

WEBER E A UNIVERSALIDADE DA CULTURA (IR) RACIONAL MODERNA: UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Filipe Barreiros Barbosa Alves Pinto¹

RESUMO

Max Weber percebe que só no Ocidente os fenômenos culturais alcançaram a universalidade. Weber analisa o porquê desse fato e encontra sua resposta no processo de racionalização. Esquece, porém, o processo colonial, fundamental para compreender a modernidade e a universalização dos valores ocidentais. Este trabalho tem como objetivo analisar como Weber compreende o processo de universalização da cultura do Ocidente, pensar como a experiência colonial é importante nesse fato e como Max Weber não a considera em suas explicações.

Palavras-chave: Max Weber; Universalização; Racionalização; Colonialismo; Pós-colonialismo.

1 Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

WEBER AND THE UNIVERSALITY OF (IR)RATIONAL MODERN CULTURE: A CRITICAL ANALYSIS FROM POSTCOLONIAL STUDIES

ABSTRACT

Max Weber realizes that only in Western the cultural phenomena reached the universality. Weber analyses the cause of this fact and find his response in the rationalization process. However, he forgets the colonial process, which is essential to understand modernity and the universalization of Western values. This study aims to analyze how Weber comprises the universalization process of western culture and think how the colonial experience is important in this fact and how Max Weber does not consider it in their explanations.

Keywords: Weber; Universalization; Rationalization; Colonialism; Post-colonialism.

Introdução

Em sua introdução ao livro *A ética protestante e o espírito do Capitalismo* (2001), Max Weber inicia com uma afirmação que vale ser citada desde já por completo, pois ela guiará os questionamentos que levantarei e tentarei responder ao longo do trabalho:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação sobre a que combinações de circunstancias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido

fenômenos culturais, que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais* (2001, p. 23).

A questão que Weber (2001) se propõe a responder é a mesma que embasará este trabalho, ou seja: quais foram os fatores que fizeram com que o modo ocidental de ver o mundo fosse considerado o único universalmente válido? O que fez com que todas as bases primordiais, sobre as quais o ocidente moderno se assentou, gozassem do mesmo status universal? Que motivos fizeram com que só a ciência, a arte, o modo de vivenciar a realidade, o direito e o Estado ocidentais pudessem ser os únicos tidos como universais?

Weber (2001) tem uma resposta para isso e talvez ela esteja no processo que fez com que a razão fosse a maneira primordial de explicação do mundo no ocidente. A universalidade da forma racional de ver o mundo seria, dessa maneira, resultado de processos internos à própria cultura ocidental e às características intrínsecas a ela. No entanto, Weber deixa de lado um elemento que parece ser fundante da experiência moderna e primordial para que ela alcançasse o tão falado caráter universal, qual seja: o processo de colonização. Seria impensável que uma única maneira de experienciar e perceber o mundo fosse considerada universal sem que inúmeras outras fossem caracterizadas como inválidas e sem sentido - e é justamente esse o efeito da experiência colonial.

Com base no que foi dito, o trabalho assumirá a seguinte composição: primeiro tentarei mostrar dentro da obra do próprio Weber como ele compreende o processo que alçou o modo ocidental de ver o mundo como o único universalmente válido, a fim de explorar a hipótese de que ele deixa de lado o processo de colonização para a explicação desse fenômeno. Na segunda parte, preocupo-me em mostrar como a experiência colonial foi base da construção do caráter universal da cultura do ocidente.

O que pretendo com este trabalho não é ignorar as contribuições de Weber, mas evidenciar um elemento que julgo fundamental e que parece ter escapado às análises do autor. Tentarei, assim, fazer uma crítica que possa ampliar os debates sobre o tema e levantar novas questões e reflexões.

1. Weber e a universalização da cultura ocidental

Para começar, mostrarei um pouco do pensamento de Weber de uma forma geral, no entanto pretendo ir afunilando os argumentos de forma a chegar aos pontos mais importantes para a discussão proposta no trabalho. Os estudos desse autor são voltados para a compreensão da moderna sociedade ocidental, levando em conta sua complexidade e problemas. Para desenvolver sua sociologia, toma por base analítica o indivíduo e a maneira como busca dar sentido a suas ações e ao seu lugar no mundo. Para Weber, portanto, a vida social se relacionaria com a procura pelo sentido da existência. Esta seria o motor do processo de racionalização e se manifestaria na cultura. Por isso que ele considera a racionalização como um processo comum a diversas culturas e nos mais diversos campos da sociedade (conhecimento, arte, religião, política etc.). O processo de racionalização estaria, dessa forma, regendo as mais diversas manifestações culturais e modos de ver o mundo, como tentativa de encontrar uma explicação para o sentido da realidade.

O que é peculiar ao ocidente moderno é o racionalismo, uma maneira de enxergar a realidade que é orientada, prioritariamente, pela razão. O racionalismo traz diversas modificações na sociedade e na maneira como ela é vivenciada. A primeira a ser destacada diz respeito ao desencantamento do mundo, que se refere à perda das explicações mágicas e sobrenaturais sobre os fenômenos. Significa que a compreensão do universo não estaria legada a pessoas e habilidades especiais, mas que

o conhecimento seria acessível a qualquer um e a qualquer momento. Para Weber:

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. [...] Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e cálculos realizam o serviço. (1982, p. 165).

Correlata ao desencantamento do mundo, temos a segunda consequência. Antes da modernidade e do domínio da razão, o que se observava era uma unidade das explicações. Com a ascensão e a coexistência de diversos sistemas valorativos (o que Weber chama de “politeísmo de valores”), ocorre a autonomização das esferas de valor sendo regidas por diferentes instâncias tais como a ciência, o direito e a arte. Se hoje o que é verdadeiro, o que é falso, belo, feio, certo e errado é regido por diferentes instâncias, antes da modernidade esses valores se confundiam, porque estavam intimamente ligados. Era possível que uma sociedade tivesse todos esses valores regidos pela religião e que eles estivessem relacionados (o que é certo é belo e verdadeiro, por exemplo), mas o que ocorre na modernidade é que com a coexistência de diversos sistemas valorativos essas esferas de valor se autonomizam.

Essas consequências acabam por gerar uma terceira: trata-se do surgimento de um modo de ver e sentir o mundo, um *ethos* racional. É precisamente esse *ethos* que Weber pretende identificar ao longo de toda *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), um modo de vida correspondente ao sistema econômico capitalista, uma maneira de viver a realidade que combine com esse sistema econômico (pelo menos em sua fase de desenvolvimento). Um dos principais fatores encontrados

por Weber, no desenvolvimento desse *ethos*, é a expansão do protestantismo e do seu modo ascético e metódico de vida. O que ele percebe é que, mesmo na religião, é possível perceber um processo claro de racionalização. As religiões vão deixando as explicações e rituais mágicos cada vez mais de lado, até o seu ápice, encontrado por Weber no protestantismo. Nessa religião, o contato entre Deus e o fiel era minimamente mediado por rituais, o que impedia que este condicionasse seu modo de vida à tentativa de salvação por meio de ritos e mágicas. Para o protestante, nada mais poderia ser feito para sua salvação, além de honrar o nome de Deus na terra, através de seu trabalho duro e constante, de uma vida regrada e sem desperdícios. Nesse contexto, a acumulação do dinheiro não era condenada, mas, pelo contrário, era sinal de recompensa pelo esforço.

Para Weber (2001), essas características combinam perfeitamente com o momento de ascensão do moderno capitalismo, isto é, em seu momento de acumulação. Além disso, trata-se de um fato importante para a emergência da razão como maneira primordial de explicação e de vivência do mundo.

No início da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), logo depois de questionar os motivos que levaram a cultura moderna ocidental ao patamar da universalidade, o autor inicia uma comparação entre diversas formas de manifestação cultural e de maneiras de viver o mundo em relação ao ocidente. Como já foi dito, o elemento primordial, tido como peculiar ao ocidente, é o racionalismo - a maneira racional de ver o mundo.

Por exemplo, ao falar da ciência como o único modo de conhecimento num estágio de desenvolvimento válido, Weber (2001) se refere ao seu caráter racional para justificar tal fenômeno. Ele dá uma série de exemplos de maneiras como diversas áreas do saber, tais como a astronomia, a geometria, as ciências naturais, a medicina, a química, a história, as codificações jurídicas etc. desenvolvidas em países como o Egito,

a China, a Índia e a Babilônia embora tenham conseguido alto grau de desenvolvimento, eram limitadas, já que careciam de formas sistemáticas de pensamento, de métodos e conceitos racionais.

Destaca também que o mesmo processo ocorreu, em outras culturas, no âmbito das artes, da arquitetura, da pintura, dentre outros. Mesmo nesses casos, havia a carência daquilo que é peculiaridade das culturas ocidentais: o refletir sobre o próprio processo de construção do conhecimento (característica do racionalismo), o qual se dava a partir da elaboração de métodos, de conceitos e sistemas de pensamento.

O racionalismo não fica restrito, contudo, ao campo da produção de conhecimento e ao campo artístico. Ele se espraia para os mais diversos âmbitos e se infiltra na própria organização da sociedade através do Estado, da existência dos funcionários públicos especialmente treinados, na organização político-partidária, na elaboração das leis e chega até o capitalismo, considerada a força mais decisiva da vida moderna. Para Weber (2001), a busca pelo lucro, pelo ganho do maior montante de dinheiro possível não tem relação direta com o capitalismo, o que é próprio a esse sistema político e econômico é a busca *racional* pelo lucro, ajustada por cálculos, baseada numa contabilidade, organização do trabalho livre e indústria racionais.

Acima de tudo, o racionalismo passa por uma maneira de ver, vivenciar e experienciar o mundo. A modernidade é, portanto, caracterizada por esse *ethos* racional, no qual, a maioria das ações se dá com vistas a um fim determinado e a uma tentativa de adequação dos melhores meios (pensados através de métodos e cálculos) a esse fim.

É essa cultura moderna ocidental, a qual tem na racionalidade a principal maneira de perceber o mundo e de construir conhecimento, que Weber (2001) identifica como a única que adquiriu status universal. Ao falar sobre a maneira como o moderno capitalismo se desenvolveu no ocidente o autor questiona:

E por que os interesses capitalistas não fizeram o mesmo na Índia ou na China? Por que lá o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico não tomou o mesmo caminho de racionalização que é peculiar ao Ocidente? Porque em todos os casos acima o problema é o racionalismo peculiar e específico da cultura ocidental. (2001, p. 32)

Acerca disso há algo importante que Antônio Flávio Pierucci (2005) aponta em seu livro *O desencantamento do mundo*. Ao comentar sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, afirma que a racionalização da vida representou uma dominação sistemática do mundo natural. Pierucci aponta que, para Weber, o mundo, antes da Modernidade, era “animado”, “encantado”, possuía vida própria. Foi necessário, dessa forma, que houvesse um longo processo histórico para desencantá-lo. Esse desencantamento propiciou sua objetivação e, como tal, a possibilidade de ser dominado. Essa quebra do encanto era fundamental para que o mundo pudesse ser transformado. É por isso que, para Weber, a ausência do desencantamento do mundo é que explica o atraso do mundo não ocidental. A transformação do mundo natural em um simples objeto a ser manuseado e transformado para atender aos interesses humanos foi, na interpretação de Weber, central para os avanços técnicos e científicos do moderno Ocidente. Assim, podemos concluir que, para ele, o elemento que fez com que a cultura moderna fosse a única a possuir caráter universal foi o processo de racionalização que gerou o racionalismo.

2. O processo de colonização e a universalização da cultura moderna ocidental

Ao longo de tudo que foi dito até agora, nada se falou da colonização e a conseqüente eliminação de outras culturas, maneira através da qual a

cultura moderna do Ocidente pôde atingir esse caráter universal. Sobre isso, Santiago Castro-Gómez, em seu artigo intitulado *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro* (2005, p. 83), diz algo bastante pertinente:

A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual. Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a idéia de uma Europa *ascética e autogerada*, formada historicamente sem contato algum com outras culturas (Blaut, 1993). A racionalização em sentido weberiano teria sido o resultado da ação *qualidades inerentes* às sociedades ocidentais (a passagem da tradição à modernidade), e não da interação colonial da Europa com a América, a Ásia e a África a partir de 1492. Deste ponto de vista, a experiência do colonialismo resultaria completamente irrelevante para entender o fenômeno da modernidade e o surgimento das ciências sociais. Isto significa que para os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico.

Por isso, nesta segunda parte do trabalho, tentarei mostrar a relevância de levar em conta o processo de colonização para melhor compreender o surgimento da cultura moderna ocidental e os motivos que a alçaram ao patamar de universalidade. Tendo isto em vista, trago a interpretação de

alguns teóricos da corrente de pensamento do pós-colonialismo, para os quais, é imprescindível que se leve em conta a colonização para a compreensão da modernidade e da maneira como ela se forjou.

Começo trazendo à tona alguns elementos do pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2010) que podem contribuir no debate. Primeiramente, o autor parte da ideia de que a injustiça social global estaria diretamente ligada à injustiça cognitiva global, ou seja, as desigualdades não se dão apenas no plano econômico e político, mas se alastram para a própria maneira de conceber o mundo, já que apenas uma das inúmeras possíveis adquiriu o status de universalidade. Para Sousa Santos, o pensamento moderno ocidental é abissal, ou seja, dividido por distinções visíveis ou invisíveis (mas estas sustentam aquelas). E estas últimas dividem a realidade em dois lados: o universo “deste lado da linha” (que se refere à cultura do ocidente) e o “do outro lado da linha” (se refere a outros modos possíveis percepção do mundo). Essa divisão se dá de tal forma que o outro lado da linha é tido e produzido como inexistente, irrelevante e incompreensível. Tudo que está do outro lado da linha é excluído de maneira radical, pois está fora até do que a concepção hegemônica considera como o Outro. Nessa forma de pensamento abissal é impossível a presença mútua dos dois lados da linha, pois o que está deste lado da linha só prevalece ao esgotar outras realidades possíveis. A partir disso, formulo uma questão que põe em xeque a concepção weberiana acerca dos motivos que levaram a cultura ocidental à universalidade: seria possível que, diante de diversas maneiras de percepção do mundo, uma única forma de pensá-lo adquirisse caráter universal sem que inúmeras outras fossem deslegitimadas e consideradas como inexistentes?

Prossigo no raciocínio de Sousa Santos (2010), que pode nos ajudar nessa questão. Para deixar mais claro o que o autor quer dizer com a ideia de que o que está posto deste lado da linha só pode prevalecer ao excluir o que está do outro lado da linha, ele traz os exemplos do conhecimento e do direito modernos como sendo os melhores representantes da lógica

do pensamento abissal. Cada um desses campos cria, segundo Sousa Santos, subsistemas de distinções visíveis e invisíveis, sendo as últimas fundamento das primeiras.

Na área do conhecimento, a ciência detém o monopólio da distinção entre o que é verdadeiro e o que é falso, no lugar da filosofia e da teologia, considerados conhecimentos alternativos. O monopólio do conhecimento, que a ciência detém, está dado numa tensão entre as formas científicas ou não científicas de verdade, pois a filosofia e a teologia podem reivindicar, inclusive, um caráter superior ao da ciência. O que Sousa Santos apresenta é que essas tensões são bastante visíveis, mas que todas elas estão postas deste lado da linha e que sua visibilidade se dá a partir da invisibilidade de outras formas de conhecer. Quando Sousa Santos fala dessas outras formas de conhecer está se referindo a conhecimentos leigos, camponeses, populares, indígenas, plebeus, dentre outros, os quais estão do outro lado da linha e que são tidos como não relevantes e inexistentes, pois estariam além da divisão entre verdadeiro e falso existente deste lado da linha. A linha visível que separa a ciência dos outros modernos só existe por estar assentada numa divisão invisível que exclui do debate qualquer outra forma de conhecimento considerada irrelevante por não obedecer nem aos critérios científicos, nem teológicos e nem filosóficos - os únicos considerados aceitáveis. (SANTOS, 2010)

No direito moderno, por seu turno, a divisão visível é entre aquilo que é legal ou ilegal, regido pelo direito do Estado ou pelo direito internacional. Essa distinção é a única relevante diante da lei e, por isso, é considerada universal. Diz Sousa Santos:

Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente

reconhecidos. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito (2010, p. 6).

Nos âmbitos da ciência e do direito, as divisões são tais que eliminam tudo aquilo que se encontra do outro lado da linha. Quero dizer que a universalidade das formas que estão postas deste lado da linha só pode existir pela produção da ausência de tudo o que existe do outro lado da linha.

É possível ampliar a interpretação de Sousa Santos (2010) e pensar que a divisão colocada em linhas visíveis e invisíveis está posta também em outros campos que continuam reproduzindo a lógica de que o único modo de vida coerente está deste lado da linha. Por exemplo, as concepções do que é universal em arte, em política, em economia só podem ser produzidas pela construção da irrelevância e da inexistência de outras formas possíveis de vivenciá-las.

Apesar disso, a crítica de Sousa Santos (2010) continua bastante consistente e deve ser levada em consideração. Por isso, trago ainda outros elementos do autor para pensar o processo histórico que levou à cisão do mundo em linhas abissais. No início da colonização, o debate dos europeus acerca do novo mundo se concentrou exclusivamente no que era o colonial e não em sua organização interna. O colonial foi identificado como estado de natureza, seja por cientistas, seja nas relações políticas, econômicas, nas representações artísticas e nas interpretações filosóficas e sociológicas. Essa identificação do colonial com a natureza diz muito sobre a forma como foi dado o processo de colonização. Se lembrarmos que a ciência moderna está pautada na objetivação da natureza, temos um elemento que faz com que a dominação daqueles povos em “estado de natureza” também fosse legítima, afinal a natureza deveria ser dominada e modificada.

A identificação dos sujeitos coloniais com o estado de natureza acaba por negar a humanidade desses indivíduos. Suas práticas e conhecimentos eram considerados incompreensíveis, sem sentido e não eram reconhecidos como humanos ou, pelo menos, não no mesmo nível de humanidade dos europeus. Sousa Santos (2010) aponta que os humanistas dos séculos XV e XVI concluíram que os selvagens eram sub-humanos e que em 1537 o Papa Paulo III havia dito que a alma dos povos selvagens era um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, pronta para receber a fé católica. Outro conceito importante criado na época é o de *terra nullius*, o qual representa o vazio jurídico que justificou a ocupação dos territórios indígenas. Tendo tudo isso que foi dito em vista, é possível perceber como a forma pela qual a modernidade se constituiu teve bases no processo de colonização. A humanidade moderna só pôde existir com a construção de uma sub-humanidade. Para Sousa Santos: “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (2010: 10). A universalidade da cultura moderna ocidental apontada por Weber não existiria se uma parte da humanidade e de suas formas de viver não fosse negada e considerada inexistente.

O que é relevante perceber no argumento de Sousa Santos é que esses padrões e essas divisões persistem na contemporaneidade sob algumas formas mais sutis e outras nem tanto, a exemplo das experiências de Guantánamo, das guerras promovidas pelos EUA no Iraque e no Afeganistão, dentre outras. Tais divisões podem até mesmo ser pensadas dentro deste lado da linha, nas zonas selvagens das grandes cidades, nas prisões, nos guetos e em inúmeras outras formas de desumanização promovidas pelo ocidente. Essa desumanização, entretanto, não é considerada assim por se dirigir aos que vem do outro lado da linha (àqueles que são “menos humanos”). A injustiça no mundo passa, portanto, também pelo não reconhecimento do outro e de outras formas de *episteme* que não aquelas impostas pela modernidade ocidental (SANTOS, 2010).

Para ampliar esse debate e reforçar os argumentos de Boaventura de Souza Santos, trago o pensamento de Aníbal Quijano (2009), que pode ajudar nesta discussão. Esse autor faz uma importante distinção entre colonialismo e colonialidade. Quando fala do primeiro se refere:

a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder (2009, p. 73).

Ao definir o segundo, afirma que:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal (2009, p. 73).

É claro que os dois conceitos estão intimamente ligados, mas ao falar de colonialidade, Quijano se refere a um processo maior e que se estende até a atualidade. Para ele, a colonialidade está intimamente ligada à modernidade, pois estas teriam sido (e ainda são) as duas principais formas de dominação dos países capitalistas europeus. Com o surgimento da mundialização eurocentrada do capitalismo, novas identidades, novas relações espaciais e novas relações intersubjetivas se formaram mediadas por esse processo. As experiências do colonialismo e da colonialidade se misturaram com as necessidades do capitalismo gerando um

novo universo, no qual as relações intersubjetivas eram dadas a partir de uma dominação eurocentrada. Para Quijano, é, precisamente, esse novo universo gerado que será, mais tarde, denominado como modernidade (QUIJANO, 2009).

Dentro desse universo foi elaborado um modo de produção de conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a objetivação da natureza para o seu controle, de forma que as relações, experiências e identidades geradas pela colonialidade e pelo capitalismo eurocentrado fossem naturalizadas. Essa forma de conhecimento, claramente eurocêntrica, foi imposta no mundo capitalista como a única racionalidade legítima e como símbolo da modernidade. Dessa maneira (para reforçar as ideias de Boaventura de Sousa Santos), o eurocentrismo não é exclusividade dos países europeus, ou dos principais centros do capitalismo mundial, mas de todos os outros que foram subjugados por esse sistema. Para Quijano:

O eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de cada uma das partes. As possíveis variantes do movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra ou lógica geral do todo a que pertencem (2009, p. 83).

Para finalizar e reforçar mais ainda o argumento, trago o conceito de violência epistêmica desenvolvido por Gayatri Spivak (2010). Para ela, a violência epistêmica trata-se do “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010: 47). Esse projeto mencionado por Spivak, não é outro se

não o projeto da modernidade ocidental. A modernidade só pôde ser elaborada conjugada com uma violência epistêmica, a qual serviu para desprezar, desmerecer e ignorar inúmeras outras formas de ver o mundo, alçando a cultura moderna ao caráter de universalidade.

O projeto de dominação ocidental, através da violência epistêmica, como apontado por Spivak, é bem mais sutil e eficiente do que pode parecer, pois dar voz ao *outro* significa, na verdade, dar voz a si (valores ocidentais), o que acaba por reforçar a dominação. Então, se por vezes o sujeito colonizado parece ter acesso à voz, ao discurso, muitas vezes isso representa, na verdade, um reforço da sua posição como subalterno, pois a voz é dada, mas é pronunciada como a voz do *outro* do ocidente. Para Spivak, não basta simplesmente dar voz ao *outro* (já que isso reforçaria seu lugar como *outro*). É necessário, portanto, reconhecer a condição de subalternidade para poder superá-la, é preciso desconstruir as supostas verdades ocidentais, desconstruir a voz do ocidente para poder, finalmente, transformar o *outro* em sujeito. Quando Spivak fala isso, ela aponta para a desconstrução das bases sobre as quais a própria modernidade foi construída: é preciso desfazer essas bases, pois são elas que fazem da cultura moderna uma cultura universal pela exclusão de inúmeras outras (SPIVAK, 2010).

Considerações finais

Com esse trabalho, espero ter apontado uma falha, uma ausência no trabalho de Max Weber, mas busquei ir além disso e mostrar que essa não é uma falha pontual de um único autor. Na verdade, ela é a visão de um pensador que estava refletindo a modernidade a partir de suas bases, de sua própria lógica. Essa visão não é peculiar a Weber; ela esteve presente em toda a ciência moderna e nos mais diversos campos da cultura ocidental.

A principal conclusão do trabalho é que é impossível dissociar as experiências da modernidade e da colonização, porque a primeira se construiu a partir da segunda. Foi a partir da negação de inúmeras formas culturais que a modernidade pôde se constituir como universal, diferente de como Weber pensava: que ela havia se universalizado por características próprias, intrínsecas, fruto de um processo de racionalização interno que havia levado ao ocidente o predomínio das formas racionais de pensar. É verdade que o racionalismo é peculiar ao ocidente e que ele se tornou universal, mas isso se deu à custa de um longo processo de violência e exclusão, temas sobre os quais Weber não se debruça com a necessária profundidade.

Recebido em: 31 de out. 2017.

Aceito em: 15 de jan. 2018.

Referências

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Biblioteca Clacso, 2005. p. 80-87

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. IN: **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina SA, 2009.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes IN: **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez 2010

SPIVAK, Gayatri Chakraavorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. Ciência como Vocação (p.118-154). In **Ensaio de sociologia**. 1982. Rio de Janeiro, Editora Guanabara. P. 154-183. ◀