

O OCIDENTE E O RESTO: DISCURSO E PODER¹

STUART HALL

TRADUÇÃO
CARLA D'ELIA

REVISÃO TÉCNICA
BEBEL NEPOMUCENO

1 Introdução

Os primeiros cinco capítulos deste livro² examinam o longo processo histórico por meio do qual emergiu um novo tipo de sociedade: avançada, desenvolvida e industrial. Procura-se delinear os caminhos pelos quais essa sociedade atingiu o que hoje se denomina “modernidade”. Este capítulo³ explora o papel desempenhado nesse processo por sociedades *externas* à Europa, examinando como a ideia de “Ocidente e o Resto” foi constituída e como as relações entre sociedades Ocidentais e não Ocidentais vieram a ser representadas. Referimo-nos a isso como a formação do “discurso” do “Ocidente e o Resto”.

1.1 Onde e o que é o “Ocidente”?

Este questionamento intrigou Cristóvão Colombo e ainda permanece como um enigma na atualidade. Hoje em dia muitas sociedades almejam se tornar “ocidentais” - ao menos em termos da conquista de padrões de vida ocidentais. No entanto, ao tempo de Colombo (final do século XV), ir para o Ocidente era importante, principalmente porque acreditava-se ser esta uma rota em direção à riqueza fabulosa do Oriente. Portanto, muito embora Colombo deva ter compreendido com clareza que o *Novo Mundo* com o qual se deparou *não* era o Oriente, ele jamais deixou de acreditar que era, e chegou até mesmo a incrementar seus relatos com afirmações questionáveis. Em sua quarta viagem, por exemplo, ele ainda insistia que estava próximo a Quinsay (cidade chinesa cujo nome atual é Hangzhou), onde o Grande Khan vivia, e que estava provavelmente se aproximando dos Quatro Rios do Éden! À luz desse exemplo, pode-se afirmar que nossas concepções de

“Oriente” e “Ocidente” nunca foram desprovidas de mito e fantasia, sendo que até hoje elas não são primariamente noções de lugar e geografia.

Podemos lançar mão de generalizações simplificadas como “Ocidente” e “ocidental”, mas precisamos nos lembrar de que representam ideias bastante complexas e que não há um significado simples ou único. À primeira vista, esses termos parecem se relacionar a questões geográficas e de localização. Contudo, se observamos minimamente, percebemos que não se pode utilizá-los de forma tão reducionista, uma vez que empregamos as mesmas palavras para designar um tipo de sociedade, um nível de desenvolvimento e assim por diante. É certo que o que denominamos “Ocidente”, em se tratando do segundo significado da palavra, *originou-se* na Europa Ocidental. Entretanto, “o Ocidente” não se limita mais apenas à Europa e nem toda a Europa se encaixa no “Ocidente”. O historiador John Roberts fez a seguinte observação:

Os Europeus há muito tempo não sabem onde a Europa “termina” no leste. No oeste e no sul, o mar serve como uma demarcação esplêndida... mas para o leste, há planícies que se estendem e o horizonte torna-se terrivelmente remoto.⁴

A Europa Oriental não pertence (ainda não? Alguma vez pertenceu?) propriamente ao “Ocidente”, enquanto os Estados Unidos, que não se localizam na Europa, definitivamente fazem parte do Ocidente. Atualmente, em termos tecnológicos, o Japão é “ocidental”, embora no nosso mapa mental seja parte do mais longínquo “Oriente”. Em contrapartida, muito da América Latina, que está no hemisfério ocidental, pertence economicamente ao Terceiro Mundo, que está batalhando - embora com pouco sucesso - para atingir o patamar de “Ocidental”. De que são compostas essas sociedades do “Oriente” e do “Ocidente”, afinal? Claramente, o “Ocidente” é tanto um conceito quanto um fato geográfico.

A premissa subjacente deste capítulo é que o “Ocidente” é um conceito *histórico* e não geográfico. Tomamos por “ocidental” o tipo de sociedade discutida nesse livro⁵: desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna. Tais sociedades surgiram em um período histórico em particular - aproximadamente durante o século XVI, após a Idade Média e o rompimento com o feudalismo. Elas foram o resultado de um conjunto de processos históricos específicos - econômico, político, social e cultural. Atualmente, qualquer sociedade que compartilha essas características, independentemente de sua posição geográfica, pode ser categorizada como pertencente ao “Ocidente”. O significado desse termo é, portanto, idêntico ao da palavra “moderno”. Sua formação é o

que delineamos nos primeiros capítulos desse livro. E este capítulo desenvolve essas primeiras estórias.

O “Ocidente” é também, dessa forma, uma ideia, um conceito - e isso é o que mais nos interessa neste capítulo. Como a ideia, a linguagem do “Ocidente” surgiu e quais têm sido seus efeitos? E o que queremos dizer quando o chamamos de conceito?

O conceito ou ideia de “Ocidente” pode ser compreendido das seguintes formas, segundo seu funcionamento:

Primeiramente, ele nos permite caracterizar e classificar sociedades em diferentes categorias, como “ocidentais” e “não ocidentais”. É uma ferramenta que nos faz pensar. Ele nos permite impulsionar uma certa estrutura de pensamento e conhecimento.

Em segundo lugar, é uma imagem, ou um conjunto de imagens. Ele condensa uma série de características diferentes em uma imagem. Aguça nossa visão mental, ou seja, *representa* em linguagem verbal e visual uma figura composta por diferentes sociedades, culturas, povos e lugares. Ele funciona como parte da linguagem, um “sistema de representação”. (Refiro-me a “sistema” porque ele não se sustenta sozinho, mas em conjunto com outras imagens e ideias que compõem o conjunto: por exemplo, “ocidental” = urbano = desenvolvido; ou “não ocidental” = não industrial = rural = agricultor = subdesenvolvido.)

Em terceiro lugar, ele fornece um padrão ou modelo de comparação, permitindo-nos comparar até que ponto sociedades diferentes se parecem ou se diferenciam uma em relação à outra. Sociedades não ocidentais podem ser denominadas como “próximas” ou “muito distantes” do Ocidente ou, até mesmo, “em vias de” se ocidentalizar. O conceito, então, nos auxilia a explicar a *diferença*.

Em quarto lugar, ele nos possibilita elaborar critérios de avaliação contra os quais outras sociedades são classificadas e em torno de quais sentimentos positivos e negativos se acumulam. (Por exemplo, o “Ocidente” = desenvolvido = *bom* = desejável; ou o “não Ocidente” = subdesenvolvido = *ruim* = indesejável.) Ele produz um certo tipo de *conhecimento* sobre um assunto e certas atitudes em relação a ele. Resumidamente, ele funciona como uma *ideologia*.

Este capítulo discutirá todos esses aspectos da ideia de “Ocidente”.

Sabemos que o Ocidente propriamente dito foi produzido por processos históricos específicos que operaram de uma maneira particular em circunstâncias únicas (e talvez não incapazes de serem repetidas). Claramente, devemos também refletir sobre a ideia de “Ocidente” como tendo sido elaborada de forma semelhante. Esses dois aspectos estão

profundamente conectados, embora compreender como se conectam ainda é um dos grandes questionamentos da sociologia. Não nos compete resolver aqui o debate sociológico de longa data que se refere ao que veio primeiro: a ideia de “Ocidente” ou sociedades ocidentais. O que podemos afirmar é que a emergência dessas sociedades forjou e cristalizou um conceito e uma linguagem do “Ocidente”. Ademais, podemos assegurar que a ideia do “Ocidente” não refletiu uma sociedade ocidental pré-estabelecida, simplesmente. É justamente o contrário: foi fundamental para a formação dessa sociedade.

Além disso, uma vez elaborada a ideia de “Ocidente”, ela, por si só, tornou-se produtiva. Provocou efeitos reais: possibilitou que pessoas falassem sobre certas coisas de certas maneiras. Produziu conhecimento. Tornou-se, *duplamente* o fator organizador em um sistema de relações globais de poder e o conceito organizador ou termo em uma forma inteira de pensar e falar.

A preocupação central deste capítulo é analisar a formação de um padrão específico de pensamento e linguagem, um “sistema de representação”, que contém conceitos “do Ocidente” e “do Resto” em seu cerne.

O surgimento da ideia de “Ocidente” foi central para o Iluminismo, como foi discutido amplamente no primeiro capítulo.⁶ O Iluminismo foi um assunto especificamente europeu. A sociedade europeia, de acordo com ela mesma, era o tipo de sociedade mais avançada do planeta, com os homens europeus (*sic*) representando o ápice da conquista humana. Tratava-se o Ocidente como o resultado das forças que eram fortemente intrínsecas à história da Europa e sua formação.

Entretanto, argumentamos que a ascensão do Ocidente é também uma história *global*. Como observa Roberts, “a história ‘Moderna’ pode ser definida como a marcha de aproximação para a era dominada pelo Ocidente”⁷. O Ocidente e o Resto tornaram-se lados opostos de uma moeda. O que cada um deles é agora e o que significam os termos que usamos para descrevê-los dependem das relações estabelecidas entre esses lados há muito tempo. A famigerada exclusividade do Ocidente foi, em parte, produzida pelo contato e a autocomparação da Europa com as outras sociedades não ocidentais (o Resto). Essas histórias, ecologias, padrões de desenvolvimento e culturas diferentes do modelo europeu. As distinções entre essas outras sociedades e culturas e o Ocidente foi o padrão por meio do qual as conquistas do Ocidente foram e são medidas. Foi no contexto dessas relações que a ideia de “Ocidente” tomou corpo e significado.

A relevância desta pronunciada diferença precisa ser compreendida. Alguns teóricos modernos da linguagem argumentaram que o *significado* sempre depende das relações que

existem entre diferentes termos ou palavras dentro de um sistema de significação.⁸ Assim, sabemos que os vocábulos “noite” e “dia” analisados isoladamente não possuem significado; é a *diferença* entre “noite” e “dia” que permite que essas palavras façam sentido.

Semelhantemente, muitos psicólogos e psicanalistas sustentam que uma criança pequena compreende-se como um “*self*” separado e único ao reconhecer-se individualmente, percebendo o que o diferencia dos outros (principalmente de sua mãe). Por analogia, culturas nacionais adquirem seu forte sentido de identidade ao se contrastarem com as demais. Consequentemente, argumentamos que o sentido do Ocidente para si próprio - sua identidade - foi construído não somente devido a processos internos que moldaram gradualmente os países do Leste europeu, mas também quando a Europa passou se diferenciar dos outros mundos e como veio a se representar em relação aos “outros”. Na realidade, as diferenças se mesclam. No entanto, para que possamos operacionalizar essa questão, é possível que precisemos de conceitos positivos distintos, muitos dos quais são fortemente polarizados um em relação ao outro. Como fica evidenciado no capítulo de R. Boccock, tais “oposições binárias” parecem ser fundamentais para todos os sistemas linguísticos e simbólicos e para a própria produção de sentido.

Este capítulo, portanto, é sobre o papel que “o Resto” desempenhou na formação da ideia de “Ocidente” e de um sentido de identidade “ocidental”. Em um dado momento, os destinos do que, por muitos séculos, havia sido concebido como mundos distintos - de acordo com alguns, fatidicamente - se entrelaçaram num mesmo tempo histórico. Tornaram-se elementos de um mesmo *discurso*, ou maneira de falar. Eles vieram a ser partes diferentes de um sistema global social, econômico e cultural, um mundo interdependente, uma linguagem.

Uma advertência deve ser feita neste ponto. Para que a distinção desse discurso de “Ocidente e o Resto” fosse evidenciada, fui obrigado a ser seletivo e a simplificar minha representação do Ocidente. Durante sua leitura, peço que tenha em mente essa consideração. Termos como “Ocidente” e “o Resto” são construções históricas e linguísticas cujos significados mudam conforme o tempo. Além disso, deve-se compreender que existem diversos discursos ou formas que o Ocidente encontrou para falar sobre outras culturas e representá-las. Algumas, como “o Ocidente e o Resto”, eram bastante eurocentristas. Outras, entretanto, sobre as quais não poderei discutir aqui, eram muito mais relativistas culturalmente. Optei por focar o que denomino de discurso “do Ocidente e o Resto” porque ele se tornou muito comum e influente, auxiliando a moldar percepções e atitudes públicas até o presente momento.

Outra qualificação refere-se ao termo “Ocidente” propriamente dito, que passa a impressão de que ele é todo unificado e homogêneo - essencialmente um lugar, com uma visão sobre outras culturas e apenas uma forma de falar sobre elas. Obviamente, este não é o caso. Sempre existiram diferenças internas - entre nações diferentes; entre leste e oeste europeus; culturas germânicas do norte e latinas do sul; povos nórdicos, ibéricos e mediterrâneos; e assim por diante. As atitudes em relação a outras culturas pertencentes ao Ocidente também variavam significativamente, assim como ainda variam se tomarmos como exemplos os britânicos, os espanhóis, os franceses e os alemães.

É importante lembrar-nos de que, assim como culturas não europeias são tratadas como diferentes e inferiores, o Ocidente também tinha seus “outros” internos. Os judeus, em particular, embora próximos às tradições religiosas ocidentais, foram frequentemente excluídos e marginalizados. Europeus do oeste se referiam aos europeus do leste com frequência como “bárbaros”. E por todo o ocidente, mulheres ocidentais foram representadas como inferiores a homens ocidentais.

A mesma simplificação necessária dá-se quanto às minhas referências ao “Resto”. Este termo também abarca distinções históricas, culturais e econômicas enormes, por exemplo, entre o Oriente Médio, o Extremo Oriente, a África, a América Latina e a Australásia.⁹ Sob esta mesma denominação, encontram-se alguns grupamentos de nativos da América do Norte e as mais desenvolvidas sociedades da China, do Egito ou do mundo islâmico.

Essas diferenças expressivas devem ser consideradas no decorrer do estudo da análise do discurso do “Ocidente e o Resto” neste capítulo. Em contrapartida, podemos de fato utilizar essa simplificação para discutir sobre discurso, porque simplificação é exatamente o que o próprio discurso faz. Ele representa o que é claramente diferenciável (as variadas culturas europeias) como algo homogêneo (o Ocidente). Afirma-se fortemente que essas culturas diferentes são unificadas pelo argumento de que *eles todos são diferentes do Resto*. Da mesma maneira, o Resto, embora reconheça diferenças internas, é representado sob a mesma lógica de que *são todos diferentes do Ocidente*. Em suma, o discurso, como um “sistema de representação”, *interpreta* o mundo por meio de uma lente dicotômica - o Ocidente/o Resto. É por essa razão que o discurso do “Ocidente e o Resto” é tão destrutivo, afinal, ele faz distinções simplistas e brutas e constrói uma concepção excessivamente simplificada da “diferença”.

2. A Europa rompe barreiras

A partir deste ponto, você deve considerar a evolução do sistema de Estados-Nações europeu, discutido no capítulo escrito por D. Held¹⁰. "As viagens de descoberta foram o início de uma nova era, uma expansão de dimensão global pelos europeus, que leva a uma clara, e talvez temporária (...) dominação europeia do planeta"¹¹. Nesta seção, oferecemos uma ampla visão geral dos estágios iniciais desse processo de expansão. Quando começou? Quais foram suas fases principais? A partir de que ela surgiu? Por que ocorreu?

2.1 Quando e como a expansão começou?

Processos históricos longos não possuem um início e fim exatos e são difíceis de datar com precisão. No capítulo há pouco referenciado argumenta-se que um padrão histórico específico é o resultado da interação entre uma variedade de processos causais diferentes. Com o intuito de descrevê-los, somos forçados a trabalhar dentro de cronologias preestabelecidas e a usar generalizações históricas que cobrem longos períodos, a partir dos quais destacamos padrões gerais, mas deixamos muitos detalhes de fora. Não há nada de errado com isso, afinal a sociologia histórica não existiria não fossem essas ferramentas analíticas. No entanto, esse procedimento pode ser realizado desde que saibamos a qual nível de generalização pertence nosso argumento. Por exemplo, se queremos responder à pergunta "Quando a Europa Ocidental começou a se industrializar?", parece-me suficiente dizer "Durante a segunda metade do século XVIII". Entretanto, um estudo aprofundado das origens da industrialização em, digamos, Lancashire, iria requerer uma escala de tempo mais refinada.¹²

É possível datarmos aproximadamente o início do processo de expansão a partir de dois eventos-chave:

1. As primeiras explorações portuguesas da costa africana (1430-98); e
2. As viagens de Colombo ao Novo Mundo (1492-1502).

De forma geral, a expansão europeia coincide com o término do que denominamos "Idade Média" e com o início da "era moderna". O feudalismo já se encontrava em declínio na Europa Ocidental, enquanto o comércio e o mercado se expandiam. As monarquias centralizadas da França, Inglaterra e Espanha emergiam (discussão abordada no capítulo 2 do livro). A Europa estava à beira de um salto em produtividade, com perspectivas de melhores padrões de vida, crescimento populacional acelerado, e aquela

explosão das artes, educação e conhecimento chamada Renascimento. (Leonardo da Vinci tinha projetado máquinas de voo e submarinos antes de 1519; Michelangelo iniciou seu trabalho na Capela Cistina em 1508; ‘A Utopia’ de Thomas More surgiu em 1516.) Na maior parte da Idade Média, as artes da civilização se desenvolveram mais na China e no mundo islâmico do que na Europa. Muitos historiadores concordam com Michael Mann ao dizer que “o momento em que a Europa se ‘sobrepôs’ à Ásia deve ter sido por volta de 1450, o período da expansão marítima e da revolução científica de Galileu”; embora o próprio autor afirme que muitos dos processos que possibilitaram tudo isso originaram-se mais cedo ainda.¹³ Retornaremos a este questionamento mais à frente.

2.2 As cinco fases principais

O processo de expansão pode ser dividido largamente em cinco fases principais:

1. O período de exploração, quando a Europa “descobriu” muitos dos “novos mundos” por conta própria pela primeira vez (embora saibamos que todos eles já existiam).
2. O período inicial de contato, conquista, estabelecimento e colonização, quando grande parte dos “novos mundos” foram anexados pela primeira vez à Europa como posses ou atrelados por meio do comércio.
3. O momento em que a Europa se estabeleceu permanentemente como administradora, colonizadora ou exploradora (por exemplo, as sociedades monocultoras de exploração na América do Norte e no Caribe; a mineração e as fazendas na América Latina; a borracha e as plantações de chá na Índia, no Ceilão e nas Índias Orientais). O capitalismo, por sua vez, emergiu nesse momento com um mercado global.
4. A fase em que a disputa por colônias, mercados e matéria-prima atingiu seu ápice. Esse foi o “período mais avançado do Imperialismo”, abriu caminho para a Primeira Guerra Mundial e o século XX.
5. O presente, em que a maior parte do mundo é economicamente dependente do Ocidente, até mesmo quando formalmente independente e descolonizada.

Não existem divisões nítidas entre essas fases e, muitas vezes, elas se sobrepõem. Por exemplo, embora as principais explorações da Austrália tenham ocorrido na primeira fase, o formato do continente não era bem definido e conhecido até depois das viagens de Cook no século XVIII. Da mesma forma, os portugueses realizaram sua primeira navegação em torno da África no século XV, embora a exploração do interior da África subsaariana e a disputa por colônias africanas sejam uma história do século XIX.

Já que estamos enfocando as “formações”, este capítulo se concentra nas duas primeiras fases - aquelas envolvendo a exploração incipiente, os encontros, o contato, a conquista - com o objetivo de traçar como “o Ocidente e o Resto” se formou como um “sistema de representação.

2.3 A Era da Exploração

Essa era teve início com Portugal, após a expulsão dos mouros (povos muçulmanos que tinham conquistado a Espanha) da Península Ibérica. O Príncipe Henrique, “o Infante”, pioneiro da exploração portuguesa, foi um Cruzado que lutou contra os mouros na batalha de Ceuta (África do Norte, 1415) e auxiliou na dispersão dos piratas mouros que espreitavam a entrada para o Mediterrâneo. Como Eric Newby explica:

Com os piratas sob controle, havia uma possibilidade real de que os portugueses assumissem o comando da caravana de comércio - cujo produto mais importante era o pó de ouro - do qual Ceuta e o interior da África usufruíam. Nesse evento, a tentativa de capturar esse comércio falhou...E, desta forma, surgiu um novo propósito: descobrir de que partes da África as mercadorias, principalmente o pó de ouro, provinham. Com essa informação, planejar uma nova rota ... para estações na costa do Atlântico onde os habitantes já haviam sido convertidos ao cristianismo e estavam sob o mando do Rei de Portugal.¹⁴

Esses comentários detalham fatores complexos - econômicos, políticos e espirituais - que motivaram a expansão portuguesa. Por que, então, eles não tinham simplesmente navegado rumo ao sul antes? Uma resposta é que eles pensavam que suas embarcações não eram robustas o suficiente para suportar as fortes correntes e os ventos contrários com os quais se deparariam na curva da costa do norte da África. Outro fator de grande relevância era a denominada “Grande Barreira do Medo” - evidente, por exemplo, na crença de que após o Cabo Bojador encontrava-se a boca do Inferno, onde os mares ferviam e as pessoas tornavam-se pretas devido ao calor intenso. A concepção europeia medieval tardia do mundo era tanto um obstáculo para a expansão quanto para fatores tecnológicos e de navegação.

Em 1430, os portugueses navegaram ao longo da costa oeste da África, com a esperança de encontrar não somente ouro, marfim, especiarias e o comércio de escravos, mas também o reino do lendário “Prestes João”. Em etapas, cada uma delas consolidada por decreto papal concedendo a Portugal um monopólio.

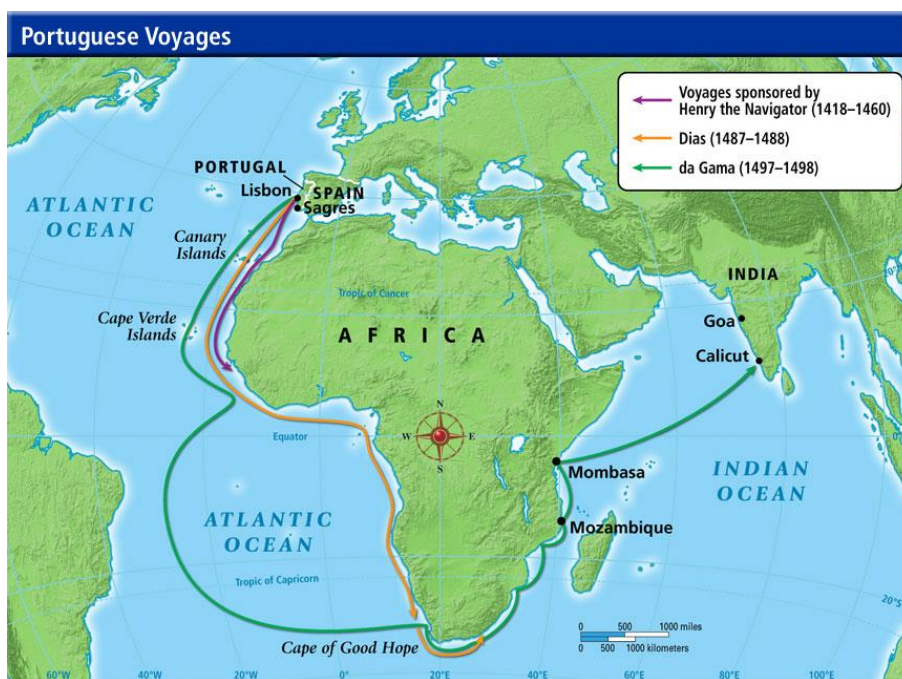


Figura 1. A Expansão portuguesa

"no Mar Oceânico... a sul e a leste", os portugueses navegaram costa africana abaixo e para além da "Grande Barreira do Medo". Em 1441, o primeiro carregamento de escravos africanos capturados por europeus chegou a Portugal, dando início a uma nova era de comércio escravagista. Em 1487/8, Bartolomeu Dias circum-navegou o Cabo da Boa Esperança e Pero da Covilhã, seguindo a rota da caravana em terra, alcançou o Sudão, de onde navegou em direção à Índia. Posteriormente, Vasco da Gama navegou em volta da África e, com o auxílio de um piloto muçulmano, através do Oceano Índico indo em direção à cidade de Calicute (1497-8). Em dez anos Portugal tinha estabelecido as bases de um império naval e comercial. Desalojando comerciantes árabes, que por muito tempo exerceram seus ofícios no Mar Vermelho e no Oceano Índico, eles estabeleceram uma cadeia de portos envolvendo Goa, as Índias Orientais, as Molucas e o Timor. Em 1514, uma missão portuguesa chegou a Cantão (China), e em 1542 houve o primeiro contato com o Japão. Comparativamente, a exploração do Novo Mundo (a América) foi inicialmente um assunto majoritariamente da Espanha.

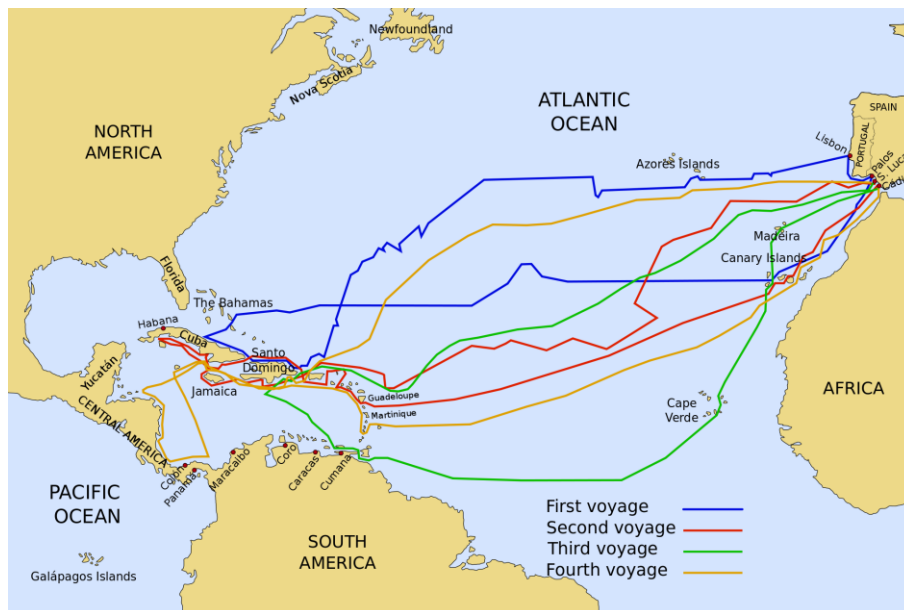


Figura 2. As viagens de Cristóvão Colombo

Depois de muitas súplicas, Colombo, o navegante genovês, finalmente persuadiu o Rei Fernando e a Rainha Isabel da Espanha a apoiar sua “empreitada ocidental” para encontrar uma rota a Oeste para os tesouros do Leste. Subestimando deliberadamente a distância entre a Ásia e a Europa (ele escolheu a mais curta de uma série de hipóteses oferecidas por fontes medievais e clássicas) navegou para dentro do “Mar da Escuridão” em 1492. Em quatro viagens memoráveis, ele se tornou o primeiro europeu a chegar às ilhas do Caribe e à América Central. Ele nunca abandonou sua crença de que “Estou em frente a Zaiton (Japão) e Quinsay (China), umas cem léguas, aproximadamente”.¹⁵ As “Índias Ocidentais”, erroneamente denominadas, são uma lembrança permanente de que o Velho Mundo “descobriu” o Novo por acidente. No entanto, Colombo abriu um continente inteiro para a expansão espanhola, fundada na busca por ouro e no sonho católico de converter o mundo à fé cristã. Um pouco mais tarde, Américo Vespúcio (a quem os continentes americanos devem seu nome) navegou para o norte, para Carolina, e para o sul ao longo da costa brasileira rumo ao Rio [de Janeiro], à Patagônia e às Ilhas Falkland.

Em 1500, o português Pedro Álvares Cabral, ao navegar em direção à Índia teve sua embarcação desviada para o Atlântico pelo vento. Fortuitamente, foi parar na costa do Brasil, concedendo a Portugal seu primeiro passo no que viria a ser a América Latina. A rivalidade entre espanhóis e portugueses foi agravada por bulas papais que favoreceram a Espanha, mas um acordo foi finalmente realizado por meio do Tratado de Tordesilhas (1494). Este dividia o “mundo desconhecido” entre os espanhóis e os portugueses ao longo

de uma linha longitudinal aproximadamente a 1500 milhas a oeste dos Açores. Essa delimitação foi revisada muitas vezes e outras nações, como a arqui-inimiga e rival protestante Inglaterra, cobiçavam parte das riquezas do Novo Mundo. Pouco tempo depois, os ingleses deixaram de fazer caso dessa disputa, pois haviam conseguido explorar e atacar a região do Mar do Caribe e do golfo do México que estavam sob domínio espanhol. "Entretanto," como observa John Roberts em referência ao Tratado,

... é um ponto geográfico estratégico de grande importância psicológica e política: os europeus, que até então nem haviam conseguido viajar ao redor do mundo, tinham decidido dividir entre eles próprios todas essas terras desconhecidas e desapropriadas e povos que nelas viviam. As implicações em potencial eram vastas... A conquista além-mar foi o primeiro e maior de todos os triunfos sobre as forças da natureza. Ela possibilitou o início da dominação do mundo por civilizações ocidentais. Conhecimento é poder e o conhecimento adquirido pelos primeiros exploradores sistemáticos... tinha aberto caminho para a era da hegemonia ocidental.¹⁶

Entre 1519 e 1522 uma expedição portuguesa liderada por Fernão de Magalhães navegou em volta do mundo, façanha repetida por Sir Francis Drake entre 1577 e 1580.

Os primeiros exploradores espanhóis do Novo Mundo abriram as portas para aquele grupo de soldados aventureiros cruéis, os Conquistadores, o que completou a conquista das Américas Central e do Sul, resultando na transição da exploração para conquista e colonização.

Em 1513, Vasco Nuñez de Balboa, após ter explorado o norte da costa da América do Sul, cruzou o Istmo de Darién Panamá em direção ao Pacífico. Em 1519, Hernan Cortés desembarcou no México e ocasionou a destruição do Império Asteca. Francisco Pizarro foi para o sul, pelo Equador, chegando à região dos Andes, destruindo o Império Inca (1531-4). Depois disso, Francisco de Orellana atravessou o continente por meio da Amazônia (1541-4). Os Conquistadores eram movidos pela perspectiva de encontrar fortuna vasta e ilimitada. "Nós, espanhóis," confessou Cortés, "sofremos de uma enfermidade que apenas o ouro pode curar".¹⁷

Os espanhóis continuaram a adentrar nas regiões que hoje conhecemos como Novo México, Arizona, Flórida e Arkansas (1528-42). Enquanto isso, mais ao norte, outras nações também se ocupavam da exploração. O veneziano Giovanni Caboto, também conhecido como John Cabot, navegando para os ingleses, desembarcou na Nova Escócia, em Terra Nova e na Nova Inglaterra (1497-8). A costa atlântica da América do Norte foi explorada pelo português Gaspar Corte-Real (1500-1) e pelo italiano Giovanni da Verrazano (1524). Eles foram sucedidos, em 1585-7, por Sir Walter Raleigh, e uma série de

colônias britânicas foi rapidamente estabelecida: Terra Nova (1583), Roanoke (1585) e Jamestown (1607).

Ainda mais ao norte, exploradores britânicos como Gilbert, Frobisher, Davis, Hudson e Baffin (1576-1616) tentaram em vão encontrar uma rota alternativa para o Leste através de uma passagem a noroeste dos mares árticos. Essa investida foi parcialmente responsável pela abertura da América do Norte, e colônias holandesas, francesas e inglesas se multiplicaram pela costa do Atlântico. No entanto, a exploração de maior porte do Canadá e da América do Norte foi liderada principalmente pelos franceses: Cartier, Champlain e seus seguidores exploraram do rio St. Lawrence, os Grandes Lagos e o rio Mississipi até o Golfo do México (1534-1682).

Os espanhóis e os portugueses se estabeleceram no extremo leste, e logo os espanhóis passaram a explorar o Pacífico, colonizando ilhas e, até mesmo, viajando de Manila, nas Filipinas, para a costa oeste da América. Os holandeses e os ingleses, contudo, se empenharam em atrapalhar os monopólios comerciais de espanhóis e portugueses. A Companhia Britânica das Índias Orientais foi fundada em 1599, a Companhia Holandesa das Índias Orientais, em 1602. Após sua independência da Espanha, os holandeses tornaram-se uma das mais poderosas nações comerciais, tendo o comércio com as Índias Orientais como base para o crescimento da cultura burguesa holandesa.¹⁸ A partir de uma base no antigo império das especiarias, os holandeses chegaram a Fiji, às Índias Orientais, à Polinésia, Tasmânia, Nova Zelândia e, em 1606, foram os primeiros a ter acesso à Austrália. Durante os trinta anos seguintes, eles gradualmente montaram um quebra-cabeças australiano, embora a costa da Austrália não tenha sido mapeada até as famosas viagens de James Cook (1768-79) ao Taiti, ao Pacífico Sul e à Antártida.

No século XVIII, Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Holanda já estavam consolidados como os maiores exploradores do mundo. O ofício de trazer civilizações afastadas que eles haviam descoberto para a órbita do comércio ocidental e a exploração de suas riquezas, terra, trabalho e recursos naturais tinham se tornado um grande empreendimento. A China e a Índia permaneceram fora desse ciclo por mais tempo, com a exceção do comércio em suas costas e do esforço dos missionários jesuítas. A Europa começou a deixar marcas de sua cultura e seus costumes nos novos mundos. As rivalidades europeias eram marcadas por batalhas encenadas nos teatros coloniais. As colônias tornaram-se “joias da coroa” dos novos impérios europeus. Por meio de monopólios comerciais e um sistema mercantilista, cada um desses impérios buscava manter controle exclusivo do fluxo de transações para seu próprio enriquecimento. E, assim, as riquezas

começaram a entrar: em 1554, a América representava 11 por cento da renda da coroa espanhola; em 1590, 50 por cento.

2.4 Rompendo as molduras

O final do século XV foi o momento em que a Europa se livrou do seu confinamento de longa data. O que a tinha impedido por tanto tempo? Esta é uma pergunta difícil de responder, mas podemos identificar dois conjuntos de fatores: o primeiro, material; o segundo, cultural.

Barreiras físicas a Leste. A Idade Média representou uma real perda de contato com o conhecimento e com o mundo exterior. As conquistas de Alexandre, o Grande, (336-323 a.C.) tinham levado os exércitos macedônicos e gregos para o extremo leste, como os Himalaias. Apenas a relutância de suas tropas o impediu de alcançar o que ele acreditava ser os limites do mundo habitado. O Império Romano expandiu-se da Bretanha aos desertos árabes, mas a Europa da Idade Média fechava-se para dentro de si mesma. Foi possível obter um pouco de conhecimento com as Índias (especialmente entre os comerciantes venezianos), mas qualquer coisa além disso permaneceu desconhecida. Embora cada porto e rota comercial no Mediterrâneo estivesse mapeada, os contornos dos demais mares e continentes eram repletos de mistério. Por exemplo, muito embora a Europa comprasse grandes quantidades de seda chinesa, transportada por caravanas pela Ásia Central, ela demonstrava pouquíssimo interesse na grande civilização que a produzia.

Um fator de alta relevância para esse cenário foi que, após o século VII d.C., “as rotas marinhas e terrestres tornaram-se território impedido face ao crescimento alarmante do Islã, que interpôs sua própria cortina de ferro entre o Ocidente e o Oriente”.¹⁹ Eram intermediários árabes que traziam produtos orientais para os portos europeus do Mediterrâneo e também do Mar Negro. As Cruzadas (1095-1291) foram as longas, e por um bom tempo malsucedidas, batalhas da Europa Cristã que visaram repelir essa “ameaça infiel”. Mas exatamente quando a Europa finalmente parecia ser vitoriosa, houve uma tormenta inesperada tanto pelos muçulmanos quanto pela cristandade: as invasões dos nômades mongóis e tártaros provenientes das estepes da Ásia Central (1206- 60), que deixaram um rastro de devastação. No entanto, o Islã sofreu mais que os cristãos com as invasões tártaras e, no século XIII, as cortinas orientais se abriram por um breve momento.

Durante esse intervalo, o veneziano Marco Polo e outros membros de sua família realizaram suas famosas viagens para a corte do Grande Khan, China e Japão (1255-95).

As viagens de Marco Polo e seus contos da grande riqueza do Oriente tiveram um papel importante no estímulo da imaginação europeia em busca de uma rota a oeste para o Oriente, que veio a tomar grandes dimensões. Isso porque, logo depois, o acesso ao Oriente foi bloqueado uma vez mais com o surgimento de um novo poderio muçulmano, o Império Otomano. A China, sob a dinastia Ming, também voltou-se para dentro.

Isto acarretou efeitos profundos. Estimulou a expansão a oeste, favorecendo o poder europeu da costa Atlântica (Espanha, Portugal, Inglaterra, Holanda e França). Além disso, houve uma tendência de isolamento da Europa Ocidental em relação à Oriental - um processo reforçado pelo crescimento da cisão entre o Ocidente católico e o Oriente ortodoxo. A partir desse ponto, os padrões de desenvolvimento dentro das Europas Ocidental e Oriental divergiram fortemente.

As barreiras da mente. Um segundo obstáculo principal para o Ocidente relacionava-se com o conhecimento. Os europeus não apenas tinham um conhecimento raso do mundo exterior, como suas concepções e sua imaginação eram igualmente pobres. Para o norte, segundo suas crenças, não havia “coisa alguma - ou pior... povos bárbaros que até serem civilizados pela Igreja, seriam somente uma ameaça”.²⁰ Para o leste, nas planícies, havia bárbaros a cavalo: hunos, mongóis e tártaros. Para o sul, havia os impérios muçulmanos intermitentes, que, apesar de demonstrarem tolerância à cristandade e aos judeus inicialmente, tinham se embrenhado na Europa - indo para Poitiers e Constantinopla, África do Norte, Espanha, Portugal e sul da Itália. O berço da civilização e do comércio europeus foi o Mediterrâneo. A leste, havia Bizâncio, uma civilização que integrava a cristandade. Como dissemos, contudo, as igrejas Católica e Ortodoxa afastavam-se cada vez mais com o passar dos séculos.

Para explicar o que havia mais além, a Europa se debruçava em outras fontes de conhecimento - clássicas, bíblicas, lendárias e mitológicas. A Ásia permaneceu como um mundo onde havia elefantes e outras maravilhas, tão remota quanto a África Saariana. Havia quatro continentes - Europa, África, Ásia e “*Terra Australis Incognita*” (“A Desconhecida Terra do Sul”) - e o caminho para esta era considerado intransitável. Em mapas medievais, existia mais terra do que oceano: não se conhecia o Pacífico e o Atlântico era estreito e extremamente perigoso. O mundo era comumente representado como uma roda sobreposta ao corpo de Cristo, com Jerusalém no centro. Esta concepção, como se pode imaginar, não incentivava o planejamento de viagens longas.

2.5 As consequências da expansão para a ideia de “Ocidente”

Gradualmente, apesar de suas muitas diferenças internas, os países da Europa Ocidental começaram a se conceber como parte de uma única família ou civilização - "o Ocidente." O desafio do Islã foi um fator importante na construção da Europa Ocidental e da ideia de “Ocidente”. Roberts observa que "O termo ‘europeus’ aparece pela primeira vez em uma referência do século VIII à vitória de Carlos Martel [sobre os muçulmanos] em Tours. Toda coletividade torna-se mais consciente de si mesma na presença de um desafio interno, e autoconsciência promove coesão".²¹ Hulme, por sua vez, fala sobre " ... a consolidação de uma identidade ideológica por meio de testes às fronteiras Orientais [da Europa] anteriores à aventura exploratória do Atlântico... Pode-se considerar como um fim simbólico para aquele processo a identificação da Europa com o Cristianismo segundo Pio III".²²

Em contrapartida, na Era da Exploração e da Conquista, a Europa começou a se definir em relação a uma nova ideia - a existência de muitos “mundos” novos, profundamente diferentes dela própria. Ambos os processos - o crescimento de coesão interna e os conflitos e contrastes com mundos externos - reforçaram-se mutuamente, possibilitando forjar esse novo sentido de identidade que denominamos “o Ocidente”. O excerto de Michael Mann abaixo fornece uma explicação do desenvolvimento europeu ao fazer uma série de generalizações históricas sobre fatores socioeconômicos e religiosos de longo prazo:

Por que, em primeiro lugar, a “Europa” deve ser considerada um continente? Este não é um fato ecológico, mas sim social. Não fora um continente até então: foi criado pela fusão de bárbaros germânicos e as regiões do noroeste do Império Romano, bloqueando a presença islâmica a sul e a leste. Sua identidade continental era inicialmente cristã, pois era mais frequentemente chamada de Cristandade do que de Europa.

Indubitavelmente, a Europa era um lugar onde a competição florescia. Mas, por que? Não é “natural”... Na realidade, a competição pressupõe duas formas adicionais de organização social. Primeiramente, atores autônomos devem ser empoderados para disporem-se de recursos privados sem impedimentos de qualquer pessoa. Eles não precisam ser indivíduos, tampouco famílias específicas, desfrutando as denominadas “propriedades privadas” em sistemas capitalistas ...

No entanto, instituições coletivas também podem participar, desde que possuam uma estrutura de autoridade responsável que possa utilizar seus recursos para investidas econômicas, sem interferência de outros; ou até por costume, o que demonstra que as leis da economia neoclássica podem começar a operar....

Em segundo lugar, a competição entre participantes de um mercado [de base] requer regulação normativa. Eles devem confiar que todos vão honrar seus compromissos. Além disso, devem também confiar na racionalidade essencial de cada um. Essas compreensões normativas têm de ser aplicadas não apenas em interação direta, mas também em cadeias complexas e continentais de produção, distribuição e troca... A estrutura social europeia cumpria com esses requisitos. Tal estrutura, que se estabilizou na Europa após o fim das migrações e invasões bárbaras (por volta de

1000 d.C.), era uma federação de múltiplos acéfalos. A Europa não tinha uma cabeça ou um centro; porém, era uma entidade composta por uma série de redes de interações pequenas que se entrecruzavam. Estas, com base no poder econômico, militar e ideológico, se diferenciavam geograficamente e quanto a seus espaços sociais e nenhuma delas era, em natureza, uma unidade propriamente dita. Consequentemente, não havia uma única agência de poder que controlasse um território demarcado ou as pessoas dentro dele. Dessa forma, a maioria das relações sociais era extremamente localizada, com grande foco em uma ou algumas comunidades celulares - o monastério, a vila, a propriedade senhorial, o castelo, a cidade, a guilda, a irmandade, e assim por diante. Essas coletividades tinham uma autonomia de poder garantida por lei ou costume, uma exclusividade de controle sobre “seus” recursos. Portanto, eles podem ser considerados proprietários “privados”...

O que quer que seja que essa federação acéfala viria a conquistar, era improvável que fosse uma estagnação organizada. Historiadores empregam o termo ‘inquieta’ com frequência para caracterizar a essência da cultura medieval. Como observa McNeill, “não é um conjunto específico de instituições, ideias ou tecnologia que demarca o Ocidente, mas sim sua falta de habilidade de permanecer parado. Nenhuma outra sociedade civilizada chegou perto de tal instabilidade inquieta... Nela reside a verdadeira singularidade da civilização ocidental”.²³ Mas esse espírito inquieto não precisava necessariamente induzir ao desenvolvimento social. Não deveria, então, ter gerado outras formas de estagnação: a anarquia, a batalha hobbesiana de todos contra todos; ou a anomia, em que a ausência de controle e direção sociais leva à falta de propósitos e ao desespero? Podemos conjugar as ideias de dois grandes sociólogos para buscar compreender porque houve desenvolvimento social, e não anarquia ou anomia.

Primeiramente Max Weber, que ao perceber a inquietude peculiar da Europa, sempre adicionou uma outra palavra: racional. A “inquieta racional” era o traço psicológico da Europa, o oposto do que ele descobriu nas principais religiões da Ásia... Weber detectou a inquietude racional especialmente no Puritanismo, que enfatizava características da psique cristã tradicionalmente presentes... O Cristianismo incentivava um impulso moral e social até mesmo contra a autoridade mundana. Embora o Cristianismo medieval majoritariamente disfarçasse a repressão brutal, suas correntes de insatisfação permaneceram fortes. Há uma extensa literatura sobre crítica social, visionária, moralista, satírica e cínica. Algumas são um pouco trabalhosas e repetitivas, mas em seu ápice encontramos duas das maiores obras da época em inglês: as de Langland e Chaucer. Elas são repletas dessa qualidade psicológica identificada por Weber.

Entretanto, para colocar essa inquietude racional a serviço do crescimento social também era necessário um mecanismo identificado por outro sociólogo: Émile Durkheim. Nem anarquia, nem anomia: a regulação normativa foi o que o Cristianismo ofereceu no início. As lutas políticas e de classe, a vida econômica e até mesmo as guerras eram, até certo ponto, reguladas por uma mão invisível: não a de Adam Smith, mas a de Jesus Cristo... A comunidade dependia do reconhecimento de normas em relação a direitos de propriedade e de livre comércio. Estes eram garantidos por uma combinação de costumes locais e privilégios, por algumas regulações judiciais criadas por estados fracos, mas, acima de tudo, pela identidade social em comum fornecida pelo Cristianismo...

A principal conclusão é inequívoca. O sentido de identidade mais poderoso e extenso era cristão, embora isso fosse tanto uma identidade transcendental unificadora e uma identidade dividida por barreiras sobrepostas de classe e letramento. Transpassando tudo isso, havia os compromissos com a Inglaterra, mas eles eram variáveis e, de qualquer forma, possuíam conexões dinásticas e obrigações menos extensas. Dessa maneira, a identidade cristã oferecia tanto uma humanidade em comum quanto um enquadramento para divisões entre os europeus.

A conquista cristã foi a elaboração de uma sociedade normativa mínima que cruzava as fronteiras entre estado, etnia, classe e gênero. Ela não incluiu, de qualquer forma significativa, a Igreja Bizantina Oriental. No entanto, integrou duas áreas geográficas principais da “Europa”: as terras mediterrâneas com sua herança cultural, suas técnicas de poder históricas e predominantemente extensas (o letramento, a cunhagem, as propriedades agricultoras e redes de comércio); e a Europa do noroeste com técnicas de poder ainda mais intensas (a aração profunda, agrupamento em vilas e por parentesco e capacidade militar local organizada). Se ambas pudessem formar uma única comunidade, o desenvolvimento europeu seria, então, uma consequência possível de suas trocas de conhecimento.²⁴

Em contraste a Mann, John Roberts traz à tona aspectos culturais e ideológicos:

Os europeus... agora [possuíam] uma nova visão de si mesmos e de suas relações com outros povos. Os mapas são a melhor evidência para esta mudança... Eles são sempre mais do que meras afirmações factuais. São a tradução da realidade em formas por nós compreensíveis; são ficções e atos de imaginação que vão além dos dados científicos. Portanto, eles refletem mudanças nas imagens que temos da realidade. O mundo não é apenas o que existe “lá fora”; é também a imagem que temos em nossas mentes que nos permite acesso à realidade material. Ao acessá-la, nossa compreensão daquela atualidade muda, assim como uma grande variedade de suposições e crenças.

Uma mudança mental crucial foi o surgimento final da noção da Europa a partir da ideia do Cristianismo. Os mapas nos mostram a diferença entre o antes e o depois. Após a Era dos Descobrimentos, Jerusalém, onde o fundador do Cristianismo fez seus ensinamentos e morreu, não podia mais ser tratada como o centro do mundo - como em mapas medievais. Era a Europa que, em breve, estaria no centro de mapas europeus. O ponto-chave final para a compreensão dessa nova imagem mental foi o descobrimento das Américas. Por volta de 1500, cartógrafos europeus tinham estabelecido a visão geral do mapa mundi como o conhecemos. No século XV, a Europa já se encontrava no canto superior esquerdo de alguns mapas, com grandes pedaços de terra da Ásia e da África espalhados no resto da superfície. O centro desses mapas podia se localizar em lugares variados. Até que, então, os descobrimentos da América começaram lentamente a realizar uma mudança na disposição convencional; mais e mais espaço era concedido a terras das Américas do Norte e do Sul conforme suas extensões eram melhor compreendidas...

Por volta da metade do século, a nova visão geográfica do mundo era tomada como certa. Foi Mercator que lhe concedeu uma expressão canônica... a nova “projeção” de Mercator, utilizada pela primeira vez em um mapa em 1568, ... consolidou a ideia de que a superfície do globo era naturalmente agrupada em torno da Europa. Assim, a Europa veio a ser visualizada por alguns como o centro do mundo. Não há dúvidas de que isto levou os europeus a inconscientemente internalizar, a partir de seus mapas, a ideia de que essa era a ordem natural das coisas. Não lhes ocorria com frequência que a projeção de Mercator poderia ser centralizada na China, por exemplo, ou no Havaí. E isso teria causado um impacto diferente nos europeus. A ideia ainda permanece no ar. A maioria das pessoas gosta de se ver como o centro das coisas... Mercator auxiliou sua própria civilização a ter uma visão de mundo que hoje em dia chamamos de “eurocêntrica”.²⁵

Roberts argumenta que mapas são “ficções” que “refletem mudanças em nossas imagens de realidade”. Suas postulações principais, no entanto, concentram-se na centralidade do Cristianismo para a ideia de “Europa”. Por séculos, os conceitos de “Europa” e “Cristianismo” foram praticamente idênticos. A identidade cultural da Europa - o que tornou sua civilização distinta e singular - foi, em primeiro lugar, religiosa e cristã. Posteriormente, a ideia de “Europa” adquiriu uma definição geográfica, política e econômica mais precisa. Isso a aproximou do conceito moderno e secular de “Ocidente”. Entretanto, o Ocidente nunca perdeu contato por completo com suas raízes cristãs. O encontro com os novos mundos - com a diferença - na realidade, reforçou essa nova identidade. Ele promoveu esse “crescente sentimento de superioridade” que Roberts chama de visão “eurocêntrica” de mundo.

3 Discurso e poder

Analisamos o processo histórico por meio do qual uma ideia de “Ocidente” emergiu. Ela surgiu a partir da crescente coesão interna da Europa e das relações desta, em constante mudança, com sociedades não ocidentais. Nos dirigiremos agora à formação de linguagens ou “discursos” com os quais a Europa começou a descrever e representar a diferença entre ela mesma e os “outros” que encontrava no curso de sua expansão. Estamos, portanto, iniciando o esboço da formação do “discurso” do “Ocidente e o Resto”. Entretanto, necessitamos esclarecer, primeiramente, o que entendemos por “discurso”.

3.1 O que é “discurso”?

Em linguagem cotidiana, um discurso é simplesmente “um texto oral ou escrito; uma fala ou um sermão”. Aqui, contudo, utilizaremos o termo de forma mais especializada. Como “discurso” compreendemos uma maneira particular de representar “o Ocidente” e “o Resto” e as relações entre eles. Um discurso é, dessa forma, um grupo de afirmações que fornecem uma linguagem para falar sobre, ou seja, uma forma de representar, um tipo particular de conhecimento sobre um tópico. Quando afirmações sobre um tópico são realizadas dentro de um discurso particular, o discurso possibilita construir o tópico de certa forma. Ele também limita outras formas de construir o tópico.

Um discurso não é formado por apenas uma afirmação, mas de várias que operam em conjunto para formar o que o teórico social francês, Michel Foucault (1926-84), chama de “**formação discursiva**”. As afirmações funcionam em conjunto porque qualquer afirmação individual implica uma relação para com as demais: “Elas se referem ao mesmo objeto, compartilham o mesmo estilo e apoiam uma estratégia... um padrão ou uma tendência comum política ou institucional”.²⁶

Um ponto importante sobre essa noção de discurso é que ela não se baseia na distinção convencional entre pensamento e ação, linguagem e prática. O discurso diz respeito à produção de conhecimento por meio da linguagem. Mas é produzido por uma prática: “a prática discursiva” - a prática da produção de sentido. Uma vez que todas as práticas sociais implicam significado, todas elas possuem um aspecto discursivo. Dessa forma, o discurso permeia e influencia todas as práticas sociais. Foucault argumentaria que o discurso do “Ocidente e o Resto” tinha profundas implicações na prática, como, por exemplo, a maneira como o Ocidente se comportava em relação ao Resto.

Com o intuito de ter uma noção mais completa da teoria discursiva de Foucault, devemos considerar os seguintes pontos:

1. Um discurso pode ser produzido por muitos indivíduos em diferentes cenários institucionais (como famílias, prisões, hospitais e manicômios). Sua integridade ou “coerência” ocorre independentemente do fato de que o discurso seja proferido a partir de um espaço específico ou por um único indivíduo ou “sujeito”. No entanto, cada discurso constrói posições que fazem sentido por si só. Qualquer pessoa que utiliza um discurso deve se posicionar *como se* fosse o sujeito do discurso. Por exemplo, pode ser que não acreditemos na superioridade natural do Ocidente. Porém, se usarmos o discurso do “Ocidente e o Resto”, necessariamente nos situamos em uma posição a partir da qual o “Ocidente” é considerado uma civilização superior. Como diz Foucault, “Descrever uma... afirmação não significa analisar as relações entre o autor e o que ele [sic] diz... mas sim determinar qual posição pode e deve ser ocupada por qualquer indivíduo se ele será o sujeito dela [da afirmação]”.²⁷

2. Discursos não são um sistema fechado. Um discurso traz elementos de outros, o que os conecta em uma rede de significados. Dessa forma, como vimos na seção anterior, o discurso da “Europa” trouxe elementos do discurso anterior, “o Cristianismo”, alterando e traduzindo seu sentido. Traços de discursos passados permanecem inseridos em discursos mais recentes do “Ocidente”.

3. As afirmações que integram uma formação discursiva não precisam ser todas as mesmas. Por sua vez, as relações e as diferenças entre elas devem ser regulares e sistemáticas, não aleatórias. Foucault denomina isso de “sistema de dispersão”: “Sempre que alguém pode descrever, dentre uma série de afirmações, tal sistema de dispersão, sempre que ... se pode definir uma regularidade... [então] podemos dizer... que estamos lidando com uma formação discursiva”.²⁸

Esses pontos ficarão mais claros quando os aplicarmos a exemplos específicos, como faremos mais adiante neste capítulo.

3.2 Discurso e ideologia

Um discurso é semelhante ao que sociólogos chamam de “ideologia”: um conjunto de afirmações ou crenças que produz conhecimento para servir a interesses de um grupo ou classe particular. Por que, então, usar “discurso” ao invés de “ideologia”?

Uma razão oferecida por Foucault é que a ideologia baseia-se na distinção entre *afirmações verdadeiras* (ciência) e *afirmações falsas* (ideologia). E a crença de que fatos sobre o mundo nos possibilitam decidir entre as verdadeiras e as falsas. Entretanto, Foucault argumenta que afirmações sobre o mundo social, político ou moral são raramente apenas verdadeiras ou falsas; e “os fatos” não nos permitem decidir com definição sobre sua veracidade ou não, em parte porque “fatos” podem ser concebidos de formas diferentes. A própria linguagem que usamos para descrever o que chamamos de fatos interfere no processo final de decisão sobre o que é ou não falso.

Tomemos como exemplo os palestinos. Ao lutarem para reaver suas terras na região a oeste de Israel, eles podem ser descritos como “libertadores” ou “terroristas”. Todos entendem que eles estão lutando; mas o que significa lutar? A própria linguagem que usamos - “libertadores/terroristas” - é parte da dificuldade. Além disso, certas descrições, por mais que nos pareçam falsas, podem ser transformadas em “verdadeiras”, porque as pessoas agem em relação a elas acreditando que sejam verdades e, portanto, suas ações possuem consequências reais. Sendo os palestinos terroristas ou não, se pensarmos que são, agiremos de acordo com este “conhecimento”. Eles se tornam terroristas efetivamente porque os tratamos como tais. A linguagem (o discurso) tem efeitos reais na prática: a descrição torna-se, portanto, “verdadeira”.

O uso de discurso, segundo Foucault é, dessa maneira, uma tentativa de se esquivar do que parece ser um dilema insolúvel - decidir quais discursos sociais são verdadeiros ou científicos e quais são falsos ou ideológicos. A maioria dos cientistas sociais da atualidade aceita que nossos valores estão presentes em todas as nossas descrições do mundo social e, portanto, a maior parte de nossas afirmações possuem uma dimensão ideológica, por mais factuais que sejam. Foucault diria que o conhecimento do problema palestino é produzido por discursos que competem entre si - aqueles sobre “os libertadores” e “os terroristas” - e que cada um deles é conectado por uma contestação sobre o poder. Será o resultado desta batalha discursiva que decidirá a “verdade” da situação.

Assim, você pode observar que embora o conceito de “discurso” se esquive da problemática da veracidade na ideologia, ele não evita a questão do poder. Na realidade, importância considerável é concedida ao poder, já que é ele que torna as coisas “verdadeiras”, ao invés dos fatos sobre a realidade: "Devemos admitir que o poder produz conhecimento... que poder implica conhecimento e vice-versa; que não há uma relação de poder sem que haja a constituição de um campo de conhecimento correlato, nem tampouco conhecimento que não pressuponha e constitua... relações de poder".²⁹

3.3 Um discurso pode ser “inocente”?

O discurso desenvolvido no Ocidente para falar sobre o Resto pode operar fora da esfera do poder? Ele poderia ser, nesse sentido, puramente científico, por exemplo, ideologicamente inocente? Ou foi influenciado por interesses específicos de classe?

Foucault é bastante relutante quanto à redução do discurso a afirmações que apenas espelham os interesses de uma classe em particular. O mesmo discurso pode ser usado por grupos com interesses de classes diferentes e, até mesmo, contraditórios. No entanto, isto não significa que o discurso é ideologicamente neutro ou “inocente”. Observemos, por exemplo, o encontro entre o Ocidente e o Novo Mundo. Há muitas razões pelas quais este encontro não poderia ser considerado inocente e, portanto, os mesmos motivos servem para explicar porque o discurso que emergiu no Velho Mundo sobre o Resto não pode ser inocente também.

Primeiramente, a Europa usou suas próprias categorias culturais, idiomas, imagens e ideias para descrever e representar o Novo Mundo. Ela tentou inserir o Novo Mundo em abordagens conceituais já existentes, classificando-o de acordo com suas próprias normas e o incorporando a tradições ocidentais de representação. Isso não é novidade: frequentemente partimos do que já conhecemos para explicar e descrever o novo. Nunca foi uma simples questão do Ocidente apenas observar, ver e descrever o Novo Mundo (o Resto) sem concepções prévias. Em segundo lugar, a Europa tinha certos propósitos definidos, objetivos, motivos, interesses e estratégias ao se dedicar a descobrir o que havia no “Grande Mar da Escuridão”. Essas motivações e os interesses mesclavam-se.

Os espanhóis, por exemplo, desejavam:

1. Encontrar ouro e prata;
2. Possuir as terras em nome de suas majestades católicas; e
3. Converter os pecadores ao Cristianismo.

Esses interesses frequentemente contradiziam-se um ao outro. Entretanto, não devemos supor que o que os europeus disseram sobre o Novo Mundo era apenas uma máscara cínica para seus próprios interesses. Quando o Rei Manuel de Portugal escreveu para Fernando e Isabel da Espanha que "o principal motivo da jornada [de Vasco da Gama à Índia] foi... a serviço de Deus nosso Senhor, e para nosso próprio benefício"³⁰, dessa

maneira clara e, convenientemente, colocando Deus e Mamom [representação da cobiça] na mesma frase, ele provavelmente não viu contradição alguma entre ambos. Esses governantes católicos fervorosos acreditavam plenamente no que diziam. Para eles, servir a Deus e ir em busca do “nosso próprio benefício” não era contraditório. Eles viviam e acreditavam com afinco em sua própria ideologia.

Assim, enquanto seria errado tentar reduzir as afirmações deles a puro interesse próprio, fica claro que o seu discurso era moldado e influenciado pelo jogo de motivos e interesses presente em sua linguagem. Claramente, motivos e interesses são raro e completamente conscientes ou racionais. Os desejos que guiaram os europeus eram poderosos; mas seu poder não era sempre sujeito ao cálculo racional. Os “tesouros do Oriente” de Marco Polo eram suficientemente tangíveis, mas o poder de sedução exercido por eles sobre gerações de europeus os transformavam cada vez mais em mito. Esse fato se assemelha ao ouro que Colombo insistia em pedir aos nativos e que, com o tempo, adquiriu um significado místico e quase religioso.

Finalmente, o discurso do “Ocidente e o Resto” não poderia ser considerado inocente porque não representava um encontro entre iguais. Os Europeus já haviam demonstrado habilidades de navegação maiores, melhores armas e foram mais astutos que povos que não tinham qualquer desejo de serem “descobertos”, e tampouco queriam ser “explorados”. Os europeus tinham posições de poder de dominação superiores em relação aos Outros. Isso influenciou o que viram e como viram, assim como o que não enxergaram.

Foucault resume esses argumentos da seguinte forma: o discurso não apenas implica poder; ele é um dos “sistemas” pelo qual o poder circula. O conhecimento que um discurso produz constitui um tipo de poder exercido sobre aqueles que são “conhecidos”. Quando esse conhecimento é exercitado na prática, os “conhecidos”, de uma maneira particular, serão sujeitos (sujeitados) a ele. É sempre uma relação de poder.³¹ Os produtores do discurso também têm o poder de torná-lo real, ou seja, aplicar sua validade, seu status científico.

Isso deixa Foucault em uma posição altamente relativista a respeito de questões sobre a verdade. Sua noção de discurso compromete a distinção entre afirmações verdadeiras e falsas - entre ciência e ideologia - nas quais muitos sociólogos se embasaram. Essas questões epistemológicas (sobre o conhecimento, a verdade e o relativismo) são por demais complexas para serem discutidas em profundidade aqui (embora algumas delas sejam discutidas na parte III do livro original). Entretanto, a ideia mais importante que

devemos assimilar agora é a relação profunda e íntima que Foucault estabelece entre discurso, conhecimento e poder. De acordo com ele, quando o poder opera de forma a impor a “verdade” a qualquer conjunto de afirmações, então tal formação discursiva produz um “regime da verdade”.

Vamos resumir os pontos principais desse argumento. Os discursos são formas de falar, pensar ou representar um assunto ou tópico específico. Esse conhecimento influencia práticas sociais e, dessa forma, possui consequências e efeitos reais. Discursos não podem ser reduzidos a interesses de classe, mas sempre operam em relação ao poder - são parte da maneira que o poder circula e é contestado. A questão da veracidade de um discurso é menos importante do que sua eficácia na prática. Quando efetivo - ao organizar e regular relações de poder (como entre o Ocidente e o Resto) - é chamado de “regime da verdade”.

4 Representando “o Outro”

Até aqui, a discussão sobre discurso foi bastante abstrata e conceitual. O conceito pode ser compreendido mais facilmente quando relacionado a um exemplo. Um dos melhores exemplos sobre o que Foucault entende por “regime da verdade” é fornecido pelo estudo de Edward Said, *Orientalismo*³². Nesta parte, desejo deter-me brevemente nesse exemplo e, posteriormente, veremos até que ponto podemos utilizar a teoria do discurso e o Orientalismo para analisar o discurso do “Ocidente e o Resto”.

4.1 Orientalismo

Em seu livro *Orientalismo*, Edward Said analisa os vários discursos e instituições que produziram e construíram como objeto a entidade denominada “o Oriente”. Said chama esse discurso de “Orientalismo”. Observe que, embora tendamos a incluir o Extremo Oriente (inclusive a China) em nosso uso da palavra “Oriente”, Said refere-se principalmente ao Oriente Médio - o território ocupado majoritariamente por povos islâmicos. Além disso, seu enfoque principal são escritos franceses sobre o Oriente Médio. Observe o que o próprio Said escreveu no resumo do projeto de seu livro:

Argumento que sem examinar o Orientalismo como um discurso não é possível compreender a grande disciplina sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu lidar com - e até mesmo produzir - o Oriente em seus âmbitos político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginativo durante o período pós-Iluminismo. Acrescento que o Orientalismo teve um posicionamento tão autoritário que acredito que nenhum escrito, pensamento ou ação sobre o Oriente poderia existir sem que se considerassem as limitações de pensamento e ação impostas pelo Orientalismo. Em resumo, por causa do Orientalismo, o Oriente não foi

(e não é) uma questão livre de pensamento e ação. Isto não quer dizer que o Orientalismo determina unilateralmente o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que é uma rede de interesses com a qual nos relacionamos inevitavelmente (e, portanto, sempre está presente) quando queremos abordar o “Oriente”... Esse livro também busca apontar que a cultura europeia ganhou em força e identidade ao se colocar contra o Oriente como uma forma de substituição e até como um *self* oculto.³³

Partiremos, agora, para a análise do discurso do “Ocidente e o Resto” - uma vez que ele surgiu entre o fim dos séculos XV e XVIII -, utilizando as ideias de Foucault acerca de “discurso” e o exemplo de “Orientalismo” de Said. Como esse discurso se formou? Quais foram seus temas principais, suas “estratégias” de representação?

4.2 O “arquivo”

Said argumenta que, “de certa forma, o Orientalismo era uma biblioteca ou arquivo de informações. O que garantia a existência do arquivo era uma família de ideias e um conjunto unificador de valores que se mostravam eficazes de várias formas. Essas ideias explicavam o comportamento dos orientais; forneciam uma mentalidade, uma genealogia e ambientação para eles; e, ainda mais importante, elas permitiam que os europeus lidassem com os Orientais e os vissem como um fenômeno possuidor de características regulares”.³⁴ A partir de que fontes de conhecimento comum, de que “arquivo” de outros discursos, surgiu o “Ocidente e o Resto”? Podemos identificar quatro fontes principais:

1. O conhecimento clássico: Essa era a maior fonte de informação e imagens sobre “outros mundos”. Platão (c. 427-347 a.C.) descrevia uma série de ilhas lendárias, dentre elas Atlântida, tão desejada pelos exploradores. Aristóteles (384-322 a.C.) e Erastóstenes (c. 276-194 a.C.) fizeram estimativas da circunferência do globo impressionantemente precisas, que eram consultadas por Colombo. A Geografia de Ptolomeu (Séc.II d.C.) serviu como modelo para cartógrafos mais de mil anos após sua produção. Exploradores do século XVI acreditavam que no mundo exterior havia não somente o Paraíso, mas também a “Era Dourada”, local de felicidade plena e “primavera da humanidade”, sobre a qual poetas clássicos, incluindo Horácio (65-8 a.C.) e Ovídio (43 a.C.-d.C. 17) haviam escrito.

O século XVIII ainda questionava se o que havia sido descoberto no Pacífico Sul era o Paraíso. Em 1768, o explorador do Pacífico Francês Bougainville chamou o Taiti de “A Nova Cythera”, nome da ilha em que, de acordo com a mitologia clássica, Vênus surgiu do mar. Em contraposição, as descrições de Heródoto (484-425 a.C.) e Plínio (23-79 d.C.) dos povos bárbaros presentes nas fronteiras da Grécia criaram imagens grotescas de “outras” raças. Elas serviam como profecias para exploradores posteriores que viriam a

encontrar o que dizia a lenda. Paradoxalmente, a maior parte desse conhecimento clássico se perdeu na Era das Trevas e tornou-se disponível para o Ocidente graças a estudiosos islâmicos, ou seja, pertencentes ao “outro” mundo.

2. Fontes religiosas e bíblicas: Essas eram outra fonte de conhecimento. A Idade Média reinterpretou a geografia conforme a Bíblia. Jerusalém era o centro da Terra porque era a Cidade Santa. A Ásia era o berço dos Três Reis Magos; e a África, do Rei Salomão. Colombo acreditava que o Orinoco (na Venezuela) era um rio sagrado que provinha do Jardim do Éden.

3. Mitologia: Era difícil dizer com precisão onde terminavam os discursos religiosos e clássicos e começavam o mito e as lendas. A mitologia transformou o mundo exterior em um jardim encantado, vivo, com povos desfigurados e monstruosidades. No século XVI, Sir Walter Raleigh ainda acreditava que iria encontrar, nas florestas tropicais da Amazônia, o rei “El Dorado”, cujos súditos rolavam em ouro para depois lavá-lo em um rio sagrado.

4. Narrativas de viajantes: Talvez a fonte de informação mais fértil tenham sido os relatos de viajantes - um discurso no qual a descrição mesclava-se imperceptivelmente à lenda. O seguinte texto alemão do século XV resume mais de mil anos de relatos de viajantes, que por sua vez se embasavam em conhecimentos religiosos e clássicos:

Na terra dos índios há homens com cabeças de cães. Eles emitem latidos ao falar [e]... alimentam-se dos pássaros que caçam ... Outros possuem apenas um olho na testa Na Líbia, muitos nascem sem cabeça e possuem boca e olhos. Muitos são de ambos os sexos ... Próximo ao Paraíso no Rio Ganges habitam homens que não comem nada. Eles absorvem um nutrimento líquido com um canudo [e] vivem do suco das flores ... Muitos possuem o lábio inferior tão grande que chega a cobrir sua face ... Na terra da Etiópia, muitos andam curvados como bois, e muitos vivem por quatrocentos anos. Vários possuem chifres, nariz grande e pés de cabra ... A oeste da Etiópia, muitos têm quatro olhos ... [e] na Erípia vivem pessoas bonitas que têm pescoço e bico de grou.³⁵

A obra *As Viagens de Sir John Mandeville* era um repositório de riqueza em particular, na realidade, um compêndio de histórias extravagantes escritas por mais de uma pessoa. O livro *‘As Viagens’* de Marco Polo era geralmente mais sóbrio e factual, mas não deixava de ter um certo tom mitológico. Seu texto (floreado pelo romancista Rusticello) foi o mais lido dentre as narrativas de viajantes e foi instrumental ao criar o mito de “Catai” (“China” ou o Oriente em geral), um sonho que inspirou Colombo e muitos outros.

A intenção ao narrar essa impressionante mistura de fato e fantasia que constituía o “conhecimento” medieval tardio de outros mundos não é ridicularizar a ignorância da Idade Média. Nossa pretensão é: (a) compreender como esses discursos diferentes, que entendem “evidência” de formas distintas, forneceram uma perspectiva cultural por meio da qual povos, lugares e coisas do Novo mundo foram vistos, descritos e representados; e (b) sublinhar a mescla de fato e fantasia que constituía o “conhecimento”. Isso pode ser observado especialmente no uso de analogias para descrever os primeiros encontros com animais estranhos. Pinguins e focas eram descritos como gansos e lobos, respectivamente; a anta como um touro com tromba de elefante, o gambá, como meio raposa, meio macaco.

4.3 Um “regime da verdade”

Gradualmente, a observação e a descrição tornaram-se mais precisas. O hábito medieval de pensar por analogias deu lugar a uma forma mais sóbria de descrição da fauna e da flora, modos de vida, costumes, características físicas e da organização social de povos nativos. Podemos, a partir deste ponto, observar o esboço de uma etnografia ou antropologia incipiente.

No entanto, a mudança para um discurso mais descritivo e mais factual, com apelo à verdade e à objetividade científica, não nos dava muita garantia. Um exemplo esclarecedor é o caso dos “patagonianos”. Muitos mitos e lendas relatam uma raça de gigantes. E, na década de 1520, a tripulação de Magalhães retornou com estórias de encontros, na América do Sul, com essa raça que denominaram “patagones” (literalmente, “pés grandes”). A região do suposto encontro tornou-se conhecida como Patagônia e esse imaginário tornou-se popular, muito embora dois ingleses que visitaram o local em 1741 relatassem que as pessoas tinham uma estatura mediana.

Quando o Comodoro John Byron chegou na Patagônia em 1764, ele encontrou um grupo formidável de nativos, com ombros largos, encorpados e alguns centímetros a mais que o europeu médio. Eles foram dóceis e amigáveis. Entretanto, nos jornais, relatos desse encontro foram demasiadamente exagerados, culminando na criação de uma imagem de pessoas de estatura ainda maior e com um aspecto feroz. Uma gravura mostrava um marinheiro que batia na cintura de um gigante da Patagônia, e a Sociedade Real fez com que o tópico tivesse valor científico. “As gravuras utilizaram a matéria-prima dos exploradores e a transformou em imagens familiares aos europeus”.³⁶ E, assim, a lenda se vingava da ciência tardiamente.

4.4 A idealização

O "Orientalismo", como aponta Said, "é a disciplina por meio da qual o Oriente foi (e é) abordado sistematicamente, como um tópico de aprendizado, descoberta e prática". Ele acrescenta que o Orientalismo "torna aquela coleção de sonhos, imagens e vocabulário disponível para qualquer um que tente falar sobre o que existe a leste da linha divisória"³⁷. Como o Oriente, o Resto tornou-se a disciplina das linguagens de sonhos e Utopia, o objeto de uma fantasia poderosa.

Entre 1590 e 1634, o flamengo Theodore de Bry publicou suas gravuras em '*Historia Americae*', que continha dez volumes ilustrados. Eles eram exemplos clássicos de uma nova literatura popular sobre o Novo Mundo e as descobertas lá feitas. As obras de De Bry continham gravuras elaboradas do cotidiano e dos costumes do Novo Mundo. Aqui vemos o Novo mundo retrabalhado - e representado - com as convenções europeias de estética, com um "olhar" Ocidental. Imagens diferentes da América se sobrepõem. De Bry, por exemplo, transformou os rascunhos simples e desprezíveis produzidos por John White sobre os indígenas Algonquin que havia observado na Virgínia. Traços faciais foram retocados; gestos, ajustados; e posturas retrabalhadas de acordo com estilos europeus mais clássicos. O efeito geral, observa Hugh Honour, era "domesticar e civilizar as pessoas que os Brancos tinham observado com tanta naturalidade"³⁸.

Um dos principais objetos desse processo de idealização era a própria natureza. A fertilidade dos trópicos era impressionante até mesmo para olhos mediterrâneos. Poucos tinham visto paisagens como aquelas dos Caribe e da América Central. No entanto, a linha entre descrição e idealização é quase imperceptível. Ao descrever Cuba, por exemplo, Colombo se refere a "milhares de tipos de árvores ... tão altas que pareciam tocar o céu", serras e montanhas altas "mais belas e com milhares de formatos", rouxinóis e outros pássaros, pinheiros maravilhosos, planícies férteis e grande variedade de frutas.³⁹ Posteriormente, o amigo de Colombo, Peter Martyr, usou suas descrições para expressar uma série de temas ricos que ressoam através dos séculos:

Os habitantes vivem naquele Eldorado sobre o qual escritores tanto falam, onde homens tinham uma vida simples e inocente, sem leis, sem desentendimentos, juízes nem calúnias, contentes por apenas satisfazer a Natureza ... [Há] garotas nuas, tão belas que se pode imaginar que ele [sic] contemplou tais esplêndidas náiades e ninfas nas fontes tão celebradas na antiguidade.⁴⁰

Os temas principais dessa passagem, que devem ser considerados por aparecerem em variantes tardias do "Ocidente e Resto", são:

1. o Eldorado; um paraíso na Terra;
2. a vida simples e inocente;
3. a falta de organização social e sociedade civil desenvolvidas;

4. pessoas vivendo em comunhão com a Natureza;
5. a sexualidade aberta; a nudez; a beleza das mulheres.

Nessas imagens e metáforas do Novo Mundo como um Paraíso na Terra, a Era do Ouro ou a Utopia, podemos ver uma forte fantasia europeia sendo construída.

4.5 A fantasia sexual

A sexualidade era um elemento forte na fantasia que o Ocidente construiu. As ideias de inocência e experiência sexuais, dominação e submissão, compõem uma dança complexa no discurso do “Ocidente e o Resto”.

Quando o Capitão Cook chegou ao Taiti, em 1769, a visão idílica de um paraíso sexual se repetiu mais uma vez. As mulheres eram belíssimas, a vegetação exuberante e tropical, a vida simples, inocente e livre; a Natureza nutria as pessoas sem a aparente necessidade de trabalho e cultivo; a sexualidade era aberta e sem embaraços, sem o fardo europeu da culpa. O naturalista na viagem de Bougainville ao Pacífico relatou que os habitantes do Taiti não possuíam "vícios, preconceitos ou divergências e desconheciam qualquer outro deus que não fosse o Amor"⁴¹. "Em resumo," Joseph Banks, o cientista que acompanhou Cook, observou, "a cena que vimos era a mais pura imagem que a imaginação pode formar de uma Arcádia, da qual seríamos reis".⁴² Como diz o biógrafo de Cook, J.C. Beaglehole, "eles já estavam na praia do mundo dos sonhos, entraram para o Eldorado e juntaram-se às ninfas".⁴³ A imagem contemporânea do paraíso tropical e exótico ainda se deve muito a essa fantasia.

Relatos populares de outros exploradores, como Américo Vespúcio (1451-1512), eram explícitos nos pontos em que Colombo havia sido mais reticente sobre a dimensão sexual. As pessoas do Novo Mundo, conforme Vespúcio, “viviam de acordo com a Natureza”, ficavam nuas sem embaraços; "as mulheres ... permaneciam atraentes após darem a luz, eram libidinosas e aumentavam o pênis de seus amantes com poções mágicas".⁴⁴

A própria linguagem da exploração, conquista e dominação era fortemente marcada por distinções de gênero e se extraiu muito de sua força subconsciente a partir do imaginário sexual (ver figura 3). Nesta figura, Américo Vespúcio ("a Europa") aparece como forte e íntegro, uma imagem masculina de comando, como seus pés plantados em terra firme. Em volta dele, há insígnias de poder, com uma cruz no alto; em sua mão esquerda, o astrolábio que o guiava, fruto do conhecimento ocidental; atrás dele, os galeões com velas ao vento. Vespúcio apresenta uma imagem de maestria suprema. Hulme comenta que, "em concordância com as convenções europeias existentes, o ‘novo’

continente era visto alegoricamente como uma mulher" - na imagem, nua, em uma rede, circundada por emblemas de uma paisagem exótica: plantas estranhas e animais e, especialmente, um banquete canibal.⁴⁵



Figura 3 - A Europa encontra a América (van der Straet, c. 1600)

4.6 Confundindo a diferença

Said afirma que “a essência do Orientalismo é a interminável distinção entre a superioridade do Ocidente e a inferioridade do Oriente”.⁴⁶ Como essa forte marca de distinção foi construída?

Os europeus ficaram imediatamente espantados com o que interpretaram como ausência de governo e sociedade civil - a base da “civilização” - entre os povos do Novo Mundo. Na realidade, esses povos tinham diversas e distintas estruturas sociais altamente elaboradas. O Novo Mundo que os europeus descobriram já era o lar de milhares de pessoas que viviam lá há séculos, cujos ancestrais tinham migrado para a América a partir da Ásia pelo pedaço de terra que anteriormente conectava ambos continentes. Estima-se que cerca de seis milhões de pessoas viviam no hemisfério ocidental quando os espanhóis o “descobriram”. No México havia a maior concentração de habitantes, enquanto apenas aproximadamente um milhão vivia na América do Norte. Eles possuíam padrões e estilos de vida diferentes. O *Pueblo* da América Central organizava-se em vilas. Outros se

agrupavam em planícies e florestas de acordo com a caça. Os Arawaks das ilhas caribenhas tinham um tipo de sociedade simples, com base no cultivo e na pesca de subsistência. Ao norte, os Iroquois das Carolinas eram caçadores ferozes nômades.

A alta civilização dos Maias, com suas cidades brancas deslumbrantes, baseava-se numa agricultura desenvolvida; era estável, letrada e composta por uma federação de nações, com uma complexa hierarquia de governo. As civilizações Asteca (México) e Inca (Peru) eram grandes e complexas e baseavam-se no cultivo de milho. Eles também tinham a arte, a cultura e a religião ricamente desenvolvidas. Ambas tinham uma estrutura social complexa e um sistema administrativo central, além de grandes habilidades no campo da engenharia. Seus templos eram maiores que qualquer construção da Europa, e a Estrada Real dos Incas percorria 2000 milhas de terreno montanhoso - uma extensão maior do que o Império Romano de Iorque a Jerusalém.⁴⁷

Essas eram sociedades em funcionamento. Elas só não eram “europeias”. Suas diferenças eram o que atrapalhava as expectativas ocidentais e precisavam ser negociadas e explicadas. Com o passar dos séculos, os europeus vieram a conhecer mais sobre as características específicas de diferentes povos “nativos da América”. No entanto, no cotidiano, eles persistiam em descrevê-los todos como “índios”, eliminando as distinções e reduzindo-as a um estereótipo impreciso.⁴⁸

Uma outra ilustração da falta de habilidade para lidar com a diferença nos é dada pela experiência inicial do Capitão Cook no Taiti (1769). Os ingleses sabiam que a população do Taiti via a propriedade como comunitária e que, portanto, provavelmente, o conceito europeu de “roubo” não fazia sentido em suas vidas. Para conquistar os nativos, a tripulação lhes oferecia vários presentes. Em pouco tempo, no entanto, os taitianos começaram a pegar coisas por conta própria. No início, os furtos apenas divertiam os visitantes, mas quando eles se apropriaram da lupa e da caixa de rapé de Joseph Bank, naturalista, ele os ameaçou com seu mosquete até que os bens fossem devolvidos. Incidentes como esse ocorreram diversas vezes, e um mal-entendido semelhante levou Cook à morte pelas mãos dos havaianos, em 1779.

O primeiro contato de fato com habitantes locais ocorreu por meio da troca de presentes, rapidamente sucedida por um sistema mais regular de trocas. No final, essa permuta foi integrada a um sistema comercial organizado pela Europa. Muitas ilustrações retratando o início desses contatos representam essas trocas desiguais (ver figura 4). Na famosa gravura de Theodor de Bry, na qual Colombo é saudado pelos “índios”, o navegador se encontra na mesma heroica pose que Vespúcio (“Europa”) na imagem de van

der Straet. À esquerda, a cruz é fincada no chão. Os nativos (com uma aparência bem europeia) se aproximam com presentes nas mãos, ofertando-os em um gesto de boas-vindas. Como Colombo relatou em seu diário, os nativos eram “maravilhosamente amigáveis conosco”. “Na realidade”, ele diz, desconcertantemente, que “eles estavam dispostos a trocar tudo que possuíam”.⁴⁹ As ilustrações subsequentes, já mostravam os índios trabalhando para produzir ouro e açúcar (descritos pela legenda como um “presente”) para os espanhóis.

O comportamento dos europeus era dirigido por noções complexas e normas que regulavam seus próprios sistemas de troca monetária, escambo e comércio. Os europeus presumiram que, uma vez que os nativos não tinham um sistema econômico assim, eles, portanto, não possuíam qualquer sistema e ofereciam presentes como um gesto amigável e suplicante a visitantes, cuja superioridade natural era reconhecida de pronto. Os europeus, dessa forma, sentiam-se livres para organizar o fornecimento contínuos desses “presentes” para benefício próprio. O que eles tinham dificuldade de compreender era que a troca de presentes era parte de uma série de práticas complexas, mas diferentes. Eram práticas de reciprocidade que tinham significado apenas dentro de um certo contexto cultural. Práticas caribenhas eram diferentes das normas e práticas mercantis europeias, embora tivessem significado social e efeitos complexos.



Figura 4. Colombo sendo saudado pelos Índios (de Bry, 1590)

4.7 Rituais de degradação

O banquete canibal ao fundo da imagem de van der Straet (figura 3) foi um detalhe importuno. Ele aponta para uma série de temas, evidentes à primeira vista, que eram, na realidade, o exato oposto dos temas inocência, simplicidade idílica e proximidade à natureza, como discutimos anteriormente. Era como se tudo o que os europeus representavam como atrativo e instigante em relação aos nativos pudesse também ser usado para o extremo oposto: seu caráter bárbaro e depravado. Um relato das viagens de Vespúcio colocou ambos os lados em uma mesma passagem:

"As pessoas estão, assim, desnudas... corpos bem formados, a cabeça, o pescoço, os braços, as partes íntimas, os pés de mulheres e homens cobertos com penas. Nada é possuído por ninguém, mas tudo é de todos ... Os homens tomam por esposas aquelas que lhes agradam, sejam elas mães, irmãs ou amigas ... Eles também brigam entre si. Eles também se comem".⁵⁰

Há uma perturbadora inversão nesse discurso. As pessoas inocentes e amigáveis em suas redes podiam ser também pouco amistosas e hostis. Viver próximo à Natureza significava que eles não possuíam uma cultura desenvolvida e, portanto, eram "incivilizados". Afáveis ao receber os visitantes, podiam também resistir ferozmente e tinham rivalidades que levavam a guerras com outras tribos. (O Novo Mundo não era mais livre de rivalidade, competição, conflito, guerra e violência que o Velho). As belas ninfas e náiades igualmente podiam ser "beligerantes e selvagens". Repentinamente, o Paraíso poderia se tornar "barbarismo". Ambas as versões do discurso operavam simultaneamente. Embora um pareça negar o outro, devemos pensar neles como o reflexo um do outro. Ambos eram exageros, calcados em estereótipos, alimentando-se de si próprios. Eles eram opostos, mas sistematicamente relacionados: parte do que Foucault denomina "sistema de dispersão".

Desde o início, alguns descreviam os nativos do Novo Mundo como "desprovidos do poder da razão e do conhecimento de Deus"; e como "bestas em forma humana." É difícil, diziam, acreditar que Deus criara uma raça tão obstinada em sua perversidade e bestialidade. A sexualidade que alimentava as fantasias de alguns, ultrajava outros. Dizia-se que os nativos eram mais propensos ao incesto, à sodomia e à libertinagem que qualquer outra raça. Não tinham qualquer senso de justiça, eram animais quanto a seus costumes e hostis à religião. A característica que condensava todo isso em uma única imagem era seu (suposto) consumo de carne humana.

A questão do canibalismo representa um enigma que nunca foi resolvido. O sacrifício humano - que pode ter incluído canibalismo - era associado a alguns rituais religiosos. Pode ter havido sacrifício ritual, com canibalismo, de inimigos capturados. Investigações criteriosas recentes, no entanto, sugerem que a evidência física é muito mais obscura e ambígua do que se presumia. O grau de qualquer tipo de canibalismo era consideravelmente exagerado: era frequentemente atribuído por uma tribo a “outras pessoas” - que eram rivais ou inimigas; muito do que é dado como conhecimento em primeira mão é, na realidade, relatos de terceiros; a prática tinha acabado justamente antes da chegada dos europeus. Não se pode provar que o canibalismo existiu como prática cotidiana, fora de rituais religiosos. As evidências de que os indígenas do Novo Mundo se sentavam regularmente para um jantar composto por membros suculentos de outros humanos são extremamente obscuras (ver, por exemplo, a extensa análise da literatura antropológica em ARENS, 1978).

Peter Hulme (1986) fornece um relato convincente de como o canibalismo tornou-se o principal símbolo ou significado de “barbarismo”, dessa forma fixando certos estereótipos. Colombo relatou, em 13 de janeiro de 1493, que em Hispaniola ele encontrou um grupo hostil, que em seu julgamento “devia ser um dos Caribes que comem gente”.⁵¹ Os espanhóis dividiam os nativos em dois grupos distintos: os “pacíficos” Arawaks e os “belicosos” Caribes. Dizia-se que estes invadiam o território dos Arawaks para roubar suas mulheres, eram resistentes à conquista e “canibais”. O que começou como uma maneira de descrever um grupo social transformou-se em uma forma de “estabelecer quais ameríndios estavam preparados para aceitar os espanhóis nos termos destes e quais eram hostis, ou seja, preparados para defender seu território e seu modo de vida”.⁵²

Na realidade, a ideia de que os caribes “ferozes” eram consumidores de carne humana tornou-se tão forte que seu nome étnico (Caribe) veio a ser usado para descrever qualquer um que parecesse ter o mesmo comportamento. Como resultado, hoje em dia, temos a palavra “canibal” que é, na realidade, derivada do nome “Caribe”.

4.8 Resumo: estereótipos, dualismo e “divisões”

Podemos, agora, tentar construir nosso esboço da formação e dos modos de operação desse discurso ou “sistema de representação” a que denominamos “o Ocidente e o Resto”.

Hugh Honour, estudioso das imagens europeias da América do período das descobertas em diante, apontou que “os europeus cada vez mais tenderam a ver na América uma imagem idealizada ou distorcida de seus próprios países, na qual podiam

projetar suas próprias aspirações e medos, sua autoconfiança e ... culpa desesperada”.⁵³

Identificamos algumas dessas estratégias discursivas nesta seção. São elas:

1. A idealização;
2. A projeção de fantasias de desejo ou degradação;
3. A falha em reconhecer e respeitar a diferença;
4. A tendência de impor categorias e normas europeias, e ver a diferença através dos modos de percepção e representação do Ocidente.

Essas estratégias foram todas abarcadas pelo processo conhecido como **estereotipificação**. Um estereótipo é uma descrição unilateral, resultado da redução de diferenças complexas a um simples recorte. Características diferentes são compreendidas em conjunto ou condensadas em uma só. Essa simplificação exagerada é então atrelada a um sujeito ou lugar. Suas características tornam-se signos, “evidências”, de acordo com os quais conhece-se o sujeito. Elas definem o ser, sua essência. Hulme observou que,

Como sempre, o estereótipo opera por meio de uma ponderada combinação de adjetivos, que estabelece certas características como se fossem verdades eternas (“a verdade”), imunes a irrelevâncias do momento histórico. Termos como “feroz”, “belicoso”, “hostil”, “truculento e vingativo” são atribuídos como características inatas, a despeito das circunstâncias; ... [consequentemente, os Caribes] foram taxados como “canibais” sem que houvesse qualquer questionamento. Esse dualismo do estereótipo provou ser imune a qualquer tipo de evidência contraditória.⁵⁴

O “dualismo do estereótipo”, de acordo com Hulme, representa que o estereótipo é dividido entre dois elementos opostos. Estas são duas características principais do discurso do “Outro”:

1. Em primeiro lugar, várias características fundem-se em uma imagem simplificada que representa a essência das pessoas; isso é estereotipificar.
2. Em segundo lugar, o estereótipo divide-se em duas metades - seus lados “bom” e “ruim”; isso é “divisão” ou dualismo.

O discurso “o Ocidente e o Resto” está longe de ser unificado ou monolítico, sendo a “divisão” uma característica frequente. O mundo é, primeiramente, dividido simbolicamente entre bom e ruim, nós e eles, atrativo ou repelente, civilizado ou incivilizado, o Ocidente e o Resto. Todas as outras diversas diferenças entre e dentro dessas duas metades são fundidas e simplificadas, ou seja, tornam-se um estereótipo. Com essa estratégia, o Resto vem a ser definido como tudo o que o Ocidente não é, sua imagem invertida. É representado como absolutamente, essencialmente diferente: o Outro. Este,

por sua vez, é dividido entre dois “campos”: o amigável e o hostil, os Arawaks e os Caribes, inocentes e depravados, honrosos e sem honra.

5 "No Início o Mundo Inteiro Era a América"

Ao escrever sobre o uso de estereótipos no discurso dos “Outros”, Sander Gilman argumenta que “esses sistemas são inerentemente bipolares, ou seja, polarizados em duas partes, gerando pares de significantes contrários (por exemplo, palavras com significados opostos aparentemente). É assim que a estrutura profunda do estereótipo reflete ideologias sociais e políticas de uma época”.⁵⁵ Ele prossegue e diz:

Com a divisão do *self* e do mundo entre objetos “bons” e “maus”, o *self* “mau” distancia-se e identifica-se com a representação mental do objeto “mau”. Esse ato de projeção protege o *self* de qualquer confronto com contradições presentes na integração necessária entre aspectos “maus” e “bons” do *self*. A profunda estrutura do nosso próprio sentido de *self* e mundo é formada com base na imagem ilusória (sic) do mundo dividido entre dois campos, “nós” e “eles”. “Eles” são “bons” ou “maus”.⁵⁶

O exemplo que Gilman nos oferece é a questão do “nobre selvagem”⁵⁷ versus o “selvagem ignóbil”. Nesta seção, exploraremos o histórico desse estereótipo. Como ele funcionou no discurso de “O Ocidente e o Resto”? Qual sua influência no nascimento da sociedade moderna?

5.1 Eles são “homens de verdade”?

A questão de como os nativos e as nações do Novo Mundo deveriam ser tratadas no sistema colonial em expansão estava diretamente ligada à questão de que tipo de pessoas e sociedades eles eram. Isso, por sua vez, dependia do conhecimento que o Ocidente tinha sobre eles e como eram representados. Qual era o posicionamento dos indígenas em relação à Criação? Como suas nações eram categorizadas no quesito sociedade civilizada? Eles eram “homens de verdade” (sic)? Havia sido criados à imagem e semelhança de Deus? Esse ponto era crucial, uma vez que se fossem “homens de verdade” não poderiam ser escravizados. Os filósofos gregos argumentavam que o homem (a mulher raramente era incluída nesses debates) era uma criação especial, agraciados com o dom divino da razão; a Igreja ensinou que o Homem podia receber a graça divina. A maneira como os índios viviam, sua falta de “civilização”, significava que estavam em um patamar tão baixo na escala da humanidade que eram incapazes de raciocinar ou de ter fé?

Esse debate causou furor em grande parte do século XV. Fernando e Isabel fizeram decreto determinando que “um certo tipo de gente denominada Canibal” e “qualquer outro, canibal ou não, que não seja dócil”, poderia ser escravizada. Uma explicação dada

era que “eles provavelmente descendiam de um outro Adão... nascidos após o dilúvio e ... talvez não tenham alma”.⁵⁸ Entretanto, Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), o padre que se tornou um defensor dos índios, protestou vigorosamente contra a brutalidade dos espanhóis que usavam os índios para trabalho forçado. Ele insistia que os índios possuíam suas próprias leis, seus costumes, civilização, religião e eram “homens de verdade”. Além disso, afirmava que a ideia de que eram canibais não passava de um grande exagero. Las Casas veio a defender que “Todos os homens, por mais bárbaros e animalescos... necessariamente possuem a faculdade da Razão ...”.⁵⁹ O assunto foi debatido formalmente perante o Imperador Carlos X, em Valladolid, em 1550.

Um resultado paradoxal da campanha de Las Casas é que ele conseguiu proibir a escravidão indígena, ao mesmo tempo em que foi persuadido a aceitar a substituição dos nativos por escravos africanos. E, dessa forma, abriu-se a porta para a horrenda era da escravidão negra no Novo Mundo. Um debate sobre a escravidão africana, semelhante a esse a respeito dos índios, ocorreu antes da Emancipação. A Companhia Real Africana, que organizava o comércio escravo inglês, defendia que escravos eram uma mercadoria. Com a expansão da escravidão, uma série de códigos foi elaborada para as colônias espanholas, francesas e inglesas com o intuito de categorizar os escravos e governá-los. Esses códigos definiam o escravo como um bem - literalmente um “objeto”, não uma pessoa. Isso era um problema para algumas igrejas. No entanto, nas colônias britânicas, a Igreja da Inglaterra, que se identificava com os grandes produtores agrícolas, aceitou essa definição sem muita hesitação e esforçou-se pouco, até o século XVIII, para converter escravos. Posteriormente, entretanto, os dissidentes participantes do movimento contra a escravidão defendiam a abolição precisamente porque todo escravo era “um homem e um irmão”.⁶⁰

5.2 "Selvagens nobres" vs "selvagens ignóbeis"

Uma outra variante do mesmo argumento pode ser encontrada no debate sobre o “nobre selvagem”⁶¹ e o “selvagem ignóbil”. O poeta inglês John Dryden nos traz imagens conhecidas do “nobre selvagem”:

Sou tão livre quanto o primeiro homem da Natureza,
Antes de começarem as ignóbeis leis da servidão,
Quando o nobre selvagem corria solto nas florestas.
(The Conquest of Granada, I.I.i.207-9)

Anteriormente, o filósofo francês Montaigne, em seu ensaio *Des Canniboles* (1580), tinha localizado seu nobre selvagem na América. A ideia rapidamente se consolidou

na imaginação europeia. O famoso quadro “As diferentes nações da América” pintado por Le Brun no Palácio de Versalhes de Luís XIV (1638-1715) era repleto de representação “heroica” do índio americano - sério, alto, orgulhoso, independente, escultural e nu.⁶² As pinturas e gravuras de índios americanos vestidos como gregos ou romanos da antiguidade tornaram-se populares. Muitos quadros sobre a morte de Cook retratavam tanto este quanto os nativos que o mataram de forma “heroica”. Como explica Beaglehole, as viagens do Pacífico deram vida e ímpeto novos à idealização do “nobre selvagem” que “adentrava a sala de estudos e desenhos da Europa magistralmente nu, para abalar as concepções prévias de moral e política”.⁶³ Os “selvagens” idealizados falavam em palcos em alto e bom tom e em versos exaltados. O herói epônimo no romance Oroonoko (1688) de Aphra Behn era um dos poucos africanos “nobres” (em contraposição aos índios americanos) na literatura do século XVII. Ele tinha a sorte de ter “cabelos longos, um nariz romano e uma boca de boas proporções”.

“Selvagens heroicos” têm habitado histórias de aventura, de faroeste e outros filmes de Hollywood e da televisão desde sempre, gerando uma série interminável de imagens do “Outro Nobre”.

O “nobre selvagem” também ganhou um status sociológico. Em 1749, o filósofo francês Rousseau elaborou um relato de sua forma ideal de sociedade: homens simples, não sofisticados, vivendo em um estado natural, desatados de leis, governo, propriedade ou divisões sociais. “Os selvagens da América do Norte”, assinalou posteriormente em *‘O Contrato Social’*, “ainda possuem essa forma de governo, e eles são muito bem governados”.⁶⁴ O Taiti era a realização perfeita dessa ideia preconcebida - “uma daquelas estrelas que não se pode ver foi finalmente vista depois que os astrônomos provaram sua existência”.⁶⁵

O explorador do Pacífico francês Bougainville (1729-1811) havia sido cativado pelo modo de vida no Taiti. Diderot, o filósofo e editor da Enciclopédia (ver o capítulo 1), escreveu um suplemento famoso sobre a viagem de Bougainville, prevenindo os taitianos contra a intrusão do Ocidente em sua felicidade inocente. “Um dia”, ele acertadamente previu, “eles [os europeus] virão, com o crucifixo em uma mão e uma adaga na outra, para cortar suas gargantas ou forçá-los a aceitar seus costumes e opiniões”.⁶⁶ Dessa forma, o “nobre selvagem” tornou-se pauta para uma ampla crítica do refinamento excessivo, da hipocrisia religiosa e das divisões por camadas sociais que existiam no Ocidente.

Esse era apenas um lado da história. Porque, ao mesmo tempo, a imagem oposta - aquela do “selvagem ignóbil” - estava se tornando uma pauta para uma profunda reflexão

sobre a natureza do desenvolvimento social em círculos intelectuais europeus. Estudiosos do século XVIII, como Horace Walpole, Edmund Burke e Dr Johnson desdenhavam a ideia do nobre selvagem. Ronald Meek apontou que as noções contemporâneas de selvageria influenciaram as ciências sociais do século XVIII ao criarem uma crítica da sociedade com a ideia do nobre selvagem; "Não é tão bem conhecido... que eles também estimularam o surgimento de uma nova teoria de desenvolvimento da sociedade por meio da ideia do selvagem ignóbil".⁶⁷

As questões que preocupavam os filósofos sociais eram: O que havia levado o Ocidente ao seu ponto mais alto de refinamento e civilização? O Ocidente se desenvolveu a partir das mesmas origens simples de “uma sociedade selvagem” ou houve caminhos diferentes para a “civilização”?

Muitos dos precursores e figuras principais do Iluminismo participaram desse debate. Thomas Hobbes, o filósofo político, argumentava em *Leviatã* (1651) que, é por causa da sua falta de “diligência... e conseqüentemente nenhuma cultura sobre a terra, navegação e nenhum uso de mercadorias” que “os selvagens em muitos lugares da América... vivem na época de hoje dessa maneira bruta”.⁶⁸ O satírico inglês Bernard Mandeville, em sua *Fábula das Abelhas* (1723), identificou uma série de “etapas” ou estágios na qual fatores econômicos como a divisão do trabalho, o dinheiro e a invenção de ferramentas tiveram os papéis mais importantes no progresso da “selvageria” à “civilização”. O filósofo John Locke alegava que o Novo Mundo fornecia um prisma por meio do qual podia-se ver “um padrão dos primórdios da Ásia e da Europa” - as origens a partir das quais teria surgido a Europa. "No início," disse Locke, "o mundo inteiro era a América".⁶⁹ Ele queria dizer com isso que o mundo (por exemplo, o Ocidente) tinha se desenvolvido de um estágio muito parecido com o descoberto na América - com agricultura rudimentar, não desenvolvido e não civilizado. A América era a “infância da humanidade”, segundo Locke, e os índios deveriam ser comparados a “crianças, idiotas, iletrados devido a sua inabilidade de raciocinar em termos... abstratos e especulativos”.⁷⁰

5.3 A história das nações “rudes” e “refinadas”

As oposições “nobre-ignóbil” e “rude-refinado” pertenciam à mesma formação discursiva. Este discurso de “Ocidente e o Resto” influenciou fortemente o Iluminismo. Ele forneceu uma estrutura de imagens na qual a filosofia social iluminista amadureceu. Os pensadores iluministas acreditavam que havia um caminho para a civilização e o desenvolvimento social, e que todas as sociedades deveriam ser, mais cedo ou mais tarde,

classificadas segundo esses parâmetros. A crescente “**ciência da sociedade**” era o estudo das forças que tinham impulsionado todas as sociedades, em estágios, a percorrer esse único caminho de desenvolvimento. Nesse percurso, algumas eram posicionadas nos estágios mais “baixos” - como o selvagem americano - enquanto outras avançavam para o topo do desenvolvimento civilizado- como o Ocidente.

Essa ideia de um critério universal de progresso aos moldes ocidentais tornou-se uma característica da nova “ciência social”, concebida pelo Iluminismo. Por exemplo, quando Edmund Burke escreveu para o historiador iluminista escocês William Robertson sobre a publicação de seu livro *História da América* (1777), ele afirmou que "o grande mapa da Humanidade foi finalmente desenrolado. E não há qualquer estado ou graduação da barbárie, não há qualquer modo de refinamento fora do nosso alcance de visão; a grande diferença entre a civilidade da Europa e da China; o barbarismo da Pérsia e da Abissínia; os modos erráticos da Tartária e da Arábia; o estado selvagem da América do Norte e da Nova Zelândia".⁷¹ As ciências sociais do Iluminismo reproduziram em sua abordagem conceitual muitos dos preconceitos e estereótipos do discurso do “Ocidente e o Resto”.

Os exemplos são demasiadamente volumosos para detalharmos. Meek discute que

Ninguém que leia o trabalho dos pioneiros [das ciências sociais] franceses e escoceses da década de 1750 deixa de perceber que todos eles, sem exceção, estavam bastante familiarizados com os estudos contemporâneos sobre os americanos; que a maioria deles claramente ponderava sobre o significado desses estudos e que alguns estavam obcecados por eles ... Os estudos sobre os americanos forneciam aos novos cientistas sociais uma hipótese plausível sobre as características básicas dos estágios “iniciais” do desenvolvimento socioeconômico.⁷²

Muitos dos principais nomes do iluminismo francês - Diderot, Montesquieu, Voltaire, Turgot, Rousseau - utilizavam os estudos sobre os índios americanos dessa forma.

Esse é o caso também do Iluminismo escocês. Na *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) de Adam Smith, os índios americanos eram usados como pivô para elaborados contrastes entre “nações civilizadas” e “selvagens e bárbaros”. O mesmo ocorria em *Esboços da História do Homem* (1774), de Henry Kames, em *Origem da Distinção das Classes Sociais* [*Origin of the Distinction of Ranks*] (1771), de John Millar, e no *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil* (1767), de Adam Ferguson.

A contribuição desse debate “nações rudes-refinadas” nas ciências sociais não teve apenas um caráter descritivo. Ele fez parte de uma abordagem teórica maior, sobre a qual devemos observar o seguinte:

1. Ele representou um decisivo movimento de afastamento das causas mitológicas e religiosas, dentre outras, da evolução social para aquelas que são claramente reconhecidas como causas materiais - sociológicas, econômicas, ambientais, etc.
2. Ele produziu a ideia de que a história da “humanidade” (sic) ocorreu em uma sequência única dividida em uma série de estágios.
3. Escritores divergiram quanto a que fatores materiais ou sociológicos acreditavam ter desempenhado o papel-chave de impulsionar as sociedades para esses estágios. No entanto, um fator assumiu grande importância- o “modo de subsistência”:

Em sua forma mais específica, teorizava-se que a sociedade havia progredido “naturalmente” ou “de forma normal” através do tempo por meio de quatro estágios consecutivos mais ou menos distintos, cada um deles correspondendo a um diferente modo de subsistência, sendo os estágios definidos como a caça, a pastagem, agricultura e o comércio. Para cada um desses modos de subsistência... havia diferentes conjuntos de ideias e instituições referentes a leis, propriedade e governo e diferentes grupos de costumes, maneiras e morais.⁷³

Eis que, então, há uma reviravolta. O Iluminismo aspirava ser “a ciência do homem”. Era a matriz da ciência social moderna. Fornecera a linguagem por meio da qual a “modernidade” veio a ser definida pela primeira vez. No discurso do Iluminismo, o Ocidente era o modelo, o protótipo, a medida do progresso social. Celebravam-se o progresso, a civilização, a racionalidade e o desenvolvimento ocidentais. E, ainda assim, tudo dependia das figuras discursivas do “nobre selvagem *vs* selvagem ignóbil”, e “nações rudes *vs* refinadas” que tinham sido formuladas no discurso do “Ocidente e o Resto”. Então, o *Resto* foi imprescindível para a formação do Iluminismo ocidental e, conseqüentemente, para a ciência social moderna. Sem o *Resto* (ou seus próprios “outros” internos), o Ocidente não teria conseguido se reconhecer e se representar como o auge da história humana. A figura do “Outro”, relegada aos confins do mundo conceitual e construída como o oposto absoluto, a negação de tudo que o Ocidente defendia, reapareceu no centro do discurso da civilização, do refinamento, da modernidade e do desenvolvimento do Ocidente. O “Outro” era o lado obscuro - esquecido, reprimido e negado; a imagem reversa da iluminação e da modernidade.

6 Do “Ocidente e o Resto” para a Sociologia Moderna

Em resposta a esse argumento, você pode se pegar dizendo - “Sim, talvez os estágios iniciais da ‘ciência do homem’ fossem influenciados pelo discurso do “Ocidente e o Resto”. Tudo isso, contudo, foi há muito tempo. Desde então, a ciência social tornou-se mais empírica, mais ‘científica’. Está a sociologia atual livre, seguramente, de todas essas

imagens carregadas? Este, porém, não é necessariamente o caso. Discursos não desaparecem tão abruptamente. Eles continuam a se desdobrar, mudar de forma, conforme percebem uma nova circunstância. Eles geralmente carregam muitas das mesmas inconscientes premissas e presunções desatentas consigo.

Alguns de vocês, por exemplo, devem ter reconhecido no conceito de “modos de subsistência” do Iluminismo o esboço da ideia que Karl Marx (1818-83), um dos “pais fundadores” da sociologia moderna, viria a transformar em uma das mais poderosas ferramentas sociológicas: sua teoria de que a sociedade é impulsionada por meio da luta de classes; que progride por meio de uma série de estágios marcados por diferentes modos de produção, sendo o mais crítico para a transição do feudalismo para o capitalismo. Certamente há considerável divergência entre “os quatro estágios de subsistência” e os “modos de produção” de Marx; mas existem também semelhanças surpreendentes. Em *Grundrisse*⁷⁴, Marx faz um esboço dos modos de produção asiático, da antiguidade, feudal e capitalista ou burguês. Ele argumenta que cada um é dominado por uma classe social específica que expropria a riqueza excedente por meio de uma série específica de relações sociais. O modo asiático (que é descrito superficialmente) é aquele ao qual, na visão de Marx, pertencem países como a China, a Índia e as regiões islâmicas. Ele é caracterizado por: (a) estagnação, (b) ausência de uma luta de classes dinâmica e (c) a predominância de um estado inchado agindo como uma espécie de senhor universal. As condições para o desenvolvimento capitalista aqui são ausentes. Marx odiava o sistema capitalista; entretanto, ele o via, em contraste ao modo asiático, como progressivo e dinâmico, devastador de estruturas velhas e força motriz do desenvolvimento social.

Há alguns paralelos interessantes que podemos fazer, neste ponto, com Max Weber (1864 - 1920), outro pai fundador da sociologia. Weber utilizava um modelo dualista que contrastava o Islã com a Europa Ocidental em termos de desenvolvimento social moderno. Para Weber, as condições essenciais para a transição para o capitalismo e a modernidade são: (a) formas ascéticas de religião, (b) formas racionais de lei, (c) trabalho livre e (d) o crescimento das cidades.⁷⁵ Todas essas condições, em sua visão, estavam ausentes no Islã, que era representado por ele como um “mosaico” de tribos e grupos, nunca formando um sistema social coerente, mas/ apenas funcionando sob um governo despótico que absorvia todos os conflitos sociais em um ciclo interminável de lutas faccionárias, tendo o Islã como sua religião monolítica. Poder e privilégio, conforme Weber, eram mantidos em rodízio pelas famílias governantes, que simplesmente manejavam riquezas por meio de taxaço. Ele denominou isso de uma forma “patrimonial” ou “prebendeira” de autoridade.

Diferentemente do feudalismo, não eram fornecidas condições prévias para a acumulação capitalista e o crescimento.

Esses são, claramente, alguns dos mais sofisticados modelos na sociologia. A questão das causas e condições prévias para o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente tem sido uma preocupação dos historiadores e cientistas sociais por séculos.

Entretanto, alguns cientistas sociais argumentam que tanto a noção marxista de modo de produção “asiático” quanto a forma “patrimonial” de dominação de Weber contêm traços de pressupostos “Orientalistas”, ou foram profundamente penetradas por eles. Ou, em nossos termos, ambos modelos fornecem evidências de que o discurso de “o Ocidente e o Resto” ainda opera em algumas categorias conceituais, como as oposições extremas e os dualismos teóricos da sociologia moderna.

Em seus estudos sobre *Weber e o Islã* (1974) e *Marx e o Fim do Orientalismo* (1978), Bryan Turner defende que tanto a sociologia quanto o marxismo foram indevidamente influenciados por categorias “Orientalistas”, ou, se você retirar o argumento de seu contexto da Ásia e do Oriente Médio, pelo discurso do “Ocidente e o Resto”.

Isto pode ser visto ... em argumentos de Weber sobre o declínio do Islã, sua estrutura política despótica e a falta de cidades autônomas Weber emprega uma dicotomia básica entre economias feudais do Ocidente e as economias políticas prebendárias/patrimoniais do Oriente ... [Ele] complementa essa discussão ... com dois componentes adicionais que se tornaram referências da visão internalista de desenvolvimento - a “ética islâmica” e a ausência de uma burguesia urbana empreendedora.⁷⁶

A explicação de Marx para essa falta de desenvolvimento capitalista no Oriente difere bastante da de Weber. No entanto, sua noção de que isso ocorria devido ao “modo asiático de produção” segue no mesmo caminho. Turner resume o argumento de Marx da seguinte forma:

As sociedades dominadas pelo modo de produção “asiático” não possuem conflitos internos de classes e estão, conseqüentemente, presas dentro de um contexto social estático. O sistema social carece de um ingrediente básico de mudança social, ou seja, a luta de classes entre os senhores e os camponeses explorados ... [por exemplo] "a sociedade indiana não possui história."⁷⁷

Apesar de suas diferenças, ambos, Weber e Marx organizam seus argumentos por meio de oposições contrastantes simples e amplas de forma bastante semelhante ao que se faz com as contraposições entre Ocidente/Resto, civilizado/rude, desenvolvido/atrasado presentes no discurso do “Ocidente e o Resto”. A explicação de Weber é de caráter internalista porque “ele trata os problemas principais das ‘sociedades atrasadas’ como uma

questão de características internas às sociedades, consideradas em isolamento de qualquer contexto social internacional".⁷⁸ A explicação de Marx também parece internalista, porém ele adiciona certas características "externalistas". Por externalista, queremos dizer que é "o que diz respeito à teoria do desenvolvimento que identifica os principais problemas enfrentados pelas sociedades em 'desenvolvimento' como externas a tais sociedades em si, as quais são tratadas como uma unidade situada num contexto internacional".⁷⁹ Neste capítulo, adotamos uma maneira "externalista" ou "global" de contar o surgimento da ideia de Ocidente, ao invés de uma abordagem puramente "internalista".

Entretanto, essas características adicionais do argumento de Marx levam sua explicação para um rumo inesperado. Ele argumenta que sociedades do tipo "asiático" não podem se desenvolver e vir a ser desenvolvidas porque elas carecem de certas condições prévias. Portanto, "apenas a introdução de elementos dinâmicos do capitalismo ocidental" pode impulsionar o desenvolvimento. Isto faz com que o "colonialismo capitalista" seja uma necessidade histórica (lamentável) para essas sociedades, já que ele, por si só, pode "destruir os modos pré-capitalistas que impedem essas sociedades de trilhar um caminho histórico progressivo". O Capitalismo, segundo Marx, precisa se expandir para sobreviver, atraindo o mundo inteiro para a sua rede progressivamente; e é esta expansão que "revoluciona e compromete os modos de produção pré-capitalistas na periferia do mundo capitalista".⁸⁰ Muitos marxistas clássicos chegaram a defender que, por mais avassaladora e destrutiva que possa ter sido, a expansão do capitalismo ocidental por meio de conquistas e colonização foi inevitável e iria trazer resultados progressivos a longo prazo para o "Resto".

Anteriormente discutimos algumas das forças que levaram uma Europa Ocidental em desenvolvimento a se expandir para "novos mundos". No entanto, se isso era inevitável, se seus efeitos foram socialmente gradativos ou se foi o único caminho possível para a "modernidade" são questões cada vez mais debatidas nas ciências sociais.⁸¹ Em muitas partes do mundo, a expansão da colonização ocidental não destruiu as barreiras pré-capitalistas ao desenvolvimento. Ao contrário, as conservou e reforçou. A colonização e o imperialismo não promoveram desenvolvimento econômico e social nessas sociedades, muitas das quais continuam profundamente subdesenvolvidas. E onde ocorreu o desenvolvimento, ele sempre teve uma característica de "dependência".

A destruição de modos de vida alternativos não fomentou uma nova ordem social nessas sociedades. Muitas permanecem reféns de famílias feudais, elites religiosas, facções militares e ditadores que governam sociedades atingidas pela pobreza endêmica. A destruição da vida cultural indígena pela cultura ocidental é, para a maioria delas, uma

espécie de bênção e tragédia. E ao passo em que as consequências humanas, culturais e ecológicas dessa forma de “desenvolvimento ocidental” tornam-se mais evidentes, há maior urgência no debate sobre a existência de apenas um caminho para a modernidade. O caráter historicamente inevitável e necessariamente progressivo da expansão do Ocidente para dentro do Resto não é tão óbvio quanto uma vez pareceu ser para estudiosos ocidentais.

Devemos deixar essas questões em aberto nesse momento, mas já podemos resumir o ponto principal do argumento deste capítulo.

7 Conclusão

Os primeiros capítulos do livro discutem como surgiu uma forma distinta de sociedade que chamamos de “moderna”, e os principais processos que levaram à sua formação. Também analisamos o surgimento de um tipo específico de conhecimento que acompanhou a formação dessa sociedade. Discutimos o que o Iluminismo denominou de “ciências dos homens”, que forneceu uma perspectiva dentro da qual foram formuladas a ciência social moderna e a ideia de “modernidade”. De forma geral, a ênfase nos capítulos foi “internalista”. Embora o tratamento tenha sido comparativo - reconhecendo as diferenças entre sociedades, histórias e ritmos de desenvolvimento diferentes - a história foi contada sob a perspectiva da Europa Ocidental (o Ocidente), onde esses processos de formação apareceram primeiro.

Este capítulo nos lembra de que esta formação foi também um processo “global”. Ela possuiu características “externalistas” cruciais - aspectos que não poderiam ser explicados se não considerarmos o resto do mundo, onde esses processos não estavam em andamento e onde esses tipos de sociedade não surgiram. Este é um tópico imenso por si próprio e pudemos contar apenas uma pequena parte da estória aqui. Podíamos ter enfocado as consequências econômicas, políticas e sociais da expansão global do Ocidente; entretanto, apenas esboçamos brevemente a história dessa expansão até aproximadamente o século XVIII. Também quisemos apontar as dimensões culturais e ideológicas da expansão do Ocidente. Porque se o Resto foi necessário para a formação política, econômica e social do Ocidente, ele também foi essencial para a formação do sentido do próprio Ocidente - uma “identidade ocidental” - e de formas de conhecimento ocidentais.

Foi nesse ponto que a noção de discurso entrou em cena. Um discurso é uma forma de falar sobre ou representar algo. Ele produz conhecimento que molda percepções e práticas. É um dos meios pelo qual o poder opera. Portanto, possui consequências tanto

para quem o emprega quanto para quem é “sujeitado” a ele. O Ocidente elaborou muitas formas de falar sobre ele mesmo e sobre “os Outros”. No entanto, o que chamamos de discurso do “Ocidente e o Resto” tornou-se o mais forte e estrutural desses discursos. Ele veio a ser a forma dominante por meio da qual, por muitas décadas, o Oeste representou a si e sua relação com “os Outros”. Neste capítulo, traçamos como esse discurso foi formado e como funcionou. Nós o analisamos como um “sistema de representação” - um “regime da verdade”. Ele foi a base para o Ocidente e para “sociedades modernas”, assim como o estado secular, as economias capitalistas, os sistemas de classe, raça e gênero modernos e a cultura secular individualista moderna - os quatro “processos” principais na nossa história de formação.

Finalmente, sugerimos que, embora de maneiras transformadas e repensadas, esse discurso continua a modular a linguagem do Ocidente, a sua imagem própria e a dos “outros”, o seu sentido de “nós” e “eles” e as relações e práticas de poder para com o Resto. É particularmente importante para as linguagens de inferioridade racial e superioridade étnica que ainda operam com força ao redor do mundo. Dessa forma, o discurso “o Ocidente e o Resto” está longe de ser uma “formação” do passado. Ele está vivo e ativo no mundo moderno. Além disso, um dos lugares mais inesperados onde seus efeitos ainda podem ser vistos na linguagem são os modelos teóricos e os pressupostos escondidos da própria sociologia moderna.

Notas

¹ The West and the Rest; Discourse and Power. In: **Modernity**: An Introduction to Modern Societies. Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1996. pp. 201-277. Traduzido e republicado sob permissão de Bill Schwarz, executor literário do espólio de Stuart Hall.

² Nota da Redação (N. da R.) Este artigo de Stuart Hall integra o livro *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, coeditado por Stuart Hall, David Held, Don Hubert e Kenneth Thompson, publicado originalmente em 1996 pela Wiley-Blackwell. O livro divide-se em três partes denominadas *Formations of Modernity*, *Structures and Processes of Modernity* e *Modernity and its Futures*. Os cinco primeiros capítulos a que Hall se refere compõem a Parte I e se intitulam *The Enlightenment and the Birth of Social Science* (P. Hamilton), *The Development of the Modern State* (D. Held), *The Emergence of the Economy* (V. Brown), *Changing Social Structures: Class and Gender* (H. Bradley) e *The Cultural Formations of Modernity* (R. Boccock).

³ N. da R. Procurou-se, na medida do possível, respeitar o estilo de escrita de Stuart Hall, conjugando-a aos requisitos de formatação da Revista *Projeto História*.

⁴ ROBERTS, J. M. **The Triumph of the West**. London: British Broadcasting Corporation, 1985. p. 149.

⁵ Ver a nota no. 1.

⁶ Nota da Tradutora (N. da T.). P. Hamilton. *The Enlightenment and the Birth of Social Science*.

⁷ ROBERTS, op. cit., 1985, p. 41.

⁸ N. da T. O assunto, segundo o autor, é abordado mais amplamente no capítulo quinto do livro. R. Boccock. *The Cultural Formations of Modernity*.

-
- ⁹ N. da R. Abrange a Austrália, Nova Zelândia, Nova Guiné e ilhas da parte oriental da Indonésia. O termo, que significa “Ásia do Sul”, foi cunhado em 1756 pelo viajante e historiador Charles de Brosses.
- ¹⁰ N. da T. D. Held. *The Development of the Modern State*.
- ¹¹ ROBERTS, op. cit., 1985, p. 175.
- ¹² N. da T. O assunto em questão foi abordado mais abrangentemente na Introdução da Parte I do livro.
- ¹³ MANN, M. *European development: approaching a historical explanation*. In: BAECHLER, J. et al. (eds). **Europe and the Rise of Capitalism**. Oxford: Basil Blackwell Mann, 1988. p. 7.
- ¹⁴ NEWBY, E. **The Mitchell Beazley World Atlas of Exploration**. London: Mitchell Beazley, 1975. p. 62.
- ¹⁵ COLUMBUS, C. **The Four Voyages of Christopher Columbus** (ed. I.M. Cohen). Harmondsworth, England: Penguin, 1969. p. 26.
- ¹⁶ ROBERTS, op. cit., 1985, p. 194.
- ¹⁷ Citado em HALE, J.R. et al. **Age of Exploration**. The Netherlands: Time-Life International, 1966. p. 105.
- ¹⁸ SCHAMA, S. **The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture**. New York: Knopf, 1977.
- ¹⁹ LATHAM, R. **Marco Polo: The Travels**. Harmondsworth: Penguin, 1958. p. 8.
- ²⁰ ROBERTS, op. cit., 1985, p. 117.
- ²¹ ROBERTS, op. cit., 1985, p. 122.
- ²² HULME, P. **Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797**. London: Methuen, 1986. p. 84.
- ²³ McNEILL, W. **The Rise of the West: A History of Human Community**. Chicago: Chicago University Press, 1963. p. 539.
- ²⁴ MANN, op. cit., 1988, pp. 10-15.
- ²⁵ ROBERTS, op. cit., 1985, pp. 194-202.
- ²⁶ COUSINS, M.; HUSSAIN, A. **Michel Foucault**. London: Macmillan, 1984. pp. 84-85.
- ²⁷ FOUCAULT, M. **The Archeology of Knowledge**. London: Tavistock, 1972. pp. 95-96.
- ²⁸ *ibid.*, p. 38.
- ²⁹ FOUCAULT, M. **Power/Knowledge**. Brighton, England: Harvester, 1980. p. 27.
- ³⁰ Citado em HALE, 1966, p. 38.
- ³¹ Vide Foucault, 1980, p. 201.
- ³² N. da T. Quando o autor se referir ao livro de Edward Said, a palavra *Orientalismo* será grafada com itálico. Quando a referência for ao conceito *Orientalismo*, este será grafado entre aspas.
- ³³ SAID, E. W. **Orientalism: Western Concepts of the Orient**. Harmondsworth: Penguin, 1985. p. 3.
- ³⁴ *ibid.*, pp. 41-42.
- ³⁵ Citado em NEWBY, 1975, p. 17.
- ³⁶ WITHEY, L. **Voyages of Discovery: Captain Cook and the Exploration of the Pacific**. London: Hutchinson, 1987. pp. 1175-1176.
- ³⁷ SAID, op. cit., 1985, p. 73.
- ³⁸ HONOUR, H. **The New Golden Land: European Images of America**. London: Allen Lane, 1976. p. 75.
- ³⁹ Citado em HONOUR, op. cit. 1976, p. 5.
- ⁴⁰ HONOUR, op. cit., 1978, p. 6.
- ⁴¹ MOORHEAD, A. **The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific, 1767-1840**. Harmondsworth: Penguin, 1987. p. 51.
- ⁴² Citado em MOORHEAD, op. cit., 1987, p. 38.
- ⁴³ Citado em MOORHEAD, op. cit. 1987, p. 66.
- ⁴⁴ Citado em HONOUR, op. cit., 1976, p. 56.
- ⁴⁵ Ver HULME, op. cit., 1986, p.xii.
- ⁴⁶ SAID, op. cit., 1985, p. 42.
- ⁴⁷ Ver NEWBY, op. cit., 1975, pp. 95-7.
- ⁴⁸ Ver em BERKHOFER, R. **The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present**. New York: Knopf, 1978.
- ⁴⁹ COLUMBUS, op. cit., 1969, p. 55.
- ⁵⁰ Citado em HONOUR, op. cit., 1976, p. 8.
- ⁵¹ COLUMBUS, op. cit., 1969, p. 40.
- ⁵² HULME, op. cit., 1986, p. 72.
- ⁵³ HONOUR, op. cit., 1976, p. 3.
- ⁵⁴ HULME, 1986, pp. 49-50.
- ⁵⁵ GILMAN, S. **Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness**. Ithaca: Cornell University Press, 1985. p. 27.
- ⁵⁶ GILMAN, op. cit., 1985, p. 17.

-
- ⁵⁷ N. da T. O “nobre selvagem” (do inglês, *noble savage*) é também conhecido em português como o “bom selvagem”. Optou-se pela primeira expressão para que as contraposições feitas entre “nobre” e “ignóbil” (mais adiante no texto) ficassem mais claras.
- ⁵⁸ Ver HONOUR, op. cit., 1978, p. 58.
- ⁵⁹ Citado em HONOUR, op. cit., 1978, p. 59.
- ⁶⁰ Ver HALL, C. Missionary positions. In: GROSSBERG, L.; NELSON, C. (eds). **Cultural Studies Now and in the Future**. London: Routledge, 1991.
- ⁶¹ N. da T. Ver a nota no.9.
- ⁶² Ver HONOUR, op. cit., 1978, p. 118.
- ⁶³ MOORHEAD, op. cit., 1987, p. 62.
- ⁶⁴ ROUSSEAU, J.-J. **The Social Contract**. Harmondsworth: Penguin, 1968. p. 114.
- ⁶⁵ MOORHEAD, op. cit., 1987, p. 62.
- ⁶⁶ Citado em MOORHEAD, 1987.
- ⁶⁷ MEEK, R. **Social Science and the Ignoble Savage**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 2.
- ⁶⁸ HOBBS, T. **Leviathan**. Oxford: Basil Blackwell, 1946. pp. 82-83.
- ⁶⁹ LOCKE, J. **The Second Treatise on Government**. Oxford: Basil Blackwell, 1976. p. 26.
- ⁷⁰ Citado em MARSHALL, P., WILLIAMS, G. **The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of the Enlightenment**. London: Dent, 1982. p.192.
- ⁷¹ Citado por MEEK, 1976, p. 173.
- ⁷² MEEK, op. cit., 1976, p. 128.
- ⁷³ Ibid., 1976, p. 2.
- ⁷⁴ N. da R. Manuscritos econômicos de Karl Marx. A obra, mantendo o título original, *Grundrisse*, foi traduzida e publicada no Brasil pela Boitempo Editorial em 2011.
- ⁷⁵ N. da T. Questões tratadas no capítulo 5. R. Bocco. **The Cultural Formations of Modernity**.
- ⁷⁶ TURNER, B.S. **Marx and the End of Orientalism**. London: Allen & Unwin, 1978. pp. 7, 45-46.
- ⁷⁷ *ibid.*, pp. 26-27.
- ⁷⁸ *ibid.*, p. 10.
- ⁷⁹ *ibid.*, p. 11.
- ⁸⁰ *idem*.
- ⁸¹ N. da T. No livro, essas questões são originalmente tratadas na Parte III.