

Estruturas, histórias e anti-histórias



Por **OSVALDO COGGIOLA***

Nas últimas décadas as noções “globais” da história foram redefinidas por meio de reconstituições teóricas e históricas que não ignoram as suas implicações políticas

Para a historiografia de inspiração marxista, a dinâmica dos modos de produção e das lutas de classe foram (e continuam sendo) o fator determinante da história humana; a passagem de um modo de produção para outro configura uma ruptura histórica; o capitalismo afunilou e reformulou as contradições sociais precedentes numa síntese nova, suscetível de possibilitar a passagem para uma nova era histórica, o comunismo, que seria o ponto de partida e a estrada para o fim da pré-história humana, caracterizada pela escassez material absoluta ou relativa e pelas variadas formas de exploração de classe. A partir desse ângulo de análise, a transição para o modo de produção capitalista foi o produto de transformações produtivas (“econômicas”) que acarretaram mudanças ideológicas, não o contrário.

Com base na distinção entre gênese histórica e categorias lógicas da economia, nas palavras de Marx, “seria impraticável e errôneo alinhar as categorias econômicas na ordem em que foram historicamente determinantes. Sua ordem de sucessão está, por outro lado, determinada pelas relações que existem entre elas na sociedade burguesa moderna, e é exatamente o inverso do que pareceria sua ordem natural ou do que corresponderia à sua ordem de sucessão no curso do desenvolvimento histórico. Não se trata da posição que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão das distintas formas de sociedade. Muito menos de sua ordem de sucessão ‘na Ideia’ (uma representação nebulosa do movimento histórico). Trata-se de sua articulação no interior da sociedade burguesa moderna”.^[i]

Uma visão “historicista”, sequencial e não estrutural ou, apelando à terminologia da linguística, diacrônica e não sincrônica, do capitalismo, portanto, conduziria inevitavelmente a erros, imprecisões e abordagens mutiladas. A história deveria batalhar para encontrar seu lugar na compreensão da realidade, ou condenar-se ao papel de uma disciplina auxiliar das disciplinas “estruturais”, cada vez mais variadas e especializadas.

Um processo que fez nascer, quase naturalmente, a ideia de um “método estrutural” sobreposto e válido para todas as ciências humanas, produzindo nelas uma nova hierarquização na qual, nas palavras de seu mais célebre formulador, “a linguística ocupa um lugar excepcional; ela não é uma ciência social como as outras, mas a que, há muito, realizou os maiores progressos; a única que pode reivindicar o nome de ciência e que chegou, ao mesmo tempo, a formular um modo positivo e conhecer a natureza dos fatos submetidos à sua análise”. O método estrutural, originado na linguística das primeiras décadas do século XX,^[ii] revolucionou, em primeiro lugar, a antropologia, disciplina capaz de superar as limitações da história, pois “para o etnólogo, os estudos comparados [de sociedades iletradas] podem suprir a ausência de documentos escritos... A crítica das interpretações evolucionista e difusionista nos mostrou que, quando o etnólogo acredita fazer história, faz o contrário da história, e é quando imagina não a fazer que se conduz como um bom historiador, limitado pela mesma insuficiência de documentos”.^[iii]

Foi assim proposto que “essa ciência [a antropologia] não é dependente, de modo algum, da imposição de categorias de uma cultura a outra cultura, proporciona uma forma igualmente imparcial de examinar qualquer comunidade, e pela mesma razão, é igualmente acessível a pessoas de todas as tradições culturais... Essa nova Antropologia monista pode ser, verdadeiramente, o início de uma nova ciência universal do homem”.^[iv] O “monismo antropológico”, de base estrutural, conseguiria superar, simultaneamente, o dualismo abstrato que separa o “arcaico” do “moderno” e os privilégios históricos concedidos a determinadas civilizações, o “eurocentrismo” ou qualquer “centrismo” semelhante.

A abordagem “civilizacional” ficaria superada; a questão da sucessão contraditória dos modos de produção seria relegada ao lugar, secundário, que lhe caberia. Nessa abordagem, a história não era completamente negada, mas relativizada. Numa direção oposta, o capitalismo, na formulação marxiana, não só alterou o curso da história humana: também reformulou a compreensão da totalidade de seu desenvolvimento. A estrutura do capitalismo seria a “chave da anatomia do macaco”. Ela redefiniria a compreensão das eras históricas precedentes, ao mesmo tempo em que se apoiaria na sua reconstrução para definir sua especificidade (ou, como queria Lucien Febvre, “toda história é contemporânea”).

Em contraposição a isso, reduziu-se a história a um “método sem objeto específico”, título de um capítulo de *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss, texto publicado em inícios da década de 1960: “A história é um método ao qual não corresponde um objeto distinto. Não é, portanto, o último refúgio de um humanismo transcendental... O historiador se esforça por reconstituir a imagem das sociedades desaparecidas tais como foram em instantes que, para elas, corresponderam ao presente; enquanto o etnógrafo faz o possível por reconstruir as etapas históricas que precederam no tempo as formas atuais.... O historiador e o agente histórico escolhem, cortam e recortam, pois uma História verdadeiramente total os levaria ao caos... Uma História verdadeiramente total neutralizar-se-ia a si própria: o seu produto seria igual a zero”.[\[v\]](#) Uma década depois, Paul Veyne, sublinhando a necessária “natureza lacunar da história”, intitulou “tudo é histórico, portanto a história não existe” um capítulo de seu livro *Como se escreve a história*.

A “revolução (ou contrarrevolução) estruturalista” reconheceu seu ponto inicial em *Tristes trópicos*, texto publicado por Claude Lévi-Strauss em meados da década de 1950, redigido a partir de suas pesquisas com povos indígenas no Brasil, “reconfiguração das relações entre a literatura e as ciências humanas, nascidas no século XIX, num duplo gesto de recalçamento de teórico e de alinhamento a um ‘rigor’ científico... O objeto desconcerta, pois é efetivamente o livro de um cientista, etnólogo por profissão, porém escrito na língua do escritor. A imprensa não para de se extasiar e de evocar grandes nomes”.[\[vi\]](#)

O autor foi comparado a Cervantes, ou ao Montesquieu das *Cartas persas*:[\[vii\]](#) “Ele manifesta, pela subjetividade do seu relato, o vínculo que une a busca do Eu e a descoberta do Outro pela ideia de que o etnógrafo tem acesso à fonte da humanidade e, assim como pensava Rousseau, a uma verdade do homem que ‘somente cria algo de grande no início’. Há uma nostalgia original nessa perspectiva que só considera a história humana como pálida repetição de um momento perdido para sempre, que é o momento – autêntico – do nascimento”.[\[viii\]](#)

Um nascimento que distinguiria e separaria o homem, radicalmente, da natureza (incluídas as outras espécies animais), pois “não se pode esperar encontrar no homem a ilustração de tipos de comportamento de caráter pré-cultural”, tese que Lévi-Strauss, à la Montesquieu, defendeu lançando mão das pesquisas acerca do comportamento social (puramente instintivo) de outras espécies, se detendo em especial naquelas relativas ao comportamento e características dos primatas superiores.[\[ix\]](#) Com a cultura situada no pedestal distintivo da humanidade, Lévi-Strauss se aproximou, de modo cada vez mais audacioso, das culturas humanas mais diversas e longínquas do “modelo europeu (ou ocidental)”, caminho já largamente pavimentado pela antropologia anglo-americana nas décadas precedentes, buscando estabelecer “modelos” (ou “estruturas”) correspondentes à sua alteridade.

Como apontou Emmanuelle Loyer, uma sorte de “terceiro mundismo” cultural foi proposto por Lévi-Strauss antes do termo ser criado, nas condições prévias à emergência da luta anticolonial do segundo pós-guerra. *Les structures élémentaires de la parenté* e *Tristes tropiques* foram redigidos no imediato pós-guerra. Ora, “paradoxalmente, a descolonização que assegura o êxito de *Tristes tropiques* acarreta, ao mesmo tempo, a eclosão da crise resultante de sua orientação baseada em sociedades imóveis, tomadas numa tensão entre conservação e desaparecimento, ao passo que as sociedades do Terceiro Mundo mostram capacidade para superar essa alternativa redutora e para abrir os caminhos de transformação que exigem modificações em suas respectivas identidades”.[\[x\]](#)

O fundador da antropologia estrutural sofreu confessadamente em carne própria essas contradições, oriundas da irrupção violenta das convulsões do imperialismo (nessa altura, indubitavelmente capitalista) em suas perspectivas, anteriormente tão seguras de si: “A situação da antropologia contemporânea oferece um aspecto paradoxal. Um profundo respeito para com as culturas mais diferentes da nossa havia-lhe inspirado a doutrina do relativismo cultural. E eis que a denunciam com veemência os próprios povos em benefício dos quais acreditávamos tê-la formulado. Mais do que isso, estes povos se unem às teses de um velho evolucionismo unilinear como se, para participar mais rapidamente dos benefícios da industrialização, preferissem considerar-se antes como provisoriamente atrasados do que diferentes, mas então a título permanente”.[\[xi\]](#)

No meio do vendaval anticolonial, Lévi-Strauss achou espaço para responsabilizar a falta de apoio institucional às pesquisas antropológicas que, “conduzidas por etnólogos em número suficiente, poderiam ter preparado, no Vietnã e na África do Norte [sacodidos por guerras de libertação nacional], soluções similares àquelas que a Inglaterra adotou na Índia – ao menos em parte – graças ao esforço científico que ela despendeu lá durante um século”.[\[xii\]](#) O que não poupou Inglaterra e seu Império de uma crise maiúscula, guerras incluídas, por ocasião da independência da Índia em 1947.

A história, expulsa pela porta, qualificada de “velho evolucionismo unilinear”, voltava com a força de um furacão pela janela, deixando muitas vidraças quebradas. *Peu importe*. O estruturalismo fez furor, ainda assim, em todas as áreas das ciências humanas, chegando-se até um “marxismo estruturalista”, representado por Louis Althusser, com sua sentença “Marx abriu o ‘continente História’ para a ciência”. Numa das primeiras críticas à “nova onda”, Lucien Goldmann qualificou o estruturalismo de “racionalismo ultra formalista”.[\[xiii\]](#)

Na primeira metade da década de 1960, porém, pareceu-se assistir nas palavras de um cronista – historiador, “na esfera das ideias, ao triunfo do estruturalismo sobre todas as filosofias da história. O estruturalismo torna-se uma discussão pública. Os que o defendem pretendem acabar com as ideologias, todas mais ou menos marcadas pela religião, em benefício da cientificidade. O importante não é insistir na causalidade dos fenômenos, mas tornar inteligível seu funcionamento, os elos de reciprocidade entre os componentes, os acordos intrínsecos à organização, a estrutura. O sistema, assim definido, não por sua gênese, mas pelas redes relacionais, as relações de dependência mútua entre os elementos, as variações e as diferenças, é, por seu método, uma maneira de esvaziar a história”.[\[xiv\]](#)

A reação não se fez esperar, e ela foi vigorosa, a partir de meados dos anos 1960. Em 1967, Sylvie Le Bon respondia pela negativa à pergunta “como suprimir a história?”, em artigo em *Les temps modernes*, revista dirigida por Jean-Paul Sartre: “Para esse impossível problema, Foucault propõe uma solução desesperada: não pensar nele. Excluí-lo, se não do real, ao menos do conhecimento”. Um ano depois, no período prévio ao “maio francês”, Mikel Dufrenne, docente na Universidade de Paris X (Nanterre), publicava *Pour l’homme*,[\[xv\]](#) atacando a filosofia do conceito de Cavaillès-Granger, a *epistémè* foucaultiana (“para quem o homem não é senão seu conceito”) e a leitura de Marx por Althusser, insurgindo-se contra a “morte do homem” defendida pelo estruturalismo e outras variantes do neopositivismo, sistemas nos quais, nas palavras de Michel Winock, “o homem deve morrer para que o sistema viva”, ou, mais explicitamente, “já não se fala de consciência ou sujeito, mas de regras e códigos; já não se diz que o homem constitui o sentido, mas que é um efeito de superfície da estrutura (numa concepção) incapaz de abrigar uma teoria idônea para explicar nada menos do que a mudança histórica”.[\[xvi\]](#)

O que não deixa de lembrar as palavras, um século anterior, de Friedrich Engels, apontando que em todos os filósofos era justamente o “sistema” (*aggiornado* como “estrutura” nas “ciências sociais” substitutas da filosofia) o ponto fraco (Engels pensava, claro, em primeiro lugar em Hegel e Kant), pois ele partia de uma tendência natural, também uma fraqueza, do ser humano: a de pretender eliminar todas as contradições (uma tarefa impossível, para Engels, pois eliminá-las equivaleria a eliminar a própria realidade).

A crítica marxista do estruturalismo tomou a forma de uma defesa da dialética histórica e do próprio humanismo (do sujeito como portador e árbitro de seus próprios significados e práticas, uma ideia, obviamente, bem anterior ao marxismo), do processo de autocriação humana através do trabalho social, dos conflitos e contradições resultantes, que seriam o processo da própria história humana (e, de passada, o objeto “distinto” da história como disciplina). Nas palavras do filósofo marxista argentino Oscar Del Barco: “Ao privilegiar (Lévi-Strauss) a estrutura cerebral contra o projeto de uma práxis transformadora do mundo, fica preso num mundo fechado, alienado e sem possibilidade de resgate”.[\[xvii\]](#)

Os autores criticados foram variados (inclusive, e especialmente, Althusser, o “marxista estruturalista”), mas a crítica mais profunda teve como alvo a própria matriz da escola: “Em Lévi-Strauss, as condições subjetivas do conhecimento transformam-se – injustificadamente – numa realidade objetiva de natureza mental. A ‘coisa em si’ kantiana, o que existiria fora da consciência subjetiva, não é mais a realidade concreta (o que abriria campo para o materialismo) e, sim, um ‘pensamento objetivado’. O fetichismo conduz Lévi-Strauss a uma quase deificação desse pensamento (que) por outro lado, não conhece progresso; diferentemente do ‘Espírito’ hegeliano (que se constitui num permanente processo de autocriação e autos superação, ou seja, dialeticamente, historicamente, o ‘Espírito’ lévi-straussiano coagula-se no estático”.[\[xviii\]](#)

O sociólogo marxista Pierre Fougereyrollas bateu na mesma tecla, com um acento igualmente filosófico, mas também polemicamente político, chegando até questionar os posicionamentos de Lévi-Strauss em relação às políticas dos Estados

européus relativas aos imigrantes africanos (ou seja, os “outros” não situados em latitudes longínquas, mas “em casa”): “O que falta em Lévi-Strauss é uma concepção científica da própria ciência (levada por ele) a uma redução teórica da pluralidade à identidade, à maneira de Platão (afirmando) ‘em linguística ou em antropologia, o método estrutural consiste em localizar as formas invariantes no interior de conteúdos diferentes’. A dialética, a lógica dos conteúdos, se dilui para ceder seu lugar a uma forma de neo aristotelismo substancialista... As famosas leis inconscientes e permanentes do espírito humano se resumem [para Lévi-Strauss] na geração da ordem; uma descoberta que remete, pelo menos, a Comte que, procedendo à sua maneira, reduzia a dinâmica à estática, declarando que ‘o progresso não é mais que o desenvolvimento da ordem’. Ao que opomos que, para Marx, e antes dele para Hegel, a ordem era, no máximo, um momento do progresso”.[\[xix\]](#)

Em paralelo, e também em consequência, do estruturalismo, desenvolveram-se teorias (seria melhor dizer propostas) que, reconhecendo honestamente a dívida do estruturalismo para com as teorias da “longa duração” dos *Annales*, como não era o caso nos antropólogos (Lévi-Strauss incluído), principalmente no que diz respeito às “formas invariantes no interior de conteúdos diferentes”, deslocaram naturalmente o foco da análise estruturalista das sociedades “periféricas” ou “outras” para as sociedades ocidentais e a natureza de suas “relações de poder”, com Gilles Deleuze, Félix Guattari e, principalmente, Michel Foucault, em quem Paul Veyne viu o responsável por uma “revolução na História”, cujos textos definidores (*História da loucura na era clássica* e outros) foram produzidos por Foucault nos primeiros anos da década de 1960, com um impacto paralelo e complementar, embora não idêntico, à “onda estruturalista”, e com influência política diferenciada.

Seu eixo foi definido pelo próprio Foucault: “Da mobilidade política às lentidões próprias da ‘civilização material’, os níveis de análise multiplicaram-se; cada um tem suas rupturas específicas; cada qual permite um recorte que só a ele pertence; e à medida que descemos para as camadas mais profundas, os ritmos se tornam cada vez mais lentos... Mas não nos engane esse cruzamento. Não julguemos, pela aparência, que algumas das disciplinas históricas foram do contínuo ao descontínuo, enquanto outras – a bem dizer a História propriamente dita – iam do formigueiro das descontinuidades para as grandes unidades ininterruptas. De fato, foi a noção de descontinuidade que mudou de status.

Para a História, sob sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável: aquilo que se oferecia sob a forma de eventos, de instituições, de ideias, ou de práticas dispersas; e aquilo que devia ser, pelo discurso do historiador, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos encadeamentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador tinha a seu cargo suprimir da História. Ele tornou-se hoje um dos elementos fundamentais da análise histórica”.[\[xx\]](#)

Uma revolução, mas de que tipo? A vasta obra foucaultiana apareceu como libertária, ao analisar a sociedade como uma arquitetura de objetivação das pessoas por um sistema de saberes normativos, tornando-as “desvios de uma norma”, transviados, doentes ou loucos, delinquentes. Na década de 1970, no rescaldo dos acontecimentos de Maio de 1968, Foucault reuniu numerosos intelectuais e ativistas para intervir nos sistemas prisionais e psiquiátricos, questionando-os, interpelando o poder e a própria sociedade acerca de seus mecanismos de funcionamento e da sua concepção do “normal”.

Numa conjuntura em que uma nova esquerda adquiria hegemonia cultural, mas o governo continuava nas mãos da direita liberal, era uma situação perfeita para situar-se a favor da corrente da opinião, mas contra o poder, o que permitiu que, a partir da França, o trabalho de Foucault ganhasse impacto internacional, em condições em que “uma mudança se operava nas famílias, nas administrações, nas empresas, nas comunidades de toda sorte. Vêem-se a derrubada de tabus seculares, a abolição de preconceitos, o nascimento de novas solidariedades... A luta tornava-se plural, atacava, setor por setor, as estruturas da opressão, que se chamavam escola, prisão, hospital psiquiátrico, casamento, sexismo. Foucault substituiu Sartre na contestação multiforme”.[\[xxi\]](#) O mesmo Sartre que o tinha qualificado de “última barreira contra o marxismo”...

Em boa parte, devido a isso, as críticas marxistas ao estruturalismo e derivados dele pouparam Foucault, que só foi objeto de questionamentos sérios em virtude de posicionamentos pontuais, principalmente políticos (como, por exemplo, seu apoio à “revolução islâmica” no Irã). Seu posicionamento metodológico, e sua conclusão, central, foi a de afirmar que o poder se desdobraria em “micropoderes” que não seriam o produto de uma História contínua, concebida como totalidade, mas de genealogias de natureza lacunar, desafiadoras das “prisões históricas”.

Para Foucault, “o novo historiador é um pensador de descontinuidades; a própria história é descontínua ao invés de contínua. A diferença é crucial porque permite a Foucault pensar as genealogias como intrinsecamente maleáveis ao invés

de fechadas e totalmente determinadas. Se a história é descontínua, então seu controle sobre nós é limitado e fragmentado. Nós não apenas perdemos formas e compulsões necessárias, mas também brechas e oportunidades não são coisas herméticas, mas colchas de retalhos... Somos produto não de uma história, mas de muitas genealogias. Elas se sobrepõem e interagem, de modo que a suposição de um único e supremo relato correto do desenvolvimento da história deve ser substituído por relatos diferentes. Elas variam em termos dos problemas atuais...”[\[xxii\]](#)

Foucault teria sido o arauto de uma inédita fusão crítica de Kant com Nietzsche, propondo de modo implícito que o capitalismo não passaria de um “caso particular” dentro de uma “descontinuidade”. É óbvio que a “fragmentação do relato” (não seu “recorte” apropriado a determinado “nível de análise”, para usar os termos de Foucault, ou a determinado “objeto”) só poderia ter por base a fragmentação do próprio objeto ao qual o relato (ou “discurso”) se refere.

Michel Foucault buscou fazer a história de tudo que parecia carecer de história – os sentimentos, a moral, a verdade – segmentando-o de tudo que até então era considerado “história”. Elementos aparentemente universais e imunes à passagem do tempo, eles seriam contingências históricas criadas em circunstâncias precisas. Foucault analisou os mecanismos de dominação da “era clássica”, assim como as formas e meios de sua internalização social sustentando um “poder”, com seus correspondentes “micropoderes”, pressupondo uma dispersão do poder por todas as instâncias da sociedade, com base no modelo hospitalar e prisional: “Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou a classe politicamente dominante no decurso do século XVIII foi encoberto pelo estabelecimento de um enquadramento jurídico explicitamente codificado e formalmente igualitário, possibilitado pela organização de um regime parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e generalização dos mecanismos disciplinares constituíram o reverso, o lado sombrio desses processos... apoiado por esses minúsculos, quotidianos mecanismos físicos, por todos esses sistemas de micropoder que são essencialmente não igualitários”[\[xxiii\]](#)

Foucault definiu o “sistema de encerramento isolado” da era clássica como base da “microfísica do poder”: “Sonha-se que essas fortalezas ideais não tenham contato com o mundo real: inteiramente fechadas nelas mesmas, viveriam só dos recursos do mal, numa suficiência capaz de prevenir o contágio e dissipar o terror. Formariam, em seu microcosmo independente, uma imagem invertida da sociedade: o vício, o constrangimento e o castigo refletiriam como em um espelho a virtude, a liberdade e as recompensas que fazem a felicidade dos homens”[\[xxiv\]](#)

Alguns autores propuseram que a “microfísica do poder” foucaultiana poderia dar consistência ou coerência política às análises de Marx, através da sua análise do disciplinamento dos corpos ao trabalho assalariado:[\[xxv\]](#) “Os procedimentos disciplinares fazem crescer a utilidade dos corpos neutralizando sua resistência e, mais geralmente, permitindo a unificação dos dois processos de acumulação dos homens e de acumulação do capital. A ‘disciplina’ e o ‘micropoder’ vêm inserir-se exatamente no ponto do ‘curto-circuito’ operado por Marx entre a economia e o político, a sociedade e o Estado, em sua análise do processo de produção (permitindo assim conferir-lhe a consistência de uma ‘prática’)”[\[xxvi\]](#)

Foucault situou o processo de criação da classe operária industrial dentro do disciplinamento geral da sociedade, necessário para a emergência da ordem burguesa, durante a “era clássica” (centrada no século XVII, chamado de *grand siècle*). Junto à repressão da “vadiagem”, o pauperismo se transformou nesse período em questão de ordem pública, com o Estado substituindo à Igreja na organização administrativa da caridade. O cardeal Richelieu e ministro das finanças Colbert, homens de Estado, se distinguiram na tarefa, que cobriu a Europa toda, com o *hôpital general* na França, o *spinnhuis* ou o *rasphuis* na Alemanha, a *workhouse* na Inglaterra, todas concebidas como métodos de encerramento e correção (social): “Sabe-se que o século XVII criou grandes internados; sabe-se menos que mais de um habitante de Paris a cada cem foi internado neles por vários meses... Vemos assim se inscrever nas instituições da monarquia absoluta, aquelas mesmas que depois viraram o símbolo de sua arbitrariedade, a grande ideia burguesa, e logo depois republicana, de que a virtude é uma questão de Estado (com) significados políticos, sociais, religiosos, econômicos e morais que dizem respeito ao mundo clássico em sua totalidade”[\[xxvii\]](#)

Sobre essa base, o “biopoder” foi definido por Foucault como o estilo de governo que regulamentou a população em todos os aspectos da vida humana, a partir da emergência da ordem burguesa: nos séculos XVIII e XIX, a população tornou-se num objeto de estudo e de gestão política. O Estado passou a regular a sociedade por meio de “uma explosão de técnicas numerosas e diversas para obter a subjugação dos corpos e o controle de populações”. O saber médico e psiquiátrico, a patologização e a medicalização como formas modernas de dominação sobre seres econômica e socialmente inconvenientes, os “loucos” (ou presumidos tais), foram integrados a esse processo. A formação compulsória da força de

trabalho “livre”, desse modo, foi parte de um disciplinamento geral da sociedade.[\[xxviii\]](#)

O pensamento liberal não superou nem suprimiu sequer discursivamente essas contradições: “O grande esforço do pensamento jurídico-político no decorrer do século XVIII para demonstrar de que modo, a partir dos sujeitos do direito individual, do direito natural, poder-se-ia chegar à constituição de uma unidade política definida pela existência de um soberano, individual ou não, detentor de uma parte da totalidade de seus direitos individuais e, ao mesmo tempo, princípio da limitação desses direitos, toda essa vasta problemática, em resumo, não é completada pela problemática da economia.

A problemática da economia e do interesse econômico obedece a outra configuração, a uma lógica completamente diversa, a um raciocínio e a uma racionalidade de outro gênero. O mundo jurídico-político e o mundo econômico, de fato, a partir do século XVIII, apareceram como mundos heterogêneos e incompatíveis. A ideia de uma ciência econômico-jurídica é rigorosamente impossível, e por outro lado nunca se constituiu efetivamente...

A partir da nova razão de governo, o governo não deveria mais intervir, não possuiria uma conexão direta sobre as coisas ou as pessoas. Não pode tê-la, nem está legitimado para tanto, sendo autorizado a intervir sobre a base do direito e da razão na medida em que o interesse, os interesses, ou o jogo dos interesses, transformam certo indivíduo, uma dada coisa, um dado bem, uma dada riqueza, um dado processo de algum interesse para indivíduos singulares, ou para o conjunto dos indivíduos, ou para os interesses de certo indivíduo em confronto com o interesse de todos. O governo passa a interessar-se apenas pelos interesses”.[\[xxix\]](#)

Nos seus últimos cursos no *Collège de France*, Foucault assumiu o alcance filosófico de suas pesquisas (“A filosofia é a atividade que consiste em se expressar com veracidade e praticar a veracidade em relação ao poder”), definindo sua tarefa como a de “interpelar o poder”, contribuindo para a criação de um anti-poder capaz de, partindo da busca da verdade, interpelar e questionar seus abusos. Sua diferenciação com o marxismo consistiria em que “enquanto Marx criticava os historiadores por não se ocupar de economia, Foucault critica Marx por não ter levado em conta as instituições, salvaguardas, em estado de legalidade democrática, de livre-concorrência e de respeito aos direitos humanos; de uma liberdade econômico-jurídica que dá autonomia aos sujeitos do direito.

Essa regulação não é uma superestrutura. Funciona no mesmo nível da economia, sendo um recurso técnico jurídico que veicula as transações”.[\[xxx\]](#) Se a crítica tradicional a Marx apontava ao seu “economicismo”, sua suposta incapacidade de ver a autonomia das instituições políticas ou ideológicas, dissolvendo-as em determinações econômicas, Foucault fazia, aparentemente, a crítica diametralmente oposta: Marx não teria interpelado essas instituições como componentes orgânicas dos processos de opressão e exploração, não teria sido, portanto, suficientemente “economicista”.

Foi com os antecedentes e contra o pano de fundo dessas polêmicas que, com o fim da União Soviética (ou do “bloco socialista”), de um lado, a derrota das perspectivas revolucionárias das décadas de 1960 e 1970 no “mundo ocidental”, de outro, e seus fenômenos concomitantes, que entrou em voga a noção de “pós-modernidade”, baseada num alegado esgotamento do “projeto moderno”, supostamente dominante na estética e na cultura até final do século XX. Embora o conceito de “pós-modernidade” seja recente, muitos defenderam que foi Nietzsche quem iniciou pioneiramente o movimento de fustigação dos “ideais modernos”, sem testemunhar a confirmação de suas ideias no século XX.

Perry Anderson apontou certeira que, tal como acontecera com o modernismo, foi na periferia do sistema cultural dominante que se originou explicitamente a “pós-modernidade”, muito antes do suposto pela crítica posterior: “Foi um amigo de Unamuno e Ortega, Federico de Onís, quem imprimiu o termo *postmodernismo*. Usou-o para descrever um refluxo conservador dentro do próprio modernismo: a busca de refúgio contra seu formidável desafio lírico num perfeccionismo do detalhe e do humor irônico, em surdina, cuja principal característica foi a nova expressão autêntica que concedeu às mulheres... Criada por Onís [em 1934], a ideia de um estilo ‘pós-moderno’ entrou para o vocabulário da crítica hispanófono... Só uns vinte anos depois o termo surgiu no mundo anglófono, num contexto bem diferente – como categoria de época e não estética”.[\[xxxi\]](#) e ainda sem a força mobilizadora que ganharia a partir de finais da década de 1970 e início dos anos 1980.

Jean-François Lyotard, após o *soixante-huitard* francês que não deixou de citar Nietzsche como sua fonte inspiradora (provavelmente também ignorante da própria existência de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset e Federico de Onís), caracterizou a pós-modernidade como uma decorrência da morte das “grandes narrativas” totalizantes (“a incredulidade em relação às metanarrativas”, marxismo incluído, nas suas palavras) fundadas na crença no progresso e nos ideais

iluministas,[xxxii] sublinhando, como os estruturalistas, o caráter lacunar, fragmentado e descontínuo, da história (ou negando, segundo seus críticos, a própria história).[xxxiii] Para os críticos da pós-modernidade, seu abandono da “pretensão de totalidade” que orientava o pensamento moderno, devido à pressuposta vocação totalitária dessa orientação, se desenvolveria com base numa visão fragmentada da vida social e dos indivíduos, e uma fragmentação subjetiva do objeto estético, histórico ou social, que desaguaria, politicamente, num discurso de desmobilização das lutas de classe e de legitimação da ordem imperante.

Para outros autores, menos polemicamente, a pós-modernidade seria só uma extensão da modernidade, do período em que, segundo Walter Benjamin, houve a perda da aura do objeto artístico em razão da possibilidade de sua reprodução técnica infinita. Além de tocar só tangencialmente na historiografia (em especial na sua crítica/sepultamento das chamadas “grandes narrativas”), a pós-modernidade se configurou como uma noção altamente controversa, embora pretensamente evidente por si mesma. Frederic Jameson e David Harvey identificaram a teoria da pós-modernidade com o “capitalismo tardio” ou com o regime de “acumulação flexível” – um estágio do capitalismo caracterizado por trabalho e capital altamente móveis e maleáveis, que a pós-modernidade expressaria menos teoricamente do que ideologicamente.[xxxiv]

Jürgen Habermas, numa seara não (ou pós) marxista, afirmou que a pós-modernidade representaria principalmente um ressurgimento de ideias anti-iluministas há muito existentes: o projeto moderno, na verdade, teria ficado inacabado, mas não poderia, por isso mesmo, ser simplesmente descartado.[xxxv] As guerras mundiais e suas sequelas foram os acontecimentos que teriam dado base ao esgotamento do projeto moderno: Habermas contestou essa visão pessimista, concebendo uma teoria que preservaria um “projeto de emancipação” dentro da modernidade. A Razão estaria sendo interpretada de uma forma incompleta pelos seus críticos (inclusive seus ex-colegas da “Escola de Frankfurt”), partindo de um único princípio, a razão instrumental, própria ao sistema capitalista e ao Estado Moderno, que desaguou na perda de sentido e de liberdade na sociedade: contra isso, Habermas instituiu conceitos rastreadores de uma contraposição à razão instrumental e à colonização do “mundo vivido”: o “mundo da vida” e a “razão comunicativa”.

Segundo defensores da ideia de pós-modernidade como elemento geral definidor da cultura, o elemento decisivo seria que, desde a década de 1980, desenvolveu-se uma cultura global; não apenas a cultura de massa, já desenvolvida e consolidada desde meados do século XX, mas um verdadeiro “sistema-mundo cultural” que acompanharia o “sistema-mundo político-econômico” resultante da “globalização”.

A gelatinosa base epistemológica da proposta foi criticada por Ernest Gellner, em 1992: “O pós-modernismo é um movimento contemporâneo. É forte e está na moda. E sobretudo, não é completamente claro o que diabo ele é. Na verdade, a claridade não se encontra entre os seus principais atributos. Ele não apenas falha em praticar a claridade, mas em ocasiões até a repudia abertamente... A influência do movimento pode ser discernida na antropologia, nos estudos literários, filosofia. As noções de que tudo é um ‘texto’, que o material básico de textos, sociedades e quase tudo é significado, que significados estão aí para serem decodificados ou ‘desconstruídos’, que a noção de realidade objetiva é suspeita – tudo isto parece ser parte da atmosfera, ou nevoeiro, no qual o pós-modernismo floresce, ou que o pós-modernismo ajuda a espalhar. O pós-modernismo parece ser claramente favorável ao relativismo, tanto quanto ele é capaz de claridade alguma, e hostil à ideia de uma verdade única, exclusiva, objetiva, externa ou transcendente. A verdade é ilusiva, polimorfa, íntima, subjetiva. Tudo é significado e significado é tudo e a hermenêutica o seu profeta. Qualquer coisa que seja, é feita pelo significado conferido a ela”.[xxxvi]

O relativismo cultural e a “morte do homem” estruturalistas ganhariam, no pós-modernismo, estatuto de filosofia geral. Qualquer que seja a crítica que se lhe faça, a ideia de pós-modernidade tocou num nervo exposto das teorias do conhecimento, posto em questão pelo estruturalismo, a epistemologia foucaultiana, e outras: o sujeito. Nesses debates, por outro lado, a história foi a convidada de pedra, nem por isso menos presente, pois tocada no seu próprio fundamento. A micro-história, de origem italiana, pareceu (cor)responder a esses desafios, reduzindo a escala e o escopo de observação de seus objetos na pesquisa histórica, embora não a abrangência de suas aspirações e conclusões.[xxxvii] Sua origem, no entanto, foi anterior à movimentação filosófica “pós-moderna”. Seu parentesco com ela foi estabelecido a partir do deslocamento das chamadas “grandes narrativas”, embora sem negar sua validade. Ela se desenvolveu identificada com a busca de dar voz às camadas mais baixas da sociedade, fornecendo elementos para permitir que os excluídos da história se expressassem na historiografia.

Num diapasão bastante semelhante (mas em absoluto idêntico) foram situados os “estudos pós-coloniais” ou “subalternos”,

que se expressam de forma basicamente negativa dos estudos e teorias hegemônicas, inclusive históricas, como “uma crítica radical e profunda da visão ocidentalo-cêntrica, isto é, da visão dominante no sistema atual e que contaminou parte da esquerda (que) me parece importante por se tratar de uma crítica da periferia, ou seja, das vítimas do sistema que são a maioria da humanidade, e que têm não apenas uma perspectiva econômica e social, mas uma perspectiva ampla da história, do que foi a conquista e a colonização.

Além disso, é um pensamento subversivo e radical que refuta os princípios da civilização capitalista, industrial, ocidental e moderna (onde) também há uma polêmica contra as tendências eurocêntricas e ocidentais, não apenas na ideologia dominante, mas mesmo dentro do marxismo dominante” [\[xxxviii\]](#)

A expressão “marxismo dominante” é ambígua, pois não esclarece se estamos diante de uma deturpação do marxismo, ou diante de uma consequência autêntica, embora indesejada, dele (o autor citado se reivindica marxista).

Contra esse tipo de argumentação, bastante corrente, foi corretamente apontado que, depois do fracasso das revoluções de 1848 na Europa, Marx e Engels, de modo crescente, analisaram que “o destino do processo revolucionário no ocidente europeu encontrava-se, agora, não apenas na dependência do que acontecia em outros lugares, mas sua própria importância naquele processo havia diminuído. Contrariamente ao que se tornou um lugar comum na literatura dedicada a este assunto, desde pelo menos 1859, Marx e Engels passaram a dirigir seus olhares para além daquele ‘cantinho’ onde viviam, buscando detectar as iniciativas revolucionárias que viessem a ocorrer em outras partes do mundo (motivo pelo qual é falsa) a acusação de eurocentrismo lançada contra Marx e Engels – acusação que tem suas raízes em uma marxologia solidamente estabelecida e que foi adotada, em graus variados, por pós-colonialistas e pós-modernistas... eles (Marx e Engels) foram, em primeiro lugar e acima de tudo, revolucionários que encaravam a totalidade do mundo como seu teatro de operações” [\[xxxix\]](#)

O questionamento do ocidental (ou euro)-centrismo, porém, é mais antigo do que os “estudos pós-coloniais”, e não nasceu da história (ou da historiografia), mas da antropologia, ou, mais precisamente, da já mencionada etnografia, em absoluto a partir de uma perspectiva anti-imperialista ou assemelhada: “A civilização ocidental voltou-se inteiramente, há dois ou três séculos, em direção da disponibilização de meios mecânicos cada vez mais poderosos... (Em contraste) há treze séculos, o Islã já formulou uma teoria da solidariedade de todas as formas da vida humana – técnica, econômica, social, espiritual – que o Ocidente não reencontrou senão recentemente, com certos aspectos do pensamento marxista e com a etnologia. Sabemos o lugar que essa visão profética permitiu aos árabes ocupar na vida intelectual da Idade Média. O Ocidente, senhor das máquinas, mostra conhecimentos muito elementares sobre o uso e os recursos dessa máquina suprema que é o corpo humano. Nesse domínio, como naquele das relações entre o físico e o moral, o Oriente e o Extremo Oriente possuem uma vantagem de milênios” [\[xli\]](#) Isso foi escrito há mais de 60 anos, e se poderiam citar exemplos mais antigos ainda.

O questionamento ao eurocentrismo chegou a uma formulação radical (e militante) em Jack Goody: “A divergência entre Oriente e Ocidente, tanto econômica como intelectualmente, mostrou-se relativamente recente e pode ser temporária. No entanto, segundo muitos historiadores europeus, a trajetória do continente asiático e mesmo do resto do mundo teria sido marcada por um processo de desenvolvimento bem diferente (algo como um ‘despotismo asiático’), que vai contra meu entendimento de outras culturas e da arqueologia (de períodos anteriores e posteriores à escrita)” [\[xli\]](#) uma crítica na qual o autor englobou “historiadores” como Laslett, Finley, Braudel, Anderson, até Karl Marx e Max Weber.

Os posicionamentos abertamente eurocêntricos se basearam tanto em anacronismos como em deturpações. Os defensores da “Europa eterna” se basearam nas linhas de divisão geográfica traçadas pelos gregos clássicos que, naturalmente greco-cêntricos, nomearam as terras ao Leste como Ásia, as do Sul como África, e o restante como Europa, noção que, no entanto, englobava parte da África e se estendia até as fronteiras do Egito no Nilo, isto é, até onde chegava a civilização helênica, excluindo a península ibérica. A divisão grega, que caiu em desuso na Era Cristã, foi retomada na era moderna, pretendendo estabelecer uma linha de continuidade histórica direta entre a “Europa” grega com a Europa Ocidental moderna; o Mediterrâneo teria separado, desde sempre, o “Ocidente civilizado” do “Oriente bárbaro”.

A deturpação histórica é clara, pois o Mediterrâneo foi, desde o alvorecer dos tempos históricos, local de intercâmbios e misturas. Na suposta “França eterna” fala-se uma língua que deve centenas de palavras ao árabe, e menos de cinquenta à antiga língua dos francos. Europa não é um continente geográfico, separado da Ásia, da qual constitui uma grande península (o continente geográfico é a Eurásia): ela é um continente histórico.

A noção geográfica de Europa existiu desde os tempos da Grécia clássica, mas só para designar a civilização helênica: “Os antigos não saíram de uma noção formal de Europa, sem noção de uma Europa humana, definida em termos humanos, pelo simples fato de que essa Europa não existia... Grécia inventou a Europa, mas o mundo grego não era um mundo europeu. Vejamos no mapa todas as localidades e nomes das cidades coloniais fundadas pelos gregos. Como extrair de sua distribuição a noção de uma Europa distinta da Ásia e da África, de uma Europa europeia, se metade dessas localidades se encontra exatamente nas costas da Ásia, nas margens da Ásia Menor, e nas costas da África, ao longo da África Menor?”.[\[xlii\]](#)

O conceito recente de “Oriente” contraposto ao “Ocidente”, nascido do confronto grego contra o Império Persa, se originou da cisão do cristianismo, na divisão do Império Romano. A Igreja de Constantinopla (ou Igreja Bizantina) foi cada vez mais se distanciando da Igreja Romana, se recusando a reconhecer o Patriarca (Papa) de Roma como autoridade cristã universal, e estabelecendo um “exarca” no Oeste. Foi assim criada a divisão explícita Oriente/Ocidente, a partir da cisão da cristandade. A Igreja sediada em Roma se proclamou “universal”, *katholikos*. O distanciamento levou ao rompimento entre as duas igrejas em 1054, com um curto período de reunificação no século XV, devido ao Concílio de Florença. Nos séculos XVI-XVII o conceito de “Europa” adquiriu sua conotação contemporânea: séculos depois, o Congresso de Viena de 1815 designou o limite oriental da Europa nos Urais.

A consciência difusa de uma “unidade ocidental” separada tinha uma base religiosa, a *christianitas*: o Império Carolíngio adotara um calendário em que os tempos eram contados a partir do nascimento do Cristo redentor (*annodomini*). A cristandade ocidental se definia em relação à fé ortodoxa e ao Islã. A divisão da antiga *romanitas* fez nascer os novos conceitos: “A partir do século XII, a Europa é uma realidade unitária que possui a mesma extensão da cristandade latina. Mas sua unidade não é política. O espaço latino era um aglomerado de entidades de diversas dimensões, sujeitas a poderes de estatuto variável, reunidos ou divididos segundo estratégias dinásticas, cujas relações gerais não se deixavam encerrar em nenhuma fórmula geral”.[\[xliii\]](#)

A *christianitas* passou a ser definida em termos mundiais: “O evento que, mais que nenhum outro, pôs em discussão o conceito segundo o qual os cristãos eram membros de um clube que se identificava com a Europa foi a Reforma que, a partir da terceira década do século XVI, dividiu a cristandade não ortodoxa em áreas católica e protestante, cada uma das quais promovendo uma sincera e tirânica campanha de renovação da fé, da conduta moral, da prática religiosa. Na década de 1560, Calvino, o mais rígido dos promotores da Reforma, de seu observatório de Genebra contemplava o embate resumindo o escopo político-social dessa fratura irreversível com a expressão *Europae Concussio*– a concussão da Europa, não do cristianismo”.[\[xliv\]](#) O anacronismo consistente em projetar a “Europa” contemporânea para o passado remoto se encontra, em geral, ao serviço da proclamação da superioridade da civilização “europeia” (ou ocidental, considerando-se sua projeção americana).

De modo geral, os autores que defenderam esse tipo de abordagem são eles próprios europeus. Louis Rougier proclamou que 25 séculos de “civilização europeia” teriam provado que “só ela se afirmou como perpetuamente ascendente, enquanto as outras cresceram, se espalharam, culminaram, e depois declinaram e periclitaram”.[\[xlv\]](#) as outras civilizações não teriam tido a “vitalidade” europeia. Esse resultado seria devido à mentalidade dos europeus, simbolizada pelos mitos de Prometeu e do Fausto, inimiga do dogmatismo e esforçada em compreender o mundo, o que caracterizaria a tendência para o raciocínio abstrato, o gosto pela superação, o desejo de progresso, “o senso agudo da liberdade e o respeito do indivíduo”, que seriam exclusivamente europeus. Europa, “o pensamento crítico”, seria a única a ter “revelado (sic) às outras sociedades que a solução à existência humana não existe”, o “eurocentrismo paradoxal leva os ocidentais para o exterior sem os obrigar a se negarem”: o fato de que alguns assim o façam seria o produto do “ódio de si próprio”.[\[xlvi\]](#)

O raciocínio exposto se apoia no “milagre grego” fundador e numa suposta continuidade linear entre a Grécia de Péricles e as potências ocidentais posteriores, incluídas as hodiernas, configurando um monopólio da continuidade do “milagre”. Émile Bréhier definiu o helenismo, a lei romana e o cristianismo como bases da “civilização europeia”, ressaltando que eles foram preservados durante a Idade Média, não na Europa ocidental, mas no “oriental” Império Bizantino. Para Rougier a base da superioridade da civilização ocidental se encontraria na sua “convicção profunda de que a via da salvação reside no Conhecimento” (com “C”) do qual Europa teria tido o monopólio.

Essas afirmações não possuem um valor apenas historiográfico: Samuel P. Huntington defendeu que os valores tidos como basilares do Ocidente têm pouca projeção ou aceitação nas outras civilizações; o Ocidente, portanto, deveria estar

preparado para defendê-los num conflito mundial: “A ideia que proponho é que a fonte fundamental de conflitos neste novo mundo não será de natureza principalmente ideológica, nem econômica. As grandes divisões entre a humanidade e a fonte predominante de conflito serão culturais. Os Estados-nação continuarão a ser os atores mais poderosos nos assuntos mundiais, mas os principais conflitos da política global vão se dar entre países e grupos que fazem parte de civilizações distintas. O choque de civilizações vai dominar a política mundial. As linhas divisórias entre as civilizações formarão as frentes de batalha do futuro” [\[xlvi\]](#)

Huntington deu forma geral, erudita e agressiva ao mesmo tempo, ao arcabouço ideológico e metodológico, de uma “nova direita” internacional, em absoluto homogênea (pois dividida politicamente, por exemplo, entre liberais, nacionalistas, e também neofascistas). Na França, na década de 1970, uma vertente dessa corrente aderiu, adaptada aos ventos políticos dominantes, a um nacionalismo europeu que não fez a menor questão de esconder seu eurocentrismo, se organizando num centro denominado GRECE (Grécia), sigla forçada e propositalmente criada para o *Groupement de Recherche et d'Études sur la Civilisation Européenne*, que cresceu no rescaldo da reação conservadora contra os abalos políticos revolucionários de 1968.

Seu principal ideólogo, Alain de Benoist, fez questão de propor que nenhuma teoria histórica ou “cultural” poderia existir no limbo de um vazio ideológico e político, escrevendo que “o estudo objetivo da História mostra que somente a raça indo-europeia (raça branca, caucasiana) continuou a progredir desde sua aparição na trajetória ascendente da evolução do ser vivo, ao contrário de raças estagnadas em seu desenvolvimento, portanto em regressão virtual” [\[xlvii\]](#) O autor, claro, não se declarou partidário da extinção, violenta ou não, de nenhuma raça ou etnia (caso no qual teria ido parar na prisão), mas sim de sua “separação”, razão pela qual encontrou adeptos entre os defensores do *apartheid* e compreensão entre aqueles do “direito à diferença”.

O eurocentrismo encontrou também defensores mais qualificados e menos suspeitos (o autor citado acima colaborou com publicações neofascistas): “Europa encontrou na sua história tradições para responder à maior parte dos desafios do mundo moderno, incluso quando esses desafios adquiriram formas e potências até então desconhecidas. Desde o fim da Idade Média, Europa conheceu esse risco e desde então manifestou seus remédios. O contrapeso da ética (ciência sem conhecimento é a ruína da alma) e a subordinação da dimensão econômica e tecnológica à política no quadro do bem comum mantiveram em alta o orgulho prometeico” [\[xlix\]](#) Para o mesmo autor, “Europa foi o berço original da razão na Grécia antiga”, o que é escrito sem mais provas do que a própria afirmação. Para Raymond Aron o ideal da modernidade foi “a ambição prometeica de sermos senhores e possuidores da natureza mediante a ciência e a técnica” [\[li\]](#) David Landes chamou o deslanche industrial europeu de “*Prometeu desacorrentado*” [\[lii\]](#) O apelo para um mito fundador como base para um processo histórico, a insistência em uma espécie de força vital originada no mito, não faz jus ao esforço dos historiadores na elucidação da questão.

A formulação da União Europeia reforçou, na sua Constituição, a singularidade (superior) de Europa sobre outras bases: “Europa é um continente portador de civilidade; seus habitantes, reunidos por ondas sucessivas desde a alvorada da humanidade, desenvolveram os valores que estão na base do humanismo: igualdade entre os seres humanos, liberdade, respeito da razão” [\[liii\]](#) Essa pressuposta superioridade ignora as contribuições não europeias para o humanismo renascentista: “A influência sobre o Norte da Europa que acabou por levar ao Renascimento italiano nasceu sobretudo das vitórias militares dos muçulmanos no Sul do continente. O impacto da ciência árabe irrompeu no mundo europeu no fim do século X, na Catalunha, fez algum progresso no Sul da Itália no fim do século XI e explodiu em Toledo e Salerno no início do século XII, literalmente ‘iluminando’ o conhecimento da Europa medieval. Por que uma civilização que realizou tais avanços e contribuiu tanto para a revolução científica do Renascimento na Europa ficou para trás? ...

Estudiosos em geral atribuem essa diferença a causas morais e intelectuais. Mas o essencialismo não pode ser responsável pela alternância. Nem a atribuição a causas religiosas, porque todas as religiões abrahâmicas têm muito em comum. (Devem-se apontar) causas econômicas, como a perda do controle do Mediterrâneo e o desenvolvimento do comércio italiano com o Oriente, um fator fundamental para o avanço espetacular da península. Ao mesmo tempo, um conservadorismo penetrou na cultura muçulmana secular e religiosa” [\[liiii\]](#)

Fundamentar a “identidade europeia” no cristianismo é ignorar que este nasceu de uma cisão do judaísmo, sendo este, por sua vez, herdeiro de outras sínteses religiosas mais “orientais” ainda (o zoroastrismo persa e as antigas mitologias da Mesopotâmia, retomadas largamente no Antigo Testamento). Dizer que se trataria só do cristianismo de Paulo, não

daquele de Jesus, não resolve nada, pois esse cristianismo primitivo converteu os povos da Etiópia e alguns povos eslavos antes de se impor no Império Romano, que se estendia nas duas margens do Mediterrâneo, incluídas África do Norte, Ásia Menor e Oriente Médio, excluindo a maioria das regiões e populações da atual Europa (a Europa do Norte, a do Leste, a *Mittel europa*, e boa parte dos povos da Europa do Sul), povoadas por “povos bárbaros”. A maioria das nações da atual Europa foram convertidas ao cristianismo tardiamente: os povos da Europa resultaram de uma intensa mistura étnica posterior a essa conversão. Durante a Idade Média, a Europa ocidental era uma região relativamente pobre e ameaçada por outros impérios, situação a partir da qual deslanchou para iniciar a conquista de boa parte do mundo, conhecido ou desconhecido.

No quadro, já amplo, desses debates, os estudos pós-coloniais se basearam tanto na crítica do eurocentrismo como num deslocamento do foco historiográfico. Embora os autores mais significativos elencados como representantes dessa corrente (de Franz Fanon e Albert Memmi até Edward Saïd e Aníbal Quijano) sejam anteriores, até muito anteriores, à sua formulação explícita, isto não impede afirmar que “a teoria pós-colonial e os estudos subalternos são perspectivas teóricas que permitem reconstruir os espaços de emissão dos discursos em sociedades em que se instalou o saber/poder da colonialidade destacando o resgate da história, do conhecimento e do sujeito subalterno na luta por autonomia”.^[liv] Os estudos pós-coloniais ou “subalternos” reivindicaram sua especificidade, a princípio sem negar ou substituir os trabalhos de vocação “global” ou universal. A “sensibilidade” da corrente ou escola pós-colonial está, porém, bem longe da ideia de uma “globalidade cultural” evidente, hegemônica e indiscutível, e coloca a partir de um ângulo político um questionamento à ideia de uma “narrativa (ou história) global”.

Ainda que multiplamente questionado, este último gênero conheceu um florescimento espetacular, distinguindo, na chamada “globalização”, “por um lado, um processo histórico de integração global, econômica e/ou cultural, cuja análise esbarra nas dificuldades de periodizações divergentes ou de escolha dos critérios considerados relevantes... Toda a tradição braudeliana percebe a dinâmica da interdependência globalizada desde os tempos modernos, na esteira dos Grandes Descobrimentos. [O que deve ser distinguido de] outros autores (que) definem a história global como um modo de abordagem dos processos históricos e, portanto, se situam em um nível metodológico, considerando necessária uma descompartimentalização do olhar, integrando uma abordagem contextual às vezes estendida à escala planetária: a globalização é aqui um modo de estudo de objetos, ao invés de um objeto de estudo”.^[lv] A historiografia “metropolitana”, desse modo, respondeu ao desafio lançado ao eurocentrismo pela busca de uma superação da polarização história ocidentalizada/história pós-colonial, através de uma história, não já “total” (como postularam os *Annales*), mas “global”.^[lvi]

Em todas essas polarizações, a dialética do universal, do singular e do particular, tão velha quanto o próprio método, se recolocou em novas, e críticas, condições históricas e ideológicas. Os debates das últimas décadas fizeram com que as noções “globais” da história precisassem ser redefinidas e ressignificadas através de sua reconstituição teórica e histórica, incluídas suas implicações políticas: só a título de exemplo, a teoria do “fim da história”, que fez uma cavalcada rampante e mundial na década de 1990, foi, provavelmente, a mais política das teorias históricas.

Oswaldo Coggiola é professor titular no Departamento de História da USP. Autor, entre outros livros, de *Teoria econômica marxista: uma introdução* (Boitempo).

Notas

[i] Karl Marx. *Introducción a la Crítica de la Economía Política* (1857). Córdoba, Pasado y Presente, 1973.

[ii] Linguística estrutural é a teoria na qual a linguagem é concebida como um sistema independente, autossuficiente e autorregulado, com seus elementos definidos de acordo com seu relacionamento com os demais, teoria derivada do trabalho do linguista Ferdinand de Saussure. Em seu livro *Curso de Linguística Geral*, publicado postumamente em 1916, Saussure expôs a língua como um sistema dinâmico de unidades interconectadas. As análises sintagmática e paradigmática definem sintaticamente e lexicalmente as unidades linguísticas, tendo por base suas diferenças com as demais unidades do mesmo sistema. A linguística estrutural tornou-se associada à noção saussuriana da linguagem como sistema dual-interativo de signos e conceitos. Os termos “estrutura” e “estruturalismo” foram incorporados à linguística por Roman

Jakobson e Nikolai Trubetzkoi, pertencentes ao grupo de pesquisa conhecido como “Círculo de Praga” (André Martinet. *Linguistiquegénérale, linguistiquestructurale, linguistiquefonctionnelle*. *La Linguistique* nº 25, Paris, 1989).

[iii] Claude Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.

[iv] Murray Leaf. *Uma História da Antropologia*. Rio de Janeiro/São Paulo, Zahar/Edusp, 1981.

[v] Claude Lévi-Strauss. História: método sem objeto específico. In: Maria Beatriz N. da Silva. *Teoria da História*. São Paulo, Cultrix, 1976.

[vi] Emmanuelle Loyer. *Lévi-Strauss*. São Paulo, Edições Sesc, 2018.

[vii] “Nem superiores, nem inferiores, mas diferentes” – a advertência de Lévi-Strauss ao seu público (francês, em primeiro lugar) a respeito dos povos não europeus e suas estruturas de vida, não ficava devendo à ironia do persa imaginário de Montesquieu, em Paris: “Como se pode ser persa?” (*Cartas Persas*. São Paulo, Lafonte, 2018 [1721]).

[viii] François Dosse. *História do Estruturalismo*. São Paulo, Ensaio/Unicamp, 1993, Vol. I.

[ix] Claude Lévi-Strauss. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris-Haia, Mouton, 1967 [1947].

[x] François Dosse. *Op. Cit.*

[xi] Claude Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

[xii] *Apud* Emmanuelle Loyer. *Lévi-Strauss*, cit.

[xiii] Lucien Goldmann. Estruturalismo, marxismo, existencialismo. In: Henri Lefebvre et al. *Debate sobre o Estruturalismo*. São Paulo, Documentos, 1968.

[xiv] Michel Winock. *O Século dos Intelectuais. O Século dos Intelectuais*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000).

[xv] Mikel Dufrenne. *Pour l'Homme*. Paris, Seuil, 1968.

[xvi] Oscar Terán, *Nuestros Años Sesentas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

[xvii] Oscar Del Barco. *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss. *Pasado y Presente* nº 7-8, Córdoba, outubro 1964 – março 1965.

[xviii] Carlos Nelson Coutinho. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

[xix] Pierre Fougeyrollas. *L'Obscurantisme Contemporain*. Lacan, Lévi-Strauss, Althusser. Paris, SPAG-Papyrus, 1983 [1976].

[xx] Michel Foucault. História e descontinuidade. In: Maria Beatriz N. da Silva. *Teoria da História*. São Paulo, Cultrix, 1976.

[xxi] Michel Winock. *O Século dos Intelectuais*, cit.

[xxii] James Williams. *Pós-Estruturalismo*. Petrópolis, Vozes, 2012.

[xxiii] Michel Foucault. *Sorvegliare e Punire*. Nascita della prigione. Turim, Einaudi, 2005.

[xxiv] Michel Foucault. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard, 1977.

[xxv] Pierre Dardot e Christian Laval. *La Nouvelle Raison du Monde*. Essai sur la société néolibérale. Paris, La Découverte, 2010.

[xxvi] Étienne Balibar. *Foucault et Marx*. Paris, Seuil, 1989: “Foucault deslocou-se, em seu desenvolvimento teórico, de uma ruptura com o marxismo enquanto teoria, para uma ‘aliança tática’, ou seja, para o uso de alguns conceitos marxistas ou de alguns conceitos compatíveis com o marxismo” (Thomas Lemke. Foucault, governamentalidade e crítica. *Plural* vol. 24 nº 1, São Paulo, FFLCH-USP, 2017).

[xxvii] Michel Foucault. *Sorvegliare e Punire*, cit.

[xxviii] Michel Foucault. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, cit.

[xxix] Michel Foucault. *Nascita della Biopolitica*. Milão, Feltrinelli, 2005.

[xxx] Roberto Echavarren. *Foucault*. Buenos Aires, Quadrata, 2014.

- [xxxix] Perry Anderson. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- [xxxix] Jean-François Lyotard. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1998 [1979].
- [xxxix] John Bellamy Foster e Ellen Meiksins Wood. *Em Defesa da História*. Marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- [xxxix] David Harvey. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo, Loyola, 1992; Frederic Jameson. *Pós-Modernismo*. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo, Ática, 2002
- [xxxix] Jürgen Habermas. Modernidade - um projeto inacabado. In: Paulo e Otília Arantes. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- [xxxix] Ernest Gellner. *Pós-Modernismo, Razão e Religião*. Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- [xxxix] Carlo Ginzburg. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006 [1976] é, talvez, sua obra mais simbólica e representativa.
- [xxxix] Luis Martínez Andrade. Entrevista a Michael Lowy. *Analéctica*, slp. 2015. In: www.portal.amelica.org/amelijatsRepo/251/2511186001/html/index.html.
- [xxxix] August Nimitz. Marx e Engels eram eurocêntricos? In: Danilo Enrico Martuscelli e Jair Batista da Silva (orgs.). *Racismo, Etnia e Lutas de Classes no Debate Marxista*. Chapecó, Ed. dos Autores, 2021.
- [xl] Claude Lévi-Strauss. *Race et Histoire*. Paris, Gonthier, 1961.
- [xli] Jack Goody. *O Roubo da História*. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo, Contexto, 2008.
- [xlii] Lucien Febvre. *L'Europa*. Storia di una civiltà. Milão, Feltrinelli, 1999.
- [xliii] Krzysztof Pomian. *L'Europa e le sue Nazioni*. Milão, Arnoldo Mondadori, 1990.
- [xliv] John Hale. *La Civiltà del Rinascimento in Europa 1450-1620*. Milão, Arnoldo Mondadori, 1994.
- [xlv] Louis Rougier. *Le Génie de l'Occident*. Paris, Robert Laffont, 1969.
- [xlvi] Pascal Bruckner. *Le Sanglot de l'Homme Blanc*. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi. Paris, Seuil, 1983.
- [xlvii] Samuel P. Huntington. *Lo Scontro delle Civiltà e il Nuovo Ordine Mondiale*. Roma, Gli Elefanti Saggi, 1998.
- [xlviii] Alain de Benoist. Les Indo-Européens: à la recherche du foyer d'origine. *Nouvelle École* n° 49, Paris, 1997.
- [xlix] Jacques Le Goff. *L'Europa Medievale e il Mondo Moderno*. Bari, Laterza, 1994.
- [l] Raymond Aron. *Plaidoyer pour l'Europe Décadente*. Paris, Robert Laffont, 1977.
- [li] David S. Landes. *Prometeu Desacorrentado*. Transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa ocidental, desde 1750 até nossa época. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.
- [lii] Gabriella Galante. La questione delle radici giudaico-cristiane nel prisma dell'integrazione europea. In: Giuseppe Marazzita (ed.). *Il Processo di Integrazione Europea dopo il Trattato di Lisbona*. Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012; J. H. H. Weiller. *Un'Europa Cristiana*. Milão, Mondadori, 2003.
- [liii] Jack Goody. *Rinascimenti*. Uno o molti? Roma, Donzelli, 2010.
- [liv] Jórissa Danilla Nascimento Aguiar. Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica? *Estudos de Sociologia* vol. 21, n° 41, Araraquara, Universidade Estadual Paulista, 2016.
- [lv] Caroline Douki e Philippe Minard. Histoire globale, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique? *Revue d'Histoire Moderne&Contemporaine*, Paris, n° 54/4 bis, 2007.
- [lvi] Laurent Testot. *Histoire Globale, un Autre Regard sur le Monde*. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2008.