

Por trás do período e dos conceitos que traduzem a modernidade, há um “quebra-cabeça” cuja montagem nos conduz às bases da hegemonia europeia: humanismo, absolutismo, burguesia, expropriação camponesa, industrialização, iluminismo, revoluções, cidades, exércitos e burocracias.

João Gilberto da Silva Carvalho

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

Estudos sobre a modernidade: uma nova agenda de pesquisas em ciências humanas

Studies on modernity: a new agenda for research in the humanities

JOÃO GILBERTO DA SILVA CARVALHO*

Resumo

O artigo deriva de nossas reflexões em tese de doutoramento apresentada em dezembro de 2010 à Universidade Federal do Rio de Janeiro. Discute a modernidade enquanto modo de viver e pensar ocidental que impôs sua hegemonia ao longo dos últimos séculos. Aos demais povos, transformados em "outro" no processo histórico, restou a submissão ou a exclusão pura e simples; são os "exóticos" e "atrasados", que não participaram da formação do que é chamado de "civilização". A abordagem interdisciplinar conferida ao conceito de modernidade nos permitiu concluir: o quadro de mudanças sociais e de paradigmas que temos diante de nossos olhos implica uma nova agenda de pesquisas em ciência humanas.

Palavras-chave: Modernidade. Alteridade. Identidade.

Abstract

This article results of our reflections on doctoral thesis presented in December/2010 to the Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). It discusses modernity as a western way of living and thinking that imposed its hegemony over the past centuries. To the other people, turned into "other" in the historical process, remained the submission or outright exclusion, they are the "exotic" and "backward" not involved in the formation of what is called "civilization". The interdisciplinary approach given to the concept of modernity allowed us to conclude that: the framework of social and paradigm changes that we have suggests a new agenda for researches in the human science.

* Doutor em psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ; Professor da Universidade Veiga de Almeida – UVA; E-mail: professor_jg@hotmail.com

Keywords: Modernity. Otherness. Identity.

1. Introdução

Modernidade é um termo polissêmico, e o único consenso possível é quanto ao sentido usual empregado: de contraposição ao antigo, ruptura e indicação de uma nova fase de vida social. Os tempos modernos figuram na tradicional periodização da história como aqueles que sucedem o medieval, é a Idade Moderna, que se inicia com a conquista de Constantinopla pelos turcos em 1453. Nesse sentido, essa conquista é um marco, pois, dada a impossibilidade de se manter o comércio com o Oriente pela via mediterrânea, teria impulsionado as Grandes Navegações e o conjunto de transformações subseqüentes que marcariam o continente europeu. É um modelo que parte do princípio de que existe uma única história mundial, uma seqüência linear de eventos cujo epicentro está localizado na Europa.

A abordagem tradicional, independentemente de seus fundamentos, é teleológica, ou seja, nela os acontecimentos já estão previstos, arrumados em função do desenvolvimento ulterior. Como numa corrida de revezamento, as antigas civilizações passam o bastão para os gregos, que o entregam aos romanos e assim até o triunfo da civilização europeia. Os povos que não atingem os patamares preestabelecidos ficam para trás. Por exemplo, os ibéricos *saem na frente*, mas não conseguem atingir os requisitos da *evolução capitalista* e são *ultrapassados* pelas monarquias da Holanda, França e Inglaterra. Assim, a modernidade é quase um corolário do desenvolvimento capitalista – e Portugal e Espanha não teriam sido modernos o suficiente.

Os historiadores distinguem moderno de modernidade; por moderno, consideram termos uma fase ou “idade” nova em substituição à medieval – uma classificação que foi criada ao tempo do iluminismo e que tem como central a ideia de renascimento, cujo significado é o de uma ruptura com o modo de vida anterior. A modernidade é a consciência de ser moderno, a convicção de ser diferente e a expressão dessa diferença; significa uma nova mentalidade e uma certeza dessa singularidade, baseada em dois vetores: a razão e a história. Por um lado, tal consciência gerou o triunfalismo das filosofias da história; por outro, o prenúncio de seu esgotamento, traduzido no pessimismo de Nietzsche, no desespero de Kierkegaard e na utopia de Marx – para nos limitarmos aos autores indicados por Arendt nesse processo (2007, p. 63). Entretanto, nem os renascentistas sabiam do seu renascimento, nem os medievais se percebiam na “idade das trevas” – assim como não sabemos mais quem somos na atualidade, face às mudanças que nos levam diariamente à perplexidade. É possível ainda dividir a modernidade em duas fases (FALCON, 2000) ou três (BERMAN, 2007) e acreditamos que outras divisões também possam ser feitas, havendo alteração nos critérios de caracterização do processo.

Por trás do período e dos conceitos que traduzem a modernidade, há um “quebra-cabeça” cuja montagem nos conduz às bases da hegemonia

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

européia: humanismo, absolutismo, burguesia, expropriação camponesa, industrialização, iluminismo, revoluções, cidades, exércitos e burocracias. São peças de um jogo que teve a força de legitimar, ao longo da história, a visão europeia de mundo; é, portanto, uma ideologia de pretensão universal. Algumas das peças parecem não se encaixar adequadamente no tabuleiro, enquanto outras parecem ser de outro jogo, com lógica própria – sem contar que o moderno nem sempre é tão novo, exceto no discurso. Não obstante as críticas ao modelo evolucionista – ou aos seus aprimoramentos, como a inclusão de orientais na referida escalada – ainda é desta forma que são estruturados, em grande parte, os livros didáticos e documentários sobre “o progresso das civilizações”. Enquanto os acadêmicos debatem a modernidade, os alunos do ensino básico estudam em suas aulas de história o moderno como fatos da Idade Moderna, pelo menos aqui entre nós brasileiros, cuja influência europeia nos currículos é nítida (CARVALHO, 2002). Dessa forma, é consagrado não apenas um padrão de modernidade, como também os fundamentos de um imaginário cujas consequências ainda se fazem sentir.

Dussel (2005) indica o ano de 1492 como marco de modernidade, quando se estabelece, a seu ver, uma geografia de caráter mundial. O planeta se torna um só lugar, tendo por centro a Europa. O “mundo em cacos”, de ilhas e abismos lendários, ganha sentido, e a *finisterra* deixa de ser o fim do mundo, tornando-se apenas o limite de uma de suas quatro partes constituintes. A partir dos Descobrimentos, o europeu se reconhece como um agente atuante sobre um *mapa mundi*, em nome da cristandade ou em nome do seu rei, para o qual conquistar riquezas. O filósofo argentino declara: “Para nós, a ‘centralidade’ da Europa Latina na História mundial é o determinante fundamental da Modernidade” (Ibid., p. 61).

Wills (2001) enxerga no ano de 1688 as características da Era Moderna e se empenha em costurar os fatos marcantes do período: da brutalidade das minas de Potosi à Revolução Gloriosa, alinhavadas às reflexões de um sábio confucionista na China dos Qing, entre aborígenes da Austrália, sultões, filósofos e reis. Já o historiador da *connected history*, Subrahmanyam (1999, p. 291), afirma que apontar o império mongol como ponto de partida para a modernidade pode até soar como impensada ousadia, embora a noção de “descoberta”, presente nas viagens ultramarinas, também se aplique aos “descobrimentos” do comandante chinês Zheng He. O autor não chega a declarar que, dos Song aos Ming, portanto entre os séculos X e XVII, o império celeste foi certamente o mais poderoso do mundo, consideradas suas riquezas e poderio militar. Mas nós o faremos mais adiante, tendo como indicador a estreita ligação entre hegemonia mundial, poderio militar e desenvolvimento econômico (KENNEDY, 1989).

Fora do âmbito dos historiadores, o sociólogo Giddens estuda a modernidade como parte de sua intenção de formular um conceito de globalização e os caminhos para a Terceira Via. Para isso, toma como marco

o século XVII (GIDDENS, 1991). Em sua análise antropológica, Balandier (1997) afirma que o século XVI reuniu todas as características típicas da modernidade. Já em Foucault (2007), não há datas precisas e nem a preocupação explícita com o conceito, embora uma nova *epísteme* possa ser delineada a partir do século XVIII. Por sua vez, os marxistas “clássicos” não utilizaram a expressão modernidade, pois não seria compatível com os “modos de produção”. Há, portanto, conceitos que por assim dizer concorrem com o de modernidade, como o já tradicional sistema-mundo criado por Wallerstein, que estabelece a Revolução Francesa e o Maio de 68 para marcos inicial e final do período; ou ainda as abordagens “liminares” de Mignolo (2003) e Dussel (2005). Wallerstein refuta a noção de Terceiro Mundo; de forma bastante sintética, podemos dizer que seu trabalho é um aprofundamento das teses marxistas.

No Brasil, o conceito de “sentido da colonização”, teorizado por Prado Júnior (1970), já fazia menção à divisão dos países em função do mercado internacional. E o historiador brasileiro recebeu as mesmas críticas que o sociólogo americano: ênfase excessiva nos processos econômicos. Mas a contribuição de Wallerstein reside em ter atribuído um caráter mais dinâmico ao sistema, de interdependência e desigualdade entre as partes, sem endossar a visão idílica da “aldeia global”. O capitalismo é o “motor” do sistema, cujo dinamismo inaugura uma ordem completamente distinta das precedentes, capaz de inserir praticamente todos os cantos do planeta em sua órbita (GIDDENS, 1991). Já o conceito de modernidade engloba um conjunto mais amplo de transformações, em que a própria noção de mudança é o epicentro do sistema.

A questão de datas não é mero capricho, e situar a modernidade no século XVI ou no século XVIII tem caráter geopolítico. Em meados dos Quinhentos, a Europa era a porção mais “atrasada” do mundo – levando-se em conta o poderio econômico e o militar, parâmetros que norteiam a classificação de Kennedy (1989) para designar grande potência, em que pese a simplicidade do modelo, menos sofisticado, por exemplo, que o de hegemonia. A China dos Ming dominava a Ásia, enquanto os turcos representavam, em pleno século XVI, uma série ameaça às nações cristãs. Assim, a modernidade que tem por base o Dezesesseis há de incluir a influência e participação não apenas dos grandes impérios do Oriente, como também dos complexos povos do Novo Mundo.

As datas são componentes de uma concepção de história tradicional, linear e válida para todos os povos. Desde o império romano se estabelece a pretensão de uma história universal no Ocidente que, ao mesmo tempo em que consagra os “eleitos”, abre a possibilidade de salvação aos outros, sejam eles bárbaros, sejam hereges. A história descortina o sentido da missão ocidental: laica e racional nos objetivos, religiosa nos sentimentos que a motiva. De Santo Agostinho às filosofias da história, história e destino se confundem. O eixo do tempo se estabelece “antes ou depois de Cristo”, ainda

que outros povos “persistam” em seus sistemas de datação. Para Giddens (1991), os calendários são traços típicos da modernidade: a preocupação com o controle do tempo e a unificação de práticas sociais à distância. Não há história sem calendário, nem história universal sem um eixo unificador. Os romanos inventaram não só a tradição, como nos afirma Arendt (2007), mas também a história universal – ou a história das civilizações, como se ostenta em capas de enciclopédias – uma única via de sentido temporal a ligar os povos a partir de padrões de referência, que tanto pode ser o de qualificação de grande potência, como de modelo de civilização.

A modernidade situada no século XVIII encontra a Europa absoluta – literalmente. É a Europa do Estado-nação despótico, conquistador e voraz, por um lado, racionalista, cristão e civilizador, por outro – à vontade para recriar o seu passado e, assim, deixar de fora do “processo civilizador” todos aqueles povos ou nações que a ela não se ajustem. É na história, ou melhor, na *mitistória* que os grandes reinos europeus irão buscar legitimação (APOSTOLIDÈS, 1993). O Antigo Regime europeu se encontra no auge e próximo do fim; as instituições já se encontram maduras para consagrar ou parir instituições e agentes que formam nossa realidade social no século XXI. A modernidade do XVIII tem como referência a Revolução Francesa, de acordo com o conhecido esquema: ascensão da burguesia e do capitalismo com a destruição da sociedade estamental.

2. Entre muitas modernidades, ou a ilusão de ser moderno

O que é moderno tem como contrapartida a tradição ou, na pior das acepções, o atraso. E se o antigo/atrasado não se oferece como condição desejável, justifica-se a busca incessante pelo moderno/modernidade – afinal, quem não deseja ser moderno? A modernidade se mantém, contudo, privilégio daqueles que a criaram, espécie de “natureza” independente dos esforços dos demais povos em atingi-la. Assim, a modernidade não é para todos senão na condição de paródia ou falsificação, e o esforço de ocidentalização produz situações no mínimo inusitadas, como as cirurgias para aumento dos olhos que têm ocorrido na China. A história se repete como farsa para alguns e realização de antigos sonhos bíblicos para outros – esta é a diferença entre “eles” e “nós”. Os modernos pretendem resguardar a tradição dos outros ao mesmo tempo em que buscam o paraíso prometido por Deus ou pela Razão – não há tanta diferença assim. Uma boa reflexão, nesse sentido, é oferecida por Giddens (2003, p. 49-50):

O termo “tradição”, tal como é usado atualmente, é na verdade um produto dos últimos duzentos anos na Europa. Assim como o conceito de risco, de que falei no capítulo anterior, a noção geral de tradição não existia nos tempos medievais. Não havia necessidade de tal palavra,

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

precisamente porque a tradição e o costume estavam em toda parte. A idéia de tradição, portanto, é ela própria uma criação da modernidade.

A oposição pura e simples entre moderno e tradicional legitima o dualismo ocidental e, em última instância, o pensamento ocidental. É o que Arendt (2007) quer dizer ao afirmar que os críticos da modernidade pensam a tradição a partir de seus termos. Nem toda tradição é uma forma de enfrentamento ao que é novo, já que pode estar associada a necessidades específicas de uma sociedade, como nos rituais em que a memória social é evocada para a atualização de simbolismos. Nesse contexto, a tradição se mantém sempre nova, pois não há envelhecimento onde o tempo não passa, aceitando as premissas que mitólogos como Eliade (1991) atribuem às sociedades pré-modernas. Já os modernos associam novidade ao progresso; então, parafraseando Marx às avessas, mais que filha da violência, a história seria a mãe dos avanços da ciência e das técnicas.

O futuro nos reserva a solução dos problemas do presente e cumpre as profecias do passado, quando o paraíso será construído pelas mãos de eleitos, sejam eles fiéis de algum Deus ou da classe trabalhadora. Não há nada de novo em tal postulado, e a ironia que estamos empregando talvez contenha certa dose de exagero, mas não há como deixar de perceber que as utopias do Dezenove são modalidades de escatologia. E assim nos afastamos da boa teorização de Dupas (2006), segundo o qual o progresso se diferencia do destino por admitir a falha, o retrocesso, ou por estar associado, enquanto ideologia, à ordem – como se estampa na bandeira brasileira. Mais que simplificação, seria simplismo afirmar que o nacionalismo é simplesmente um tipo de religiosidade, mas, como nos mostra Anderson (2008), não se pode negar a marca do fervor religioso no processo de criação de imaginários nacionais, o mesmo fervor que desponta nos fenômenos de multidão (MOSCOVICI, 1990). Portanto, as forças do “atraso” podem estar na base, paradoxalmente, da criação de novos fenômenos.

Retornemos, pois, ao conceito que nos interessa a partir da discussão sobre as múltiplas modernidades de Friedman (2006) – da modernidade eurocêntrica à policêntrica. Seu trabalho de desconstrução do conceito é iniciado com a distinção entre modernidade, modernismo e modernização, e a lógica é muito simples: se não há uma história linear, cada povo tem sua modernidade e seu tempo. A autora demonstra que os europeus não foram ou não são polos irradiadores de novidades de forma unilateral, pois também receberam de outros povos influências que se tornaram símbolos de modernismo (“indigenização”). Acrescentamos, por nossa conta, não se tratar somente de legado material – batatas, pólvora ou outro tipo de “contribuição” tão habitual nas enciclopédias. Friedman oferece exemplos bastante convincentes de que a modernização do mundo não se faz por mera ocidentalização ou difusionismo eurocêntrico. Para este novo conceito, uma definição simples: o Ocidente inventa, o Oriente copia – imita e distorce.

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

Porém,

[...] os estudiosos da cultura do cotidiano afirmaram que uma das mudanças mais profundas dos últimos 35 anos foi a forma como as pessoas hoje em dia ouvem música – caminhando de auscultadores nos ouvidos, sintonizadas num mundo muito pessoal de ritmos e letras. Dantes, a música era, geralmente, uma experiência vivida em comunidade, mas agora as pessoas podem optar pela privacidade. De onde surgiu esta forma “moderna” de experiência musical?, perguntei. “Do Ocidente”, respondeu. Não, disse-lhe. O walkman veio do Japão (Ibid., p. 87).

Afirma, igualmente, que o ritmo frenético de vida em Xangai ou Hong Kong, entre arranha-céus e pistas de veículos, não significa ocidentalização, e sim revela que a China exerce hoje um papel na economia internacional que já foi seu um dia. A partir de um conceito de modernidade amplo, Friedman entende que a combinação de influências recíprocas ao longo da história criou sistemas alternativos, e não um mundo uniforme. Interessante pensar que “se aceitarmos que o colonialismo faz parte da modernidade ocidental, essencial à sua formação desde o século XVI até o século XX, não devemos fechar as portas ao modernismo sem que antes as vozes criativas das colônias tenham a sua oportunidade de falar” (Ibid., p. 95). Então, podemos concluir que, na perspectiva da autora, ao retirarmos seu caráter eurocêntrico, o conceito revela utilidade. O lado positivo da modernidade também é declarado por Berman (2007) que, em seu segundo prefácio à obra já clássica, mostra-nos o paradoxo chamado Brasília, uma cidade erguida com ares de modernidade, mas que não teria sido projetada para incluir o povo. Além disso, Berman defende os ideais que foram transformados em utopias ou metanarrativas pela abordagem pós-moderna. O lado sombrio e fragmentário do capitalismo não pode ser confundido com as conquistas modernas e a contribuição de seus principais pensadores, notadamente Marx, que, a seu ver, continua vivo e atual.

Todavia, contrariando o otimismo de Berman, regimes autodeclarados marxistas suprimiram a liberdade formal, o que alimentou historicamente outra representação: liberalismo, democracia e liberdade, de um lado; socialismo, centralização e autoritarismo, de outro. Uma oposição que, no auge da Guerra Fria, também se expressava pelo confronto entre o moderno e o atraso (DUPAS, 2006, p. 113). Mais uma vez podemos recorrer a um princípio caro à estruturação dos mitos: a cada período de decadência corresponde um período glorioso, de redenção do passado (ELIADE, 1972). Para fugir dos exemplos já muito utilizados no Ocidente, basta-nos ter em mente a sucessão de dinastias chinesas, na qual um rei virtuoso substitui um tirano decadente e perverso. Mas os chineses possuem um modo peculiar de destruir o passado decadente. Os monumentos e construções

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

são colocados abaixo; a memória não reside em blocos ou artefatos, e sim na caligrafia, arte por excelência para os chineses.

Os lugares de Memória de Nora (1993), que no Ocidente indicam espaços carregados de valor histórico e afetivo, têm nas escrituras ideogramáticas o seu equivalente – afirmação que chega a ser surpreendente, considerando toda a tradição que se atribui aos chineses, mas que é feita de forma convincente por Leys (2005) ao demonstrar os muitos antecedentes à fúria da guarda vermelha maoísta. Preservar a história e desprezar a arquitetura significa que o arquiteto é mais importante que sua criação; o que é sólido se desmancha no ar, mas pode ser preservado em ideogramas – uma concepção no mínimo diferente, que tem o poder, mais uma vez, de relativizar o atraso. Já foi o tempo em que os chineses encarnavam o atraso, o “império imóvel”, o “gigante adormecido”, entre outras metáforas pouco lisonjeiras.

Os chineses ingressam no mundo globalizado de maneira bizarra, seja por seus “costumes estranhos”, seja por não aceitarem as “normas civilizadas” de competição econômica. Não respeitar patentes ou se alimentar de bichos repulsivos; manipular acessos à internet ou cuspir em público – os exemplos podem ser multiplicados apenas para mostrar que são diferentes. É o que a imprensa e seus cronistas têm feito, ainda mais agora que a China, paradoxalmente, é a grande vedete do capitalismo mundial. Uma pergunta parece saltar aos olhos, mesmo àqueles que não conhecem a obra de Norbert Elias: se não participaram do mesmo processo histórico (civilizatório), por que deveriam respeitar normas de concorrência econômica que não são e nunca foram respeitadas por seus criadores?

Ao tempo das Navegações, os chineses foram encarados como passíveis de conversão – e agora de modernização – mas o mundo árabe permanece a fronteira final do diálogo eu-outro nos termos ocidentais. Os infiéis se transformaram em terroristas e representantes máximos do atraso. E o chamado *fundamentalismo* não apenas resiste, como também cresce. O raciocínio ocidental, portanto, é simples: chineses e japoneses são estranhos, mas a diferença que existe nos muçulmanos os torna perigosos à existência. Tal incompatibilidade pode ser expressa de forma erudita nos seguintes termos:

Minha hipótese é que a fonte fundamental do conflito neste novo mundo não será primordialmente ideológica ou econômica. As grandes divisões entre a humanidade e a fonte principal do conflito serão culturais. Estados-nação continuarão a ser os atores mais poderosos nas questões mundiais, mas os principais conflitos da política ocorrerão entre nações e grupos de diferentes civilizações. O choque de civilizações dominará a política global. As rupturas entre as civilizações serão as frentes de batalha do futuro (SAID, 2003, p. 42).

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

O profeta do juízo final se chama Samuel Huntington, que criou a expressão de algum sucesso “choque de civilizações”, ou o confronto derradeiro entre a modernidade e o atraso – poderíamos aduzir, por nossa conta, entre a luz e a escuridão. A luta contra os “bárbaros” já recebeu diferentes nomes e não é nenhuma exclusividade ocidental: baseia-se em preconceitos e interesses que têm alimentado historicamente os conflitos entre os povos. Os chineses construíram no passado a Grande Muralha, que agora tem nova versão na fronteira entre Estados Unidos e México. Mas, como acentua Said (2007) em relação ao “orientalismo”, as diferenças são baseadas em generalizações grosseiras, criadas a partir de juízos superficiais. O outro está em toda parte, e não apenas nos níveis exteriores; pode ser o vizinho ou a nação distante, mas também está dentro de cada um – o inferno é sempre o outro, não importa em que número ou onde esteja.

Ademais, na atualidade, chineses, muçulmanos e gente de diferentes etnias são visíveis nos labirintos de qualquer grande cidade, sem contar os outros criados por exclusão interna e agrupados em guetos, bandos e tribos. Não é mais possível exportar os “indesejáveis” para colônias distantes; o que explica pelo menos em parte a criação de leis que assegurem a convivência nos aglomerados urbanos. A ascensão da diferença talvez referende outra perspectiva igualmente polêmica: a de que não seja possível mais falar de modernidade, e sim de pós-modernidade. Referência no assunto, Lyotard (1986) considera haver uma ruptura visível e uma falência do projeto moderno, que podem ser traduzidas na descrença nas grandes narrativas e, em última análise, na racionalidade científica. Transformada em discurso, a busca pela verdade seria um exercício de poder, contra o qual a condição pós-moderna se rebela na pluralidade das manifestações da cultura. E a ciência não ocupa lugar privilegiado neste processo, é apenas uma modalidade a mais de compreensão, e não sua instância legitimadora. A polêmica que opôs Habermas e Lyotard se fez em torno das possibilidades da razão humana de se emancipar. Habermas defende o que chama de “projeto da modernidade”, considerando que esse projeto não está acabado, mas precisa ser levado adiante, e só por meio dele, pela valorização da razão crítica, será possível obter a emancipação do homem da ideologia e da dominação político-econômica (HABERMAS, 2000).

As novas abordagens retiraram do debate seu caráter exclusivamente europeu. Portanto, não se trata de saber se a Europa agora vive, ou não, agora uma condição pós-moderna. Além das múltiplas modernidades definidas por Friedman (op. cit.), aqueles que historicamente foram “outros”, objeto de estudo, inserem em suas análises um dado novo: a colonialização como elemento decisivo da modernidade. Tradicionalmente, desde o século XIX, a modernidade é pensada como criação europeia, por ter criado diferenciais ou vivido processos históricos exclusivos se comparados a outros povos, como a ciência, a urbanização, a Reforma e o humanismo, entre outros. Autores como Dussel (2005; 2007) e Mignolo (2003) afirmam

que somente as riquezas do Novo Mundo permitiram o “salto” europeu. Não apenas pela prata que lhes concedeu acesso ao mercado asiático e a mercadorias que não tinham como produzir – pois é o enriquecimento das cortes que irá financiar os luxos (“as chinesices”) e a consolidação dos Estados-nação e seus exércitos – como também pela produção de alimentos que acompanharia o crescimento da população europeia. Portanto, nesta vertente, o dado fundamental da centralidade europeia no período é a colonialidade; o discurso da modernidade deve, então, incorporar ou levar em conta pelo menos os saberes subalternos, para utilizarmos a expressão de Mignolo (2003).

Mais instigante ainda é a perspectiva de que a modernidade seja apenas um tipo de engenharia simbólica, uma criação legitimadora de processos sociais complexos, como se entende da obra de Latour (1994), cujo título é praticamente uma tese: *Jamais fomos modernos*. Tanto a modernidade como a sua superação, a pós-modernidade, baseiam-se na aceitação do “trabalho de purificação” a distinguir humanos e não humanos – que poderíamos “traduzir” simplesmente pela oposição entre cultura e natureza. É possível ir adiante com nossa “tradução”, identificando de imediato a expressão de nosso agrado, engenharia simbólica, que contém simultaneamente o aspecto criativo do termo engenho e a precisão das engenharias da ciência. A engenharia moderna foi construir um edifício de símbolos capazes de classificar e ordenar o mundo.

Os modernos declararam que sua civilização era um guarda-chuva sob o qual se abrigavam todos os povos – e talvez o nome deste guarda-chuva seja razão, instrumental ou emancipatória, tanto faz; o eurocentrismo é o mesmo. A oposição entre modernos e pós-modernos expressa a crise e o remorso de sociedades que confiavam cegamente nos seus ícones, como a razão, a civilização, a liberdade, entre outros tantos desse edifício chamado modernidade. A intenção de reformá-lo ou demoli-lo significa mais que uma controvérsia entre intelectuais. O fato de se discutir tanto o conceito pode significar que a ruptura de suas bases está em curso, ou então, simplesmente, que se trata de falso dilema, e nesse caso, a modernidade sequer teria existido, a não ser como discurso autolegitimador. Curiosamente, não deixa de ser uma metanarrativa a crença de que um conceito possa explicar tanta coisa e que agora, simplesmente, tenha expirado sua validade. Durante o período moderno teriam sido criadas as bases sociais, econômicas, políticas e intelectuais que até hoje permeiam as instituições, os costumes, o imaginário e as representações sociais do mundo ocidental. Um modo de vida que se disseminou de forma sutil ou violenta – não de forma unilateral, é verdade – capaz de fascinar a uns ou se impor a muitos outros povos.

Não nos parece que a emergência de nações como Índia e China dê respaldo à tese das múltiplas modernidades. O fato de ter sido o Japão a lançar o telefone celular ou de se localizar em Shenzhen o maior polo de fabricação de *gadgets* do mundo (AGTMAEL, 2009) não os torna modernos,

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

ou indica que tenham destruído suas tradições. Giddens (2003) nos preveniu quanto ao uso mecânico da ideia de tradição – espécie de fundo de pureza original de culturas oprimidas. E é radical a respeito: toda tradição é inventada. A perspectiva tradicional, segundo a qual o Ocidente disseminou e impôs unilateralmente sua cultura mundo afora, pode ter certa dose de ingenuidade ou de ideologia; mas a relativização tem limites. Ao longo do período dito moderno, um modo de ser e viver foi consolidado e se tornou capaz de interferir em qualquer canto remoto do planeta, mesmo que indiretamente. As alterações climáticas estão aí para referendar tal assertiva: elas resumem um problema que ocorre em escala global, criado ao longo da industrialização. É inegável que esse “modo de vida” se impôs como referência mundial, mesmo que sua criação não seja inteiramente ocidental e, ainda que se levem em conta as especificidades – as combinações e apropriações locais – existe uma lógica comum aos mecanismos que, em conjunto, caracterizam a modernidade.

Se o *walkman* “veio” do Japão pouco importa: a invenção é parte da dinâmica econômica do sistema. Ou, na atualidade, pouco importa o regime político chinês, inteiramente submetido à lógica da reprodução do capital internacional. Os exemplos podem ser de outra ordem, de natureza política ou social, entre outros, mas essencial é a existência de fatores que servem de substrato a processos gerais cuja escala é global. A modernidade une tais fatores no mesmo sistema, fatores que não são privilégios desta ou daquela nação; e, por abranger um período de tempo tão longo, pode ser subdividida, como o fazem autores aqui citados, Giddens (2002) e Dussel (2007), por exemplo. Trata-se de um constructo que emerge da observação de fatos que compõem um sistema relacionado ao estabelecimento da hegemonia ocidental. Aceitar o “roubo da história”, para usar a expressão que estampa a capa do interessante livro de Goody (2008), não diminui o feito do “ladrão”, que foi capaz de legitimar seu “crime”. Mesmo se aceitarmos as múltiplas modernidades, ou o papel decisivo da colonialidade, ainda assim, temos de concordar com Giddens (1991) que se trata de um projeto europeu.

Os modernos reescreveram sua história no século XIX, buscando as origens adequadas e eventualmente incorporando as “contribuições” de outros povos. Para a grandeza imaginada dos ocidentais, os fenícios, chineses, turcos, entre outros povos, tinham de ser eclipsados da história. O fato de enxergarmos com clareza tal projeto de autolegitimação pode ser uma evidência de que não estamos mais engajados nele, independentemente do conceito que os teóricos ofereçam, seja a modernidade tardia de Giddens (2002), seja a pós-modernidade de Lyotard (1986).

Um estilo de civilização. Ser moderno é sinônimo de ser civilizado, de agir e pensar em conformidade com padrões estabelecidos por uma etiqueta social. Assim, na imbricação das práticas racionais da burguesia, acrescidas aos códigos da sociedade de corte, temos a gênese da sociedade moderna.

Mas a prudência mais uma vez é necessária. Elias (1993-I) demonstrou que o surgimento de hábitos de higiene e comportamento à mesa é anterior ao conhecimento da existência de microorganismos como agentes de transmissão de doenças; e Fernández-Armesto apontou (2009) o papel relativo das técnicas na Expansão Marítima, ainda ligadas ao mundo da magia. Queremos dizer com isso que as “rupturas” não resistem ao olhar mais detido e minucioso, capaz de demolir quadros gerais – teleologias ou metanarrativas. Por demolição de quadros gerais não se entenda aqui o abandono de análises comparativas. A corte e o processo civilizador de Elias não são exclusividades europeias. A China, muito antes, já dispunha de uma sofisticada e ritualizada corte, educada nos moldes da etiqueta confucionista. Aliás, esta é a crítica feita por Goody (2008) a Elias: ter negligenciado o papel e a influência de cortes como a chinesa e tratar o caso europeu isoladamente. Em algumas passagens esparsas há referências aos chineses; por exemplo, ao comentar o espanto causado pelas miniespadas utilizadas pelos ocidentais às refeições (ELIAS, 1993-I, p. 132).

Olhar a totalidade nos possibilita não somente perceber nexos em termos de influências recíprocas, como buscar motivações ainda mais profundas, de natureza ontológica. Porém, não podemos concordar inteiramente com a observação de Goody. O mérito de Elias é associar os processos mentais aos sociais, historicamente, a partir de uma estrutura criada por interações não conscientes – o que retira das classes sociais intenções maquiavélicas, movidas por interesses definidos e racionais, tal como se observa nas análises provenientes do marxismo vulgar. Mas voltemos às consequências do processo civilizador – europeu, é bom frisar.

A polidez e os bons hábitos na corte conduziram ao recato e à vergonha a partir do controle público das emoções pessoais. Assim, a civilidade criou a oposição *aparente* entre o público e o privado (REVEL, 2009, p. 169) e devemos destacar o papel da Igreja no processo. O corpo é o *locus* do pecado, ouvia-se nos sermões dedicados à população. Da privacidade à intimidade e desta à vida secreta – um processo que culmina no moralismo hipócrita da era vitoriana (FOUCAULT, 1980). O sentimento de ser civilizado é a expressão mais geral da ocidentalidade, que se exhibe prosaicamente no uso de talheres e guardanapos, pois tocar a comida com as mãos é coisa de “gente grosseira”, entre muitos outros exemplos possíveis de educação moderna, mescla de etiqueta e ação racional.

E assim se entende a repugnância causada pela queima de gatos vivos durante a festa de São João, por volta do século XVI (ELIAS, 1993-1, p. 201), que ainda sentimos na atualidade nas festividades “bárbaras” que envolvem touros e bois. As obras de Elias procuram relacionar, de um lado, a “domesticação” de uma nobreza guerreira e, de outro, a criação de hábitos de corte, ou, mais precisamente, a discrição, a repugnância, a polidez e a educação ao Estado, à esfera pública e à racionalidade. Nós, os civilizados, somos herdeiros de um complexo processo psicossocial que combinou

instituições, hábitos, representações e afetos, derivados de um tempo em que as sanções foram internalizadas. As energias voltadas ao fervor religioso de comunidades primitivas (DURKHEIM, 1989) e os dispositivos de controle e punição (FOUCAULT, 1987; 1999) têm um mesmo propósito: a coesão social. Enquanto espécie, é da vida em sociedade que os homens retiram sua força, tanto mais intensa quanto maior a coerção exercida sobre os seus membros. Assim, podemos concluir que o modelo de sociedade moderna se tornou predominante por cumprir com eficiência esses objetivos. Sem negar a existência de especificidades e sua importância, o padrão moderno de vida foi incorporado ou imposto ao cotidiano, e o *modus operandi* se tornou semelhante na construção de prédios, na escola, na medicina, na produção de veículos, no parlamento, entre outros tantos exemplos possíveis de globalização – o “filho” mais novo da modernidade.

Não há como fugir à impressão de arbitrariedade e confusão nos estudos sobre a modernidade. A *modernidade líquida*, de Bauman (1998; 1999), se torna gasosa na prática. É sedutor e envolvente o conceito, embora seja restrito ao Ocidente, e não sabemos se suas reflexões incluem a nossa banda latina de mundo. A pós-modernidade trouxe a insegurança e ofereceu em troca a solidão dos shoppings e comunidades virtuais, afirma o sociólogo – uma análise que parece pertinente a qualquer grande centro urbano. Subitamente, nós, que nunca fomos modernos, somos admitidos pela porta da frente à nova engenharia simbólica em curso. Entretanto, se a modernidade foi um projeto europeu, nem todos estão dispostos simplesmente a adentrar o edifício pós-moderno. O panorama da pós-modernidade não é promissor, o que nos parece típico de períodos de crise ou transição. Entre a prudência de Ortiz (2000) e o ufanismo de Dreifuss (1996) existe um cotidiano de transformações visíveis aos nossos olhos, diante das quais os conceitos tradicionais se mostram insuficientes.

A modernidade criou a perspectiva de que a mudança é constante. Sociedades que se desvencilham de suas tradições podem receber como prêmio o ingresso no mundo civilizado, diga-se, desenvolvimento expresso em altos padrões de consumo. Mas aqueles que foram civilizados pela força das armas ou pela sedução dos discursos, hoje estão em pé de igualdade para reivindicar seu papel no mundo. O “outro” pode ser encontrado nas livrarias, academias, cinema, documentários e modismos crescentes, e, a partir de seus próprios autores e artistas, sejam eles chineses, indianos, brasileiros, coreanos, turcos, iranianos, entre tantos outros povos que historicamente foram dominados ou espoliados. Na verdade, é o outro que somos nós – a condição que emoldurou até aqui nossas reflexões.

3. Considerações finais

A modernidade, nos termos aqui discutidos, enquanto processo histórico e social, não foi gentil com os chineses, os lusitanos ou, muito menos, conosco, brasileiros, postos em posição secundária diante dos “centros

civilizadores”, isto é, Europa. Na atualidade, esse modelo de sociedade (moderna, civilizada, ocidental) vem sendo questionado em várias frentes, principalmente em função da emergência de novos atores no cenário internacional, notadamente os chamados países emergentes. O “outro” quer agora fazer ouvir sua “voz” e tem como fazê-lo. Admitindo-se a hipótese de que estamos diante de uma transição, o campo de pesquisas em ciências humanas torna-se praticamente ilimitado. Uma pesquisa sobre educação, família ou Estado, entre outras instâncias da sociedade, deverá levar em consideração o hiato entre os conceitos e as realidades a que se referem. Não há sentido, por exemplo, em pensarmos “família” no tradicional esquema de família burguesa – pai no trabalho, mãe que cuida da casa enquanto o filho estuda, todos sob o mesmo teto. O patriarcado está em decadência visível no Ocidente, levando consigo a tradicional figura masculina (THERBORN, 2006; NOLASCO, 2001). E outros temas, por exemplo, nação e identidade, devem receber análises compatíveis com as novas demandas do mundo globalizado. A fragmentação crescente pode aprofundar o sentimento de anarquia teórica, ou retirar do pedestal termos como “coleta de dados” e “hipótese”, ou romper as divisões tradicionais entre as ciências em nome de um paradigma holístico.

As discussões envolvendo modernidade e pós-modernidade ganharam destaque nos últimos anos por causa das transformações que assistimos em praticamente todos os segmentos da vida em sociedade. A consolidação de um padrão de vida civilizado representou, na prática, a criação de um “outro” não civilizado – exótico, bárbaro, primitivo, atrasado; não importa o termo, pois, na prática, esse “outro” podia ser dominado, eliminado ou escravizado. As cruzadas que se realizaram em nome da Cruz se transformaram nas muitas guerras travadas em nome dos ideais de civilização e progresso. A sofisticação dos discursos, das mercadorias ou ainda a potência das armas tornaram esse padrão um modelo a ser copiado e seguido, quando não imposto. No limite entre a argumentação ideológica e o cinismo, aqueles que foram exterminados ou escravizados deveriam ser gratos aos seus opressores. Na atualidade, a emergência do “outro” é visível na nova configuração de poder mundial, que enseja abordagens e pesquisas instigantes e demolidoras de velhos preconceitos. Os estudos sobre a modernidade ganharam proeminência nesse contexto por fornecerem elementos para a compreensão das transformações sociais em curso. O que significa, na prática, uma nova agenda de pesquisas que – este é o dado novo – não tem dono.

Referências

AGTMAEL, A. V. **O Século dos emergentes**. São Paulo: Cultrix, 2009.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*

- ANDERSON, P. **Linhagens do Estado absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 2004
- APOSTOLIDÈS, J. **O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1993.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007..
- ARRIGHI, G. **O Longo Século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- BALANDIER, G. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAUMAN, Z. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BERMAN, M. **Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CARVALHO, J. G. S. **Construindo o saber histórico em sala de aula: Representações de Professores de História**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, 2002.
- DREIFUSS, René Armand. **A época das perplexidades: mundialização, globalização e planetarização: novos desafios**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- DUPAS, G. **O mito do progresso**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Editora Abril, 1978 (Os Pensadores).
- _____. **Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- DUSSEL, E. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- _____. **Política de la liberación: historia mundial y crítica**. Madri: Editorial Trotta, 2007.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- _____. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1991.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. V. I e II.
- _____. **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- FALCON, F. J. C. Tempos modernos: a cultura humanista. In: RODRIGUES, A. E. M. & Falcon, F. J. C. **Tempos modernos: ensaios de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. **Os desbravadores: uma história mundial da exploração da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 3 ed. Rio de

Janeiro: Graal, 1980.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 31 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRIEDMAN, S. S. Batendo palmas a uma só mão: colonialismo, pós-colonialismo e as fronteiras espaço-temporais do modernismo. Portugal, **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 2006, 74, junho. p. 85-113.

FRUGONI, Chiara. **Invenções da Idade Média.** Óculos, livros, bancos, botões e outras inovações. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. **Mundo em descontrole.** O que a globalização está fazendo de nós. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GOODY, J. **O roubo da história.** São Paulo: Contexto, 2008.

GRUPPI, L. **O conceito de hegemonia em Gramsci.** 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KENNEDY, P. **Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos.** 34 ed. Rio de Janeiro: 1994.

LEYS, S. **Ensaio sobre a China.** Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

LYOTARD, J. F. **O pós-moderno.** Rio de Janeiro: José Olímpio, 1986.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MOSCOVICI, S. **A máquina de fazer deuses: sociologia e psicologia.** Rio de Janeiro: Imago, 1990.

NOLASCO, Sócrates. **De Tarzan a Homer Simpson.** Banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História.** São Paulo, 1993, n. 10.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

PRADO Jr., Caio. **História econômica do Brasil.** 13 ed. São Paulo: Brasiliense, 1970.

REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada, 3.** Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87-104
jul./dez. 2011*

SAID, Edward W. **Cultura e política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **Cultura e política**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SUBRAHMANYAM, S. Connected histories: Notes towards reconfiguration of early modern Eurásia. In: LIEBERMAN, V. (Editor). **Beyond binary histories: re-imagining Eurasia to c. 1830**. 4 ed. EUA: Michingan Press. 1999.

THERBORN, Göran. **Sexo e poder: a família no mundo, 1900-2000**. São Paulo: Contexto, 2006.

WILLS, J. E. **1688: o início da era moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

*Conhecimento & Diversidade, Niterói, n. 6, p. 87–104
jul./dez. 2011*