos olhos dos defensores da tradição, o projeto de atualização (e da inevitável ocidentalização), para além dos sofrimentos acarretados pela imposição de instituições estrangeiras desprovidas de qualquer ancoragem social e cultural efetiva e genuína, estava fadado ao fracasso (Martuccelli, 2021a).

A oposição entre a autenticidade e a modernidade ocidental deu lugar a vários tipos de reação coletiva que muitas vezes adquiriram uma expressão propriamente nacionalista, por momentos alimentando um discurso militar expansionista, como no Japão, ou gerando um apelo catártico à violência por parte dos colonizados (Fanon, 1968). É certo que a dimensão expansionista e militar é um aspecto relativamente específico do nacionalismo japonês; contudo, é uma manifestação de nacionalismo que compartilha alguns traços com movimentos como

o arielismo latino-americano (uma espiritualidade latino-americana oposta ao materialismo norte-americano); com o pan-eslavismo (o combate entre eslavófilos que encontram a autenticidade ao lado da Igreja Ortodoxa e pró-ocidentais atraídos pelo Iluminismo); com a Grande Turquia; com o pan-arabismo, muitas vezes um pano de fundo dos estudos sobre a personalidade árabe-islâmica (Djaït, 1974); com o pan-africanismo de Nkrumah (1957-1966) em Gana, e quase se poderia dizer com certo europeísmo contraposto aos Estados Unidos. Apesar da diversidade de civilizações das quais esses movimentos provêm e se filiam, a maioria das divisões repousa em uma profunda semelhança: são posturas reativas contra a modernização. Apesar das *profundas* diferenças, perfila-se uma continuidade entre Rodó na América Latina, Gandhi na Índia e Sun Yat-sen na China (este último invocava a harmonia confucionista), mas também com o asianismo de Lee Kuan Yew em Singapura e Mahatir na Malásia, e até com algumas perspectivas críticas do islamismo, como em Al Afghani (um iraniano que escreveu, na Índia, em 1881, sobre a conspiração do materialismo contra a religião), ou Hasan al-Banna e a Irmandade Muçulmana, de 1928, no Egito.

A instrumentalização política do discurso da autenticidade muitas vezes assentou as bases para experiências autoritárias que visavam legitimar a reinvenção de rigorismos religiosos ou de identidades étnicas. Em muitos casos, cedo ou tarde, a cultura foi invocada como proteção contra as turbulências da modernidade. Mas a autenticidade também foi uma manifestação virulenta da repúdio da modernidade ocidental. Também aqui as representações são semelhantes, para além das clivagens civilizacionais. Na América Latina, por exemplo, apesar da força do arielismo, consolidou-se também outra via de afirmação da identidade em torno da figura de Calibã, um modo de exaltar, reivindicar e inverter os anátemas com que os dominados e os bárbaros eram estigmatizados (Fernández Retamar, 1974). O recurso à autenticidade como elemento para marcar um antagonismo em relação aos valores ocidentais modernos, ou a suas mentiras coloniais, encontrou em Frantz Fanon o grande representante do que se pode muito bem chamar uma nova versão da história do mundo.

A novidade de certos movimentos contemporâneos e as inegáveis diferenças entre eles não devem nos fazer perder de vista a existência de tensões e movimentos *semelhantes dentro* das sociedades ocidentais modernas, que vão do romantismo a uma longa lista de movimentos antimodernos. É relevante deter-se no significado dessa afirmação. Embora muitas vezes tenha sido em referência ao Ocidente moderno que diferentes civilizações acabaram se posicionando, na verdade o que estava (e está) em debate era (e é) a questão da mudança, seu controle e seu metabolismo. A ruptura entre modernidade e tradição, a dificuldade de metabolizar e controlar a mudança *também* atravessa e estrutura de forma profunda as sociedades ocidentais. A questão da autenticidade é *também* um debate intraocidental. Da luta de classes até as oposições entre regiões ou as guerras de religião, da discordância dos tempos até as reações contra o individualismo, a civilização moderna nunca deixou de ser palco de oposições desse tipo dentro de si mesma.

Os dois tipos de discursos sobre autenticidade que analisamos, embora diferentes (no tempo, em seus protagonistas), deram lugar a expressões análogas em várias partes do mundo. Começam com a denúncia da dominação ocidental e muitas vezes terminam em atitudes antiocidentais, defendendo assim uma necessária desocidentalização do mundo. Como o Ocidente é concebido como um bloco, trata-se de rejeitá-lo como um todo, o que logo se mostra muito mais problemático que o previsto. Impõe-se, portanto, a necessidade de mostrar, por exemplo, a existência de práticas democráticas ou igualitárias em outros lugares fora do Ocidente e antes da modernidade, como se a questão da validade da democracia e do valor da igualdade política pudesse ser dissolvida nas de sua autenticidade. Também se impõe, a despeito dos elogios à hibridização, miscigenação ou reciprocidade, certa obsessão com a questão das raízes, com a busca de práticas políticas originais e autênticas enterradas ou destruídas pela colonização ou a ocidentalização.

2. Modernizar-se sem perder a alma nacional

Quando se trata de autenticidade, a história do Japão é também edificante, por mais de uma razão. Como a primeira sociedade

não ocidental que conseguiu realmente se industrializar (e, portanto, ser bem-sucedida na atualização), o Japão foi, com rara intensidade, palco de um debate entre modernidade e tradição. A grande questão era se a modernização do país implicava ou não sua inevitável ocidentalização. O estudo de Souryi (2016, p. 119) é valioso nesse sentido, pois, mesmo reconhecendo muitas características comuns a outras experiências (como a construção de um Estado centralizado capaz de modernizar o país e a criação de um sistema educacional eficaz, por meio de um sistema político despótico, estilo prussiano), ressalta expressões específicas. Estas, no entanto, não se explicariam necessariamente a partir de uma autenticidade cultural, mas fazem parte da dinâmica muitas vezes conflituosa da sociedade japonesa, a começar pela oposição entre a lógica de um Estado poderoso, por um lado, e a reivindicação de direitos, por outro. A tensão teria sido constante. Os defensores dos “direitos do Estado” (“amor à pátria”, “lealdade ao soberano”) incluíram-se voluntariamente na esteira de certas tradições culturais japonesas (harmonia, reserva, moderação, deferência), enquanto os valores dos direitos do povo e da liberdade se apoiaram em outras frentes culturais, como a vulgarização dos temas do Iluminismo, mas também a referência a certos modelos chineses (2016, pp. 163 e 167). Na história japonesa, por trás das discussões sobre autenticidade, havia muitas vezes um conflito cujo objetivo era a defesa, ou o repúdio, de um conservadorismo reformista.

Pelo menos até sua vitória contra a Rússia em 1905, o Japão oscilou entre o Ocidente, fascinante e ameaçador, e o Oriente, tendo a China como utopia (*ibidem*, pp. 173-174; Devés, 2017, pp. 172-176). No entanto, já na década de 1890, à medida que o industrialismo se desenvolvia, propagou-se o sentimento de que, para conseguir a “civilização”, era preciso afastar-se da China e da Coreia e de seus “velhos costumes” (Souyri, 2016, p. 228). Um slogan resumiu esse movimento: era preciso dizer “adeus à Ásia e bom dia à Europa”.

Uma expressão profunda e comovente dessa oscilação pode ser encontrada no escritor Natsumé Soseki (1867-1916), especialmente na conferência “Meu Individualismo”, na qual, em 1914, ele tenta conciliar o indivíduo e o grupo e procura desfazer toda oposição entre individu-

alismo e nacionalismo, ao mesmo tempo em que expressa sua necessidade pessoal de poder agir por conta própria. Nessa conferência, Soseki retoma questões que já havia discutido alguns anos antes: a saber, a existência de uma dualidade íntima que, dada a profundidade das mudanças vividas pelo país, fizera — pouco mais ou menos — de todos e cada um dos japoneses de seu tempo “neuróticos” (Soseki, 2017, p. 45) ou “anfíbios que receberam dupla educação paralela” (2017, p. 91).

Em todo caso, e para além das tensões íntimas induzidas por esse processo, a ocidentalização nunca deixou de ser objeto de discussão. A reação à imitação do Iluminismo deu assim lugar a um movimento de defesa e reinvenção de uma identidade japonesa, uma identidade que, contra a universalidade, defendia o particular e a vontade de afirmar a nação japonesa tanto contra o Ocidente como contra o Oriente. Esse foi o título de um famoso colóquio realizado em 1943: “Superando [indo além] da modernidade”. Tanto os defensores do niponismo de 1890 como os românticos de 1940, marcados por tensões nostálgicas em relação ao passado e à autenticidade, foram expressões de um nacionalismo contrário à modernização. Mas a tensão se evidenciou em muitos outros atores. A obra de Tanizaki já citada, ‘Em louvor da sombra’, também expressa, à sua maneira, em 1933, essa tensão em torno de um gênio da sombra que seria exclusivo dos japoneses.

Resumindo, o Ocidente veio trilhando seu caminho natural rumo ao que é hoje, enquanto o Oriente, confrontado com uma civilização superior, absorveu-a, mas, em troca, desviou-se da própria rota de progresso que percorria havia alguns milênios e buscou novos rumos, o que no meu entender originou inúmeros desacertos e inconveniências. (Tanizaki, 2011, pp. 27-28.)

E no final desse texto, embora reconhecendo que “o Japão já segue a mesma rota de desenvolvimento percorrida pela civilização ocidental”, afirma que quer explorar a possibilidade, ainda que parcial, de redescobrir a autenticidade:

escrevo [...] por ter a impressão de que em algum lugar, quem sabe no campo da literatura ou das artes, resta-nos um caminho

capaz de invalidar as já referidas desvantagens. Eu mesmo quero chamar de volta, pelo menos ao campo literário, esse mundo de sombras que estamos prestes a perder (2011, p. 84).

É interessante citar, nesse contexto, a obra de Masao Maruyama, um dos mais importantes filósofos japoneses do século 20, pois soube resgatar melhor que muitos outros as raízes de uma modernidade especificamente japonesa. Em seu 'Ensaio sobre a história do pensamento político no Japão', publicado em 1952, mas escrito dez anos antes, Maruyama (2018) se opõe abertamente ao movimento de "superação da modernidade", que teve grande eco na década de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial. Esse movimento, como analisa Stevens (2018, p. 24), propunha o repúdio de todas as ideologias ocidentais modernas (incluindo o marxismo e o liberalismo) e o retorno às doutrinas tradicionais, a fim de fazer do Japão o porta-estandarte da resistência asiática à modernidade. Maruyama se rebela contra essa tese e se esforça em mostrar, dentro da tradição japonesa e apoiando-se nela, a existência de elementos autóctones (isto é, genuínos) que testemunham uma autêntica aspiração japonesa à modernidade. Para Maruyama, a oposição entre "autocratismo tradicionalista japonês" e "emancipação modernista ocidental" era uma falácia. Os caminhos da modernização e emancipação do país se abriam em nome de uma tradicional preocupação confucionista, pelo bem comum e lealdade ao Japão, e em virtude de um desinteressado senso do dever para com a nação (Stevens, 2018, p. 28).

O apelo à nação japonesa e sua tradição inscreve-se, portanto, na longa história das defesas de um coletivo contra o mal-estar induzido pela mudança social. No entanto, o interesse específico da história japonesa é que o país conseguiu articular de forma inédita e mais cedo que qualquer outra sociedade não ocidental as espinhosas questões da atualização e da autenticidade. Voltaremos a esses pontos no Capítulo 7, mas dada a intensidade e a força do debate identitário que tomou conta do país a partir do final do século 19 e durante boa parte do século 20, a *relativa* calma identitária do Japão atual merece atenção. O país encontrou o caminho para se sentir, e se saber, ao mesmo tempo moderno e japonês.

Em termos gerais, a questão agora é saber se convém abraçar a causa da autenticidade num mundo em que, de modo cada vez mais transparente, o Norte Global por vezes adota inovações políticas ou culturais providas do Sul Global, o que complexifica a direção das trocas num espaço sempre sujeito a interdependências hierarquizadas, mas cada vez mais generalizadas. Na realidade, a autenticidade nunca poderá fazer jus à história das civilizações. Mais cedo ou mais tarde, seus partidários se revelam, em nome de um essencialismo cultural muito questionável, obcecados com sua luta contra um bloco, igualmente questionável, que denominam “Ocidente”.⁶⁴ A tese da autenticidade é forçada de agora em diante a enfrentar uma realidade que por muito tempo se recusou a conceber: é possível ser moderno sem ser ocidental (Souyri, 2016; Das; Randeira, 2015). Resta-nos compreender o pleno significado da fórmula.

* * *

A esta altura, a conclusão nada tem de surpreendente: nas últimas décadas assistimos ao triunfo das versões críticas da narrativa hegemônica ocidental moderna, mas na base desse triunfo encontra-se o desenlace *inesperado* dos grandes debates do século 19. A *atualização* econômico-industrial ocorreu, ou está em curso, em alguns países não ocidentais, sem que isso tenha se traduzido na perda da *autenticidade* civilizatória dessas sociedades. Ora, é justamente essa possibilidade (a façanha da atualização preservando a autenticidade) que as sociedades dominadas pela hegemonia ocidental moderna procuraram ativamente desde o século 19, ao mesmo tempo em que a narrativa dessa hegemonia lhes negava essa possibilidade.

De modo um tanto surpreendente, as vicissitudes do mundo contemporâneo são mais bem compreendidas na esteira da velha problematização das elites nacionais oitocentistas (atualização e auten-

64. Nesse contexto, muitas vezes tanto a “tradição” quanto a “autenticidade” são apenas estratégias ideologicamente instrumentalizadas por um grupo de atores políticos e culturais, para dominar em seu benefício e sob sua direção o inevitável processo de transformação e intercâmbio.

tidade) do que nas rupturas narrativas anunciadas pelo pós-colonialismo e pelas múltiplas modernidades. Em todo caso, as perspectivas que abordamos nestes dois últimos capítulos levantam a questão da natureza da diversidade e do efetivo grau de uniformidade entre os países. No novo contexto de crescente modernização, mas sempre diferenciado do mundo, os debates se transformam.

Capítulo 6

INDUSTRIALISMO, CIVILIZAÇÕES, DESLOCAMENTOS: OS NOVOS CENÁRIOS

A revisão que fizemos nos capítulos anteriores nos levou a constatar a dificuldade de romper com a narrativa da hegemonia ocidental moderna e, apesar disso, a necessidade desse esforço: o que volta e meia se mostra refratário ao estudo é *a realidade de um mundo fortemente influenciado pela Modernidade ocidental, mas ao mesmo tempo irredutível a ela*. Para a construção de uma nova narrativa-mundo, é essencial aprofundar essa equação.

Começemos por uma dupla regra: enquanto entrarmos nesse debate privilegiando a narrativa da excepcionalidade do Ocidente moderno, será impossível esclarecer a realidade do mundo atual, uma posição que, afinal, é a tese das múltiplas modernidades. Porém, no sentido inverso, qualquer tentativa de minimizar essa hegemonia de forma desconstrutiva ou crítica está fadada a negligenciar o diferencial de poder que ela, por muito tempo, introduziu na história.

Embora isso incomode certa visão acadêmica (pós-, de-, alter- ou anti-) e, como foi rapidamente entendido pelas elites dos países não ocidentais no século 19, é inútil fingir que não havia assimetrias de poder e, sobretudo, uma cesura na Modernidade. Pelo contrário, é reconhecendo sua força e o obstáculo intelectual que isso ainda representa que devemos entender o mundo atual. Essa cesura não apenas está no cerne de muitas questões em debate, mas, a longo prazo, é o que explica por que as sociedades “no resto do mundo” há muito são percebidas como portadoras de déficits irreparáveis. Em resumo, de uma forma ou de outra, a cesura moderna ainda divide e estrutura os grandes debates contemporâneos.

O risco, portanto, de muitas interpretações, passadas ou presentes, críticas ou não, é aderir implícita ou explicitamente a *uma* figura

da Modernidade encarnada pela sociedade ocidental moderna que se supõe necessariamente ser reproduzida em outros lugares. É verdade que a tese das modernidades múltiplas — e, em um quadro mais amplo, a realidade das articulações entre a atualização e a permanência das autenticidades — modificou os termos e os horizontes do debate. No entanto, ainda que de maneira sub-reptícia, o Ocidente moderno sempre foi considerado como um bloco nessas interpretações. É isso que está chegando ao fim. Tudo o que *necessariamente* caminhou junto na definição dos contornos da civilização ocidental moderna (capitalismo, democracia, pluralismo, secularização, individualismo) não nos permite mais apreender nossa época de forma integrada. Chegou a hora de compreender, à luz da história contemporânea, a evolução, ou melhor, a separação do que a narrativa ocidental moderna conseguiu unir durante seu período hegemônico: o industrialismo, os debates civilizatórios, a experiência de indivíduos desarticulados.⁶⁵

Como veremos, a semelhança estrutural desses três grandes fenômenos preconiza uma certa articulação do mundo. Mas, na medida em que cada um desses fatores envolve, em diferentes doses, *dimensões presentes antes da modernidade ocidental propriamente dita*, é errôneo interpretar toda a gama de situações atuais como um conjunto de variantes da modernidade, e muito menos da globalização ocidental. A Modernidade é uma civilização entre outras. É uma interpretação e uma resposta institucional específica aos desafios do mundo.

I. O industrialismo e as tecnociências: rumo ao universal-mundo

Como se discutiu no capítulo anterior, é importante lembrar que a sociedade industrial adquiriu rapidamente uma aura privilegiada, se não inexpugnável, em grande medida consensual entre diversos atores, sobretudo as elites, tanto no Ocidente quanto em outras regiões. Ainda que isso tenda a ser negligenciado nas últimas décadas, para

65. Evidentemente, muitos outros fatores poderiam ser considerados. A escolha dessas três dimensões se justifica apenas por razões heurísticas.

uma parcela significativa da sociologia do século 20, a sociedade industrial foi considerada o grande tipo ideal das sociedades modernas ou desenvolvidas, acessível tanto pela via capitalista quanto pela comunista (Aron, 1962). Por trás da Guerra Fria e dos grandes embates ideológicos do século passado, havia um objetivo comum: a sociedade industrial.

1. Indústrias

É no cerne dessa profunda continuidade que devemos compreender a mudança de rumo das últimas décadas. Recentemente, proliferaram termos para descrever as sociedades contemporâneas (sociedades hiperindustriais, pós-modernas, informacionais, globalização). Entretanto, além dessas denominações, tornou-se evidente que não se pode ignorar o caráter inovador da terceira ou quarta revolução industrial e seu alcance e impacto em escala global. O industrialismo deixou de ser um monopólio ocidental. Sem dúvida, nesse processo, a influência da Modernidade ocidental continua inegável; contudo, uma nova geografia econômica está emergindo.

Cumprir evitar qualquer mal-entendido. Por *industrialismo* não se deve entender um setor específico da economia, mas sim um período no qual os serviços, a indústria, a tecnologia digital e a pesquisa-inovação se articulam em torno de uma configuração produtiva que demanda uma mobilização generalizada sem precedentes de todos os atores da sociedade.

Na expansão contemporânea dessa representação e dessa realidade, é impossível subestimar o papel dos centros de formação, das organizações internacionais, dos procedimentos de avaliação comparativa (*benchmarking*) ou da produção de indicadores mundiais. As antigas denúncias dos processos de imperialismo foram substituídas, de maneira mais ou menos sub-reptícia, por todo um arsenal de políticas internacionais de *benchmarking* que aprofundam as semelhanças estruturais entre os diferentes Estados.

Sem dúvida, é questionável afirmar que de fato estamos no mundo da sigla TINA (*There is no alternative*: não há alternativa). Entretanto, consolidou-se em nível global (ao menos entre certas elites) a concepção de que, aplicando-se as mesmas regras de governança econômica, é possível alcançar, universalmente, resultados equivalentes em termos de crescimento, perspectiva exemplificada perfeitamente pelo Consenso de Washington de 1989. Naturalmente, uma visão tão extrema é contestada por quem argumenta que as políticas de crescimento adequadas são sempre contextuais, o que estaria empiricamente comprovado, visto que muitos países que experimentaram forte crescimento nas últimas décadas seguiram trajetórias distintas e, por vezes, opostas àquelas preconizadas pelos organismos internacionais. Dani Rodrik (2007) demonstra, assim, com base em sólida evidência empírica, que é possível atingir os mesmos objetivos a partir de políticas diversas. Retomando sua formulação: haveria uma economia, mas várias receitas.

“Uma” economia. Eis o essencial. Após a queda do Muro de Berlim em 1989, Michel Albert (1991) sintetizou a nova ordem mundial com a fórmula *capitalismo versus capitalismo*. A partir desse marco, a história se desenrolaria dentro e entre variantes do capitalismo (Esping-Andersen, 1999; Amable, 2005; Boyer, 2015). De fato, seria necessário falar de um amplo consenso, por mais criticável que seja, quanto à existência, senão de *one best way*, ao menos de *best practices* passíveis de implementação em todas as variantes nacionais do capitalismo. Do modelo taylorista ao fordismo ou ao toyotismo, as linhas de produção permeiam o mundo tanto no setor secundário quanto no terciário. A multiplicação dos processos de produção e dos círculos de qualidade gera consideráveis tensões e resistências. Apesar dessas reações, a racionalidade industrial se impõe em todos os lugares. Os traços marcantes do industrialismo, particularmente no que concerne aos processos de produção, à tecnologia ou à ciência, difundem-se mundialmente. Implementa-se, inclusive, um arsenal de indicadores para acelerar e enquadrar a convergência global e a configuração moderna do mundo. As normas de qualidade do tipo ISO são uma ilustração eloquente, sobretudo porque a transferência de critérios está longe de ser equitativa entre as diversas regiões do mundo, o que inau-

gura uma nova era de colonização, invenção e mestiçagem (Metzger, 2009). As terapias de choque das últimas décadas e sua retórica técnica também serviram deliberadamente a uma estratégia de transformação e convergência das economias nacionais em torno de determinadas políticas (Stiglitz, 2002).

Contudo, a convergência econômica não pressupõe necessariamente a convergência institucional, especialmente a convergência política, tampouco se realiza por meio dela. A convergência econômica exige tão somente a submissão ao “círculo da razão”. Isso não elimina os debates (como poderia?) sobre o papel e o alcance da propriedade privada — pouco questionada nas últimas décadas como um fator institucional decisivo do capitalismo; sobre os benefícios, ou não, de uma maior presença estatal na economia ou sobre sua necessária desregulamentação; para não mencionar as discussões que orbitam em torno dos complexos problemas suscitados pelos desafios ecológicos. Para além de todos esses debates, contudo, a força do imperativo do crescimento atesta o vigor planetário do industrialismo, que se manifesta ora por meio de modelos intensivos de exploração agrícola ou mineral (extrativistas), ora através de empresas de alta produtividade com grandes capacidades de produção digitalizada de bens e serviços. De qualquer maneira, o horizonte permanece invariavelmente comum.

Entretanto, não avancemos precipitadamente, porque por trás do consenso acerca do poder do industrialismo desenrola-se uma das polêmicas mais importantes do século 21 (Martuccelli, 2014). O debate gira em torno da viabilidade ecológica do mundo e da possibilidade de enfrentar esse desafio com base no progresso técnico. Diante dos recursos limitados do planeta, o crescimento econômico — até muito recentemente visto como a única e grande solução — agora está sujeito a críticas. Embora ainda prevaleçam os ideais do crescimento e do produtivismo, uma consciência crítica vem aumentando à medida que se multiplicam os indicadores negativos: buracos na camada de ozônio, crise climática, transmissão de doenças a novas regiões, desertificação, esgotamento de recursos não renováveis, destruição da biodiversidade e extinção de espécies, derretimento das geleiras e elevação do nível do mar... e essa lista sequer é exaustiva.

A era da revolução industrial, que teve início na Grã-Bretanha e se espalhou pelo mundo com a ascensão dos países emergentes, orquestrou o saque sistemático dos recursos naturais do planeta. As críticas que vem recebendo nas últimas décadas questionam um dos principais postulados da modernidade: a ideia de que as sociedades humanas podem se tornar autônomas em relação à natureza. Isso acarreta uma consequência importante: o desafio ecológico anuncia o fim do projeto da Grande Convergência. A propagação para todo o planeta (e todos os seus habitantes) do modo de desenvolvimento industrial, mas também do estilo de vida ocidental moderno, traz consigo perigos muito significativos. O temor principal provém do fato de que o planeta não resistiria à expansão mundial do modo de vida ocidental, ainda que fosse apenas para a população da China (Brown, 2007). A industrialização que hoje ocorre nos países emergentes aumenta as emissões mundiais de CO₂, e a vontade de imitar o estilo de vida dos países ocidentais por parte das classes médias e abastadas dos países emergentes (ou, nos países ocidentais, o desejo de imitação do estilo de vida dos mais ricos) acelera a degradação ecológica.

Embora o desenvolvimento econômico — o “doce comércio” de que já falava Montesquieu — tenha sido vislumbrado no século 18 como resposta ao problema da guerra entre nações (o intercâmbio permitiria uma relação de benefício mútuo), no mundo atual, acompanhado por novos conflitos de interesses entre nações, ele deixa de ser uma solução para se tornar um problema. O número significativo e crescente de refugiados climáticos permite antever uma “nova ordem de violência no século 21” (Welzer, 2009).

Guardemos o essencial: à luz dessa nova representação, os “outros” não deveriam alcançar o mesmo estilo de vida que os “modernos”. A excepcionalidade histórica do desenvolvimento ocidental transforma-se em um privilégio geopolítico e ecológico mais ou menos reconhecido. Ainda que exista certa continuidade em relação à época das guerras coloniais ou às intervenções para controlar a exploração das matérias-primas, a situação não deixa de ser nova. O efeito de demonstração, a vontade de imitar o Ocidente moderno, tido como grande embaixador da modernidade frente à tradição (e do capitalis-

mo contra o comunismo), está agora sob suspeita. O que está em jogo, mesmo que todo o mundo ou quase todos se recusem a assumir, é o fim do ideal da Grande Convergência em torno do consumismo. Embora o desenvolvimento de novas classes médias em muitos países do Sul seja representado como um ativo potencial para a extensão da democracia, sua aspiração ao consumo é percebida como uma ameaça ecológica. O abalo é profundo: uma das grandes expressões da narrativa hegemônica ocidental moderna (projeto ao mesmo tempo generoso e indissociavelmente colonizador) contrai-se e converte-se num privilégio zelosamente guardado apenas para alguns, talvez no futuro até mesmo custodiado por meios militares.

Uma boa notícia: apesar das inquietantes questões ecológicas, as últimas décadas demonstraram, se não a rapidez das atualizações em sentido estrito, ao menos a capacidade de “retirar” centenas de milhões de pessoas da pobreza extrema e permitir que alguns acessem certos padrões de vida próprios das classes médias, ainda que com rendimentos modestos e sobre bases socialmente frágeis (mais de 400 milhões de indivíduos na China, mais de 300 milhões na Índia em poucas décadas). Diante dessas realidades de dimensões *sem precedentes na história*, torna-se necessário pôr em perspectiva o desenvolvimento industrial do Ocidente e mesmo os “Trinta Gloriosos” após a Segunda Guerra Mundial. Uma conclusão é inevitável: a supremacia branca não passa de um racismo explícito, embora por muito tempo tenha se apresentado como um discurso imperialista que moldava a visão do mundo.

2. Tecnociências

É, sem dúvida, excessivo reduzir o capitalismo industrial aos modos técnicos de produção desenvolvidos no seio da hegemonia ocidental moderna; no entanto, esses modos desempenharam um papel decisivo.

O Japão primeiro, a China hoje, e muitos países do Sudeste Asiático, a Índia em parte, e a URSS em seu tempo, demonstraram, cada

um à sua maneira, que era possível apropriar-se da técnica (o fogo do moderno Prometeu) sem perder a própria alma. As transformações desses países coincidiram com uma mudança profunda nas relações entre ciência e tecnologia. A diferença é nítida entre a maneira como a revolução pasteuriana povoou o mundo de novos seres (os micro-organismos) e a maneira como os trabalhos e as técnicas científicas estão transformando o mundo atual, mesmo que à primeira vista os dois processos pareçam semelhantes. As sociedades contemporâneas são testemunhas da consolidação de um novo modo de produção científico-industrial que funciona por meio de uma crescente interpenetração entre o mundo da economia e o da produção de conhecimentos: um modo de produção que dilui a fronteira entre a ciência aplicada e a ciência pura em favor de uma tecnociência de protótipos (Gibbons et al., 1994; Nowotny et al., 2001; Pestre, 2013).

Um mundo comum foi construído sobre os princípios *universalmente* compartilhados da tecnociência. E, por mais paradoxal que pareça, a crescente expansão desse olhar planetário comum coincide de maneira curiosa, desde o início do século 20, com um conjunto de reflexões epistemológicas que não deixou de questionar, às vezes com severidade, a concepção de ciência produzida no século 17.

Não se trata de abordar aqui esse processo em detalhe, mas de compreender a importância da tensão. De um ponto de vista cultural amplo, coube ao movimento pós-moderno e aos *science studies* fornecer, no último quarto do século 20, um dos principais diagnósticos dessa transformação. No entanto, enquanto esses movimentos epistemológicos pensaram que ocorreria o duplo abandono das noções de realidade objetiva e de linguagem universal, o que aconteceu em nível mundial foi exatamente o contrário. A realidade está sempre sujeita a disputas epistemológicas, mas de maneira alguma se transformou num campo agonístico de representações incomensuráveis. Embora seja verdade que se generalizou uma exigência de índole pragmática, que baseia a verdade na prova de sua efetividade, esse *maelström* epistemológico não levou a uma crise geral da confiança nas representações científicas. O fim das representações baseadas em fundamentos metafísicos do mundo teve *na vida social*, através do triunfo das

tecnociências, um resultado completamente oposto ao que supunham os críticos epistemológicos. Como afirmou Deng Xiaoping (líder da China entre 1978 e 1992), no âmbito do milenar pragmatismo chinês, “não importa se o gato é preto ou branco, desde que pegue o rato”.

Trata-se de um resultado ainda mais surpreendente, considerando que a incerteza continua a influenciar as ciências e as tecnociências contemporâneas, à medida que a realidade não é mais vista como estática, mas sim como uma dinâmica em constante evolução. O reconhecimento dessas formas de incerteza, contudo, não levou a um abandono da crença na validade do conhecimento científico. Pelo contrário, ainda que essa descrença se manifeste individualmente, ela não se observa em nível de governo. A ciência é, mais do que nunca, a linguagem hegemônica legítima para expressar a verdade e a realidade em nível planetário.

Além disso, um novo tipo de frenesi tecnófilo, ainda mais messiânico que o do século 19, impõe-se entre alguns atores e sobretudo a nível dos imaginários utópicos. A crescente conscientização de que o limite entre a natureza e a cultura foi questionado pelo surgimento de novas entidades sociotécnicas híbridas torna necessário reconsiderar a fronteira entre seres humanos e não humanos. Impõe-se, portanto, a necessidade de novas representações do vínculo entre os seres humanos, a natureza e a cultura. Em outras palavras, o que a ciência outrora estabeleceu — a grande separação entre a natureza e a cultura — é o que hoje ela mesma questiona. A natureza, que por muito tempo designou uma realidade separada da criação humana, vê seu estatuto ontológico transformar-se de maneira profunda.

A imaginação histórica tende a confundir-se com a imaginação científica. Doravante, não há mais razão para opor o construído ao real. O real é construído e, em sua capacidade de criação, as ciências contemporâneas engendrariam uma cosmopolítica particular (Latour, 2012). Se seguirmos por um momento os argumentos mais entusiasmados, a principal e a mais irreduzível fronteira já não se encontraria nos costumes ou na infraestrutura econômica, mas nas cosmogonias (ou nas cosmopolíticas), nas maneiras de circunscrever, articular e compor

o social e o natural; os humanos e os não humanos; o físico e o biológico; os homens, as mulheres e os deuses; a natureza e a cultura.⁶⁶

No registro delimitado que aqui nos interessa, a evocação desses debates deve centrar-se num ponto fundamental: o diferencial de poderio e a assimetria das relações de poder que subjazem a esses conflitos de interpretação. Antes de ser um possível palco de controvérsias, a vida social é sempre e sobretudo um campo inevitável de conflitos. Esse é o principal limite de vários estudos sobre a simetria das representações ou da cosmopolítica. Na vida social, pode-se viver em uma ontologia que transforma a montanha em um “ser” (De la Cadena, 2015; Escobar, 2018), mas isso não protege de modo algum da necessidade, por exemplo, de enfrentar a *realidade* de uma montanha transformada em fonte de lucro e valor de troca após a chegada das indústrias de mineração. Certamente, deve-se questionar a legitimidade das relações de força (e deve-se, sobretudo, denunciar as brutalidades presentes em muitos episódios históricos), mas isso não muda em nada a realidade das assimetrias de poder fora do espaço asséptico das controvérsias. Evitemos os mal-entendidos e as caricaturas. Em seus estudos, os decolonialistas mostram com clareza os *conflitos* frequentemente violentos entre certas comunidades indígenas e grandes corporações mineradoras ou Estados, mas tendem a fazer análises complexas na forma de controvérsias epistemológicas e ontológicas (diferentes representações sobre o mundo, diversas concepções dos seres que o habitam ou a propósito da relação entre a natureza e a sociedade). Ainda que esse segundo nível de realidade, e de debate, seja irredutível ao primeiro, no curso da história, o resultado das controvérsias tem sido decidido, em grande parte, pela assimetria das relações de poder. Nisso reside, justamente, a especificidade histórica da hegemonia moderna ocidental desde a Revolução Industrial e de seu sentimento de superioridade.

Certamente, pode-se não compartilhar uma cena historiográfica comum e manter viva, durante séculos, uma contranarrativa clan-

66. Cf. Viveiros de Castro (2010); Latour (2007); Descola (2005); e Haraway (1995), entre outros.

destina da história (Wachtel, 1971; Flores Galindo, 1988), mas isso não permite escapar do fato de que as relações assimétricas de poder acabam por se impor, e isso, em muito, ligado aos diferenciais de poder trazidos pelas tecnociências. Como se discutiu no Capítulo 2, Merton pode ter acreditado firmemente no diferencial de veracidade acerca dos mecanismos responsáveis pela chuva entre os índios hopi e a ciência moderna, mas alguns cientistas sociais levantam dúvidas sobre isso hoje em dia. Esse debate (certamente importante!), no entanto, não altera em nada a estrutura do encontro entre as civilizações ou os atores, ou seja, a assimetria de seus poderes.

Os discursos mais exaltados frequentemente se revelam distantes da realidade. O mundo não entrou em uma fase intensa de cosmopolíticas (ou seja, de conflitos em torno do real e de sua definição). Pelo contrário, não cessa de lidar com a expansão e a crescente adesão dos governos tanto às representações quanto aos efeitos das tecnociências.⁶⁷ A confiança e até mesmo a fé no progresso científico não deixaram de estar presentes na opinião pública. Em toda parte, as tecnociências são as grandes produtoras das visões de mundo e da realidade, mesmo que o façam a partir de dados epistemologicamente mais incertos.⁶⁸

É verdade que o espírito do Iluminismo — sem falar da fé positivista — jamais conseguiu erradicar verdadeiramente outras

67. Isso também evidencia o caráter em parte atípico, por razões políticas e históricas locais, dos debates sobre os modos de transmissão da AIDS na África do Sul (Fassin, 2006).

68. Por isso é importante historicizar os fenômenos sociais para além das discussões cosmopolíticas ou ontológicas. Mesmo nos discursos indigenistas, a questão ecológica ou ambiental praticamente não existia nos anos 1950-1960. Embora seja objeto de controvérsia entre especialistas, foi o desenvolvimento, a partir da década de 1970, de um discurso ambientalista na Europa e nos Estados Unidos que tornou possível, dez anos mais tarde, o encontro entre o discurso pós-desenvolvimentista do ecologismo e o discurso do novo indigenismo na América Latina, em torno de uma dupla ordem fragmentada: comunitária — entre as pessoas — e com a natureza (Bengoa, 2016, p. 57-60). Como aponta o autor, isso não quer dizer que os indígenas não tivessem uma relação próxima com a terra, as montanhas ou os rios, mas “não há dúvida de que o discurso ecologista é uma recriação desse culto à natureza” (2016, p. 100).

formas de crença, em todas as partes do mundo. No entanto, apesar do que dizem alguns discursos críticos, mesmo além da condição efetiva das crenças individuais, nunca as tecnociências, *pelo menos no que diz respeito às relações entre Estados*, tiveram tanto peso na tomada de decisões. Nada ilustra isso melhor que as discussões, os acordos e os compromissos internacionais sobre o aquecimento global. Apesar de uma oposição que oscila em seus extremos entre os que propõem imagens apocalípticas do futuro e aqueles, agora minoritários, que minimizam, ou até negam, os riscos climáticos, impôs-se na cena internacional uma verdadeira Declaração Universal. Em outras palavras, a grande maioria dos países aceita publicamente depositar fé e confiança nas conclusões das tecnociências, consideradas, portanto, universais. Embora existam importantes pontos de divergência (como o compartilhamento de responsabilidades e esforços entre os países, a questão da magnitude dos impactos das mudanças climáticas as próximas décadas etc.), acordos com diferentes níveis de obrigatoriedade têm sido assinados.

Os modelos de simulação do clima e da mudança climática baseiam-se em hipóteses, elas mesmas resultado de discussões globais entre cientistas, organizações e políticos, que decidem, com base em certos parâmetros, propor — e por fim impor — regulamentações. O horizonte da autorregulamentação coletiva e mundial baseia-se na ideia de um limiar que não deve ser cruzado porque, além de representar um ponto de ruptura, traria consequências irreversíveis e talvez fatídicas, cujo alcance exato, no entanto, só pode ser formulado de maneira hipotética (Martuccelli, 2014). Diante dessa incerteza epistemológica, é ainda mais surpreendente que acordos climáticos sejam firmados, e o que esses acordos revelam sobre o compartilhamento de uma visão de mundo tecnocientífica.

A narrativa hegemônica ocidental moderna não hesitou em fazer da aliança entre a técnica, a indústria e a ciência moderna uma especificidade civilizacional. Já os demais povos nunca desistiram de apoderar-se delas. É um objetivo parcialmente alcançado, por meios em alguns casos previstos, em outros, inéditos. Tanto quanto o capitalismo (ou para ser mais preciso, a crescente imposição e adoção dos

critérios da racionalidade econômica e produtiva), as tecnociências desprenderam-se de sua instrumentalização exclusiva por uma civilização. Aquilo que a narrativa hegemônica ocidental moderna rejeitou implicitamente durante séculos como uma possibilidade acabou acontecendo: depois de terem permitido por muito tempo que sua história fosse roubada, os outros finalmente acabaram por se apropriar da técnica. De repente, o Ocidente, como civilização, vê seu futuro se dissociar do longo monopólio que manteve sobre as tecnociências.

Como apontamos na narrativa-mundo do Capítulo 1, nossa época se aproxima novamente daquilo que, por muito tempo, caracterizou os diferenciais de poder entre as civilizações ao longo da história: o mundo se torna, mais uma vez, o palco de um conjunto de rivalidades e cooperações, de interdependências recíprocas e hierarquizadas entre diferentes civilizações e, com isso, deixa de ser um universo marcado pela hegemonia esmagadora de uma delas sobre todas as outras. O importante é que a tecnociência, muito mais do que a língua inglesa, se tornou a linguagem hegemônica do mundo.

II. De volta para o futuro: a dinâmica das civilizações

No que diz respeito à dinâmica entre civilizações, o trajeto percorrido impressiona tanto pela radicalidade das novas questões que se abrem, quanto pela celeridade do processo. Em 1995, por exemplo, Eiko Ikegami (2012, p. 15) iniciava seu livro sobre a modernização do Japão com a seguinte pergunta: "Como pode o Japão ser considerado um país bem-sucedido na industrialização e nos negócios se promove o coletivismo e o *status quo* e desvaloriza o individualismo e a inovação?". Sua resposta, como vimos no Capítulo 3, destaca o processo particular de domesticação dos samurais. Mas o que nos interessa enfatizar aqui é a premissa por trás da pergunta. Mesmo naquela época, sua questão deixava transparecer que parecia claro haver apenas uma forma de modernização, a saber, a da individualização ocidental, como fator decisivo para alcançar o desenvolvimento moderno. Desde então, prevaleceu a ideia de que existe uma sociedade japonesa de-

envolvida que não pode mais ser lida principalmente em termos de ocidentalização e, menos ainda, em termos de insuficiência. Trata-se, na realidade, de uma modernização que, com suas próprias respostas, realizou-se em ritmos *análogos* aos do Ocidente. De fato, no que concerne a debates de civilização, convém diferenciar cuidadosamente entre certas questões.

1. O Ocidente posto à prova

[1.] Em primeiro lugar, reconheçamos, mais uma vez, a ambiguidade da noção de “Ocidente”, algo que, aliás, nunca foi um verdadeiro mistério. No entanto, em suas dimensões propriamente ideológicas, o termo é muitas vezes associado a uma articulação entre a democracia e a filosofia grega, o direito romano e a religião judaico-cristã, e depois, já como um marcador dos tempos modernos, com o Renascimento, o Iluminismo, a Revolução Industrial e Francesa, e por fim com os direitos humanos. No que tange à civilização ocidental, a narrativa identitária incorporou Grécia, Roma, os gauleses ou os germânicos, mas excluiu egípcios, árabes e persas.

Ora, como vimos, cada uma dessas dimensões identitárias pode ser, e tem sido, objeto de discussão. Diversos autores debateram a associação entre a antiga Grécia e Roma e a civilização ocidental, pois essas sociedades se desenvolveram em grande medida em relação, competição e intercâmbio com sociedades ao sul do Mediterrâneo muito mais do que com os povos do norte da Europa, e a equação torna-se mais problemática e indireta se incorporarmos o fator Estados Unidos. É também notável e até surpreendente que o Império Romano do Oriente (que sobreviveu quase mil anos após a queda de Roma) não costume ser integrado como parte do Ocidente (e quando isso acontece, é integrado apenas através do código jurídico de Justiniano, ou seja, sob a forma de direito romano). Além disso, também o ramo cristão bizantino — aquele que deu forma à Igreja ortodoxa na Rússia — fica fora da narrativa hegemônica ocidental moderna. Ainda assim, essas omissões ou esquecimentos seletivos não impediram a apropriação de uma tradição democrática grega e republicana romana por

parte dos Estados Unidos ou da França. A invenção de tais continuidades, muitas vezes imaginárias, contrasta fortemente com a repressão de outras influências, ainda mais evidentes e reais, dos persas ou dos árabes.

Tomemos um exemplo. Para Aldo Schiavone (2008, p. 14), a excepcionalidade ocidental tem suas raízes em Roma, onde, pela primeira vez, se constituiu um corpo de especialistas dedicados ao ordenamento jurídico da sociedade. Esses especialistas desenvolveram uma verdadeira tecnologia social em torno de uma “racionalidade específica e poderosa. A separação [do direito] aparecerá como uma peculiaridade do Ocidente.” Com relação à especificidade do Ocidente, Schiavone (2008, p. 26) destaca ainda, na continuidade dessa construção, dois grandes dispositivos inventados em grande medida independentemente um do outro: “O paradigma, de ascendência grega, da política como soberania popular e da lei igual para todos, e aquele, de derivação romana, do direito como conformidade com um sistema autorreferente de regras racionalmente definidas.” Dois dispositivos únicos que somente a Europa moderna teria conseguido combinar. Por outro lado, nas demais civilizações, a dissociação entre esses dois dispositivos explicaria, sempre segundo Schiavone (2008, p. 623), a ausência de “um individualismo com bases sólidas, capaz de projetar-se completamente no terreno do direito e da política”, o que seria a grande conquista exclusiva dos tempos modernos.

Por que evocar especificamente esta análise, convincente em vários aspectos e à qual poderíamos acrescentar muitas outras? Porque se trata de um modo de raciocínio e argumentação muito comum nas ciências sociais sob a influência da narrativa da hegemonia ocidental e cujos mecanismos é importante distinguir: a saber, a conexão mais ou menos *indevida* entre notáveis e profundos estudos da história ocidental e afirmações muito menos fundamentadas e comprovadas (e às vezes dotadas de certa leviandade) sobre outras sociedades e outros períodos. No trabalho que citamos, a excepcionalidade do direito romano não é, de fato, estabelecida *após* comparações rigorosas, mas proposta de antemão como uma verdade histórica. Contar a história do Ocidente equivale a explicar sua excepcionalidade. É essa sinonímia que se desfaz.

[2.] Nos dias de hoje, uma sensibilidade histórica relativamente nova acaba prevalecendo. É preciso admitir que, de Montaigne a Lévi-Strauss, muitas vozes críticas e dissonantes se expressaram, mas, como vimos, com sua inegável superioridade industrial, a civilização ocidental conseguiu impor a ideia de que suas instituições são *necessárias*. Gradualmente, deixando de lado o campo técnico no qual o Ocidente moderno demonstrou uma eficiência instrumental superlativa impossível de negar, sua maior complexidade em outras áreas é questionada. Por exemplo, a concepção das sociedades primitivas como sociedades “simples” é repetidamente reexaminada e posta em xeque. Não é, de forma alguma, uma questão menor, já que se trata de uma tese particularmente importante no âmbito dos estudos sobre a modernidade e a diferenciação social dos sociólogos clássicos. Na realidade, as sociedades primitivas simplesmente teriam se organizado de maneira diferente. Alain Testart (2005, p. 19 e anexo I) é enfático: “Podemos (com certas ressalvas, inclusive) falar de complexidade crescente para a infraestrutura material das sociedades; no que diz respeito às suas estruturas sociais, não vemos que significado isso poderia ter”. Embora reconheça a existência de uma maior divisão social do trabalho nas sociedades modernas, ele se opõe à ideia de uma maior diferenciação no que concerne, por exemplo, à hierarquia, que é muito mais complexa (porque é mais diversificada) nas sociedades anteriores ao período moderno (2005, pp. 20-21).

É verdade que reflexões desse tipo já estavam, em parte, presentes nos trabalhos de Lévi-Strauss e até mesmo na base da crítica de Rousseau. Por essa razão, vamos examinar com mais detalhes o que realmente mudou, e muito, nas últimas décadas no debate entre tradição e modernidade, entre o Ocidente e o resto do mundo. O questionamento não se apresenta mais como uma “opinião”, por mais brilhante que seja, contrária à civilização moderna no contexto de uma crítica radical a ela. De agora em diante, o debate está mais circunscrito e, sobretudo, historicamente mais bem informado. Por diferentes caminhos, a excepcionalidade e a superioridade da modernidade ocidental limitam-se cada vez mais ao diferencial técnico — com os efeitos em cascata induzidos pela revolução industrial. Pode parecer algo menor, mas é uma mudança notável com enormes consequências

analíticas. A complexidade não é mais o sinal indiscutível e unívoco da superioridade ocidental moderna.

[3.] O fato de a narrativa hegemônica ocidental moderna não ser mais capaz de explicar a evolução do mundo não significa que ela tenha perdido toda a sua relevância analítica, nem que esteja vivendo seus últimos dias de glória — mas essa é uma questão alheia ao nosso estudo. O efeito de demonstração das sociedades ocidentais, a atração do resto do mundo por seu estilo de vida, ainda é real, e a expansão dos modelos organizacionais ocidentais, os princípios da economia de mercado (mas também do modelo social europeu) e os produtos de sua indústria cultural (música, cinema, esportes etc.) continuam na ordem do dia. Muitos processos de ocidentalização, de forma alguma insignificantes, ainda marcam decisivamente o mundo contemporâneo. A primazia da Modernidade ocidental é tão aguda que, por enquanto, mantém-se hegemônica de fato, mesmo que seja apenas pela diversidade de resistências ou contestações de que é objeto.

Os debates se tornam mais complexos. Consideremos, por exemplo, a força da expansão do modelo de nação nos últimos séculos e seu vigor atual (uma realidade que, nos tempos modernos, deve muito à Revolução Francesa) em nítido contraste com a realidade milenar dos impérios.⁶⁹ Mas pensemos também na expansão da noção de igualdade como grande horizonte de expectativas nas sociedades atuais e, num sentido próximo, a tese (mais questionável e já muito menos consensual) de uma terceira onda de democratização planetária entre 1974 e a década de 1990 (Huntington, 1991). Notemos que a tese do fim da história proposta por Fukuyama em 1989 não dizia, no fundo, outra coisa: a igualdade e a democracia liberal teriam se tornado o horizonte insuperável do mundo. No entanto, após um período de entusiasmo posterior à Guerra Fria, as representações históricas ficaram mais sombrias. Não se trata aqui de nos determos em movimentos cíclicos da opinião, mas, por trás das dúvidas atuais (em alguns

69. Devido à sua "diversidade cultural e flexibilidade territorial", o império tem sido "a forma mais comum de organização política no mundo nos últimos 2.500 anos" (Harari, 2015, p. 229).

aspectos, em parte comparáveis às dos anos 1930), acerca do vigor e da eficácia das democracias liberais pluralistas, o que está em jogo é o valor das instituições associadas ao Ocidente moderno.

Em outras ocasiões, é o caráter “ocidental” de alguns processos que está sujeito a discussão. A urbanização, a monetarização, o capitalismo, a cidadania, a alfabetização, o consumo de massa, a transição demográfica: todos esses fenômenos deixam de ser percebidos *imediatamente* como facetas exclusivas da modernização ocidental. A desestabilização do patriarcado evidente em diferentes partes do mundo, e que se produz de diferentes maneiras — pós-patriarcado no Ocidente, patriarcado modernizado ou arranjos variáveis em outros lugares (Macé, 2015) —, não é mais interpretada como uma onda de mudança necessariamente sob a égide ou o impulso do Ocidente moderno. Esta última posição, naturalmente, continua ativa e presente nos debates. Mas algo mudou e de maneira veloz. Essa tese não é mais uma evidência absoluta.

Entendamos bem: o que está em jogo nesses debates não é apenas intelectual. Também é profundamente político. Se o Ocidente moderno desfruta de uma excepcionalidade histórica, então é legítimo julgar as outras experiências a partir dele. Em 1991, Huntington *ainda* podia, sem hesitar, escrever sobre as condições econômicas e culturais necessárias para a democracia, que, a seus olhos, eram visíveis nos países de tradição cristã, mas estavam ausentes nos países com matrizes islâmicas ou confucianas; mesmo quando, num ímpeto de precaução, deixava entrever a possibilidade de que o desenvolvimento econômico acabasse por vencer as resistências culturais à democracia (Huntington, 1991, pp. 298-311). Desde então, a sensibilidade analítica mudou.

É claro que a defesa da inevitabilidade das instituições ocidentais modernas para alcançar o desenvolvimento (e a Modernidade ocidental) ainda conta com muitos adeptos (Fukuyama, 1992; Fergusson, 2014; Acemoglu e Robinson, 2012). Contudo, mesmo os estudos que ainda oferecem conselhos ou prescrições institucionais hoje se veem obrigados a enfrentar uma nova dinâmica entre civilizações, a começar pela questão dos vínculos supostamente necessários entre o capitalismo e a democracia (Wagner, 2012: cap. 5; Wolf, 2023).

Não vivemos mais na era moderna, no período em que o mundo era dominado por um punhado de países que se declaravam todos ocidentais, com exceção do Japão. Desvinculada da vantagem de poder que a industrialização lhe conferiu, a civilização ocidental moderna já não figura, ou ao menos não com tanto destaque como em um passado recente, como o contexto *óbvio* e *imediato* das análises. Além disso, ela não mais determina, *de antemão*, o rumo inevitável do mundo.

[4.] Desde o final do século 20, a civilização ocidental tem sido alvo de questionamentos históricos sem precedentes. Para quem busca uma data específica, podemos apontar 1979. A revolução iraniana é a primeira grande revolução não ocidental — e até mesmo antimoderna — dos últimos séculos (Borzarslan, 2011). A reinvenção da tradição desestabiliza uma *determinada* representação da modernidade, que agora se vê obrigada a confrontar novamente um adversário que julgava ter superado definitivamente havia muito tempo. Os opositores da Modernidade Ocidental não são mais apenas inimigos internos (como ocorreu com os totalitarismos do século passado); são também externos e desafiam os princípios fundamentais da civilização ocidental moderna. Os outros se transformam numa constelação extremamente diversificada de integristas, neofundamentalistas, tradicionalistas, radicalizados, rigoristas, jihadistas, asiaticistas, islamistas e nativistas autoritários, cada qual propondo interpretações civilizacionais distintas para o século 21. Como veremos no capítulo seguinte, esses questionamentos e as novas dinâmicas civilizatórias que deles decorrem são explicados em parte — mas só em parte — pela apropriação diferenciada da racionalidade tecnoprodutiva realizada por outras civilizações não ocidentais. Isso abre caminho para um diálogo renovado — pós-ocidental — entre diferentes tradições culturais (Roulleau-Berger, 2016, p. 17; Roulleau-Berger e Li, 2018).

2. Civilizações incomensuráveis?

[1.] Na base da tese da autenticidade está a premissa de que as civilizações, apesar de seus contatos ou devido a eles, são blocos relativamente impermeáveis entre si. Entretanto, toda cultura é o resul-

tado de um palimpsesto histórico onde aparecem alguns conteúdos dominantes e outros residuais. Nenhuma é pura ou autêntica. É fato que, nesse fenômeno, a circulação maciça dos modelos ocidentais modernos em outros países do mundo representou um ponto de virada importante, mas esse fenômeno não é, de modo algum, uma novidade histórica recente. Em graus muito diferentes, quase todas as civilizações se construíram em contato e, às vezes, em confluência com culturas heterogêneas, em meio a situações assimétricas de poder.

Embora nenhum processo de aculturação ocorra de forma unidirecional e nenhuma incompatibilidade cultural pareça definitivamente intransponível, as estratégias sociais implementadas pelas diferentes sociedades podem tornar certas sínteses mais ou menos prováveis (Wachtel, 1971 e 1974; Gruzinski, 1999). Contudo, o enxerto histórico de instituições, religiões e ideologias entre civilizações não parece encontrar nenhuma resistência inexpugnável. É necessário, portanto, reconhecer a grande capacidade de todas e cada uma das civilizações para articular culturalmente um grande número de tradições diferentes. Todas as civilizações são híbridas. Todas têm a capacidade de aclimatar diversas formas simbólicas.⁷⁰ A questão central gira, assim, em torno da constituição das fronteiras.

Mais do que um ponto de partida, a suposta incomensurabilidade das civilizações *ex ante* e as fronteiras “intransponíveis” entre elas são o resultado de um importante trabalho coletivo. De fato, é quase necessário inverter o raciocínio. É a incrível flexibilidade cultural das civilizações que está na origem da vontade (historicamente variável em suas formas, mas permanente como aspiração) de construir fronteiras identitárias ou culturais autênticas e intransponíveis. As diversas maneiras pelas quais se inventam as civilizações, as culturas ou as nações, assim como a tradição, estão frequentemente ligadas a processos de

70. Sobre esse tema, v. Hannerz (1992, p. 223 e ss.). A abertura das formas culturais é tão significativa que suscita debates acalorados para distinguir entre uma lógica mestiça que propõe um sincretismo original entre diversas culturas (Amselle, 1990), uma cultura híbrida (García Canclini, 1990) ou, ainda, um pensamento mestiço que visa ressaltar as interações “entre seres, imaginários e modos de vida” de diferentes continentes (Gruzinski, 1999).

mudança social ou “encontros” intercivilizacionais diante dos quais surge o desejo de construir uma autenticidade. E, desse ponto de vista, poucas estratégias são mais comuns do que a de tomar de empréstimo os traços de uma civilização à qual, pelo menos em princípio, outra se opõe. Como demonstra, entre tantos outros exemplos similares, o fato de que o *kilt* escocês foi inventado por um *quaker* inglês no início do século 18 (Trevor-Roper, 1983) ou que a vestimenta tradicional de alguns povos indígenas da América Latina incorporou muitos elementos das roupas da Espanha do Século de Ouro. Um número significativo dos traços considerados os mais naturais ou autênticos de uma identidade são, muitas vezes, empréstimos históricos. Na formulação de Jean-François Bayart (1996, p. 102), a cultura é sempre “fazer o próprio [*du Soi*] com o Outro”.

Devido à permeabilidade fundamental de toda cultura ou identidade, o primeiro ato de toda afirmação de autenticidade é reprimir essa evidência mediante a construção de uma origem mítica ou de barreiras imutáveis. Certamente, o processo não é o mesmo no âmbito das grandes civilizações, das religiões, das tradições nacionais ou das identidades sociais, mas em cada caso uma repressão explícita da porosidade cultural é praticada de maneira sistemática.⁷¹ Sobre essa realidade comum, a saber, de que nenhuma civilização pode escapar à mistura, cada uma delas implementou estratégias para *metabolizar* esses processos a fim de tornar próprias as alteridades incorporadas. É sobre essa linha que se forja a estabilidade das civilizações e se constrói a representação de seu poder de dominação e expansão ou sua capacidade de resiliência ou sincretismo.

A questão da autenticidade não esperou os tempos modernos para se estabelecer. Porém, as dinâmicas de interdependência com metabolismos culturais graduais e frequentemente lentos favoreceram a ideia de civilizações com limites fixos e imutáveis, e não preci-

71. A força da tese de Barth (1995) não se origina apenas de sua afirmação sobre a natureza essencialmente relacional de toda identidade; seu trabalho possibilita uma compreensão do fenômeno da identidade que, devido à sua flexibilidade radical, só existe à medida que consegue estabelecer, por meio de diversas estratégias, a noção de uma evidente e insuperável incompatibilidade com outras identidades.

sou se tornar um tema político. Na era moderna, a intensificação dos intercâmbios recíprocos e hierarquizados e a instauração de novas assimetrias de poder entre sociedades transformaram a situação: a questão da fronteira entre civilizações e de suas respectivas autenticidades se impôs em toda parte (Appadurai, 2007).

Nesses processos, as ciências humanas e sociais desempenharam um papel inegável. Se, conforme mencionamos na introdução deste livro, as ciências humanas e sociais também expressaram um desejo de compreensão que transcende fronteiras e culturas, em outras ocasiões, mesmo não sendo as iniciadoras da ideia de incomensurabilidade entre civilizações, e muito menos dos estereótipos, elas atuaram, por um longo período, como importantes propagadoras dessas representações. Em alguns momentos, partindo dessa base ou contrapondo-se a ela, as ciências humanas e sociais buscaram estabelecer diálogos complexos entre civilizações e até mesmo defender uma determinada concepção do universal.⁷² Em outras situações, elas contribuíram ativamente para a construção da ideia de civilizações distintas e, por vezes, incompatíveis entre si.

De todo modo, considerando que se trata de diferenças civilizacionais claras e distintas, as representações acadêmicas enfrentam desafios semelhantes aos dos estereótipos comuns. Nesse contexto, voltemos ao caso do Japão: poucos estudos tiveram um impacto tão significativo ao estabelecer uma incomensurabilidade entre civilizações quanto o de Ruth Benedict (1995, pp. 253-258) e sua célebre distinção entre a cultura da culpa no Ocidente e a cultura da vergonha no Japão.⁷³ Contudo, a distinção proposta por Benedict *também* foi ob-

72. Este é o caso, por exemplo, de Barthes (2007) ou da extensa obra de Jullien, que contrapõe, por exemplo, um Ocidente movido por um pensamento de fundação e criação, e uma China onde prevaleceria a ideia de desenvolvimento e processo (Jullien, 1989).

73. A pesquisa de Ruth Benedict deve ser situada no contexto dos trabalhos de Ralph Linton e Kurt Kardiner. Por meio de abordagens distintas, os três autores buscaram compreender os diferentes tipos de indivíduos presentes em diversas sociedades e culturas. Suas obras apontam para a existência de composições ou arranjos coerentes entre cultura, sociedade e personalidade (um entrelaçamento que está no cerne da noção de personalidade de base).

servada em diversos outros estudos e serviu para diferenciar outros pares culturais — como em Bali (Geertz, 1983, pp. 151-157); entre o Ocidente moderno e a Grécia antiga (Dodds, 1965); ou na Índia (Kakar e Kakar, 2007, pp. 24-25). No entanto, e ainda mais surpreendentemente, por assim dizer, alguns sociólogos destacaram, de maneira mais ou menos explícita contra a tese de Benedict, a relevância da temática da vergonha nas sociedades ocidentais contemporâneas (Giddens 1991; Gaulejac, 1996).

Esses exemplos têm como único propósito demonstrar a efetiva porosidade das fronteiras, mesmo quando se trata de oposições aparentemente evidentes. Num mundo onde a questão da civilização e suas fronteiras será cada vez mais objeto de debate, as ciências sociais devem buscar um nível adicional de reflexividade analítica.

[2.] O fato de o mundo conhecer diversas formas de interpenetração cultural não implica, necessariamente, uma cosmopolitização das experiências (Beck, 2015). Pelo contrário, observam-se em quase toda parte afirmações civilizatórias que defendem a preservação ou a reinvenção das tradições. Contudo, evitemos um equívoco: hoje, como no passado, o mundo é palco de uma geopolítica de influência, controle, exploração, poder e guerra. Essa realidade explica a persistência da atividade militar em todas as sociedades e épocas, e justifica a onipresença da guerra e da reflexão sobre ela. Neste ponto, é importante lembrar a lucidez de Raymond Aron (2006, p. 842) que, em plena Guerra Fria, observou que, embora o confronto ideológico introduzisse um componente particular nas relações entre Estados, não se devia esquecer de que as “guerras do século 20 eclodiram entre Estados da mesma civilização e com níveis de vida comparáveis”. Em outras palavras, os conflitos geopolíticos não se limitam ao choque de civilizações ou à guerra de ideologias. Ainda que a geopolítica tenha se renovado profundamente desde o fim da Guerra Fria (já nos anos 1990), ela ainda gira em torno de questões de poder entre Estados (ainda sob hegemonia norte-americana), dando lugar a diferentes conflitos e alianças no contexto de um mundo que tende a ser multilateral.

Entretanto, não é sob essa perspectiva que a questão civilizatória desafia principalmente as ciências sociais. O desafio é mais profundo

e, pode-se dizer, infinitamente mais corriqueiro. A sociedade industrial (ocidental moderna), como grande modelo societal e contexto histórico, limitou por muito tempo o olhar sociológico a questões exclusivamente internas aos países. Devido à sua universalidade e seus efeitos demonstrativos, as instituições modernas delimitaram o espaço de análise e eliminaram, de maneira mais ou menos velada, muitas outras questões (relegadas a meras rivalidades entre autenticidades culturais sem futuro). A nova dinâmica das civilizações, em um mundo com fortes interdependências recíprocas e hierarquizadas, reaviva o conflito de valores sobre bases inovadoras.

Talvez nenhuma polêmica entre civilizações seja hoje mais vigorosa do que a que concerne à democracia e aos direitos humanos.⁷⁴ A Modernidade Ocidental (apesar de seus vínculos com a escravidão) considerou-se inseparável da expansão da igualdade e da democracia, e não cessou de afirmar que os benefícios emancipadores de sua expansão seriam óbvios para todos os seus partidários. Para seus detratores, essa era apenas a outra face do colonialismo. Na esteira dessas discussões, a questão do caráter *universal* dos direitos humanos se coloca com particular acuidade nas últimas décadas. A partir do confucianismo, defende-se, por exemplo, uma concepção harmoniosa da sociedade, baseada num conjunto de relações hierárquicas e complementares entre atores que, assim, fundamenta a civilização chinesa mais sobre um sistema de virtudes do que, como no Ocidente, em torno dos direitos (Brisson, 2018, pp. 112-151). Gradualmente, estão ressurgindo muitos debates que a narrativa hegemônica ocidental moderna havia sufocado por não conseguir resolvê-los. Diante disso, retoma atualidade a tese da guerra dos deuses (ou o conflito entre visões de mundo).

A lista de civilizações e sociedades que reivindicam uma excepcionalidade é muito longa: entre outros, os Estados Unidos e a França,

74. Para compreender a diversidade de tensões que envolvem os direitos humanos desde o século 18, e especialmente a tensão relacionada à sua inegável origem dentro de uma tradição civilizatória e uma história política ocidentais, por um lado, e sua vocação universal, por outro, sobretudo a partir da segunda metade do século 20, veja Hunt (2013, cap. 5) e Joas (2016, cap. 6).

sem nos esquecermos da China, do Japão, do Irã e da Rússia, nem dos judeus como povo escolhido. Essa realidade é tal que surgem perguntas sobre a peculiaridade do universal ocidental em referência a orientações universalistas presentes em outras civilizações.⁷⁵ A própria noção do universal está sujeita a debate. Para um hindu, por exemplo, a universalidade de suas crenças religiosas “deriva da convicção de que as intuições fundamentais de sua fé também estão no cerne de todas as outras religiões. Em outras palavras, a ‘outra crença’ sempre faz parte da sua” (Kakar e Kakar, 2007, p. 177). Outras vezes, surgem inquietações a propósito do universal ocidental devido à tensão inerente que o perpassa desde a Revolução Francesa, entre os direitos humanos por um lado e a nação por outro, uma tensão que contrasta, por exemplo, com o que ocorre na *umma*, profundamente antinacionalista e favorável a uma concepção nesse sentido mais universalista dos mundos políticos. É quase desnecessário dizer: diante dessas dinâmicas e desses atritos civilizatórios, as tecnociências são, mais do que nunca, o esperanto comum, e restrito, do planeta.

Contudo, por mais importantes que sejam, esses debates não são os únicos. Por uma via um tanto inesperada, a dinâmica das civilizações também recoloca a questão da felicidade na história (*le bonheur*). Proclamada como uma ideia inovadora por Saint-Just em plena Revolução Francesa, a promessa de felicidade que a Modernidade Ocidental carregava agora vacila. A felicidade realmente se encontra no Ocidente? Após décadas de estudos demonstrando a complexidade da relação entre riqueza material e felicidade pessoal, a dúvida se instala. Quando os habitantes de muitos países pobres se declaram, em média, mais felizes que os norte-americanos, surge *também*, paralelamente a uma diversidade de outros questionamentos, uma indagação de natureza propriamente civilizacional. Um questionamento que abala a civilização ocidental por dentro (críticas ao consumismo excessivo, o decréscimo, filosofias de busca da felicidade pela autolimitação etc.), e

75. O traço distintivo do universalismo ocidental residiria no anseio de articular um universalismo lógico com um universalismo de valores (centrado nos imperativos da ação formal de Kant), ao passo que, por exemplo, na Índia ou no Islã, essas duas esferas tendem a permanecer separadas (Jullien, 2008, p.112).

que dá origem, apesar da atração que o estilo de vida ocidental ainda exerce, a um novo tipo de críticas civilizacionais.

Em resumo: ao perder o monopólio do industrialismo, o Ocidente voltou a ser uma civilização entre outras. O fim do privilégio e da superioridade que lhe foram outorgados e que arrogou para si durante alguns séculos assinala o retorno do que tem sido a dinâmica competitiva habitual entre as civilizações ao longo da história.

III. As experiências de deslocamento

O terceiro fator a considerar, e que constitui outra das grandes novidades contemporâneas, provém não tanto da expansão da experiência da modernidade propriamente dita, mas da crescente conscientização, em muitas partes do mundo, da frequência e da semelhança estrutural entre as diversas experiências de indivíduos deslocados (desarticulados, desancorados ou “desinseridos”)⁷⁶, ou seja, de indivíduos que não se sentem solidamente articulados (ancorados, inseridos, encaixados) numa totalidade e amparados por ela.

1. Da experiência da modernidade, dos indivíduos deslocados

[1.] Uma breve digressão se faz necessária. Na narrativa hegemônica da Modernidade Ocidental, geralmente a experiência da modernidade foi representada como mera consequência das características estruturais da sociedade moderna. Mas o que acontece quando os elementos que formaram um bloco em torno da Modernidade Ocidental se dissociam? A experiência da modernidade se torna autônoma e, com isso, permite explicar e nomear uma ampla e diversa gama de experiências de desinserção (ou deslocamento).

76. Por razões estilísticas, e uma vez que cada um desses termos é “difícil” ou não muito castiço, usaremos todos eles indistintamente daqui em diante.

Por muito tempo, ser moderno significou ter a consciência de pertencer a um tempo específico, a tal ponto que isso se tornou uma das grandes linhas divisórias entre a Idade Média e o Renascimento. Mais do que isso, significou viver em uma sociedade profundamente marcada pela ruptura de grandes totalidades (religiosas, políticas e culturais). No contexto específico das sociedades ocidentais modernas, Marshall Berman (2000) observou que a experiência da modernidade condensa uma grande variedade de visões e ideias que fazem dos indivíduos simultaneamente sujeitos e objetos de muitos processos estruturais de transformação, pois carregam uma experiência matricial de si mesmos e do mundo. Hegel, à sua maneira, identificou isso como a tomada de consciência sobre as consequências geradas pela dupla revolução política e industrial moderna. Em última análise, a essência da civilização moderna, indissociavelmente consciência e experiência, reside no fim da religião como economia geral do mundo. Isso revela uma concepção que confere ao indivíduo um papel civilizatório sem precedentes, como demonstrado pelas teorias modernas do conhecimento (racionalismo ou empirismo), a visão liberal do Estado e, posteriormente, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o *homo economicus*, a expressão subjetiva na arte, a liberdade de consciência religiosa e a centralidade normativa da autonomia individual. Na base de todas essas manifestações está a ideia de um indivíduo deslocado da totalidade.

A novidade está na generalização de experiências de desinserção: uma realidade que, por muito tempo, foi comum a muitos indivíduos no mundo, mas que nunca foi reconhecida como tal, tende cada vez mais a se expressar através de formas de *consciência* comuns. Trata-se de uma das grandes mudanças conceituais a que nos obriga a era contemporânea. A experiência de deslocamento dos indivíduos é uma realidade muito antiga. As religiões deram interpretações plurais dessas experiências de deslocamento (pecado original, visões escatológicas, dúvidas metafísicas) e, de uma forma ou de outra, as inscreveram dentro de um tempo e a partir de dimensões (alma, espiritualidade, enigmas) em grande medida transcendentais. Em contraste, os tempos modernos foram o cenário de interpretações cada vez mais *historicizadas* dessas situações de deslocamento. Assim, a

filosofia política moderna e, mais tarde, as ciências sociais enfatizaram as maneiras pelas quais, no nível da experiência, os ritmos e a profundidade das mudanças produziram uma separação entre o passado e o presente, a tradição e a modernidade. Embora muitos indivíduos, em diferentes períodos, tenham sido atingidos e desestabilizados pelas perturbações do mundo, foi só nos tempos modernos que surgiu uma forma particular de consciência capaz de dar um grande peso à vida social e à história ao explicar as experiências de desarticulação. A brecha entre o indivíduo e o mundo (mas também entre os indivíduos e os coletivos) não foi pensada unicamente, e nem principalmente, em termos religiosos, mas representada como a consequência de uma ampla gama de processos sociais. Os estados existenciais foram apreendidos de maneira progressiva a partir de uma perspectiva histórica. Em outras palavras, esses desajustes e esses estados interiores, a rigor comuns a outros períodos e sociedades, receberam uma interpretação específica nos tempos modernos, já que foram representados como o resultado de grandes perturbações históricas. É nesse sentido que a modernidade — a condição social moderna — é um período existencial particular (Martuccelli, 2017a e 2017c).

Isso posto, as experiências de deslocamento têm sido amplas, plurais e frequentes na história. Longe da experiência canônica da Modernidade Ocidental (pense-se nos vencidos da conquista espanhola na América ou na escravização dos africanos), um número considerável de indivíduos conheceu experiências catastróficas de deslocamento, ou seja, experiências extremas do fim de uma totalidade, o fim do “seu” mundo, como revelam, também, as perturbações experimentadas pelos primeiros operários na Europa no século 19 (Thompson, 1988). Mas, enquanto a modernidade era vista como um bloco monolítico, o caráter comum, o fio que unia todas essas experiências intrinsecamente históricas e existenciais, não podia ser reconhecido. No entanto, a partir de agora, esse desconhecimento não só é impossível, como seu reconhecimento se torna inevitável.

Esse ponto é fundamental. Embora os pensadores ocidentais modernos tenham elaborado interpretações importantes sobre a experiência do deslocamento (do fato de viver, por exemplo, numa

fase percebida como intermediária ou de transição), eles não foram os únicos a fazê-lo. Em outros lugares e períodos, e em parte devido a fenômenos semelhantes (frequentemente induzidos por interdependências recíprocas e hierarquizadas), surgiram interpretações semelhantes, ou pelo menos análogas. Certamente, às vezes tratava-se mais de restaurar o passado do que de construir o futuro, mas não nos esqueçamos de que isso *também* caracterizou o pathos do movimento operário nascente na Inglaterra.

Muitas crises existenciais modernas referem-se a experiências que não são necessariamente novas ou originais, mas cuja *intensificação* e *generalização* a partir do século 16 exigem uma abordagem diferente. Vale lembrar que, no Ocidente moderno, a experiência do deslocamento foi indissociável de uma grande questão tanto social quanto existencial, bem refletida na incrível persistência, entre os modernos, do sentimento de viver em um período crucial e de experimentar uma ruptura histórica inédita. Os modernos têm a impressão constante de viver em meio a uma interminável fase de transição em que o velho morre e o novo demora a nascer. O mesmo ocorre no nível do pensamento sociológico moderno (Martuccelli, 2013).

Contudo, ainda que a intensidade dessa experiência nos tempos modernos seja incontestável, o que surpreende é a dificuldade que as ciências sociais tiveram em reconhecer as semelhanças com as trajetórias de tantos outros indivíduos ou grupos antes do Ocidente moderno e em outras regiões. Todos foram afetados pelo movimento vertiginoso do mundo. E em todos os lugares isso originou uma variedade de narrativas que buscaram, de forma ambivalente, descrever e explicar, enunciar e denunciar essas experiências de deslocamento, uma diversidade que não se reduz apenas à versão da narrativa ocidental.

[2.] Eis o novo cenário: em toda parte busca-se reconhecer a existência de diversas experiências de deslocamento, mais ou menos historicizadas, entre os indivíduos e o mundo. Em toda parte, inclusive por vias espirituais, as dimensões existenciais ganham relevância em relação às totalidades.

O desafio das crises humanas, resultado de uma desorganização coletiva ou de um vazio interior não preenchido pela sociedade, precede o advento da modernidade.⁷⁷ Nem essa consciência, nem essa experiência são exclusivas da modernidade. Essas situações vêm de muito antes, seja como uma lacuna entre a cidade terrena e a cidade celestial, seja na forma de um desacordo entre o indivíduo (“alheio ao mundo”) — na verdade entre alguns indivíduos considerados excepcionais — e a comunidade. Dentro dessa continuidade histórica, os estudiosos da modernidade introduziram uma *ruptura* ao considerar experiências *coletivas* de deslocamento e interpretá-las quase exclusivamente em termos seculares como consequências de mudanças estruturais. As experiências de deslocamento foram assim interpretadas a partir da diferenciação estrutural: a economia capitalista, o intercâmbio monetário, a metrópole, a alienação, o consumo, as indústrias culturais. Em outras ocasiões, sem necessariamente lhes conferir a merecida consistência teórica, as análises abordaram vários outros fenômenos: a imigração, o colonialismo, a abertura comercial forçada de um país, ou um grande conjunto de desafios pessoais e sociais que geraram diversas formas de distanciamento do mundo ou sentimentos de estranhamento em relação a ele. Essa lista sugere, em sua trivialidade, a inflexão analítica necessária: as experiências de deslocamento são, e têm sido, o ápice de uma grande quantidade de processos, frequentemente associados à modernização. Contudo, esta análise não esgota a realidade histórica dessas experiências e se mostra, a partir de suas premissas, incapaz de abranger a diversidade das experiências dos indivíduos desancorados. Nada demonstra isso melhor do que as formas pelas quais o feminismo soube evidenciar as experiências plurais e específicas de deslocamento das mulheres ao longo da história, um fenômeno que não se reduz apenas à história da Modernidade Ocidental.

77. Para uma apresentação histórica das diversas crises humanas desde a antiguidade até os tempos modernos, consulte Ferrater Mora (1952) ou Barel (1984). Wagner (2001, cap. 4) propôs uma classificação das diferentes ansiedades induzidas pelas experiências de ruptura e nostalgia: a de uma ordem cosmológico-religiosa, a de uma patologia da alma (a melancolia), a de uma atitude marcadamente orientada para o presente e o futuro. Veja também, para uma visão abrangente dessas experiências de deslocamento, Martuccelli (2005, 2017a e 2017c).

2. Tensões e hibridizações

[1.] Para compreender a relevância heurística das experiências de desinserção e o trabalho crítico que elas demandam, pode ser frutífero relacionar as narrativas ecumênicas da Modernidade Ocidental às histórias críticas dos estudos pós-coloniais. Sem que haja comunicação entre si, sem referências mútuas e, frequentemente, sem consciência da similaridade de questões e respostas, a experiência do deslocamento tem sido alvo de indagações comuns há muito tempo. No entanto, isso ocorreu a partir de duas lógicas ligeiramente distintas: tensão e hibridismo.

Na narrativa canônica ocidental moderna, as experiências de desinserção foram geralmente analisadas a partir da lógica da *tensão*, uma característica bastante evidente nas análises clássicas da experiência da Modernidade Ocidental em Simmel ou Weber, ou mesmo por meio da noção de contradição em Marx. Imersos na voragem do mundo, os indivíduos tiveram de encontrar uma articulação pessoal (com o auxílio de recursos coletivos) para poder vivenciar a paixão e a razão, sufocar a racionalização e o comunitarismo ou enfrentar diferentes orientações culturais. Contudo, é importante observar que, em si mesma, essa situação de tensão não é exclusiva da Modernidade Ocidental. Em muitas outras sociedades (nem ocidentais nem modernas) verifica-se a presença de diferentes normatividades que desestabilizam os indivíduos em graus variados. O fato de isso não ter sido reconhecido de forma mais ampla, ou ter sido vislumbrado apenas em casos específicos de alguns atores em períodos de crise aguda, ocorreu porque, fora das sociedades modernas ocidentais, o enraizamento dos indivíduos (na comunidade, na tradição, no holismo) foi representado ideologicamente como sólido e absoluto.

Entretanto, mesmo em plena hegemonia da narrativa ocidental moderna, foi impossível negar completamente a força e a diversidade das experiências de deslocamento em outras partes do mundo. As ciências sociais também reconheceram isso, porém por meio de uma perspectiva ligeiramente diferente, isto é, sob a modalidade de uma lógica de *hibridização*. A distinção é sutil, mas decisiva: se a tensão

ênfatiza a natureza endógena das forças ou orientações contraditórias em ação, a lógica da hibridização ênfatiza o papel dos fatores externos. Não surpreende, portanto, que essa lógica seja frequentemente encontrada nas análises sobre grupos dominados ou em situações de forte politização da tradição de um país, como no Japão na era Meiji (Pons, 1988, p. 46) ou no Estado Novo no Brasil durante a construção da ideia de uma civilização brasileira nos anos 1930 (Freyre, 2013). Mas também, em uma lista que se pode estender quase indefinidamente, nas hibridizações mais individualizadas geradas pela imigração, um fenômeno muito antigo (Garcia e Le Bras, 2017) que sempre obrigou os indivíduos a um trabalho problemático de articulação entre eles e o mundo circundante. Sofridas ou desejadas, fuga ou exploração, a experiência da partida (exílio, escravidão, emigração, viagens) originou inúmeras experiências de deslocamento.

Contudo, é sem dúvida a grande categoria dos estudos pós-coloniais, a dupla consciência, à qual já nos referimos, que melhor explica a importância das experiências de deslocamento nas sociedades não ocidentais ou nos atores subordinados. A dupla consciência descreve uma grande experiência histórica de desinserção: o fato de falar de si mesmo e ver-se ao mesmo tempo como um estranho. Mas apesar da força dos elementos coercitivos presentes, a dupla consciência nunca foi um destino. Confrontado com uma situação de forte hibridização cultural e social, mas dispondo de outros recursos, Fukuzawa (2007) expressou, por exemplo, de maneira firme e conscienciosa seu privilégio como intelectual japonês da era Meiji de ter “duas vidas” e sua capacidade de articular “duas experiências completamente diferentes”. Se nos atemos ao seu testemunho, o hibridismo cultural não foi, para ele, um obstáculo, mas um recurso para uma experiência enriquecida do mundo.

É desnecessário dizer que não foi o caso de muitos outros. Ao falar de indivíduos desarticulados, o peso da escravidão não pode ser subestimado: não só os escravos, especialmente africanos, constituíram um contingente de indivíduos transferidos à força para as possessões atlânticas da Grã-Bretanha muito mais significativo do que o dos imigrantes europeus (entre 1630 e 1780), mas esse fato demográfico coercitivo moldou o que Achille Mbembe (2016) chama

de “transnacionalização da condição negra” como momento constitutivo de uma modernidade que encontra no Atlântico seu lugar de incubação. Trata-se de uma temática particularmente bem analisada por Paul Gilroy (2003) em torno da configuração de um Atlântico negro repleto de indivíduos aprisionados em trajetórias deslocadas.⁷⁸

A ideia da discordância dos tempos (frequentemente associada à coexistência de uma diversidade cultural e social dentro de uma mesma sociedade) merece uma menção especial: comumente vista como uma característica marcante dos tempos modernos, está longe de ser uma especificidade ocidental. De qualquer forma, a consciência dessa discordância se estabeleceu como uma verdadeira gramática a partir da qual se compreende a especificidade de sociedades desarticuladas pela história e sujeitas a “uma multiplicidade de tempos, ritmos e racionalidades”, seja para descrever a situação atual na África subsaariana (Mbembe, 2004, p. 21) ou a história canônica da Modernidade Ocidental no século 19 (Charle, 2012). Em todos os lugares, apesar das diferenças, trata-se de indivíduos deslocados. Uma ampla e diversa família de experiências que não se reduzem à análise da condição moderna feita pela narrativa hegemônica ocidental.

[2.] Insistamos na importância do hibridismo. Apesar da evidência histórica tanto no processo de invenção das nações modernas quanto na frequência dos empréstimos entre civilizações, foi apenas nos países não ocidentais (ou subordinados) que essa noção se tornou um modelo narrativo da história com grande relevância, ou seja, uma maneira de enfatizar as experiências suscitadas pela dissociação entre os processos de industrialização, imperialismo ou urbanização nessas sociedades. No entanto, como lembramos no Capítulo 1, o que chama a atenção ao longo da história é a forte recorrência de processos de hibridismo entre civilizações. O essencial não está nesse processo em si, um fenômeno histórico bastante difundido, nem nas representações

78. Isso convida a romper com os binarismos do tipo colonial/pós-colonial em favor de uma série de leituras cruzadas, laterais, transversais, diaspóricas (Hall, 2007). É nesse sentido que se deve ler ‘O Atlântico negro’ de Gilroy e suas análises da experiência plural da condição negra entre a África, a América do Norte e o Caribe.

estereotipadas forjadas devido aos contatos — sofridos ou desejados — entre civilizações, mas na função específica que se atribui ou não ao hibridismo quando se teoriza sobre as experiências de deslocamento.

O contraste entre os Estados Unidos e a América Latina é revelador neste ponto. No país do Norte, concebido alternadamente em ruptura com as tradições europeias ou, ao contrário, como um fragmento criativo da Europa, o trabalho identitário passou do mito das origens para o mito da fronteira (formulado por Frederick Jackson Turner em 1893). É na fronteira, graças a ela e às tensões que suscita, que se inventou a grande narrativa do individualismo deslocado americano.

Em agudo contraste com essa narrativa, os latino-americanos criaram uma poderosa narrativa identitária em torno da lógica do hibridismo (como também o fizeram à sua maneira, diga-se de passagem, japoneses, indianos e iranianos), em torno da mestiçagem e da impossível ou difícil articulação entre a cultura indígena e a cultura ocidental. Esse tema é recorrente desde a conquista espanhola em muitos dos ensaios sobre a identidade latino-americana. Entretanto, a própria figura da mestiçagem é enganadora. Lido a partir das experiências dos povos indígenas, o processo não se limita à extinção de suas identidades, mas se associa a outros processos como abertura, redefinição, reorganização, além, é claro, de dominação, resistência e amputação. Tanto é assim que, em alguns estudos, só se entende por hibridização a forma como “os indígenas produzem suas próprias formas de modernidade” (Pitarch e Orobítg, 2012, p. 9).

Por trás da hibridização podemos descobrir uma variedade de estratégias (crioulização, rearticulação) por meio das quais a modernidade técnica (ou cultural) se insere na historicidade dos subordinados. Sahlins (1989) falou de uma “indigenização da modernidade” para descrever as maneiras a partir das quais as lógicas e os produtos ocidentais conseguem ser incluídos nos paradigmas indígenas. Desse modo, versões da história por muito tempo univocamente trágicas são postas em tensão com outras narrativas, nas quais se reconhece a agência dos indígenas. Com isso, impõe-se outra forma de descrever, de maneira menos unilateral que no passado, os processos de metabolização cultural.

A hibridização, contudo, não é de modo algum uma especificidade dos povos indígenas da América Latina ou de outras regiões do mundo. Yoshimi Takeuchi enfatiza, por exemplo, que é o “par resistência-reconversão” que constitui o eixo central da modernização japonesa (Fauconnier, 2011, p. 312). Assim, embora o vigor da tradição do hibridismo na América Latina seja bem conhecido, também existe uma longa tradição desse tipo no Japão (assim como no Irã e na Índia), que se inicia muito antes dos tempos modernos e que evidencia as capacidades do país para adaptar e adotar elementos culturais estrangeiros como a escrita, a arquitetura, o pensamento confuciano e o budismo. A civilização sino-japonesa e a Idade de Ouro do Japão antigo são indissociáveis da intensa metabolização cultural de elementos provenientes da China — clássicos chineses, caligrafia, pintura, arquitetura, instituições — (Braudel, 1993, p. 389). Aqui, como em outros lugares, os processos de hibridização sempre estiveram imbuídos de paixões, a tal ponto que, muitos séculos após sua adoção, alguns chegaram a insistir na necessidade de abandonar todo vestígio da cultura chinesa para seguir um caminho nacional autenticamente japonês (Pena de Matsushita, 2013, p. 133).

As lógicas da tensão e da hibridização como experiências do deslocamento também estão ativas no que diz respeito às crenças. Seja a antiga e difícil experiência da incredulidade num mundo de crenças — como a de Rabelais (Febvre, 2003) — ou, ao contrário, a experiência contemporânea de ser crente num mundo de incredulidade (Taylor, 2011), ou, ainda de maneira mais ampla, a necessidade de viver a própria fé num mundo sujeito à competição e à tensão entre diferentes orientações religiosas. Em cada caso, trata-se de indivíduos que vivem processos diferentes de estranhamento em relação ao mundo. A maioria dos crentes no mundo de hoje se vê obrigada a encontrar uma interpretação que, embora reconheça a autoridade dos textos sagrados, incorpore interpretações não literais.

Em resumo, para além de seus precedentes históricos, a experiência do deslocamento é amplamente compartilhada no mundo contemporâneo. Independentemente de poder-se ou não falar de uma condição moderna global, é inegável que a realidade de indivíduos de-

sarticulados é comum e generalizada, ainda que seja apenas devido à explosão urbana (pela primeira vez na história, mais de metade da população mundial é urbana). Contudo, os indivíduos interpretam essas experiências relativamente comuns sob narrativas políticas e culturais bastante diversas. A pluralidade cotidiana das orientações normativas presentes em muitas sociedades (um fenômeno intensificado pelas migrações ou pela ascensão digital) e a transformação universal dos modos de inserção dos indivíduos em seus coletivos (devido, entre outros fatores, a mudanças profundas no âmbito das solidariedades) generalizam uma forma de interpretação das experiências do mundo que por muito tempo foi circunscrita e confinada à Modernidade Ocidental. A mudança existe, e existiu, em todas as sociedades, mas em muitos lugares e por longo tempo foi limitada por meio de representações coletivas que afirmavam e construíam a imutabilidade dos coletivos. Dentro desses universos sociais (comunidade, tradição, holismo), todos os indivíduos foram apreendidos e tiveram que se apreender como encaixados. Essa antiga matriz narrativa revela-se cada vez mais incapaz de explicar as experiências dos indivíduos, as crises de suas identidades e seus efeitos no âmbito das democracias (Sorj, 2022).

Fora do âmbito geográfico da Modernidade Ocidental, e anteriormente a essa civilização, a narrativa hegemônica reconheceu a realidade de indivíduos desancorados apenas na trajetória de algumas figuras excepcionais (ou infames). A partir de agora, essa experiência tende a se tornar, e frequentemente de modo independente dos processos específicos da Modernidade Ocidental, uma experiência em massa no mundo contemporâneo. Em resumo, todos os modernos podem ter sido, ou ser, indivíduos potencialmente deslocados, mas nem todos os indivíduos contemporâneos desarticulados podem ser compreendidos sob a ótica do discurso hegemônico da Modernidade Ocidental.

* * *

As dimensões que a narrativa da hegemonia ocidental moderna havia amalgamado como necessidades históricas seguem agora caminhos diferentes. Alguns países conseguiram apropriar-se do in-

dustrialismo sem que isso acarretasse uma ocidentalização inevitável. Consequentemente, a civilização ocidental (suas raízes cristãs, seus valores e, sobretudo, suas instituições) deixou de ser concebida como um vetor indispensável para o poder, e o mundo atual se afasta, assim, dos projetos explícitos e forçados de ocidentalização como os que outrora experimentaram a Rússia, a Turquia e o Irã. O mundo redescobre a antiquíssima gramática histórica da pluralidade das *civilizações*. Por fim, a experiência do *deslocamento*, isto é, o sentimento de viver num universo permeado pela profunda ruptura entre o objetivo e o subjetivo, teorizada por muito tempo como uma característica exclusiva da Modernidade Ocidental, conhece novas expressões que minam as pressuposições da narrativa hegemônica ocidental moderna.

É à luz dessas três transformações (industrialismo, civilizações, deslocamento) e suas respectivas evoluções que abordaremos a próxima e última etapa do nosso estudo.

Capítulo 7

UMA BREVE CARTOGRAFIA DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Chegamos ao final do périplo. Neste ponto do percurso, vale reconhecer o seguinte: no mundo atual, as interpretações globais são um campo de intensos conflitos. O mundo está repleto de representações antagônicas, da sociedade de risco à catástrofe ecológica; da crise do Estado de bem-estar à vitória do neoliberalismo; da ascensão dos populismos à crise das democracias liberais; da guerra das civilizações à globalização; sem nos esquecermos das visões mais antigas e sempre vigentes como a mercantilização do mundo. A esses conflitos agregam-se outros, de caráter mais geopolítico, como a acentuação de uma deriva de continentes entre os Estados Unidos e a Europa, o gradual estabelecimento de uma hegemonia sob a égide da China em tensão com os Estados Unidos, ou a visão de um mundo multipolar. Muitas dessas representações não são novas; inscrevem-se na divisão milenar do mundo em civilizações de que falamos desde o primeiro capítulo.

A partir dos temas desenvolvidos nos capítulos anteriores e como uma possível ferramenta de compreensão *esquemática*, apresentaremos a seguir uma breve cartografia do mundo. Considerando que todas as civilizações, e na verdade cada sociedade, são perpassadas de maneira específica pelas três grandes dimensões diferenciadas no capítulo anterior (industrialismo, questões civilizatórias e deslocamentos individuais), é possível, visando um objetivo principalmente didático, distinguir quatro grandes configurações.⁷⁹

79. Visto que o propósito deste capítulo é apenas apresentar as linhas gerais de uma bússola analítica, nos limitaremos a mencionar brevemente e de forma não exaustiva alguns casos nacionais ou regionais.

I. Modernidades *ocidentais* múltiplas

Comentário inicial: a tese das modernidades múltiplas é válida, particularmente no que se refere aos países ocidentais. Embora se apresente como uma teoria geral, trata-se principalmente de uma interpretação regional. É importante esclarecer que seria um erro interpretar essa afirmação como um comentário depreciativo. Pelo contrário, trata-se de uma tese que finalmente obriga as ciências sociais a reconhecerem o que sempre souberam do ponto de vista histórico, mas que, em geral, negligenciaram do ponto de vista analítico: a existência, no cerne da civilização ocidental moderna, de diferenças significativas entre as trajetórias nacionais.

Partamos, então, da nova situação. Devido ao crescimento de outras regiões, o peso da Europa no mundo diminuiu no século passado. Em 1900, o continente europeu representava 26% da população mundial e 45% do PIB mundial; no final do século 20, representava apenas 13,5% da população e 26% do PIB (Berend, 2010). No entanto, ao longo do século 20, a supremacia norte-americana, às vezes concebida como uma extensão da supremacia europeia, permitiu adiar (na Europa) a mudança de perspectiva que o mundo atual agora exige que se pense e aceite. Os debates contemporâneos sobre a situação e o futuro da Europa são, assim, muito diferentes dos ocorridos no início do século 20 (Charle, 2012, p. 341-343). Se no passado a crise da dominação europeia foi interpretada como a do progresso geral, esse sentimento foi, contudo, contrabalançado pela expansão norte-americana (Wagner, 2016, p. 122). Isso é cada vez menos verdadeiro. O distanciamento entre as duas margens do Atlântico é cada vez mais evidente.

1. O Ocidente e as duas margens do Atlântico

[1.] Uma relativa serenidade na transição da hegemonia da Grã-Bretanha para os Estados Unidos na primeira metade do século 20 (Arrigui, 2009) permitiu, durante algumas décadas, apesar do temor e até da amargura de alguns intelectuais europeus, continuar concebendo o Ocidente como a terra prometida da Modernidade. A passagem

de uma potência a outra ocorreu não só sem uma guerra direta, como no caso de tantas outras transições históricas anteriores (das quais a história europeia é paradigmática), mas se fez inclusive sob uma aliança militar entre ingleses e norte-americanos. A sucessão norte-americana como porta-estandarte da Modernidade Ocidental permitiu, na época, preservar, não sem debates acalorados nem feridas profundas, o orgulho histórico dos europeus.

Entretanto, gradualmente, as questões geopolíticas tendem a evidenciar, à sua maneira, a diversidade do Ocidente. Nas novas disputas pela hegemonia mundial, a posição da Europa é mais incerta tanto diante dos Estados Unidos (que vem acentuando há alguns anos suas diferenças em relação à Europa) quanto como membro de um Ocidente que enfrenta a ascensão das hegemonias não ocidentais.⁸⁰ Sem subestimar a força das diferenças entre norte-americanos e europeus no passado (como demonstra uma importante literatura desde Tocqueville), o século 20 viveu, contudo, sob o imaginário de *uma* Modernidade Ocidental. Certamente, desde Gramsci ou a Escola de Frankfurt, o americanismo foi teorizado e criticado como uma variante específica da Modernidade Ocidental do outro lado do Atlântico, mas em geral não se extraíram todas as consequências que isso implicava para a conceitualização da modernidade, exceto, é claro, algumas considerações gerais sobre a expansão do *American way of life* ou o pragmatismo como a visão cultural dominante da época. A “deriva dos continentes”, como a denominou Marcel Gauchet (2005), adquiriu uma nova dimensão desde o final do século passado e exige um trabalho de análise e diferenciação muito mais profundo entre as modernidades ocidentais.

Se é verdade que as reflexões sobre a modernidade nunca foram idênticas em ambos os lados do Atlântico (basta pensar na famosa pergunta de Werner Sombart: “Por que o socialismo não existe nos

80. Esse sentimento deve ser substituído e compreendido em toda a sua complexidade. Embora a União Europeia ainda seja a principal zona econômica do mundo (apesar de suas limitações em termos de inovação), suas capacidades políticas e militares são muito menores que as dos Estados Unidos.

Estados Unidos?”), a diferenciação atual é mais significativa e urgente. Talvez não necessariamente no nível dos fatos (a situação era muito mais obscura nos anos 1930), mas certamente no nível dos horizontes que se bifurcam em cada margem do oceano. Os projetos de poder diferem de maneira radical. Se os norte-americanos continuam impulsionados pelo imaginário do destino manifesto — apesar das inflexões observáveis a esse respeito no pensamento geopolítico norte-americano (Anderson, 2015, p. 181-267) —, os europeus se veem acometidos por sentimentos muito mais ambivalentes no que diz respeito à sua projeção geopolítica, que não se manifesta, aliás, da mesma maneira para os alemães, os ingleses ou os franceses, sem mencionar os cidadãos da Europa do Sul ou do Leste. Por trás dessa divergência, subjaz a tomada de consciência de uma União Europeia na qual não convergem a Europa ocidental e a oriental, nem a Europa meridional, nem a setentrional; o que existe é uma entidade permeada por tendências contrárias à integração e à separação,⁸¹ que tem mais uma vez como pano de fundo a questão das nações. Diante dessa evolução, Christian Grataloup observa (2011, p. 127), com razão, que “hoje, entre as grandes narrativas ‘continentais’ que se afirmam (chinesa, indiana, latino-americana, árabe, africana, norte-americana), a mais mal posicionada é sem dúvida a europeia”.

A tese das modernidades *ocidentais* múltiplas convida a uma reescrita cuja razão e interesse podem ser expressos facilmente: a Modernidade Ocidental nunca foi uma tradição única, mas um espaço de tensão entre diversas grandes vertentes que nunca deixaram de se confrontar.

[2.] É cada vez mais necessário diferenciar os Estados Unidos da Europa do ponto de vista sociológico com toda a profundidade requerida. A modernidade norte-americana assume uma face distinta da

81. A assimetria atual deve ser compreendida em sua perspectiva histórica de longo prazo. Ao analisar o atraso relativo da Europa Oriental em relação à Europa Ocidental, Berend (2010) observa que o nível de renda per capita na Europa Central e Oriental representava apenas 59% do nível ocidental em 1820, 46% em 1913, 51% em 1950 e 40% em 1989, antes de experimentar uma diferença ainda maior na última década do século 20.

modernidade europeia, que se torna evidente em sua relação com a guerra desde o final da Segunda Guerra Mundial; na importância de um complexo militar-industrial que leva os Estados Unidos a concentrarem quase metade dos gastos mundiais em armamentos; nos modelos de Estado de bem-estar; nas relações de gênero; nas práticas religiosas, certamente; mas também no âmbito do direito internacional ou da consciência ambiental.

Na verdade, é possível que as diferenças entre situações e histórias sejam simplesmente mais evidentes e perceptíveis nos dias de hoje, ainda mais porque as ciências sociais nos Estados Unidos, em maior medida e de maneira distinta da Europa, sempre estiveram muito interessadas em defender a tese da excepcionalidade norte-americana. Os Estados Unidos, tanto nas representações comuns quanto nas acadêmicas, recorrem quase espontaneamente a um conjunto de mitos para explicar, em termos de caráter nacional, sua excepcionalidade histórica e sua hegemonia mundial. Os grandes elementos de sua história são dotados, assim, de uma forma narrativa particular em torno da questão da fronteira, das bases agrárias da democracia, de uma sociedade menos classista e mais fluida que as sociedades europeias, da *first nation* e, certamente, em torno do individualismo.⁸²

No entanto, apesar da força desses discursos, a narrativa hegemônica ocidental moderna sempre conseguiu apagar as diferenças. De fato, a transição hegemônica intraocidental (da Europa para os Estados Unidos) foi mais lenta nas ciências humanas e sociais do que na economia, na política ou na defesa. O pragmatismo, a filosofia emblemática dos Estados Unidos, ainda podia ser enfaticamente rejeitado primeiro por Durkheim e depois pela Escola de Frankfurt, até mesmo pouco depois da Segunda Guerra Mundial. A partir da década de 1970, a situação se inverteu: parte da filosofia continental (europeia) primeiro e depois a sociologia pragmática francesa assumiram, e até mesmo reivindicaram, uma filiação ao pragmatismo norte-americano.

82. Embora muitas vezes se esqueça, a venerável tradição norte-americana do caráter nacional foi iniciada por dois estrangeiros — os franceses Crèvecoeur e Tocqueville — antes de se tornar um dos grandes pilares da identidade e da narrativa nacionais.

Embora a especificidade sociológica dos Estados Unidos tenha sido reconhecida com muita rapidez, suas peculiaridades foram ofuscadas por muito tempo no cerne de uma única e abrangente teoria da modernização comum a todas as sociedades ocidentais. Mesmo as teses da secularização e da separação entre Igreja e Estado, e principalmente a afirmação de um declínio tendencial da prática religiosa nos tempos modernos, ainda que bastante questionáveis até algumas décadas atrás no caso dos Estados Unidos, foram frequentemente aceitas como evidentes. Portanto, nesse período, o país que dominava a cena mundial — os Estados Unidos — também era interpretado como uma sociedade marcada pelo declínio do religioso. Isso não é nem anedótico nem surpreendente: as grandes narrativas históricas estruturam profundamente as interpretações sociológicas, mesmo quando contrariam os fatos.

2. A Europa e o Ocidente múltiplos

[1.] Dentro da Europa, mas tendo em mente a distinção anterior, é importante reconhecer um processo duplo. Por um lado, o estabelecimento gradual de uma nova percepção sobre a história dos europeus no século 20 (Kaelble, 2002). Por outro lado, e talvez mais importante, a necessidade de diferenciar entre várias trajetórias da modernidade europeia, por exemplo, entre uma modernidade anglo-saxônica e uma modernidade latina (Martuccelli, 2017d), que, em parte devido às suas expansões coloniais, experimentam um devir-mundo completamente diferente da modernidade alemã ou da flamenga. Embora, em seu surgimento, suas respectivas forças apareçam relativamente equilibradas (suas origens podem até ser encontradas na vertente latina), desde o século 19, a Modernidade Ocidental se desenvolveu sob hegemonia anglo-saxônica. Seu núcleo central — indivíduo, democracia, igualdade, mercado, ciência, indústria, progresso, desencantamento — é, certamente, irredutível a apenas uma dessas vertentes, mas sua consolidação e, especialmente, sua influência internacional não foram as mesmas devido, evidentemente, ao peso desequilibrador dos Estados Unidos no mundo anglo-saxônico. Daí a possibilidade e a necessidade de uma história da Modernidade Ocidental em vários

níveis. Em nível global, devido a seus projetos coloniais, a tensão se estrutura entre a modernidade anglo-saxônica e a modernidade latina. No nível da Europa propriamente dita, a principal tensão histórica se estrutura entre a modernidade alemã, a francesa e a inglesa. Desse modo, sob muitos aspectos, as diferentes vertentes da Modernidade Ocidental europeia seguiram trajetórias diferentes (protestantismo e catolicismo, individualismo e humanismo, tipos de Estados de bem-estar, a questão do universal, variantes do Iluminismo).⁸³

A breve distinção anterior não esgota, certamente, o trabalho de revisão crítica. Independentemente da projeção mundial das duas grandes vertentes da Modernidade Ocidental ou do papel das três grandes tradições na história europeia moderna, é possível organizar a configuração das modernidades europeias atuais em cinco grandes núcleos: uma Europa germânica, uma Europa britânica, uma Europa escandinava, uma Europa eslava e uma Europa latina.

Suas respectivas histórias e seus pesos são desiguais, tanto em termos populacionais quanto de PIB, mas isso não impede de apostar no possível papel performativo de uma distinção desse tipo. Não apenas porque tem certa sedimentação histórica, apesar das importantes divisões presentes em cada uma delas, mas, principalmente, porque propõe uma simplificação cognitiva indispensável sem a qual a Europa não pode se constituir como uma entidade cultural e, talvez, civilizacional, dada sua forte diversidade nacional. Aguardando o surgimento, hipotético, de uma identidade europeia comum em torno de um projeto constitucional ou civilizatório, abre-se para a análise sociológica o caminho intermediário de uma Europa que forja sua identidade a partir de uma variedade regional cognitivamente controlável. Vale notar que é nesse sentido que opera a classificação dos modelos de Estado de bem-estar social distinguidos por Gösta Esping-Andersen (1999), e revisados desde então, uma análise que se baseia em blocos regionais

83. Dussel (2007) propõe, por exemplo, distinguir na origem da Modernidade Ocidental uma modernidade espanhola e portuguesa, que ele denomina "modernidade precoce". Esta, no século 16, teria precedido outras variantes da modernidade: inglesa, francesa, holandesa e alemã, consideradas mais tardias.

além das fronteiras nacionais.⁸⁴ Nada impede também a construção de outras categorizações, a fim de considerar as especificidades dos países da Europa Oriental (a “outra Europa” de Milosz ou Kundera) ou a diversidade das experiências em torno das margens do Danúbio (Magris, 1988).

No contexto de outra temática, o individualismo, também é possível enfatizar a importância dessas variantes da Modernidade Ocidental. Essa problemática é, de fato, um excelente fio condutor para destacar as diferenças entre regiões, desde que a análise não se limite a constatar a presença de um modelo único, o do individualismo institucional, mas, ao contrário, se interesse em reconhecer a diversidade das modalidades de representação do indivíduo. Aliás, já se encontram vestígios disso desde o início do século 20, quando Simmel distingue entre um individualismo latino e outro germânico, ou mais tarde, em Elias e sua análise da diversidade dos processos de civilização na França, na Inglaterra e na Alemanha. Obviamente, a literatura sobre a especificidade e a diversidade do individualismo norte-americano é ainda mais significativa. No entanto, mesmo que a diferença entre as tradições individualistas nos Estados Unidos e na Europa (e neste último caso, entre a diversidade dos individualismos franceses, ingleses, alemães e italianos) seja, em princípio, reconhecida, raramente se extraíram todas as consequências que isso implica para os estudos sociológicos (Martuccelli e Singly, 2018; Martuccelli e Rebughini, 2017).

[2.] Os Estados Unidos, sempre tão *geographically distant* em relação ao “centro” do mundo — na intersecção de Europa, Ásia e África, o que, aliás, explica sua chegada tardia na narrativa-mundo apresentada no Capítulo 1 — ainda são hipercentrais por suas tecnociências e sua inovação industrial. Contudo, também são permeados por importantes movimentos antimodernos que questionam as experiências de deslocamento próprias da modernidade (a ruptura entre o objetivo e o subjetivo) em nome da religião, da técnica, da natureza ou mesmo da

84. Cabe ressaltar que esse autor distingue entre um Estado de bem-estar social liberal (anglo-saxão), um social-democrata (escandinavo) e um corporativista-conservador (no qual ele classifica França e Alemanha). Anos depois, ele acrescentará um modelo familista (para o Sul da Europa).

política. A mutação da afirmação civilizatória norte-americana é profunda em meio a um espectro que vai desde os fundamentalismos religiosos até os projetos tecnófilos do pós-humanismo, passando por visões de Gaia, nativismos excludentes e novos projetos imperialistas. Cada um deles, à sua maneira, questionou a grande ruptura da totalidade própria da Modernidade Ocidental. Quanto à Europa, apesar de suas perturbações políticas e da perda de posição ou da defasagem industrial em relação a outras regiões do mundo, por ora ainda se inscreve (embora também seja permeada por movimentos antimodernos) na continuidade das temáticas abertas pela ruptura moderna da totalidade.

É sem dúvida excessivo falar de uma rachadura na Modernidade Ocidental, a tal ponto que, *in fine*, sua unidade sempre se reforça e se constrói em contraste com outras experiências do mundo. No entanto, a ideia de *uma* civilização ocidental moderna que se difunde no mundo a partir de um núcleo central comum (Europa e Estados Unidos) começa a deixar de ser uma narrativa óbvia. Em meio a crescentes diferenças em termos de industrialismo, os Estados Unidos tornam-se cada vez mais *Western* e os europeus, cada vez mais modernamente desancorados.

II. Novas potências industriais

No grupo anterior, as três grandes dimensões da narrativa hegemônica moderna ocidental (industrialismo, civilização e deslocamento), embora se manifestem de formas variadas e se articulem diferentemente em cada país, são vividas e narradas em continuidade com o passado. A situação é muito diferente em vários países asiáticos. É plausível pensar que, sem a evolução ocorrida nesses países, ainda estaríamos em grande parte sob a égide da narrativa hegemônica ocidental moderna.

Considerando a história apresentada nos capítulos anteriores, o “retorno” da Ásia marca uma verdadeira revolução.⁸⁵ Sobretudo no

85. A noção de “Ásia” é tão polissêmica e controversa quanto a de “Ocidente”, se não mais. Para uma crítica à artificialidade do conceito de Ásia em favor de um “continentalismo plural”, v. Spivak (2008).

sentido original que o termo “revolução” tinha no século 17, a saber, a ideia de uma restauração após um ciclo. Primeiro o Japão, depois a Coreia do Sul, em seguida a China e ainda os “dragões” (Taiwan, Cingapura) e os “tigres” asiáticos (Indonésia, Vietnã), *com grandes diferenças entre si*, conseguiram desenvolver um importante setor industrial e de inovação ou estão em processo de alcançar esse objetivo.

É impossível minimizar o impacto histórico dessa mudança. Essencialmente, como vimos, a narrativa hegemônica moderna ocidental fundamentou-se em um sentimento de superioridade garantida por uma inegável vantagem de poder industrial. A atração do comunismo ao longo do século 20, como uma via alternativa de desenvolvimento para tantos países então denominados do “Terceiro Mundo”, muitas vezes não teve outra razão de ser. Sabe-se que, sob essa modalidade, a promessa se dissipou. Após a queda do Muro de Berlim em 1989, como já mencionamos, Michel Albert (1991) identificou a nova clivagem geopolítica emergente: capitalismo *versus* capitalismo. Contudo, na competição entre capitalismo e modelos sociais que o autor vislumbrou, a Ásia, com exceção do Japão, mal tinha lugar. A história ainda se projetava sob a égide do Ocidente.

É essa percepção que o retorno da Ásia vai revolucionar. É necessário reconhecer que, apesar de seu avanço industrial, a Ásia não se tornou a fábrica do mundo (e, na verdade, nunca o foi no passado), pois as instalações industriais sempre foram, e continuam sendo, significativas em outras regiões. No entanto, para o que nos interessa neste livro, seu progresso industrial foi suficientemente expressivo para introduzir uma mudança importante na grande narrativa mundial. O industrialismo, que por alguns séculos foi o grande monopólio e a fonte da assimetria de poder do Ocidente moderno, agora é compartilhado com outras civilizações. Em todo o mundo, como indicam os relatórios da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), há vários países não ocidentais de renda alta (ou média). Contudo, nesse contexto, segundo os relatórios do Banco Mundial, a ascensão das sociedades asiáticas é notável entre os países *desenvolvidos*.

O retorno da Ásia põe por terra as representações ideológicas que o Ocidente moderno construiu durante séculos com base em sua vantagem de poder industrial. Isso não diminui em nada a primazia passada do Ocidente moderno, nem a possível força de seu futuro, mas o inscreve a partir de agora em pé de igualdade na história mundial. As mudanças que isso acarreta no âmbito das análises sociais são consideráveis.

1. Atualizações bem-sucedidas

As diferenças são muito significativas entre Japão, China e Coreia do Sul⁸⁶. No entanto, suas trajetórias também apresentam semelhanças. Embora essas sociedades tenham sido, por muito tempo, fortemente permeadas pela questão de sua autenticidade civilizacional, como vimos em relação ao Japão, essa indagação gradualmente perdeu urgência, sem, contudo, desaparecer por completo. De fato, uma diferença (observável em qualquer encontro científico) é evidente entre japoneses, chineses e coreanos: os primeiros, em grande parte, deixaram de lutar contra o Ocidente; os últimos continuam nesse embate (e com que determinação!); e os chineses começam a se convencer de que a questão central, a partir de agora, é de outra natureza. Por trás e na base dessas diferenças, porém, o que verdadeiramente os une (e o que mais os diferencia do próximo grupo) é o sentimento de terem tido sucesso na revolução do industrialismo.

É nesse novo contexto que surge, quando surge, a questão da civilização e de sua autenticidade. Muitos cidadãos da Coreia do Sul e da China, assim como anteriormente no Japão, já não sentem que precisam escolher entre a autenticidade cultural e o progresso material. Os três países, por caminhos diferentes, preservaram a primeira e alcançaram — ou estão alcançando — o segundo.

86. Apesar dessas diferenças, e em claro contraste com o que discutimos a respeito das múltiplas modernidades ocidentais, destacaremos aqui as semelhanças entre essas trajetórias nacionais, por uma razão simples: no que diz respeito à crítica da narrativa hegemônica ocidental moderna, a situação desses países é bastante distinta.

Certamente, cada uma dessas economias enfrenta conjunturas mais ou menos desafiadoras ou promissoras, e lida com desafios específicos (desde a armadilha da renda média até o envelhecimento populacional ou as desigualdades, passando pela reorientação gradual de seu aparato produtivo para o mercado interno, entre outros), mas nada disso põe em dúvida a força de sua atualização industrial. Evidentemente, o novo poder industrial que conquistaram não elimina os debates que ocorrem, às vezes de maneira violenta e impulsionados por um forte nacionalismo ou em torno de questões civilizatórias, mas, quando isso acontece, é em um contexto diferente do imposto pela narrativa hegemônica ocidental moderna. Por trás do retorno da Ásia, configura-se, assim, um mundo que, de certa forma, retorna a uma de suas constantes históricas. Isto é, um mundo caracterizado pela competição entre diferentes civilizações, mais do que pela supremacia esmagadora de uma delas.

À medida que uma provável hegemonia (ou co-hegemonia) chinesa se impõe no mundo, mesmo que parcialmente, é possível que testemunhemos primeiro uma reabilitação e, em seguida, a difusão de suas grandes instituições históricas. Já desde a década de 1970, o neoconfucianismo propôs-se a oferecer à modernidade aquilo que lhe faltava (Brisson, 2018, p. 29). Nessa linha, e indo além dos debates sobre os valores asiáticos, talvez acabem se contrapondo à democracia e seu modo de seleção das elites pela via eleitoral as vantagens da burocracia celeste e seu método de seleção das elites por meio de concursos. Nesse contexto, é provável que se assista ao elogio desse “outro” modelo: o da força do espírito de corpo próprio ao funcionalismo chinês e a importância de uma longa tradição de concursos — por muito tempo baseados em exames literários — a partir da dinastia Tang (618-906) e, especialmente, desde a dinastia Song (960-1279) em seu processo de formação e seleção (Fairbank e Goldman, 2013). Um espírito de corpo que não teria sido alheio à resiliência da sociedade chinesa diante de tantas mudanças dinásticas e diversas invasões. De qualquer forma, foi o funcionalismo letrado como classe que dominou o Estado por meio de um modo de seleção das elites bastante diferente do praticado por outros grupos de poder, que basearam sua reprodução na posse da terra por herança ou pela via eleitoral. Embora essa modalidade não esteja isenta de inconvenientes (rigidez, corrup-

ção), inclusive de graves tendências à violação das liberdades, esse sistema poderá talvez, como foram no passado as instituições ocidentais, tornar-se um “modelo” global no contexto de uma provável expansão da hegemonia chinesa. Vale notar que a *output legitimacy* (a ideia de uma legitimidade baseada mais na eficiência do que na deliberação democrática) já atrai o interesse e até exerce certa fascinação entre alguns cientistas políticos norte-americanos (Bell, 2015; Fukuyama, 2014). Nesse sentido, se considerarmos o número de regimes autoritários entre as maiores economias do mundo (medidas em termos de PIB), a pergunta é legítima: o futuro pertencerá ao autoritarismo capitalista?

Evidentemente, isso tudo não elimina os debates nem as oscilações entre o imperativo do crescimento econômico, o controle político e o pluralismo cultural. Também não podemos nos esquecer dos movimentos de reelaboração de antigas tradições intelectuais ou religiosas, dos quais a China e países do Sudeste Asiático têm sido palco nas últimas décadas (Zhang, 2003 e 2018). Contudo, no que se refere à Modernidade, uma mudança decisiva ocorreu: a China agora se reconhece como moderna.

2. Dos indivíduos

Partindo de histórias e modelos políticos muito distintos, os indivíduos que vivem nessas sociedades enfrentam experiências profundas e aceleradas de deslocamento. Neste ponto, é importante não cometer equívocos na análise. Embora as representações culturais predominantes do indivíduo no mundo asiático tendam, quando caracterizadas, a enfatizar a força dos vínculos,⁸⁷ essa representação é severamente desafiada pela intensidade e pela rapidez das transformações sociais.

87. A concepção relacional do indivíduo não se limita apenas ao ambiente humano e social. Muito antes da afirmação de uma ética ambiental no Ocidente, esse já era, por exemplo, o sentido da crítica feita por Watsuji Tetsuro em seu ensaio ‘Fudo’ (1935) à obra ‘Ser e Tempo’ de Heidegger. Para o autor, Heidegger se restringia excessivamente ao individual e negligenciava, em particular, o espaço, isto é, o ambiente natural/cultural (*fudô*) e o fato de que a história só se materializa num determinado contexto. Seguimos aqui a interpretação proposta por Berque (1986, p.52-54 e 1994).

A identidade do indivíduo varia conforme seus *partenaires*, suas posições sociais e sua inserção em uma linhagem,⁸⁸ critérios que são, todos eles, mais ou menos fluidos. Nessas representações, enfatizam-se os deveres para com os familiares ou a comunidade, e reforça-se como grande imperativo de conduta a construção de uma sociedade harmoniosa, a única apta a estabelecer de forma duradoura as relações entre indivíduos e coletividades. À visão atomística do eu, característica do indivíduo ocidental moderno (a interpretação específica que o individualismo institucional deu ao sujeito como ser moral), contrapõe-se uma concepção *ontorrelacional* do indivíduo. É importante compreender: o indivíduo não é pensado unicamente a partir de seus vínculos sociais (uma realidade que, com características particulares, está presente em todas as variantes do individualismo), mas é conceitualizado como indissociável das relações sociais, sem, contudo, poder ser reduzido ao holismo. Nisso reside o grande mal-entendido em torno do individualismo ontorrelacional. O indivíduo pode expressar legitimamente sua individualidade somente na medida em que se adapta às convenções e aos rituais e participa da harmonia do conjunto. A individualidade se manifesta moldando-se em formas coletivas. Não surpreende, então, nesse contexto, que a excentricidade seja uma das manifestações históricas desviantes da individualidade no Japão (Lozerand, 2010).

O que prevalece é, portanto, uma definição profundamente relacional dos indivíduos (na tradição confuciana, o objetivo é alcançar um “grande eu”, *dawo*, para poder compartilhar as alegrias e as adversidades de um grande número de pessoas).⁸⁹ O pensamento confuciano, que por mais de dois mil anos dominou o âmbito chinês, está intensamente orientado para o mundo terreno em torno de uma concepção

88. Na Coreia, “na relação familiar, uma pessoa não é denominada por seu nome pessoal, mas pelo papel que lhe é atribuído: pai de fulano, mãe de fulano, tia de fulano, tio de fulano, por exemplo. Em outras palavras, um membro se define em função de seu vínculo com outro membro. Não se usa o adjetivo possessivo singular, mas o plural” (Kicong, 2014, p. 382).

89. O *dawo*, o grande eu, opõe-se ao *xiaowo*, o pequeno eu. O grande eu é pensado em conexão com suas responsabilidades para com a harmonia social e em relação a ela (Pons, 1988, p. 397; v. também Jullien e Marchaisse, 2000, p. 309-310).

do divino e do sagrado distante de qualquer ideia de totalidade, e a serviço de uma moralidade social destinada a assegurar a harmonia e o entendimento entre os seres humanos. Contudo, essa harmonia do conjunto pressupõe e exige reiteradas marcas de conformidade e adaptação de todos os membros da sociedade. O indivíduo está subordinado e articulado ao ritual, o qual permite conceber as pessoas por meio da diversidade de suas posições sociais e a construção da identidade na intersecção de uma pluralidade de relações (Feuillas, 2014, p. 118). Representações semelhantes podem ser encontradas na Coreia do Sul: “no que diz respeito ao Extremo Oriente, o mundo não se constitui a partir do indivíduo, mas sim a partir de uma relação ou um vínculo. O confucianismo, uma visão de mundo dominante na região, inclusive se opõe à exaltação da individualidade, já que só vê egoísmo nisso. Esta visão persiste na Coreia do Sul” (Kicong, 2014, p. 380).

De maneira semelhante no Japão, o indivíduo “não determina sua ação essencialmente em função de seus interesses particulares, mas em função das relações que mantém com os indivíduos que o cercam” (Thomann, 2014, p. 367). Para além de qualquer estereótipo sobre o suposto conformismo dos japoneses, fala-se de um eu, de um *self* [*jibun*] que, em sua essência, não pode ser separado de seus vínculos sociais. Embora a tese de Chic Nakane em ‘*Japanese Society*’ (1970), segundo a qual, no Japão, a autonomia pessoal é percebida como hostil à coesão grupal, tenha sido objeto de várias críticas, muitos estudos convergem ao enfatizar o fato de que, desde a escola, o indivíduo deve aprender profundamente a funcionar como membro de um grupo e, sobretudo, a conceber-se a partir de concepções estruturalmente relacionais e entrelaçadas do eu ou *self* (Rosenberger 1994; Lebra 1994).⁹⁰

Esses aspectos serviram e muitas vezes ainda servem para estabelecer uma grande diferença em relação ao Ocidente, onde o sujeito

90. Note-se que esse tipo de representação (como é o caso com os outros modelos de individualismo, comunitário e agêntico, que mencionaremos mais adiante) não é exclusivo dessas sociedades: existem representações similares na Índia e nas sociedades amazônicas (Martuccelli, 2019).

é “idêntico a si mesmo em diferentes circunstâncias”, enquanto entre os autores chineses o sujeito muda constantemente (Feuillas, 2014, p. 124). Por muito tempo, representações como essas alimentaram, por um lado, a visão dos ocidentais modernos quanto à natureza holística (e inclusive anti-individualista) dessas sociedades asiáticas e, por outro, um olhar reprovador em relação ao egoísmo e ao atomismo do eu (ocidental): “[na Coreia do Sul] os que buscam a autonomia ou a exaltação de sua particularidade são considerados frustrados, anormais e egoístas” (Kicong, 2014, p. 381).

No entanto, o que ocorre no âmbito das representações culturais não é isomorfo ao que os indivíduos experimentam na vida social. As grandes representações ideológicas do indivíduo, por exemplo, não fazem jus à profundidade das mudanças que o Partido Comunista introduziu na China desde 1949 e, posteriormente, com as Reformas de 1978 (Yan, 2009, 2010 e 2012), para citar uma data arbitrária. Inicialmente, por meio de um projeto de modernização de cima para baixo que, ao romper muitos laços comunitários em nome de um necessário esforço nacional para o desenvolvimento, impôs outros tipos de vínculos aos indivíduos. Em seguida, a partir dos anos 1970 e 1980, concedeu-se mais espaço para a iniciativa individual (assim surgiram os primeiros empresários, que depois foram frequentemente reprimidos e entraram em conflito com o Partido). Por fim, e desta vez de maneira explícita, introduziram-se as reformas e instaurou-se uma “economia socialista de mercado”. Assim, o Partido Comunista, embora sem abandonar o duplo monopólio do exercício do poder e da seleção das elites, incentivou processos de individualização que aumentam as responsabilidades individuais (em termos de moradia, saúde, educação e até emprego) e reduzem o papel das solidariedades estatais.⁹¹

91. Isso, se seguirmos, por exemplo, um estudo sobre as queixas dos camponeses chineses contra o Estado, deu origem a várias formas de “denúncia do sofrimento” (Sun, 2008, p. 102). Ou, em um sentido próximo, durante a fase de reformas, ocorreu um questionamento sobre a interdependência entre trabalhadores, empresas e governo: os primeiros expressavam o desejo de permanecer vinculados ao Estado, enquanto o governo propunha mudar a relação Estado-empresas. O resultado foi um importante “deslocamento”, pois os operários sentiram que o Estado se desinteressava deles (Tong, 2008, p. 223-224).

Essas transformações, como em muitas outras partes do mundo, suscitam questões comuns à perspectiva sociológica. Fala-se assim na China, bem como na Coreia do Sul ou no Japão, do surgimento de indivíduos egoístas, empreendedores de si mesmos dedicados ao consumo excessivo e que valorizam o sucesso pessoal em detrimento do coletivo. No entanto, nesses países asiáticos, assim como em tantos outros lugares, esses processos não eliminam as tradições institucionais e suas obrigações. A mudança é significativa, sim, mas desde que se entenda que não é mais a Modernidade ou a ocidentalização que gera temor, e sim a profundidade das mudanças sociais, culturais e econômicas que, em grande parte, foram iniciadas e conduzidas pelas elites nacionais. Como resultado, à medida que essas sociedades se consolidaram por meio do avanço do industrialismo, as diferentes representações do indivíduo atenuaram significativamente sua função de antagonismo ideológico em relação ao Ocidente,⁹² sem deixar de reivindicar sua originalidade.

Sem minimizar a força das clivagens civilizatórias e a forma como ainda são mobilizadas para demarcar diferenças incomensuráveis ou para consolidar futuros projetos de poder, o cerne da narrativa coletiva e das mudanças vivenciadas se estabelece, mais cedo ou mais tarde, em torno do industrialismo. Este explica tanto o novo orgulho nacional quanto a natureza e a guinada observável no nível das discussões civilizacionais, além de ser o pano de fundo de muitos processos de desencanaix. Evitemos, portanto, qualquer mal-entendido: essas sociedades asiáticas são permeadas, como muitas outras no mundo, por profundas transformações que questionam as relações entre gêneros, gerações, crenças e o exercício legítimo da autoridade. Contudo, todos esses debates, e esta é sua especificidade, são interpretados à luz do formidável crescimento experimentado pelo industrialismo nesses países. É esse fator, acima de qualquer outro, que está na base da narrativa de um dos maiores, mais abrangentes e mais rápidos processos de deslocamento de indivíduos de que se tem notícia.

92. Com exceção de Singapura (sob Lee Kuan Yew) e da Malásia (sob Mahathir Ibn Mohamad), onde se observa uma forte estratégia de oposição ao Ocidente em defesa dos valores asiáticos. Para mais detalhes, v. Brisson (2018, p. 61-87).

3. A renovação das categorias sociológicas

No que se refere à produção de conhecimento sociológico propriamente dito, é razoável supor que o espectro das principais categorias de análise passará por verdadeiras transformações ou, melhor dizendo, que aos grandes conceitos originados da história e das realidades do Ocidente moderno (diferenciação, racionalização etc.) serão gradualmente incorporadas outras noções e categorias.

Tomemos um exemplo. Num futuro próximo, a noção chinesa de *guanxi* [relação] poderá servir (e até já começa a ser utilizada) como ferramenta para descrever, analisar ou comparar sistemas de relações sociais de diferentes sociedades, como França, México ou Egito.⁹³ Embora extrapole nossos objetivos atuais, o processo de construção do *guanxi* como categoria de análise sociológica (e a aspiração de sua expansão ou aplicação a outras realidades) mereceria uma reflexão aprofundada (principalmente no que se conhece como *guanxismo* metodológico ou *guanxismo* confuciano). Isso se torna ainda mais relevante considerando que, em várias outras partes do mundo, e às vezes de forma bastante similar, existe uma grande família de representações alternativas ao conceito matricial do eu próprio da concepção ocidental. À visão de um indivíduo preexistente ou independente dos vínculos sociais opõe-se, como acabamos de ver, a de um indivíduo indissociável de seus laços. Com o *guanxi*, “o homem tal como é concebido pela cultura chinesa não é uma entidade independente, mas existe em sua relação com o Outro” (Yang, 2008, p. 456). O homem não pode ser percebido sem comunicação ou sem relação; é o *guanxi* que define a proximidade psicológica, a desconfiança ou a obrigação entre os indivíduos, “uma rede se forma através de laços de *guanxi* interpessoais que têm o ‘eu’ como centro” (2008, p. 460). Entretanto, e isso é controverso, nem o indivíduo nem sua autonomia desaparecem neces-

93. De acordo com os especialistas, *guanxi* significa literalmente “relação”. No entanto, em chinês, a noção se refere às obrigações e aos tratamentos preferenciais entre indivíduos vinculados pelo *guanxi*. Estes podem ser impostos por laços de sangue ou construídos por socialização. Para uma extensão dessa noção à análise dos movimentos sociais, v. Qi (2017), e para um ensaio de mensuração dos diversos círculos do *guanxi*, v. Luo (2018).

sariamente; o ambiente social, ou seja, uma parte consubstancial da própria definição do indivíduo, também pode ser lido e estruturado ao seu redor. “A definição dos ‘meus’ sempre está centrada em si mesmo, referindo-se assim tanto às estruturas de *guanxi* herdadas (parentesco) quanto às construídas. O círculo muda de contorno conforme as circunstâncias, ou seja, de acordo com as situações” (2008, p. 463).

A representação ontorrelacional do indivíduo como uma alteridade em relação ao indivíduo ocidental e sua crítica é uma dimensão também presente, com ressalvas e especificidades, em numerosas representações de outras sociedades (é perceptível, por exemplo, no mundo árabe-muçulmano, na África subsaariana ou em algumas tradições indígenas da América Latina). Mencionamos o *guanxi* aqui apenas para indicar uma das prováveis inflexões analíticas que o arsenal conceitual herdado da sociologia possivelmente conhecerá no futuro. Ademais, a ideia de criar uma noção que descreva o que ocorre entre indivíduos e enfatize sua profunda interdependência não é exclusiva do *guanxi*. No Japão, Takeo Doi (1973) refletiu, por exemplo, a partir da noção de *amae*, sobre as conotações das diversas formas de dependência entre indivíduos. Também poderíamos mencionar, ainda em relação ao Japão, a noção de *kata*: “A necessidade de o indivíduo se ajustar ao papel que corresponde a seu status: falhar é perder sua posição. Quanto mais um indivíduo se identifica com um papel, mais deve se dedicar à prática que lhe corresponde em uma espécie de ‘narcisismo de papel’ (De Vos), que de certa forma fundamenta sua personalidade. Os atos que lhe são atribuídos não são aspectos secundários, residuais do papel: são a própria expressão de uma condição do homem cuja identidade se esgota em sua aparência social” (Pons, 1988, p. 397).

É evidente que, por trás de uma postura comum de distanciamento em relação ao individualismo ocidental, sobre a qual se constroem semelhanças, existem diferenças significativas entre certas representações chinesas e japonesas no que diz respeito às individualidades.⁹⁴

94. Por exemplo, tanto *ko* [piedade filial] quanto *chu* [lealdade] são virtudes importantes no confucianismo. Na China, diferentemente do Japão, a piedade filial sempre teve prioridade na ordem moral confuciana. Como observa Ikegami, apesar de

Se essas representações se opõem de maneira explícita ao individualismo ocidental moderno, *também* se diferenciam das antigas concepções holistas propriamente ditas, produzidas, não nos esqueçamos, sob a forte influência da narrativa hegemônica ocidental moderna. Em seu lugar, afirmam-se uma série de concepções ontorrelacionais dos indivíduos. Fica evidente que existe uma oposição visível — e muitas vezes até traçada intencionalmente — em relação ao individualismo ocidental. Mas, diferentemente do que impôs a postura (ocidental) do holismo, trata-se mais de explicar *outra maneira* de ser da individualidade do que de negar sua existência. A linha de demarcação é às vezes sinuosa, devido à vontade comum de opor essas representações ao modelo ocidental, mas a diferença é real: não se trata de fundir o indivíduo no grupo, mas de descrever, a partir de uma diversidade de situações históricas, sociais e culturais, seus modos de pertencimento e suas margens de ação. A um tipo de indivíduo frequentemente denominado “ocidental moderno” e criticado como tal, por se pensar isolado dos grupos dos quais faz parte, opõe-se um conjunto de concepções que inserem o indivíduo (sem dissolvê-lo) no grupo.

O breve percurso por essas poucas noções em formação tem como único objetivo apontar a provável abertura conceitual que a sociologia experimentará — e que, em parte, já está vivenciando. Alguns conceitos possivelmente se estabelecerão como categorias de análise compartilhadas por sociólogos de diferentes culturas, mas o sucesso bastante limitado dos conceitos de *amae* ou *kata* demonstra que nada é inevitável ou garantido. Tanto é assim que, em relação ao indivíduo, os autores ocidentais poderão afirmar que, ao longo do século 20, houve uma transição de uma concepção baseada na consciência individual para concepções mais dialógicas, comunicativas, intersubjetivas e interativas do indivíduo (pelo menos desde os trabalhos de George H. Mead). Ou ainda, contrariando certa visão comum, que o

sua relevância, o *chu* direcionado ao soberano não se sobrepunha à piedade filial. Em caso de conflito, a prioridade era dada à relação pai-filho. No Japão, contudo, após as transformações da cultura samurai no período Tokugawa, houve uma inversão de prioridades entre *ko* e *chu* (Ikegami, 2012, p. 331-332). Na China, de acordo com alguns estudiosos, o indivíduo tende a se sentir mais comprometido com seus deveres familiares, como filho, pai ou irmão, do que com suas obrigações para com o Estado.

individualismo sempre foi uma forma de constituir sociedade no Ocidente moderno. O voluntarismo, por exemplo, é uma das principais características do caráter norte-americano (Fischer, 2010, p. 10), mas geralmente se articula com o desejo, ou até mesmo a exigência, de alcançar objetivos pessoais por meio de grupos escolhidos livremente. Certamente, mesmo nesta última versão, o eu é concebido como pre-existente aos laços sociais, mas a dicotomia civilizacional se atenua.

Ressaltemos o essencial: provavelmente, as categorias de análise *também* se tornarão palco de intensa competição epistemológica entre civilizações.

III. Pêndulos civilizacionais

Entre os países deste terceiro grupo (Rússia, Índia e o mundo árabe-muçulmano), alguns experimentaram fases significativas de industrialização (a URSS e a Índia), mas, diferentemente do grupo anterior, esses avanços nunca resolveram de fato o problema e o desafio da identidade. Retomando os termos do debate do século 19, esses países ainda são compreendidos mais do ponto de vista da autenticidade do que do êxito na atualização. Na verdade, é a ambivalência, inclusive uma oscilação identitária civilizacional, que caracteriza os países reunidos neste grupo: frequentemente passaram por processos intensivos e voluntaristas de ocidentalização mais ou menos marcados pelo fracasso em algum momento de sua história.

A partir de uma assimetria de poder industrial e tecnocientífico, que por sua vez acarretou uma assimetria de poder militar, produziu-se a expansão, colonial ou não, do Ocidente moderno (Ferro, 2010). No entanto, a violência dessa realidade não deve ocultar o fato de que os processos de transmutação cultural de um povo foram frequentes na história, seja pela adoção de uma nova religião, seja por uma mudança profunda nos costumes; transtornos impostos por um conquistador (externo) ou decididas de maneira voluntarista pelas elites nacionais (internas). Tratou-se de processos que sempre estiveram sujeitos a revisão, e inclusive a rejeição, como foi, em certos momen-

tos, o caso da herança chinesa no Japão ou da muçulmana na Índia. O que nos interessa enfatizar aqui, e que está diretamente relacionado à nossa problemática, é que, apesar da intensidade dos debates sobre capitalismo e comunismo, esquerda e direita, propriedade privada e desigualdades, mais cedo ou mais tarde são as questões civilizatórias que ciclicamente predominam quando se trata do grupo de países que agora vamos apresentar.

1. Rússia, a difícil Eurásia

É nesse contexto que se deve compreender o lugar especial da Rússia como um grande exemplo de pêndulo civilizacional (Rey, 2016; Figes, 2021). Desde Ivã IV, o Terrível (1547-1584), mas principalmente a partir do início do século 18 com Pedro, o Grande (1694-1725), e ao longo da história que o seguiu, incluindo o período da URSS, a Rússia sempre foi perseguida por sua identidade civilizacional, sucessiva ou simultaneamente ocidental, europeia, ortodoxa, eslava, eurasiática. A principal característica dessas oscilações é que todas foram produzidas de maneira sistemática pela vontade das elites nacionais (do czar ao Partido Comunista). Trata-se de uma oscilação que se materializou inclusive no âmbito das cidades, a ponto de haver uma narrativa que contrasta Moscou e São Petersburgo, de acordo com seu maior ou menor apego à Modernidade Ocidental (sobre essa questão, existem semelhanças com Pequim e Xangai, ou, no século 19, no Egito, entre o Cairo e Alexandria). A oscilação também se refletiu no nível regional, entre um sudoeste mais ocidentalizado (Ucrânia e Belarus) e as regiões do nordeste (Snyder, 2017).

Em primeiro lugar, devemos ressaltar que, desde o regime de Pedro, o Grande, a atualização em relação ao Ocidente tem sido um projeto constante — e explícito no que diz respeito à assimilação de suas manifestações técnicas —, mesmo que, neste caso específico, tenha ocorrido antes da Revolução Industrial e que, ainda neste caso, o projeto de ocidentalização tenha sido acompanhado pela intenção de civilizar e refinar os costumes dos russos (Pedro, o Grande chegaria a ordenar, por exemplo, que os homens se barbeassem). Igualmente

importante é o fato de que as oscilações acerca da natureza da civilização russa que ocorrem no século 19 são indissociáveis dos êxitos e das dificuldades geopolíticas do país em suas guerras com a Europa, seus avanços nos Bálcãs ou suas incursões em terras otomanas.

O que caracteriza a história russa, e o que aqui nos interessa, é tanto a força da oscilação quanto a *precocidade* do processo. De fato, muito cedo, já com Ivã, o Terrível, no século 16, nasceu uma reação hostil ao projeto de ocidentalização (imposto de cima).⁹⁵ As raízes eslavas, ortodoxas ou eurasiáticas da Rússia foram, assim, muitas vezes defendidas ou reivindicadas. Especialmente com as políticas de Pedro, o Grande, difundir-se-á a ideia de um processo de ocidentalização iniciado e impulsionado pelas elites e, na prática, reservado apenas a elas. O povo russo, sobretudo no campo, permaneceu distanciado dessa situação. Um ponto cristalizará as polêmicas: a questão da autocracia e sua legitimidade em terras russas diante da agitação que as aspirações democráticas e igualitárias causavam em outras partes da Europa (ou na Rússia devido à importação de ideias “estrangeiras”), um debate visível à sua maneira na mudança de atitude da imperatriz Catarina II (1762-1796) em relação ao Iluminismo.

Sobre este pano de fundo de oscilação permanente, no qual se alternam períodos de calma identitária e períodos de inquietude aguda, a história russa passa por uma fase de inegável especificidade em suas relações com o Ocidente moderno durante a revolução soviética. Inclusive para uma parcela da população dos países ocidentais, a URSS tornou-se um modelo durante algumas décadas. Assistiu-se, assim, a uma relativa inversão de papéis entre a Europa e a Rússia. No entanto, mesmo sob Stalin, essa inversão não chegou a questionar efetivamente a força da narrativa hegemônica ocidental moderna. Isso porque a URSS se enxergava, ao menos parcialmente, como a grande representante global dessa mesma narrativa.

95. Cabe observar que é a partir do século 16 que os intercâmbios entre a Rússia e a Europa começam a se desenvolver de fato (após a fase relacionada à expansão mongol).

Por fim, e sem surpresa, as longas oscilações da civilização russa não são estáticas. Cada nova fase ocorre levando em conta os passivos e os conflitos herdados. Mesmo após períodos de calmaria mais ou menos longos, a questão civilizacional retorna. A diferença em relação ao grupo anterior é significativa. Apesar da importância da questão da atualização econômica e técnica, e dos resultados que a Rússia alcançou em diferentes períodos de sua história (como no início do século 19 ou com a industrialização da era comunista), o industrialismo nunca apaziguou verdadeiramente a questão da definição civilizacional da Rússia. É verdade que essas oscilações não devem ser dissociadas das dificuldades do industrialismo, que se mostrou dependente demais da indústria pesada, concentrado demais e, até a Revolução de Outubro, sob forte controle do capital estrangeiro. Dificuldades recorrentes que foram sistematicamente sancionadas por derrotas militares (1855, Guerra da Crimeia; 1905, Guerra Russo-Japonesa; 1917, Primeira Guerra Mundial) ou por importantes lutas e protestos internos (incluindo o fim do regime comunista no início da década de 1990), que por sua vez ativaram a questão da identidade civilizacional do país. A última oscilação é bem conhecida: com o fim da URSS e seu desmembramento (primeiro como Federação, depois em diferentes países), a Rússia mais uma vez sofre uma oscilação significativa entre sua identidade europeia e asiática.

Naturalmente, a relação não é nem imediata nem direta entre o fracasso ou os limites do industrialismo (e as assimetrias de poder resultantes) e a reafirmação das raízes eurasiáticas do país. Na verdade, se essa oscilação ocorre de maneira periódica, é porque de uma forma muito mais estrutural, em sua relação *com* o Ocidente e *com* a Modernidade, a Rússia (seus intelectuais, seus líderes políticos e religiosos) construiu uma identidade e uma tradição repletas de ambivalência, uma atitude que, moldada pelo menos desde o século 16, ainda se mantém e se renova sem cessar.

Essa ambivalência e essa oscilação civilizacional, muito mais forte e arraigada do que nas sociedades asiáticas do grupo anterior, acentuada, mas não produzida pelos limites do industrialismo, não deve, contudo, ocultar uma dimensão comum à Rússia atual e a muitos outros países do mundo. Já durante a experiência totalitária, mas principalmen-

te nas últimas décadas, os russos enfrentam, apesar do autoritarismo e até mesmo da vontade de restabelecer uma totalidade sob a égide ortodoxa, experiências profundas, intensas e abrangentes de deslocamento social. A rápida e brutal transição de um modo de gestão política, econômica e social para outro produziu trajetórias de individualização frequentemente caóticas e desestabilizadoras no mundo pós-soviético (Alexievitch, 2013; Berelowitch e Wieviorka, 1996; Poujol, 2014).

2. Ambivalências indianas

Assim como a Rússia, mas partindo de uma história completamente distinta de fascínio e rejeição, a Índia, desde meados do século 19, sempre esteve dividida entre a tradição e a modernidade. Essa afirmação pode parecer trivial e recorrente, mas não é. Na Índia, a tensão foi, e continua sendo, muito mais profunda e complexa do que em outros lugares. Como outras civilizações muito antigas, localizadas no cruzamento de várias outras (chinesa, mongol, árabe, persa), os indianos também construíram sua identidade (como os japoneses, os iranianos e, em parte, os povos indígenas nas Américas) graças à sua capacidade de assimilar, sem perder sua essência, todas as invasões das quais o país foi palco ao longo de sua história. É a partir de uma longa tradição de separação, justaposição e disjunção entre, de um lado, os poderes políticos exercidos ao longo dos séculos por diversos governos estrangeiros desde o século 13 (sultões, xás, rajs britânicos) e, de outro, uma autoridade social e religiosa exercida por letrados ou brâmanes, que os indianos desenvolveram capacidades específicas de resistência e aculturação. Certamente, representações desse tipo fazem parte de um trabalho ideológico explícito de construção de uma identidade coletiva que também está presente em outros países. Contudo, a essa estratégia característica de sociedades que suportaram longos processos de conquista e colonização, o discurso identitário-civilizacional indiano acrescentou uma inegável especificidade: criou um sentido original do universal e uma tradição de síntese (Nehru, 1998, p. 192-196; Khilnani, 2005, p. 243-260), que permitiram afirmar, até mesmo, que a (aparente) ocidentalização do país foi apenas uma forma, propriamente indiana, de domesticar o Ocidente.

De qualquer forma, no longo prazo, poucas civilizações construíram sua identidade em torno da síntese tanto quanto a Índia. Berço de grandes e antigas religiões (hinduísmo, budismo, jainismo e sikhismo), mas também palco da expansão do zoroastrismo, do cristianismo e, especialmente, do islamismo, a dimensão espiritual frequentemente faz parte do discurso que os indianos (políticos, intelectuais, religiosos) constroem em torno de sua civilização. Uma espiritualidade que não impediu que a Índia fosse palco de uma história violenta, tanto como resultado de várias invasões (mais ou menos tolerantes), de diversas mudanças de regimes imperiais e de conflitos entre comunidades.

A longa presença inglesa gerou atitudes profundamente ambivalentes entre os indianos. Essa presença, que começou no século 18, coincidindo com a derrocada do Império Mogol — primeiro em 1757 através da Companhia das Índias Orientais (Pouchepadass, 2010) e, posteriormente, de 1858 até meados do século 20, desta vez sob o controle direto da Coroa Britânica (Fourcade, 2010), — fará da Índia um caso paradigmático da tensão entre tradição e modernidade. Não são necessariamente as características da colonização inglesa em si que explicam essa situação, mesmo que esta tenha “tradicionalizado” voluntariamente o passado do país a fim de contrapor-lo à modernidade que ela trazia. De fato, a narrativa hegemônica ocidental moderna propôs uma representação da Índia em três etapas: uma Idade de Ouro hindu; uma fase de declínio sob o controle muçulmano que deu lugar a um período de anarquia no final do Império Mogol; em seguida, um período de renascimento e libertação sob a égide britânica (Kaiwar, 2003), com a introdução, por exemplo, da ideia de igualdade e de políticas de ação afirmativa em favor dos intocáveis já nessa época, uma narrativa à qual se acrescentou um quarto período após a independência. Indo além das possíveis ressonâncias contemporâneas desses discursos identitários, porém, o importante é reconhecer que talvez nenhuma outra civilização tenha sido atravessada por tanto tempo por sentimentos tão ambivalentes em relação à Modernidade Ocidental. Não é por acaso que uma das guinadas teóricas mais importantes trazidas pelos estudos subalternos indianos tenha sido deslocar a crítica do colonialismo da economia e da política para a cultura. É aqui que se encontra o principal campo de batalha da modernidade para os indianos.

Contudo, diversos fatores econômicos vinculam a Índia à experiência dos países do Sudeste Asiático ou da China. Dotado de uma rica tradição na fabricação de têxteis até o século 18, o país caracteriza-se, desde sua independência em 1947, por um esforço industrial inegável que abrange desde o desenvolvimento da indústria pesada imediatamente após a independência até seu mais recente desenvolvimento e ascensão na indústria digital. Além disso, apesar da magnitude da pobreza e das desigualdades sociais e regionais, a Índia experimentou um aumento significativo das classes médias. No entanto, para além do relativo êxito do industrialismo no país (ou das universidades indianas nos *rankings* mundiais), no que concerne à temática abordada neste livro, a questão central sempre gira, de uma forma ou de outra, em torno da identidade civilizacional.

É necessário considerar a importância dessa problemática tendo em vista que o subcontinente indiano se estende sobre um espaço imenso no Sul da Ásia, raras vezes unificado ao longo da história, e que hoje abrange Paquistão, Índia, Bangladesh e Mianmar, com uma população tão numerosa quanto diferenciada do ponto de vista identitário. A crescente afirmação do nacionalismo hindu no período recente inscreve-se, portanto, dentro da longa oscilação civilizacional indiana. Num país múltiplo em que, por muito tempo, o nacionalismo teve de se construir em tensão com a experiência colonial e, conseqüentemente, de maneira derivada em referência à experiência europeia (Chatterjee, 1986), o sistema político indiano sempre enfrentou dificuldades para formular uma ideologia nacionalista inclusiva. A recente vontade de afirmar o hinduísmo como a religião de todos os indianos diverge da história de fragmentação espiritual do país e entra em choque com a existência de uma importante minoria de muçulmanos indianos de quase 150 milhões de pessoas.

Mesmo se retornarmos ao chamado Renascimento hindu do final do século 19, é nítido o contraste entre as formas como os indianos abordam e concebem a questão da modernidade e aquelas adotadas por políticos e intelectuais árabes, russos ou japoneses. Embora a sensibilidade modernizadora seja globalmente dominante, raras vezes se trata de erradicar o hinduísmo ou de abandonar uma identidade coleti-

va, especialmente em seus aspectos espirituais. Pelo contrário, como aponta Bhikhu Parekh (1999) a partir da análise dos discursos políticos de Gandhi (sendo possível estender a relevância de sua observação a outros casos), a Índia não foi palco de oposições dicotômicas entre modernidade e tradição, mas esteve, na realidade, permeada por um conjunto de posições muito mais nuançadas, que vão desde o tradicionalismo crítico até um modernismo da mesma natureza. Entendamos bem: neste contexto, “crítico” não significa outra coisa senão o desejo de alcançar uma articulação, nunca equidistante entre os dois polos, mas que jamais exclua definitivamente um deles, um aspecto visível inclusive em várias cidades indianas (Khilnani, 2005: cap. 3). Apesar das diferenças entre Tagore, Iqbal, Gandhi e Nehru, e tantos outros, um fio condutor lhes é comum: a relação sempre inquieta e dilacerada entre modernidade e tradição (Dallmayr e Devy, 1998). V. S. Naipaul (1979) falará, por isso, de uma civilização ferida. Em particular, e este é um aspecto bem enfatizado por Ashis Nandy (2007) em seu ensaio de construção psicoidentitária sobre os indianos, é imprescindível notar o caráter fortemente internalizado da tensão: o inimigo é íntimo. Se no âmbito de uma longa tradição civilizacional de síntese, “é provável que a singularidade da cultura indiana não repouse tanto sobre uma ideologia única quanto sobre a aptidão tradicional da sociedade para viver na ambiguidade e utilizar as ambiguidades para construir defesas psicológicas e metafísicas contra as invasões culturais” (Nandy, 2007: 157), os enxertos modernos introduziram, no entanto, uma mudança profunda. O inimigo foi, é, desta vez, desejado.⁹⁶ Uma atitude facilitada, por sua vez, pela força da tradição de síntese: a longa experiência das articulações entre o outro e o próprio, e a imensidão do país, atenuaram os temores quanto à perda da autenticidade. Para além da diversidade de perspectivas, o que prevalece é a permanência desta narrativa simultaneamente identitária e civilizacional.

96. O processo também funcionou na direção oposta: por muito tempo, os britânicos mantiveram uma relação de fascínio e rejeição em relação à Índia. O imaginário da colonização está presente em muitos autores europeus, mas entre os autores ingleses se nota uma inegável especificidade em termos de ambivalência em sua relação com a Índia, a começar por Kipling (Said, 1993).

Por fim, a Índia também foi, naturalmente, palco de importantes transformações sociais e culturais que, apesar da força do estereótipo da representação imutável do país, promoveram a evolução do sistema de castas em termos de normas de endogamia, atividade profissional e grupos de interesse (Deliège, 2006) e até permitiram encontrar, nesse sistema, um caminho paradoxal para a democracia (Jaffrelot, 2005; Khilnani, 2005, p. 101-106). No entanto, essas transformações também produziram grandes contingentes de indivíduos deslocados (cuja experiência seria muito injusto interpretar nos termos da Modernidade Ocidental), especialmente porque, apesar de todas essas mudanças, a concepção dos indivíduos e os códigos relacionais ainda conservam a marca da civilização indiana. Nesse sentido, estabeleceram-se similaridades com a China e sua tradição de indivíduos ontorrelacionais, particularmente com a ideia de que a sociedade se consolidaria menos pela lei do que pelo decoro e pelo senso de dever. A hierarquia das relações e o respeito são fundamentais, às vezes até mesmo em detrimento dos preceitos éticos considerados demasiadamente abstratos, o que resulta em uma forte incidência do “coletivismo intragrupo”. Consequentemente, a solidariedade essencial praticada pelo indivíduo se desenvolve principalmente no interior de pequenos grupos, como a família ou o círculo de amigos (Kakar e Kakar, 2007, p. 32).⁹⁷

3. O islã e a modernidade

Nesses movimentos pendulares, sem surpresa alguma, um papel frequentemente decisivo cabe às grandes religiões. Nas últimas décadas, entre turcos, persas, árabes, paquistaneses ou indonésios, é em torno do islã que a atração, a desconfiança ou a hostilidade em relação ao Ocidente se estrutura como um grande desafio civilizacional de caráter religioso.

As relações entre o islã e o Ocidente não podem, evidentemente, ser resumidas a seus avatares recentes, até porque o que ocorre no

97. Essa descrição não se distancia muito do que Banfield (1958) denominou “familismo amoral”, presente nas sociedades do Sul da Itália, embora num contexto completamente distinto e com significativas implicações econômicas e políticas.

período contemporâneo reativa e reinventa uma história muito longa de coexistência, competição e guerras. Contudo, isso não deve levar a subestimar a novidade das interpretações que foram feitas do islã no século 20 como uma nova utopia política proposta, por exemplo, por Ali Shariati (1933-1977) no Irã e Sayyid Qutb (1906-1966) no Egito; leituras muitas vezes politicamente radicais que acentuaram fortemente as dimensões subjetivas e sentimentos morais como a humilhação ou a dignidade.⁹⁸ A mobilização desse tipo de linguagem é importante, pois indica como as oscilações e as críticas civilizacionais muitas vezes encontram um terreno privilegiado de expressão em torno das experiências individuais.

O indivíduo se torna o ponto focal de uma contradição insanável: “O individualismo é o filho enfermo da modernidade turca, encurralado entre um positivismo importado e um islamismo sempre presente” (Bodzémir, 2014, p. 303). Essa afirmação não deve ser interpretada como um mero comentário circunstancial. Ao contrário, a sociedade turca trabalha incessantemente sua relação com a modernidade a partir de oscilações e rupturas civilizacionais, que frequentemente convergem para a questão do indivíduo. Fala-se muito, por exemplo, de uma tradição otomana ou muçulmana que teria impedido a modernização dos indivíduos. Na Turquia, a lista de temas que, de forma sucessiva ou recorrente, têm sido abordados sob essa perspectiva é extensa. A tradição do *millet* otomano, por exemplo, ainda que a situação na época fosse similar em muitos outros sistemas de direitos feudais ou tribais, fazia o indivíduo carregar consigo, ao longo de todos os seus deslocamentos, a lei do local ou de sua comunidade de origem. Essa tradição conferia direitos aos cristãos como grupo (assim como a outras minorias), ao mesmo tempo que os considerava cidadãos de segunda classe. Essa tradição seria denunciada como incompatível com o Estado moderno e como um obstáculo ao desenvolvimento dos indivíduos (Pena de Matsushita, 2013, p. 25-26, 109-111; Lewis, 1997, p. 355-366),

98. Para uma interpretação contextual das obras desses autores no quadro da evolução do islamismo político, v. Kepel (2000). Para uma análise sociológica da obra de Ali Shariati, v. Connell (2007, p. 124-137).

mas foi somente no século 19, sob pressão ocidental, que o sultão se viu obrigado a conceder, na Constituição de 1876, direitos iguais a cristãos e muçulmanos, em torno de um Estado soberano baseado na igualdade entre os cidadãos. A partir de uma temática completamente diferente e de outro quadro de discussão, a questão da tradição e da modernidade, do Ocidente, do islã e da nação, bem como dos direitos das mulheres e do indivíduo, também se coloca com vigor e paixão nos debates sobre o uso do véu (Göle, 1993).

De fato, por trás dessas discussões, emerge a espinhosa questão do papel das elites nacionais no estímulo e no controle dos processos de modernização e ocidentalização. É a conjunção “e”, bem como a provável identificação entre os dois termos, que constitui o cerne do conflito. As discussões se tornam paroxísticas quando o que está em jogo é a subordinação da primeira temática, a modernização, à segunda, a ocidentalização. Na base, contudo, os objetivos parecem comuns. Se é a necessária atualização industrial e técnica do Ocidente que se coloca no horizonte, o processo para alcançá-la passou, nos países islâmicos, por fortes voluntarismos políticos que tiveram resultados diferentes dos que mencionamos acerca do Japão. Se, recordemos, os embates foram acirrados no Japão em relação à ocidentalização, a ascensão do industrialismo (a despeito da virulência do nacionalismo japonês) conseguiu canalizar e até mesmo limitar as discussões. Em muitos países árabe-muçulmanos, não só não ocorreu a ascensão do industrialismo, como também a situação foi marcada pela força *endógena* das críticas das quais o islã foi objeto e pela formulação — e o fracasso — de projetos políticos que visavam, de forma explícita, a uma profunda transformação dos costumes e das instituições locais, a fim de se apropriarem de parte do espírito ocidental.⁹⁹ Esses projetos tiveram expressões extremas e diversas na revolução kemalista de Atatürk (1923-1938) na Turquia, no pan-arabismo de Nasser (1956-1970) no Egito e na Síria, em

99. Críticas e projetos que chegaram a defender a transformação da língua e da literatura árabes para que pudessem acolher o pensamento moderno (houve paralelos, ainda que mais brandos, entre os modernizadores japoneses da era Meiji e na Rússia).

Sukarno na Indonésia (1945-1967), para não mencionar o reinado dos Pahlavi no Irã (1925-1979).¹⁰⁰

Contudo, se os objetivos relacionados ao industrialismo são ir-redutíveis às questões propriamente civilizacionais, isso se torna ainda mais verdadeiro quando consideramos as experiências de deslocamento que ocorrem nessas sociedades.

As religiões ou ideologias não conseguem dominar os fenômenos de ruptura vivenciados pelos indivíduos em termos de identidade e, de maneira mais geral, de experiências. A ruptura da totalidade, a despeito de todos os esforços e tentativas de coesão política ou religiosa em curso, já aconteceu. Nesta afirmação, não há qualquer juízo de valor, mas o reconhecimento de uma situação que milhões de indivíduos são obrigados a enfrentar. O mundo deixou de ser “orgânico”; as experiências são múltiplas, fragmentadas, híbridas, deslocadas. De fato, os indivíduos que durante muito tempo tiveram, como resultado de uma complexa construção ideológica, a sensação de estar inseridos em “sua” sociedade, viram-se confrontados com outras configurações e com um profundo deslocamento de seus universos de referência habituais. Evidentemente, trata-se da narrativa típica da Modernidade Ocidental. Mas não é apenas nesses termos, e cada vez menos, que esses processos são interpretados. Pelo contrário, nessas sociedades, cada nova experiência de desancoramento se inscreve na esteira de uma longa oscilação civilizacional, que muitas vezes, por meio da promessa do restabelecimento de uma nova totalidade futura (em torno da *sharia*, por exemplo), na realidade apenas intensifica a profundidade dos deslocamentos em curso. No intervalo de poucas gerações, e frequentemente com uma forte consciência pessoal ou familiar das abruptas mudanças de orientação política, os indivíduos tiveram que combinar — ou transitar — entre neofundamentalismos, integristas, nacionalismo, pan-arabismo, partidos laicos. No entanto, tais deslocamentos tendem a ser interpretados como conflitos entre civilizações.

100. Diante dessas estratégias, a equação indiana de Nehru (1947-1964), apesar de seu anseio modernizador, e também a direção econômica imposta por Mao na China após chegar ao poder em 1949, revelam significativas diferenças civilizacionais.

Nesse sentido, a Revolução Iraniana de 1979 merece destaque. Embora tenha tido uma repercussão global menor que a Revolução Russa de 1917, do ponto de vista da narrativa hegemônica ocidental moderna, ela representou uma ruptura mais significativa. O comunismo tinha raízes europeias evidentes e se declarava como tal; a Revolução Iraniana, por sua vez, rejeitou explicitamente muitas das principais instituições da civilização ocidental.

No entanto, por trás da atuação dos empreendedores identitários civilizacionais e das formas como agem em diferentes sociedades (incluindo o Ocidente moderno), expande-se inevitavelmente a experiência e a consciência do fim das totalidades. As transformações do islã variam segundo os contextos nacionais (na Europa ou em países de maioria muçulmana), mas, em todos os lugares, trata-se de indivíduos desancorados, confrontados com outras relações com as instituições, em busca de novas conexões coletivas.¹⁰¹ É importante esclarecer este ponto: por mais totalizante que seja o desejo do neofundamentalismo, ou de qualquer outro projeto de restauração de *uma* totalidade, é preciso reconhecer sua incapacidade factual de realizá-lo. A despeito dos esforços, do rigor, dos controles e das punições, não há mais possibilidade de inscrição “orgânica” da fé na sociedade. Isso parece cada vez mais evidente para os crentes nas sociedades ocidentais contemporâneas, devido à profunda dissociação entre cultura e religião, mas também nas sociedades muçulmanas se impõe a distância entre experiência religiosa, cultura e política (Roy, 2004, p. 66). A força da experiência de deslocamento enfrentada pelos crentes, o fato de viverem em meio a uma ruptura entre o objetivo e o subjetivo, também está presente entre os fundamentalistas islâmicos, que, apoiados na religião, buscam transmitir aos fiéis um conjunto ampliado de prescrições comportamentais. Na verdade, eles produzem novos códigos de conduta para diversos comportamentos cotidianos — inclusive na Europa (Kepel, 2012) —, como aqueles relacionados, por exemplo, ao

101. Roy (2004, p. 68) distingue, assim, um neofundamentalismo muçulmano centrado em um código rígido de comportamento (no qual a dimensão jurídica é fundamental) e, “em sentido oposto, a reformulação de uma religiosidade em termos de fé, realização individual e valores”. V. também Khosrokhavar (1997).

prazer (que haviam permanecido sem regras explícitas e sem prescrições promulgadas pelas referências religiosas tradicionais), o que atesta o surgimento de novas incertezas entre os crentes como indivíduos deslocados (Mestiri, 2016, p. 66).

Embora a estrutura dos debates pareça rígida, as evoluções são reais e profundas. É verdade que a marca da representação do pêndulo civilizacional é tão forte que podemos ter a impressão de que essas sociedades não param de reativá-lo, mas o fazem diante de novas situações e a partir de uma tradição que, apesar da suposta continuidade, se transforma profundamente. A uma visão tradicionalmente moderna (e ocidentalizada) que rejeita a tradição religiosa, é possível contrapor interpretações que revalorizam a tradição ou a fé de maneira bastante “moderna”.

Para alguns, como já ocorria com os defensores do trabalho de “renovação” (*Nahda*) dos pensadores árabes no final do século 19, ainda é indispensável ocidentalizar as sociedades árabes. Inclusive a civilização iraniana já foi analisada como desprovida de uma consciência histórica propriamente moderna (Shayegan, 1996). Uma perspectiva como essa também se mantém ativa hoje entre certas feministas árabes ou escritoras que questionam a possibilidade da existência de bases igualitárias entre homens e mulheres no contexto do islã. Entretanto, numa postura diametralmente oposta, ainda no âmbito dos direitos das mulheres, há quem busque no islã e em sua tradição uma inspiração para o mundo contemporâneo¹⁰², ou se dedique a um trabalho de dupla desconstrução de estereótipos: o de um machismo árabe, sexista, arcaico, fundamentalista, e seu corolário, o de uma mulher do Sul “pobre, sem

102. Nesse contexto, a questão da invisibilidade, e também a recusa que se impõe aos diferentes grupos de mulheres muçulmanas de interpretar o islã, são analisadas mais como consequências relacionadas ao processo de colonização do que como dogmas religiosos (Adlbi Sibai, 2017, p. 136). À visão baseada na história do feminismo ocidental e em sua postura extremamente beligerante em relação ao catolicismo, seria necessário contrapor outras experiências históricas, como a do islã, em que a religião teve um papel revolucionário em uma “Arábia pré-islâmica misógina e patriarcal”, mesmo que apenas por ter limitado, mas não abolido, a poligamia (2017, p. 137). Uma interpretação muito criticada por todas aquelas reflexões que fazem da religião, de todas as religiões, um dos grandes pilares da ordem patriarcal.

instrução, aprisionada em sua condição de vítima, relegada ao espaço familiar e doméstico, religiosa e tradicional” (Ali, 2012, p. 222; Lamrabet, 2012, p. 59). Outras autoras, sem minimizar a existência de processos contrários à afirmação das mulheres (em razão do “medo da modernidade” que estaria presente no islã), buscam compreender os processos históricos pelos quais, no fim, foram usurpados e reprimidos os direitos que o islã havia concedido às mulheres (Mernissi, 1999, 2007), ou os processos sociais que levaram ao rigorismo sexual contemporâneo (El Feki, 2014). Essas leituras, e muitas outras, se opõem entre si; e muitas delas, por vezes, tornaram-se hegemônicas.

Em resumo, nos três casos estudados, é visível a atuação dos empreendedores identitários e seu anseio por traçar limites indelévels entre as civilizações. Às vezes, com o objetivo de modernizar e ocidentalizar um país; outras vezes, ao contrário, como maneira de defender uma tradição ou formas autocráticas e autoritárias de governo. A busca por direitos é decretada como contrária ao respeito às obrigações. No entanto, as oscilações civilizacionais fazem com que, mesmo quando animadas pela rejeição ao Ocidente e, em especial, ao seu nefasto individualismo, mesmo quando advogam pelo retorno e restauração de antigas tradições, essas atitudes produzam profundas reinvenções civilizacionais. Movimentos que, reiteremos, não são específicos nem das sociedades não ocidentais (tendências semelhantes existem também na Europa desde o século 18 com os românticos) nem do período moderno: o retorno às raízes ou à tradição em oposição a uma cultura ou religião estrangeira é uma constante histórica.

IV. Deslocamentos plurais

Por caminhos às vezes semelhantes, outras vezes muito distintos, a história da América Latina apresenta traços em comum com a da África Subsaariana. Não apenas suas conexões subalternas e duradouras com a economia mundial remontam ao século 16 ou se acentuaram a partir desse século, como também as duas regiões são ainda, com importantes diferenças internas, em grande medida economicamente dependentes de suas matérias-primas. Ademais, em ambas as regiões,

o projeto de alcançar a modernidade foi muitas vezes concebido a partir da apropriação das instituições políticas ocidentais. No entanto, no fim, em ambos os casos, é por meio de indivíduos deslocados e a partir de processos sobretudo sociais e culturais que as grandes transformações se manifestam e, principalmente, são apreendidas e narradas. Contudo, uma diferença significativa é perceptível entre as duas regiões. Nos dois subcontinentes há quem afirme sua individualidade a partir de suas próprias forças pessoais, muitas vezes na ausência de recursos ou prescrições institucionais e à margem de regulações coletivas, mas a legitimidade social e cultural do individualismo é, como veremos, mais forte na América Latina, onde suas expressões estão menos sujeitas a suspeitas ou críticas do que na África Subsaariana.

1. África subsaariana e os processos de deslocamento

Nenhuma outra região do mundo sofreu tanto com sua subordinação à economia-mundo quanto a África Subsaariana. Por muito tempo, foi associada a um conjunto de representações cuja principal vocação era enfatizar sua alteridade radical em relação à Modernidade Ocidental. Duas delas foram, e são, particularmente vigorosas. E é preciso notar que ambas negavam de maneira explícita a realidade das experiências de deslocamento.

Em primeiro lugar, nas sociedades da África Subsaariana, é legítimo atribuir crédito publicamente à ação ordinária de entidades invisíveis. Lembremos o significado preciso da tese do desencantamento (a “desmagificação”) de Weber: a ideia de que o mundo não está sujeito a forças sobrenaturais, mas apenas a leis causais naturais. Para além da questão da secularização (a transferência da aura da Igreja para o Estado), da separação de esferas de poder e da manutenção ou renovação de práticas e crenças religiosas, atribui-se uma função ativa às entidades invisíveis por meio de diversas modalidades institucionais em muitas sociedades da África Subsaariana. Ao contrário de outras sociedades, onde o comércio com entidades invisíveis, *sem desaparecer*, tornou-se, senão marginal, pelo menos *ilegítimo* no espaço público, na África Subsaariana as entidades invisíveis continuam fazendo

parte da vida cotidiana. A alteridade em relação à Modernidade Ocidental parece absoluta.

No entanto, a instrumentalização e o recurso *individualizado* às entidades invisíveis dão mais nuances a essa representação. Como Durkheim e Mauss já apontaram, se a religião é social, a magia é um fato individual. Trata-se de um aspecto particularmente enfatizado por Edward E. Evans-Pritchard (1972), para quem a feitiçaria é uma prática individualista (está a serviço de interesses pessoais e não da comunidade), que pode inclusive ocorrer contra outro membro da comunidade. Isso ainda que, como entre os azande, só possa ser realizada entre pessoas do mesmo estrato social (o que pressupõe certa aceitação das hierarquias sociais, visto que os pobres não lançam feitiços contra os ricos). Em outras palavras, a feitiçaria, algo frequentemente desprezado, é, na África pós-colonial, uma expressão *individualista*. “Longe de desaparecer na modernidade, a feitiçaria ressurgiu na modernidade política africana sob a forma de manipulação dos poderes espirituais pelo poder absoluto, para fins de ataque e defesa” (Dianteill; Löwy, 2017, p. 170).

Desse modo, chegamos à segunda grande categoria da alteridade civilizacional da África Subsaariana em relação à Modernidade Ocidental: o indivíduo. Se, como acabamos de ver nos dois últimos grandes grupos de países apresentados, em quase toda parte fora do Ocidente moderno as representações holísticas ou ontorrelacionais foram dominantes, para nenhuma outra sociedade essa representação foi tão intensa e unânime quanto na África Subsaariana.¹⁰³ O vínculo entre o indivíduo e o coletivo, no caso da África, foi e é frequentemente descrito como “orgânico”. Os debates oscilam, como seria de esperar, entre dois polos. De um lado, aqueles que enfatizam, baseando-se, por exemplo, na literatura, “uma concepção do indivíduo africano não autônomo, ou seja, necessariamente [vinculado aos] valores coletivos

103. A problemática do ator comunitário como um reverso radical do indivíduo (ocidental moderno) tem sido frequentemente abordada nos estudos filosóficos (Bell, 2002, p. 61-72). Para uma visão crítica desta dimensão na filosofia africana, v. Connell (2007, p.96-106) e Devés (2017, p. 618-621).

da sociedade da qual provém” (Garnier, 2014, p. 393), a ponto de, sem inserção na comunidade, o indivíduo não existir. De outro lado, aqueles que, a certa distância dessas representações organicistas, observam que as sociedades africanas reservaram, mesmo no passado, um lugar para a individualidade, a agência pessoal, a propriedade, a vida privada, a biografia, mas que “a ancoragem ontológica [dos indivíduos] no social, sua formulação ideológica” (Comaroff e Comaroff, 2013) foi, contudo, bastante diferente. Dividido entre essas duas representações, o resultado é muitas vezes desconcertante, para dizer o mínimo, pois frequentemente se termina por acolher os estereótipos. No africano, a “emotividade” e a “fisiologia” ditariam uma relação intensa e mágica com o mundo, em contraste com o ocidental, tema muito presente em Senghor, que fala inclusive de uma razão sintética africana oposta a uma razão analítica ocidental.

Essas representações são recorrentes, mas o que dizer de suas respectivas relevâncias quando colocadas em relação aos processos de mudança pelos quais a África passou? A resposta é clara: todas essas representações têm dificuldades de explicar a formidável expansão de inegáveis e diversas experiências de deslocamento.

Até hoje, e a despeito das importantes diferenças entre as regiões (África Ocidental e África Meridional e Oriental) ou entre países, o projeto de modernização econômica por meio do industrialismo não teve os resultados esperados. Aliás, é também para explicar esse fracasso que muitas representações essencialistas da alteridade civilizacional africana foram mobilizadas ou reativadas, mas, como indica uma importante literatura acadêmica, as razões estão em outro lugar. No entanto, se, no que concerne à economia, o papel dos fatores estruturais é mais conhecido (e reconhecido), a situação é diferente no campo político, em que ainda é comum evocar o peso das tradições. Ora, a integração política pós-colonial não fracassou necessariamente devido à sobrevivência de tribos ou grupos étnicos de outrora, mas sim por causa de reinvenções simbólicas que, sobre diferentes bases (religiosas, culturais, territoriais), engendraram uma profusão de incompatibilidades e exclusões perante o Estado (Cooper, 2012, p. 176). Em outras palavras, a “modernização” política na África se deu por meio de complexos processos de cons-

trução institucional de grupos étnicos e de renovação de identidades (Amselle e M'Bokolo, 1999)¹⁰⁴, mais do que por meio da ascensão de um Estado e de uma administração eficazes.

A narrativa do duplo fracasso (econômico e político) da África é uma representação dominante que a afasta ou exclui de qualquer vínculo com a modernidade. No entanto, a análise do sistema político obriga, mesmo através de formas pervertidas, a reconhecer fortes afirmações individualistas. “A corrupção não é a mera deriva de um sistema, está no cerne do processo de individualização das sociedades pós-coloniais: o personagem corrupto é o indivíduo-tipo em um mundo cindido. A função administrativa coloca o indivíduo na encruzilhada de séries paralelas; desvio de verbas e nepotismo são os sintomas da presença de um mundo de interesses subjacentes à lógica administrativa. Essa não coincidência engendra o ‘corrupto’ como tipo de indivíduo. Há um sistema de corrupção que assume o lugar do sistema comunitário inicial e faz emergir figuras individuais” (Garnier, 2014, p. 395).

Contudo, apesar de sua onipresença, os comportamentos individuais e até mesmo individualistas nunca deixam de ser problemáticos aos olhos de todo um conjunto de narrativas coletivas. Por exemplo, a posse e a apropriação individual da riqueza precisam ser explicadas e justificadas, o que frequentemente ocorre, na ausência do pleno reconhecimento do discurso sobre o mérito, mediante o recurso à feitiçaria. Trata-se, assim, de uma maneira de explicar, a partir do universo da comunidade, o surgimento da figura de um indivíduo individualista (White, 2007; Marie, 1997a, 2007), o que, por sua vez, exige dos ricos uma série de ações para que perdoem sua riqueza. Apesar da força das individualidades, a riqueza deve permanecer subordinada a “uma lógica das relações sociais segundo a qual a individualização só é concebível sob uma condição: que seja posta a serviço dos outros” (Marie, 1997a, p. 426). Não obstante, os impulsos individualistas são fortes e muitas expressões de interesse pessoal e de enriquecimento, como também

104. Façamos uma ressalva: Copans (1998, p. 192 e ss.) lembra, com razão, que nem todos os grupos étnicos são invenções coloniais, ao mesmo tempo que enfatiza a diversidade das práticas e das realidades pré-coloniais.

acontece com as práticas de feitiçaria, estão distantes de qualquer benevolência coletiva. Vamos explorar esse aspecto em breve, mas devemos enfatizar desde já a força das manifestações da individualidade, mesmo no mundo dito comunitário (feitiçaria) ou no universo político (corrupção).

Chegamos ao cerne paroxístico da mudança. Na África Subsaariana, é por meio de indivíduos desancorados que a transformação opera e que, mesmo com resistência, tende a ser cada vez mais apreendida. Se o deslocamento é por vezes descrito como uma modernização cultural, parece mais justo falar de uma transformação dos papéis tradicionais e de um questionamento da tradição, especialmente porque, muitas vezes, a força da experiência de desinserção se sobrepõe a qualquer outra consideração. Primeiro a cidade, depois a escola, mais tarde as indústrias culturais e o consumo em sentido amplo se tornaram os principais motores da mudança, frequentemente dentro dos limites do industrialismo.

Em primeiro lugar, então, e acima de tudo: a cidade. Sua importância e seus vínculos com a mudança e a individualização já haviam sido apontados em 1955 no estudo pioneiro de Georges Balandier (1985), *Sociologie des Brazzavilles noires*. Desde o período colonial, o advento das sociedades urbanas foi uma fonte de modernização que confrontou o sistema colonial com novas modalidades de trabalho. Essa dimensão se acentuou com a descolonização, à medida que as cidades se tornaram um dos grandes espaços de transformação social, cultural e política, mas, em particular, à medida que se formou um novo imaginário do africano em torno das cidades (Cooper, 2012, p. 163). Obviamente, a importância da cidade não é exclusiva das sociedades africanas contemporâneas, a cidade tem sido em toda parte e, ao longo da história, um grande fator estrutural de individualização. Mas ela adquiriu, nesse contexto, uma importância infraestrutural decisiva na ausência de outros fatores. Apesar da insuficiente criação de empregos formais estáveis,¹⁰⁵ é na cidade que os indivíduos adquirem

105. De maneira semelhante ao que ocorreu na América Latina (mas com diferenças em relação ao que aconteceu no grupo de países marcado pela ascensão do industria-

as capacidades para o empreendedorismo econômico e para construir novas redes (Leimdorfer, 1997, p. 163-165). É também na cidade que muitos jovens diplomados, ao constatarem, a depender dos períodos, a crise do Estado (ou o fechamento dos concursos públicos) e os limites da solidariedade familiar e de amigos, lançam-se em iniciativas pessoais para superar o desemprego por meio do espírito empreendedor (Vuarin, 1997, p. 186; Iliffe, 2016, p. 577-580).

Ao favorecer a constituição de uma sociedade civil com relativa autonomia em relação ao Estado, a cidade se torna o espaço por excelência no qual os homens se individualizam (Marie, 1997b, p. 96-97). Mas o processo não se restringe aos homens. A cidade também tem sido um fator importante na transformação da condição da mulher desde a década de 1980 (Coquery-Vidrovitch, 2013, p. 13). É nas cidades que se afirmaram mulheres independentes, capazes de sustentar a si mesmas e a suas famílias sem depender de um homem, graças ao surgimento de um pequeno capitalismo mercantil frequentemente informal ou por meio do trabalho doméstico.¹⁰⁶ Chegou-se a falar em “nanas benz”¹⁰⁷ para descrever a situação das mulheres que, com apoio no matriarcado, mas dentro de um modelo de família ampliada, se tornaram empresárias na África Ocidental (Robert, 2006, p. 84-85). Mas esse fenômeno tem seu preço: é também nas cidades que as mulheres perderam certas formas de solidariedade feminina e uma relativa autonomia em relação aos maridos, uma forma de autonomia antes garantida e sancionada pela tradição (Coquery-Vidrovitch, 2013, p. 151).

lismo), a migração para a cidade não foi acompanhada por uma criação suficiente de empregos formais estáveis. Na África, isso resultou em uma população urbana caracterizada por seus movimentos pendulares entre o campo e a cidade, e pela expansão de um importante setor informal, embora sempre em interação com a chamada economia formal. Neste ponto, também se poderiam estabelecer vínculos com processos similares observados, por exemplo, na juventude dos países árabes muçulmanos (Bayat, 2013, cap. 9).

106. Coquery-Vidrovitch (2013, p. 149) e com mais abrangência no cap. 8, dedicado à condição urbana. Sobre esta questão, Cooper (2012, p. 172) é menos enfático: a migração para a cidade não impediu que o homem fosse o provedor econômico de sua família, mas essa mobilização deu às mulheres outras oportunidades (Cooper, 2012, p. 234).

107. NT: “donas mercedes”, de Mercedes-Benz

Não surpreende que, para esses indivíduos, o tema essencial seja (no contexto urbano ou como resultado da obtenção de diplomas) o grau de separação ou de distanciamento em relação às obrigações comunitárias. Graças a esses novos recursos, alguns talvez pensem que não precisam mais da comunidade e se vejam tentados a adotar outros valores, mais “modernos” (Comaroff e Comaroff, 2013, p. 202-203). Mas é provável que, muitas vezes, os processos tenham sido menos radicais e que as articulações entre os “dois” universos nunca tenham deixado de funcionar: os indivíduos lutam, assim, “contra a opressão da novidade utilizando o costume e contra a opressão do costume utilizando a novidade” (Cooper, 2012, p. 225). Trata-se, portanto, menos de uma ruptura entre a tradição e a modernidade do que de um uso estratégico e, sob muitos aspectos, individualista, de uma e de outra. É verdade que os processos não são equidistantes entre os polos, mas as margens disponíveis são bem reais. “*Separando-se de suas relações comunitárias, aldeãs, familiares e matrimoniais, o sujeito se individualiza; agindo como indivíduo em seu empreendimento, o sujeito mantém e transforma seu lugar na comunidade familiar*” (Leimdorfer, 1997, p. 167). Até mesmo as religiões e suas mensagens são por vezes reinterpretadas em função de lógicas individualistas.¹⁰⁸

A massificação e a multiplicação das figuras de indivíduos desancorados estão na base da especificidade da “individualização ‘à africana’”, que combina processos de individualização e de recomposição de solidariedades comunitárias” (Marie, 1997a, p. 8). O deslocamento é, sem dúvida, resultado de uma redução dos recursos da solidariedade comunitária que fomenta a individualização, mas, ao mesmo tempo, diante da falta de oportunidades e na ausência de um sistema de proteção social, o indivíduo sabe que os laços comunitários continuam sendo indispensáveis. A individualização à maneira africana opera e navega “entre a solidariedade (incondicional) e o individualismo (autárquico)” (Marie, 1997b, p. 105). De qualquer forma, as pressões grupais se veem obrigadas, sem

108. Dado o peso da dívida comunitária e sua natureza inesgotável, Marie (1997b, p. 109) vê uma das razões da atração das igrejas proféticas na religião: elas facilitariam a transição de uma dívida infinita para uma dívida “racional, definida, limitada, seletiva e condicional”.

trégua, a enfrentar fortes afirmações individualistas: “podemos finalmente formular a hipótese de que os corretivos muito coercitivos que, na educação, no invisível, na sociabilidade cotidiana, restringem o que continuaremos a chamar, sem querer ser exaustivos, de ‘individualismo’, sancionam justamente sua força impetuosa e preservam as sociedades de sua força centrífuga, em vez de atestar a supremacia de uma concepção comunitária da existência” (Bayart, 2006, p. 323-324).

Por muito tempo, a África Subsaariana foi objeto, e às vezes sujeito, de concepções não historicizadas que estabeleceram uma falsa continuidade entre uma fase tribal e um período pós-colonial. As representações evoluem, mas as reminiscências do holismo são ainda numerosas, inclusive nas análises de vários autores africanos. É, sem dúvida, um erro generalizar a todos os atores a situação específica dos indivíduos deslocados, mas é com base na realidade desse processo que a comparação deve ser feita.

2. A trajetória dos latino-americanos

[1.] Desde o estabelecimento das Repúblicas (ou do Império, no caso do Brasil), após a independência do início do século 19, e muito antes, portanto, de se falar em modernidade ou modernização¹⁰⁹, a América Latina ingressou, sob o impulso de suas elites (*criollas* ou mestiças) descendentes dos antigos colonizadores europeus, em um processo de institucionalização que associou a Civilização à ocidentalização. De fato, sob a égide de suas elites nacionais, mesmo com algumas reticências, o subcontinente nunca deixou de se considerar parte da civilização ocidental. No máximo, a América Latina era o extremo Ocidente. Os povos indígenas e os afrodescendentes foram subjugados e tiveram de agir dentro desse quadro até décadas muito recentes e, de qualquer forma, sua rejeição e resistência à sua plena assimilação ao Ocidente moderno nunca desanimaram as elites, que inclusive viram nisso uma razão a mais para perseverar em sua cruzada civilizatória.

109. Estas noções só passaram a ser usadas nas ciências sociais na segunda metade do século 20 (Knöbl, 2017).

No entanto, entre essas elites, o sentimento e o anseio (a inseparabilidade dos dois termos indica a raiz da dificuldade) de pertencer ao Ocidente moderno foram frequentemente contraditos pelos processos econômicos e políticos. Nem a abertura mais ou menos forçada às manufaturas estrangeiras no século 19, nem as economias de enclave sob controle do capital estrangeiro durante grande parte do século 20, nem o padrão de substituição de importações e de industrialização truncada que se seguiu, tampouco o chamado modelo neoliberal das últimas décadas permitiu realmente a ascensão do industrialismo na região. Com importantes diferenças entre os países, a América Latina ainda se insere na economia mundial como uma região exportadora de matérias-primas. Em função da flutuação dos preços mundiais, algumas sociedades conseguem, de maneira mais ou menos durável, tornar-se países de renda média ou até mesmo alta, mas a ascensão do industrialismo permanece limitada ou frágil. A inversão das curvas de desenvolvimento no que diz respeito ao industrialismo entre o Sudeste Asiático e a América Latina a partir das últimas décadas do século 20 é impressionante (Fajnzylber, 1983).

No que tange aos fatos políticos, desde a independência no início do século 19, o temor às massas primeiro, depois a difícil integração do Povo à nação, por fim o recurso permanente à força (por meio de golpes de Estado militares), atestam as dificuldades para institucionalizar um sistema de partidos políticos na maioria dos países. E isso apesar de os países da América Latina terem adotado as bases jurídicas liberais do indivíduo muito rapidamente após suas independências.

Em síntese, o Extremo Ocidente tem sido de fato outro Ocidente, um Ocidente desprovido de todo diferencial de poderio industrial. No entanto, os latino-americanos não deixaram de se sentir e de se querer ocidentais: pela religião, pelas línguas, pelas instituições políticas. Apesar da instabilidade dos regimes, a República e a democracia fazem parte do horizonte insuperável da política. Como apontamos, a questão da autenticidade preocupou intensamente os latino-americanos, mas de uma maneira particular. Consideraram-se alternadamente europeus e americanos; membros da Civilização em luta contra a Barbárie; defensores do espírito latino — Ariel — contra o materialismo

norte-americano; inventores, dentro da modernidade, especialmente no Brasil, de uma nova civilização (europeia, indígena e africana); inventores também, sobretudo no México, de uma sociedade mestiça e de uma Raça cósmica. A questão da identidade esteve assim no centro de muitas representações intelectuais, frequentemente sob a forma de uma narrativa como mito das origens, através da busca impossível de uma autenticidade perdida desde a conquista espanhola (Paz, 1987). No entanto, apesar ou por causa de tudo isso, o debate identitário nunca desembocou realmente numa oscilação civilizacional no sentido estrito do termo. Os latino-americanos frequentemente se representaram a partir de suas anomalias e insuficiências, mas, sob o controle de suas elites, nunca se sentiram realmente não ocidentais ou mesmo não modernos.

De fato, a modernidade na América Latina (seria mais adequado falar em experiências deslocadas) se desenvolveu, como na África Subsaariana, prioritariamente a partir das cidades. Durante a maior parte da segunda metade do século 20, foi a única região economicamente não desenvolvida do mundo que teve uma população predominantemente urbana. Mais ainda: já no relato epônimo e precoce da modernização latino-americana, o *'Facundo'*, escrito na Argentina em 1845 por Domingo Faustino Sarmiento (2008), é a luta entre a cidade e o campo que estrutura a análise. Mas foi somente no século 20 que a urbanização explodiu, tornando as cidades o grande laboratório da mudança social e cultural.

[2.] Nas cidades, as experiências de deslocamento tomaram conta da cena. O desconcerto de certa tradição sociológica foi e continua sendo, em parte, evidente. Durante muito tempo, a modernidade mal foi objeto de reflexão numa América Latina ofuscada pelos processos de modernização e seus limites (Brunner, 1992, p. 87; García Canclini, 1989).¹¹⁰ Nas últimas décadas, uma mudança significativa ocorreu. Consolidou-se gradualmente a ideia de uma via latino-americana para

110. Uma lacuna também observável na África Subsaariana, onde por muito tempo também se falou de modernização econômica e burocrática sem modernidade (sem o espírito do Iluminismo). Cf. Copans (1998, p. 233 e ss.).

a modernidade que teria encontrado seu principal motor na cultura, mais do que na política (através dos movimentos nacional-populares) ou na economia (através do industrialismo).

À bem-sucedida modernização industrial do Japão, da Coreia do Sul, da China e de outros países do Sudeste Asiático, contrapõe-se a bem-sucedida modernização cultural da América Latina. A partir da década de 1970, os destinos se cruzaram: enquanto várias sociedades asiáticas iniciavam sua decolagem industrial, a América Latina se estagnou em sua modernização econômica (o que se reflete no modesto — e decrescente — peso econômico da região em nível mundial desde meados do século 20). Nesse contexto, surpreendentemente, outro processo de modernização tomou corpo, em parte, independentemente de todo projeto elitista, ao contrário das modernizações dos séculos 19 e 20. Pela primeira vez na região, a *cultura* — e não mais a política ou a economia — tornou-se o epicentro de uma teoria da modernidade e da modernização (Martuccelli, 2021b).

Vários fenômenos estruturais engendraram uma modernidade cultural heterogênea: a revolução educacional e o aumento do índice de escolarização; a penetração e a expansão dos meios de comunicação (rádio e televisão, depois as TICs); a música pop latino-americana; os diversos feminismos; as migrações e as emigrações; as minorias sexuais e as dissonâncias de gênero; a reinvenção das etnias; as culturas juvenis; as transformações e a recomposição do religioso, tudo isso estimulado e amplificado pela forte urbanização da região. Generalizou-se uma modalidade específica de mudança com uma forte consonância cultural e social (Sorj e Martuccelli, 2008). Resultado: a modernidade cultural latino-americana é fruto de diversas metabolizações e hibridizações entre o moderno e o tradicional, o culto e o popular, o nacional e o internacional. Todos os atores vivenciam processos arrítmicos de modernização cultural.

No entanto, a modernização cultural não alimenta o desenvolvimento econômico e influencia apenas parcialmente a política. A modernização cultural está “à frente” da modernização econômica e política, gerando demandas, sobrecargas e frustrações específicas.

O desafio latino-americano provém do divórcio entre a alta modernização cultural e a baixa modernização econômica: as aspirações da população (em termos de educação, saúde, previdência) produzem desafios que as economias nacionais não conseguem — ou só com dificuldade e temporariamente — satisfazer. A situação muda, em parte, no âmbito da política, onde se observa certa penetração da modernização cultural através da revolução dos direitos humanos, da extensão do imaginário da democracia, de novas demandas de reconhecimento identitário. Transformam-se as sociabilidades entre gêneros, gerações e inclusive entre classes sociais. Afirma-se uma inegável aspiração de horizontalidade interativa — uma democratização relacional — apesar da profundidade das desigualdades e dos abusos. O resultado é complexo: a articulação entre modernização cultural e política não é nem uniforme, nem apenas virtuosa.

[3.] Mas o essencial está em outra parte: apesar de alguns avanços no exercício dos direitos, muitos indivíduos deslocados sentem que as instituições sociais e a administração pública, em grande parte, não se importam com elas individualmente. Resultado: diante da ausência de um sistema de proteção social abrangente e da inexistência de autênticos vínculos comunitários, os indivíduos, particularmente nas cidades e frequentemente após uma migração, veem-se obrigados a se responsabilizar por si mesmos, com o apoio decisivo da família, num contexto de fracas proteções institucionais e estatais (Martuccelli, 2010; Araujo e Martuccelli, 2012, 2014). Mais ainda: muitos deles aprendem a se proteger das instituições, de suas carências ou de suas prescrições impossíveis ou contraditórias. Vive-se aí uma verdadeira experiência de massas. Os indivíduos desancorados veem-se compelidos a resolver em seu âmbito, exclusivamente com seus próprios recursos (ou com da família, no máximo mediante a criação de redes), problemas gerenciados em outros lugares pelas instituições, pelas regras comunitárias ou pelos sistemas de proteção social. A um tipo de confronto com os desafios sociais mediados pelas instituições (como no individualismo institucional) opõe-se um enfrentamento infinitamente mais solitário (Robles, 2000). Os recursos e os apoios individuais devem, assim, ser produzidos (ou pelo menos ativamente sustentados e recriados) pelos próprios indivíduos.

Trata-se de algo essencial: na América Latina, os indivíduos se percebem — aliás, têm sido amplamente percebidos na história — como independentes das instituições.¹¹¹ Portanto, instaura-se de forma estrutural uma tensão, e não uma adequação, entre as capacidades individuais e os modelos institucionais; o indivíduo extrapola sistematicamente (daí as acusações em termos de egoísmo ou vício das quais é alvo) as instituições. Na verdade, e nos fatos, ele se constrói simplesmente à distância delas.

Existe, pois, uma versão latino-americana da experiência de ruptura entre o objetivo e o subjetivo, com forte caráter urbano e cultural. Na América Latina, com uma intensidade rara, os indivíduos deslocados veem-se obrigados, em meio a diversos processos de modernização cultural, a se tornarem hiperatores relacionais e a encontrar respostas muito individualizadas e individualistas para os diferentes desafios sociais.

3. Fora da modernidade e da tradição

A África Subsaariana e a América Latina, a partir de trajetórias diferentes, exemplificam variantes do individualismo irredutíveis ao individualismo institucional que caracterizou a hegemonia ocidental moderna. O indivíduo tem uma experiência particular da ruptura da totalidade, frequentemente não prevista nas análises da modernização e muitas vezes abertamente rejeitada no âmbito político. No entanto, um conjunto de processos desloca milhões de indivíduos através de seus itinerários urbanos, da transformação das relações de gênero e geracionais (entre outras coisas, devido à escolarização e às indústrias culturais), o que os obriga, num contexto de alta instabilidade institucional e política, a uma mobilização permanente de si mesmos (na

111. Evitemos qualquer mal-entendido: as instituições (como grandes formas de fazer, pensar, sentir) existem na América Latina como em todas as sociedades, mas a mobilização desse conceito é mais precisa no âmbito da tese do individualismo institucional: a instituição designa, neste caso, um número limitado de grandes princípios legítimos, incorporados em algumas organizações sociais, e que dão forma explicitamente a um programa institucional (Dubet, 2002).

melhor das hipóteses, com a ajuda de seus laços familiares e de alguns membros de sua linhagem). Não surpreende, assim, que na África Subsaariana, como no mundo muçulmano e, em parte, na América Latina, se assista à expansão de organizações religiosas que atuam como estruturas de proteção. De qualquer forma, com diferenças significativas entre a África Subsaariana e a América Latina, os indivíduos devem ao mesmo tempo aprender a respeitar e a transcender as obrigações; conciliar, em função das situações, a competição, a ajuda mútua e a reciprocidade; estabelecer novas formas de relação entre a cidade e o campo; desenvolver atividades comerciais fora do controle fiscal; aprender a interpretar a si mesmos para além das clivagens habituais entre tradição e modernidade.¹¹²

Na África Subsaariana, o peso da comunidade é sem dúvida maior do que na América Latina, onde a pressão da comunidade é muito menos ativa, apesar da importância dos coletivos de migrantes. O apego dos africanos às suas identidades comunitárias contrasta com o apego mais restrito dos latino-americanos à sua família nuclear, mas em ambos os casos se trata de individualidades fortes, e até mesmo extremas, que, na ausência de sistemas de proteção social, só podem confiar em suas próprias energias e nas solidariedades garantidas pela comunidade ou pela família. Tanto nas sociedades da África Subsaariana (nas quais se falou de uma “exacerbação das estratégias individuais que minam as instituições por dentro”, Bayart, 2006, p. 323), quanto nas sociedades latino-americanas (muitas vezes permeadas por condutas transgressoras em relação às normas, ver Portocarrero, 2004; Araujo, 2009a, 2009b), a afirmação dos indivíduos é uma constante da vida social.

Entre essas duas regiões, a princípio pelo papel que se atribui, ou não, às entidades invisíveis no espaço público, as diferenças são importantes: a um individualismo comunitário, mais presente na África Subsaariana, é possível contrastar um individualismo agêntico mais evidente na América Latina. No entanto, apesar dessas diferenças, a

112. Para reflexões nesse sentido, sobre a África, v. Latouche (1991) e Copans (1998, p. 10-11). Para a América Latina, v. Bonfill Batalla (1987).

África Subsaariana e a América Latina apresentam, no que aqui nos interessa, uma semelhança: as duas regiões veem-se compelidas a enfrentar, muitas vezes com espanto, a ruptura das totalidades orgânicas e a expansão de diversas experiências de deslocamento produzidas por transformações urbanas, culturais ou sociais, mais do que pela ascensão do industrialismo. Todavia, todas essas transformações, mesmo por razões inversas de proximidade ou de distância identitária em relação à Modernidade Ocidental, não se cristalizam em primeiro lugar em torno de debates civilizacionais.

* * *

Os esboços muito *esquemáticos* que apresentamos não esgotam, de forma alguma, a diversidade das situações nacionais e não fazem *absolutamente* justiça à complexidade das histórias e das realidades sociais, nem muito menos à importância dos empréstimos entre elas. Esses esboços têm como única finalidade traçar uma breve e muito sucinta cartografia do mundo a partir das narrativas da modernidade e destacar, para cada grupo diferenciado, a primazia relativa de uma das três grandes dimensões que distinguimos: industrialismo, dinâmicas civilizacionais e deslocamentos. Todas as sociedades, às vezes até por razões semelhantes, são confrontadas com cada uma delas. Isso é tão verdadeiro para as questões civilizacionais quanto para os intermináveis debates sobre os modelos de desenvolvimento e, naturalmente, a respeito da massificação global das experiências de deslocamento. Contudo, as discussões nunca se estabelecem da mesma maneira. A cada vez, e dentro dos limites de um esquematismo inevitável, é possível identificar a primazia *tendencial* de uma das dimensões. Este é o verdadeiro objetivo dos quatro caleidoscópios apresentados: a partir de desafios comuns, cada um dá forma a diferentes configurações, dependendo se a temática principal se organiza preferencialmente em torno da diferenciação progressiva da Modernidade Ocidental, da ascensão do industrialismo, das definições civilizacionais ou das experiências de indivíduos desancorados.

REFLEXÕES FINAIS

[1.] Como via para propor uma nova narrativa-mundo, este livro seguiu voluntariamente um caminho sem dúvida anacrônico de travessia. Iniciamos o projeto evitando evocar um mundo *pós* (colonial, ocidental, hegemônico...) e cuidando de não questionar a cesura moderna ("nunca fomos..."). Pelo contrário, insistimos, desde o início, na força inegável dessa ruptura, cujos efeitos ainda estão presentes. Mas o fizemos insistindo em que a narrativa hegemônica moderna ocidental, de agora em diante, deve ser examinada à luz de outro contexto histórico. Isso exige circunscrevê-la melhor, a fim de poder compreender e reavaliar o que essa narrativa por muito tempo cristalizou, reprimiu ou minimizou. Tentamos fazê-lo neste ensaio, cientes de que as tradições se inventam e de que, quando se trata de construir pontes entre as experiências, é preciso reexaminar as fronteiras e não erguer muros. Mas também o fizemos com plena consciência de que, tratando-se da análise sociológica da modernidade, as realidades da geopolítica e das grandes narrativas que funcionam como pano de fundo da história estruturam infinitamente mais do que geralmente se reconhece nos horizontes da interpretação, mesmo quando se trata dos fenômenos mais corriqueiros da vida social.

Sob a marca da narrativa hegemônica ocidental moderna, as nações e os indivíduos tinham um destino único: tornar-se modernos e ocidentais: os imigrantes tinham de se assimilar, as mulheres, se modernizar, as instituições, se adaptar e os trabalhadores, se curvar à mudança. A narrativa comandava de forma mais ou menos sorrateira as análises concretas, *catalogando* tal fenômeno como um resíduo ou um ressurgimento da tradição, tal forma de emprego como *atípica* ou *perversa*. O pano de fundo narrativo transformava as diferenças em insuficiências e impunha ao mundo uma teleologia insuperável. É disso, mas não necessariamente de *tudo* isso, que será preciso se desfazer gradualmente, sem dúvida com muito mais lentidão do que alguns gostariam.

[2.] Para podermos realizar nossa proposta, pareceu-nos indispensável partir do reconhecimento do que a narrativa hegemônica ocidental moderna tem significado e continua a significar no cerne das ciências sociais: o grande princípio de divisão histórica. Em vez de desconstruí-lo, optamos por inseri-lo numa história mundial de mais longo alcance, a fim de vislumbrar melhor tanto sua profunda continuidade quanto sua inegável especificidade. Nisso reside o principal objetivo pedagógico deste livro: tentar ampliar duplamente a compreensão do mundo contemporâneo. Por um lado, remontando para além do século 18, verdadeiro Rubicão temporal de uma disciplina como a sociologia. Por outro lado, abrangendo um perímetro geográfico mais extenso do que o de algumas experiências ocidentais.

Mas esse objetivo traçado de forma esquemática nunca pretendeu apagar a cesura moderna. Por uma razão simples, que enfatizamos várias vezes: a Modernidade Ocidental ainda é inseparável de uma assimetria de poder que devemos reconhecer em toda a diversidade de seus efeitos. Uma realidade que analisamos primeiro a partir da questão de sua temporalidade (seu nascimento no século 16 ou no 18); depois, a partir das principais explicações formuladas para sua excepcionalidade histórica; e, por fim, por meio da análise de seus principais itens narrativos.

Questionamos os méritos e as sombras de muitas das interpretações críticas à versão canônica que delineamos. Apontamos, assim, sua óbvia função ideológica, mas também sua parcela de verdade nas discussões que geraram e continuam a produzir. Com relação a essas guinadas ou correções interpretativas, sublinhamos a *atual* receptividade muito mais permeável que as ciências sociais têm em relação a elas. Transitamos de um universo de evidência de sentido — por que o Ocidente e somente o Ocidente? — para outro regime de evidência: o da pluralidade do mundo e da diversidade de suas vias. Vale dizer uma última vez: as questões das ciências sociais, seu quadro de compreensão e seus diferenciais de audibilidade são grandes devedores dos contextos históricos.

É um novo mundo que está explicitamente no pano de fundo dos últimos quatro capítulos. Esse novo contexto alimenta mais ou

menos diretamente a necessidade de uma visão que, agora sim, explique realmente as interdependências hierárquicas e recíprocas entre as sociedades. Essa perspectiva não é inédita, mas por muito tempo esteve soterrada pela narrativa hegemônica ocidental moderna. No novo contexto, essa visão floresce novamente. É, pois, na perspectiva dessa situação renovada que estruturamos a revisão das problematizações recentes e antigas da modernidade, depois a grande dissociação e a autonomização de suas principais dimensões e, por fim, propusemos alguns quadros esquemáticos de inteligibilidade para o mundo contemporâneo.

[3.] Mais do que nunca, e de qualquer forma diferentemente do passado, é indispensável construir uma curiosidade pelo mundo e seus avatares. Para isso, é fundamental que as ciências humanas e sociais ampliem no tempo e no espaço o pano de fundo de seus estudos. É claro que o mundo não é, em si mesmo, uma perspectiva de estudo, embora possa, com maior ou menor êxito, tornar-se objeto de análise e de reflexão especializada (teoria dos sistemas-mundo, globalização, *world history*, *entangled modernities*).

Diante dessas perspectivas, este ensaio teve outra vocação. Em nenhum momento apresentou uma estratégia para articular diferentes níveis da realidade social, porque seu propósito foi mais modesto, mas talvez mais fundamental. É um convite a estimular a curiosidade dos leitores de ciências sociais, familiarizando-os com *uma* narrativa histórica e geográfica ampla do mundo, diferente daquela que se tem transmitido durante décadas em torno da narrativa hegemônica ocidental moderna.

Precisamos dispor de uma nova interpretação vasta das transformações do mundo e, sobretudo, mantê-la como um horizonte, assumindo esquematizações indispensáveis e ignorâncias inevitáveis. Formados e acostumados ao cultivo das humanidades, os clássicos das ciências humanas e sociais mantiveram um olhar extenso sobre o mundo, ao mesmo tempo que o inseriram nos grilhões da narrativa hegemônica ocidental moderna. Essa narrativa não pode mais ser a nossa. É o que foi decidido pelas mudanças do início do século 21.

Mas isso não nos exime do esforço. É preciso hoje, e continuará sendo preciso amanhã, alcançar não apenas outra forma de compreender a história, mas também o mundo, para dizer de maneira mais prosaica e simples. A partir de agora, será preciso cultivar muito mais e diferentemente do que fizeram os autores clássicos a curiosidade pelo mundo, por um mundo amplo.

Que este ensaio possa ajudar a estimulá-la e a fazê-la viver.

REFERÊNCIAS

ABERCROMBIE, Nicholas; HILL, Stephen; TURNER, Bryan S. *The Dominant Ideology Thesis*. Londres: George Allen and Unwin, 1980.

ABU-LUGHOD, Janet L. *Before European Hegemony*. Nova York: Oxford University Press, 1991 (1989).

ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James A. *Why Nations Fail*. Nova York: Crown Publishers, 2012.

ADLBI SIBAI, Sirin. *La cárcel del feminismo*. Madri: Akal, 2017 (2016).

ALBERT, Michel. *Capitalisme contre capitalisme*. Paris: Seuil, 1991.

ALEXIEVITCH, Svetlana. *La fin de l'Homme rouge*. Arles: Actes Sud, 2013.

ALI, Zahra. "Conclusion: décoloniser et renouveler le féminisme". In _____ (ed.). *Féminismes islamiques*. Paris: La Fabrique éditions, 2012, pp.219-226.

AMABLE, Bruno. *Les cinq capitalismes*. Paris: Seuil, 2005.

AMIR-ASLANI, Ardavan. *De la Perse à l'Iran*. Paris: L'Archipel, 2018.

AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché*. Paris: Stock, 2008.

_____. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990.

_____; M'BOKOLO, Elikia (dir.). *Au cœur de l'ethnie*. Paris: La Découverte, 1999.

ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national*. Paris: La Découverte, 1996 (1983).

ANDERSON, Perry. *Comment les Etats-Unis ont fait le monde à leur image*. Marselha: Agone, 2015.

APPADURAI, Arjun. *Géographie de la colère*. Paris: Payot, 2007 (2006).

APTER, David. *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

ARAUJO, Kathya. *Habitar lo social*. Santiago (Chile): LOM, 2009a.

_____. (ed.). *¿Se acata pero no se cumple?*. Santiago (Chile): LOM, 2009b.

_____. "Forget Modernity? Remarks on Difference, Social Theory and Sociological Research". *Revue internationale de philosophie*, v. 71, n. 281 (3) pp. 331-347, 2017.

_____; MARTUCCELLI Danilo. "Beyond Institutional Individualism. Agentic Individualism and Individuation Process in Chilean Society". *Current Sociology*, v. 62, n.1, pp. 24-40, jan. 2014.

_____; _____. *Desafíos comunes*. Santiago (Chile): LOM, 2012, 2 tomos.

ARENDT, Hannah. *L'impérialisme*. Paris: Seuil, 1982 (1951).

_____. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Pocket, 1994 (1958).

ARON, Raymond. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006.

ARRIGUI, Giovanni. *Adam Smith à Pékin*. Paris: Max Milo, 2009 (2007).

BAGÚ, Sergio. *Economía de la sociedad colonial*. Buenos Aires: El Ateneo, 1949.

BAIROCH, Paul. *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*. Paris: La Découverte, 1999.

_____. *Victoires et Déboires*, t-III. Paris: Gallimard, 1997.

BALANDIER, Georges. *Anthropo-logiques*. Paris: PUF, 1974.

_____. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris: Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques, 1985 (1955).

BALAZS, Étienne. *La bureaucratie céleste*. Paris: Gallimard, 1968.

BALIBAR, Étienne. "Sujet, individu, citoyen. Qu'est-ce que l'homme au XVII^e siècle ?". In COLEMAN, Janet (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996, pp. 249-277.

BANFIELD, Edward C. *The Moral Basis of Backward Society*. Glencoe: The Free Press, 1958.

BAREL, Yves. *La société du vide*. Paris: Seuil, 1984.

BARTH, Fredrik. "Les groupes ethniques et leurs frontières". In POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Paris: PUF, 1995 (1969), pp. 203-249.

BARTHES, Roland. *L'empire des signes*. Paris: Flammarion-Champs, 1970.

BAYART, Jean-François. *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard, 1996.

_____. *L'Etat en Afrique*. Paris: Fayard, 2006 (1989).

BAYAT, Asef. *Life as politics*. Stanford (Cal.): Stanford California Press, 2013.

BAYLY, Christopher. *La naissance du monde moderne (1780-1914)*. Paris: Ed. de l'Atelier/Le Monde diplomatique, 2007 (2004).

BECK, Ulrich. "La cosmopolitisation du monde" (entrevista a Michel Wieviorka). *Socio*, 4 mar. 2015, pp. 176-196.

BEDOZ-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique (ed.). *L'Individu au Moyen Age*. Paris: Albin Michel, 2005.

BELL, Daniel A. *The China Model*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

BELL, Richard. *Understanding African Philosophy*. Nova York: Routledge, 2002.

BELLAH, Robert. *The Tokugawa Religion*. Glencoe (Ill.): The Free Press, 1957.

BEN SALEM, Lilia. "Pouvoir du group/marge de liberté de l'individu ? Eléments de réflexion sur les communautés rurales du Magreb". In CHERIF, Mohamed-Hédi; HENIA, Abdelhamid (dir.). *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2009, pp. 37-44.

BEN TAHAR, Jamal. "Salah Shibub al Jerbi: itinéraire sinueux d'un mkhazni dans la Régence de Tunis au 19 siècle". In CHERIF, Mohamed-Hédi; HENIA, Abdelhamid (dir.). *Individu et pouvoir dans les pays arabo-méditerranéens*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2009, pp. 239-250.

BENEDICT, Ruth. *Le Chrysanthème et le sabre*. Paris: Picquier poche, 1995 (1946).

BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago (Chile): Fondo de Cultura Económica, 2016.

BERELOWITCH, Alexis; WIEVIORKA, Michel. *Les russes d'en bas*. Paris: Seuil, 1996.

BEREND, Ivan T. *Europe since 1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BERGER, Peter, HSIN-HUANG, Michael Hsiao (dir.). *In Search of an East Asian Development Model*. New Brunswick (N.J.): Transaction Publisher, 1999 (1988).

BERMAN, Marshall. *All That is Solid Melts Into Air*. Nova York: Simon and Schuster, 1982.

BERNAL, Martin. *Black Athena*. New Brunswick (N.J.): Rutgers University Press, 1987.

BERNAND, Carmen. "Impérialismes ibériques". In FERRO, Marc (dir.). *Le livre noir du colonialisme*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010, pp. 179-236.

BERQUE, Augustin. *Le sauvage et le sacrifice*. Paris: Gallimard, 1986.

BERTRAND, Romain. *L'Histoire à part égales*. Paris: Seuil-Points, 2014 (2011).

BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.

BHAMBRA, Gurinder K. *Rethinking Modernity*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012 (2007).

BIDIMA, Jean-Godefroy. *La palabre*. Paris: Michalon, 2015.

BLACK, Anthony. "Individus, groupes et Etats. Une approche générale comparée". In COLEMAN, Janet (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996, pp. 379-393.

BLAUT, James Morris. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and the Eurocentric History*. Nova York / Londres: Guilford Press, 1993.

BONFILL BATALLA, Guillermo. *México profundo*. México D.F.: Grijalbo, 1987.

BORZARSLAN, Hamit. "Le Moyen-Orient. Heurs et malheurs des *passions révolutionnaires*". In BORZARSLAN, Hamit; BATAILLON, Gilles; JAFFRELOT, Christophe (ed.). *Passions révolutionnaires*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011, pp. 83-120.

BOURDIEU, Pierre. *Sur l'Etat*. Paris: Seuil, 2012.

BOYER, Robert. *Economie politique des capitalismes*. Paris: La Découverte, 2015.

BOZDÉMIR, Michel. "Le développement de l'individualisme en Turquie". In LOZERAND, Emmanuel (dir.). *Drôle d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp. 303-316.

BRAUDEL, Fernand, *Grammaires des civilisations*. Paris: Flammarion, 1993 (1963).

_____. *La dynamique du capitalisme*. Paris: Arthaud, 1985.

BRISSON, Thomas. *Décentrer l'Occident*. Paris: La Découverte, 2018.

BROWN, Lester R. *Le plan "B"*. Paris: Hachette Pluriel, 2007 (2003).

_____. *Basculement*. Bernin: Souffle court éditions, 2011.

BRUNNER, José Joaquín. *América Latina: cultura y modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1992.

BURCKHARDT, Jacob. *La civilisation de la Renaissance en Italie*. Paris: Bartillat, 2012 (1860).

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Paris: Presses Pocket, 1993 (1932).

CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard, 1995.

_____; HAROCHE, Claudine. *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*. Paris: Fayard, 2001.

CASTELLS, Manuel. *L'ère de l'information, t-3, Fin de millénaire*. Paris: Fayard, 1999.

CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (ed.). *El giro descolonial*. Bogotá: El siglo del Hombre, 2007.

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine, 2004 (1955).

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009 (2000).

CHARLE, Christophe. *Discordance des temps*. Paris: Armand Colin, 2012.

CHATTERJEE, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*. Londres: Zed Books, 1986.

CHAUDHURI, Kirti N. *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CHAUNU, Pierre. *L'expansion européenne du XIII et du XV siècles*. Paris: PUF, 1969.

CHEDDADI, Abdesselam. *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006.

CHENG, Anne (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard, 2007.

COHEN, Daniel. *Richesse du monde, pauvreté des nations*. Paris: Flammarion, 1997.

COLEMAN, Janet. "Introduction générale". In _____ (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996a, pp. XIII-XXIV.

_____. "L'individu dans l'Etat médiéval". In _____ (dir.), *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996b, pp.1-42.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Theory from the South*. Boulder / Londres: Publishers Press, 2012.

CONNELL, Raewyn. *Southern Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.

COOPER, Frederick. *L'Afrique depuis 1940*. Paris: Payot, 2012 (2002).

COPANS, Jean. *La longue marche de la modernité africaine*. Paris: Karthala, 1998 (1990).

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *Les Africaines*. Paris: La Découverte, 2013.

CORM, Georges. *Pensée et politique dans le monde arabe*. Paris: La Découverte, 2016.

CRANE, Ralph. *Inventing India*. Basingstoke: Macmillan, 1992.

DALLMAYR, Fred; DEVY G.N. (ed.). *Between Tradition and Modernity. India's Search for Identity*. Londres: Sage Publications, 1998.

DAS, Veena; RANDEIRA, Shalini. "Social sciences and public debates: the case of India". *Socio*, n. 5, pp. 81-98, out. 2015,

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings*. Durham: Duke University Press, 2015.

DELACAMPAGNE, Christian. *L'invention du racisme*. Paris: Fayard, 1983.

DELIEGE, Robert. *Le système indien des castes*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

DEMOULE, Jean-Paul. *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'histoire*. Paris: Fayard, 2017.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DETENNE, Marcel. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *Pensamiento periférico*. Santiago (Chile): Ariadna Ediciones, 2017 (2012).

DIANTEILL, Erwan; LÖWY, Michael. *Le sacré fictif*. Paris: Éditions de l'Eclat, 2017.

DJAÏT, Hichem. *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Seuil, 1974.

DODDS, Eric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965.

DOI, Takeo. *The Anatomy of Dependence*. Tôquio: Kondansha International, 1973 (1971).

DOMINGUES, José Maurício. *Latin America and Contemporary Modernity*. Londres: Routledge, 2008.

DOSSE, François. *Le pari biographique*. Paris: La Découverte, 2005.

DU BOIS, William E. Burghardt. *Les âmes du peuple noir*. Paris: La Découverte, 2007 (1903).

DUARA, Prasenji. "Civilizations and Nations in a Globalizing World". In SACHSENMAIER, Dominic; RIEDEL, Jens; EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2002, pp. 79-99.

DUBET, François. *Le déclin de l'institution*. Paris: Seuil, 2002.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *Homo Aequalis*, I. Paris: Gallimard, 1985 (1977).

DUNN, Ross. *The Adventures of Ibn Battuta*. Berkeley: University of California Press, 2012 (1986).

DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie. "Culpabilisation et conscience individuelle. L'individu, l'Eglise et l'Etat à l'époque moderne (XVI et XVIII)". In COLEMAN, Janet (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996, pp.143-171.

DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés-Plural Editores, 1994.

_____. *Política de la liberación*. Madri: Trotta, 2007.

EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *The Protestant Ethic and Modernization*. Nova York: Basic Books, 1968.

_____. "Japanese modernity. The first non-Western Multiple Modernity distinctive characteristics of movements of protest". In *Japon pluriel*, 8, Mas de Vert: Éditions Philippe Picquier, 2011, pp. 623-663.

EISENSTADT, Shmuel N. "Multiple Modernities". *Daedalus*, v. 129, n. 1, pp.1-29, Winter 2000.

_____. "Some Observations on Multiple Modernities". In SACHSENMAIER, Dominic; RIEDEL, Jens; EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2002, pp. 27-41.

_____. *Japanese Civilization. A comparative View*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

EL FEKI, Shereen. *La révolution du plaisir*. Paris: Éditions Autrement, 2014 (2013).

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *Sport et civilisation*. Paris: Fayard, 1994 (1986).

_____. *La dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy, 1975 (1939).

_____. *La société de Cour*. Paris: Flammarion, 1985 (1933/1969).

ESCOBAR, Arturo. *Sentir-penser avec la terre*. Paris: Seuil, 2018.

ESPING-ANDERSEN, Gösta. *Les trois mondes de l'Etat-providence*. Paris: PUF, 1990.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Gallimard, 1972 (1937).

FAIRBANK, John K.; GOLDMAN, Merle. *Histoire de la Chine*. Paris: Tallandier, 2013 (2006).

FAJNZYLBER, Fernando. *La industrialización trunca de la América Latina*. México: Nueva Imagen, 1983.

FANON, Frantz. *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1968 (1961).

FASSIN, Didier. *Quand les corps se souviennent*. Paris: La Découverte, 2006.

FAUCONNIER, Brice. "Résistance, reconversion et critique du processus de modernisation du Japon chez Takeuchi Yoshimi". In *Japon pluriel*, 8. Mas de Vert : Éditions Philippe Picquier, 2011, pp. 311-318.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*. Paris: Albin Michel, 2003 (1942).

FERES JÚNIOR, João. "La historia de un contraconcepto: Latin America en los EE.UU.". In PALTI, Elías José (ed.). *Mito y realidad de la "cultura política latinoamericana"*. Buenos Aires: Prometeo, 2010, pp. 25-37.

FERGUSON, Niall. *Civilisations: nous et le reste du monde*. Paris: Éditions Saint-Simon, 2014 (2011).

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Calibán*. México D.F.: Diógenes, 1974 (1971).

FERRATER MORA, José. *El hombre en la encrucijada*. Buenos Aires: Sudamericana, 1952 (1948).

FERRO, Marc (dir.). *Le livre noir du colonialisme*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010 (2003).

FEUILLAS, Stéphane. "Culture de soi et subjectivation. Trois exemples en Chine à la fin du XI siècle". In LOZERAND, Emmanuel (dir.), *Drôles d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp.111-127.

FIGES, Orlando. *El baile de Natasha*. Madri: Taurus, 2021 (2002).

FISCHER, Claude S. *Made in America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca*. Lima : Horizonte, 1988 (1987).

FOSSIER, Robert. *Ces gens du Moyen Âge*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010 (2007).

FOURCADE, Marie. "Les Britanniques en Inde (1858-1947 ou le règne du 'cyniquement correct'". In FERRO, Marc (dir.). *Le livre noir du colonialisme*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010 (2003), pp.401-449.

FRANCASTEL, Pierre. *Peinture et société*. Paris / Lyon : Audin, 1951.

FRANK, Andre Gunder. *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1998.

FRANKOPAN, Peter. *Les routes de la soie*. Bruxelles: Nevicata, 2017 (2015).

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2013 (1933).

FUKUYAMA, Francis. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris: Flammarion, 1992.

_____. (ed.). *Falling Behind*. Oxford: Oxford University Press, 2011 (2006).

FUKUYAMA, Francis. *Political Order and Political Decay*. Londres: Profile Books, 2014.

FUKUZAWA, Yukichi. *La vie du vieux Fukuzawa racontée par lui-même*. Paris: Albin Michel, 2007 (1898).

_____. *Plaidoyer pour la modernité*. Paris: CNRS Éditions, 2008 (1897).

GALCERÁN HUGUET, Montserrat. *La bárbara Europa*. Madri: Traficantes de sueños, 2016.

GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

GALOR, Oded; WEIL David N. "Population, Technology an Growth: From Malthusian Stagnation to the Demographic Transition and Beyond". *American Economic Review*, v. 90, n. 4, pp. 806-828, set. 2000.

GAONKAR, Dilip Parameshwar. "On Alternative Modernities". *Public Culture*, v. 11, n.1, especial "Alter/Native Modernities", pp.1-18, 1999.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. "¿Modernismo sin modernización?". *Revista mexicana de sociología*, ano LI, n. 3, pp.163-189, jul.-set. 1989.

_____. *Culturas híbridas*. México, Grijalbo, 1990 (1989).

GARCIA, Dominique; LE BRAS, Hervé (dir.). *Archéologie des migrations*. Paris: La Découverte, 2017.

GARIN, Eugenio. *L'éducation de l'homme moderne 1400-1600*. Paris: Fayard, 1968 (1957).

GARNIER, Xavier. "Personnage et principe d'individuation dans le roman

africain". In LOZERAND, Emmanuel (dir.). *Drôles d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp. 389-400.

GAUCHET, Marcel. "La dérive des continents". In _____. *La Condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, pp. 385-403.

GAULEJAC, Vincent de. *Les sources de la honte*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996.

GAYFFIER-BONNEVILLE, Anne-Claire. *Histoire de l'Egypte moderne*. Paris: Champs-Flammarion, 2016.

GEERTZ, Clifford. *Bali. Interprétation d'une culture*. Paris: Gallimard, 1983.

GELLNER, Ernest. *Nations et nationalisme*. Paris: Payot, 1989 (1983).

GERNET, Jacques. *Le monde chinois*, 3 tomes. Paris: Armand Colin, 2005.

GIBBONS, Michael et al. *The New Production of Knowledge*. Londres: Sage, 1994.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

GILROY, Paul. *L'Atlantique noir*. Cahors, Kargo, 2003 (1993).

GODELIER, Maurice. *La production des Grands hommes*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *Rationalité et irrationalité en économie*, t-1. Paris: Maspero, 1969.

GOLDIN, Ian; KUTARMA Chris. *Age of Discovery*. Londres: Bloomsbury, 2016.

GÖLE, Nilufer. *Musulmanes et modernes*. Paris: La Découverte, 1993.

GOODY, Jack. *Capitalisme et modernité*. Paris: Les Presses du Calisto, 2016 (2004).

_____. *L'Orient en Occident*. Paris: Seuil, 1999 (1996).

_____. *Le vol de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2010.

GORDON CHILDE, Vere. *De la préhistoire à l'histoire*. Paris: Gallimard, 1963 (1942).

GOUREVITCH, Aron J. *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*. Paris: Seuil, 1997.

GRATALOUP, Christian. *Faut-il penser autrement l'histoire du monde ?* Paris: Armand Colin, 2011.

GREENFELD, Liah. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

GROUSSET, René. *L'Empire des steppes*. Paris: Payot, 2015 (1939).

GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

GUHA, Ranajit. *Dominance without hegemony*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

HALL, Stuart. *Identités et cultures*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity*. Nova York: Columbia University Press, 1992.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens*. Paris: Albin Michel, 2015 (2011).

HARAWAY, Donna J. *Simians, Cyborgs and Women*. Londres: Free Association Books, 1991.

HARTZ, Louis (dir.). *The Founding of New Societies*. San Diego / Nova York / Londres: Harcourt Brace Jovanovitch Publishers, 1964.

HEATHER, Peter. *Rome et les Barbares*. Paris: Alma, 2017 (2005).

HEIDEGGER, Martin. "L'époque des conceptions du monde". In _____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962 (1938).

_____. "La question de la technique". In _____. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958 (1953), pp. 9-48.

HÉNIA, Abdelhamid. "L'individu entre la logique étatique et la logique communautaire: cas de la Tunisie à l'époque moderne (17 et 19 siècles)". In CHERIF, Mohamed-Hédi; HÉNIA, Abdelhamid (dir.). *Individu et pouvoir dans les pays arabo-méditerranéens*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2009, pp. 67-83.

HIRSCHMAN, Albert O. *Les passions et les intérêts*. Paris: PUF, 1980 (1977).

HOBSBAWM Eric. *L'Ere des révolutions*. Paris: Fayard, 1969 (1962).

_____. *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris: Gallimard, 1992.

HUNT, Lynn. *L'invention des Droits de l'Homme*. Paris: Éditions Markus Haller, 2013 (2007).

HUNTINGTON, Samuel P. *The Third Wave*. Norman: The University of Oklahoma Press, 1991.

IKEGAMI, Eiko. *La domesticación del samurái*. Barcelona: Anthropos. 2012 (1995).

ILIFFE, John. *Les Africains*. Paris: Champs-Flammarion, 2016 (2007).

JAFFRELOT, Christophe. *Inde: la démocratie par les castes*. Paris: Fayard, 2005.

JAMES C.L.R. *Los jacobinos negros*. Madri: Turner-F.C.E., 2003 (1938).

JOAS, Hans. *Comment la personne est devenue sacrée*. Genebra : Éditions Labor et Fides, 2016 (2015).

JONES, Eric. *The European Miracle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

JULLIEN, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre cultures*. Paris: Fayard, 2008.

_____. *Procès ou création*, Paris: Seuil, 1989.

_____; MARCHAISSE Thierry. *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême Occident*. Paris: Seuil, 2000.

KAELBLE, Harmut. "European Self-Understanding in the Twentieth Century". In SACHSENMAIER, Dominic; RIEDEL, Jens; EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden : Brill, 2002, pp. 167-192.

KAIWAR, Vasant. "The Aryan model of History and the Oriental Renaissance: The Politics of Identity in an Age of Revolutions, Colonialism, and Nationalism". In _____; MAZUMDAR, Sucheta (ed.). *Antinomies of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2003, pp. 13-61.

KAKAR, Sudhir; KAKAR, Katharina. *Les Indiens*. Seuil, 2007 (2006).

KANTOROWICZ, Ernst. *Mourir pour la patrie et autres textes*. Paris: PUF, 1984.

KAPLAN, Robert D. *La revanche de la géographie*. Paris: Éditions le Toucan, 2014 (2012).

KEPEL, Gilles. *Banlieue de la République*. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *Jihad*, Paris: Gallimard, 2000.

KERR, Clark et al. *Industrialism and Industrial Man*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

KHILNANI, Sunil. *L'idée de l'Inde*. Paris: Fayard, 2005 (1997).

KHOSROKHAVAR, Farhad. *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion, 1997.

_____. *L'islamisme et la mort*. Paris: L'Harmattan, 1995.

KICONG, Heo. "La question de la liberté individuelle dans la démocratie coréenne". In LOZERAND, Emmanuel (dir.). *Drôles d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp. 379-386.

KNÖBL, Wolfgang. "The Sociological Discourse of 'Modernization' and 'Modernity'". *Revue internationale de philosophie*, v.71, n. 281, pp.311-329, 2017.

KOCKA, Jürgen. *Histoire du capitalisme*. Paris: Éditions Markus Haller, 2017 (2014).

LAMRABET, Asma. "Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane". In ALI, Zahra (éd.). *Féminismes islamiques*. Paris: La Fabrique, 2012, pp. 55-70.

LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2003 (2000).

LARRAÍN, Jorge. *¿América Latina moderna?* Santiago (Chile): LOM, 2005.

LATOUCHE, Serge. *La planète des naufragés*. Paris: La Découverte, 1991.

LATOUR, Bruno. "Quel cosmos, quelles cosmopolitiques ?". In HACHE, Émilie (éd.). *Écologie politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2012 (2004), pp.35-50.

_____. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1991.

LAVAL, Christian. *L'homme économique*. Paris: Gallimard, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1996.

LEBRA, Takie Sugiyama. "Self in Japanese culture". In ROSENBERGER, Nancy R. (ed.). *Japanese sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1992), pp. 105-120.

LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1981.

LEIMDORFER, François. "Individus entre famille et entreprise". In ALAIN, Marie (éd.). *L'Afrique des Individus*. Paris: Karthala, 1997, pp. 113-169.

LEWIS, Bernard. *Histoire du Moyen-Orient*. Paris: Albin Michel, 1997 (1995).

_____. *Race et couleur en pays d'Islam*. Paris: Payot, 1982.

LIBERA, Alain de. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 2016 (1993).

LOMBARD, Denys. *Le carrefour javanais*, 3 tomes. Paris: Éditions de l'HESS, 1990.

LÓPEZ GARCÍA, Julián. "Teléfonos celulares en la era de los mayas: representaciones y usos entre los Ch'ort'í de Guatemala". In PITARCH, Pedro; OROBITG, Gemma (ed.). *Modernidades indígenas*. Madri: Iberoamericana-Vervuert, 2012, pp. 89-114.

LOZERAND, Emmanuel. "La question de l'individu au Japon". In CORCUFF,

Philippe; LE BART, Christian; SINGLY, François de (ed.). *L'individu aujourd'hui*. Rennes: P.U.R., 2010, pp.139-149.

_____. "Les a-t-on vraiment tous vus?". In _____ (dir.), *Drôles d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp. 17-58.

LUKES, Steven. *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

LUO, Jar-Der. "The measurement of guanxi circles". In ROULLEAU-BERGER, Laurence; LI, Peilin (ed.). *Post-Western Sociology. From China to Europe*. Londres / Nova York: Routledge Publishers, 2018, pp. 214-241.

MAALOUF, Amin. *Les croisades vues par les Arabes*. Paris: J'ai lu, 1999 (1983).

MACÉ, Éric. *L'après-patriarcat*. Paris: Seuil, 2015.

MACFARLANE, Alan. *The Origins of English Individualism*. Oxford: Blackwell, 1978.

MACPHERSON, Crawford Brough. *La théorie politique de l'individualisme possessif*. Paris: Gallimard, 2004 (1962).

MADISON, Angus. *L'économie mondiale. Une perspective millénaire*. Centre du Développement de l'OCDE, 2001.

MAGRIS, Claudio. *Danube*. Paris: Gallimard-L'Arpenteur, 1988 (1986).

MANN, Michael. *The Sources of Social Power*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986 (1970).

MARIE, Alain (ed.). *L'Afrique des Individus*. Paris: Karthala, 1997a.

_____. "Communauté, individualisme, communautarisme: hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains". *Sociologie et Sociétés*, v. XXXIX, n. 2, pp.173-198, 2007.

_____. "Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine". In _____ (ed.). *L'Afrique des Individus*. Paris: Karthala, 1997b, pp. 53-110.

MARTINELLI, Alberto. *Global Modernization*. Londres: Sage, 2005.

MARTINOTTI, Guido. *Sei lezioni sulla città*. Milão: Feltrinelli, 2017.

MARTUCCELLI, Danilo. *¿Existen individuos en el Sur?* Santiago (Chile): LOM, 2010.

_____. *Sociologías de la modernidad*. Santiago (Chile): LOM, 2013 (1999).

_____. *Les sociétés et l'impossible*, Paris: Armand Colin, 2014.

_____. *La condition sociale moderne*, Paris: Gallimard, 2017a.

_____. "Pour et contre le postcolonialisme", *Cités*, n°72, 2017b, pp.25-39.

_____. *Sociologia dell'esistenza*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2017c.

_____. "Les deux modernités occidentales et la géo-modernité actuelle". *Revue internationale de philosophie*, v.71, n. 281, pp. 349-367, 2017d.

_____. "Variantes del individualismo". *Estudios sociológicos*, n. 109, jan.-mar. 2019.

_____. "Crítica de la tesis de las ideas trasplantadas. Actores y estrategias". *Dados*, v. 64-2, pp.1-29, 2021a.

_____. "Problematizaciones de la modernidad y de la modernización en América Latina". *Desarrollo Económico*, v. 60, n. 232, pp.253-274, maio 2021b.

_____; REBUGHINI, Paola. "Italian Thought and Social Theory: thinking with 'pre-modernity' beyond 'post-modernity'". *Thesis Eleven*, v. 140, n. 1, pp. 56-73, 2017.

_____; SINGLY François de. *L'individu et ses sociologies*. Paris: Armand Colin, 2018.

MARUYAMA, Masao. *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*. Paris: Les Belles Lettres, 2018 (1952).

MAZLISH, Bruce. "Globalization: the most recent form of Modernity". In SACHSENMAIER, Dominic; RIEDEL, Jens; EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2002, pp. 68-76.

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2015 (2013).

_____. *De la Postcolonie*. Paris: Karthala, 2004 (2000).

McCARTHY, Thomas. "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity". *Public Culture*, v. 11, n. 1, especial "Alter/Native Modernities", pp.175-208, 1999.

MENNELL, Stephen. *The American Civilizing Process*. Cambridge: Polity Press, 2007.

MENZIES, Gavin. 1421. *El año en que China descubrió el mundo*. Barcelona: Grijalbo, 2003.

MERNISSI, Fátima. *El harén político*. Madri: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999.

_____. *El miedo a la modernidad*. Madri: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2007.

MERTON, Robert K. *Eléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris: Plon, 1965 (1949).

_____. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. Nova York: Harper and Row, 1971.

MESTIRI, Soumaya. *Décoloniser le féminisme*. Paris: Vrin, 2016.

METZGER, Jean-Luc. "Gestion et mondialisation. Entre colonisation, invention et métissage". *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2, v. XL, pp.1-10, 2009.

MEZZADRA, Sandro; RAHOLA Federico. "La condición postcolonial". In *Estudios postcoloniales*. Madri: Traficantes de sueños, 2008, pp. 261-278.

MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera*. Barcelona: CIDOB-UACI, 2015.

_____. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MISHRA, Pankaj. *Age of Anger*. Londres: Allen Lane, 2017.

MOORE, Barrington. *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*. Paris: Maspero, 1969 (1966).

MORANDÉ, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago (Chile): Instituto de Estudios de la Sociedad, 2017 (1984).

MORISHIMA, Michio. *Why has Japan "succeeded"? Western Technology and the Japanese Ethos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MORRIS, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. Londres, SPCK, 1972.

MORSE, Richard. *El espejo de Próspero*. México D. F.: Siglo XXI, 1982.

MOSSE, George L. *De la Grande Guerre au totalitarisme*. Paris: Hachette, 1999 (1990).

MUDIMBÉ, Valentin Y. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

NAIPAUL, Vidiadhar Surajprasad. *India: A Wounded Civilization*. Londres, Penguin Books, 1979 (1977).

NANDY, Ashis. *L'ennemi intime*. Paris: Fayard, 2007 (1983).

NEEDHAM, Joseph. *La science chinoise et l'Occident*. Paris: Seuil "Points", 1977 (1969).

NEHRU, Jawaharlal. "Synthesis is our Tradition". In DALLMAYR, Fred; DEVY, G.N. (ed.). *Between Tradition and Modernity. India's Search for Identity*. Londres: Sage, 1998, pp. 192-196.

NISBET, Robert A. *La tradition sociologique*. Paris: PUF, 1984 (1966).

NORTH, Douglass C. *The Rise of the Western World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

NOWOTNY, Helga; SCOTT, Peter; GIBBONS, Michael. *Rethinking Science, Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2001.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 1958.

ORTIZ, Renato. *Lo próximo y lo distante*. Buenos Aires: Interzona, 2003.

OSTERHAMMEL, Jürgen. *La transformation du monde*. Paris: Éditions Nouveau Monde, 2017 (2009).

OU-FAN LEE, Leo. "Shanghai Modern: Reflections on Urban Culture in China in the 1930s". *Public Culture*, v. 11, n. 1, pp. 75-107, 1999.

PANOFSKY, Erwin. *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*. Paris: Flammarion, 1976.

PAREKH, Bhikhu. *Colonialism, Tradition and Reform*. Nova Delhi: Sage, 1999.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987 (1959).

PENA DE MATSUSHITA, Marta. *Modernidad y modernización en Argentina, Japón, Rusia y Turquía*. Buenos Aires: Kaicrón, 2013.

PESTRE, Dominique. *A contre-science*. Paris: Seuil, 2013.

PIRENNE, Henri. *Mahomet et Charlemagne*. Paris: Tallandier, 2015 (1937).

PITARCH, Pedro; OROBITG Gemma. "Prefacio". In _____; _____ (ed.). *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2012, pp. 9-19.

POLANYI Karl, *La grande transformation* [1944], Paris: Gallimard, 1983.

_____; ARENSBERG, C. *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris: Larousse, 1975.

POMERANZ, Kenneth. *Une grande divergence*. Paris: Albin Michel, 2010 (2000).

POMIAN, Krzysztof. *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*. Paris: Gallimard, 2006.

PONS, Philippe. *D'Edo à Tokyo*. Paris: Gallimard, 1988.

PORTOCARRERO, Gonzalo. *Los rostros criollos del mal*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2004.

POUCHEPADASS, Jacques. "L'Inde: le premier cycle colonial". In FERRO, Marc (dir.). *Le livre noir du colonialisme*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010 (2003), pp. 353-396.

POUJOL, Catherine. "Vers la naissance de l'individu en Asie centrale postsoviétique?". In LOZERAND, Emmanuel (dir.). *Drôles d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp. 317-332.

QI, Xiaoying. "Social Movements in China: Augmenting Mainstream Theory with *Guanxi*". *Sociology*, v. 51, n. 1, pp.111-126, 2017.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2003 (2000), pp. 201-246.

_____. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, v.13, n. 29, pp.11-20, 1992.

RENOUARD, Yves. *Les hommes 'affaires italiens du Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 1968.

REY, Marie-Pierre. *La Russie face à l'Europe*. Paris: Champs-Flammarion, 2016.

RIESMAN, David *et al.* *La Foule solitaire*, Paris: Arthaud, 1964 (1950).

ROBERT, Anne-Cécile. *L'Afrique au secours de l'Occident*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions ouvrières, 2006.

ROBLES, Fernando. *El desaliento inesperado de la modernidad*. Santiago (Chile): RIL, 2000.

RODRIK, Dani. *One Economics, Many Recipes*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

ROSANVALLON, Pierre. *Le libéralisme économique*. Paris: Seuil, 1989.

ROSENBERGER, Nancy R. "Tree in summer, tree in winter: movement of self in Japan". In _____ (ed.), *Japanese sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1992), pp. 67-92.

ROSTOW, Walt W. *The Stages of Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*. Paris: U.G.E. coll. 10/18, 1982 (1938).

ROULLEAU-BERGER, Laurence. *Post-Western Revolution in Sociology*. Leiden / Boston: Brill, 2016.

_____; LI, Peilin (ed.). *Post-Western Sociology. From China to Europe*. Londres / Nova York: Routledge Publishers, 2018.

ROY, Olivier. *L'islam mondialisé*. Paris: Seuil-Points, 2004.

SACHSENMAIER, Dominic; RIEDEL Jens; EISENSTADT Shmuel N. (ed.). *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris: Gallimard, 1976 (1972).

_____. *Des Îles dans l'histoire*. Paris: Gallimard/Seuil, 1989 (1985).

SAID, Edward W. *Culture and Imperialism*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1993.

_____. *L'orientalisme*. Paris Seuil-Points, 2005 (1978).

SANTIAGO, José. *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*. Barcelona: Anthropos, 2015.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *El Facundo*. Madri: Cátedra, 2008 (1845).

SCHIAVONE, Aldo. *IUS. L'invention du droit en Occident*. Paris: Belin, 2008 (2005).

SCHMALE, Wolfgang. "*Libertas inaestimabilis res est*. Quelques 'surprenants' laboratoires des Droits de l'Homme en France et en Allemagne". In COLEMAN, Janet (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996, pp. 197-218.

SCHMIDT, Volker H. "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?". *Current Sociology*, v. 54, pp.77-97, jan. 2006.

SCHUMPETER, Joseph. *Impérialisme et classes sociales*. Paris: Minuit, 1972 (1919-1927).

SEN, Amartya. *La démocratie des autres*. Paris: Rivages Poches, 2006.

SHAYEGAN, Daryush. *Le regard mutilé*. L'Aube: La Tour d'Aigues, 1996 (1989).

SIMMEL, Georg. "Digressions sur l'étranger". In GRAEFMEYER, Yves; JOSEPH, Isaac (ed.). *L'école de Chicago*. Paris: Aubier, 1984 [1908], pp.53-59.

_____. *Philosophie de l'argent*. Paris: PUF, 1987 (1900).

SKOCPOL, Theda. *États et révolutions sociales*. Paris: Fayard, 1985 (1979).

SNYDER, Timothy. *La reconstruction des nations*. Paris: Gallimard, 2017 (2003).

SOMBART, Werner. *Les juifs et la vie économique*. Groupe Saint-Rémi, 2012 (1911).

SORJ, Bernardo. *Identidades e crise das democracias*. São Paulo: Plataforma Democrática, 2022.

_____; MARTUCCELLI Danilo. *El desafío latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

SOSEKI, Natsumé: *Mi individualismo y otros ensayos*. Gijón: Satori Ediciones, 2017 (1911-1914).

SOUYRI, Pierre-François. *Moderne sans être occidental*. Paris: Gallimard, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?". In NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres: Macmillan, 1988, pp. 271-313.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Other Asias*. Oxford: Blackwell, 2008.

STEVENS, Bernard. *Maruyama Masao. Un regard japonais sur la modernité*. Paris: CNRS, 2018.

STIGLITZ, Joseph. *La grande désillusion*. Paris: Fayard, 2002.

STOURZH, Gerald. "L'Etat moderne: l'égalité des droits, l'égalisation des statuts individuels et la percée de l'Etat libéral moderne". In COLEMAN, Janet (dir.). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: PUF, 1996, pp. 349-377.

SUN, Liping. "Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques". In ROULLEAU-BERGER, Laurence; YUHUA, Guo; PEILIN, Li; SHIDING, Liu (dir.). *La nouvelle sociologie chinoise*. Paris: CNRS Éditions, 2008, pp. 93-118.

TANIZAKI, Junichirô. *Eloge de l'ombre*. Paris: Verdier, 2011 (1933).

TAYLOR, Charles. "Two Theories of Modernity". *Public Culture*, v. 11, n. 1, especial "Alter/Native Modernities", pp.153-174, 1999.

_____. *L'Âge séculier*. Paris: Seuil, 2011 (2007).

TESTART, Alain. *Éléments de classification des sociétés*. Paris: Errance, 2005.

_____. *L'institution de l'esclavage*. Paris: Gallimard, 2008.

THOMANN, Bertrand. "Industrialisation et construction de l'individu au Japon moderne". In LOZERAND, Emmanuel (dir.). *Drôles d'individus*. Paris: Klincksieck, 2014, pp. 365-378.

THOMPSON, Edward P. *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1988 (1963).

TILLY, Charles. *As Sociology meets History*. Nova York: Academic Press, 1981.

TODESCHINI, Giacomo. *Les Marchands et le Temple*. Paris: Albin Michel, 2017 (2002).

_____. *Richesse franciscaine*. Lagrasse : Éditions Verdier, 2008 (2004).

TODOROV, Tzvetan. *Eloge de l'individu*. Paris: Seuil, 2004 (2000).

TONG, Xin. "Continuité de la tradition culturelle socialiste: action collective et résistance dans les entreprises d'Etat". In ROULLEAU-BERGER, Laurence; YUHUA, Guo; PEILIN, Li; SHIDING, Liu (dir.). *La nouvelle sociologie chinoise*. Paris: CNRS Éditions, 2008, pp. 217-234.

TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société*. Paris: Retz-CEPL, 1977 (1887).

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis*. Chicago: Chicago University Press, 1992 (1990).

TOURAINÉ, Alain. *Production de la société*. Paris: Seuil, 1973.

_____. *La parole et le sang*. Paris: Odile Jacob, 1988.

TREVOR-ROPER, Hugh. "The Invention of Tradition: the Highland Tradition of Scotland". In HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 15-41.

TROELTSCH, Ernst. *Protestantisme et modernité*. Paris: Gallimard, 1991 (1909-1913).

VANDE WALLE, W.F. "La mission Iwakura: une réflexion critique". In *Japon pluriel*, 8. Mas de Vert : Éditions Philippe Picquier, 2011, pp. 557-574.

VERNANT Jean-Pierre. "L'individu dans la Cité". In *Sur l'individu*. Paris: Seuil, 1987, pp. 20-37.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009.

VUARIN, Robert. "Les entreprises de l'individu au Mali. Des chefs d'entreprise innovateurs dans le processus d'individualisation". In MARIE, Alain (ed.). *L'Afrique des Individus*. Paris: Karthala, 1997, pp. 171-200.

WACHTEL, Nathan. "L'acculturation". In LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (ed.). *Faire l'Histoire*, t-I. Paris: Gallimard, 1974, pp. 126-133.

WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard, 1971.

WAGNER Peter. *Theorizing Modernity*, London, Sage, 2001.

_____. *Modernity. Understanding the Present*. Cambridge : Polity Press, 2012.

_____. *Sauver le Progrès*. Paris: La Découverte, 2016.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Le système du monde du XVe siècle à nos jours*, t-1, *Capitalisme et économie-monde, 1410-1640*. Paris: Flammarion, 1980 (1974).

WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1967 (1904-1905).

_____. *Economie et Société*. Paris: Plon, 1971 (1922).

_____. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996 (1920-1922).

WELZER, Harold. *Les guerres du climat*. Paris: Gallimard, 2009 (2008).

WHEELAN, Charles. *Naked Economics*. Nova York: W.W. Norton Company, 2002.

WHITE, Bob W. "La quête de *lupemba*: rumeurs, réussite et malheur en République démocratique du Congo". *Sociologie et Sociétés*, v. XXXIX, n. 2, pp. 61-77, 2007.

WILLIAMS, Eric. *Capitalism and Slavery*. North Carolina: The University of North Carolina, 1994 (1944).

WITTFOGEL, Karl. *Le despotisme oriental*. Paris: Minuit, 1964 (1960).

WOLF, Martin. *La crisis del capitalismo democrático*. Barcelona: Deusto, 2023.

WOOD, Ellen Meiksins. *The Origin of Capitalism*. Londres: Verso, 2002.

YAN, Yunxiang. "Of the Individual and Individualization: The Striving Individual in China and the Theoretical Implications". In HEINLEIN, Michael *et al.* *Future of Modernity*. Bielefeld: Verlay, 2012, pp. 177-194.

YAN, Yunxiang. *The Individualization of Chinese Society*. Oxford: Berg, 2009.

_____. "The Chinese Path to Individualization". *British Journal of Sociology*, n. 61, pp. 489-510, 2010.

YANG, Yiyin. "Relation et identité: approche du processus psycho-social de la formation du 'nous' chez les chinois". In ROULLEAU-BERGER, Laurence; YUHUA, Guo; PEILIN, Li; SHIDING, Liu (dir.). *La nouvelle sociologie chinoise*. Paris: CNRS Éditions, 2008, pp. 451-479.

ZHANG, Lun. *La vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*. Paris: Fayard, 2003.

_____. *La Chine désorientée*. Paris: Éditions Charles Léopold Mayer, 2018.

**PLATAFORMA
DEMOCRÁTICA**
FUNDAÇÃO FHC
CENTRO EDELSTEIN

PLATAFORMADEMOCRATICA.ORG



F U N D A Ç Ã O

F E R N A N D O
H E N R I Q U E
C A R D O S O