

## **Análises preliminares sobre América Latina (e Brasil) e desafios epistemológicos: uma sociologia pós-ocidental?**

Antonio Carlos Rocha de Sousa<sup>1</sup>

Marcus Vinícius Gasperazzo<sup>2</sup>

Adelia Miglievich-Ribeiro<sup>3</sup>

### **Apresentação**

A ciência pode significar um saber que duvida dos discursos do senso-comum ou dos credos religiosos e/ou políticos e de forma sistemática, capaz de ser partilhada intersubjetivamente, quer avançar para além dos pré-conceitos e das generalizações que criam os estereótipos e construir possibilidades de compreensão da realidade mais críveis e mais razoáveis tendo como parâmetros a coerência, a consistência e o ceticismo mesmo que torna qualquer explicação provisória. Disto falava-nos Weber em “A ciência como vocação” (2002). Noutros termos, também Habermas, em sua aposta na “situação ideal de fala” que, antes do domínio da técnica, supunha uma comunidade de comunicação entre interlocutores sinceros e dispostos ao exercício da argumentação e do convencimento legítimos (Miglievich, 1998).

Ocorre que o pós-moderno e seus mais expressivos representantes viriam com força expor a fragilidade de tais argumentos ditos científicos. Autores como Foucault, Lyotard, Deleuze, Baudrillard, Debord, Derrida tornaram-se referência de um tipo de abordagem que recusa de forma jocosa qualquer noção unitária de razão que permitira a elaboração das metanarrativas modernas. Arautos do fim dos paradigmas, aplaudem o dissenso e a multiplicidade dos jogos de linguagem, optam pela diversidade e pela diferença rejeitando o consenso e a síntese, enfatizam a vida cotidiana, consideram as emoções, sentimentos, intuição, reflexão, cosmologia, mágica, religiosidade, experiência mística, mitos em suas leituras da realidade, vistas exatamente como “textos”. Sua palavra mais cara é a “desconstrução” pela qual realizam a crítica negativa do discurso na percepção de

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Sociais – PIVIC/Ufes - [antoniocrs@gmail.com](mailto:antoniocrs@gmail.com)

<sup>2</sup> Graduando em Ciências Sociais/Ufes e bolsista Pibic-Cnpq - [marcus\\_gasper@hotmail.com](mailto:marcus_gasper@hotmail.com)

<sup>3</sup> Dra. em Sociologia – PPGSA/IFCS/UFRJ - Professora Adjunta D.E – Ufes - Bolsista Sênior “Programa Cátedras Ipea/Capes para o Desenvolvimento” - [miglievich@gmail.com](mailto:miglievich@gmail.com)

sua inconsistência passando a rearrumá-lo incessantemente sob várias perspectivas e na ênfase à sua subjetividade (Miglievich, 1998).

A hegemonia do discurso científico era forjada paralelamente às experiências de expansão do domínio europeu no mundo. Isto basta para que se justifique hoje uma análise acurada dos elos entre sociologia e colonização; ou entre discurso sociológico e discurso colonial. Nisto, sobremaneira, está à importância hoje da chamada crítica pós-colonial que sem se pretender uma nova teoria, reúne abordagens diferenciadas que se dispõem a “desconstruir” as categorias que permitiram uma ordenação da vida social, das culturas, das civilizações que vitimizou gerações de seres humanos.

Stuart Hall, um dos pais dos estudos culturais, nascido na Jamaica e vivendo na Inglaterra a mais de cinquenta anos, retomando Foucault e Derrida, introduz a “diferença” nas grandes narrativas generalizadoras eurocêntricas e expõe a proliferação de histórias e temporalidades, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem a modernidade, em nada monolítica. Mas se afasta da alegre celebração e da fantasia de uma diferença impotente (2009, p. 108-9), ponto em que alguns pós-modernos estagnam por não crerem em nada para além disso. O pós-colonial de Hall é crítico e, ao deslocar a “estória” da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas “periferias” dispersas no globo, expande a compreensão dos fenômenos humanos:

“Dessa forma, o ‘pós-colonial’ provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, na historiografia liberal e na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental, reservou a essa dimensão global uma presença subordinada em uma história que poderia ser contada a partir do interior de seus parâmetros europeus” (Hall, 2009, p. 106)

Ao lado de Said, com o famoso livro “Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente” (2007), Bhabha em “O local da cultura” (2007), Appiah em “Na casa de meu pai”. A África na filosofia da cultura” (1997), Spivak em “Pode o subalterno falar?”(2010), Mignolo em “Histórias locais/Projetos globais” (2003), dentre outros, Hall compõe o coro da crítica pós-colonial, diaspórica, híbrida,

fraturada, que desafia o moderno e o pós-moderno num só tempo. Para ele, vê-se que o pós-colonial é também político. Como diz Appiah:

“O pós-colonialismo é posterior a isso tudo [literatura pós-realista, política pós-nativista, solidariedade transnacional, pessimismo]: e seu pós, como o do pós-modernismo, é também um pós que contesta as narrativas legitimadoras anteriores. E as contesta em nome das vítimas sofredoras de ‘mais de trinta repúblicas’. Mas contesta-as em nome de um universal ético, em nome do humanismo [...]. E baseado nisso, ele não é um aliado do pós-modernismo ocidental, mas um adversário: com o que acredito o pós-modernismo possa ter algo a aprender” (Appiah, 1997, p. 216)

## **I - A crítica pós-colonial**

Ao fazer uma intervenção teórica interna dos métodos e categorias científicas como Estado, etnicidade, modernidade, globalização revelando os mecanismos de controle contidos em tais conceitualizações. O discurso colonial, ocultava as bases equivocadas da epistemologia moderna que partia do essencialismo binário pelo qual classificava a humanidade. Havia uma suposta raça branca, pura e primordial, da qual todas as demais seriam “desvios”. A classificação do “outro” a partir da noção de pureza racial encerrava qualquer argumentação. Se a raça além de inferior é fixa, estática, imutável, não há transformações. O discurso colonial é potente e tem efeitos práticos. A raça “naturalizada” chega a convencer as vítimas do racismo da veracidade dos argumentos do dominador. Ainda hoje, no século 21, o trabalho subalterno e os postos mais degradantes são destinados às populações com maior concentração de negros, indígenas, mestiços no mundo.

As ciências sociais de matriz positivista nascidas na Europa do século 19 aprofundam os binarismos e as representações fixas das sociedades e das culturas. A crença inabalável na Razão inspira o processo civilizatório e os discursos de racionalização e modernização e, como veremos mais à frente, até mesmo de “ajuda humanitária” que vem dar o tom do neocolonialismo. (FERES JÚNIOR, 2005)

O método científico positivista postula a neutralidade sem problematizar a relação entre sujeito e objeto de conhecimento, plenamente distinguidos e estanques. O racionalismo dualista, essencialista e racista, baseado em

argumentos que preconizam a supremacia branca e europeia sobre os outros povos e culturas, é a força motriz do discurso do colonizador que tomou para si o papel de sujeito de enunciação, portanto, de construtor do conhecimento.

“As versões iniciais do ocidentalismo, com o descobrimento do Novo Mundo, e a versão posterior do orientalismo, com a ascensão da França e Grã-Bretanha à hegemonia mundial tornaram as epistemologias não-ocidentais algo a ser estudado e descrito, mas sem as situar no mesmo nível que a herança greco-romana [dos quais foram cindidos]. Imaginou-se a ‘modernidade’ como o lar da epistemologia. O papel central que as ciências sociais passaram a desempenhar após a Segunda Guerra Mundial foi paralelo à configuração dos estudos de área estendeu a geopolítica da produção de conhecimentos ao Atlântico Norte.” (Mignolo, 2003, p. 136)

Bhabha também atenta para o espaço de disjunção e irrupção da “diferença cultural” e do “híbrido”, como subversão do discurso colonial moderno. Assim, subvertendo a ordenação binária da realidade, a instância subalterna insurge-se como o *pathos* da confusão cultural. O negro, o oprimido, o colonizado “desliza” do esquema classificatório da modernidade ocidental tal como o espírito zombeteiro do híbrido faz com que, inconscientemente, o colonizador tema o suposto “mau olhar” da mulher preta e o véu que cobre rosto e corpo da mulher argelina, também a tentação da sexualidade do nativo (p. 71).

Na prática, os conflitos se proliferam e o “local da cultura” é palco de lutas por reconhecimento étnico, de classe, de gênero, políticos nas dimensões privada, estatal e social (Bhabha, 2007; Honneth, 2003). Fato é que, de modo otimista, Mignolo (2003), diz que se no século 16 a América Latina e seus povos diversos foram objeto colonial de descrição, no século 20, é uma “localização geoistórica central” para a produção de conhecimentos, fomentadora do “pensamento liminar”, uma nova perspectiva cognitiva que reporta a uma atitude descolonizadora dos cânones que até então produziram a ciência, e as ciências sociais.

“A pós-colonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do ‘sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geoistóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. O

reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares: 1. A crítica da subalternização na perspectiva dos estudos subalternos; 2. A emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade das categorias suprimidas sob o ocidentalismo, o orientalismo (como objetificação do lócus do enunciado enquanto ‘alteridade’) e estudos de área (como objetificação do ‘Terceiro Mundo’, enquanto produtor de culturas, mas não de saber). (Mignolo, 2003, p. 136-7).

## **II – América Latina, o “outro” do Ocidente?**

A pergunta posta é pertinente porque o fato de a América Latina ser ou não o “outro” do Ocidente legitima consigo uma vasta gama de ações práticas desenvolvidas nessa área do globo. O que se pretende brevemente mostrar é como a Europa, em um primeiro momento, enxergou a América Latina como sua extensão – não como seu “oposto” (como o Oriente inventado) – mas quando os Estados Unidos tomam a dianteira da nova ordem mundial é que se cria de fato a América Latina como o “outro” (e inferior).

Segundo Mignolo, em referência à Kusch (2003, p.215), os latinos eram vistos como a “parte suja” do europeu, em oposição à sua limpeza, o fétido em contraste ao fresco. Tal argumentação recorda-nos Jung (1996) que, sobre a análise de um paciente imbuído dos “modos” europeus racionais de educação mas que tinha no sonho a manifestação de seu inconsciente, como fuga de sua racionalidade, observou que a América do Sul funcionava à semelhança do inconsciente do europeu, era seu lado primitivo, livre de inibições e sensualista. Um mundo oposto ao intelectualismo refinado e do puritanismo que dominavam a mente europeia. Somos, neste discurso, o “lado sujo” da Europa: aqui tudo é permitido, vigorando uma licenciosidade que os europeus não permitiriam que ocorresse em “sua casa”.

Weber, em “A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (2004) identificara a racionalização do mundo à experiência ocidental de desencantamento do mundo e, no terreno religioso, à vitória do protestantismo, sobretudo o calvinista, sobre o catolicismo e as magias, nestas últimas, o mundo natural e o mundo sagrado ainda se relacionavam plenamente e os fenômenos

físicos eram explicados por forças transcendentais. A desmágicação do mundo foi, para Weber, concomitante ao advento da modernidade. No plano do comportamento, a racionalidade, a previsibilidade, a contenção dos instintos, a disciplina do trabalho, a vida ascética distinguiam o verdadeiro fiel cuja conduta ilibada e a prosperidade material corroboravam sua certeza da salvação eterna. Os *quackers*, em número significativo, haviam migrado para as colônias americanas da Inglaterra e geraram uma sociedade que acreditava em sua superioridade em relação aos demais. O puritanismo norte-americano contrastava com o catolicismo morno na América Latina, sincrético e permissivo, que clássicos do pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro e outros contam que, após a expulsão dos jesuítas em 1758, tornou ainda mais tênue a moralidade religiosa oficial e a real, sendo esta bem menos rigorosa. Fato é que nascia uma nova polaridade, a do “malandro versus o protestante”. No caso brasileiro, a ideologia do não-trabalho era percebida como decisiva na constituição de nosso *ethos* nacional, enquanto seriam os norte-americanos os incansáveis pioneiros e desbravadores.

Mantinha-se oculta, porém, a violência da colonização que tal como analisa Quijano (2005) opera em distintos níveis: a colonialidade do ser, do saber e do poder. A Europa exerceu sua hegemonia não apenas no plano político-institucional (poder) mas nos interstícios das formas de controle das subjetividades (ser) e da produção de conhecimento (saber). Sob a égide cientificista, o racismo imperou largamente marcando o não-branco como mais próximo do animal. Pelas oposições jamais “cientificamente” constatadas, ainda assim, o credo moderno separou “corpo” e “alma”, “emoção” e “razão” e classificou os aborígenes e os negros escravos como despojados de alma, no limite, irracionais. Quando a história muda, com os EUA tornando-se o país de maior intervenção sobre o solo latino americano no século 20, esta não é menos brutal do que a que a Europa fizera no sistema colonial.

### **III – Hibridizações e “raça”**

Quando se pensa em hibridização e se remete logo às questões “raciais” isto demonstra a internalização do discurso colonial que criou tal sistema

classificatório. O culturalismo de Franz Boas na obra “Antropologia Cultural” (2004), exerceria um papel crucial na revisão deste paradigma ao substituir a categoria biológica pela noção de cultura e ao falar de etnias.

Não só o Brasil forma-se de tradições culturais múltiplas mas a América Latina como um todo é uma região de matrizes formadoras diversas. Ainda assim, há diferenças no peso da ideia-força de “pureza de sangue” entre os colonizadores hispânicos e os portugueses. Segundo Freyre, os lusos, com um pé na Europa e outro no Norte da África, já teriam uma singular predisposição para a colonização híbrida, tendo raízes latina, moura e judaica (2006, p. 66). Ainda que a violência da “homogeneização” religiosa católica tenha forçado a conversão dos judeus e expulso os mouros e “hereges”, o português, a colonizar o Brasil já hibridizado, exigia a filiação religiosa dos povos novos à Igreja Católica, mas não evitou o intercuro sexual com as mulheres índias e negras africanas em solo brasileiro. Outra história foi vivida na colonização hispânica. Um número menor de negros escravos chegou até suas terras.

O que se pode começar a desconstruir aqui é o racismo com que se pretendeu explicar a humanidade. Ainda que argumente Appiah (1997) que “só poderia enfrentar o racismo mediante a aceitação das categorias raciais” (p.24), cabe lembrar que se o discurso colonial normatizou acerca de tais categorias racistas, não apenas as “raças” já foram descartadas cientificamente em virtude da descoberta do DNA, como, na história das populações ameríndias, as três raças jamais serviram para sua compreensão dada a multiplicidade étnico-cultural das sociedades que formavam a América Pré-colombiana (COSTA, 2006).

A teoria racialista importada da Europa quer aprofundar, na crença em identidades fixas, a distância entre os povos europeus e os não-europeus, considerados estes “inferiores”, através de uma ênfase etnocêntrica que abarca uma ideia de superioridade da “raça” anglo-saxônica e ariana. O racismo, portanto, mesmo quando visto como resistência, teve papel central no discurso colonial. No caso latino-americano, nega-se ainda a múltipla ancestralidade aborígine, africana, lusa e hispânica. A construção de uma autoidentificação positiva mantém-se profundamente ligada à maior semelhança aos fenótipos europeus que equivalem aos atributos da modernidade ocidental.

A partir do século 20, são Estados Unidos que começam a liderar esse processo de “modernização ocidental” - que nesse século passou por duas grandes guerras. Ainda fazendo uso de ideias essencialistas e dicotômicas – travestidas em discursos humanistas, democráticos e de liberdade - assumem a postura civilizar levando a “democracia” a todos os povos do mundo. Se enfrentam as metrópoles europeias e, ainda no século 19, interferem nos processos de independências das ex-colônias – seja através de ações diplomáticas, econômicas ou mesmo bélicas – no século 20 vão agir diretamente nos Golpes de Estado que proliferam na América Latina para minar a “ameaça comunista”<sup>4</sup>.

O que a crítica pós-colonial nos ensina é que a modernidade nasce híbrida e a construção da alteridade pelo discurso colonial já é a primeira falácia. Como diz Escobar (2003), nem a globalização nem a modernidade foram um fenômeno exclusivamente setentrional mas se trata de um fenômeno mundial com distintas localidades e temporalidades. Não é possível, reforça Canclini (2006) falar em identidade – norte-americana ou ainda europeia – como um conjunto de traços fixos ou como a “essência” de uma etnia ou de uma nação: “*A história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloquência*” (Canclini, 2006, p. xxii).

## **Considerações Finais**

O culturalismo de Franz Boas em sua diferenciação fundamental entre “raça” (biologia) e cultura, abriu espaço na antropologia para se pensar a “transculturação” – não mais como *rebaixamento* cultural – e sim em seu papel criativo na invenção da nova cultura mestiça latino-americana. Diz Darcy Ribeiro:

---

<sup>4</sup> Feres Júnior (2005) exemplifica que os estudos norte-americanos, antes da segunda guerra baseiam-se, no caso da invasão do México, na doutrina do “Destino Manifesto” dá um caráter divino a essa dominação de Estado. No pós-guerra, o compromisso cientificista e de neutralidade de pesquisa ganha um aliado no behaviorismo mas, no que importa, os agentes da intervenção mantêm-se explicitamente atrelados ao governo e aos projetos inexoráveis de maximização de poder no aprofundamento do capitalismo mundial.

“A evolução sociocultural tal como conceituada até aqui é um processo interno de transformação e autossuperação que se gera e se desenvolve dentro das culturas, condicionado pelos enquadramentos extraculturais a que nos referimos. Na realidade, porém, as culturas são construídas e mantidas por sociedades que não existem isoladamente, mas em permanente interação umas com as outras” (RIBEIRO, 2001, p. 46)

Podemos assim perscrutar até que ponto o pensamento crítico latino-americano ao invés de se opor pode ter contribuições a dar à chamada crítica pós-colonial em sua matriz “modernidade-colonialidade”? Não é uma casualidade que Walter Dignolo (2003) eleja, dentre os teóricos do chamado Terceiro Mundo, Darcy Ribeiro como interlocutor privilegiado, ao lado de Henrique Dussel e Aníbal Quijano.

Pensamos que o mais fundamental da crítica pós-colonial é que esta revela um mundo ininterruptamente desarticulado e rearticulado de inéditas formas, em que o híbrido é o elemento, por excelência, subversivo do sistema colonial e do capitalismo global de hoje.

A sociologia pós-colonial e pós-ocidental tem como desafio instrumentalizar-nos para uma compreensão menos parcial e falsa da modernidade, ou assumidamente parcial e incompleta de algo inapreensível, a dita modernidade. Feita nos deslocamentos, nas dissonâncias e nas ambiguidades, por atores e vozes dissonantes, talvez cheguemos a uma sociologia mais realista pelo esforço pós-colonial de desconstrução de discursos de poder metamorfoseados em sociologia. Se esta tarefa se fizer inexecutável, ao menos, à semelhança de um fenomenólogo que, ao estudar a vida cotidiana, coloca entre parênteses (sob suspeição) as categorias que a organizam, possamos desconfiar das explicações até hoje produzidas sobre o mundo, suas diferenças e desigualdades, e buscar uma atitude mais crítica em face da construção de conhecimento.

## **Referências Bibliográficas**

APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai**. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: contraponto, 1997.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

CANCLINI, N. García. **Culturas híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EdUsp, 2006.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

FERES JÚNIOR, João. **A história do conceito de ‘Latin America’ nos Estados Unidos**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 25a ed. - Rio de Janeiro: J. Olympio, 1987.

JUNG, C.G., **O Homem e seus Símbolos**, 5ª Edição, Editora Nova Fronteira. 1996.

MIGLIEVICH, Adelia. “Habermas e o pós-moderno: ciência e ficção. Um primeiro ensaio”. **Concinnitas**, Uerj, RJ, n. 1, p. 121-131.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em livro: “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas”. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, **CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WEBER, Max. “A ciência como vocação”. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002, p. 90-107.