

SANJAY SETH

HISTÓRIA E PÓS-COLONIALISMO

ensaios sobre

CONHECIMENTO OCIDENTAL,
EUROCENTRISMO
E CIÊNCIAS SOCIAIS



IMPRENSA
DE HISTÓRIA
CONTEMPORÂNEA

 IMPRENSA
DE HISTÓRIA
CONTEMPORÂNEA

HISTÓRIA E
PÓS-COLONIALISMO

SANJAY SETH

HISTÓRIA E
PÓS-COLONIALISMO

ensaios sobre

CONHECIMENTO OCIDENTAL,
EUROCENTRISMO
E CIÊNCIAS SOCIAIS

traduções de

Rita Narra Lucas, Elisa Lopes da Silva,
Marcos Cardão, José Miguel Ferreira
e José Neves

A ortografia segue o Acordo Ortográfico
da Língua Portuguesa de 1990

© 2021, Sanjay Seth

Imprensa de História Contemporânea
imprensa.ihc@fcsh.unl.pt
<http://imprensa.ihc.fcsh.unl.pt>
Av. de Berna, 26 C
1069-061 Lisboa

Título: *História e Pós-Colonialismo*

Autor: Sanjay Seth

Traduções de Rita Narra Lucas, Elisa Lopes da Silva,

Marcos Cardão, José Miguel Ferreira e José Neves

Revisão de Miguel Cardoso

Capa e composição: Tinta-da-china

A fotografia da capa [CFT164.44087] é da autoria do estúdio

Horácio Novais e pertence ao álbum Exposição
do Mundo Português, conservado pela Biblioteca
de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian,
a quem agradecemos a disponibilização das imagens.

O álbum pode ser consultado em:

[www.flickr.com/photos/bibllarte/albums/
72157621817098955](http://www.flickr.com/photos/bibllarte/albums/72157621817098955).

Biblioteca Nacional de Portugal

— Catalogação na Publicação

História e Pós-Colonialismo

História e pós-colonialismo: ensaios sobre
conhecimento ocidental, eurocentrismo e
ciências sociais / Sanjay Seth... [et al.]

ISBN 978-989-8956-38-5

I — SETH, Sanjay

CDU 94(4)⁹14/17⁹(042)

1.ª edição: Fevereiro de 2022

ISBN: 978-989-8956-41-5

DEPÓSITO LEGAL: 491825/21

DOI: <https://doi.org/10.34619/wmsg-ryrm>

Publicação financiada por fundos nacionais através da

FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projectos

UIDB/04209/2020 e UIDP/04209/2020 (Instituto de História Contemporânea).

Este livro foi elaborado no quadro do projecto

«Amílcar Cabral, da História Política às Políticas da Memória»,

financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia

(PTDC/EPH-HIS/6964/2014) e de que Sanjay Seth foi consultor.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| PRIMEIRA PARTE. PÓS-COLONIALISMO E ESTUDOS SUBALTERNOS | |
| 1. Mudando de Assunto, Mudando de Sujeito: Conhecimento Ocidental e a Questão da Diferença | 25 |
| 2. Interpretando o Excesso Revolucionário: o Movimento Naxalita na Índia, 1967-1971 | 57 |
| 3. Pós-colonialismo e a História do Nacionalismo Anticolonial | 87 |
| SEGUNDA PARTE. CONTRA O EUROCENTRISMO | |
| 4. «Era cego e agora vejo»: Modernidade e Ciências Sociais | 117 |
| 5. Pensar com a Modernidade é Eurocêntrico? | 147 |
| 6. Modernidade sem Prometeu: Relendo <i>Tudo o que é sólido se dissolve no ar</i> , de Marshall Berman | 169 |
| TERCEIRA PARTE. OS LIMITES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS | |
| 7. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? | 187 |
| 8. Teoria Política Comparada: uma Crítica Pós-colonial | 209 |
| 9. Teoria Pós-colonial e a Crítica das Relações Internacionais | 229 |
| Bibliografia | 257 |
| Origem dos textos e sua tradução | 277 |

*Aos meus irmãos,
Vanita Seth e Suman Seth*

INTRODUÇÃO

Qualquer autor escreve com a esperança de poder vir a ser lido por outras pessoas, mas a língua em que o faz delimita inevitavelmente o seu universo de leitores. O meu trabalho tem sido escrito em inglês e até à última década esteve acessível apenas a quem dominasse essa língua. Só mais recentemente é que ensaios da minha autoria começaram a ser traduzidos para outras línguas e fico contente por alguns deles serem agora disponibilizados aos leitores de português.

Estou particularmente grato a José Neves e a Marcos Cardão por proporem a edição deste livro e por terem encetado os esforços necessários à sua edição, assim como a Rita Lucas Narra por ter traduzido grande parte do mesmo. Também agradeço ao José e ao Marcos os repetidos convites que me têm dirigido para apresentar comunicações em Portugal, o que constituiu uma oportunidade para me envolver com investigadores portugueses e para acompanhar — mesmo que de forma limitada — os debates intelectuais em curso no país. Além disso, agradeço-lhes a oportunidade de descobrir a cidade de Lisboa, pela qual me apaixonei.

Os ensaios que se seguem versam sobre assuntos diferentes, mas entre si relacionados. Percorrem uma série de disciplinas — entre as quais a História, a Ciência Política, a Filosofia e os Estudos Culturais — e foram publicados ao longo de vários anos. O primeiro ensaio a ser publicado, «História e Revolução: Interpretando o excesso revolucionário», data de 1995, e o último, «Pós-colonialismo e a história do nacionalismo anticolonial», de 2018. Uma vez que decidi alinhar os ensaios tematicamente, e não de acordo com a data em que foram inicialmente publicados, farei uso desta introdução para apresentar a estrutura da obra.

Na verdade, gostaria de fazer não uma, mas sim duas apresentações. Em primeiro lugar, explicarei por que motivo agrupei os ensaios em três

secções e como estas se relacionam entre si; em suma, irei expor como este livro perfaz uma unidade apesar da variedade de assuntos que o caracterizam e das disciplinas que interpela. Esta exposição far-se-á num registo abstracto, esboçando articulações entre ideias e conceitos, daqui resultando um mapa que a muitos leitores parecerá suficiente para se orientarem no momento em que iniciem a leitura da obra.

É sabido, contudo, que um mapa, uma vez terminado, tende a invisibilizar o processo — sempre confuso — da sua elaboração. Uma explicação intelectualizante ou «formalista» da estrutura desta obra impõe um padrão e uma ordem a intervenções que, no momento em que foram elaboradas, eram pautadas por incerteza e hesitações, sujeitas à contingência, ao desejo, aos incidentes e felizes acasos que fazem parte da vida. Por isso, optei por também oferecer ao leitor deste livro um relato mais aberto e pessoal em torno dos ensaios que o compõem. Mais do que um mapa finalizado, esta segunda nota explicativa dos ensaios agora reunidos apresenta-vos um certo itinerário intelectual, tal como ele se desenvolveu, descrevendo a viagem e os processos a montante da elaboração do mapa.

O leitor que teve a generosidade de decidir ler este livro poderá optar por percorrer um dos dois caminhos que em seguida se lhe oferecem; e, claro, poderá também percorrer ambos.

UM MAPA: O ARGUMENTO E A ESTRUTURA DESTE LIVRO

Quase todos os ensaios deste livro são enformados pela teoria pós-colonial (ou, melhor dizendo, pela minha versão da mesma), tematizada no quinto ensaio e nas primeiras páginas do terceiro ensaio. Os ensaios apoiam-se nesta teoria e procuram desenvolvê-la, sugerindo que os conceitos, categorias e disciplinas intelectuais através das quais procuramos compreender o mundo nasceram no decurso da história moderna europeia e foram desenvolvidos para explicar esta história, nomeadamente para fazer sentido da transformação social e intelectual a que acabámos por chamar «modernidade». Mas, por esta mesma razão, e ao contrário do que frequentemente se presume,

tais conceitos e categorias não transcendem as suas particularidades históricas e culturais, como se fossem válidos para todas as épocas e lugares. Em resumo, mais do que universal, indeterminada, sem lugar e intemporal, a Razão é sempre a maneira particular de alguém raciocinar. Precisamos, ou pelo menos é isso que defendo em alguns dos ensaios que compõem este livro, de desenvolver uma crítica desta Razão. Uma crítica que seja capaz de reconhecer e assinalar que esta é uma Razão europeia e eurocêntrica, que *ilegitimamente* se apresenta como universal.

Apesar de não ser universal, o conhecimento moderno e ocidental (a Razão) tornou-se global, em função do colonialismo e da globalização capitalista, sendo hoje uma herança partilhada pela maior parte da espécie humana. Acresce ainda que esse conhecimento tem sido não apenas uma maneira de tornar cognoscível o mundo que temos em comum, mas também uma força activa na constituição desse mundo. Deste modo, não trato aqui de denunciar tal conhecimento ou de sugerir que o abandonemos, e tão-pouco lhe contraponho uma Razão indiana, chinesa, africana ou outra que seja. Pelo contrário, limito-me a sugerir que os limites da Razão eurocêntrica se revelam com maior clareza quando ela é aplicada ao mundo não-Occidental, fazendo eu do Sul Global um lugar de observação privilegiado, a partir do qual podemos compreender que aquela Razão é, a um tempo, inevitável e limitada, seja quando aplicada ao Norte Global, seja quando aplicada ao Sul Global. Uma crítica pós-colonial da Razão ocidental consiste, então, não na rejeição dessa Razão, mas na injunção segundo a qual precisamos, ao praticar as nossas disciplinas e ao mobilizar os nossos conceitos e categorias, de um elevado sentido de auto-reflexividade. É necessário ter noção que frequentemente estamos a «traduzir» outros mundos vividos¹ para o nosso vocabulário conceptual e que, como acontece com toda e qualquer tradução, algo se perde pelo caminho. Esta é uma linha de argumento fundamental de alguns dos presentes ensaios. Noutros, procuro pôr em prática o imperativo da

1 Nota do Revisor: a expressão «mundos vividos» traduz o termo *lifeworlds*, aqui usado por Sanjay Seth, que por sua vez é uma tradução do conceito de Edmund Husserl (no original, em alemão, *Lebenswelt*).

auto-reflexividade, interrogando as nossas assunções intelectuais e as nossas categorias analíticas à medida que as «aplicamos».

Os três ensaios que fazem parte da primeira secção deste livro (História e Pós-colonialismo) debruçam-se sobre como escrevemos história, fazendo radicar esta questão no terreno da história contemporânea da Índia. O primeiro ensaio explora como podemos permanecer sensíveis a diferentes formas de relação com o conhecimento, ligadas a diferentes maneiras de estar no mundo. O conhecimento moderno e ocidental que viria a ser disseminado pelas escolas e universidades fundadas pelos governantes da Índia no século XIX foi visto como parte da «dívida» britânica aos sujeitos coloniais. Mas cedo os alarmes soaram, alertando que o estudante indiano estava a lidar com essa dívida de um modo meramente instrumental e que, acrescentava-se, estava a aprender o novo conhecimento simplesmente por memorização. Em vez de participar no debate sobre os motivos pelos quais os estudantes indianos assim procediam, tomei as queixas contra eles dirigidas como um testemunho de que o conhecimento ocidental estava a falhar na produção do sujeito que esse mesmo conhecimento pressupunha. Isto permitiu-me tratar o conhecimento não simplesmente enquanto um conjunto de ideias e proposições, mas como aquilo que situa, pressupõe e por vezes produz formas específicas de subjectividade humana; e levou-me a averiguar como a historiografia poderá ficar atenta a essas diferentes formas de ser um sujeito humano. O segundo ensaio trata um episódio recente na história da Índia, a rebelião maoista que deflagrou em certas regiões do país no final da década de 1960 e no início da década de 1970. Situei este levantamento como um momento em que o marxismo — teoria e prática que presumia um extenso desenvolvimento industrial e um proletariado numeroso — se viu renovado ao cruzar-se com um campesinato insurrecto, sugerindo a necessidade da linguagem da revolução ter que ser repensada para os países do Sul Global. O terceiro ensaio é uma exposição de, e um envolvimento com, os Estudos Subalternos, escola indiana cujas ideias e escritos me influenciaram e cujo percurso antecipa a minha própria trajectória, do marxismo até a um pós-colonialismo pouco ortodoxo, marcado pelo marxismo.

A segunda parte (intitulada Contra o Eurocentrismo) inicia-se com um ensaio (o quarto) que defende que o conhecimento moderno através

do qual procuramos apreender o mundo é um conhecimento europeu e eurocêntrico. Todavia, na medida em que este conhecimento se tornou ele mesmo uma força constituinte do nosso mundo moderno, o ensaio conclui que não é possível nem desejável rejeitar esse conhecimento; em alternativa, neste ensaio afirmo a necessidade de estarmos cientes das suas capacidades e dos seus limites. O quinto ensaio questiona se será intrinsecamente eurocêntrico pensarmos em termos de «modernidade», ou com esta categoria, já que a «modernidade» tem sido a via e o meio através da qual o Ocidente vem afirmando a sua diferença, e a sua superioridade, face a um Oriente alegadamente não-moderno. Defendendo que não podemos deixar de usar a categoria «modernidade», afirmo, no entanto, que é necessário reconhecer que a mesma, longe de ser uma simples descrição de um mundo que lhe seria externo, é uma narrativa, uma atitude/disposição e, muitas vezes, um desejo: uma maneira através da qual as pessoas contam histórias sobre si próprias e sobre outros e, neste sentido, uma forma de ser-no-mundo. O sexto ensaio estabelece um diálogo com *Tudo o que é Sólido se Dissolve no Ar*, de Marshal Berman, trinta anos depois da publicação dessa obra tão influente. O ensaio questiona se, à semelhança do que argumenta Berman, devemos embarcar na «aventura da modernidade» e se, ao fazê-lo, devemos considerar as críticas do moderno como críticas equivocadas e lamentos nostálgicos por um passado romantizado. Assinalo as minhas discordâncias com a proposta de Berman, sem contudo «rejeitar» a modernidade (o que, ademais, seria impossível e inconsequente); em vez disso, sugiro que a modernidade é mais diversificada e heterógena do que Berman admite, e que podemos habitá-la sem sermos plena e consistentemente «modernos».

Os ensaios que compõem as duas primeiras secções deste livro elaboram uma crítica geral do conhecimento que acabou por dominar a Europa moderna, conhecimento que acabou também por se formalizar, produzir e disseminar nas universidades. A terceira secção (Os Limites das Ciências Sociais) continua este esforço, mas agora visando especificamente algumas das disciplinas intelectuais nas quais esse conhecimento se foi compartimentando. A História, disciplina que me é mais querida, é o tema do sétimo ensaio, em que questiono se a escrita moderna da história é adequada a passados não-ocidentais.

Os dois ensaios seguintes lidam com duas subdisciplinas da Política. A Teoria Política é uma disciplina despudoradamente eurocêntrica e paroquial, dedicada ao estudo de um cânone de textos e pensadores exclusivamente europeu. Reconhecendo este enquadramento, alguns teóricos políticos, sob a designação de Teoria Política Comparada, procuraram trazer à disciplina textos não-ocidentais. Ainda que simpatizando com esta tentativa, no nono ensaio do livro avalio tal projecto de forma crítica. Sugiro que o que está em causa, ao contrário do que julgam os proponentes da Teoria Política Comparada, não é uma questão de «comunicação transcultural», mas de como abordar e ler textos de outras culturas e tradições no momento em que uma dada tradição, a do Ocidente moderno, se torna hegemónica. Todos os ensaios que compõem este livro são críticos do paroquialismo e insistem no facto de habermos um mundo interconectado, um «globo». Seria de esperar que a disciplina das Relações Internacionais, que faz deste facto a sua premissa e objecto de investigação, tivesse muito a oferecer a quem, à sua semelhança, é crítico de provincialismos. O último ensaio explica a razão pela qual, a meu ver, tal não sucede.

A FORMAÇÃO DO MAPA: UM ITINERÁRIO INTELECTUAL

Quando alcancei a maioria em termos políticos e intelectuais, era eu estudante de licenciatura na Universidade de Sydney, a minha primeira e grande paixão foi o marxismo. Tornei-me então um comunista activo e, enquanto estudante, frequentava toda e qualquer cadeira que tivesse «Marx», «socialismo» ou «Trabalho» no nome. A isto somou-se, quando segui para doutoramento na unidade interdisciplinar de História das Ideias da Australian National University, o meu interesse pela história e pela política da Índia. O resultado, sob a forma de uma dissertação de doutoramento, foi uma investigação sobre como (e com que consequências) o marxismo, uma teoria e prática nascida na Europa da industrialização, viajara para a Índia, um país que não era extensamente industrializado ou tão-pouco possuía um proletariado numeroso, e onde o nacionalismo anticolonial — e não o socialismo — se revelava

a fonte de mobilização política mais poderosa. A dissertação foi posteriormente publicada como livro, *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India* (1995), e o mais antigo dos ensaios publicados no presente volume (o segundo ensaio) é uma continuação desse trabalho, agora com referência ao levantamento maoista em certas regiões da Índia nos finais dos anos de 1960 e inícios de 1970. Tratava-se também de uma questão pessoal. Tive a felicidade de o meu doutoramento ter ocorrido num período em que a Australian National University era um centro de história da Índia. Ranajit Guha, o editor fundador da série dos *Subaltern Studies* que viria a transformar a historiografia da Índia contemporânea, foi um dos meus orientadores (Eugene Kamenka, um destacado filósofo australiano, o outro); Dipesh Chakrabarty tornou-se num meu interlocutor e amigo próximo; e outros «subalternistas», como Partha Chatterjee e Sumit Sarkar, eram visitantes regulares da ANU. Muitas destas figuras, que de forma mais ou menos consciente influenciaram o meu desenvolvimento intelectual, haviam estado envolvidas ou tinham sido simpatizantes do levantamento maoista; o meu ensaio foi, por isso, um esforço de relatar e de sopesar acontecimentos e ideias que me estavam a formar. (De maneira similar, escrevi nesses anos dois ensaios acerca de Nehru — não incluídos neste livro — que foram uma tentativa de acertar contas com o facto de ter crescido politicamente no seio de uma família vincadamente neruviana). O terceiro ensaio é uma exposição e um balanço de parte do trabalho da escola subalterna de historiadores; na medida em que aprendi muito com eles, é também um tributo. Foi publicado em *Práticas da História — Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, antes da sua publicação em inglês. O sexto ensaio, publicado em inglês e depois em castelhano, enceta de algum modo um regresso, décadas mais tarde, à questão do marxismo presente nos meus escritos iniciais, agora através de um diálogo com *Tudo o que é sólido desfaz-se no ar*, de Marshall Berman. Trata-se da minha tentativa de esboçar um balanço (provisório) acerca do que continuo a entender como vivo, e do que se estará morto, na tradição marxista em que me formei e que nunca reneguei.

Tendo analisado como o marxismo foi transportado do seu lugar de nascimento, na Europa, para o mundo colonizado pela Europa, decidi então investigar como o conhecimento que emergira na Europa

moderna, e aí acabaria por triunfar, foi trazido — muitas vezes com recurso a navios armados e a par de mercadorias — para o mundo não-ocidental, e que transformações e consequências daí advieram. Esta ampla — excessivamente ampla — questão tinha de ser enquadrada de forma operativa e, após muita ponderação, decidi investigar a introdução e difusão da educação moderna na Índia. Um trabalho teórico, mas também de grande densidade arquivística, que dez anos depois resultaria na publicação de *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (2007). O primeiro ensaio do presente livro é uma versão condensada do primeiro capítulo daquela obra e foi publicado em inglês no ano em que esta última foi editada, conhecendo depois uma tradução para castelhano. No processo de escrita de *Subject Lessons*, fui também obrigado a perguntar-me sobre o que significava escrever uma «história» do conhecimento ocidental na Índia, já que a história é em si mesma uma forma e uma instância de conhecimento. O sétimo ensaio, publicado em inglês e depois traduzido por uma revista brasileira, é a minha tentativa de responder a essa pergunta.

Em 2007, mudei-me de Melbourne para Londres, a fim de assumir a Cátedra de Política em Goldsmiths, na Universidade de Londres. *Subject Lessons* terminara com uma reflexão sobre como o conhecimento moderno é simultaneamente visto como factor ou «causa» da modernidade (a alegada emergência do secularismo e a revolução científica são frequentemente referidas como prova de que assim foi) e como um seu emblema, algo que é necessário usar para ser verdadeiramente moderno. Uma adesão insuficiente a esse conhecimento é muitas vezes utilizada como justificação para que sociedades não-ocidentais sejam vistas como pré-modernas ou não-modernas, e, como tal, «atrasadas», «subdesenvolvidas» ou até (como sucedeu depois do 11 de Setembro) «medievais». Decidi então que o meu projecto seguinte seria um inquérito à natureza desta modernidade que, de facto, hoje a todos nos abrange; mais especificamente, uma investigação em torno da sua relação com o conhecimento que é tido como a sua causa e o seu traço definidor, e de que a maior parte de nós somos, com maior ou menor entusiasmo, herdeiros. O quarto ensaio, que corresponde à minha lição inaugural em Goldsmiths, e que foi então publicado em inglês, castelhano e (numa versão reduzida) em esloveno, enquadra e dá respostas

provisórias a algumas destas questões. Foi escrito como uma espécie de preâmbulo ao livro que me comprometi escrever e que foi muito recentemente publicado: *Beyond Reason. Postcolonial Theory and the Social Sciences* (2021). O quinto ensaio é um esforço para pensar que compromissos resultam de pensarmos com e através da categoria «modernidade». O mesmo sucede com o sexto ensaio, o qual, como anteriormente referi, resulta igualmente de um diálogo com as narrativas marxistas do progresso e da emancipação que ainda hoje me são caras, mesmo se procuro problematizá-las.

Um dos atributos do conhecimento moderno, como veio a ser formalizado e disseminado nas escolas e nas universidades, é a sua divisão em disciplinas. Como tal, qualquer inquérito em torno da modernidade e do conhecimento que é sua causa e que a define tem que reportar a essas disciplinas, examinando quais são os seus pressupostos e o que eles nos permitem ou impedem de ver. O sétimo ensaio fá-lo no que toca à disciplina da História e o oitavo ensaio (publicado em *Práticas da História*, previamente à publicação em inglês) e o nono ensaio ocupam-se, respectivamente, da Teoria Política e das Relações Internacionais.

*

Espero que o leitor aceite a auto-indulgência de terminar esta introdução com uma nota pessoal. Entre as muitas contingências e acidentes de percurso que moldam a vida e o pensamento de qualquer pessoa, há duas questões que foram especialmente importantes no meu trajecto. Primeiro: o facto de ter sido um estudante de licenciatura movido por opções políticas, mais do que pela aprendizagem de uma disciplina, a que se seguiria um doutoramento interdisciplinar, preparou-me mal para uma vida académica profissionalizada e disciplinada (em todos os sentidos do termo). Na verdade, só depois de algum tempo obtive uma posição na universidade, uma vez que os departamentos de Filosofia entendiam o que eu fazia como sendo, na melhor das hipóteses, História da Filosofia; e os departamentos de História viam-me como pouco respeitoso dos fetiches por meio dos quais sinalizavam e policiavam as suas fronteiras (por exemplo, «o arquivo»). Na Austrália dos anos 1990, a «Política» era ainda uma disciplina indisciplinada e não

havia razões plausíveis para que dela fosse desqualificado. Foi assim que obtive o meu primeiro emprego num departamento de Política e que desde então ensino nesses departamentos, ainda que a maior parte do trabalho que desenvolvo não se enquadre na denominação de Política, muito menos de «Ciência Política». Segundo: por vezes por opção, outras nem por isso, ao longo da minha vida mudei frequentemente de país. Na sua infância, os meus pais deixaram o que viria a ser o Paquistão, com a partição do país em 1947, e vieram para a Índia como refugiados. Mais tarde, quando eu tinha 11 anos, mudaram-se para a Austrália e eu com eles. Vivi por muitos e bons anos em diferentes cidades da Austrália, com períodos pontuais passados na Índia, nos EUA e no Japão, até que há doze anos me mudei para Londres. Estas duas «lacunas» — a falta de uma matriz disciplinar e a falta de qualquer sentimento de pertença nacional ou *pátria* — provocaram-me, de quando em vez, ansiedade e até desgosto, e noutras ocasiões foram vividas como uma libertação de obrigações indesejadas. Em qualquer dos casos, moldaram de forma consciente e inconsciente o meu trabalho. Resultaram, desde logo, numa desconsideração por demarcações disciplinares, uma desconsideração nascida não tanto do desrespeito (embora por vezes também...) como da incapacidade de compreender e de fazer sentido de tais demarcações. A minha existência itinerante tornou-me intensamente consciente da condição *situada* de todas as coisas, incluindo das ideias; mas também me tornou ciente de como as pessoas, as coisas e as ideias são tão infinitamente móveis que frequentemente atravessam o globo, transformando-se nesse processo, não podendo ser tratadas como se estivessem eternamente ancoradas ao seu porto de origem.

Se isto é bom ou mau, caberá ao leitor decidir. De qualquer forma, uma outra consequência do que acabei de referir é que estou sempre curioso e entusiasmado com os lugares que para mim são novos, interessado em conhecer mais acerca dos debates e controvérsias que marcam um dado espaço num dado momento, debates que decorrem de um vocabulário conceptual partilhado, porque global, e, todavia, sempre situado. As minhas viagens a Portugal foram particularmente agradáveis e estimulantes, tanto mais que o meu trabalho terá aí algum eco. De resto, pergunto-me se assim será porque a revolução que transformou Portugal em 1974 esteve directamente ligada às guerras coloniais e, em

consequência, quem hoje luta e tem esperança numa sociedade mais justa não pode apagar ou esquecer completamente o seu passado colonial. Talvez aqui, em Portugal, o que significa ser «pós-colonial» — ou a melhor forma de o ser — não seja apenas uma questão acerca de outros, mas uma questão central para todos os portugueses que procurem um futuro melhor do que o passado.

Esta especulação, é claro, pode não ter grande fundamento. Se assim for, espero não só que este livro seja motivo de interesse para os seus leitores, mas que a sua publicação seja também uma oportunidade para desenvolver e aprofundar as minhas relações com os investigadores portugueses e o seu país.

PRIMEIRA PARTE

PÓS-COLONIALISMO

E ESTUDOS SUBALTERNOS

1. MUDANDO DE ASSUNTO, MUDANDO DE SUJEITO: CONHECIMENTO OCIDENTAL E A QUESTÃO DA DIFERENÇA

Em 1840, o Comité Geral para a Instrução Pública de Bengala, sob impulso da política educativa «anglicista» formulada cinco anos antes, declarou: «temos por objectivo infundir no estudante, possuidor de talentos e tempo de lazer, um gosto pela literatura e pela ciência», o qual acabará por «acelerar a regeneração do país». O Comité observava com satisfação que a educação inglesa estava a revelar-se bastante popular junto das classes médias, mas notava também que, «Neste momento, a educação é maioritariamente valorizada apenas pelo retorno directo que gera»¹. O Comité claramente esperava que, com o tempo, a educação comesçasse a ser valorizada por outras razões. Nesse interregno, o seu valor instrumental constituía um incentivo útil e até necessário. Alguns anos mais tarde, este mesmo órgão reportava que eram muitos mais os estudantes a entrar na escola e a finalizá-la, alcançando assim o seu objectivo: obter «as qualificações requeridas para realizar as tarefas mecânicas de um escriturário». Mas, prosseguiam, «o nosso objectivo de elevar o carácter do povo pela educação, e não pela sua carteira, está ainda bem distante»².

As décadas subsequentes não diminuíram a distância. Nos anos seguintes, com cada vez mais frequência, foi reconhecido que aqueles que utilizavam a educação ocidental a tratavam como um recurso meramente material ou pecuniário. Não faltava quem observasse — e geralmente lamentasse — que a educação ocidental era tratada como um meio para atingir um fim, raramente valorizada pelo seu valor intrínseco.

1 *Report of the General Committee of Public Instruction for the Presidency of Fort William in Bengal for 1838-39* (Calcutá: Military Orphan Press, 1840), 7, 8, 9.

2 *General Report on Public Instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1844-45* (Calcutá: Sanders and Cone, 1845), ccviii.

Este ensaio procura documentar, em toda a sua riqueza, um discurso que se estende por mais de um século e que atravessou todas as clivagens habituais que tipicamente dividiam as opiniões — os seus autores eram britânicos e indianos, legalistas³ e nacionalistas, humildes e elevados, oficiais e não-oficiais. O que denomino por «queixa relativa ao instrumentalismo», e a «ansiedade do marranço», que lhe estava intimamente associada, não exprimia apenas a preocupação perante o fracasso na disseminação do conhecimento ocidental; lido com cuidado, pode demonstrar-se que este discurso registava e articulava implicitamente a ansiedade pelo fracasso do conhecimento ocidental na produção do sujeito que ele própria pressupunha.

À época, algumas pessoas sugeriram que o problema estaria no facto de os estudantes indianos se estarem a apropriar deste novo conhecimento da mesma forma que teriam apropriado conhecimentos indígenas. Irei demonstrar que foi esse o caso, que os conhecimentos indígenas postulavam e produziam uma relação diferente entre conhecedor e conhecido, entre o que nos habituámos a ver como o sujeito que conhece e o objecto que é conhecido; tudo indica que a conclusão que daí se pode retirar é a de que a prática de decorar e o instrumentalismo dão testemunho da (teimosa) presença de uma outra subjectividade, uma subjectividade indígena. Tal conclusão permite-nos, a um tempo, explicar o fracasso que o discurso do instrumentalismo e do «decoranço» indicia e, além disso, fazê-lo de uma forma que reconhece e permanece sensível ao facto de existirem diferentes maneiras de nos relacionarmos com o conhecimento, ligadas a diferentes maneiras de ser e de estar no mundo. Todavia, a categoria de «subjectividade» está imbuída de uma certa normatividade, levantando-se a questão de saber se a mesma poderá ou não ser reformulada a fim de acomodar diferentes maneiras de habitar o mundo, diferentes maneiras de ser um «Eu». Tais correcções historicistas das nossas categorias permitem-nos reconhecer a diferença ou, involuntariamente, substancializam e universalizam a diferença a que procuram atender?

3 NT: «Legalista» remete para leal à Coroa Britânica.

«O CUME DA AMBIÇÃO BENGALI»: A QUEIXA CONTRA O INSTRUMENTALISMO

Dizia-se com frequência que os indianos, mais do que verem a educação como um meio exclusivamente destinado a obter um emprego, a tratavam de maneira ainda mais restrita, como uma «porta de entrada para a função pública»⁴, nas palavras do vice-rei Lord Irwin. De acordo com um Inspector de Escolas, os nativos valorizavam a educação ocidental por julgarem que ela levaria ao «que é o cume mais elevado da ambição bengali — o emprego sob a tutela do Governo»⁵.

Um diploma universitário, ou mesmo a realização sem sucesso do exame de entrada na universidade, era uma marca de distinção⁶, mas, de acordo com o *Englishman*, era-o apenas pelo seu valor instrumental, uma vez que os nativos não «atribuem o menor valor aos... graus, diplomas ou certificados» emitidos pela Universidade de Calcutá, «a não ser como passaportes para o trabalho governativo»⁷. Com efeito, a suspeição de que o conhecimento que assegurava estas qualificações era visto com algum cepticismo, tanto por alunos como por professores, era amplamente verbalizada. Abundavam histórias de mestres-escola que diziam aos seus alunos para dar a resposta «certa», em vez da verdadeira: «deves aprender estas coisas de maneira a dar respostas satisfatórias ao Superintendente quando ele vier», dizia um professor aos seus alunos, «mas só Deus sabe se elas são ou não verdade»⁸.

4 «Address to Convocation of Delhi University, 1927», in *Indian Problems: Speeches by Lord Irwin* (Londres: George Allen and Unwin, 1932), 184.

5 *General Report on Public Instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1856-57* (Calcutta 1857), Apêndice A, 123 (a paginação começa de início com cada novo apêndice).

6 Como era frequentemente observado. Ver, por exemplo, S. Subrahmanyam, «National Education: Literary or Technical?» *The Educational Review* Jan. 1921: 15; John J. Cornelius, *A Study of Tagore's Experiment in the Indianization of Education in the Light of India's History*, Part 2 (Madras 1930), 117; Katherine Mayo, *Mother India* (Nova Iorque: Greenwood Press, 1969 [1927]), 186. Quando começaram a aparecer em jornais anúncios de casamento, durante um longo período de tempo «matrícula falhada» [«matriculation failed»] era algo digno de nota entre os vários atributos dos candidatos a noivos.

7 *Short Essays and Reviews on the Educational Policy of the Government of India, Reprinted from the «Englishman»* (Calcutá 1866), 88.

8 *Report of the [Bombay] Board of Education for the Year 1846* (Bombaim: American Mission Press, 1847), 5. Noutra história, um grupo de estudantes admitiu que apenas acreditava

Um dos argumentos das queixas contra o «instrumentalismo» era que, sendo a educação simplesmente vista enquanto via de acesso a um rendimento e talvez um dote, a aprendizagem e até a curiosidade raramente eram despertadas. Uma «Canção da Universidade de Calcutá», publicada no jornal *The Statesman* em 1904, captava esta falta de entusiasmo ao mesmo tempo que reconhecia os benefícios mundanos da educação:

Devemos nós suspirar pelas almas mortas?
Devemos nós culpar-vos pelas mentes que sugastes?
Devemos nós perguntar como carminaram as vossas histórias?
Ou implorar pelas hostes que rasurastes?
São escravos mortos a vosso prazer,
Sombrias e estéreis são suas vidas; -
Mas fostes vós que lhes destes emprego
e mulheres e dotes.⁹

Qualquer despertar intelectual que de facto tivesse acontecido cessava, dizia-se, no momento em que a finalidade instrumental da educação era assumida; nada de novo era adquirido e perdia-se o que anteriormente se adquirira. Inúmeros comentadores, tanto indianos como britânicos, queixavam-se que os estudantes recusavam voltar a ler, senão mesmo a pensar, após completarem a sua educação¹⁰. De acordo com um panfletário,

naquilo que lhes tinham ensinado, nomeadamente que a terra girava à volta do sol, «desde que estejamos na sala de aula». William Archer, *India and the Future* (Londres: Hutchinson and Co., 1917), 240, nota. Numa variante desta história, um professor é questionado por um oficial do governo se ele ensina que o sol gira em torno da terra ou se a terra gira em torno do sol, ao que o professor responde que ensina que a terra gira em torno do sol, mas adiciona, «Eu acredito que o sol gira em torno da terra». H. Sharp, *Rural Schools in the Central Provinces* (Calcutá: Office of the Director-General of Education in India, 1904), 101.

⁹ Citado em «Watchman,» *Higher Education and Control* (Calcutá 1916), i. [No original: «Shall we sigh for the souls thou hast deadened?/Shall we blame thee for brains thou hast sucked?/Shall we ask how thy records were reddened?/Or plead for the hosts that are plucked?/Thy slaves are all dead to enjoyment,/And sombre and barren their lives; -/But thou leadest them on to employment/And dowries and wives.»]

¹⁰ Exemplos incluem *The Bombay University Convocation Address of 1894, Delivered by Ramakrishna Gopal Bhandarkar, Vice-Chancellor of Bombay University* (Bombaim: Indian Printing Press, 1894); J. Ghosh, *Higher Education in Bengal Under British Rule* (Calcutá: The

«no nosso país dificilmente encontramos estudantes no verdadeiro sentido do termo... as pessoas estudam pelo ganho material... por uma posição na vida... Depois de entrarem na administração, tornam-se semelhantes a máquinas ou, ainda pior, a fósseis. Perdem todo o interesse em estudar»¹¹.

A explicação mais comum para o instrumentalismo, esta condição amplamente diagnosticada, era a incompreensão do carácter e da importância da educação ocidental, bem como dos seus poderes transformadores e regenerativos, por parte dos indianos. Acedia-se à educação porque assim era exigido pelo soberano, caso se quisesse «subir na vida», não porque se aprendera a valorizar a educação em si ou o conhecimento que disseminava. O instrumentalismo era simultaneamente um sinal de que a educação inglesa havia sido mal compreendida e da forma particular que esse mal-entendimento tomou, com a subordinação da educação a interesses materiais que lhe eram exógenos: empregos, perspectivas de casamento e dote. O governador Malcolm Hailey advertia para algo deste género, na inauguração da Conferência e Exposição Educativa de Punjab, em 1926: «poucos de nós sentem que a educação exerceu nos espíritos da maior parte das pessoas aquele estímulo geral, ao mesmo tempo um despertar e um ampliar da mente, a que gostaríamos de ter assistido. Há um entusiasmo generalizado pela expansão da escolaridade: todavia, paradoxal e lamentavelmente, a maioria das pessoas parece duvidar que a escola em si mesma traga ao estudante qualquer benefício duradouro». Na verdade, continuava Hailey, «encontra-se a expressão de um sentimento escondido de pesar por ser necessário adoptar este dispositivo, um tanto misterioso, de modo a garantir um lugar no mundo; deparamo-nos até com a impressão de que o mundo seria possivelmente um lugar melhor se o homem não tivesse que sujeitar as suas crianças a um processo que, para outros propósitos, não aparenta ter qualquer benefício próprio muito firme»¹².

Book Co., 1926), 151; e Ernest Wood, *Selected Articles on National Education* (Hyderabad, Sind: Sind Publishing House, 1917), 50.

¹¹ *An Address by S. C. Roy, Delivered on the Anniversary of the Students Weekly Service* (Cuttack: Star Press, 1911), 4.

¹² *Proceedings of the Punjab Educational Conference and Exhibition, Held in December 1926*, J. E. Parkinson e R. H. Whitehouse, eds. (sem editora ou data), 13-14. Um Inspector de Escolas em Bihar reporta, de maneira similar, que nem os pais nem os alunos davam muito valor ao

O estudante indiano tinha alguns defensores, inclusive britânicos. Alguns salientavam que nem todos os estudantes indianos olhavam a educação de forma assim tão instrumental, ou que tratar a educação como um passaporte para um emprego estava longe de ser um problema exclusivamente indiano, tendo em conta que o instrumentalismo não era estranho aos próprios estudantes britânicos. Outros declaravam que o espírito mercantil moderno era responsável por transformar, por toda a parte, a educação numa mercadoria¹³. Mas os críticos respondiam que, apesar de não ser um traço exclusivamente indiano, o instrumentalismo assumia aqui uma dimensão exacerbada. Também em Inglaterra, reconhecia a Comissão da Universidade de Calcutá, os estudantes tinham tendência para fazer equivaler educação a exames, e um bom desempenho nestes a sucesso na vida mundana. «Mas», escrevia-se, «não encontramos o fechamento geral de ouvidos e mentes a tudo o que não contribua para o sucesso na avaliação»¹⁴.

MÁQUINAS COPIADORAS: A ANSIEDADE DO «DECORANÇO»

Em 1902, o vice-rei da Índia, Lord Curzon, comunicava à Assembleia da Universidade de Calcutá: «A grande falha no modo como a educação tem sido adoptada neste país é, como todos sabemos, o facto do conhecimento ser cultivado pela memória, ao invés da mente, confundindo-se auxiliares de memória com utensílios da mente»¹⁵. Durante mais de cinquenta anos, antes e depois desta data, ouviu-se um constante lamento

que lhes estava a ser ensinado, «mas consideram a aquisição da nossa língua como necessária para o avanço das suas crianças nesta vida, e deste modo acabam por superar as suas suspeitas acerca do que pode ser o efeito deste modo de Educação no seu destino na vida depois da morte». *General Report on Public Instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1855-56* (Calcutá 1857), Apêndice A, 122.

13 Syed Bilgrami, *Presidential Address at 26th Annual Session of the All India Muhammadan Educational Conference, Lucknow, Dec. 28, 1912* (Deli 1913), 25.

14 *Calcutta University Commission Report* (Calcutá: Superintendent of Government Printing, 1919), v. 2, 154.

15 Em *Lord Curzon in India: Being a Selection from His Speeches as Viceroy and Governor-General of India 1898-1905* (Londres: Macmillan and Co 1906), 485. «A memória», declarou

de que os estudantes indianos estudavam a «decorar», lamento que não remetia para a preparação de última hora, mas sim para o processo de «aprender algo mecanicamente, sem compreender e sem digerir a sua verdade»¹⁶. Os estudantes referiam-se a isto, por vezes, como «saber de cor». Este lamento ouviu-se desde muito cedo, referindo-se tanto a escolas primárias como a universidades, tanto à educação de raparigas como de rapazes. Tão-pouco estava confinado à Índia Britânica, fazendo-se ouvir também nos principados. Talvez mais importante, era ouvir-se esta observação e queixa tanto da parte de britânicos como de indianos, de oficiais coloniais como de nacionalistas. Um dos queixosos, o Director do Colégio Elphinstone, falava por muitos quando afirmava incisivamente: «O ‘decoranço’ é o grande cancro da educação [indiana]»¹⁷.

Sobre a razão de o problema do «decoranço» ter assumido uma dimensão tão grande foram avançadas diferentes explicações, com as soluções a variar em conformidade. A importância dos exames no sistema indiano de educação era uma questão amplamente referida. Havia variações consoante as províncias, mas tomemos como exemplo Madras em 1896, onde era preciso passar a três exames (Primária, Primária Superior e Secundária Inferior) antes do primordial exame de Matrícula¹⁸. Durante meio-século, um sistema de financiamento em função dos resultados obtidos determinava o auxílio que o Estado dava às escolas por si apoiadas, aferindo-se tais resultados através do sucesso nos exames; pelo que, como era frequentemente observado¹⁹, a pró-

Curzon num discurso público no ano anterior, «não é a mente, ainda que seja uma faculdade da mente» (Ibid., 317).

¹⁶ *A Native Philomath, High Education in Bengal and the University of Calcutta* (Calcutá: Imperial Victoria Press, 1888), 18.

¹⁷ *Indian Universities [Raleigh] Commission Report* (Simla 1902), vol. 2: Abstract of Evidence (s.p.).

¹⁸ NT: Exame de admissão à universidade.

¹⁹ Ver, por exemplo, C. B. Rama Row, «Condition of Public Examinations,» in *Report of the Madras Educational Conference, Held on 21st and 22nd December, 1896* (Madras: Varodochari and Co., 1897), 24. O sistema de pagamento em função dos resultados também foi alvo de críticas na Grã-Bretanha, à semelhança dos exames externos. Em 1911, o «Report of the Consultative Committee of the Board of Education on the Subject of Examinations in Secondary Schools in Great Britain» desaconselhava a «proliferação» de exames externos. Extractos em J. Stuart Maclure, ed., *Educational Documents: England and Wales, 1816-1963* (Londres, 1965), 164-66.

pria escola tinha um forte incentivo para dirigir todo o ensino para a passagem nos exames. E depois, claro, existiam as provas universitárias, onde regra geral o estudante tinha de ser aprovado em todas as matérias, caso quisesse avançar para o nível seguinte. A importância excessiva dos exames no sistema significava — assim dizia o argumento — que todo o sistema fora deturpado, orientado apenas para a superação dos exames. Premchand, um romancista e escritor de contos hindu, afirmou numa conferência educativa em Gorakhpur que «a mentalidade dos exames está a destruir a educação»²⁰. Estas críticas tornaram-se amplamente aceites; uma declaração do Governo sobre política educativa, em 1904, observava que, embora os exames externos não pudessem ser inteiramente dispensados, «deixou-se que a sua influência dominasse todo o sistema de educação na Índia», anunciando que seria reduzido o número de exames que levavam à universidade e que os subsídios às escolas deixariam de ser definidos em função dos resultados²¹. O problema manteve-se, não obstante, e uma década mais tarde, na declaração seguinte do Governo sobre educação, lamentava-se ainda que os exames «encorajassem o ‘decoranço’»²². Nos anos subsequentes, a associação entre exames e «decoranço» continuou a ser feita.

Outra explicação comum sobre a tendência dos estudantes para decorar apontava à língua em que o ensino e os exames eram feitos (em inglês), que não era a língua-materna dos estudantes. Quando estes eram forçados a aprender uma língua que lhes era estranha, os processos normais de estudar e pensar tornavam-se demasiado difíceis, e os estudantes lidavam com essa situação memorizando conteúdos. Muitos observadores afirmavam que o inglês da maioria dos estudantes simplesmente não era suficiente para acompanhar uma aula ou escrever um ensaio. Ou os estudantes compensavam este facto memorizando o texto, ou os professores compensavam-no ditando, «*palavra por palavra*, o que que-

20 «Gorakhpur me Shiksha Sammelan» (1933) [Education Conference in Gorakhpur], *Premchand ke Vicar* [Thoughts of Premchand] (Allahabad: Saraswati Press, 1988), 212.

21 *Indian Educational Policy: Resolution of the Government of India in the Home Department, 11th March, 1904*, sections 11 and 12 (Calcutá: Superintendent of Government Printing, 1904).

22 *Indian Educational Policy, 1913: Being a Resolution Issued by the Governor General in Council, 21st February 1913*, section 26 (Calcutá: Superintendent of Government Printing, 1913).

riam que eles aprendessem», algo que o célebre historiador Jadunath Sarkar admitiu ter feito, à semelhança de muitos dos seus colegas de docência²³.

Ao sistema de textos pré-definidos era frequentemente atribuída a culpa de facilitar a prática de decorar. O facto de se saber que as questões dos exames seriam sempre sobre uma dada fonte, ou fontes dela subsidiárias, tornou possível, e até «racional», memorizar grandes porções dos manuais escolares. Este problema era consideravelmente agravado pela proliferação de «sebentas» e «resumos», que dispensavam os estudantes de estudar até pelo próprio manual, providenciando, ademais, perguntas-modelo e respostas-modelo dos exames.

Atribuía-se frequentemente aos professores a responsabilidade pela prática de decorar. «Se valorizamos o trabalho de um professor de aldeia em apenas três annas²⁴ por dia», dizia um orador na Conferência Educativa de Madras em 1896, «também devemos estar preparados para receber em troca um trabalho de qualidade proporcional a esta pensão de fome»²⁵. A remuneração miserável e as perspectivas escassas dos professores significavam, como a testemunha comprova, que eles ocupavam uma posição extraordinariamente baixa na escala social²⁶. Na véspera da independência, os professores que se encontravam nas camadas mais baixas da hierarquia educacional auferiam valores semelhantes, ou inferiores, aos que ganhavam as pessoas empregues

23 «Confessions of a History Teacher,» *The Modern Review* (Dec. 1915): 663.

24 NT: unidade monetária usada antigamente na Índia e no Paquistão, equivalente a um dezasseis avos de uma rúpia.

25 L. C. Williams, «Status of Primary Teachers,» *Report of the Madras Educational Conference*, 2.

26 Um professor, escrevia R. Rangaswami Aiyar, é «desprezado... um alvo de troça colectiva». Em «Is the Teaching Profession Calculated to Attract the Best Type of Men?» *The Educational Review* (June 1920), 403. O ensino escolar era variadamente descrito como «uma das profissões menos respeitadas na sociedade», «o último refúgio do incompetente e do desesperado», e uma ocupação que «pode ser verdadeiramente considerada a derradeira esperança de uma humanidade esfomeada» — respectivamente, por Miss N. Ghose [Directora da Victoria Institution], «How to Make the Teaching Profession Attractive,» *Report of the Bengal Women's Educational Conference*, s.p., 1927, 64; e, numa palestra radiofónica, por C. H. Barry, Director do Aitchison College (c. 1945), in Barry Papers, Cambridge South Asia Centre Library, p. 2; and Lal Behari Day, *Primary Education in Bengal: A Lecture Delivered at the Bethune Society on 10 December 1868* (Calcutá: Messrs Barham, Hill and Co., 1869), 10.

em tarefas domésticas²⁷, continuando a grande maioria a ser pouco qualificada e pouco formada (ou mesmo não formada de todo) para ensinar²⁸.

À semelhança da acusação de instrumentalismo, também neste contexto surgiram vozes em defesa do estudante indiano. Na maior parte das vezes, salientavam que a prática de decorar não era um vício único aos indianos e que muitos dos factores responsabilizados pelo «decoranço» dificilmente seriam exclusivos da Índia. Um autor indiano citava uma reputada fonte inglesa, a revista *Pall Mall*, segundo a qual os estudantes ingleses e alunos de Oxbridge²⁹ passavam nos exames «à força de decorar»³⁰; e também em Inglaterra, com efeito, eram ouvidas queixas contra a aprendizagem por memorização e contra o sistema de avaliação desenvolvido desde o século XIX³¹. Na verdade, há paralelos suficientes entre algumas queixas enunciadas na Índia e em Inglaterra para questionarmos se algo de excepcional se passava na Índia, de todo, ou se o discurso quanto ao «decoranço» e ao instrumentalismo não seria ape-

27 «Report of the Committee of the Central Advisory Board Appointed to Consider the Question of Training, Recruitment and Conditions of Service of Teachers,» in *Reports of the Committees Appointed by the Central Advisory Board of Education in India (1938-43)* (Nova Deli: Bureau of Education, 1944), 99. *The Educational Record*, uma publicação mensal das Madras, contendo relatórios regulares de oficiais de associações de professores, que documentam as terríveis condições e índices remuneratórios.

28 Até à véspera da independência, ter passado no Exame Final Vernacular — isto é, ter completado oito anos de educação — constituía uma qualificação para o ensino ao nível primário. Apenas 54% dos professores primários no sector escolar público tinham recebido qualquer formação de professores. O *Report of the [More] Committee on the Training of Primary Teachers* (Bombaim: Government Central Press, 1938), do qual estes números foram retirados, conclui que «metade dos professores responsáveis pela tarefa de transmitir a educação primária são aqueles que têm tido formação geral inadequada e nenhuma formação [de professor] de todo, e os restantes, ainda que formados, têm tido uma educação geral insatisfatória e uma formação [de professor] de carácter intermitente» (p.18).

29 NT: acrónimo que junta Universidade de Cambridge e Universidade de Oxford.

30 Setalvad [sem primeiro nome], *Indian University Commission: Letters Addressed to 'The Times of India' on the Vice-Chancellor's Vindication of Its Recommendations* (Bombaim, 1903), vi.

31 Denúncias de aprendizagem por memorização fizeram-se ouvir em Inglaterra de fontes diversas; ver Brian Simon, *Studies in the History of Education, 1780-1870* (Londres: Lawrence and Wishart, 1960). Os efeitos prejudiciais dos exames eram muito discutidos em Inglaterra nas décadas de 1870 e 1880; ver John Roach, *Public Examinations in England, 1850-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), esp. 272ff.

nas um exagero em proveito próprio. É certo que os indianos queixosos, eles próprios invariavelmente educados de forma ocidental, se excluíam das acusações contra os alunos indianos, ganhando assim alguma legitimidade a suspeita de que procuravam salvaguardar o valor das suas qualificações (que podiam ser depreciadas, à medida que um número crescente de seus compatriotas assegurava uma educação ocidental). De modo similar, as queixas britânicas podem ser desvalorizadas com base na tendência que os colonizadores sempre demonstraram para diminuir os feitos indianos. No entanto, uma leitura cínica deste tipo ignora que muitos dos indianos queixosos participavam no sistema educativo, como professores e directores, e tais críticas não podiam assim deixar de ser, pelo menos em parte, uma confissão do seu próprio fracasso. Quanto à suspeição que paira sobre os pronunciamentos de origem inglesa, ela não se coaduna com outra suspeita que assombra sempre os motivos e os pronunciamentos do colonizador: que a única razão para os britânicos terem introduzido a educação ocidental fora produzir uma classe de nativos treinados para realizar tarefas administrativas rotineiras, nos escalões mais baixos da administração colonial. Mas devemos então perguntar-nos: se os ingleses introduziram escolas e universidades ocidentais apenas com vista à produção de escriturários, capazes de executar tarefas mecânicas, porque se queixavam depois do «decoranço» e do instrumentalismo, presumivelmente o modo de formação perfeito para o desempenho de tais funções?

Embora existam paralelismos entre as trajetórias indiana e britânica, o discurso do «decoranço» e do instrumentalismo alcançava na Índia uma densidade e uma intensidade que não tinham equivalente em Inglaterra. Mesmo que relativizemos o exagero e o interesse próprio subjacentes a estas queixas, subsistia algo digno de análise. Quem insistia na tese de que o «decoranço» não se circunscrevia à Índia era, todavia, obrigado a acrescentar que o fenómeno assumia aí uma forma particularmente aguda e com consequências particularmente nefastas³².

32 Assim, «A Native Philomath» descreveu o «decoranço» como «a maleita intelectual mais séria do tempo presente no mundo civilizado», mas acrescentou que «em nenhum lugar é mais perigosa do que em Bengala»; *High Education in Bengal and the University of Calcutta* (Calcutá: Imperial Victoria Press, 1888), 18. Similarmente, Lord Curzon reconheceu que o «decoranço» era um problema «universal», mas acrescentou que aparecia na sua pior forma

O SUJEITO DO CONHECIMENTO

As duas queixas estavam ligadas e, com efeito, era frequente surgirem lado a lado nos mesmos textos, como se fossem os dois lados de uma mesma (falsa) moeda. Por vezes, sugeria-se que a falta de compreensão real do carácter e do valor da educação era o que levava os estudantes a ver no «decoranço» a maneira adequada de a adquirir; noutros casos, que estes estudantes jamais seriam capazes de desenvolver qualquer compreensão ou apreciação plena da educação, podendo apenas relacionar-se com ela de forma instrumental, uma vez que necessitavam de decorar para sobreviverem no sistema. Em qualquer dos casos, o discurso do «decoranço» e do instrumentalismo dava voz a uma percepção, a de que a educação ocidental não podia contar com um sujeito indiano capaz de valorizá-la e apropriá-la nos termos que esta exigia, nem tinha sido capaz de criá-lo.

Queria isto dizer que o objectivo britânico era criar um novo sujeito (colonial), por exemplo um sujeito racional, iluminado, e mesmo «expressivo»? Não, de todo. A educação ocidental, ao contrário do que por vezes era afirmado, não se destinava simplesmente a produzir escriturários para preencher as fileiras mais baixas da administração colonial. Se assim fosse, teria-se-ia extinguido no início da década de 1870, quando oficiais britânicos começaram a alertar os indianos educados que o seu número excedia a porção de posições que o Governo estava disposto a facultar-lhes. Mas também não se destinava a produzir Émiles ou Tom Paines indianos. Esta maneira de colocar a questão não nos ajuda. Isto é, se a pergunta é formulada no plano da intencionalidade, então a resposta imediata — com razão de ser, dada a natureza exploradora e opressiva do colonialismo — passa pela recusa de qualquer proposta baseada nas boas intenções do colonizador. O meu argumento, no entanto, não gira em torno da intenção — não afirmo que os britânicos procuraram produzir sujeitos modernos, mas sim que o conhecimento moderno, ocidental, postula e presume uma certa subjectividade ou tipo de individualidade, independentemente das suas inten-

na Índia e na China. «Opening Address to Educational Conference, Simla, Sept. 1901», in *Lord Curzon in India*, 317.

ções. A introdução do conhecimento moderno, ocidental, implicou não apenas a absorção de «factos» e teoremas, a substituição de um conjunto de ideias por outro conjunto, mas também uma postura, um estilo, uma série de «ajustamentos» na forma como os sujeitos humanos habitam o mundo (uma grande parte deles mais informais que formais, mais implícitos do que explicitamente tematizados). Daqui não resulta, em consequência, que a produção de um tal sujeito tenha sido seriamente «pretendida» em algum momento — na verdade, se é para insistir na imputação de más-intenções aos governantes, poderia até argumentar-se, adaptando um argumento de Pierre Bourdieu, que o «fracasso» era parte dessa intenção; que a intenção subjacente à educação ocidental era demonstrar que esta não estava ao alcance da maioria dos indianos, que estava além das suas capacidades. Todavia, dado que o conhecimento pressupõe necessariamente uma subjectividade correspondente, o que acontece é que qualquer discurso em torno de um fracasso na disseminação do conhecimento regista também, em algum grau, o fracasso na disseminação dessa subjectividade, mesmo que não o tematize de forma explícita. Leio o discurso do «decoranço» e do instrumentalismo como registando, e ocasionalmente tematizando, a percepção de que esta subjectividade estava ausente entre os estudantes indianos.

O instrumentalismo e o «decoranço», deste modo, não exprimiam *simplesmente* a preocupação acerca da ineficácia na difusão do conhecimento ocidental. Em parte, não veiculavam sequer a convicção de que o conhecimento não estava a ser adquirido, tendo em conta que, por vezes, o sucesso na disseminação do conhecimento era aferido pela capacidade de desempenhar certas funções (fazer contas, passar aos exames). Todavia, verificou-se que, mesmo onde o conhecimento era disseminado, os resultados tinham por vezes que ser relativizados. Daí que um pedagogo se queixasse que os estudantes indianos das escolas primárias, embora demonstrassem uma facilidade extraordinária na aprendizagem da tabuada, não tinham «qualquer compreensão real do funcionamento elementar do número quando apresentado... de uma maneira corrente, quotidiana, concreta»³³; e que um outro observasse

33 H. Dippie, «Principles of Education and Class Teaching,» in *Instruction in Indian Primary Schools* (Bombaim: Oxford University Press, 1936), 5.

que os estudantes, mesmo quando eram capazes de recitar as suas lições, não tinham qualquer ideia do seu significado mais amplo, e que por vezes «não acreditavam que as frases podiam veicular qualquer significado além do acto da sua leitura»³⁴.

Como, e por que razões, um bom desempenho nas tarefas atribuídas continuava a ser classificado como fracasso? Aqui, ao contrário do gracejo que define a inteligência como aquilo que é medido por um teste de QI, a postura assumida não dá centralidade a uma competência verificável, mas a um modo particular de relação com o conhecimento, donde decorre que, mesmo quando os estudantes passavam no exame que aferia a aquisição de uma competência (a de passar nos seus exames com recurso ao «decoranço»), isto podia ainda assim ser considerado um «fracasso» educativo. A educação fracassava porque o domínio de uma dada tarefa tinha sido alcançado por meios que contornavam a transformação do sujeito e da relação entre sujeito e conhecimento. Não me limito aqui a sublinhar a possibilidade de a «subjectividade» ser uma parte importante na análise das queixas quanto ao «decoranço» e ao instrumentalismo; vou mais longe, afirmando que tais queixas só são inteligíveis a esta luz, que só assim faz sentido que o «decoranço» e o instrumentalismo sejam tidos como um fracasso do processo de conhecimento ao invés de uma das formas do mesmo.

Quando os autores das afirmações que tenho estado a inventariar procuraram explicar o *porquê* de o «decoranço» e o instrumentalismo serem um fracasso do processo de conhecimento, ao invés de uma das suas formas, as suas explicações assentaram, regra geral, numa distinção entre conhecimento e a «mera» memorização, entre aprender e «pensar», por um lado, e regurgitar, por outro; entre o conhecimento que é adquirido por si próprio e assim sustentado por convicção, e o que é aceite por deferência à autoridade. Tal concepção do conhecimento tem uma genealogia, que inclui a Reforma, a revolução científica e o Iluminismo. Na última parte do século XVIII, Kant definira «Iluminismo» em termos do uso livre e independente da razão de cada um³⁵, e, no «Anúncio do Programa» dos seus

34 Ram Prasad, *Teaching the Teacher* (Allahabad 1915), 6.

35 Refiro-me, claro, a «An Answer to the Question: What is Enlightenment.» Ver também o ensaio de Kant de 1786 «What Does Orientation in Thinking Mean?»; e também *Anthropo-*

Cursos de Inverno de 1765-1766, Kant, o pedagogo, dizia aos seus potenciais alunos que «a verdadeira competência que o estudante procura é o método de reflectir e concluir *por si próprio*»³⁶. No século XIX, e mesmo no século XX, este entendimento da educação e do conhecimento não triunfara ainda, pelo menos a ponto de reformular os sistemas educativos na Europa, mas variações desta ideia eram expressas e desenvolvidas de diferentes maneiras, nos escritos de figuras como Rousseau, Pestalozzi e Humboldt, bem como por burocratas da educação como Kay-Shuttleworth. Muita da elite intelectual europeia partilhava a noção de que apenas é válido o conhecimento adquirido de forma independente e sustentado pela convicção pessoal.

Uma parte da elite indiana abraçara também esta concepção do conhecimento, razão pela qual os seus membros são co-autores do discurso do instrumentalismo e do «decoranço». Sir Gooroo Dass Banerjee, juiz do Tribunal Supremo e primeiro vice-reitor indiano da Universidade de Calcutá, era apenas um de entre muitos notáveis indianos que enfatizavam a diferença crítica entre um estudante compreender algo e «simplesmente» aprendê-lo por memorização, entre o conhecimento que a pessoa toma como seu e um conhecimento em segunda mão³⁷. Na sua autobiografia, o líder nacionalista Bipin Chandra Pal imputou o pouco interesse na educação «tradicional» que recebera em criança à obrigação de saber passagens em persa de cor, o que não «servia ao meu impaciente intelecto, ávido de saber e compreender»³⁸.

logy from a Pragmatic Point of View, em que Kant contrasta memória com genuíno «entendimento»; Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Victor Dowdell, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), secção. 42, 91-92. [Immanuel Kant, «Resposta à pergunta: o que é o iluminismo» e «Que significa orientar-se no pensamento?», in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1990); *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, trad. Clélia Martins (São Paulo: Iluminuras, 2006)]

36 Citado em John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 72.

37 *Reminiscences, Speeches and Writings of Sir Gooroo Dass Banerjee* (Calcutá: Narkeldanga Printing House, 1927), 155, 171.

38 Bipin Chandra Pal, *Memories of My Life and Times* (Calcutá: Bipinchandra Pal Institute, 1973), 21.

O CORAÇÃO INDIANO

Se aceitarmos que o discurso do «decoranço» e do instrumentalismo exprimia a ansiedade de que a educação ocidental não estava a refazer sujeitos, podemos agora ir mais longe. O discurso do «decoranço» e do instrumentalismo exprimia, além do receio de que a educação ocidental não estivesse a refazer sujeitos coloniais, o receio de que os estudantes indianos e as práticas nativas estivessem a deflectir e a «refazer» — ou seja, a vergar e a distorcer — a educação.

Se voltarmos ao discurso do instrumentalismo e atentarmos nele cuidadosamente, iremos notar que a queixa não passa por afirmar, pelo menos em regra, que os estudantes indianos e seus pais têm apenas desejos ou objectivos mundanos e materiais. Pelo contrário, a queixa consiste em afirmar que têm outros desejos, mas que não os associam à educação inglesa; que não entendem o conhecimento ocidental como pertencente a esse domínio, ou tendo um contributo a dar-lhe. Um ensaísta escrevia, na *The Modern Review*: «A aprendizagem inglesa é considerada universalmente como uma *Arthakar vidya*, ou uma aprendizagem que possibilita a alguém ganhar dinheiro»³⁹. Ninguém pressupunha, nem o ensaísta nem os seus leitores, que ganhar dinheiro fosse o *único* objectivo que os seus conterrâneos tinham, mas antes que era o único objectivo que associavam à «aprendizagem inglesa». Na mesma linha, era um lugar-comum para um bengali que «o inglês é a língua do comércio, o bengali a língua do coração». O que este lugar-comum regista também, além de mais uma vez assinalar a natureza instrumental do envolvimento com a educação inglesa e ocidental, era que, afinal, os bengalis não deixavam de ter um coração. Todavia, a educação ocidental não interpelava esse coração; interpelava o bengali apenas na sua qualidade de chefe de família, no seu anseio de sustentar a família e de fazer o seu caminho na vida. A educação fracassava em ter os efeitos desejados não apenas por não ser devidamente entendida e apreciada, e deste modo usada instrumentalmente; mas, mais do que isso, por estar a ser compartimentada ou encasulada, remetida para o departamento das coisas que permitem a alguém progredir na vida em vez de reformular o entendi-

39 Ramaprasad Chanda, «Future of Education in Bengal,» *The Modern Review* (Set. 1917), 316.

mento do que constitui a boa vida. Tal atitude era sintetizada, de forma bem-humorada e incisiva, por um oficial judicial muçulmano, que disse a um Inspector de Escolas: «os Homens labutam por *Din* [propósitos de outro mundo, salvação] ou por *Duniya* [propósitos deste mundo]. Para o *Din*, temos os nossos próprios livros, para a *Duniya*, o ‘Marshman’s Guide to Civil Law in Urdu’. Este seguramente nos conduzirá ao posto de *Sadir amin*⁴⁰»⁴¹.

E quanto ao «decoranço»? Observámos anteriormente que a posse de um «dom» para a memorização era frequentemente reconhecida aos indianos. Esta capacidade, ou dom, era vista como intimamente ligada à pedagogia indígena, a qual se acreditava comumente ter assentado, em larga medida ou por completo, na aprendizagem por repetição. O estudante indiano, muitos concluíam, tirava proveito disto, ao ponto de contaminar o processo de transformação que era suposto reformá-lo. O relatório do Conselho de Educação de Bombaim, de 1845, embora entendendo que as escolas vernaculares estabelecidas pelo Governo representavam um «melhoramento considerável» em relação às escolas indígenas que se destinavam a substituir, «não considera[va] estar em condições de afirmar que os nossos estabelecimentos vernaculares, tal como são actualmente dirigidos, sejam capazes de introduzir qualquer melhoramento efectivo e permanente na mente nativa...». Porque acontecia isto? Uma das razões, e tida como importante, era que as escolas governamentais tinham sido contaminadas por métodos antigos, aplicando-os simplesmente a novos conteúdos — «Persiste o mesmo hábito ineficaz de confiar à memória tudo o que lhes é posto à frente; catecismos de geografia, de gramática e regulamentos do Governo, todos são tratados desta maneira, além das complicadas e desnecessariamente longas tabelas de multiplicação. E estamos certos de que as pessoas têm uma grande predisposição a favor destas velhas práticas»⁴². Setenta anos

40 NT: «El Sadr Amin» era um magistrado judicial no Tribunal Civil, sob a alçada dos serviços judiciais coloniais britânicos. No livro de Sanjay Seth, *Subject Lessons*, «principal sadir aminship» é usado como sinónimo de «promoção».

41 Citado em S. N. Chaturvedi, *The History of Rural Education in the United Provinces of Agra and Oudh (1840-1926)* (Allahabad: The Indian Press, 1930), 174.

42 *Report of the [Bombay] Board of Education for the Year 1845* (Bombaim: Government Press), 15-16.

mais tarde, continuava a dizer-se o mesmo acerca da relação entre a «velha» e a «nova» aprendizagem.

Era suposto a educação ocidental transformar o conhecimento e o seu receptor, mas as práticas indígenas teriam deformado o sistema, tendo o estudante indiano adaptado o sistema às suas próprias características. Em vez de serem os estudantes a serem transformados pela pedagogia, eram as lacunas que os estudantes (e os professores) haviam encontrado que transformavam o processo pedagógico. Podemos perguntar, por esta altura, se isto deve ser lido como um exemplo de «resistência» — o nativo contra-ataca, subvertendo práticas e disciplinas que lhe estão a ser impostas. Irei, todavia, «resistir» à tentação de tomar este ângulo tão em voga, mas pouco proveitoso; até porque seria um tanto absurdo converter estudantes que aprendem de cor em busca de um melhor dote em figuras heróicas que teriam combatido valorosamente a hegemonia britânica.

A questão mais interessante é a seguinte: se o estudante indiano estava a fazer as coisas à sua maneira e em proveito próprio, o fracasso no moldar da sua subjectividade ocorrerá porque outra subjectividade está a intervir — uma subjectividade indígena? Tendo demonstrado que o conhecimento ocidental pressupunha uma subjectividade correspondente, e que o discurso do instrumentalismo e do «decoranço» registava a sua ausência, poderemos agora perguntar se isto não testemunha a presença de uma outra subjectividade, relacionada com os conhecimentos indígenas. Abaixo, argumentarei que os conhecimentos indianos presumiam, com efeito, uma relação diferente entre conhecimento e conhecedor. No entanto, se tal leva à conclusão de que estes conhecimentos postulavam uma subjectividade diferente é uma questão que não pode ser respondida com a simples observação das práticas indígenas de conhecimento; é preciso equacionar se a diferença em causa se torna mais inteligível ao ampliarmos a categoria de «sujeito» de modo a acomodar as diferentes maneiras de relação com o mundo e do nosso conhecimento do mesmo. Porém, antes de chegar ao ponto onde esta questão nos surge, temos de analisar as práticas de conhecimento indígenas, tidas como a fonte dos prodigiosos poderes de memorização dos indianos.

OUTROS CONHECIMENTOS

O conhecimento moderno, em toda a sua diversidade, é unitário, razão pela qual a sua transmissão pode ser organizada em graus de dificuldade — primário, secundário e terciário, mas acessível a todos por princípio. O conhecimento na Índia, por oposição, foi sempre plural, tomando a forma de muitos conhecimentos e práticas; conhecimentos esotéricos e restritos, acessíveis apenas a alguns grupos sociais, conhecimentos «práticos», mais amplamente disponíveis, variações de acordo com a casta e a região e a religião, sendo que nada estava organizado num «sistema educacional». Colectivamente, esta configuração gerou uma variedade vibrante de práticas do conhecimento, desde as desestruturadas e ocasionais às «instituições» mais estruturadas, como *maktabs* e *madrassas* e *tols* e «escolas» *pyal* e *patshalas* e outras⁴³, com o conhecimento a ser transmitido por *gurumashoys* e *oandits* e *pantojis* e *maulvis* e *upadhyayas* e *acharyas* — apenas algumas de entre uma grande variedade de palavras usadas no subcontinente para «professor» ou «sábio». Não podemos, deste modo, comparar o conhecimento moderno e o conhecimento indígena; ao invés, de entre os diferentes conhecimentos indígenas (e de entre as práticas nas quais estavam incrustados e através das quais eram transmitidos), precisamos de especificar a quais escolhemos referir-nos.

O conhecimento dos Vedas, textos sagrados que remontam há mais de três mil anos, aproximadamente, era um tipo de conhecimento com formas prescritas e rigorosamente codificadas, ditando como deveria ser feita a sua transmissão. O conhecimento destes textos devia ser cultivado pelos Brâmanes, que tinham como tarefa recitar em ocasiões sacrificiais a partir das fontes sagradas relevantes, preservando o pensamento dos Vedas por via da recitação⁴⁴. Os Vedas tinham sido compos-

43 William Adam oferece um retrato revelador da diversidade de práticas de aprendizagem até numa única unidade administrativa, a *thana* de Nattore no distrito de Rajshadi. Ver *Reports on the State of Education in Bengal (1835 and 1838)*, Anathnath Basu, ed. (Calcutá: University of Calcutta, 1941), 2º e 3º relatórios, 221 passim.

44 A discussão do *svadhyaya* neste parágrafo vale-se de Max Muller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (Varanasi: Indological Book House, 1964), especialmente o *post scriptum* à terceira conferência; J. F. Staal, *Nambudiri Veda Recitation* (S-Gravenhage: Mouton

tos oralmente e conservados, durante um longo período de tempo, por transmissão oral — os textos védicos são *strutis*, verdades destinadas a serem ouvidas que só bastante mais tarde foram passadas à escrita, havendo na tradição imperativos contra a sua aprendizagem por esta via. Cada família Brâmane que cultivava o conhecimento védico tinha a sua própria *sutra*, para ser guardada e passada (mas apenas àqueles que se considerava autorizados a recebê-la) através da *svadhyaya*, ou transmissão oral. O sânscrito arcaico, em que os textos védicos eram compostos, foi substituído pelo sânscrito clássico e depois pelos vários vernáculos, mas os textos continuaram a ser recitados e transmitidos na sua forma original. Tornar-se-ia uma crítica comum afirmar que estes Brâmanes eram, na verdade, ignorantes, na medida em que não compreendiam o que recitavam. Até os indianos que procuravam defender as tradições indígenas eram sensíveis a esta acusação, quer negando a sua verdade quer elaborando engenhosos argumentos para a explicar e desculpar⁴⁵. No entanto, esta crítica falhava o alvo: os Vedas eram *apauruseya*, de origem não-humana, e as palavras *são* o significado; isto é, o significado destes textos está imbricado nos seus sons e nas suas formas de recitação. Daí a enorme importância que o modo como eram ditos assumia e a inscrição, nos textos sagrados, de instruções elaboradas sobre o modo como deviam ser recitados — com que acentuações, o lugar onde a tónica devia recair e assim por diante. Na *svadhyaya*, explica Frits Staal, «não há uma distinção acentuada entre palavra e sig-

and Co., 1961); e Staal, *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning* (Deli: Motilal Banarsidass Publishers, 1996).

45 No trabalho académico e nacionalista de A. S. Altekar, *Education in Ancient India*, que apareceu pela primeira vez na década de 1930 e depois em edições subsequentes, Altekar reconhece que muitos *pandits* não sabiam o significado do que recitavam. Mas explicava que isto era uma consequência de uma divisão do trabalho iniciada quando o número de textos se tornou demasiado grande para qualquer grupo de pessoas simultaneamente memorizar e compreender/interpretar. Neste ponto, Altekar especula, a tarefa de interpretar era atribuída a alguns *pandits*, enquanto a outros era exigido que «devotassem as suas energias à memorização mecânica desta extensa literatura tendo em vista a prevenção da sua perda», um acordo que «sem dúvida expôs alguns brâmanes ao insulto de serem meros recitadores que papagueavam os cânticos védicos». «É gratificante perceber», continua a observar, «que eles não se importavam com isso, em nome dos interesses mais amplos da preservação da literatura e da cultura nacionais» (Varanasi: Nand Kishore and Bros., 1965, 5ª ed.), 150.

nificado»⁴⁶. Isto não significa que não têm significado, ou que ele não é importante, mas sim que o recitador e o indologista podem entender por ‘significado’ duas coisas diferentes, sendo certo que qualquer abordagem assente na noção de que as palavras exprimem e representam um significado que as precede acabará sempre por considerar estas práticas como ‘mera’ memória.

Podemos objectar-se que este exemplo não é esclarecedor, tendo em conta que o conhecimento particular dos Vedas (há outros) é essencialmente litúrgico. Frisei já que no subcontinente indiano existem conhecimentos, não conhecimento. Consideremos por isso outras formas.

O que denominaríamos por gramática, lógica, poética, medicina e astrologia são exemplos de outras formas, artísticas ou científicas, de conhecimentos indígenas. Estas não são certamente litúrgicas; envolvem operações intelectuais como a interpretação e a classificação. Por exemplo, dos Vedas foi extraída (ou neles foi lida) uma filosofia, produzindo-se a Vedanta. Aqui, o significado, no sentido que nos é familiar, está bastante presente. Mas, mesmo aqui, devemos notar duas diferenças importantes, se contrastarmos estas formas de conhecimento indígenas com os conhecimentos modernos, à parte as óbvias diferenças de conteúdo.

Em primeiro lugar, a aprendizagem pela memória continuava a ser uma componente essencial destes conhecimentos⁴⁷. O modo de transmissão do conhecimento requeria invariavelmente a remissão à memória de grandes quantidades de material (os textos memorizados eram, geralmente, compostos em forma de versos, aforismos e outras formas mnemónicas, evidenciando uma composição destinada à memorização). Além disso, a aprendizagem pela memória na forma da recitação e do cântico era valorizada pelas tradições em que estes conhecimentos estavam incrustados, materializando-se nas injunções para memorizar,

46 Staal, *Nambudiri Veda Recitation*, 16.

47 Sobre a importância atribuída à aprendizagem pela memória ver, *inter alia*, *Lectures on the Origin and Growth*; A. S. Altekar, *Education in Ancient India*; Mavelikara Achyuthan, *Educational Practices in Manu, Panini and Kautilya* (Trivandrum: College Book House, 1974); K. G. Ghurye, *Preservation of Learned Tradition in India* (Bombaim: Popular Book Depot, 1950); S. V. Venkateswara, *Indian Culture through the Ages* (Londres: Longmans, Green and Co., 1928); e Axel Michaels, ed., *The Pandit: Traditional Scholarship in India* (Nova Deli: Manohar 2001).

em preces solicitando o dom da memória e em rituais e cerimónias de iniciação.

A explicação «comum» para isto refere a ausência ou a escassez de livros e de manuscritos, assumindo que a aprendizagem pela memorização era uma ‘técnica’ necessária em virtude das insuficiências tecnológicas. Todos estamos familiarizados com o argumento de Derrida, de que a metafísica ocidental privilegia o discurso sobre a escrita; quando se trata de compreensão histórica, todavia, parece que assumimos o discurso e a memória como os recursos de que temos de nos munir na ausência da escrita (de outro modo, porque seria sequer necessário «explicar» a aprendizagem pela memória?). No entanto, esta explicação desconsidera as tradições de aprendizagem pré-modernas existentes na própria Europa, onde, tal como na Índia, o treino da memória não se tornou redundante mesmo quando os livros manuscritos começaram a estar mais amplamente disponíveis. Na Alta Idade Média, Tomás de Aquino armazenou na sua memória um número extraordinário de ‘textos’; a sua capacidade era excepcional, mas o fenómeno em si era e continuou a ser comum. Os próprios livros foram, durante um longo período de tempo, concebidos como mnemónicas, «sinais e auxílios da memória», e as pessoas liam com frequência livros *a fim de memorizá-los*⁴⁸. No seu importante trabalho *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Mary Carruthers diz-nos que a *memoria*, na Europa medieval, não era apenas uma técnica, necessária dada a ausência da imprensa, mas uma prática ética, uma disciplina e uma maneira de desenvolver o carácter, o juízo e a devoção⁴⁹. Os conhecimentos do subcontinente eram muito diferentes dos da Europa medieval, mas partilhavam esta característica: tinham na memória uma componente essencial do conhecimento; não concebiam a memória meramente como uma técnica necessária em função da ausência de certas tecnologias, mas antes como parte de uma relação diferente entre conhecedor e conhecido.

Sobre os conhecimentos destas artes superiores, a segunda caracte-

48 Mary J. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

49 Carruthers, *The Book of Memory*. Ver também Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE — 400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

terística a destacar é a extraordinária importância atribuída às formas ou regras — a uma estilística e a uma postura — como algo distinto do conteúdo da aprendizagem. Isto manifesta-se, acima de tudo, pela ênfase no respeito e na devoção absolutos ao professor. Textos que debatem o modo como o conhecimento deve ser transmitido dedicam igual ou maior atenção a este aspecto, em relação a questões de método ou «curriculum». Com efeito, a questão em torno da melhor maneira de assimilar as matérias era solucionada, em larga medida, pelo imperativo do respeito e da obediência ao professor. Por norma, as lições eram iniciadas e concluídas com o estudante a colocar as palmas das mãos sobre os pés do professor; e todos os estudantes estavam a par do imperativo *acharya devo bhava* ('que o teu professor seja o teu deus').

Nós, modernos, temos uma explicação imediata para isto. A educação, diremos, não trata apenas da transmissão do conhecimento, mas também da socialização e do poder. A criança que é intimada a tratar o professor com respeito está também, além do conhecimento que é fornecido, a receber lições de autoridade e poder. Se formos modernos capazes de submeter as nossas próprias práticas a um escrutínio crítico semelhante, acrescentaremos que o mesmo é verdade para o ensino moderno; a disciplina da campainha, de estar em fila e de outras práticas análogas, incute as noções de ordem e autoridade mais abstractas que as nossas sociedades requerem e continuamente reproduzem.

Uma tal explicação da educação indígena não seria despropositada, mas estaria seriamente incompleta. O poder e a autoridade eram ali abundantes, sem dúvida, mas o limite desta explicação é atingido quando presumimos que os modos de transmissão são separáveis do conhecimento transmitido. Damos isto por garantido para os nossos conhecimentos, visto que uma característica idiossincrática do conhecimento moderno é o seu carácter formal, o facto de ser, em princípio, concebível fora da actual rede de relações (e de poder) que caracteriza a transmissão do conhecimento na maior parte das sociedades. Racionalização no sentido weberiano significa precisamente isto — o conhecimento é libertado de contextos substantivos e pode ser usado «tecnicamente», de forma a que os meios se ajustem aos fins. Mas o mesmo não é verdade para os conhecimentos de que falo aqui. Na aprendizagem «tradicional», o conteúdo e a forma são indestrinçáveis. Absorver «informação»

ou dominar competências não é um conteúdo, assim como o respeito e a admiração por um professor não são formas ou processos fortuitos, através dos quais o conhecimento é transmitido; todos estes aspectos são, ao invés, uma parte intrínseca de um mesmo processo. O conhecimento transmitido não era uma «coisa» separável, que circunstancialmente é transmitida através da relação *guru-shishya*; apenas através dessa relação podia ser transmitido. Dizer isto não é afirmar que os dois *não podem* ser separados. Com efeito, alguns destes conhecimentos foram entretanto libertados dos seus contextos iniciais e ganharam uma nova vida como parte do moderno (por exemplo, a medicina *ayurvedic*), ainda que por norma alojando-se nas suas margens. Por vezes pensamos que este facto — que os conhecimentos podem ser reproduzidos em, e através de, contextos completamente diferentes — «prova» que os seus contextos eram uma mera fachada, uma forma contingente e não essencial, em vez de conteúdo substancial. É claro que nada disto fica assim «provado». Pode-se tratar as máquinas e o conhecimento que as produz como algo de mágico, venerando-os — há quem o faça —, sem que isso implique assumir que essa é a sua realidade, que os protocolos científicos e as fábricas e os laboratórios são meras fachadas, fetiches que funcionam simplesmente para obscurecer o encantamento que seria a verdade dessas máquinas.

Consideremos finalmente mais uma forma, ou género, de práticas do conhecimento. Afirmei que os conhecimentos do subcontinente se relacionavam com o estatuto, uma vez que conhecimentos mais ritualizados e especializados não estavam acessíveis a todos (não apenas «de facto», por razões de pobreza e desigualdade, mas também «por princípio»). Os conhecimentos descritos acima encaixam-se nesta categoria. Existiam outros conhecimentos, que se adequavam a quase toda a gente — às castas mais altas, que podiam demorar-se brevemente nestes conhecimentos antes de prosseguirem para a aquisição dos conhecimentos correspondentes ao seu estatuto, às castas comerciantes e às ocupações ligadas à administração da terra e à cobrança de receitas; e até, por vezes, às crianças dos trabalhadores rurais. As escolas *patshala* e *pyal* (quer fossem as mais «básicas» ou as mais especializadas, onde se ensinava contabilidade, escrita de cartas comerciais e outras competências às crianças que iriam seguir a profissão hereditária da sua casta) mui-

tas vezes transmitiam um conhecimento que, ao contrário do conhecimento acima descrito, tinha um valor prático, mas pouco ou nenhum estatuto ritualístico. Ademais, faziam-no, por norma, de uma maneira extremamente eficaz. Por vezes, as autoridades britânicas eram obrigadas a reconhecer isto, embora geralmente acrescentassem, como observado anteriormente, que este «sucesso» era uma forma de fracasso, pois os mesmos estudantes, se solicitados a fazer algo fora da rotina, não conseguiriam aplicar a sua aritmética — do mesmo modo que, se por vezes conseguiam ler correctamente passagens inteiras, eram muitas vezes incapazes de explicar o seu significado se sobre ele fossem questionados, por vezes nem sabendo que a passagem tinha um significado além da sua recitação. Isto é, estes estudantes confundiam o conhecimento e a sua aplicação, à margem da qual não possuíam qualquer conhecimento. A nossa concepção e prática do conhecimento é muito diferente. Se também nós temos «conhecimentos aplicados», eles não deixam de ser tidos como aplicações de um conhecimento que é sempre, em princípio, independente dos seus usos. Com efeito, os processos de racionalização significam que, progressivamente, conhecimentos e competências que outrora eram apenas adquiridos «na prática», e que não tinham existência fora do seu uso/aplicação, são agora vistos como tendo uma componente formal, um conhecimento como outro qualquer; e a sua componente prática pressupõe agora um domínio da teoria, da qual é a aplicação. A enfermagem e o turismo tornaram-se matérias universitárias, conhecimentos que têm de ser aprendidos para que o estudante ou a estudante consiga servir-se do seu *stock* de conhecimento formal e «aplicá-lo» de acordo com o contexto — sendo cada pessoa o seu próprio casuísta.

CONHECER E SER

Desta breve descrição, pelo menos uma coisa deve resultar evidente: a comparação entre escolas indígenas e escolas de tipo moderno revela muito mais do que uma diferença entre dois currículos e duas pedagogias diferentes. Dado que as práticas indígenas não são a mesma coisa com um conteúdo diferente, seria mais preciso afirmar que o

que encontramos *não* é uma diferença entre currículos e pedagogias. Como Timothy Mitchell observa (no âmbito de uma discussão sobre o tipo de aprendizagem que ocorre na grande mesquita de al-Azhar), nestes casos a própria categoria de educação «é um termo erróneo, uma forma equivocada de compreender os tipos de prática através dos quais a vida da comunidade... era vivida. É tomar uma prática dominante dos finais do século XIX e do século XX e projectá-la retroactivamente num mundo em que não existia, dando azo a observações inúteis acerca da natureza limitada do seu 'currículum'»⁵⁰. Se categorizarmos estes conhecimentos como uma forma de 'educação', estamos condenados a vê-los como versões inferiores do conhecimento e da pedagogia modernos. Apenas se aceitarmos que correspondem a diferentes maneiras de constituir a relação entre conhecedor e conhecido, que eram maneiras diferentes de *ser* e de *estar* no mundo e não apenas modos diferentes de aprendizagem, poderemos começar a compreendê-los na sua especificidade.

Se aceitarmos que a educação indígena corresponde ao que rotulei provisoriamente como uma maneira diferente de ser e estar, e não apenas de conhecer — adiando para a próxima secção deste ensaio a questão que gravita em torno da historicização da categoria de «subjectividade», se é um meio através do qual podemos reconhecer e apresentar, em toda a sua complexidade e riqueza, tal modo diferente de ser e de estar —, estaremos em melhores condições de explicar o porquê de a «educação indígena» ter continuado a ser popular por algum tempo (o que muitas vezes desconcertava os responsáveis educativos), especialmente entre aquelas classes (as mais baixas) que não se viam em posição de explorar os benefícios instrumentais da educação ocidental. Mesmo aqueles que de facto receberam uma educação ocidental, mas precedida por alguns anos de «educação tradicional» — e foram muitos ao longo dos séculos XIX e XX⁵¹ —, expressaram ambivalência em relação a esta

50 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 85.

51 M. G. Ranade observa, em 1882, «os homens adultos desta geração foram todos ensinados nos seus dias de juventude por mestres-escola indígenas». «Primary Education and Indigenous Schools» (1882), in *The Miscellaneous Writings of the Late Hon'ble Mr. Justice M. G. Ranade* (Bombaim: The Manoranjan Press, 1915), 265. Para reminiscências de alguns homens mais velhos sobre a educação indígena que tinham recebido por volta da viragem do

«educação pré-moderna». Podia esperar-se que aqueles que tinham sido agraciados pela «compreensão», ao contrário da repetição, e que viriam a ocupar instituições modernas como tribunais, assembleias, universidades, etc., rejeitassem inequivocamente uma pedagogia que asfixiava a sua subjectividade. Nos termos de J. Stuart Mill, tendo experienciado tanto formas elevadas como formas rudimentares de prazer, não optariam essas pessoas por ser um «Sócrates insatisfeito» em detrimento de um «porco satisfeito»? As reacções, todavia, eram por vezes mais complexas.

Um exemplo interessante é o de S. N. Chaturvedi, um funcionário no Serviço Educativo Provincial das Províncias Unidas. Autor de dois livros, em *The History of Rural Education in the United Provinces of Agra and Oudh (1840-1926)* descreve as suas próprias experiências de educação indígena⁵². Após receber alguma instrução básica de um *maulvi* em casa, Chaturvedi frequentou uma *patshala* na sua aldeia, depois uma *mahajani patshala* em Allahabad, onde aprendeu contabilidade, aritmética e o guião *mahajani* (bancários), e depois uma *patshala* sânscrita, onde aprendeu vocabulário, versos e gramática sânscrita, assim como alguns versos dos Vedas. Só então Chaturvedi prosseguiu para as escolas inglesas que ‘tinham cativado a minha curiosidade’, findas as quais se formou em Allahabad e em Londres, onde obteve um diploma de professor. Funcionário do novo sistema educativo, Chaturvedi intercala descrições da sua educação indígena com uma condenação das suas limitações, da sua falta de praticabilidade e do facto de uma grande parte da sua aprendizagem ser feita por memorização. Tudo isto, no entanto, vai sendo contrariado pelo tom da sua descrição, pelo seu relato detalhado da rotina diária de um professor cujo «aspecto austero e voz autoritária eram geralmente suficientes para nos pôr a nós, catraios, em ordem»⁵³ e das festividades em que as crianças da escola se envolviam nos dias de festa, pela reprodução integral de algumas das máximas e aforismos que os alunos aprendiam e pelo perfil que esboça do tipo de

século, em Kerala, see Ananda K. Wood, *Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala* (Deli: Oxford University Press, 1985).

52 Chaturvedi, *The History of Rural Education*. O meu resumo do seu relato sobre os seus dias de escola é baseado nas páginas 40-66.

53 Chaturvedi, *The History of Rural Education*, 41.

aluno produzido — «Respeito pela autoridade, devoção à aprendizagem em si mesma, humildade, uma atitude quase ascética em relação à vida e um grande respeito pelos valores espirituais, eram os traços excepcionais dos produtos dessas escolas»⁵⁴. No momento em que o lirismo da descrição ameaça exacerbar a narrativa, Chaturvedi retrai-se: «essas mesmas virtudes eram os seus defeitos... O respeito pela autoridade era tão enfatizado que o aluno não podia pensar ou agir por si próprio... A humildade era tão encorajada que toda a coragem para divergir ou resistir era completamente aniquilada»⁵⁵. Do ponto de vista do «avanço nacional», tudo isto fazia o povo olhar demasiado para o passado. Do ponto de vista do indivíduo, contudo, «apesar das desvantagens provocadas pelas causas descritas acima, os mais educados tornaram-se capazes de fruição intelectual e de satisfação material, tornando as suas vidas mais luminosas, alegres e felizes. Mesmo aqueles que podiam obter apenas os rudimentos necessários dos ‘três Rs’ [leitura, escrita, aritmética] partilhavam essas vantagens»⁵⁶.

Estamos aqui perante uma condenação, no mínimo, bastante ambígua. Quando se trata de avaliar as suas experiências de infância à luz da categoria da «educação», os critérios (modernos) que constituem essa categoria levam Chaturvedi às dicotomias padronizadas (pensar contra memorizar, o conhecimento próprio contra o conhecimento em segunda mão) e compelem-no a fazer uma apreciação negativa. Mas os termos da sua descrição extravasam a ‘educação’, tornando-se nitidamente na descrição de um modo de vida — e à medida que isso sucede, toda a descrição ganha tons mais suaves e benignos.

SUBJECTIVIDADE E DIFERENÇA

Argumentei, ao documentar o discurso que designei como da ordem do «decoranço» e do «instrumentalismo», que tal discurso não se limitava a dar voz a um sentimento amplamente difundido, o de que o conhecimento

54 Chaturvedi, *The History of Rural Education*, 61.

55 Chaturvedi, *The History of Rural Education*, 64-65.

56 Chaturvedi, *The History of Rural Education*, 66.

não estava a ser disseminado com sucesso, mas que seria melhor lido como indício de que o conhecimento ocidental requeria — mas não conseguia produzir — uma forma de sujeito conhecedor que lhe correspondesse. Questionei depois se tal implicava a presença de uma outra subjectividade, uma subjectividade que teria frustrado a emergência da que era almejada.

Poder-se-á dizer que dei uma resposta enfática a esta pergunta. Como vimos, o «decoranço» era atribuído, de uma maneira geral, à sobrevivência e à adaptação das práticas do conhecimento indígena. Estes outros conhecimentos e formas associadas de aprendizagem correspondiam, defendi, a uma subjectividade ou individualidade diferentes daquelas que o conhecimento e a pedagogia modernos pressupunham. A implicação óbvia — óbvia apenas porque tracei minuciosamente o caminho até ela — é que o fracasso na produção de um sujeito moderno testemunhava a resiliência de um sujeito prévio, aquele destinado a ser substituído, o sujeito «nativo» presumido pelas práticas indígenas de aprendizagem que acima foram descritas.

Irei sustentar esta conclusão, ainda que de forma muito provisória, sugerindo que é preciso, com efeito, chegar a este entendimento, mas apenas como etapa que é necessário problematizar e superar. Concluirei argumentando que é necessário levar em conta a noção de uma ‘subjectividade diferente’, mas que o argumento não pode ficar por aqui, na medida em que o ‘diferente’ — na fórmula uma «subjectividade diferente» — é simultaneamente possibilitado e obscurecido pelo conceito de «subjectividade».

Uma certa ambiguidade ou imprecisão perpassa o discurso do «decoranço» e do instrumentalismo. Em alguns casos, o «decoranço» e o instrumentalismo são vistos como fracassos da pedagogia — um excesso de aprendizagem mecanizada e um entendimento errado do valor e do propósito do conhecimento ocidental. Que esta preocupação esteja ligada a (e presuma) uma certa concepção de sujeito é algo que nós, como leitores e intérpretes deste discurso, podemos descortinar. Noutros casos, o fracasso da pedagogia é explicitamente associado à subjectividade, registando até vagamente que a ausência em questão não é uma falta absoluta, mas que indicia, ao invés, a presença de um outro tipo de relação com o conhecimento. O segundo entendimento é inquestionavelmente mais profundo, mas sob exame mais atento não

se revela assim tão distinto do primeiro: a ausência da subjectividade desejada é interpretada como um sinal de que outra subjectividade está presente, mas esta última acaba por ser uma versão inadequada ou, mais precisamente, não desenvolvida da primeira. O sujeito que se desenca-minha ao decorar é, por exemplo, claramente diferente do sujeito que se destaca no mundo e dele se apropria, mas este sujeito revela-se também um sujeito moderno (em potência) que simplesmente falhou a emanci-pação do seu contexto. Porquê esta ambiguidade ou imprecisão?

Porque as categorias em que esta questão é colocada, um «tipo dife-rente de sujeito» e o «falhar em tornar-se plenamente sujeito», são em princípio inseparáveis. Todas as formas de subjectividade revelam-se variações a partir de — e mais exactamente, versões parcialmente rea-lizadas de — uma única subjectividade: o sujeito «diferente» é sempre aquele que falhou em tornar-se «plenamente» sujeito. Dir-se-ia, joco-samente, que neste enquadramento categorial existem apenas bolotas, carvalhos e bolotas a caminho de se tornarem carvalhos; uma castanha parecerá sempre uma castanheiro que, por alguma razão, sofre de um atraso no desenvolvimento. O meu ponto aqui não é apenas que existe uma teleologia incorporada na noção de subjectividade, ao ponto de todas as noções de subjectividade culminarem nas formas modernas de individualidade, ou o argumento associado de que uma certa norma-tividade é intrínseca à noção de subjectividade. O ponto que pretendo fazer engloba as duas questões, mas vai também além delas. Deixem-me clarificar com um exemplo.

Para nós, modernos, o termo «escravo» é uma categoria social; isto é, concebemos 'escravo' como sinónimo de homem livre escravizado, não como uma forma de *individualidade*, à semelhança do entendimento que os gregos tinham do termo. Por outras palavras, a nossa ideia de sub-jectividade ou *individualidade* humana incorpora uma noção de «liber-dade». Palavras como «liberdade» fazem-nos pensar em Rousseau e Kant, nas revoluções Francesa e Americana, e em concepções «mais ple-nas» de liberdade — liberdade não apenas enquanto não-escravização, mas também como autonomia, cabendo a cada um escolher os seus fins e os meios para os alcançar. Estas associações são certamente pertinen-tes, fazendo parte do que tenho estado a invocar ao insistir que o conhe-cimento moderno pressupõe uma forma de subjectividade — activa

ao invés de passiva, e assim por diante. Mas o «primeiro» sentido de liberdade — primeiro tanto porque é prévio em termos lógicos, como porque é historicamente anterior — é liberdade no sentido de não se confundir com a paisagem, de não estar imerso na natureza como os animais e os escravos; *nomos*, ao invés de *physis*. Os gregos achavam que nem todos os homens a possuíam, daí que não estivesse incorporada na sua concepção do que significa ser um «eu» humano⁵⁷.

O meu argumento é este. Quando se trata do «Eu» moderno — o «Eu» herdeiro das revoluções burguesas e da filosofia kantiana — nós, como produtos inteligentes de uma era historicista, podemos reconhecer que o sujeito-que-escolhe, livre, autónomo, detentor de direitos, não é o único tipo de humano que existiu. Com algum esforço e vigilância, podemos resistir a ler todas as outras formas de individualidade como estando destinadas a esta, nela culminando, ou sendo dela uma forma inacabada. Será a nossa maneira de nos mantermos sensíveis à diferença. Mas, ao contrário do que poderíamos imaginar, a nossa noção de *Eu* ou de sujeito nem assim se tornará uma forma vazia, em cujo interior se pode verter todo e qualquer conteúdo; há já um certo conteúdo inscrito na própria forma. Quando ‘pensamos’ a diferença desta maneira, fazemo-lo ao modo daqueles historicistas, como Max Weber, que insistiam que as pessoas que viveram noutros tempos concebiam e habitavam o mundo de formas diferentes das nossas, pelo que será impossível compreendê-las projectando nelas as nossas maneiras modernas de pensar, ser e estar no mundo. Ao invés, será preciso imaginar outros humanos, que por sua vez imaginaram o mundo de maneiras bastante diferentes das nossas. O sujeito que ameaça fundir-se com o mundo surge-nos assim como muito diferente de nós; a sua diferença reside no adoptar de uma posição em relação ao mundo que se define pela fusão. Também o sujeito que atribui a sua agência a poderes sobrenaturais é muito diferente de nós; neste caso, a sua diferença reside em atribuir as suas crenças e capacidades a um outro. Mas, à nossa semelhança, também eles imaginavam o mundo, também eles o dotavam de significados (significados diferentes dos nossos) e, assim sendo, somos

57 A riqueza da ideia de liberdade na Grécia Antiga, tem-se argumentado, está intimamente ligada à absoluta sujeição que a escravatura implicava naquele contexto. Ver, por exemplo, Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londres: Verso, 1978), 23.

inevitavelmente reconduzidos a ver o seu sentido de *Eu* como uma versão do nosso, apenas desprovido de auto-consciência (todos os sujeitos dotam o mundo de significado, mas nós, sujeitos modernos, sabemos que é isso que fazemos). E se nós, ainda assim, declararmos que a sua maneira de ver o mundo é «tão válida» quanto a nossa, a nossa intenção acaba por ser traída pelo modo como a pensamos. O nosso compromisso com a diferença permeia as nossas intenções, mas as nossas categorias, a gramática do nosso pensamento, leva-nos sempre à teleologia e à normatividade. O melhor que podemos fazer é estar vigilantes; mas é uma luta desigual, pois enquanto nos esforçamos para exprimir uma coisa, a nossa linguagem conceptual leva-nos a dizer outra.

Parece-me necessário levar em conta a ideia de que o «decoranço» e o instrumentalismo testemunham a presença de outra subjectividade, e percorrer o caminho que ela nos oferece. Se não o fizermos — se não esticarmos a categoria de «sujeito» de modo a conseguirmos imaginar diferentes tipos de sujeito — as questões do «decoranço» e do instrumentalismo permanecerão num âmbito pedagógico e técnico, e a «diferença» surgirá apenas na sua forma racista, enquanto problema dos teimosos (e pouco inteligentes) indianos. Não podemos dispensar a historicização, dado que a alternativa é um universalismo onde existe sempre uma só norma, onde qualquer diferença ou é um desvio a essa norma ou é uma etapa que a ela se destina. Mas também não devemos, deixem-me concluir com a sugestão, dar-nos por satisfeitos com isto. Não desejo, assim, concluir este ensaio com uma retumbante demonstração de que a ausência da subjectividade moderna, testemunhada pelo discurso do «decoranço» e do instrumentalismo, era consequência da existência de outra subjectividade, uma subjectividade indígena. Ao invés, sugiro que precisamos de procurar maneiras através das quais consigamos «pensar» esta diferença sem a substancializar numa outra «subjectividade», colocando-a deste modo sob alçada de uma categoria que escreve com uma mão a diferença que rasura com a outra. Precisamos de procurar formas de pensamento que nos permitam reconhecer que existiram, e existem, formas de pensar o mundo além das formas modernas, ocidentais, mas também maneiras de pensar a diferença sem invocar o Sujeito e sem pôr em marcha uma antropologia que incessantemente converte humanos no Homem.

2. INTERPRETANDO O EXCESSO REVOLUCIONÁRIO: O MOVIMENTO NAXALITA NA ÍNDIA, 1967-1971

O marxismo e o liberalismo não são apenas produtos da era moderna, são também seus paladinos. As preocupações e as assunções sobre a sociedade e a razão humanas partilhadas pelo marxismo e pelo liberalismo marcam-nos indelevelmente como herdeiros do Iluminismo, ambos vendo no moderno algo que é simultaneamente inevitável e desejável.

O modo como cada um deles imagina esse futuro e os mecanismos de transição para o mesmo servem, claro, para distinguir marxismo e liberalismo de maneira acentuada. Para os marxistas, desde o desenvolvimento de uma teoria do «imperialismo» — e com ela o abandono da noção de que as sociedades burguesas «levariam», de forma linear, o capitalismo aos países não-burgueses — tornou-se profissão de fé que o desenvolvimento e a modernização são incompatíveis com o padrão de relações existente nos países «atrasados». A questão do progresso rumo ao moderno tem sido assim enquadrada no contexto da «revolução», uma linha de pensamento que conhece muitas variações — guevarismo, maoísmo, e assim por diante — mas cujo denominador comum é o pressuposto de que as estruturas de dominação e exploração (internas, entre classes dominantes e classes dominadas, e internacionais, entre países imperialistas e países coloniais) são também obstáculos ao desenvolvimento. Por conseguinte, a luta dos oprimidos pela emancipação será também o catalisador da modernização.

A teoria marxista e a política comunista tornaram-se assim relevantes para países como a China e a Índia, em cujas zonas rurais predominavam ainda relações feudais e semifeudais. Nestes casos, o argumento genérico era o de que as relações feudais no campo estavam tão entrelaçadas com as relações burguesas na cidade e com os interesses do

imperialismo que a luta dos camponeses era, pela sua própria natureza, também uma luta contra os grilhões que limitavam a independência do país e bloqueavam o desenvolvimento das suas forças produtivas. Esta reformulação do marxismo — onde não era já necessário esperar pelo desenvolvimento do capitalismo nos países sub-desenvolvidos para que o projecto socialista se tornasse exequível, sendo agora o próprio desenvolvimento visto como decorrente da revolução — era plausível caso alguns pressupostos fossem aceites. Era também uma reformulação elegante, dado que é uma versão revista do esquema/profecia, tão influente quanto elegante, da revolução socialista de Marx.

Na primeira parte deste ensaio, de modo preliminar, defendo que as similitudes estruturais entre estes dois «modelos» obscureceram uma diferença crucial. Sugiro que o esquema da revolução numa sociedade agrária implicou o «esquecimento» ou a leitura equivocada de certos aspectos da experiência e da consciência camponesas. O restante ensaio procura mostrar que as lutas camponesas lideradas pelos Naxalitas, na Índia, foram um exemplo de «des-esquecimento»; um dos raros momentos na história do movimento comunista indiano em que os comunistas não se limitaram a usar e a procurar dirigir uma rebelião campesina, mas em que as categorias marxistas acabaram por ser penetradas e moldadas pelas categorias que enformavam a insurreição camponesa.

REVOLUÇÃO E MODERNIDADE

No esquema da revolução socialista de Marx, como é do conhecimento geral, o desenvolvimento do capitalismo e a sua superação fazem parte de um mesmo movimento. Os processos que marcam o desenvolvimento da sociedade burguesa servem, ao mesmo tempo, para uma aproximação ao momento do seu derrube revolucionário. Assim acontece, em parte, devido às contradições estruturais que estão no âmago da produção capitalista — a mais notável de entre estas opondo a natureza socializada da produção e a apropriação privada dos seus frutos, contradição que se manifesta na forma de crises económicas com magnitude e frequência crescentes. A «natureza socializada da produção» serve também de índice para o amadurecimento das condições estruturais

que tornam a resistência possível e, com efeito, inevitável; como Marx e Engels formularam no *Manifesto do Partido Comunista*, «a burguesia não forjou apenas as armas que levarão à sua morte; produziu também os homens que empunharão essas armas: os operários modernos, os *proletários*¹. Isto porque os processos de desenvolvimento e expansão capitalistas são os mesmos que aproximam os trabalhadores nas grandes cidades e nas fábricas, que padronizam as condições do seu trabalho e da sua vida, o que lhes torna assim possível e necessário lutar contra a sua exploração. Tudo isto facilita o que Marx outrora caracterizou como a transição do proletariado de uma «classe contra o capital» para uma «classe para si»².

Há uma harmonia entre o amadurecimento das condições estruturais para o derrube da sociedade burguesa, por um lado, e a consciência revolucionária que guia os agentes desse derrube, por outro. O desenvolvimento do capitalismo — e das suas contradições estruturais — procede *pari passu* não apenas com o crescimento da dimensão do proletariado, mas também com o desenvolvimento da organização e da consciência da classe operária. As fases iniciais do capitalismo produzem o Ludista, que ataca cegamente as máquinas ao não conseguir perceber com clareza que está a destruir o seu modo de vida. O desenvolvimento posterior do capitalismo, que traz consigo a aglomeração dos trabalhadores no processo de produção e nas grandes cidades, produz o sindicalista, consciente dos seus interesses e das suas solidariedades de classe. Este, por sua vez, acabará por se tornar no revolucionário da classe operária, um membro do partido revolucionário que procura o derrube da sociedade burguesa e já não a representação dos interesses da classe operária no seu seio.

É aqui que colapsa a homologia entre este esquema e o «modelo» marxista de revolução nos países sub-desenvolvidos. No esboço de Marx, como afirmei acima, há um «encaixe» entre a estrutura de exploração (e domi-

1 Karl Marx e Frederich Engels, *Manifesto of the Communist Party* (Peking: Foreign Languages Press, 1968), 39. [A usar Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, trad. Manuel L. Martins (Lisboa, Nova Aurora, 1976) 51.

2 Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1975), 160. [*Miséria da Filosofia: resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon*, trad. Zeferino Coelho (Lisboa: Edições «Avante!», 1991)]

nação) de classe e a consciência que por ela é gerada em oposição. Nos países sub-desenvolvidos, todavia, o(s) modelo(s) marxista(s) de revolução não necessita(m) mais de agentes de transformação plenamente conscientes da transformação que é suposto realizarem. A auto-emancipação, aspecto tão poderoso e apelativo no modelo de Marx, sofre uma reviravolta curiosa; os camponeses, ao procurarem a emancipação da exploração feudal, emancipam-se simultaneamente, de maneira mais ou menos voluntária³, do imperialismo e do seu «atraso».

Assim o é porque, de acordo com este argumento, a «estrutura» está preparada para suportar mais peso do que aquele que a «consciência» susterá; ou porque, dito de outro modo, cava-se uma distância entre estrutura e consciência. Deixem-me ilustrar este ponto com recurso a um exemplo: as análises e os documentos do Partido Comunista da Índia, nos anos 50 e 60, afirmavam frequentemente que a exploração feudal acabara por se articular com o mercado capitalista, e que a classe dos proprietários de terra estava simbioticamente ligada à burguesia urbana — razão pela qual a luta dos camponeses contra o proprietário de terras e o usurário se articulava com a luta dos trabalhadores contra a burguesia, razão pela qual ambas as lutas culminariam numa modernidade radical-democrática ou socialista. Mas o camponês, mesmo que estivesse exposto aos caprichos do mercado, que se acrescentavam ao peso da exploração feudal, continuava a ser um camponês, não um trabalhador urbano. E na medida em que o seu superior e explorador mais imediato era o proprietário de terras, e não um distante burguês ou neo-colonialista, a consciência que enformava a sua resistência e luta era em

3 Deste modo, por exemplo, no seu relatório de Hunan, Mao defende, ou melhor, exalta, os «excessos» dos camponeses — a sua destruição das liteiras da aristocracia, refastelar-se nas camas com embutidos de marfim das jovens senhoras, e assim por diante. Caracteriza estas práticas como aspectos defensáveis de uma tentativa de «esmagar o prestígio e o poder políticos da classe dos proprietários de terras», isto é, acções que derivam a sua lógica e significação enquanto respostas a uma opressão especificamente *feudal*. É parte da importância de Mao que ele reconheça isto — que ela não tenha, para usar os termos do meu próprio argumento, «interpretado mal» ou negado a consciência que enformava esta revolta. Mas, mesmo assim, Mao — porque era um comunista — também inseria esta revolta do campesinato de Hunan numa narrativa que, em última instância, culminava num Estado-nação forte, unido e socialista (e, de todas estas formas, moderno).

larga medida antifeudal e pré-moderna (ou não-moderna), mesmo que o «efeito» da sua rebelião (nesta leitura marxista) minasse também o neocolonialismo e a burguesia.

Na história do movimento comunista, esta distância tem sido abordada, regra geral, de uma de duas maneiras. Por vezes foi negada ou «esquecida», atribuindo-se ao camponês, implícita ou explicitamente, uma subjectividade ou consciência que não era, nem podia ser, a sua. Se o *efeito* das lutas camponesas é minar não apenas o feudalismo, mas desse modo também o nexo burguês-feudal-neocolonial, poder-se-á então assumir que é essa a *intenção* dos sujeitos envolvidos nessas lutas?⁴. Ou seja, um argumento sobre os efeitos das lutas camponesas é projectado retroactivamente, de forma ilegítima, na consciência que enforma essas lutas. Nunca por completo, pois qualquer partido comunista seriamente comprometido em trabalhar com o campesinato não podia olhá-lo como uma classe que sonha com uma sociedade transparente, secular, subordinada ao controlo humano. Mas, mesmo com esta ressalva, o problema mantém-se: enquanto no caso da classe operária se assume que as suas condições de existência conduzem ao desenvolvimento do tipo certo de política revolucionária, no caso do campesinato, o localismo, a territorialidade, a religiosidade, entre outras características da vida campestre e da rebelião camponesa — e que certamente têm sido características das rebeliões camponesas no sul da Ásia — são menosprezadas e/ou escarnecidas. Tratadas como «limitações», se estas características são incontornáveis (podendo e devendo ser exploradas), devem também ser superadas.

Em alternativa, aceita-se simplesmente que existe uma distância ou uma incompatibilidade entre intenção e desfecho, e que a tarefa

4 Há um paralelo aqui com o modo como a questão do nacionalismo colonial foi tratado no seio do Marxismo. O facto de, a partir do Segundo Congresso do Comintern, o nacionalismo colonial ter passado a ser julgado como anti-imperialista levou facilmente à conclusão (frequentemente injustificada) de que o nacionalismo colonial era intrinsecamente «progressista», isto é, que carregava o progresso histórico no seio da nação, não apenas em virtude dos efeitos destabilizadores do sistema imperialista. Para uma discussão em torno deste tema, e da fusão característica da teoria marxista do «politicamente desejável» com o «historicamente progressista», ver o meu *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India* (New Delhi: Sage, 1995), capítulo I e conclusão.

do partido revolucionário é precisamente assegurar que o camponês, mergulhado no localismo e no obscurantismo medieval, trava uma luta que tem resultados benéficos, mesmo que sejam resultados que ela ou ele dificilmente podem imaginar, quanto mais lutar conscientemente por eles⁵. Por exemplo: o camponês será mobilizado em torno da luta pela terra, pelo pão e pela paz, e o partido assegurar-se-á de que as potenciais implicações dessa mobilização — soviets, planos quinquenais, solidariedade internacional e arte futurista — serão efectivamente cumpridas, mesmo que desconhecidas pelo camponês (por vezes até indesejadas).

Em qualquer dos casos, e este é o ponto central, fica por registar a consciência que *de facto* enforma a revolta camponesa. Quanto mais «atrasado» o país (e doravante as minhas observações referem-se à Índia em particular) — isto é, quanto mais a consciência que enforma a luta camponesa for formada por relações feudais e sonhar virar o mundo do avesso, mais do que torná-lo transparente; quanto mais for uma consciência organizada em torno, não da ideologia secular e da classe, mas da religião e do parentesco, como tem sido o caso das revoltas camponesas na Índia — mais necessário se torna ler esta consciência como algo mais do que aquilo que ela é, depreciar (como pré-política, desorganizada e assim por diante) essa consciência, ao mesmo tempo que ela é, em maior ou menor grau, instrumentalizada. Em suma, num país «atrasado» como a Índia, o marxismo *tem sido um projecto político que se baseia numa consciência rebelde por ele mesmo negada/mal-interpretada, e/ou que procura instrumentalizar esta consciência ao mesmo tempo que a põe de «quarentena», a fim de impedir a contaminação das categorias marxistas.*

Nas páginas seguintes, investigo uma excepção ao argumento que acabo de expor. No movimento naxalita na Índia, nos anos que medeiam 1969 e 1971, aproximadamente, a consciência camponesa insurrecta não foi nem mal interpretada nem simplesmente usada de modo instrumen-

5 A questão aqui vai muito além da espinhosa questão do vanguardismo, pois neste caso o partido não está simplesmente à frente da classe, estimulando-a e puxando-a, mas, ao invés, alcançou uma consciência que a classe *não pode* alcançar, devido às condições (pré-capitalistas) sob as quais vive e trabalha. A transformação dos camponeses em cidadãos que sonham sonhos socialistas torna-se uma tarefa do estado pós-revolucionário.

tal, deixando, pelo contrário, a sua marca na prática comunista e nas categorias teóricas comunistas.

Começo por fazer um breve relato da revolta naxalita na Índia durante os anos em que esteve mais activa, de 1969 a 1971, focando-me particularmente nos esforços naxalitas para mobilizar o campesinato. Que os naxalitas tenham procurado envolver-se com o campesinato e liderar lutas camponesas não é, em si, surpreendente. Embora a centralidade da luta revolucionária, em grande parte da história do movimento comunista na Índia, tenha sido atribuída de forma ortodoxa à classe operária, o movimento comunista não negligenciou o trabalho camponês, liderando grandes movimentos camponeses em Bengala, em 1946-1948, e no que é hoje o estado de Andra Pradexe, em 1946-1951⁶.

O que era invulgar e significativo, no caso dos naxalitas, era a sua teoria de inspiração maoísta não apenas instigar ao envolvimento nas lutas camponesas, como ter acabado por ela mesma ser afectada e até moldada pela consciência que enformava essas lutas. Certos aspectos da sua ideologia e prática — a centralidade que atribuía à rebelião camponesa, a sua ênfase no carácter antifeudal das lutas camponesas e o imperativo de que os comunistas tinham de «aprender com as massas camponesas» — conferiram à teoria naxalita uma certa «abertura» ou receptividade, possibilitando que a consciência camponesa tivesse um impacto sobre esta teoria e a influenciasse. Mais especificamente, este impacto pode ser observado, como irei sugerir, em determinadas características da política naxalita comumente caracterizadas (e criticadas) como exemplos do «ultra-esquerdismo» e da natureza «aventureirista» do movimento. Tal «aventureirismo», defendendo, abre-se a uma leitura alternativa: o que de outro modo emerge como os «excessos» do movimento naxalita possui uma lógica clara, se procurarmos esta lógica nas categorias da insurreição camponesa antifeudal e não apenas nas categorias marxistas.

6 Este último, o movimento de Telengana, tornou-se uma insurreição plena, e a influência da estratégia que estava a ser seguida na China na liderança comunista local não foi de somenos. Os naxalitas viam a luta de Telengana, em particular, como uma espécie de precursor espiritual do seu próprio movimento, e por uma boa razão: pelo menos alguns argumentos avançados aqui a respeito dos naxalitas seriam também verdade, creio, no caso da luta de Telengana.

O presente ensaio oferece uma leitura sobre o significado e a importância de alguns episódios do movimento naxalita, que difere do entendimento que os próprios naxalitas tinham daquilo em que estavam envolvidos e do que isso significava. Esta leitura alternativa pressupõe um entendimento mínimo das categorias que enformavam a insurreição camponesa e a militância da classe operária na Índia. Para isto, recorro ao trabalho de Ranajit Guha sobre a insurreição camponesa na Índia do século XIX e ao trabalho de Dipesh Chakrabarty sobre a classe operária de Calcutá, na Índia colonial. Os escritos destes historiadores, do grupo dos Estudos Subalternos, ajudaram-me a enquadrar e a desenvolver o meu próprio argumento. E não deixa de ser irónico, mas congruente, que o próprio projecto dos Estudos Subalternos tenha emergido num contexto intelectual em que o legado de Naxalbari⁷ pairava.

Em qualquer exercício interpretativo deste tipo, o que conta como «evidência» varia de acordo com a norma prevalecente na historiografia empírica — princípio bastante enfatizado neste caso, uma vez que as nossas alegações em torno do carácter da «consciência camponesa insurrecta» são, elas próprias, interpretações, e não testemunhos em primeira mão daqueles que participaram na insurreição. Consequentemente, o que neste ensaio é oferecido como evidência são correlações, ao invés de causalidade, e plausibilidade e inteligibilidade, ao invés de provas empíricas.

OS NAXALITAS

A divisão no movimento comunista que acabaria por dar origem ao Partido Comunista da Índia (Marxista-Leninista) sucedeu na esteira de uma ruptura anterior. Em 1964, um número significativo de membros do Partido Comunista da Índia (PCI) saiu da organização para formar o Partido Comunista da Índia — Marxista (PCI-M). Os que saíram

7 NT: A revolta de Naxalbari foi uma revolta armada de camponeses, que aconteceu em 1967 em Naxalbari, no distrito de Darjeeling na Índia. Liderada por tribos locais e líderes comunistas radicais de Bengala, seria uma inspiração para o movimento naxalita, espalhando-se para Bengala Ocidental e outros estados da Índia.

eram, de modo geral, mais próximos do partido chinês do que do partido soviético, e mais radicais nas questões e estratégias internas do que aqueles que permaneceram no PCI.

Muitos no seio do recém-formado PCI-M esperavam que a ruptura reverberasse numa adesão sem reservas às posições adoptadas pelos comunistas chineses, em todas as matérias internacionais, e num corte com a via parlamentarista e moderada seguida pelo PCI desde a década de 1950. Não demorariam a decepcionar-se. Com a eclosão da guerra indo-paquistanesa, em Setembro de 1965, o PCI-M colocou-se do lado da Índia, enquanto o PCI se alinhou com o Paquistão; e, embora simpaticizante do Partido Comunista da China (PCC) e das polémicas por este travadas contra o partido soviético, o PCI-M mostrou-se relutante em acompanhar o PCC em toda a extensão da sua condenação dos «revisionistas» soviéticos. Nas questões internas, o PCI-M, ainda que se situasse à esquerda do PCI, nem por isso revelou menos disposição para participar na política parlamentar, sendo com efeito bem-sucedido nesse esforço. Nas eleições de 1967, o poder nos estados de Bengala Ocidental e Querala foi tomado por governos de coligação, onde o PCI-M desempenhou um papel importante, para desespero dos seus quadros mais radicais⁸.

Neste período deu-se uma clara viragem à esquerda, da qual os resultados eleitorais do PCI-M eram um sintoma, trazendo também à tona conflitos internos do partido. Em Naxalbari, no distrito de Darjeeling do estado de Bengala Ocidental, a recém-eleita Frente Unida para o governo de Bengala Ocidental enfrentou uma revolta camponesa, liderada por quadros radicais do PCI-M. Após esforços iniciais para chegar a algum tipo de compromisso, a liderança do PCI-M deixou claro que, se obrigada a escolher, preferiria reprimir o movimento do que continuar em posição embaraçosa a nível da administração governativa. O descontentamento com o caminho seguido levaria quadros dissidentes do PCI-M a formar grupos maoístas também em Andra Pradexe e noutros lugares. Entretanto, a insurreição naxalita era saudada pela China como

⁸ Tais governos da Frente Unida estiveram na administração em Kerala até Outubro de 1969; em Bengala Ocidental até Novembro de 1967, e depois de novo desde o início de 1969 até ao início de 1970.

o começo de uma onda maoísta que varreria a Índia⁹. Com este encorajamento adicional, os dissidentes do PCI-M formaram um Comité de Coordenação dos Comunistas Revolucionários da Índia (CCCRI), em Novembro de 1967, para coordenar as actividades dos vários grupos maoístas existentes no país. Em 1969, esta estrutura informal oficializou-se no PCI-ML, ainda que com custos, já que alguns grupos maoístas — principalmente o Centro Comunista Maoísta de Bengala Ocidental e o grupo Nagi Reddy em Andra Pradexe — recusaram juntar-se a um partido que entendiam estar a ser-lhes precipitadamente imposto, e do qual discordavam em algumas questões tácticas.

Os principais pontos de divergência entre os naxalitas e os dois partidos comunistas não-maoístas relacionavam-se com questões internacionais (em particular, com o grau de lealdade ao PCC), com a caracterização da configuração de classe na Índia e com a natureza da revolução indiana, bem como da estratégia adequada à mesma. Os naxalitas aclamavam o PCC como o líder do movimento comunista internacional, seguindo a sua liderança em todas as questões importantes e promovendo um verdadeiro culto em torno do Presidente Mao.

No que concerne ao carácter da formação social indiana, os naxalitas defendiam que a Índia se tornara uma «neo-colónia de vários poderes imperialistas, de entre os quais se destacam os E.U.A. e a União Soviética», isto após alcançar a independência «formal» em 1947¹⁰. A Índia seria «um país semicolonial e semifeudal», e o estado indiano um «estado de grandes senhores de terra e capitalistas burocratas-compradores»¹¹.

9 Emissões de rádio chinesas em Junho de 1967, e subsequentemente um editorial do *People's Daily* intitulado «Trovão Primavera! Desaba na Índia», saudaram as acções dos quadros dissidentes do PCI-M em Naxalbari, e condenavam o governo da Frente Unida em Bengala Ocidental, à margem do Congresso.

10 «Declaration of the All-India Coordination Committee of Communist Revolutionaries» (May 1968), [reimpressão], in J. C. Johari, *Naxalite Politics in India* (Deli: Research Publication, 1972), 147.

11 NT: Antigamente, na China e noutros países asiáticos, *comprador* designava um agente nativo de uma empresa estrangeira, que servia de intermediário.

12 «Political Resolution of the Communist Party of India (Marxist-Leninist),» in *The Historic Turning Point: A Liberation Anthology*, ed. Suniti Kumar Ghosh (Calcutá: S. K. Gosh, 1992), 46.

Dependência e subjugação a interesses estrangeiros, exploração dos trabalhadores, atraso feudal e opressão, tudo fazia parte de uma mesma situação; as classes governantes indianas e o estado indiano eram tão irremediavelmente subservientes ao imperialismo que nem mesmo os interesses do capitalismo indiano defendiam.

Tal caracterização tinha consequências políticas e estratégicas importantes. A insistência no carácter comprador e reaccionário de todas as classes dominantes e instituições do estado indiano, incorrigível e absoluto, implicava uma estratégia muito mais radical, que de outra maneira não tinha razão de ser. Estas formulações, ao contrário das do PCI e do PCI-M, não deixavam qualquer margem de manobra para opor uma secção das classes dominantes a outra, ou para «usar» instituições como o parlamento para fazer avançar os interesses revolucionários. Em vez disso, levavam a denunciar como «ilusão» a ideia de que a transformação revolucionária poderia advir do desenvolvimento de organizações de massas, bem como a rejeitar de modo veemente a luta pacífica e parlamentar. Uma das resoluções iniciais adoptadas pelo CCCRI (em Maio de 1968) declarava que as «instituições parlamentares burguesas, já historicamente obsoletas, se tornaram um obstáculo efectivo ao avanço das revoluções, no geral, e das revoluções em países semifeudais e semicoloniais como a Índia, em particular»¹³, exortando o povo a boicotar as eleições seguintes. À via parlamentar «revisionista» dos outros dois partidos comunistas, os naxalitas contrapunham o método da luta armada, que declaravam ser o único que poderia levar à revolução indiana.

A ênfase na natureza agrária e semifeudal da sociedade indiana significava que a luta armada seria essencialmente uma luta rural, uma guerra de guerrilha. A Índia, o CCCRI declarava repetidamente, seguiria os passos da China: «Sob a liderança da classe operária, o campesinato, a principal força da revolução, deve estabelecer bases revolucionárias no campo, travar uma luta armada prolongada, cercar as cidades a partir do campo e finalmente tomá-las, alcançando a derradeira vitória à escala nacional»¹⁴.

13 «Resolution on Elections,» in Ghosh, *Liberation Anthology*, 33.

14 «Declaration of AICCCR,» em Johari, *Naxalite Politics*, 148.

Esta resolução não deixava de prestar tributo, sincero ou não, à liderança da classe operária, mas nem todos os documentos o faziam, e os esforços naxalitas eram, com efeito, mais dirigidos aos camponeses do que aos operários. Mazumdar deixou isto claro — «Devemos construir o nosso partido fundamentalmente no seio das massas camponesas»¹⁵. Assim seria porque no cerne da revolução indiana estava a luta contra o feudalismo, e esta revolução antifeudal seria conduzida pelo campesinato, ainda que a luta camponesa contra o feudalismo acabasse também por minar o imperialismo e o capitalismo burocrático, dadas as articulações estruturais entre todos estes elementos¹⁶.

O movimento naxalita não foi, como mencionado anteriormente, o primeiro momento em que os comunistas na Índia atribuíram importância ao campesinato e procuraram liderar as lutas camponesas. Mas a ênfase predominante na insurreição camponesa era relativamente nova e certamente reveladora. O argumento já não era simplesmente que as lutas camponesas eram parte da revolução, mas sim que estavam no cerne da mesma. Além disso, num outro acto que teve importantes desdobramentos práticos, estas lutas foram declaradas lutas contra o feudalismo, e a luta contra o feudalismo declarada como a chave para a revolução indiana. Nas palavras de um autor: «A implicação estratégica de designar a Índia como um país semifeudal e semicolonial era... a identificação do feudalismo como a contradição principal, e os *jotedars* (grandes donos de terras) como o principal inimigo do povo»¹⁷. Os naxalitas identificaram o inimigo com o opressor feudal sem qualquer ambiguidade, colocando a ênfase na transformação das relações de poder no campo. Além disso, a declaração de que o estado indiano era, inequívoca e integralmente, um instrumento das classes governantes dominantes significava que estas lutas não eram, nem se podiam tornar, tentativas de forçar o Estado a agir (para aumentar as quotas dos rendeiros por via legislativa, para realizar

15 Charu Mazumdar, «Undertake the Work of Building a Revolutionary Party,» in Ghosh, *Liberation Anthology*, 102.

16 «Ao libertarem-se a si mesmos do jugo do feudalismo, o povo Indiano libertar-se-á a si mesmo também do jugo do imperialismo e do capital *comprador*-burocrata, porque a luta contra o feudalismo é também uma luta contra os outros dois inimigos» («Political Resolution of the CPI-ML,» in Ghosh, *Liberation Anthology*, 47).

17 Rabindra Ray, *The Naxalites and Their Ideology* (Deli: Oxford University Press, 1988), 182.

a reforma agrária e assim por diante); eram, pelo contrário, lutas entre o camponês e o seu opressor, e eram lutas derradeiras.

Caso as diferenças entre naxalitas e os outros partidos comunistas se tivessem circunscrito a estes assuntos, a ruptura de 1967 teria permanecido um evento com importância local, mais um episódio na longa história de disputas estratégicas e doutrinárias no movimento comunista indiano. Todavia, embora a polémica naxalita consubstanciasse uma variação maoísta da linguagem usada pelo restante movimento comunista na Índia, e as suas formulações políticas e estratégicas exibissem de certo modo o seu carácter derivativo, a adopção da estratégia e lemas maoístas teve o importante efeito de colocar uma ênfase irrefreável no campesinato e nas lutas camponesas, sublinhando o carácter antifeudal de tais lutas. Em consequência disto, pelo menos em parte, o conflito mudou de natureza: «ao contrário de lutas intra-partidárias anteriores, esta luta era acompanhada pela prática revolucionária»¹⁸.

O envolvimento nas lutas revolucionárias fez do movimento naxalita algo mais do que uma mera cisão partidária. A rebelião camponesa no norte de Bengala foi o catalisador da formação de grupos maoístas independentes, cujo nome cunharia o próprio movimento. Poucos dias após a formação do governo da Frente Unida, líderes locais do PCI-M organizaram reuniões de camponeses, com o intuito de fomentar a agitação camponesa sob condições políticas novas e mais favoráveis. Os líderes locais do PCI-M estavam quase todos à esquerda do partido. Na sua juventude, Charu Mazumdar, que em breve se tornaria no líder preeminente dos naxalitas, participara activamente na luta camponesa de Tebhaga, em 1946-1948. Mazumdar tinha sido o candidato comunista (mal-sucedido) numa eleição suplementar para um lugar no parlamento estatal em 1963, e quando o partido se dividiu, em 1964, juntou-se ao PCI-M. Mazumdar tornou-se crítico do rumo que o novo partido estava a tomar, assinando uma série de artigos onde elaborava um modelo maoísta de revolução para a Índia. Outras figuras importantes na região eram Kanu Sanyal, um líder local originário da classe média, que vivera e trabalhara no seio do campesinato da zona ao longo de vários anos,

18 «Declaration of the Revolutionaries in the Communist Party of India (Marxist)» (Novembro de 1967), em Ghosh, *Liberation Anthology*, 28.

e Jangal Santha, um líder camponês. Sob a liderança destes dois últimos, e com Charu Mazumdar a definir algumas orientações gerais em termos de teoria e estratégia, os camponeses foram organizados em comitês camponeses e mobilizados em torno de reivindicações militantes. Os camponeses instituíram administrações paralelas em muitas aldeias, anularam dívidas, reclamaram terras *benami*¹⁹ e queimaram registos de propriedade das terras. Os confrontos subsequentes com os proprietários e a aristocracia rurais fariam a luta ganhar contornos de uma violência crescente, até se tornar claro que se assitia a uma insurreição em pequena escala. Por esta altura, em Julho de 1967, o governo da Frente Unida autorizou uma grande operação policial contra os rebeldes, que antes do final do ano teria reprimido o movimento e detido grande parte dos seus líderes²⁰.

As diferenças entre os naxalitas e os outros comunistas indianos continuaram a ser discutidas com referência aos movimentos camponeses, e no decurso do envolvimento com os mesmos. Desde o final de 1968, o Comité de Coordenação do Distrito de Srikakulam desencadeara uma luta de guerrilha camponesa contra as classes rurais dominantes. À força, grupos de guerrilha colhiam as plantações de proprietários ricos, ocupavam a propriedade, anulavam a dívida campesina, matavam proprietários e usurários «notáveis» e aterrorizavam outros, forçando-os à submissão. Charu Mazumdar, que visitou a região em Março de 1969 — e que foi recebido pelos revolucionários como o seu líder, cimentando a sua posição enquanto figura de proa do movimento naxalita — vaticinou que se iria tornar a Yan'na²¹ da Índia. Esta era uma luta travada com mais intensi-

19 NT: Na Índia, «benami» refere-se a uma propriedade transaccionada com o nome de um testa-de-ferro, de modo a esconder a identidade do comprador.

20 Para uma descrição do movimento nesta região, ver relatório de um dos seus líderes, decalcado em larga medida do Relatório de Hunan de Mao - Kanu Sanyal, «Report on the Peasant Movement in the Terai Region» (Outubro 1968), in Ghosh, *Liberation Anthology*, 345-363. Para um estudo detalhado dos movimentos em Naxalbari, Debra-Gopiballavpur e Birbhum, ver Amiya K. Samanta, *Left Extremist Movement in West Bengal* (Calcutá: Firma KLM, 1984). Entre as numerosas histórias dos naxalitas, ver especialmente Sumanta Banerjee, *India's Simmering Revolution* (Londres: Zed, 1984), e Ray, *Naxalites and Their Ideology*.

21 NT: Ya'an é uma cidade perto do ponto de chegada da Grande Marcha, que se tornou o centro da revolução comunista chinesa do final de 1935 até ao início de 1947. É celebrada como o berço da revolução.

dade, e a uma escala maior, do que a anterior luta naxalbari. Foi também uma luta que colocou sob controlo maoísta, pelo menos, algumas áreas da parte norte da província de Andra Pradexe, antes da repressão policial massiva a ter derrotado nos finais de 1969 e em 1970.

Na segunda metade de 1969, uma revolta incipiente de camponeses no distrito de Midnapore, em Bengala Ocidental, tomou uma nova direcção graças à acção de quadros do PCI-ML. Em Debra e Gopiballapur, grupos do PCI-ML mataram vários proprietários e provocaram a fuga de muitos outros, criando um vazio de poder que foi temporariamente preenchido pelo partido e pelas organizações camponesas. As colheitas nas terras de latifundiários foram apropriadas, todas as dívidas camponesas a usurários foram anuladas e foram fixados salários para os trabalhadores agrícolas. A revolta camponesa não foi esmagada até o governo da Frente Unida ter chamado os *Eastern Frontier Rifles*²² para a subjugar, o que aconteceria em 1970. Perto do fim do mesmo ano, uma nova luta foi desencadeada em Birbhum e em Bengala Ocidental, junto à fronteira de Bihar. Mais uma vez, a ocupação de terras, a incineração de registos de dívida, a instalação de comités camponeses e de tribunais populares, e a execução de alguns proprietários, confirmaram o colapso da autoridade estatal durante um determinado período, apenas restaurada com a intervenção do exército. Ocorreram lutas semelhantes em Bihar, no Punjab e em Uttar Pradesh, ainda que em menor escala.

Assim, a adopção do maoísmo, embora se tenha traduzido na substituição de um jargão antigo por um novo e de uma velha autoridade inquestionada por outra (do PCUS pelo PCC), acabou por favorecer o apoio e o envolvimento comunista em formas de luta camponesa como as anteriormente descritas. De seguida, irei sugerir que a participação nas lutas camponesas contra os seus opressores implicou o engajamento com um outro universo político, o que deixaria a sua marca em certas categorias e estratégias naxalitas, levando-as, em certo sentido, «além» do maoísmo.

22 NT: Os «Eastern Frontier Rifles» eram a polícia estatal do estado de Bengala Ocidental.

INTERPRETANDO O «EXCESSO»

A estratégia e a ideologia naxalitas mudaram no decurso do envolvimento nestas lutas. Mais especificamente, deu-se uma transformação significativa por volta de 1969. A pouca importância atribuída a formas organizacionais como os sindicatos, as organizações de camponeses e os sindicatos estudantis, a crescente centralidade concedida à «aniquilação dos inimigos de classe» e a ênfase na dimensão simbólica e existencial da violência são desenvolvimentos que parecem interligados. Iremos debater-los a fim de interpelar o que significam em conjunto.

Desde os seus primórdios que os naxalitas expressavam alguma desconfiança em relação à preocupação comunista com os sindicatos e com as organizações de camponeses, julgando-a sintomática do «economismo» que subjazia à política comodista e reformista dos dois partidos comunistas. Como Charu Mazumdar escrevia em 1965, «O primeiro [princípio] no seio do pensamento reformista é considerar os *Krishak Sabha* (organizações de camponeses) e os sindicatos como a única actividade do partido»²³. No entanto, o que aqui se criticava era o foco exclusivo em tais organizações, não as organizações em si. Como tal, no documento supracitado, Mazumdar acrescentava imediatamente a seguir: «Deve ser lembrado que o sindicato e as organizações dos camponeses são uma das muitas armas de que dispomos para servir o nosso propósito»²⁴.

Por volta de 1969, houve uma clara mudança de tónica. Em Abril do mesmo ano, a «Resolução sobre a Organização do Partido» adoptada pelo CCCRI determinou que «o Partido deve concentrar-se principalmente em desenvolver formas de luta armada de guerrilha, não perdendo tempo e energias com a realização de assembleias abertas de massas e com a formação de *kisan sabhas* ao estilo antigo»²⁵. Mais tarde nesse mesmo ano, Mazumdar concluía que «o campesinato revolucionário demonstrou, através da sua luta, que nem o movimento de massas

23 Cham Mazumdar, «Our Tasks in the Present Situation,» [reimpressão] in Marius Dumas, *Approaching Nuxalbari* (Calcutá: Radical Impression, 1991), 244.

24 Cham Mazumdar, «Our Tasks in the Present Situation,», 245.

25 In Ghosh, *Liberation Anthology*, 395.

nem a organização de massas é indispensável para levar a cabo uma guerra de guerrilha»²⁶.

Como as afirmações supracitadas indicam, a depreciação das lutas «abertas, de massas», desenvolvidas por sindicatos e seus semelhantes, estava estreitamente relacionada com a elevação da importância da guerra de guerrilha, que o Programa do Partido, adoptado no primeiro Congresso em 1970, declarava que «é e permanecerá a forma básica de luta durante o período da nossa revolução democrática»²⁷. Todavia, e esta era a segunda mudança, e efectivamente a mais significativa, a luta de guerrilha era, em si, cada vez mais circunscrita e equiparada à política do *khatam*, ou «aniquilação». Em 1969, os revolucionários em Srikakulam tratariam de a implementar. Segundo Mazumdar, a «aniquilação» ou matança de proprietários locais e usurários por esquadrões da guerrilha, pelo menos em parte compostos por camponeses pobres e sem terra, era uma «forma superior da luta de classes»²⁸. Era uma arma crucial na luta de guerrilha para destruir a dominação das classes feudais e substituí-la pelo «poder político dos camponeses no campo»²⁹.

Sobre o porquê de a aniquilação assumir tal centralidade, várias respostas foram avançadas. Considerava-se que era eficaz, em termos tácticos e estratégicos, tendo em conta que a aniquilação de alguns indivíduos notoriamente opressores, dizia-se, levaria a que muitos outros proprietários fugissem da aldeia, tornando aqueles que permaneciam mais propensos a submeter-se às imposições dos camponeses rebeldes. Por outro lado, uma tal demonstração de força iria motivar os elementos hesitantes a juntarem-se à causa revolucionária. Em qualquer dos casos, a aniquilação era tida como essencial. Por vezes era apresentada como o rastilho da luta de guerrilha ou uma sua componente importante, noutros momentos acabava mesmo por ser equiparada à guerra de guerrilha. A importância da aniquilação foi sendo cada vez mais

26 Charu Mazumdar, «March Forward by Summing Up the Experience of the Peasant Revolutionary Struggle of India,» *Liberation* 3, n.º 2 (Dezembro 1969): 10.

27 Em Samar Sen, Debabrata Panda, e Ashish Lahiri, *Naxulbari and After: A Frontier Anthology* (Calcutá: Kathashilpa, 1978), 2:282.

28 Charu Mazumdar, «Peasant Revolutionary Struggle of India,» *Liberation* 3, n.º 2 (Dezembro 1969): 13.

29 Charu Mazumdar, «Peasant Revolutionary Struggle of India,» 13.

sublinhada e, no primeiro Congresso do Partido, Mazumdar fez do apoio à política de aniquilação a linha divisória entre os verdadeiros revolucionários e os elementos comprometedores tanto dentro como fora do Partido. Declarou Mazumdar: «Camaradas, quem se opõe a esta batalha da aniquilação não pode permanecer connosco. Não permitiremos que quem se oponha permaneça no nosso Partido»³⁰.

A forma como os inimigos de classe eram eliminados adquiriu a mesma importância que a necessidade de os eliminar. Sempre que possível, as aniquilações deviam ser realizadas, pelo menos na fase inicial da luta, com recurso às armas tradicionais dos camponeses (facas, lanças, foices, etc.), não com armas de fogo. De acordo com Mazumdar, os camponeses tinham de ser encorajados a acreditar que a sua luta revolucionária não precisava de aguardar pela aquisição de um número suficiente de armas de fogo. Ademais, matar com armas que eram uma extensão das próprias mãos envolvia maior fisicalidade do que disparar uma arma; encorajava o camponês, estimulando a sua iniciativa e ousadia, ao passo que as armas de fogo tendiam a inibi-lo³¹.

A ênfase nas dimensões simbólicas da violência — na violência em excesso enquanto necessidade para a prossecução de objectivos tácticos — relacionava-se com esta questão. A retórica naxalita tinha um pendor sanguinário e o excesso de violência do movimento era necessário para este alcançar os seus fins, para os quais a violência era ostensivamente o meio. O jornal *Liberation* iria relatar de forma regular e aprovadora como o «ódio de classe» dos camponeses os conduzia a tal «excesso»:

O ódio e a raiva do povo encontraram expressão quando pintaram slogans com o seu sangue e penduraram a sua cabeça no telhado da sua casa.

A fúria e o ódio de classe das guerrilhas eram tão intensos que estas o decapitaram e pontapearam a sua cabeça, uma vez cortada, para fora de casa.³²

30 In Sen, Panda, e Lahiri, *Naxalbari and After*, 2:295.

31 Ver, por exemplo, Sen, Panda, e Lahiri, *Naxalbari and After*, 294; ver também Charu Mazumdar, «A Few Words about Guerrilla Actions,» *Liberation* 3, n.º 4 (Fevereiro 1970).

32 Estes e outros exemplos similares de *Liberation* são citados em Biplab Dasgupta, *The Naxalite Movement* (Bombaim: Allied Publishers, 1975), 46.

Mazumdar iria inscrever este tipo de «excesso» na própria definição de acção e política revolucionárias. Numa declaração que mais tarde seria citada contra si por muitos dos seus críticos, afirmou: «Virá um tempo em que o grito de guerra será, 'Aquele que não mergulhou as suas mãos no sangue dos inimigos de classe dificilmente merecerá ser chamado de comunista'»³³.

Estas políticas, característica do que parece ter sido uma «radicalização» da política naxalita, acabariam por ser alvo de severas críticas por parte daqueles que, não fora isso, teriam sido simpatizantes dos naxalistas. Em 1969, Promode Sengupta, que se envolvera de início no CCCRI mas que tinha saído do movimento precisamente por políticas deste tipo, elaborou uma extensa acusação contra a política naxalita. A aniquilação, escrevia Sengupta, «não é de todo a teoria maoísta da luta de guerrilha ou da luta popular, é somente uma teoria anarco-terrorista»³⁴; de igual modo, o desprezo pelas organizações de massas nada mais seria do que «anarquismo pequeno-burguês»³⁵. «Charubabu», concluía a acusação, «está a disseminar políticas guevaristas em nome do Presidente»³⁶. Este debate rapidamente proliferou no interior do próprio partido, à medida que referências como Sushital Roy Chowdhury começaram a questionar as linhas orientadoras da direcção. Em 1970, Roy Chowdhury fez circular no interior do partido um documento que denunciava como erros graves o negligenciar dos movimentos de massas, o recurso excessivo ao secretismo, a aplicação indiscriminada da política de aniquilação, as políticas equivocadas nas áreas urbanas e o autoritarismo no partido. Roy Chowdhury acrescentava a estes erros o «ultra-aventureirismo», exortando os seus camaradas a protegerem-se dele e a combatê-lo³⁷. Sourin Bose, um membro do Comité Central, imputou a este «ultra-esquerdismo» uma leitura fantasiosa e subjectiva da situação objectiva, declarando: «Estamos a padecer de uma

33 Mazumdar, «A Few Words about Guerrilla Actions,» 21.

34 Promode Sengupta, *Naxalbari and Indian Revolution* (Calcutá: Research India Publications, 1983), 95. Ainda que publicado em 1983, este trabalho foi escrito em 1969.

35 Promode Sengupta, *Naxalbari and Indian Revolution*, 26.

36 Promode Sengupta, *Naxalbari and Indian Revolution*, 56.

37 «Problems and Crises of Indian Revolution,» in Sen, Panda e Lahiri, *Naxalbari and After*, 2:296-3 13.

impaciência pequeno-burguesa»³⁸. Antes da morte de Charu Mazumdar, em 1972, uma «Carta Aberta» circulou pelas seis figuras de proa do partido, confessando os seus «desvios aventureiristas de esquerda», enquanto o essencial das culpas era directamente atribuído a Charu Mazumdar³⁹.

As críticas rapidamente se avolumaram. Dentro e fora do Partido, vários aspectos da política e da prática naxalita foram considerados grave e nocivamente errados. Quase todos os críticos concordavam que a tendência para desvalorizar as organizações de massas era um erro; a maior parte entendia o mesmo em relação à política de aniquilação, tanto na concepção como na execução. Na grande maioria dos casos, os vários erros eram explicados/caracterizados enquanto sintomas de «aventureirismo», «ultra-esquerdismo», «subjectivismo pequeno-burguês», militarismo e assim por diante. Em meados da década de 70, com os naxalitas derrotados e agora divididos em várias seitas, era quase um lugar-comum entre aqueles que se posicionavam «à esquerda do PCI-M» dizer que a experiência naxalita, embora heróica e correcta na sua orientação geral, tinha padecido de erros que a enfraqueceram. Grosso modo, sentenciava-se que os naxalitas tinham acusado, muito justamente, o PCI-M de não ser suficientemente militante; mas, à medida que o seu próprio movimento progredia, tinham errado na direcção oposta, confundindo a sua vontade com a realidade e projectando na situação objectiva os seus desejos revolucionários. Em vez de adequarem a sua estratégia à necessidade de uma luta longa e morosa, procuraram atalhar caminho com a «aniquilação»; em vez de se envolverem no trabalho paciente de despertar e organizar as massas, agiram cada vez mais em seu lugar; e à medida que o movimento foi vacilando, sendo alvo de uma repressão severa, «gestos» dramáticos» substituíram o menos dramático, mas mais importante, trabalho de organização e promoção da consciência e actividade revolucionárias.

Implícita a esta crítica está a convicção de que as questões levantadas pelo movimento naxalita podem ser enquadradas por uma única lin-

38 Citado em Correspondent, «CPI(ML): The Twilight Hour,» in Sen, Panda e Lahiri, *Naxalbari and After*, 117.

39 Ver «Open Letter,» in Sen, Panda e Lahiri, *Naxalbari and After*, 322-326.

guagem conceptual (o marxismo), e as suas posições avaliadas por uma só grelha de sentido (a da militância). Com efeito, o propósito deste exercício é, em parte, apurar a *via media*, a linha justa entre o desvio de direita e o desvio de esquerda. Não é minha intenção enfrentar ou rejeitar esta leitura, que considero persuasiva até certo ponto. Mas gostava de lhe acrescentar algo, que poderá ajudar-nos a melhor fazer sentido dos «excessos» naxalitas.

PODER E INSURREIÇÃO

Asit Sen tinha presidido, em 1969, ao comício do 1º de Maio onde a formação do PCI-ML foi anunciada, mas cedo entrou em divergência profunda com a estratégia adoptada pelo novo partido. Anos mais tarde, escreveu que quando um entendimento adequado do Marxismo «é substituído por uma teoria de extermínio físico de indivíduos, estamos perante uma concepção idealista de classe em termos filosóficos, isto é, [que] um proprietário é criado por um qualquer poder sobrenatural e que, se puder ser removido fisicamente da terra, o sistema feudal irá automaticamente ser superado». Em contraposição, Asit Sen reiterou a sua visão sobre as correctas concepções marxistas de classe e poder: «Uma pessoa pertence a uma classe por virtude da sua posição em relação ao sistema produtivo. Isto é, um proprietário deixa de o ser quando privado da posição em que fora investido e que é protegida pelo poder do Estado»⁴⁰.

Se esta afirmação fosse sobre a burguesia, seria em larga medida verdadeira. O poder do capitalista, que deriva maioritariamente da sua posse dos meios de produção, poderá até desaparecer se ele for despossado dessa propriedade. É apanágio da sociedade burguesa que a apropriação da mais-valia seja efectuada através de meios não-coercivos (através do contrato laboral capital-salário), sendo a exploração, assim, perfeitamente compatível com a igualdade política e jurídica dos cidadãos. Mas no mundo semifeudal do campesinato indiano, a dominação e a subjugação estavam inscritas em toda a parte — no uso da força

40 Asit Sen, *An Approach to Naxalbari* (Calcutá: Institute of Scientific Thoughts, 1980), 123.

bruta, na indumentária, na linguagem e na linguagem corporal, bem como, naturalmente, na exploração económica. Existia uma semiótica sofisticada do poder e, porque essa dominação era exercida em e através de muitos locais, a rebelião nunca poderia ser simplesmente uma questão de «expropriar o expropriador». Privar o proprietário da terra não era suficiente.

É precisamente por esta razão que, quando o campesinato de facto se levantou em rebelião, essa rebelião foi marcada, regra geral, por uma tentativa de «virar o mundo do avesso» — de inverter a insígnia da subordinação, desafiando e derrubando os códigos hierárquicos de linguagem e indumentária, assim como pela tentativa de ocupar a terra, de destruir os registos de dívidas e assim por diante. Esta luta não era senão política, mas não era política num sentido facilmente reconhecível por categorias que tomem as estruturas da sociedade burguesa como modelo. Como Ranajit Guha enuncia no seu estudo sobre a insurreição camponesa na Índia colonial, «O facto de esta [revolta] ter sido principalmente concebida para destruir a autoridade da elite supraordenada, sem que qualquer plano sofisticado para a sua substituição existisse, não a coloca à margem do reino da política. Pelo contrário, a insurreição afirma o seu carácter político precisamente pelo seu procedimento negativo e inversor»⁴¹.

Na medida em que reconhecamos isto, é possível chegar a um entendimento alternativo ou suplementar da aniquilação dos proprietários e dos usurários, segundo o qual a aniquilação emerge imbuída de uma lógica que não é meramente «táctica». A autoridade feudal não podia ser destruída pelo simples despojar dos proprietários da sua terra; matar um proprietário, todavia, eliminava efectivamente um dos pontos nodais em que muitas manifestações do poder feudal se intersectavam, e através do qual eram exercidas. Matar não removia simplesmente o indivíduo, servindo para assustar e subjugar outros indivíduos; minava e revertia também o código feudal do poder, de uma das maneiras mais dramáticas possível. A «lógica» da aniquilação pode, então, ser interpretada enquanto uma lógica que deriva directamente das estruturas da dominação feudal.

41 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Deli: Oxford University Press, 1983), 9.

Como devemos, então, ler a campanha de aniquilação? Como um excesso de militância e/ou (visto que as duas leituras não têm que ser mutuamente exclusivas) como uma inversão do código feudal de poder? Não podemos esclarecer esta questão apelando directamente à consciência dos camponeses em torno do que estavam a fazer, pois a evidência dessa consciência é escassa e chega-nos já filtrada pelas categorias maoístas. Em vez de questionarmos o que significa a aniquilação, devemos averiguar o que dela «faz sentido». Que a aniquilação tenha nascido de um excesso de zelo revolucionário é perfeitamente plausível, tendo em conta que os próprios naxalitas a explicavam e justificavam em larga medida com recurso a categorias marxistas, e deste modo através da linguagem da «militância» e da «táctica», entre outras. Todavia, a sua retórica acomodava também traços indiciadores de uma outra forma de compreensão, uma forma menos preocupada com o grau de radicalidade dessas acções do que com a sua ligação a estruturas especificamente feudais de dominação e governo. Isto é evidente, a título de exemplo, na propaganda naxalita que ligava a aniquilação ao enfraquecimento do prestígio e da autoridade da classe feudal, e na observação de Charu Mazumdar segundo a qual a aniquilação «não significa apenas liquidar um indivíduo, mas significa também liquidar o inimigo de classe político, económico e social»⁴². Podemos vê-lo de igual modo no carácter não-instrumental da violência naxalita, que será discutido abaixo. Esta interpretação torna-se tanto mais persuasiva quanto podemos associá-la aos camponeses, os sujeitos desta insurreição; isto é, não precisamos de interpretar uma estratégia baseada no camponês apenas em função da ideologia e das intenções da sua liderança (em grande medida não-camponesa). Pois mesmo que não consigamos «conhecer» directamente o que a aniquilação significava para o campesinato, podemos e devemos oferecer uma explicação do que poderia ser um significado plausível, baseando essa explicação num entendimento das estruturas e das condições da existência campesina e da rebelião camponesa.

Se a aniquilação, como sugerimos, era uma maneira dramática de desafiar o poder e o prestígio das elites feudais, ela podia também

42 Mazumdar, «Peasant Revolutionary Struggle» 13.

ser importante para o camponês criar um novo sentido de si. Nesta sociedade semifeudal, a identidade camponesa era constituída negativamente: «A sua identidade equivalia à soma da sua subalternidade. Por outras palavras, o camponês aprendia a reconhecer-se não através das propriedades e dos atributos do seu ser social, mas através da sua subtracção (se não negação) às propriedades e aos atributos dos seus superiores»⁴³. Ao matar o seu opressor, o camponês a um tempo eliminava a sua subordinação e criava (ou criava o espaço para) uma nova identidade própria. De novo, não há «provas» disto. Considero, todavia, que esta hipótese ajuda a fazer sentido de algo inexplicável em termos puramente instrumentais, nomeadamente a tónica naxalita no modo como a aniquilação devia ser realizada, através de que armas e com que grau de derramamento de sangue. Num jogo de soma-zero, em que a autoridade e o prestígio do proprietário emanavam precisamente da distância que mantinha em relação ao camponês, matar o inimigo podia ajudar o camponês a redefinir-se — e quanto maior fosse a violência e o aparato com que o fazia, maior era a distância estabelecida entre si e a sua anterior identidade de subordinado. Nas palavras de Mazumdar — palavras que, se lidas apenas pela óptica da «militância», podem parecer de facto «excessivas», senão bizarras — somente «ao travar a luta de classes — a batalha da aniquilação — [irá] o novo homem...ser criado», um homem que, em contraste com o camponês deferencial, temeroso e ponderado, «desafiara a morte e será livre de todos os pensamentos de interesse próprio»⁴⁴.

E que dizer, por fim, da suspeição e até rejeição Naxalita de certas organizações, incluindo aquelas que, por norma, são consideradas centrais à prática comunista, como sindicatos e *kisan sabhas*? Esta rejeição estava claramente associada a uma percepção, difundida nas fileiras naxalitas, de que a imersão em tais formas organizacionais podia levar à corrosão e à perda do entusiasmo revolucionário, à semelhança do que sucedera com o PCI-M. Também aqui não pretendo desafiar a explicação dominante em torno da negligência e da suspeição dessas formas

43 Guha, *Elementary Aspects*, 18.

44 «On the Political-Organisational Report,» em Sen, Panda e Lahiri, *Naxafbari and Affer*, 2:293.

organizativas por parte dos naxalitas — nomeadamente, de que é fruto de uma militância desorientada, que por sua vez é fruto de «impaciência». Gostava, todavia, de lhe acrescentar algo, fazendo uso do trabalho de Dipesh Chakrabarty sobre a classe operária de Calcutá, a fim de relacionar a questão da organização com a da cultura.

Organizações como os sindicatos, assinala Chakrabarty, têm incorporados no seu funcionamento alguns pressupostos culturais. Um sindicato, ainda que aspire à construção de laços de solidariedade, supõe adesão «voluntária», relações contratuais, «representação» e assim por diante. Pressupõe, em suma, a existência de um certo nível de cultura burguesa. Chakrabarty cita Gramsci: «São organizações nascidas no terreno da democracia burguesa e da liberdade política, como uma afirmação e desenvolvimento de liberdade política... Não são uma superação do estado burguês»⁴⁵.

A ausência da cultura burguesa explica em parte a razão de se ter revelado tão difícil organizar os trabalhadores de Calcutá em sindicatos, do mesmo modo que ajuda a compreender o porquê de muitos dos sindicatos criados não terem florescido ou sequer sobrevivido. Mas este não é simplesmente um caso em que uma dada cultura está ausente, é também um caso em que uma outra cultura está presente, pois que a resistência da classe operária e a política da classe operária não eram estranhas em Bengala. Pelo contrário: o «paradoxo» da política da classe operária na Bengala colonial foi ter «tanta militância e tão pouca organização»⁴⁶. Isto é, as lutas da classe operária frequentemente reflectiam modos de organização, autoridade e poder que não os de tipo burguês. Mesmo onde os sindicatos estavam presentes, eles eram com frequência, segundo Chakrabarty, «geridos como se fossem os *zamindaris* [estados feudais] dos líderes»⁴⁷. Tais organizações eram por vezes bastante militantes, mas intrinsecamente instáveis. De novo, princípios alternativos de organização e mobilização modelaram estes sindicatos, não enquanto organizações democráticas

45 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal, 1890-1940* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), 133.

46 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking*, 123.

47 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking*, 141.

e estáveis, conforme elas pretendiam ser, mas sim como feudos pessoais baseados na lealdade que um líder podia exigir aos trabalhadores.

O que é válido para a classe operária de Calcutá aplicava-se também ao campesinato, menos desenraizado dos seus modos «tradicionais». Ainda na posse de uma linguagem alternativa, em termos de vida pública e de mobilização política, quando este campesinato se rebelava fazia-o com frequência de uma maneira — gravitando em torno de temas religiosos, na base de laços étnicos de parentesco e assim por diante — que alguns historiadores por vezes descreveram, de forma condescendente e imprecisa, como «desorganizada» e «pré-política». Com efeito, tais rebeliões incluíam sempre formas de organização e mobilização, muitas vezes de carácter pré-capitalista⁴⁸ — mesmo onde se tornaram revoltas de classe sob liderança comunista. Foi o que aconteceu com muitas das lutas dirigidas pelos naxalitas. Por exemplo, no caso do campesinato tribal como os Santals de Bengala Ocidental, que eram étnica e culturalmente distintos dos seus exploradores feudais, os laços de solidariedade e as formas organizativas assentavam fortemente sobre estruturas e sentimentos de parentesco. No seu estudo da mobilização naxalita entre os Santals de Bengala Ocidental, Duyker observa que, «muitas vezes, a estrutura organizativa de base do PCI-ML em Midnapore e Birbhum devia mais a factores culturais indígenas do que à resolução sobre organização política de Abril de 1969... muitas células e esquadrões de acção naxalitas tinham hierarquias, linhas de comunicação e apoio logístico baseadas em sistemas locais de parentesco». À medida que famílias inteiras de Santals se juntavam à luta dirigida pelos naxalitas, «a organização por parentesco começou a tornar-se paralela à organização da guerrilha» e, «numa série de ocasiões, a autoridade natural dos anciãos, i.e., pais, tios e maridos, parecia ter-se tornado numa autoridade política e militar sobre os filhos, sobrinhos e mulheres que também se juntaram ao movimento»⁴⁹. O que pretendo sugerir complementarmente é que o movimento naxalita «encontrou um lugar» para este idioma da política camponesa, não só na sua prá-

48 Para numerosos exemplos do século XIX, ver Guha, *Elementary Aspects*.

49 Edward Duyker, *Tribal Guerrillas: The Santals of West Bengal and the Naxalite Movement* (Deli: Oxford University Press, 1987), 103.

tica como na sua teoria. A ênfase naxalita na importância da acção de pequenos grupos e da iniciativa local significou que era mais provável encontrar formas localizadas de organização camponesa e acomodá-las, e que a tónica maoísta em «aprender com as massas camponesas» se traduziu numa maior receptividade ao que encontraram. O que estou a sugerir é que a desconfiança naxalita perante formas organizacionais que pressupunham, em certa medida, uma cultura burguesa, se apoiava e era apoiada pela sua imersão em formas de mobilização e organização enraizadas numa cultura e consciência diferentes. Aquilo que era mais enigmático e inquietante para os simpatizantes críticos dos naxalitas — o facto de não apenas negligenciarem sindicatos e *kisan sabhas*, mas de parecerem quase abertamente hostis a essas formas de organização — pode ser lido, então, não apenas como um devaneio infantil, mas como uma tentativa de formular, fazendo uso de um vocabulário e categorias marxistas, o esboço de uma crítica de tais formas organizacionais e da cultura que pressupõem.

CONCLUSÃO

A modernidade chegou pela primeira vez à Índia como uma «dádiva» do colonialismo; isto é, não foi desenvolvida de maneira autóctone, mas chegou na ponta de uma baioneta. Ironicamente, a acusação de que os britânicos não tinham terminado o trabalho que haviam começado, intencionalmente ou não, tornou-se uma queixa habitual em quase todo o discurso nacionalista. Ouviam-se já vozes, no século XIX, queixando-se que a administração colonial negligenciava a promoção de políticas e de instituições conducentes ao progresso, rumo a uma Índia moderna. Um nacionalismo mais militante, na viragem do século, declarava haver uma incompatibilidade estrutural entre o domínio britânico, por um lado, e a modernização social e económica, por outro. O colonialismo, como grande parte dos argumentos nacionalistas no século XX declarariam, retardava a transição para o moderno⁵⁰;

50 A seguinte passagem de Nehru é representativa: «Os britânicos tornaram-se dominantes na Índia... porque eram os arautos da nova civilização industrial da grande maquinaria.

por conseguinte, a modernização requeria, como sua pré-condição, a cessação da relação colonial.

Completar a transição iniciada, mas também frustrada, pelo colonialismo era parte da agenda daqueles que tomaram o leme do recém-independente Estado-nação da Índia, em 1947. Desde então, o discurso oficial do Estado indiano proclamou — primeiro com Nehru e depois com Indira Ghandi, nos anos iniciais do seu governo — que o objectivo da modernização e o ideal da justiça social estavam necessariamente entrelaçados. Medidas para enfrentar e aliviar a pobreza promoveriam o desenvolvimento, do mesmo modo que o desenvolvimento era condição *sine qua non* da justiça social. Esta fé era amplamente partilhada — certamente que o era pela esquerda na Índia — mesmo que as medidas implementadas com esse intuito fossem objecto de feroz contestação.

Nesta, como em muitas outras matérias, o estado de emergência imposto por Indira Ghandi em 1975 marcou um ponto de viragem. Incapaz de concretizar o lema populista de *garibi hatao* (abolir a pobreza), que tinha ajudado o Partido do Congresso a vencer as eleições de 1971, o estado indiano e as classes dominantes na Índia decidiram, com a declaração do estado de emergência, que, se a pobreza não podia ser abolida, deviam ser abolidos os pobres. Estes foram forçados a sair dos passeios e das suas habitações decrepitas, num esforço (falhado) de assegurar que as classes médias urbanas não teriam de se confrontar constantemente com estes seres horrendos, testemunhas da «incompletude» da modernidade indiana. Em simultâneo, a campanha de esterilização forçada, financiada pelo Estado, visou garantir que existiriam menos pobres no futuro.

Desde 1975, tem sido claro, pelo menos para as classes privilegiadas na Índia, que as peculiaridades e as «distorções» do desenvolvimento indiano não resultam de uma qualquer «incompletude» a ser superada, sendos antes características estruturais de uma modernidade que

Representavam uma nova força histórica que ia mudar o mundo... todavia, eles tentaram deliberadamente impedir a mudança [na Índia]... A sua perspectiva e objectivos eram reaccionários... principalmente devido a um desejo deliberado de policiar transformações no sentido do progresso, à medida que estas pudessem fortalecer o povo indiano e assim enfraquecer, em última instância, o domínio britânico na Índia. (Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* [Calcutá: Signet, 1956],330).

já teria «chegado». E assim, com um suspiro de alívio quase audível, estas classes decidiram abraçar e celebrar esta descoberta; aceitaram que é a própria natureza desta modernidade indiana que permite a coexistência entre os bens de consumo mais modernos e a pobreza extrema, e que as auto-estradas da informação celebradas nas suas revistas correm a par das estradas de terra batida.

Tem sido apanágio desta modernidade indiana que as instituições e ideologias modernas, na sua maioria, assumam e falem uma «linguagem» política diferente daquela que é usada por muitas das pessoas que procuraram representar e — até recentemente — mobilizar e transformar. De forma abreviada, pode-se caracterizar as diferenças do seguinte modo: «Num caso temos a linguagem característica do projecto da construção da nação e que envolve rituais de estado, representação política, cidadania, direitos dos cidadãos, etc... Já a linguagem [não-moderna] deriva a sua gramática das relações de poder, da autoridade e da hierarquia...»⁵¹. Estes dois domínios ou idiomas da política, um principalmente da competência das elites e o outro das camadas mais baixas, coexistiram desde o período colonial. Eles modificaram-se, naturalmente, e o fosso entre ambos foi um tanto reduzido, mas a visão de uma modernidade «completa» e não adulterada, onde o fosso teria sido completamente eliminado, nunca se concretizou.

Em lugar disso, estes dois domínios têm-se sobreposto e entrelaçado com frequência, em qualquer dos casos influenciando-se mutuamente, ainda que de forma desigual. Enquanto os camponeses aprenderam muitas vezes a falar e a sonhar com direitos, com democracia e até com socialismo, os discursos das elites recorreram à linguagem das camadas mais baixas, não por convicção, mas por razões eminentemente pragmáticas — e isto, por norma, tem sido feito de forma envergonhada e em segredo. Para continuar a metáfora linguística: as elites tornaram-se ocasionalmente bilingues por motivos pragmáticos, mas procuraram garantir que a sua língua se mantinha dominante e a salvo de «interferências» da outra língua. No caso do marxismo, argumentei no início deste ensaio, um «esquecimento» ou uma má-interpretação da consciência e política

51 Dipesh Chakrabarty, «Invitation to a Dialogue,» in *Subaltern Studies 4*, ed. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1985), 374.

camponesas, ou uma abordagem instrumentalista às mesmas, acabaram por desembocar na própria ideia de revolução num país semifeudal.

As lutas dirigidas por naxalitas foram uma dessas raras ocasiões, na história do marxismo na Índia, em que a gramática desta linguagem política subalterna deixou a sua marca não só na prática comunista, mas também nas formulações e categorias teóricas marxistas, graças à mediação de uma consciência camponesa insurrecta. Como este ensaio tem defendido, o que foi commumente lido como o «ultra-esquerdismo» da política naxalita era, pelo menos em parte, provocado pelo entrelaçar de um discurso moderno, de elite, com um discurso subalterno, pré-burguês, em que o primeiro, porque envolvido com o campesinato de uma maneira franca e não-instrumental, acabou por incorporar e exprimir elementos do segundo.

Creio que isto ajuda a explicar a importância do movimento naxalita. Que se tratou de um momento importante na história contemporânea da Índia, é uma apreciação com que muitos, incluindo vários dos seus críticos, concordariam. No entanto, o porquê de o ter sido não é imediatamente claro. Certamente não o foi pelos sucessos políticos naxalitas, que foram efémeros e limitados em número, nem tão-pouco por causa da sua teoria marxista e da sua estratégia, que era ingénua e derivativa. A importância do movimento naxalita, sugiro em jeito de conclusão, reside no facto de se ter tornado uma instância onde, durante algum tempo, dois idiomas da política indiana se reuniram, e reuniram-se sem que um fosse simplesmente o instrumento do outro. Neste momento relativamente breve, aqueles empenhados em fazer a revolução tiveram um vislumbre de um outro mundo, um vislumbre que revelava, àqueles dispostos a ver, o quanto havia ainda por fazer para que a linguagem em que a revolução fora concebida pudesse tornar-se adequada à sua tarefa.

3. PÓS-COLONIALISMO E A HISTÓRIA DO NACIONALISMO ANTICOLONIAL

Pós-colonialismo é o nome por vezes atribuído a um conjunto de instrumentos analíticos, questões e, mais genericamente, a uma forma de pensar que coloca o colonialismo no centro das suas preocupações. Uma vez que esta teoria interdisciplinar é relativamente nova, vou começar por fazer um breve resumo do pós-colonialismo.¹ Este artigo irá depois concentrar-se nos *Estudos Subalternos*, um projecto historiográfico sobre história indiana que tem sido uma corrente muito importante na teorização pós-colonial, especialmente quando se analisa o nacionalismo.

Pós-colonialismo é, em certa medida, um termo enganador, uma vez que o «pós» não indica uma periodização de acordo com a qual o colonialismo se situa no nosso passado e só tem interesse histórico. De facto, o termo «pós» em pós-colonialismo afirma, enfaticamente, o contrário: o colonialismo foi central na formação do período que lhe sucedeu, e — tal como a revolução industrial, a expansão do capitalismo e o Iluminismo — deu forma à economia, à política, à cultura e à vida intelectual do mundo moderno. Transformou não só o colonizado mas também o colonizador, não só facilitando o saque, as matérias-primas e os mercados que abasteceram a revolução industrial, como também moldando o sentido de si próprio, tanto do colonizador como do colonizado, do Ocidente e do Oriente, bem como estruturando as categorias através das quais o mundo se tornou conhecido e compreendido.

1 Entre as introduções gerais à teoria pós-colonial contam-se as seguintes obras: Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1998); Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2016) e também *Postcolonialism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003); e Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (Londres e Nova Iorque: Routledge, 2015, 3ª edição).

As formas mais evidentes de dominação política e de exploração económica que caracterizam o colonialismo têm sido objecto de investigação há já muito tempo e dificilmente precisam de novos termos e abordagens. Onde o pós-colonialismo acrescenta alguma coisa à nossa compreensão — e esta é uma afirmação tanto teórica quanto histórica — é quando dirige a nossa atenção para o facto de que o encontro colonial também produziu efeitos duradouros em outros domínios, incluindo a cultura e o conhecimento. E, precisamente, porque o colonialismo foi uma relação de poder, esses outros domínios não estavam «fora» nem foram o «restante» de uma relação de poder (que é a forma como pensamos habitualmente a cultura e o conhecimento), mas foram eles mesmos atravessados por poder e desigualdade. Relacionando conhecimento e cultura com poder, o pós-colonialismo baseia-se e deve muito aos conceitos e análises desenvolvidos pelo pós-estruturalismo.

Tal pode ser observado num dos textos pioneiros e seminais do pós-colonialismo, o livro *Orientalismo* (1978), escrito por Edward Said. Said baseou-se em duas ideias retiradas do trabalho de Michel Foucault: o conhecimento e o discurso não representam apenas «coisas», mas têm efeitos reais (não descrevem apenas, mas também moldam o que é descrito); e o conhecimento e o poder são inseparáveis. Said usa estas duas ideias para caracterizar o Orientalismo — o vasto corpo de conhecimentos e outras representações relacionadas com os mundos árabes e asiáticos — como «um estilo de pensamento fundado sobre uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (a maior parte do tempo) o ‘Ocidente’». ² Estas maneiras de pensar e representar o Oriente não foram simplesmente *possibilitadas* pela relação de poder que definiu o colonialismo, mas foram uma das formas deste poder, um dos modos através dos quais o poder foi exercido e reproduzido. A densa malha de representações e conhecimentos que Said designa por Orientalismo foi uma maneira de «lidar com [o Oriente] (...) pronunciando-se sobre ele, autorizando olhares sobre ele, descrevendo-o, ensinando-o, estabelecendo-o, governando-o (...). O Orientalismo [foi/é] um estilo ocidental

2 Edward Said, *Orientalism* (Londres: Penguin, 2003 [1978]), 2. [*Orientalismo*, trad. Pedro Serra (Lisboa: Cotovia, 2004)]

de dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente».³ Conquanto houvesse, evidentemente, variações consideráveis na forma como o Oriente era representado e compreendido, estas não eram ilimitadas — «ninguém», escreve Said, «a escrever, a pensar ou a agir no Oriente podia fazê-lo sem levar em conta as limitações ao pensamento e à acção impostas pelo Orientalismo»,⁴ limites que começavam pela presunção de que o Ocidente e o Oriente eram fundamentalmente diferentes.

As representações e os conhecimentos ocidentais sobre o Oriente, de acordo com esta afirmação — que tem sido central para o pós-colonialismo — pressupunham a dominação colonial, e foram, em si mesmas, uma forma de poder. Tal não foi motivado, principalmente, pela «arrogância» — o mundo Ocidental não tinha o monopólio da arrogância, e outras culturas, incluindo não-Ocidentais, já julgaram que estavam «certas» e as outras «erradas» — mas devido a outros factores. Em primeiro lugar, a Europa na era do colonialismo tinha condições para afirmar que os conhecimentos que advogava eram os únicos verdadeiros, porque apenas ela tinha o poder de fazer valer as suas afirmações. Em segundo lugar, a asserção iluminista de que se tinha descoberto uma nova forma de conhecimento científica e universal era qualitativamente diferente de quaisquer outras asserções anteriores ou concorrentes. Ao contrário de outros conhecimentos e culturas, que estavam enraizados em comunidades cultural e historicamente específicas e nas suas práticas e crenças respectivas, o conhecimento pós-iluminista apresentava-se como tendo sido deduzido de nada menos do que a própria Razão, não contaminada por quaisquer especificidades da história ou da cultura. Um conhecimento concebido para estar fundado na pureza da Razão não contaminada pela história era um conhecimento que era particularmente cego às relações do conhecimento com a história e o poder, e ainda assim obstinadamente insistente no seu próprio carácter incontestável. Outros conhecimentos e culturas eram sempre as afirmações de conhecimento *de alguém* e a moralidade e a cultura *de alguém*; enquanto o conhecimento do colonizador se apresentava em «si mesmo» como conhecimento, não afectado pelas «impurezas» históricas, empíricas.

3 Said, *Orientalism*, 3.

4 Said, *Orientalism*, 3.

O pós-colonialismo prioriza as relações entre conhecimento e cultura, por um lado, e poder, por outro. Ao insistir que todos os conhecimentos, culturas e moralidades são o resultado de histórias e culturas específicas — incluindo os conhecimentos e a cultura do Ocidente moderno, hoje parte da nossa modernidade globalizada —, chama também a atenção para as maneiras pelas quais os conhecimentos e as formas de vida se constituem mutuamente. A forma como esta abordagem terá importância para o entendimento do nacionalismo será imediatamente evidente: o nacionalismo anticolonial foi um desafio ao domínio do Ocidente, mas, uma vez que o Estado soberano e a modernidade do nacionalismo anticolonial estavam intimamente ligados ao conhecimento e à cultura do Ocidente, reproduziu também a dominação deste.

As investigações mais consistentes sobre o nacionalismo sob a égide da teoria pós-colonial foram aquelas empreendidas pelos historiadores do grupo dos Estudos Subalternos, que entre 1982 e 2005 produziram e editaram de modo colaborativo 12 volumes, sobretudo com estudos históricos sobre a Índia. Contudo, os volumes dos Estudos Subalternos, e as monografias e outros escritos dos membros deste grupo, não consistiam numa aplicação à história indiana de um pós-colonialismo pré-existente. De facto, nos seus primórdios os Estudos Subalternos não eram pós-coloniais, mas antes uma versão — se não original, certamente provocadora — do marxismo. Posteriormente, tornaram-se, no entanto, num dos terrenos onde se desenvolveu um modo de teorizar «pós-colonial» distintivo, e fizeram-no com a referência específica a um passado e a um nacionalismo indiano: daí que este artigo foque a questão do nacionalismo.

ESTUDOS SUBALTERNOS

O primeiro volume dos Estudos Subalternos iniciou-se com uma declaração programática por Ranajit Guha (o editor dos primeiros seis volumes da série e uma grande figura intelectual no seu seio), que afirmava que «a historiografia do nacionalismo indiano é, desde há muito tempo, dominada por um elitismo — um elitismo colonialista e um elitismo

nacionalista burguês», ambos partilhando o «preconceito de que a formação da nação indiana e o desenvolvimento da consciência — do nacionalismo — que conduziu o processo foram exclusiva ou predominantemente proezas de uma elite». ⁵ Para a historiografia colonialista — as histórias britânicas produzidas durante o período colonial, mas também a contemporânea «Escola de Cambridge» de escrita da história indiana ⁶, a qual Guha caracterizou e condenou como colonialista —, o nacionalismo indiano era melhor entendido como um «processo de aprendizagem», no qual «a elite nativa se tinha envolvido na política tentando negociar no seio do caos das instituições e no correspondente complexo cultural introduzido pelas autoridades coloniais». Pelo contrário, a historiografia elitista na variedade nacionalista apresentou o nacionalismo indiano como uma aventura «na qual a elite nativa comandou o povo da subjugação à liberdade», e a história do nacionalismo indiano foi «redigida como uma espécie de biografia espiritual da elite indiana». A oposição óbvia entre estes dois tipos de história não pode obscurecer o facto de nenhum deles reconhecer, ou tentar dar sentido, à «contribuição feita pelas pessoas por si mesmas, ou seja, *independentemente da elite*, na formação e desenvolvimento deste nacionalismo»; e, em particular, não conseguir adequadamente explicar esses momentos de insurreição de massas quando a iniciativa popular se afirmou «em desafio ou na ausência do controle da elite». Em suma, o que nenhuma escrita da história dava conta era de uma «política do povo»; em paralelo à política de elite estava «outro domínio da política indiana no qual os principais actores não eram os grupos dominantes da sociedade nativa ou as autoridades coloniais mas os grupos e as classes subalternas que constituíam a massa da população trabalhadora..., ou seja, o povo. Este era um domínio *autónomo*, uma vez que não tinha origem na elite política nem tinha a sua existência dependente desta». A forma mais notável

5 Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India,» in *Subaltern Studies I*, coord. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1982), 1-8.

6 Entre os trabalhos mais influentes da «Escola de Cambridge» contam-se as seguintes obras: Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) e John Gallagher, Gordon Johnson e Anil Seal (coord.), *Locality, Province and Nation: Essays on Indian Politics 1870 to 1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

desta política popular era a revolta camponesa, o tema do admirável livro de Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. No entanto, se esta política camponesa era «tradicional», uma vez que estava enraizada nas estruturas e numa sensibilidade que não eram aquelas do moderno-colonial, era-o «apenas na medida em que as suas raízes poderiam ser encontradas em tempos pré-coloniais, e de forma nenhuma poderia ser considerada arcaica, no sentido de ser obsoleta». De facto, se Guha procurava documentar e resgatar a consciência rebelde que enformou a insurreição camponesa até 1900, concluiu o seu livro sugerindo que «o percurso actual desta consciência estende-se bem para além do século XIX», e que a insurreição camponesa, e a consciência autónoma que a enformava, seriam encontradas nas mobilizações nacionalistas e comunistas do século XX.⁷

Na perspectiva de Guha, a historiografia elitista nas suas duas variantes negligenciava a existência de uma política subalterna. Mas esta existia no nacionalismo indiano enquanto forma independente de política que o nacionalismo de elite não tinha sido capaz de subjugar, testemunhando «o fracasso da burguesia indiana em falar pela nação». Em contrapartida, o fracasso da política e da consciência subalternas em elevar-se acima do localismo para se tornar num movimento de libertação nacional explicava as fragilidades, e o insuficiente radicalismo, de uma luta nacionalista que teve sucesso ao ganhar independência política para a Índia em 1947, mas que não conseguiu fazer a correspondente transformação social, ou uma ruptura total com o imperialismo.

Nos seus volumes iniciais, os Estudos Subalternos eram um tipo reconhecível, mesmo se pouco convencional e criativo, de historiografia marxista. Eram explicitamente devedores dos trabalhos do teórico marxista e líder comunista italiano Antonio Gramsci, a quem pediram emprestado o termo «subalterno», bem como outros conceitos e instrumentos críticos (como, por exemplo, «hegemonia»). O seu enfoque nos camponeses, e nos modos de poder e relações semifeudais que caracterizavam muitos aspectos da sociedade indiana, tinha uma inspiração óbvia no maoísmo. E pelo menos alguns dos seus argumentos tinham

7 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Deli: Oxford University Press, 1983), 334.

sido antecipados pelas gerações anteriores de marxistas indianos (por exemplo, a reflexão sobre a forma como o nacionalismo burguês tinha procurado apropriar-se do radicalismo operário e camponês mantendo-o dentro de certos limites, de forma a que ameaçasse o poder britânico sem questionar as relações de dominação e exploração entre as elites indianas e as classes baixas da sociedade indiana).⁸ E tinha ainda muitas afinidades com a história a partir de baixo [«history from below»], iniciada por Christopher Hill, George Rude, Eric Hobsbawm e E. P. Thompson, que imediatamente os precedeu, pelo menos nos seus usos criativos de fontes históricas.

Contudo, os Estudos Subalternos eram também críticos da maior parte da história marxista sobre o nacionalismo indiano, acusando-a de insuficiências muito semelhantes àquelas que caracterizavam a escrita da história burguesa e colonialista: a saber, que falhava em registar a consciência que enformava a revolta subalterna. De acordo com os praticantes da história subalterna, a historiografia colonialista tratava o rebelde camponês como se não tivesse qualquer consciência racional e a sua rebelião fosse uma expressão espontânea e sem direcção de um sentimento de raiva. A historiografia nacionalista burguesa lia na rebelião não mais do que uma consciência de elite, como se o rebelde, sem consciência ou vontade própria, não pudesse senão seguir os líderes da elite. O historiador marxista, de acordo com Guha, não era capaz de aceitar o facto de que a consciência rebelde era habitualmente mais religiosa do que secular, e era algumas vezes também sectária: «Incapaz de conceber a religiosidade enquanto modalidade central da consciência camponesa na Índia colonial (...) [o historiador marxista] é, portanto, obrigado a racionalizar as ambiguidades da política da rebelião», convertendo o rebelde em «uma abstracção denominada Operário-Camponês, *um ideal mais do que uma personalidade histórica real do revoltoso*», o resultado de um «radicalismo superficial» que tinha abdicado da responsabilidade de «explorar e descrever a consciência específica de uma (...) rebelião.»⁹

8 Nomeadamente, M.N. Roy e R.P. Dutt. Veja-se Sanjay Seth, *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India* (Nova Deli: Sage Publications, 1995).

9 Ranajit Guha, «The Prose of Counter-Insurgency,» in *Subaltern Studies II*, coord. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1983), 33-38.

DO MARXISMO AO PÓS-COLONIALISMO

Mas mesmo se inicialmente os Estudos Subalternos surgiam como uma forma (inovadora e criativa) de historiografia marxista, existiam já algumas características, e tensões, que antecipavam o seu desenvolvimento subsequente numa direcção pós-colonial. A insistência numa divisão entre as elites e os subalternos era ambígua, permitindo duas interpretações do que estava implicado nesta asserção, e quais as suas possíveis consequências para o estudo da história indiana. Se tomada como uma asserção empírica sobre a existência de duas entidades sociais distintas, então o objectivo central do projecto dos Estudos Subalternos era verificar ou provar que havia uma política nacionalista subalterna, que não estava subsumida na política das elites, nem dela separada. Alguns historiadores levaram a cabo estudos que mostraram que, na síntese posterior de Guha, «região após região, a iniciativa de tais campanhas [nacionalistas] passou das lideranças das elites para a massa de participantes subalternos, que desafiavam o alto comando [do Congresso Nacional Indiano] (...) fazendo suas estas lutas, enquadrando-as em códigos específicos das tradições de resistência popular e formulando-as em linguagens derivadas da experiência comunitária de vivência e trabalho em comum».¹⁰ Por muito valiosos que tenham sido estes estudos, e importantes quanto à questão da política subalterna, muitas vezes críticas, mesmo se próximas do projecto, sentiram-se desconfortáveis com a insistência na «autonomia». Numa sociedade em que as elites e as classes subalternas partilhavam o mesmo espaço económico e social, seria plausível a afirmação de um domínio subalterno «autónimo»?

Além disso, esta insistência na autonomia estava em desacordo com outra interpretação que podia ser atribuída àquela asserção: esta foi formulada para salientar o facto de a relação elite-subalterno ser principalmente uma relação de poder, mais do que uma relação derivada simplesmente das diferenças de propriedades e riqueza. Na Índia «semi-

10 Ranajit Guha, «Introduction,» in *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, coord. Ranajit Guha (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), xviii. Fundado em 1885, o Congresso Nacional Indiano tornou-se na mais importante das organizações e partidos que procuravam obter a independência face ao poder britânico.

feudal», a desigualdade estava relacionada com a posse da terra, mas não era a ela redutível; a dominação e a subordinação estavam também inscritas no vestuário, na linguagem, na linguagem corporal e assim por diante. Em contrapartida, numa sociedade burguesa onde algumas noções de igualdade formal se tinham enraizado, a desigualdade tinha origem nas diferenças de posse dos meios de produção — não tem de se estar muito bem vestido para comer num restaurante caro, desde que se tenha o dinheiro para pagar a refeição. Esta diferença nas formas de desigualdade e poder, entre as sociedades burguesas, como o Reino Unido e os Estados Unidos, e a Índia, interpelava a grande divisão entre as elites e os subalternos no subcontinente. Mas este era um entendimento relacional do poder e casava mal com a insistência numa separação e autonomia. Também não havia nenhuma sugestão de que esta era uma simples consequência do «atraso», destinada a desaparecer quando a Índia se tornasse mais capitalista e «moderna». Pelo contrário, a questão era que, observou mais tarde Dipesh Chakrabarty, «a história global do capitalismo não necessitava de reproduzir a mesma história de poder em todo o lado. No cálculo da modernidade, o poder não é uma variável dependente e o capital uma variável independente. Capital e poder podem ser tratadas como categorias analiticamente separáveis». ¹¹ O funcionamento peculiar do poder na Índia — peculiar do ponto de vista de quem considera o funcionamento da sociedade burguesa enquanto norma — resultava do facto de as sociedades não-ocidentais terem sido incorporadas nos circuitos globais de capital, mas «sem efectuarem ou exigirem uma profunda transformação democrática nas relações sociais de poder e autoridade». ¹²

Ambas as interpretações da divisão entre elite e subalternos estavam presentes nos primeiros volumes dos Estudos Subalternos, mas desenvolveram-se depois em direcções diferentes. A primeira tomou a forma de uma proposição geral que tinha de ser verificada pela pesquisa empírica; a segunda era um argumento teórico que implicava investigação que permanecesse atenta às formas pelas quais as relações entre os

11 Dipesh Chakrabarty, «A Small History of Subaltern Studies», in *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 13.

12 Chakrabarty, «A Small History», 13.

diferentes estratos da sociedade indiana eram constituídas e permeadas por relações de poder, relações que não eram redutíveis às disparidades económicas enfatizadas por alguns tipos de marxismo, e que eram inexplicáveis através dos termos com que nos acostumámos a pensar as sociedades onde o poder, mesmo que exista, existe no seio de uma igualdade formal. A primeira interpretação enfatiza que os grupos sociais eram distintos, mesmo se se entrelaçavam; a ênfase no poder da segunda interpretação implicava logicamente uma maior insistência na relacionalidade, uma vez que o poder era entendido como uma relação, e não como uma «possessão» (não é que os proprietários tivessem poder e os camponeses não, mas que o poder definia as relações e as diferenças entre eles, fazendo de um o proprietário e de outro o camponês).¹³ A ênfase que mais prevaleceria seria a da segunda interpretação, o que levou a conceptualizações da comunidade e análises do nacionalismo que se tornaram marcos da teoria pós-colonial.

Nos primeiros volumes dos Estudos Subalternos havia também uma tensão, e por vezes uma total contradição, entre uma tentativa de «resgatar» o sujeito (subalterno) e restituir-lhe a subjectividade que era sua e uma crítica incipiente da categoria de «sujeito», tida enquanto ficção humanista falaciosa. A partir do que foi acima exposto, é evidente que os Estudos Subalternos se apresentaram em parte enquanto projecto de resgate — um projecto que procurou desenterrar e restaurar uma consciência subalterna, negligenciada ou assimilada a outra consciência na historiografia elitista. Ainda assim, o projecto de resgate do sujeito (subalterno) estava em contradição com os referentes teóricos estruturalistas e anti-humanistas que enformavam o trabalho de alguns dos mais destacados participantes nos volumes dos Estudos Subalternos, de acordo com os quais o sujeito e a sua consciência não eram o fundamento que originava tudo o resto, mas antes o «efeito» de algumas instituições e práticas. Estas instituições e práticas surgiram durante a moderna história do Ocidente e estavam estreitamente ligadas à emer-

13 Esta crítica foi feita com grande sofisticação no ensaio da Rosalind O'Hanlon «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia», inicialmente publicado em *Modern Asian Studies*, em 1988, e reproduzido em Vinayak Chaturvedi (coord.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (Londres: Verso, 2000), 84-85.

gência da sociedade burguesa moderna. O sujeito não era nem trans-histórico nem generalizável a todos os tempos e espaços.

A tensão foi amplamente notada por interlocutores próximos dos Estudos Subalternos: Rosalind O'Hanlon notou que «há uma oscilação persistente ou um deslize entre estas duas posições»¹⁴ e Gayatri Spivak, ao escrever no IV volume dos *Subaltern Studies*, observou que os subalternistas «recaíam em posições de consciência-como-agente, de totalidade, bem como num culturalismo, posições que são desconformes com a crítica do humanismo»¹⁵ — uma crítica que estava presente na sua insistência de que a identidade e a consciência não eram dados adquiridos, não faziam parte do mobiliário do mundo, mas sim construídos através de contrastes e oposições. Uma vez que o sujeito não era «uma coisa que pode ser revelada»¹⁶ enquanto fundamento da política, ideologia e linguagem, mas antes o produto ou efeito de «vertentes que podem ser denominadas como política, ideologia, economia, história, sexualidade, linguagem e assim por diante»¹⁷, daí decorria que a «consciência subalterna (...) não é nunca totalmente recuperável»¹⁸, tratando-se, na verdade, de uma «ficção teórica».¹⁹ Na sua visão apreciativa e crítica, Spivak expressou o desejo de que os subalternistas superassem esta tensão abraçando a desconstrução/pós-estruturalismo. Alguns membros do grupo fizeram-no e, nesse movimento, os Estudos Subalternos afastaram-se da sua autoproclamada ambição de resgatar a subjectividade e consciência subalternas, dando início à sua trajectória como projecto pós-colonial.

Embora os Estudos Subalternos tenham sido, desde o início, mais críticos do que celebratórios na sua abordagem do nacionalismo indiano, nem sempre foi claro se a sua atitude crítica era apenas dirigida ao nacionalismo de «elite» do Congresso Nacional Indiano, ou se se estendia

14 Rosalind O'Hanlon, «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia», 81.

15 Gayatri Chakravorty Spivak, «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», in *Subaltern Studies IV*, coord. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1985), 337.

16 Spivak, «Subaltern Studies», 338.

17 Spivak, «Subaltern Studies», 341.

18 Spivak, «Subaltern Studies», 341.

19 Spivak, «Subaltern Studies», 340. Veja-se também Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in *Marxism and the Interpretation of Culture*, coord. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988), 271-313.

ao nacionalismo propriamente dito. Como observado anteriormente, os escritos de Mao — e os maoistas indianos lideraram as revoltas do final da década de sessenta, princípios da década de setenta — foram uma influência forte nos primeiros volumes dos *Subaltern Studies*;²⁰ esta influência transparecia na ideia de que um nacionalismo «próprio» ou pleno seria aquele conduzido pelas classes subalternas, culminando numa «democracia do povo». Contudo, à medida que os volumes iam sendo editados, a crítica passou a ser cada vez menos ao nacionalismo insuficientemente radical e tornou-se numa atitude céptica face ao nacionalismo em geral: na sua encarnação pós-colonial, os Estudos Subalternos vieram a ser marcados pela desconstrução crítica das afirmações nacionalistas de uma identidade unitária.

Enquanto os Estudos Subalternos prosseguiam o seu caminho, estas tensões ou contradições não desapareceram, mas a afirmação de uma autonomia da consciência subalterna deu lugar a uma ênfase na centralidade do poder e, assim, na relacionalidade mais do que na autonomia. As críticas/sugestões de Spivak e outros foram aceites por alguns dos membros do colectivo, e os entendimentos pós-estruturalistas e desconstrucionistas do sujeito e da consciência tornaram-se cada vez mais proeminentes. E o projecto dos Estudos Subalternos foi-se tornando cada vez mais num projecto pós-nacionalista, crítico de todos os essencialismos nacionais.

Naturalmente, isto não aconteceu com todos os membros do grupo. Um dos seus membros mais antigos, um distinto historiador indiano, Sumit Sarkar, tornou-se num crítico público da direcção que a série de publicações tomava, recriminando-a pelo seu acolhimento das ideias de Said e, mais genericamente, pela sua viragem pós-moderna e pós-colonial. No entanto, enquanto empreendimento colectivo, os Estudos Subalternos fizeram uma viragem pós-colonial, da qual um dos aspectos e efeitos mais importantes foi a produção de uma singular historiografia do nacionalismo, como exemplificado pelos trabalhos de Partha Chatterjee, membro do grupo que mais directa e sustentadamente abordou a questão do nacionalismo.

20 Sobre este tema, veja-se Sanjay Seth, «Revolution and History: Maoism and *Subaltern Studies*,» *Storia della Storiografia* 62, n.º 2 (2012): 131-49.

OS ESTUDOS SUBALTERNOS E A HISTÓRIA DO NACIONALISMO ANTICOLONIAL

Uma das características mais impressionantes das histórias pós-coloniais do nacionalismo é a sua ênfase no nacionalismo enquanto corpo de ideias ou discurso, ao invés de fenómeno que pode ser explicado pela referência às suas «causas» sociais ou materiais. O importante livro de Chatterjee *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (1986) pergunta: «o que é que o discurso nacionalista pressupõe? Onde é que está localizada a sua relação com outros discursos? Quais são as fendas na sua superfície, os pontos de tensão na sua estrutura, as forças contrárias, as contradições? O que é que revela e o que é que suprime?» Este, segundo Chatterjee, «é o tipo de questões com as quais eu proponho conduzir este estudo, e não como uma teoria sociológica positiva».²¹ A centralidade atribuída ao discurso, e a sua rejeição de explicações «sociológicas» do nacionalismo — ou seja, explicações nas quais o nacionalismo é tomado como algo que é melhor entendido e explicado observando as suas «causas» sociais e materiais subterrâneas —, reflectia a insistência na perspectiva pós-estruturalista e pós-colonial de que os fenómenos sociais e materiais não existem independentemente da nossa descrição deles. Designar algo como social ou material é já um acto de cognição, uma forma de organizar os fenómenos do mundo, mais do que um «reconhecimento» passivo. Mesmo os fenómenos materiais são discursivamente constituídos; o que não quer dizer que eles não existam fora das nossas categorias analíticas e descritivas, mas sim que apenas nos são acessíveis através destas categorias, e não independentemente delas. Tal é válido até para o conhecimento do mundo natural, ou seja, para as ciências naturais, como Thomas Kuhn avançou há muito;²² e é especialmente válido para aqueles fenómenos que são criações humanas e que já estão imbuídos de propósitos e sentidos humanos.

21 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Deli: Oxford University Press, 1986), 42.

22 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962; 2ª edição revista e aumentada).

De acordo com esta abordagem, a «classe», o «género» e o «nacionalismo», por exemplo, não são «coisas» que existem previamente no mundo, e que as nossas análises simplesmente revelam ou desvelam, mas existem de determinada maneira em virtude dos nossos modos de as apreender ou caracterizar. Não há, por isso, forma de escapar ao discurso, alcançando o que está «por detrás» ou «debaixo» dele para atingir o que estará «realmente» a conduzir as coisas. A estrutura discursiva é a forma através da qual um objecto/fenómeno se apresenta, e enquadra o campo de possibilidades do que pode ser pensado e dito sobre isso — como Saïd procurou demonstrar em relação ao discurso sobre o Orientalismo.

Este ponto geral e abstracto é especialmente pertinente para os estudos sobre nacionalismo, porque o nacionalismo está especialmente corporizado em ideias, consciência e discurso. É certo que estas ideias existem em contextos sociais e são incorporadas em movimentos, partidos e tudo o mais, e muitas vezes avançam a par e passo com transformações nas instituições e nas práticas económicas e sociais. Assim, o estudo do nacionalismo não pode ser simplesmente uma história das ideias, como uma história da filosofia talvez possa ser. Mas as transformações económicas e sociais também não podem «explicar» o nacionalismo por nós. A emergência de uma classe média é apenas uma parte da história do nacionalismo, na medida em que esta classe se pensou a si mesma como pertencendo a uma nação e exprimiu reivindicações nacionalistas; de outro modo, este «facto» seria parte de uma outra história (do capitalismo, por exemplo). O que define as «histórias sociológicas» do nacionalismo que Chatterjee rejeita é que elas são marcadas pela circularidade. A identificação ou seleção do que é parte da história do nacionalismo ocorre necessariamente ao nível das ideias e do discurso; mas esta consciência e este discurso têm de ser situados, e muitas vezes explicados, em termos das práticas e das formas sociais que encarnavam. Para continuar o exemplo apresentado acima, é apenas quando a classe média, ou uma fracção dela, dá voz a reivindicações nacionalistas, se organiza ou se junta a partidos e movimentos políticos que têm como horizonte o Estado-nação que tudo isto passa a fazer parte da história do nacionalismo. Ao contar esta história, as histórias do nacionalismo (porque são narrativas históricas, ligadas a determi-

nadas noções de explicação e causalidade) perguntam o «porquê» deste sentimento ou ideia emergir; e assim, frequentemente, e por assim dizer, retrospectivamente, providenciam uma explicação «material» ou social para a ascensão do nacionalismo precisamente em termos da ascensão da classe média.²³

Chatterjee não entende que as classes, as mudanças económicas e afins não sejam importantes; pensa, isso sim, que estas são parte da história do nacionalismo, não o que está por «de trás» ou «debaixo» dele, e que desse modo serviria para explicar o nacionalismo. Para entender o nacionalismo temos de atender ao discurso nacionalista em toda a sua variedade e complexidade, incluindo, como a citação acima de Chatterjee enfatiza, as suas tensões e contradições. A mais importante entre estas — que Chatterjee sugere que perpassa o nacionalismo indiano em todas as suas fases e variedades, e que, segundo argumenta, caracteriza genericamente o nacionalismo anticolonial — é a tensão ou contradição que ele caracteriza desta forma: «O pensamento nacionalista, ao anuir em tornar-se ‘moderno’, aceita a pretensão de universalidade desta grelha ‘moderna’ de conhecimento. Todavia, também reconhece a identidade autónoma de uma cultura nacional. Desse modo, rejeita e reconhece, simultaneamente, a dominância, epistémica e oral, de uma cultura estrangeira.»²⁴ À primeira vista, isto não parece diferente do argumento avançado, de diferentes maneiras, por alguns académicos, incluindo John Plamenatz, Elie Kedourie e Tom Nairn²⁵, a saber: que o nacionalismo dos «retardatários» é animado pelo desejo de ser «como» os outros, ao mesmo tempo que se insiste numa «diferença» absoluta, irredutível (nacional), e assim se é marcado, simultaneamente, por uma aceitação e uma rejeição dos padrões das nações «avançadas» ou dominantes.

23 Esta questão é desenvolvida em detalhe em Sanjay Seth, «Rewriting Histories of Nationalism: The Politics of ‘Moderate Nationalism’ in India, 1870-1905», *The American Historical Review* 104, n.º 1 (Fevereiro 1999): 95.

24 Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, 11.

25 Veja-se John Plamenatz, «Two Types of Nationalism», in *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, coord. Eugene Kamenka (Londres: Edward Arnold, 1976); Elie Kedourie, *Nationalism* (Londres: Hutchinson, 1960); e Tom Nairn, «The Modern Janus», in *The Break-up of Britain* (Londres: Verso, 1981, 2ª edição aumentada), 329-63.

Contudo, embora haja uma similaridade, Chatterjee está a dizer algo mais. Acrescenta ainda que o problema teórico para o qual está a chamar a atenção não pode ser colocado «no âmbito do pensamento burguês-racionalista (...) uma vez que formular tal problema implica situar o próprio pensamento, incluindo o pensamento supostamente racional e científico, dentro de um discurso de *poder*. Implica questionar a própria universalidade, o que tem de adquirido, a soberania desse pensamento, ir às suas origens e dessa forma criticá-lo radicalmente. Implica colocar a hipótese de que não é apenas o poderio militar ou a força industrial, mas o pensamento em si mesmo, que pode dominar e subjugar. Implica abordar o campo do discurso — histórico, filosófico e científico — enquanto campo de batalha do poder político.»²⁶

As influências de Foucault e Said são aqui visíveis. O pensamento científico e racional da modernidade, que primeiro surgiu no Ocidente, não é tratado como a «descoberta» do que são as verdades do mundo, mas é antes abordado agnosticamente, enquanto crença organizada de uma cultura particular de um certo período histórico. Que a natureza seja destituída de sentido e de propósito e simplesmente sujeita às leis cegas da física, e, inversamente, que haja um objecto ou plano da «cultura» que é exclusivamente do domínio dos sentidos, dos propósitos e dos desejos; que o indivíduo seja a entidade fundamental do reino social; que os deuses sejam questões de «crença» mas não objecto de conhecimento, quanto mais agentes no mundo — tudo isto são formas específicas de construir e habitar o mundo, mais do que a «descoberta» de «verdades» trans-históricas e transculturais. O nacionalismo, enquanto projecto à procura de soberania, cidadania e, habitualmente, de «desenvolvimento», «democracia» e demandas semelhantes, aceita este conhecimento e usa-o para «pensar» e justificar o seu projecto. Mas, ao fazê-lo, adopta um objectivo e usa procedimentos de justificação que podem não estar de acordo com os padrões morais e epistemológicos da comunidade em questão, uma comunidade que poderá não ver, por exemplo, a natureza como desencantada, ou a comunidade como um agregado de indivíduos, e assim por diante. Na medida em que aceita este conhe-

26 Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, 11.

cimento enquanto seu horizonte e o usa para legitimar o seu projecto, o pensamento nacionalista fica refém deste dilema e contradição.

As formas pelas quais este dilema é negociado variam bastante consoante os diferentes momentos históricos, as diferentes variedades ou vertentes do nacionalismo. A maior parte do livro de Chatterjee é ocupado pelo estudo de Bankimchandra Chatterjee, Mohandas Karamchand Gandhi e Jawaharlal Nehru, três dos mais proeminentes líderes ou pensadores do nacionalismo indiano, e pelas várias (e diferentes) formas pelas quais aquela contradição marca o seu pensamento nacionalista. Mas à parte estas diferenças importantes, Chatterjee insiste que, na medida em que o nacionalismo anticolonial «raciocina dentro de uma grelha de conhecimento cuja estrutura representacional corresponde a essa mesma estrutura de poder que o nacionalismo repudia», esta contradição «significa, no domínio do pensamento, a insolubilidade teórica da questão nacional num país colonial (...) dentro de um quadro estritamente nacionalista». ²⁷ Pois até quando o nacionalismo anticolonial triunfa, como aconteceu na Índia com o fim do colonialismo e a conquista da independência em 1947, esta foi uma vitória parcial e contraditória; a «diferença» em nome da qual o nacionalismo falava foi atrelada a modos de pensar, e a uma forma de política, que destruíram essa diferença, e/ou a reformularam para se adequar às categorias e instituições da modernidade ocidental. Em suma, o triunfo do nacionalismo anticolonial pôde, ao mesmo tempo, marcar uma continuação, e mesmo uma intensificação, da subordinação das categorias epistémicas e das instituições da modernidade capitalista ocidental.

O argumento é desenvolvido — e muda a ênfase — no livro seguinte de Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (1993). Divergindo da análise do nacionalismo realizada por Benedict Anderson em *Imagined Communities*, análise imensamente influente, Chatterjee argumenta que diverge não tanto em relação à ideia de que vários modelos ou tipos para «imaginar» a nação nasceram na Europa e depois nas Américas, e que tudo o que restou à Ásia foi adoptar um dos modelos existentes. Ele contesta este argumento não por «razões sentimentais», afirma, mas porque os indícios mostram que

27 Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, 38, 39.

«os resultados mais criativos da imaginação nacionalista na Ásia e em África são considerados não uma identidade mas antes uma *diferença* em relação às formas ‘modulares’ da sociedade nacional propagada pelo Ocidente moderno». ²⁸ Tal tem sido negligenciado (e não só por Anderson) porque os académicos se têm concentrado no nacionalismo enquanto movimento político, e nas suas aspirações a fundar um Estado soberano. Se nos focarmos apenas neste aspecto, o nacionalismo asiático e africano é de facto modelado a partir de precedentes europeus e os Estados pós-coloniais da Ásia e de África assemelham-se bastante aos seus homólogos europeus e asiáticos. A este nível existem de facto poucos indícios de que a nação foi «imaginada» de maneiras que não tivessem sido já antecipadas.

Nisto, contudo, ignora-se precisamente o que havia de distinto no nacionalismo anticolonial: que trabalhou em dois níveis, e que apenas num, a nível político, imitou os nacionalismos precedentes. O nacionalismo anticolonial dividiu o mundo social em dois domínios, o material e o espiritual, o «exterior» e o «interior». O material era o domínio das instituições e das práticas que possibilitaram ao Ocidente conquistar e colonizar — incluindo a ciência e a tecnologia, a economia e a política estatal — e estas tinham de ser imitadas para que o colonizador pudesse ser derrubado. O domínio «espiritual» ou «interior» — que incluía a linguagem e a literatura, a música, o teatro e as artes, as relações familiares e de género — era onde a essência de uma identidade cultural declaradamente residia, e aqui não deveria existir imitação: de facto, «quanto maior o sucesso em imitar as competências do Ocidente no domínio material (...) maior era a necessidade de preservar a singularidade da cultura espiritual». ²⁹ O domínio «espiritual» ou «interior» era onde a ocidentalização não poderia ocorrer, e o nacionalismo anticolonial proclamava soberania sobre este domínio, afirmando, mesmo antes de a soberania política ter sido desejada, que o Estado colonial não tinha o direito de aí interferir.

²⁸ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 5.

²⁹ Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, 6.

Aqui, como noutros lugares, os argumentos de Chatterjee são desenvolvidos com referência aos materiais indianos, mas o seu argumento é que a distinção entre o espiritual e o material se verifica em todos os nacionalismos anticoloniais. E não há dúvida que muitos países que foram, ou estiveram em perigo de ser, colonizados pelo Ocidente procuraram reproduzir a ciência, a tecnologia e o aparelho burocrático estatal ocidentais ao mesmo tempo que insistiam entusiasticamente que as instituições e as práticas tidas como marcos na identidade cultural nacional tinham de ser mantidas e protegidas. Assim, na China do século XIX, os reformistas que clamavam por mudanças que permitiriam à China resistir às depredações ocidentais faziam uma distinção entre a «essência» e a «utilidade» (*ti-yong*); a essência chinesa era para ser preservada, enquanto os conhecimentos e as práticas «úteis» do Ocidente precisavam de ser aprendidos e livremente usados. No Japão, durante a «modernização» intentada no período da Restauração Meiji, que procurou evitar o destino da Índia ou da China, o lema de *wakan yōsai* (espírito japonês, técnica ocidental) representou um esforço similar para adquirir técnicas ocidentais, não de maneira a «tornar-se» Ocidental (e assim perder o carácter nipónico), mas antes e precisamente como meio de preservar o que era considerado como o cerne da identidade japonesa.

A divisão entre material e espiritual ou exterior e interior não equivalia à distinção entre público e privado, característica da sociedade burguesa. A cultura e as artes não eram «privadas», por exemplo, ainda que no nacionalismo anticolonial estas fossem tratadas como pertencentes ao domínio «interno». A distinção interior/exterior ou espiritual/material não equivalia, igualmente, à distinção moderno/tradicional, uma vez que o domínio «espiritual» não era uma tradição imutável que o nacionalismo anticolonial procurava «preservar». Pelo contrário, foi neste domínio, escreve Chatterjee, que o «nacionalismo lançou o seu projecto mais poderoso, criativo e historicamente relevante: forjar uma cultura nacional 'moderna' que não fosse, contudo, ocidental».³⁰ Foi este difícil projecto, por vezes contraditório, que caracterizou o nacionalismo anticolonial: o desejo de se tornar moderno e ainda assim permanecer diferente; como um nacionalista indiano incisivamente formulou, «nós não

30 Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, 6.

queremos ser ingleses ou alemães ou americanos ou japoneses (...) nós queremos ser indianos, mas modernos, actuais, progressistas».³¹

Tal pode ser observado, por exemplo, nos projectos nacionalistas para a reforma da situação das mulheres. A «questão das mulheres» tornou-se um debate intenso com a emergência do nacionalismo, pois as distinções entre o material e o espiritual e o exterior e o interior vieram a ser replicadas nas mulheres. Os nacionalistas tratavam as mulheres como um dos mais essenciais repositórios e significantes da identidade nacional e, ao mesmo tempo, viam-nas como «atrasadas» e insuficientemente modernas, assim contribuindo para o atraso que impediria a nação de sacudir o jugo colonial. Há actualmente um conjunto de estudos (alguns influenciados por Chatterjee) que exploram a centralidade que a «questão das mulheres» veio a assumir nos debates nacionalistas e que mapeiam as tensões que marcaram as tentativas de tornar as mulheres modernas ao mesmo tempo que se garantia que serviriam como encarnações da essência e da cultura nacionais. Deniz Kandiyoti, Lila Abu-Lughod, Margot Badran e Beth Baron publicaram trabalhos importantes que investigam como é que a relação entre as mulheres e a nação foi imaginada e debatida no Médio Oriente.³² Há uma literatura significativa sobre este tema com referência às revoluções e aos movimentos republicanos e comunistas na China, e um crescente número destes estudos que lida com o Japão.³³ Existe ainda um conjunto

31 Lajpat Rai, *The Problem of National Education in India* (Londres: Allen and Unwin, 1920), 75.

32 Beth Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender and Politics* (Berkeley: University of California Press, 2005); Deniz Kandiyoti (coord.), *Gendering the Middle East: Alternative Perspectives* (Londres: I.B. Tauris, 1995); Lila Abu-Lughod (coord.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998); Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

33 Nomeadamente Joan Judge, *The Precious Raft of History: The Past, the West, and the Woman Question in China* (Stanford University Press, 2008); Christina Gilmartin, *Engendering the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1995); Gail Hershatter, *Women in China's Long Twentieth Century* (Berkeley: University of California Press, 2007); Mara Patessio, *Women and Public Life in Early Meiji Japan: The Development of the Feminist Movement* (Ann Arbor: University of Michigan — Centre for Japanese Studies, 2011); Andrea Germer, Vera Mackie e Ulricke Wöhr (coord.), *Gender, Nation and State in Modern Japan* (Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014).

considerável de trabalhos que abordam a Índia colonial,³⁴ bem como algumas investigações de carácter mais geral ou comparativo.³⁵

A asserção de Chatterjee é a de que o nacionalismo *criou* novas formas de comunidade, e assim não se limitou a ser derivativo ou imitador do nacionalismo ocidental. As culturas e as formas de comunidade não-ocidentais eram diferentes das do Ocidente, e esta diferença não foi apagada no decurso das lutas anticoloniais, mas — apesar das contradições e tensões — criativamente reconfigurada. O relato histórico do nacionalismo que Chatterjee nos oferece é de certa maneira mais apreciativo aqui do que na sua obra anterior, *Nationalist Thought and the Colonial World*. Contudo, o seu ponto é que o aspecto criativo da imaginação nacionalista é facilmente negligenciado precisamente porque, enquanto projecto político, o nacionalismo aproveitou essa criatividade com o propósito de fundar um Estado soberano independente, com a sua panóplia de bandeiras, hinos e símbolos semelhantes. O nacionalismo anticolonial criava assim frequentemente novas formas de comunidade, mas subsumia estas sob «velhas» formas estatais. Como Chatterjee desgostosamente afirma, «as formas autónomas de imaginação da comunidade foram, e continuam a ser, esmagadas e submersas pela história do Estado pós-colonial. Aqui reside a raiz da nossa miséria pós-colonial: não na nossa inabilidade para pensar novas formas de comunidade, mas na nossa capitulação a velhas formas do Estado moderno».³⁶ Ou, como expus noutro texto,

34 Kumkum Sangari e Sudesh Vaid (coord.), *Recasting Women* (New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1990); Mrinalini Sinha, *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire* (Durham: Duke University Press, 2007); Sumit Sarkar e Tanika Sarkar (coord.), *Women and Social Reform in Modern India: A Reader* (Bloomington: Indiana University Press, 2008); Tanika Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation* (Bloomington: Indiana University Press, 2001).

35 Incluindo Deniz Kandiyoti, «Identity and its Discontents: Women and the Nation», in *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, coord. Patrick Williams e Laura Chrisman (Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1993); Antoinette Burton (coord.), *Gender, Sexuality and Colonial Modernities* (Nova Iorque e Londres: Routledge, 1999); e Sanjay Seth, «Nationalism, Modernity, and the 'Woman Question' in India and China», *Journal of Asian Studies* 72, n.º 2 (Maio 2013): 273-97.

36 Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, 11.

O estado-nação pressupõe (e ajuda a criar) certas relações entre a autoridade e as pessoas, entre o costume e a lei, entre conhecimento e prática; pressupõe certas formas de individualidade e de comunidade (...) não é um contentor vazio dentro do qual qualquer coisa pode ser vazada; já tem um conteúdo (...) [e assim] não pode servir como veículo para exprimir aspirações que não estejam já de acordo com ou se ajustem à medida da nação, do Estado e da modernidade; e pode, de facto, ser prejudicial enquanto veículo para a recuperação e a expressão do que é autóctone, em vez do que é ocidental e derivativo, numa comunidade e cultura política.³⁷

CONCLUSÃO: O IMPACTO DO PÓS-COLONIALISMO

Os Estudos Subalternos vieram a ter um impacto importante no mundo académico, incluindo nos estudos sobre o nacionalismo. Aquilo que começou como uma intervenção dentro da história indiana tornou-se, especialmente após a publicação de uma selecção de ensaios das primeiras obras nos Estados Unidos em 1988, «extremamente influente na academia norte-americana».³⁸ O seu impacto estendeu-se bem para além dos especialistas indianos, e foi particularmente influente nos estudos latino-americanos, dentro dos quais, inspirados por um grupo indiano, em 1993, um grupo de académicos da América Latina fundou «um projecto similar dedicado a estudar os subalternos da América Latina»;³⁹

37 Sanjay Seth, «A 'Postcolonial World'?, in *Contending Images of World Politics*, coord. Greg Fry e Jacinta O'Hagan (Basingstoke: Macmillan, 2000), 221.

38 Vinayak Chaturvedi, «Introduction», in *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, coord. Vinayak Chaturvedi p. xii. A obra *Selected Subaltern Studies*, coord. Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak (Nova Iorque: Oxford University Press USA, 1988) incluía um «Prefácio» de Edward Said, em que descrevia esta obra como «parte de um vasto esforço crítico e cultural pós-colonial» (p. ix). Dez anos mais tarde, seguiu-se a obra de Ranajit Guha (coord.), *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

39 «Founding Statement: Latin American Subaltern Studies Group», *boundary 2* 20, n.º 3 (1993). Sobre a escola latino-americana de Estudos Subalternos, veja-se também *Dispositio*, número especial sobre «Subaltern Studies in the Americas» 19, n.º 46 (1994); F.E. Mallon, «The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American history», *The American Historical Review* 99, n.º 5 (Dezembro 1994): 1491-515; e Ileana Rodriguez (coord.), *The Latin American Subaltern Studies Reader* (Durham: Duke University Press, 2001).

dentro desse mesmo espírito, Florencia Mallon propôs uma nova leitura do nacionalismo popular no Peru e no México.⁴⁰ Outros académicos da América Latina insistiram que as especificidades da América Latina e do moderno-colonial não poderiam ser compreendidas a partir da abordagem do pós-colonialismo: Sara Castro-Klaren escreve que «o ponto de origem do moderno/colonial enquanto sistema-mundo deve ser situado no tempo da conquista espanhola das sociedades ameríndias» e não, como o pós-colonialismo erradamente assume, no Iluminismo e na conquista colonial da Ásia e da África dos séculos XVIII e XIX.⁴¹ A teoria decolonial, como passou a ser conhecida, tem sido uma importante corrente na produção académica na América Latina, tirando proveito das mesmas energias críticas antieurocêntricas que a teoria pós-colonial, mas distinguindo-se desta.⁴²

A teoria pós-colonial não teve um grande impacto nos estudos académicos na China ou no Japão, apesar da obra de Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, que desafia a redução da história a uma biografia dos estados-nação, constituir uma importante excepção.⁴³ Nos estudos africanos, a teoria pós-colonial tem tido um impacto significativo nos estudos sobre a África contemporânea, mais do que nos estudos sobre a descolonização e o nacionalismo. Isto inclui o importante trabalho de John Comaroff

40 Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley: University of California Press, 1995).

41 Sara Castro-Klaren, «Posting Letters: Writing in the Andes and the Paradoxes of the Post-colonial Debate», in *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, coord. Mabel Morana, Enrique Dussel e Carlos Jauregui (Durham: Duke University Press, 2008).

42 A obra citada na nota anterior colige alguns dos escritos mais importantes (muitas vezes traduzidos do original espanhol) dos teóricos decoloniais. Veja-se também Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2ª edição, 2003) e *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

43 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995). O motivo pelo qual a produção académica sobre o nacionalismo chinês terá sido pouco afectada pela teoria pós-colonial é uma questão abordada por Duara no capítulo 7 do seu livro. Veja-se também Sanjay Seth, «Nationalism, Modernity, and the 'Woman Question' in India and China», *Journal of Asian Studies* 72, n.º 2 (Maio 2013), especialmente 288-93.

e Jean Comaroff, que têm argumentado que a África contemporânea e o mundo pós-colonial não devem ser vistos como estando «atrasados» em relação ao Ocidente, mas antes prefigurando o futuro do Ocidente: «Ao contrário do que afirma a narrativa euromodernista dos últimos dois séculos — que coloca o Sul global atrasado na História Universal, sempre em falta, sempre a tentar acertar o passo — há boas razões para pensar o oposto: dado o carácter imprevisível e subdeterminado da dialéctica do capitalismo-e-modernidade no aqui e no agora, o Sul é frequentemente o primeiro a sentir os efeitos das forças históricas mundiais (...) e é assim capaz de prefigurar o futuro do Norte global.»⁴⁴

Quanto às histórias do nacionalismo, o impacto dos Estudos Subalternos, e talvez mais genericamente do pós-colonialismo, é hoje menos evidente do que já foi. Os escritos sobre o nacionalismo anticolonial nos anos 2000 não retomaram os temas que tinham dominado os debates sobre o nacionalismo indiano nos anos 80 e 90 do século xx. Contudo, o impacto dos Estudos Subalternos e do pós-colonialismo mede-se pela presença de temas e análises, antes relativamente novas, que exercem agora influência para além das fileiras dos académicos declaradamente pós-coloniais. Três dessas análises devem ser mencionadas.

Em primeiro lugar, o estudo do nacionalismo é hoje menos tendente a procurar causas económicas e sociais «subjacentes» e a tratar as ideias e o discurso nacionalista como secundário. Isto é o resultado de muitas influências intelectuais, mas o pós-colonialismo tem sido uma dessas influências. Em segundo lugar, e talvez mais importante, a «diferença» do mundo não-Ocidental, incluindo o seu nacionalismo, é hoje em dia mais amplamente reconhecida e explorada. É verdade, evidentemente, que o não-ocidental tem sido visto — pelo menos desde o começo da

44 Jean Comaroff e John L. Comaroff, *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa* (Boulder e Londres: Paradigm Publishers, 2012) 12. Veja-se também Jean Comaroff e John L. Comaroff (coord.), *Law and Disorder in the Postcolony* (Chicago: University of Chicago Press, 2006) e Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001). Num sentido diferente, dirigindo a atenção para o nascimento argelino de muitos dos mais destacados pós-estruturalistas franceses, Pal Ahluwalia tem argumentado que a teoria pós-estruturalista tem as suas origens, e extrai o seu ímpeto, das suas raízes pós-coloniais; uma inversão da ideia de que o pós-colonialismo é o pós-estruturalismo aplicado às colónias. Veja-se *Out of Africa: Post-structuralism's Colonial Roots* (Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010).

era colonial — enquanto diferente. No entanto, a «diferença» para a qual o conhecimento pós-colonial tem dirigido a atenção não é uma diferença essencialista, ontológica, uma essência racista — «o Leste é o Leste e o Oeste é o Oeste, e nunca os dois se encontrarão»⁴⁵. E esta diferença também não é reconhecida por defensores das teorias estatistas do desenvolvimento histórico, de acordo com as quais o mundo não-ocidental está num estádio anterior e menor da «modernização» e do Iluminismo. Durante muito tempo esta visão dominou a historiografia, e a escrita da história do não-Occidente consistia na procura das suas «carências» e deficiências, e das descrições de como tinha procedido na sua «transição» para onde o Occidente já tinha chegado — firmando a premissa de que o que aconteceu primeiro no Occidente acabaria por moldar o «Resto». Parecia haver duas escolhas — olhar para o não-Occidente como «ontologicamente» diferente (e menor), ou olhá-lo como fundamentalmente semelhante, mas historicamente «atrás» do Occidente, a precisar de «recuperar».

Uma das contribuições da teoria pós-colonial tem sido a de sugerir que estas duas escolhas intragáveis não têm que esgotar as nossas opções intelectuais. A abordagem pós-colonial tem procurado mostrar como o não-ocidental é diferente não porque «ainda não é» moderno e totalmente racional, insistindo antes que a globalização do capital e da modernidade não apagaram a diferença, e que aquilo que tomámos por Razão não é senão uma forma histórica e culturalmente específica de conceber, compreender e habitar o mundo, mais do que a forma correcta de o fazer, finalmente revelada. A expansão do capitalismo, que teve no colonialismo um dos seus principais mecanismos, transformou, de facto, o mundo não-ocidental de muitas maneiras: mas as formas de pensar, viver e conceber a vida colectiva que não estão de acordo com a modernidade ocidental nem sempre foram relegadas para o caixote do lixo da história. É, assim, necessário estudar o não-ocidental não como uma versão anterior daquilo que o Occidente era, nem como algo «em vias» de se tornar como o Occidente, mas antes como algo que corporiza formas de vida e pensamento que são parte do moderno sem

45 NT: Referência ao primeiro verso do poema de Rudyard Kipling «The Ballad of East and West» (1889): «Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet».

necessariamente assumirem as formas da modernidade ocidental. Isto inclui o nacionalismo anticolonial, que desafiou com sucesso as formas mais óbvias e racistas de ver e tratar os povos não-ocidentais enquanto versões menores do Ocidente, mas que o fez sem se emancipar completamente das assunções epistémicas e morais da modernidade ocidental.

Finalmente, em terceiro lugar, se há formas importantes através das quais os países não-ocidentais podem ser «diferentes» do Ocidente, e se além disso o que tomamos por ser a Razão não é a verdade revelada, mas uma forma cultural e historicamente situada de «saber», então parece decorrer daqui que as categorias analíticas através das quais procuramos entender o mundo não-ocidental podem nem sempre ser adequadas ao seu objecto. Uma grande parte da mais recente teorização pós-colonial tem-se preocupado em explorar esta possibilidade — por exemplo, não apenas questionando porque é que o não-Ocidente parece ter formas peculiares e mesmo disfuncionais de «sociedade civil», com poucos indivíduos a procurarem otimizar o seu interesse próprio, mas indo mais além e questionando se estas categorias de análise são adequadas para a compreensão de sociedades não-ocidentais. Um dos mais importantes destes trabalhos recentes foi escrito por Dipesh Chakrabarty, um membro do grupo dos subalternistas, que procura «explorar as capacidades e limitações de algumas categorias sociais e políticas europeias na conceptualização da modernidade política no contexto dos mundos vividos europeus»⁴⁶, concluindo que muitas das categorias centrais das ciências humanas surgiram da experiência e da história europeias, e não podem ser sempre generalizáveis e aplicáveis a contextos históricos não-europeus. Achille Mbembe tem argumentado de modo semelhante: «Definindo-se ao mesmo tempo como um retrato fiel da modernidade ocidental — ou seja, começando por convenções que são puramente locais — e como uma gramática universal, a teoria social esteve sempre condenada a fazer generalizações a partir de idiomas provincianos (...) [assim, para a teoria social] revela-se extremamente difícil entender os objectos não-ocidentais.»⁴⁷ Este questio-

46 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 20. Veja-se também Sanjay Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (Durham: Duke University Press, 2007).

47 Achille Mbembe, *On the Postcolony*, 11.

namento alargou-se à própria disciplina da História — visto que a historiografia moderna é um produto ocidental, alguns dos trabalhos recentes têm questionado se esta é adequada e útil como forma de compreender os passados indianos.⁴⁸ Neste sentido, a teorização pós-colonial voltou ao ponto de partida. Aquilo que começou como uma tentativa de escrever a história de forma diferente tornou-se, em parte, uma interrogação crítica da historiografia.

48 Veja-se, por exemplo, Chakrabarty, «Minority Histories, Subaltern Pasts», *Postcolonial Studies* 1. n.º 1 (1998); e Sanjay Seth, «Reason or Reasoning?: Clio or Siva», *Social Text* 78 (Primavera 2004) [Cap. 7 da presente edição]; e o número especial de *Postcolonial Studies* sobre «Historiography and non-Western Pasts» 11. n.º 2 (Junho 2008).

SEGUNDA PARTE

CONTRA O EUROCENTRISMO

4. «ERA CEGO E AGORA VEJO»: MODERNIDADE E CIÊNCIAS SOCIAIS¹

Deixem-me começar com uma história de fantasmas. Na sua obra *Ghosts of War in Vietnam* (2008), Heonik Kwon descreve uma região do Vietname em que abundam os fantasmas daqueles que sofreram mortes violentas longe de sua casa. Os humanos que partilham o seu mundo com estes fantasmas — e também com deuses e outras divindades, e com os espíritos dos seus antepassados — são parte de uma sociedade eminentemente moderna, caracterizada por extensivas relações de mercado e muitos outros acessórios e símbolos da modernidade. Os próprios fantasmas não são reminiscências de um passado remoto, visto que grande parte deles são os fantasmas dos mortos da guerra, tanto americanos como vietnamitas. Estes fantasmas requerem o mesmo tratamento que é concedido aos vivos, e por isso são-lhes feitas oferendas de comida e bebida, dinheiro votivo², roupa e, por vezes, até uma bicicleta ou uma Honda. Existe no Vietname quem desaprove estas oferendas e as considere fruto de um «pensamento ilusório». Muitos, ainda que não todos, dos que pensam assim são elementos do partido comunista no poder. Todavia eles estão, diz-nos Kwon, «em grande desvantagem numérica em relação àqueles que os tomam, ao invés, como parte da condição de ser e desenvolver-se no mundo, isto é, como questão ontológica»³.

1 Nota do Autor: Uma versão anterior deste artigo foi apresentada em Lição inaugural em Goldsmiths, Universidade de Londres. Diferentes versões têm desde então sido apresentadas nas universidades de Ruhr, Westminster, Chicago, Durham, Queensland, Griffith, Warwick e na Universidade Nacional de Singapura. O meu agradecimento àqueles que elaboraram críticas e sugestões por ocasião destas conversas; e também aos revisores anónimos que leram este ensaio para a IPS, pelas suas sugestões úteis.

2 NT: dinheiro oferecido em cumprimento de uma promessa.

3 Heonik Kwon, *Ghosts of War in Vietnam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 16.

Os rituais e as oferendas que os vivos fazem, escreve Kwon, são parte de «uma negociação constante em torno do espaço social e ecológico com este grupo de seres, ontologicamente constituído e socialmente distinto»⁴.

Se existe quem confunda fantasmas com homens, existe também quem confunda natureza com sociedade. Segundo Descola, o povo Achuar do Alto Amazonas «não... partilha a nossa antinomia entre dois mundos fechados e irremediavelmente opostos, o mundo cultural da sociedade humana e o mundo natural da sociedade animal»⁵. Os Achuar têm apenas uma sociedade, que inclui animais, espíritos e plantas; no seu entendimento, «todos os seres da natureza têm algumas características em comum com a humanidade, e as leis pelas quais se regem são mais ou menos as mesmas que governam a sociedade civil»⁶. Os Achuar, escreve Descola, «conferem atributos da vida social às plantas e aos animais, considerando-as sujeitos ao invés de objectos»⁷.

Quando nós, como investigadores das ciências humanas, procuramos explicar e entender tal fenómeno, envolvemo-nos geralmente numa qualquer forma de tradução conceptual. Perante aqueles que acreditam em fantasmas, deuses e espíritos, tratamo-los como *manifestações* de um outro fenómeno, esse sim inteligível. Explicamos depois tais crenças como formas de autoalienação, se formos marxistas; ou como sendo de alguma maneira necessárias à representação da unidade social, se formos seguidores de Durkheim; ou em termos de algum requisito funcional, se formos funcionalistas. Fazemo-lo apesar do facto de os

4 Kwon, *Ghosts of War*, 16. É claro que o caso vietnamita, onde a modernidade não parece ter diminuído a «superstição», está longe de ser único. A modernidade em África, como Jean e John Comaroff observaram num artigo que veio a ser o catalizador para uma literatura fascinante sobre «a modernidade da feitiçaria», «gerou uma eflorescência de feitiçaria e magia» (Jean Comaroff e John Comaroff, «Introduction», in *Modernity and Its Malcontents* [Chicago: University of Chicago Press, 1993] xiv).

5 Philippe Descola, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, trad. Nora Scott (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 324.

6 Descola, *In The Society of Nature*, 93.

7 Philippe Descola, *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*, trad. Janet Lloyd (Nova Iorque: New Press, 1996), 405-406. Ver também Eduardo Viveiros De Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) (1998), 469-488.

fantasmas, os espíritos e os antepassados mortos serem um fenómeno ontológico — não alegórico ou metafórico — para aqueles que estamos a tentar compreender; para estes, a sua existência — como a das bruxas, que continuam a causar inquietação a muitos africanos — não depende de se «acreditar» neles ou não⁸. Quando confrontados com aqueles que não distinguem natureza de sociedade, sorrimos indulgentemente, pois sabemos estar na presença de pessoas para quem o mundo permanece encantado, para quem, de maneira cativante ainda que equivocada, o mundo como um todo, incluindo a natureza, está imbuído de sentido e propósito. E normalmente tentamos encontrar uma explicação socio-cultural que torne as suas confusões compreensíveis, ou, caso sejamos sociobiologistas, procuramos uma explicação natural aludindo a constrangimentos genéticos ou contextuais. Em qualquer dos casos, a nossa explicação pressupõe uma distinção entre natureza e sociedade — isto é, a própria distinção que os objectos do nosso estudo não conseguem conceber, ou negam. Tanto no caso dos Achuar como no caso dos vietnamitas, as formas de entendimento disponíveis nas ciências sociais, por mais variadas que possam ser, assentam sempre na tradução, para os nossos próprios termos, das explicações e formas de auto-entendimento daqueles que são objecto do nosso escrutínio. E, na verdade, não só traduzimos como substituímos, já que assumimos que as nossas descrições e explicações permitem um entendimento superior ao dos próprios.

É certo que o facto de as explicações social-científicas procurarem identificar as causas e as condições que se encontram «por trás» ou «debaixo» dos próprios agentes, às quais não acede a auto-compreensão dos próprios actores sociais, é tomado como um sinal de rigor. Mas não esqueçamos que quando aplicamos as ciências sociais à compreensão de nós mesmos, quando invocamos uma causa escondida ou subjacente para explicar elementos da nossa própria cultura, tal causa faz parte do nosso mundo conceptual. Podemos, por exemplo, anuir ou

8 Referindo-se à literatura das ciências sociais que procurou «explicar» o aumento das acusações de feitiçaria e a ansiedade enquanto «expressão» de conflito, assim como uma maneira de lidar com o conflito, Ashforth observa que «sofre do defeito singular... de tratar declarações que os africanos claramente expressaram de forma literal, ou factual, como se elas estivessem a ser usadas de forma metafórica ou figurativa» (A. Ashford, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa* [Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005], 114).

contradizer quem afirma que as nossas relações eróticas estão ligadas ao funcionamento do nosso inconsciente, mas reconhecemos este tipo de explicação, na medida em que, de um modo geral, o inconsciente é parte do nosso mundo. Todavia, nos casos supracitados, os tipos de explicações que damos nem sempre são parte do *seu* mundo, ou não o são completamente. Seria como se os Achuar da Amazónia e os Vietnamitas do Cam Re nos viessem explicar que o nosso fracasso em cuidar das necessidades dos fantasmas, e a nossa adoração a um deus maligno, o Inconsciente, estivessem fadadas a resultar numa vida erótica tortuosa. O que está em causa, por outras palavras, não é se temos de tomar os autos-entendimentos dos nossos sujeitos pelo que os próprios dizem — não temos de o fazer por certo, até porque as cosmologias de outros povos invocam com regularidade como explicações factores escondidos— mas sim se as categorias invocadas nas explicações das ciências sociais são superiores àquelas que pretendem traduzir.

De onde vêm as nossas categorias? Como todos os conhecimentos, elas foram originadas num tempo e num lugar particular. O lugar é a Europa. O tempo é o início do período moderno, quando «uma revolução conceptual e epistémica teve lugar, coincidindo com a formação das práticas políticas e tecnológicas que viemos a associar à modernidade»⁹. À medida que o conhecimento moderno emergiu e passou a ser definido como uma crítica da escolástica, outros conhecimentos, medievais, renascentistas, foram condenados, todos eles, por confundir os humanos com o seu mundo — por atribuir ao mundo um significado e um propósito que nos é próprio, a nós humanos, e que havíamos, isso sim, projectado nesse mundo. Uma das características idiossincráticas do mundo moderno foi então presumir que havia uma distinção clara entre sujeito e objecto, conhecedor e conhecido. Além disso, assumiu-se que o mundo estava dividido entre uma natureza desencantada, que devia ser entendida em termos de leis e regularidades, e um objecto recém-

9 Bjorn Wittrock, Johan Heilbron e Lars Magnusson, «The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity», in *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*, ed. lohan Heilbron, Lars Magnusson e Bjorn Wittrock (Dordrecht: Kluwer, 1998), 2. Sobre a relação entre a emergência das ciências sociais e a modernidade ver também Johan Heilbron, *The Rise of Social Theory*, trad. Sheila Gogol (Cambridge: Polity Press, 1995) e Peter Wagner, *A History and Theory of the Social Sciences* (Londres: Sage, 2001).

-descoberto chamado sociedade, que era o reino dos significados, propósitos e fins. Reverteu-se também a ordem entre deus(es) e homens, assumindo que os deuses deviam ser explicados em função dos homens, e não os homens em função dos deuses.

Estas pressuposições ou «decisões apriorísticas sobre como entendemos ser constituído o mundo social»¹⁰ foram outrora novidade e objecto de controvérsia. Mas há muito que se naturalizaram e passaram a ser concebidas, não enquanto pressupostos necessários a um modo particular de pensamento, mas como necessárias a pensar *tout court*. Ademais, este conhecimento é global — não substituiu apenas os conhecimentos pré-modernos da Europa, substituiu também os conhecimentos autóctones do mundo não-ocidental. Mesmo que estejamos conscientes de que as ciências sociais são parte dos processos sociais e económicos a que chamamos modernidade, que teve origem no Ocidente, a alegação feita em sua defesa é que as mesmas são aplicáveis a tempos pré-modernos e não-modernos, tanto ao mundo não-ocidental como ao mundo ocidental. Max Weber escrevia que «uma prova sistematicamente correcta em ciências sociais deve, para cumprir o seu propósito, ser reconhecida como válida até por um chinês»¹¹. É isso que, hoje, sucede com frequência, já que o único conhecimento que conta como conhecimento «respeitável», o seu local de produção seja Londres, Hanoi, Pequim ou Deli, é o conhecimento produzido pelas ciências sociais modernas. Outrora novo e envolvido numa batalha com outros conhecimentos, o conhecimento moderno acabou por triunfar avassaladoramente sobre tudo o que o antecedeu. Outros conhecimentos foram desvalorizados e sobrevivem, onde sobrevivem, no quotidiano (como é o caso dos exemplos

10 Margaret Somers, «Where Is Sociology after the Historic Turn? Knowledge Cultures, Narrativity, and Historical Epistemologies,» in *The Historic Turn in the Human Sciences*, ed. Terence McDonald (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 71.

11 Max Weber, «Objectivity in Social Science and Social Policy,» in *The Methodology of the Social Sciences: Max Weber*, ed. Edward Shils e Henry Finch (Nova Iorque: The Free Press, 1949), 58. Ou, nas palavras de Reinhart Bendix, «os conceitos elementares da teoria sociológica devem ser aplicáveis a todas as sociedades. Com o auxílio desses conceitos, devemos conseguir formular proposições que sejam verdadeiras em relação aos homens, em virtude do facto de, em todos lugares e em todos os tempos, estes terem sido membros de grupos sociais». Citado em Jürgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trad. Sherry Nicholson e Jerry Stark (Cambridge: Polity Press, 1988), 39.

que referi de início), frequentemente sujeitos a restrições estigmatizadoras por parte do estado pós-colonial, que repreende os seus cidadãos pelas suas visões «atrasadas».

As questões que coloco neste ensaio são, se não simples, pelo menos muito directas: como e por que razão assumimos que o conhecimento moderno é universal, apesar da sua genealogia europeia e da sua recente proveniência histórica? E que mandato temos nós para considerá-lo superior aos conhecimentos pré-modernos do Ocidente e aos conhecimentos autóctones do não-Ocidente? Em suma, é correcto assumirmos que o conhecimento moderno ocidental transcende as circunstâncias históricas e geográficas da sua emergência e que, assim, as ciências sociais são válidas para toda a gente? Mesmo que tal pressuposto se traduza num privilegiar do moderno e do ocidental em detrimento do pré-moderno e do não-ocidental? Tais questões procuram, a um tempo, incorporar as preocupações que têm animado esta revista e levá-las mais longe. Subjacente a estas perguntas está este pressuposto de que a questão fulcral não é tanto o modo como desafiamos e abalamos divisões disciplinares mas antes mergulhar no que lhes é anterior: a maneira, ou maneiras, pelas quais as ciências sociais têm constituído os seus objectos, o que inclui as maneiras pelas quais tem constituído o «social». Como afirma o editorial fundador da *International Political Sociology*, «seria ingénuo esperar que uma maior interdisciplinaridade resolvesse antagonismos que atingem tão profundamente as assunções estruturantes da vida política moderna»; porque as formas de constituição e divisão do conhecimento moderno têm servido para definir «o que significa ser moderno»¹². Questionar este conhecimento e as afirmações feitas em seu nome é, portanto, questionar o carácter da nossa modernidade global.

Como Robert Pippin, Jürgen Habermas e outros, creio que as respostas afirmativas mais peremptórias a esta questão foram fornecidas pelo idealismo alemão. A primeira parte deste ensaio oferece assim um breve resumo do modo como Kant e Hegel «afirmaram» a verdade e a universalidade do conhecimento moderno, através (respectivamente) do argumento transcendental e da historicização desse argumento, que

12 Didier Bigo, e R. B. J. Walker, «Editorial: International, Political, Sociology,» *International Political Sociology* 1 (1) (2007): 3.

associou o privilégio epistémico atribuído ao conhecimento moderno ao privilégio atribuído à modernidade. De seguida, o ensaio sugere que estes argumentos e as suas reformulações contemporâneas deixaram de ser convincentes, se é que alguma vez o foram. Com efeito, a constatação da historicidade do nosso conhecimento (algo que devemos, em parte, a Hegel), uma vez dissociada de teleologia progressista de Hegel, deixa-nos com o reconhecimento de que as nossas categorias intelectuais são histórica e culturalmente produzidas, mas sem qualquer razão convincente para as considerar superiores àquelas que derivam de uma história diferente.

Não menos importante, esta conclusão precisa de ser abraçada, como defendo na segunda e na terceira parte deste artigo, porque nos permite explicar a razão pela qual as categorias analíticas das ciências sociais frequentemente se revelaram inadequadas quando empregues na compreensão do não-Occidente. O secularismo das ciências sociais, e os princípios que lhe subjazem — o pressuposto de que apenas humanos, e nunca deuses ou espíritos, são fontes de acção, significado e propósito; e a criação da categoria-mestre «sociedade», constituída ao separá-la definitivamente de «natureza» — não são traços definidores da realidade, que finalmente teriam sido revelados pelas ciências sociais modernas, mas sim traços do mundo tal como ele tem vindo a ser constituído em tempos recentes. Onde não tem sido constituído desta maneira, ou onde não tem sido inteiramente constituído desta maneira — e defendo que esta ressalva se aplica não apenas ao não-Occidente, mas engloba também aspectos da vida e do pensamento no Occidente —, as ciências sociais são apenas um guia parcial, necessário, mas nunca suficiente, para compreender aquilo que ajudaram a fabricar.

ÉRAMOS CEGOS: CONSEGUIMOS AGORA VER?

Kant foi, obviamente, um filósofo do Iluminismo, termo que definiu celebrenemente como a humanidade a atingir a maioria através do exercício da razão. Mas se a noção pré-moderna de um universo teleológico e moralmente ordenado tinha sido, na expressão tardia de Weber, «desencantada»; se a tradição e o costume não pareciam mais ser a fonte

da Razão, nem sequer tidos como razoáveis; e se a interpelação céptica de Hume levantara a possibilidade de existirem tantas razões quanto pessoas (de seguida tratando, inclusivamente, de minar a própria noção de um ser uno), então que Razão era esta, e a quem pertencia? Se a Razão não estava lá fora no mundo, então devia estar na mente; mas uma vez que existiam muitas mentes, e que aquilo que se considerava razoável variava de pessoa para pessoa, de período para período e de cultura para cultura, era necessária uma descoberta e uma defesa da razão que evitasse o solipsismo, o perspectivismo e o relativismo. A tarefa que o Iluminismo atribuiu a si próprio foi, então, a de encontrar e definir os princípios da justificação racional, que, nas palavras de Alasdair MacIntyre, eram «independentes de todas essas particularidades sociais e culturais que, de acordo com os teóricos do Iluminismo, eram meramente as vestes acidentais que a razão trajava em determinados tempos e lugares»¹³.

Kant ofereceu uma solução peremptória e duradoura para este problema, cuja força residia, acima de tudo, no argumento que ele designava como «transcendental». Em vez de afirmar «dogmaticamente» como verdadeiras certas proposições, ou de procurar identificar empiricamente um conjunto de princípios racionais comuns a todos os homens — um exercício que reconheceu como inevitavelmente condenado ao fracasso —, Kant pergunta que tipo de seres teríamos de ser para, em primeira instância, termos cognições e percepções. Na descrição de Henry Allison, Kant averigua e procura estabelecer as «condições epistémicas» de todo e qualquer conhecimento¹⁴. A questão transcendental permitiu a Kant deduzir categorias universais da Razão que não eram subsidiárias da experiência humana, que é variada, mas que eram a base para se ter, antes de mais, qualquer experiência que fosse. Kant conseguiu elaborar um argumento poderoso em defesa de uma Razão que seria universal porque, apesar da imensa variedade da experiência humana, da mora-

13 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), 6.

14 Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986). Existem, naturalmente, muitas leituras possíveis de Kant; para uma alternativa particularmente interessante à leitura aqui apresentada, ver Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

lidade e das noções de beleza, ela mesma seria a pré-condição para os humanos terem *qualquer* tipo de experiência, moralidade ou concepção de beleza. O conhecimento moderno, conforme elaborado e defendido por Kant, podia agora reivindicar ter-se validado ou provado a si próprio, revelando assim como especulação ou dogma todo o conhecimento anterior.

A vitalidade da argumentação de Kant é testemunhada pelo facto de muitas das mais sofisticadas tentativas contemporâneas de salvar ou resgatar a ideia de uma Razão singular e universal retornarem a Kant, mesmo reconhecendo que a Razão pertence a este mundo. É geralmente um Kant despojado de muita da sua metafísica, mas no âmago de todas estas tentativas está uma qualquer versão do argumento transcendental. A ética discursiva de Karl-Otto Apel, o realismo interno de Hilary Putnam e a teoria da justiça de John Rawls, todos são exemplos contemporâneos de teorias que, reconhecendo que a Razão é impura e que está inseparavelmente vinculada a interesses, cultura e poder, se valeram também de Kant para argumentar que padrões transsubjectivos e transculturais da justificação racional e do conhecimento são ainda possíveis.

A crítica que pode ser dirigida a tais argumentos é, sem surpresa, similar à crítica dirigida a Kant pelos seus contemporâneos e sucessores imediatos — nomeadamente, que tais provas pressupõem o que precisa de ser provado. O exemplo do filósofo político John Rawls é especialmente instrutivo. Na sua obra *A Theory of Justice*¹⁵, Rawls procura fazer uso de Kant para desenvolver uma teoria da justiça, baseada em alguns princípios racionalmente defensáveis que quase todos reconheceriam. Nos seus últimos trabalhos, Rawls reconhece que a teoria da justiça e a sua defesa do liberalismo pressupõem já um certo tipo de cultura política pública, moldada pelas Guerras de Religião na Europa, pela separação posterior da política e da religião e assim por diante. Deste modo, a sua teoria política tardia já não tem como objectivo elaborar uma concepção moral que atenda forçosamente a todos os seres racionais, mas sim, escreve Rawls, «moldar numa visão una coerente» os valores políticos *já* aceites e «incrustados na cultura política pública de um regime

15 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1971). [John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia (Lisboa, Presença, 1993).]

constitucional [liberal] e aceitáveis à luz das suas convicções mais firmemente defendidas»¹⁶. Longe de querer fazer uma defesa filosófica, racionalmente convincente, do liberalismo, o «liberalismo político» — como ele agora o definia, distinguindo-o do liberalismo «metafísico» — exigia que «evitássemos questões filosóficas, morais e religiosas controversas»¹⁷. Se esta concepção de justiça, valendo-se do repositório partilhado de entendimentos e intuições que Rawls acredita poderem ser encontrados nos regimes liberais, também é aplicável a outros tipos de sociedade, em condições históricas e sociais diferentes, é uma questão que Rawls deixa em aberto.

O reconhecimento, por parte de Rawls, de que não é possível uma defesa mais ou menos transcendental da justiça liberal, mas apenas — na melhor das hipóteses — uma [defesa] pragmática e processual, suscita a ira de outro neo-kantiano contemporâneo, Karl Otto Apel. Apel repreende Rawls por aquilo que considera ser um «retrocesso», um retrocesso que «substitui a teoria filosófica-moral da justiça, inspirada em Kant, por uma concepção de pragmatismo político... [de forma a que] cada tipo de filosofia moral, bem como de metafísica e de teologia, deve pertencer à culturalmente dependente 'doutrina compreensiva do bem' e, em consequência, não pode ser interculturalmente neutro, isto é, *imparcial*»¹⁸. Embora reconhecendo que as concepções morais são histórica e culturalmente moldadas, Apel defende que isto não tem, todavia, de comprometer a sua universalidade; a sua «ética discursiva» ambiciona, assim, «uma transformação (transcendental-pragmática) da ética kantiana» que tenha em consideração argumentos quanto à historicidade e à dependência cultural da moralidade, mas «sem desistir do universalismo moral de proveniência kantiana»¹⁹. Segundo Apel, não precisamos de uma tal desistência, porque sempre que nos envolvemos em discussões e alegações postulamos inevitavelmente uma ideia regu-

16 John Rawls, «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs* 14 (3) (1985): 299.

17 John Rawls, «Justice as Fairness,» 230.

18 Karl-Otto Apel, «The Problem of Justice in a Multicultural Society,» in *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. por Richard Kearney e Mark Dooley (Londres: Routledge, 1999), 156.

19 Karl-Otto Apel, *The Response of Discourse Ethics* (Lovaina: Peeters, 2001), 50.

ladora de verdade culturalmente dependente — e negar este facto seria autocontraditório. No entanto, como muitos assinalaram, o que Apel toma como características «inexoráveis» e «auto-evidentes» do pensamento é-o apenas para aqueles que operam já no seio desta tradição — moderna e ocidental. Como escreve Barbara Herrnstein, «ideias como a ‘pressuposição inescapável’ não são nem universais, nem inescapáveis; tais conceitos, e o sentido dos seus significados inerentes e da sua profunda interconexão, são sobretudo os produtos e os efeitos do ensino rigoroso e da participação rotineira numa tradição conceptual particular e nos seus idiomas de ensino. A formação numa qualquer outra tradição, e a familiaridade com o seu idioma, produziria outras concepções e descrições da ‘natureza fundamental’ do ‘próprio pensamento’»²⁰. Em suma, Apel, à semelhança de outros seguidores de Kant, pressupõe a validade da tradição do conhecimento que procura defender.

Se as nossas defesas da ética moderna e do conhecimento moderno se revelam sempre modernas, pressupondo o que pretendem fundamentar, então qualquer defesa efectiva que delas façamos tem de ter isso em conta — isto é, temos sempre que defender a própria modernidade. É o que Hegel faz. Trabalhando com a tradição iniciada por Kant, a estratégia de Hegel para superar a aporia kantiana é, paradoxalmente, a de reconhecer a inescapável historicidade de todas as categorias. Não existe um argumento transcendental avassalador capaz de estabelecer de forma definitiva a verdade de certas categorias, apenas categorias através das quais comunidades históricas conhecem o seu mundo e organizam o seu lugar nele. Mas isto não conduz Hegel ao relativismo; embora os padrões da moralidade moderna sejam específicos da modernidade, a modernidade é em si uma expressão, e um resultado superior, da racionalidade imanente das instituições sociais, cujo conteúdo mais elementar é a autonomia e autodeterminação livre. A vida colectiva assentou sempre em concepções partilhadas do que constitui e legitima as instituições da sociedade. Todavia, estas concepções partilhadas — prova de que a vida social é um produto do pensamento humano (colectivo) — apresentam-se invariavelmente, elas próprias,

20 Barbara Herrnstein Smith, *Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy* (Harvard: Harvard University Press, 1997), 80.

como «determinadas», enquanto normas e concepções que são um limite à acção humana, não um seu produto. As instituições sociais e os modos de vida entram em crise ou colapsam quando entram em conflito com os pressupostos que as sustentam e sancionam, sendo a resolução desta crise o que as faz passar para o próximo estágio lógico/histórico. Em tudo isto há teleologia ou progresso, na medida em que cada colapso e reconstituição dita a progressão para um nível «superior», em que a autonomia da subjectividade/espírito é mais plenamente reconhecida (mesmo que ainda parcialmente), constituindo-se como alicerce das instituições e práticas sociais. A modernidade «efectiva» (ou vivência e instância) mais plenamente a autonomia que a vida colectiva pressupõe, sendo o auto-entendimento da modernidade a auto-consciência que tem desse facto, decorrendo daí a sua superioridade face a outras formas de conhecimento.

Este argumento trata a modernidade como um momento histórico e um lugar privilegiado, onde os factos e os processos que haviam governado desde sempre a história humana se tornam finalmente discerníveis, revelando o que sempre fora verdade mas que, até então, não podia ainda ser plenamente compreendido. A Razão e a sua descoberta são aqui historicizadas, e a Razão, embora universal, torna-se disponível apenas com o advento da modernidade. A proveniência desta narrativa vai muito além de Hegel e daqueles que foram directamente influenciados por ele. Quando, no início do século XIX, Jacob Burckhardt escrevia que o «véu» que fizera o homem «apenas (...) conhec[er-se] como raça, povo, partido, corporação» tinha sido finalmente levantado na Itália Renascentista, possibilitando ao homem reconhecer-se a si mesmo como um «indivíduo espiritual»²¹, estava a formular uma versão desta narrativa. Quando Weber, no início do século XX, escrevia que o desencantamento era o que havia permitido ao homem reconhecer o facto melancólico de que o mundo nunca estivera imbuído de desígnio e significado, mas que todos os desígnios e significados que estavam «lá fora» por nós aí tinham sido «postos», Weber estava também a

21 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. Samuel G.C. Middlemore (New York: Mentor, 1960), 27. [A usar Jacob Jacob Burckhardt, *A Civilização do Renascimento Italiano*, trad. António Borges Coelho (Lisboa: Editorial Presença, 1983), 28].

argumentar que só em certo momento da história da humanidade é que certas verdades puderam ser finalmente reveladas, ainda que fossem verdades com validade retrospectiva²². O mesmo afirmava Marx nos *Grundrisse*, quando escreveu «A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas (...) A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco.»²³

De Hegel foi a primeira e mais importante versão de um argumento/narrativa que, com alterações, podia ser e foi posto ao serviço de diferentes fins. Que nós somos indivíduos livres; ou que a consciência é determinada pelo ser e que o ser é determinado pela produção; ou que os valores e os desígnios são produtos humanos, não características do cosmos — estas são, de acordo com as diferentes recepções desta narrativa, verdades universais que só se tornaram totalmente visíveis na era moderna. Mas em todas as versões desta narrativa a modernidade é privilegiada, do mesmo modo que o conhecimento moderno, a auto-consciência da modernidade, também o é. Qualquer que seja a forma que a narrativa tome, as culturas pré-modernas ou «tradicionais» — incluindo as do Ocidente — são apresentadas como reféns de encantamentos e de cosmologias, ao passo que nós, modernos, alcançamos (ou fomos forçados a alcançar) as verdades fundamentais, que eram obscurecidas por estas falsas percepções. Nesta narrativa, os pressupostos nucleares do conhecimento moderno não são já um conjunto de assunções paroquiais que tratam de reivindicar para si validade universal, como uma religião proselitista, mas estão, sim, incrustados numa narrativa que pretende explicar simultaneamente o porquê de nós, humanos, termos estado outrora condenados a perceber mal as coisas, e o porquê de se ter tornado agora possível compreendê-las correctamente. A isto chamo a narrativa do «era cego e agora vejo».

22 Max Weber, «Objectivity in Social Science».

23 Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973). 105. [A usar Karl Marx, *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*, trad. Mário Duayer e Nélio Schneider (São Paulo, Boitempo, 2011), p. 84.]

A reformulação mais influente deste argumento é levada a cabo por Jürgen Habermas. Como Apel, Habermas encontra no facto comunicacional certas pressuposições universais da razão prática e, de novo como Apel, deseja defender um conhecimento que, embora historicamente situado, se eleve acima das circunstâncias da sua produção, para ser verdadeiro de maneira mais genérica. Mas Habermas, ao contrário de Apel, procura demonstrar que o conhecimento moderno ocidental é o que mais se aproxima do conhecimento verdadeiro, não apesar, mas *por causa* da sua especificidade histórica e cultural. Assim, Habermas elabora simultaneamente uma linha de de argumentação em torno das razões pelas quais o conhecimento moderno é melhor e uma reconstrução da história em que esse conhecimento surge como o culminar de um processo de desenvolvimento histórico, como a quase-realização de uma potencialidade imanente à espécie humana que, com o advento da modernidade, se concretizaria na tradição ocidental. Habermas ambiciona uma defesa do conhecimento moderno que seja simultaneamente uma defesa da modernidade, e uma defesa que, muito explicitamente, procura ligar «uma reivindicação de *universalidade* com o nosso *entendimento ocidental do mundo*»²⁴.

No primeiro volume da obra a que deu o título *Teoria da Acção Comunicativa* (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981), Habermas regressa aos debates sobre «racionalidade e relativismo» dos anos 70, para contrastar uma visão do mundo mítica, dos não-modernos (especificamente, os «selvagens» estudados pelos antropólogos), com a do conhecimento moderno. Inspirando-se em Popper e Robin Horton, Habermas demonstra como o conhecimento moderno é superior porque é «aberto», não fechado, sendo capaz de reflectir sobre as suas

24 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), 44 (ênfase no original). Neste contexto, Habermas cita Weber, aprovando-o e repreendendo-o em simultâneo. Weber escreveu celeberramente que qualquer produto da civilização europeia moderna «está fadado a perguntar a si mesmo, e com razão, a que combinação de circunstâncias deve ser atribuído o facto de na civilização ocidental, e apenas na civilização ocidental, ter surgido o fenómeno cultural que assenta (pelo menos assim gostamos de pensar) numa linha de desenvolvimento que tem significância e validade universais». Habermas identifica na qualificação «pelo menos assim gostamos de pensar» uma infeliz concessão ao «relativismo»! (178-180)

próprias pressuposições e de as corrigir, não as dando por adquiridas²⁵. Agora, se existe algum *argumento* por trás da reiteração destas distinções já tão estafadas do Iluminismo — a falta de reflexividade deles *versus* a nossa abertura, o seu tomar por adquirido aquilo que nós reconhecemos como por nós produzido e deste modo sujeito a crítica —, ele reside na ideia de que o pensamento mítico não faz distinções essenciais, ou que faz as distinções erradas. O pensamento moderno, segundo Habermas, é capaz de diferenciar «entre o mundo do estado das coisas, normas válidas e experiências subjectivas expressivas»²⁶. Esta diferenciação é relevante porque, ao contrário das diferenciações arbitrárias que estão na base do pensamento «primitivo» — como entre cru e cozido, ou entre o sagrado e o profano —, estas correspondem à diferenciação da acção em diferentes domínios ou «subsistemas» característicos da modernidade, nomeadamente entre um mundo externo, o domínio da moralidade e a subjectividade interior. Em contraste, o pensamento selvagem (e presume-se, mais genericamente, o pensamento não-moderno) confunde natureza com cultura e, mais ainda, falha ao não distinguir cultura de natureza interna ou subjectividade.

Na sua forma plena, estas distinções entre um mundo externo (o domínio da razão teórica), o mundo moral e político (o domínio da moralidade e da política) e a subjectividade interior (o domínio da arte) tornaram-se apenas possíveis com a modernidade. Mas, uma vez tendo ganho existência, somente um conhecimento fundamentado nestas divisões pode ser tido como racional. Sociedades diferentes podem variar nos seus «conteúdos culturais», mas para serem tidas como racionais devem «partilhar certas propriedades formais do entendimento moderno do mundo... algumas propriedades estruturais necessárias à vida moderna enquanto tal»²⁷ — e, claro, estas incluem as distinções entre os três domínios sociológicos e as distinções correspondentes no pensamento.

Este argumento tem muitos problemas, o principal dos quais será o facto de ele, ao invés de a estabelecer, assentar na natureza necessária e

25 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 52-53.

26 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 71.

27 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 180.

incontornável das distinções modernas entre os domínios objectivos da verdade, da moralidade/justiça e do gosto, ao invés de a propugnar. Há aqui uma circularidade incorrigível, com a divisão da razão em três domínios a funcionar como evidência de superioridade da modernidade que trouxe à vida esta divisão, ao mesmo tempo que o facto de estas divisões se terem incrustado socialmente apenas com o advento da modernidade funciona como prova da sua necessidade e validade, e evidência do porquê de ser necessário fazer distinções correspondentes no plano do conhecimento. Em qualquer dos casos, um dos dois termos tem que ser presumido — é devido à superioridade da modernidade em relação a tudo o que a precedeu, caracterizando-se pela diferenciação entre conhecimento objectivo, moralidade e arte, que a Razão deve ser similarmente diferenciada; ou então é devido à superioridade dessas diferenciações da Razão, só plenamente disponíveis com o advento do moderno, que a modernidade deve ser tida como superior a épocas anteriores. Os dois argumentos implicam-se mutuamente, é certo, mas não se fundamentam um no outro, e a tentativa de reconciliar a diversidade histórica e cultural com uma alegação de verdade só funciona na medida em que a história invocada pressupõe, até nas palavras de um interlocutor que lhe é simpático como Apel, «uma filosofia teleológica da história, postulada dogmaticamente»²⁸. Com efeito, a introdução da historicidade implica, não sendo o argumento persuasivo, o oposto do pretendido. Pois uma vez perdida a fé na ideia de que as transições entre mundividências são teleológicas — por outras palavras, que elas representam algum tipo de progresso — mas mantida a ênfase historicista nas pressuposições do pensamento, tomando-as como fundamentalmente relacionadas com o tempo e a cultura, podemos perguntar, nas palavras de Robert Pippin, «porque não optar apenas por algum esquema ou enquadramento conceptual agora em voga, ou por um relativismo paradigmático... Por que não há-de ser esse o legado da radicalização histórica hegeliana do modernismo kantiano?»²⁹.

28 Apel, «Normatively Grounding 'Critical Theory'», 147.

29 Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 172.

Esse, argumentaria eu, é *precisamente* o legado do historicismo hegeliano, a tentativa mais sofisticada, a par do argumento transcendental de Kant, de estabelecer a superioridade do conhecimento moderno e dos seus pressupostos nucleares. A cena intelectual contemporânea é, sugiro, caracterizada por uma consciência aguda da historicidade do nosso conhecimento, mas desacompanhada de qualquer argumento convincente acerca da sua superioridade em relação a outros conhecimentos. Outrora, nas palavras de David Kolb, estávamos seguros de que o conhecimento moderno «não era apenas mais uma de uma sequência de construções históricas», mas sim a «revelação do que tem estado na raiz dessas construções»³⁰. Hoje, sugiro, começamos tardiamente a perceber que a modernidade e o conhecimento moderno podem, na verdade, ser «apenas mais uma de uma sequência de construções históricas».

Não há necessidade de, com isto, nos precipitarmos no desespero ou cairmos numa espécie de abismo relativista. Há muitas razões para continuar a operar com e no interior do que tenho estado a denominar como a razão ocidental moderna, a mais convincente sendo o facto de esta razão estar intimamente associada a uma modernidade que é agora global, abrangendo todas as pessoas, ainda que de maneiras diferentes. Mas isto significa, com efeito, que o nosso conhecimento não beneficia de qualquer mandato transcendental ou teleológico. Tal reconhecimento leva-me à próxima parte deste ensaio, que vai ao encontro de algo que há muito tempo está mesmo à frente dos nossos olhos sem que disso tenhamos dado conta, nomeadamente a inadequação frequente das ciências sociais quando utilizadas para compreender o mundo não-ocidental.

SOCIEDADE SEM DEUSES E NATUREZA

Admitimos que as ciências sociais têm genealogias profundamente europeias, mas confiamos que, com ajustes e emendas ocasionais, possam servir para compreender o não-Occidente, porque presumimos que, apesar da sua genealogia ocidental, as suas categorias são universais.

30 David Kolb, *The Critique of Pure Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 9-10.

Quando reconhecermos que elas não são a verdade descoberta, mas «apenas mais uma de uma sequência de construções históricas», podemos começar a compreender e a aceitar melhor o facto de elas serem frequentemente inadequadas aos seus objectos não-ocidentais, iniciando, mais do que fazendo avançar, a sua compreensão.

O conceito de «sociedade» é, neste aspecto, um exemplo particularmente importante e revelador. A descoberta do social é uma das marcas do pensamento moderno e das ciências sociais modernas; onde outros explicam coisas com referência a deuses e forças cósmicas, nós, modernos, não apenas descartamos tais explicações como habitualmente também as marginalizamos, ao explicá-las como tendo por base (e sendo explicáveis em termos de) causas sociais. Para nós, a sociedade é, a um tempo, causa e local da explicação, tanto precursora como substância³¹. Na senda de Castoriadis, Laclau e Mouffe, Latour, Baudrillard, Patrick Joyce, Wagner e outros, sugiro que a sociedade não é algo que tenhamos descoberto, mas algo que criámos³². Keith Michael Baker, historiador da Revolução Francesa, coloca-o de maneira mais directa e contundente: «A sociedade é uma invenção, não uma descoberta. É uma representação do mundo instituída na prática, não é simplesmente um facto objectivo bruto»³³. «Representado» e «instituído» não significam, como explicarei resumidamente, imaginário ou fictício, mas sim «não descoberto».

31 Os ecos teológicos são deliberados. «A sociedade», segundo Keith Michael Baker, foi inventada no e pelo Iluminismo, funcionando como um substituto de Deus, «substituindo a religião como o derradeiro terreno da ordem, a moldura ontológica da existência humana» (Keith Michael Baker. (1994) «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», in *Main Trends in Cultural History*, ed. Willem Melching e Wyger Velema [Amsterdão: Rodopi, 1994], 113 Citando Baker, William Sewell conclui: «o social», escreve, continua a carregar o sopro do divino» (William H. Jr. Sewell, *Logics of History* [Chicago: University of Chicago Press, 2005], 326).

32 Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1987); Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres: Verso, 1985); Bruno Latour, *Politics of Nature*, trad. Catherine Porter (Harvard: Harvard University Press, 2004); Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or, the End of the Social*, trad. Paul Foss, John Johnston, e Paul Patton (Nova Iorque: Semiotext(e), 1983); Patrick Joyce (ed.), *The Social in Question* (Londres: Routledge, 2002); Peter Wagner, (2000) «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought», in *Biographies of Scientific Objects*, ed. Lorraine Daston (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

33 Baker, «Enlightenment and the Institution of Society», 114.

Se admitirmos, por um momento, a possibilidade da sociedade ser apenas uma maneira particular de interpretar e construir a interdependência humana, ao invés de um dado ontológico tão sólido e imutável como a terra, coloca-se então a questão de como foi construída. No jargão contemporâneo, o que é o «exterior constitutivo» da sociedade, aquilo que tem de ser excluído por forma a construir este conceito e realidade? A resposta é complexa, naturalmente, mas sugiro que dois elementos se destacam, remetendo-nos de novo para os dois exemplos com que iniciei este ensaio — a exclusão/expulsão do(s) deus(es) e da natureza.

A expulsão de deuses e espíritos ocorre quando os reunimos sob a categoria de «religião», uma categoria que toma a forma de um género dividido em diferentes espécies (Cristianismo, Islão, Budismo, etc.). Mas este entendimento dos deuses e dos espíritos é, em si mesmo, um produto de uma história, e de uma história especificamente europeia e cristã, como alguns investigadores da religião acabaram por reconhecer. Peter Harrison defende que em Inglaterra, ao longo dos séculos XVII e XVIII, «a ‘religião’ foi construída em termos essencialmente racionalistas, pois foi criada à imagem dos métodos racionalistas de investigação prevalentes... inquirir sobre a religião de um povo tornou-se uma questão de perguntar em que se acreditava...»³⁴. «Religião» e «crença» emergiram assim como categorias mutuamente constitutivas, tornando assim possível inventar a categoria de «religião» como género do qual diferentes crenças religiosas são as espécies. Desta forma, a própria noção de «religião» é, como um investigador a descreve, ela mesma «uma categoria teleológica cristã»³⁵, ou, como um outro investigador a caracteriza, «uma invenção moderna que o Ocidente, durante os últimos duzentos

34 Peter Harrison, «*Religion and the Religions in the English Enlightenment*» (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 2. Ver também Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth-Century Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1984); Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (Londres: Routledge, 1989); Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

35 Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’* (Londres: Routledge, 1999), 40.

anos aproximadamente, exportou para o resto do mundo»³⁶. Como muitas outras exportações ocidentais, todavia, nem sempre é útil — pode produzir mal-entendidos e comparações infrutíferas quando aplicada a «religiões» que não passaram pela mesma história, transformando-as em sistemas de crença. (Entre parênteses, podemos assinalar que o fundador oitocentista dos estudos religiosos comparados, Max Müller, reportou com alguma perplexidade que, ao interrogar os indianos chegados a Oxford sobre a sua religião, eles tiveram dificuldade em compreender o que ele queria dizer com religião, perguntando-se porque tinha Müller um interesse tão profundo no que, para eles, era mera questão de dogma ou, como o expressaram, porque fazia ele tanto alarido em torno da religião³⁷. O uso desta categoria exorciza imediatamente do mundo deuses e fantasmas; estes são realocados do mundo para as nossas mentes, de realidades ontológicas para produtos sociais. Usá-la é desde logo descartar os auto-entendimentos dos vietnamitas, que partilham o seu mundo com fantasmas, ou dos Hindus, que partilham o seu mundo com numerosos deuses.

Relacionado com isto, e igualmente importante, está o facto de a sociedade se constituir através da sua distinção face à natureza. Sabemos já, todavia, a partir do trabalho de Descola e de outros, que esta distinção não é partilhada por todos. Bruno Latour afirma — com algum exagero — que as «culturas não-ocidentais *nunca estiveram interessadas* na natureza; nunca a adoptaram enquanto categoria; nunca lhe encontraram um uso... os ocidentais foram aqueles que tornaram a natureza numa grande coisa»³⁸. Na verdade, nem mesmo os próprios ocidentais lhe deram sempre tanta importância; a historiadora da ciência Lorraine Daston lembra-nos que o período medieval operava não com duas categorias, o natural e o social, mas com um vasto leque delas, incluindo o sobrenatural, o preternatural, o artificial e o não-natural, e que as «categorias de natureza e cultura, concebidas numa

36 John Hick, «Foreword,» in Smith, *The Meaning and End of Religion*, ed. Wilfred Cantwell (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 7.

37 Max Müller, *Anthropological Religion* (Londres: Longmans, Green and Co, 1982), 115.

38 Bruno Latour, *Politics of Nature*, trad. Catherine Porter (Harvard: Harvard University Press, 2004), 83 (ênfase no original).

complementaridade *yin-yang*, são de origem relativamente recente»³⁹. Tão recentes quanto o início do período moderno, quando Descartes, Boyle, Hobbes e outros começaram a troçar da ideia de que a invocação do «desígnio» e do «significado» podia desempenhar qualquer papel na compreensão de um domínio da realidade que parecia agora ser caracterizado pelas suas regularidades impessoais, análogas a leis⁴⁰.

A invenção da sociedade envolveu assim um rearranjo de categorias, de tal modo que deuses e fantasmas não podiam mais ser tratados como seres ontológicos, porque foram realocados na mente humana e neste novo objecto que era a sociedade; e a natureza, por sua vez, foi expulsa deste novo objecto. É por isso que quando encontramos fantasmas vietnamitas, ou quando encontramos os sujeitos-animais e os sujeitos-plantas dos Achuar, somos forçados a traduzir. Não podemos levar a sério as suas explicações, porque as nossas categorias nascem da negação das suas. Alguns vietnamitas podem tratar os fantasmas como seres ontológicos, empíricos, mas nós tratamo-los como crença significante, uma crença que está, muito provavelmente, socialmente enraizada e que pode ser «lida» como evidência das preocupações e das ansiedades da sua sociedade. Se os Achuar invocam a natureza como imbuída de significados e desígnios, nós tratamos esses significados e desígnios como aqueles que a sociedade Achuar «projectou» na natureza. Retomando a parte inicial do meu argumento, proponho que não há qualquer razão convincente para privilegiarmos a nossa categoria de sociedade; que esta não é uma «descoberta» do que sempre esteve disponível, mas sim uma fabricação que, em larga medida, nos é peculiar, a nós, modernos. Finalmente, porque é uma fabricação, sugiro ainda que ela muitas vezes não é adequada à compreensão de mundos que foram fabricados de forma diferente.

39 Daston, Lorraine, «The Nature of Nature in Early Modern Europe,» *Configurations* 6 (2) (1998): 154.

40 Ver, a título de exemplo, a forma jocosa como Robert Boyle descarta a ideia de que a «natureza abomina o vazio» — discutida em Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 151. Como Peter Dear salienta, para os primeiros autores modernos da «revolução científica», as explicações dos «escolásticos» e outros não estavam apenas erradas, mas eram sim *ininteligíveis* (Peter Dear, *The Intelligibility of Nature* [Chicago: University of Chicago Press, 1996], especialmente capítulo 1).

ESPELHAR E FAZER

Ao usar verbos como «constituir» e «fabricar» para discutir o conhecimento, pretendo desafiar aquele que provavelmente é o pressuposto mais fundamental do conhecimento moderno: que o conhecimento é essencialmente passivo, um acto realizado por um sujeito que espelha ou representa objectos. Irei usar esta parte final do meu artigo para defender que o conhecimento é uma questão, não de «conhecer» um mundo exterior, mas de contribuir para a constituição de qualquer mundo que seja; que o conhecimento moderno não é simplesmente a auto-apreensão da modernidade, mas que tem tido um papel crucial na sua constituição. Esta afirmação convida, por certo, a uma acusação de idealismo; mas parece-me que isso acontece porque estamos, há demasiado tempo, enredados numa metafísica que divide o mundo em realidade e representação, real e ideal, material e ideacional. Estes binómios não são características do mundo enquanto tal, mas consequência de certas práticas e formas de organização. Quando afirmo que as nossas categorias são construídas ou fabricadas, não estou deste modo a sugerir que elas são ficcionais ou ilusórias, «mera» invenção sem existência real, ou a afirmar que a sociedade, a natureza e a religião desaparecem se pensarmos de maneira diferente.

Deixem-me explicar o que pretendo afirmar, através de alguns exemplos.

Timothy Mitchell defende que a distinção entre o real e a representação, central aos modos modernos ocidentais de apreensão e organização do mundo, não fazia grande sentido para a população do Egipto, que não pensava dessa maneira nem habitava um mundo organizado em torno dessa distinção. Todavia, à medida que as instituições e as práticas da administração colonial, da mercantilização e das novas formas de poder e de representação intervieram no Egipto, o conhecimento moderno e as ciências sociais tornaram-se ferramentas mais adequadas para «representar» o cenário em mudança⁴¹. Em *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (2007), defendi que muitas das queixas que gravitaram em torno da introdução do conhecimento ocidental na Índia colonial — por exemplo, de que os estudantes indianos estavam a absorver o conhecimento novo através

41 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

de maneiras antigas, por via de aprendizagem por memorização, ou que os indianos educados estavam a braços com uma crise moral, «divididos» entre as suas crenças tradicionais e as novas ideias a que eram expostos na escola e na universidade — não deviam ser lidas prioritariamente como testemunho de problemas reais. Em vez disso, interpretei essas queixas e controvérsias como indicando que as assunções fundacionais que lhes subjazem (isto é, citando Margaret Somers de novo, as «decisões apriorísticas sobre como entendemos ser constituído o mundo social»⁴²) — que o conhecimento é uma relação entre um sujeito doador de sentido e um mundo de objectos desencantados (razão pela qual o conhecimento tem que ser apropriado e a aprendizagem por memorização é um fracasso do conhecimento, ao invés de uma das suas formas) e que a moralidade é uma matéria de «crenças» conservadas em algo chamado «mente» (daí que se assumisse que os indianos educados ocidentalmente estavam a viver uma crise moral, mesmo que a maioria deles parecesse ignorar alegremente esse facto) — não tiveram adesão na Índia. Interpreto assim estas queixas como sinal e indicação de que certas assunções fundacionais do conhecimento moderno não podiam, de facto, ser dadas por adquiridas na Índia. *No entanto*, à medida que a relação sujeito/objecto se tornou no sustentáculo, não apenas da pedagogia, mas também da disposição espacial das cidades e das práticas dos tribunais e da burocracia administrativa, alguns indianos tornaram-se *de facto* sujeitos que experienciavam a moralidade e a religião enquanto crença e que estavam agora susceptíveis a um conflito entre diferentes crenças; e que alguns indianos se tenham de facto tornado sujeitos expressivos face a um mundo de objectos, e assim capazes de considerar (e lamentar) a aprendizagem por memorização como um fracasso do conhecimento e não uma das suas formas.

Por outras palavras, conceitos centrais das ciências sociais que anteriormente pertenciam à história de outrem, como natureza, sociedade, religião e semelhantes, acabaram por enformar instituições e práticas, tornando-se agora pontos de orientação para entender, ainda que parcialmente, o Egipto e a Índia. Estas categorias tornaram-se muitas vezes parte da vida quotidiana, não só nas zonas do mundo de onde eram originárias e onde estavam em funcionamento há séculos, mas igualmente no mundo

42 Somers, «Where Is Sociology after the Historic Turn?», 71.

não-ocidental. Assim, o estudo de James Ferguson sobre o «cinturão de cobre» na Zâmbia⁴³ revelou que não só as categorias e formas de explicação modernas se tinham tornado parte das formas de entendimento quotidianas de muitos zambianos, mas que, mais especificamente, os dualismos da teoria da modernização se tinham tornado, para alguns zambianos, as lentes interpretativas através das quais compreendiam e caracterizavam a sua própria situação. Assim, quaisquer que sejam as lacunas de tais categorias dualistas enquanto teoria social, é necessário que elas sejam «atendidas como um dado etnográfico»⁴⁴. Similarmente, Akhil Gupta, ao estudar as transformações agrárias na Índia moderna, considera que «a representação que a Modernidade faz de si mesma é um facto social nas aldeias do norte da Índia, e não uma ‘mera’ possibilidade analítica do investigador»⁴⁵. Como estes e outros investigadores atestam, e como muitos de nós sabemos por experiência própria, o mundo não-ocidental tem sido fundamentalmente reconstituído e refabricado, em parte precisamente pelo conhecimento que procura compreendê-lo.

Todavia, se pensarmos em «constituir», «fabricar» ou «construir» nestes termos, tornar-se-á também imediatamente claro que tais fabricações não operam em matéria inerte ou sobre tábua rasa. Elas encontram outras formas de constituição e compreensão do mundo que, em diferentes graus, o deslocam e reconfiguram. Algumas coisas são apagadas e desaparecem. Outras são reorganizadas — a religião, a título de exemplo, não desaparece, mas é reconfigurada como algo que acontece no coração e na mente dos homens (crença), sendo realocada na esfera privada. Mapas e outras tecnologias tornam possível «ver» coisas que antes não podiam ser vistas, mas não provocam necessariamente outro tipo de relações com a terra e a paisagem. Novas fabricações, por vezes, coexistem com outras maneiras de ver e de fazer. Deste modo, embora faça notar que os seus informantes na aldeia que denomina como «Alipur» estão perfeitamente confortáveis com as categorias da

43 O «cinturão de cobre» (*copperbelt*) designa uma região da África Central, abarcando a Zâmbia e o Congo. É também uma das 9 províncias de Zâmbia.

44 James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt* (Berkeley: University of California Press, 1999), 84.

45 Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India* (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 38.

modernidade, usando tecnologia moderna na sua prática agrícola, Gupta comenta de seguida que «os seus vocábulos agrícolas apresentam poucas semelhanças com o discurso ‘científico’ que deu origem às tecnologias que eles empregam no cultivo... as explicações ‘científicas’ compõem apenas uma parte da ‘conversa’ agrícola e das práticas agrícolas. A maior parte do que os agricultores tinham a dizer sobre agricultura era expresso num discurso diferente, composto por uma agronomia ‘humoral’ que tinha como uma das suas mais notáveis características a similitude entre os termos utilizados para entender a saúde das plantas e dos solos e a saúde dos humanos»⁴⁶.

Em suma, a modernidade e os seus conhecimentos não refazem completamente o mundo e, na medida em que não o fazem, o conhecimento moderno permanece inadequado à tarefa de representar e compreender esses mundos. Isto é, ainda que o conhecimento moderno tenha constituído a nossa modernidade global, nunca é homólogo ao mundo inteiro ou, por outras palavras, o mundo que o conhecimento moderno criou continua a existir a par de outros mundos. Procurei demonstrar que tal é manifestamente visível — para aqueles dispostos a ver — em muitas partes do não-Occidente, onde as categorias analíticas das ciências humanas não mapeiam, plena e perfeitamente, todo o espaço social. Aqui, muitas e variadas formas de solidariedade e pertença humanas não foram substituídas nem subsumidas, por completo, pela cidadania; esferas públicas mais antigas, bem como os seus rituais e as suas práticas de identidade, não foram completamente apagadas pelos rituais de Estado; e as assunções seculares das ciências sociais não se tornaram no senso comum de todos. Por esta razão, alguma da reflexão mais sustentada sobre o carácter e a adequabilidade do conhecimento moderno tem surgido em trabalhos sobre o mundo não-occidental, alguns dos quais realizados sob o rótulo da «teoria pós-colonial». Estes trabalhos mostram não só que as pressuposições do conhecimento moderno ocidental não são universais, *mas também* que o seu uso sistemático tem efeitos reais⁴⁷.

46 Gupta, *Postcolonial Developments*, 155, 234.

47 Estes incluem: Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley:

Mas isto é *também* verdade no centro nevrálgico da modernidade. Mesmo aqui, onde a modernidade e o conhecimento são produtos autóctones e há séculos fazem o seu trabalho de transformação, estes coexistem com outras maneiras de compreender, de ser e de estar no mundo. Tomem a forma da popularidade das colunas astrológicas que tanto apouquentava Theodor Adorno⁴⁸ ou de práticas que continuam a tratar o mundo como encantado, estas outras formas testemunham a existência de domínios da prática, por vezes até de instituições, que, não sendo pré-modernas, nem por isso integram completamente o mundo que a modernidade engendrou. Por vezes, estas podem ser incorporadas nos circuitos da acumulação de capital. A astrologia é um exemplo; a acupunctura, à sua maneira uma «ciência» rigorosa, um exemplo muito diferente. Os próprios médicos encaminham os seus pacientes para um acupunctur (embora fiquem frequentemente perplexos com os aparentes resultados de um tratamento baseado na imagem do corpo enquanto campo de forças através do qual flui o *Qi*). A acupunctura já não é propriamente uma prática «pré-moderna» — é agora ensinada e certificada, também em instituições educativas ocidentais, e é comercializada — mas é ainda a prática de um conhecimento que, estando «na» modernidade, não é «da» modernidade.

O argumento que estou a apresentar pode ser clarificado por intermédio de uma analogia. No primeiro volume de *O Capital*, e em particular no Apêndice, Marx faz uma distinção importante entre a subsunção «real» e «formal» ao capital. Em *Provincializing Europe*, de certo modo lendo Marx contra a corrente, Dipesh Chakrabarty sugere que para Marx, uma vez plenamente desenvolvido o capital, há certas

University of California Press, 2002); Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance* (Ann Arbor: Michigan University Press, 2003); Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (Berkeley: University of California Press, 2006). Ver também Sanjay Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (Durham, NC: Duke University Press, 2007); Sanjay Seth, «Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism,» *International Political Sociology* 3 (3) (2009): 334-338.

⁴⁸ Theodor Adorno, «The Stars Down to Earth: *The Los Angeles Times* Astrology Column,» in *The Stars Down to Earth and other Essays on the Irrational in Culture*, ed. Stephen Crook (Londres: Routledge, 1994).

transformações históricas (por exemplo, a separação entre trabalho e terra) que parecem ser, retrospectivamente, pressuposições lógicas do capital⁴⁹. Ou seja, uma vez percebida a estrutura do capital (o que pode apenas acontecer retrospectivamente, quando o capital é triunfante e a sua estrutura se tornou clara), determinados eventos e processos históricos podem ser vistos como uma parte necessária da sua emergência, sendo postulados pelo capital como condições para a sua própria emergência (isto é, pode ver-se que as condições *logicamente* necessárias para a emergência do capitalismo também aconteceram *historicamente*). Mas há outros elementos do passado que o capitalismo toma igualmente como seus antecedentes, embora — diz Marx, citado por Chakrabarty — «não como antecedentes criados por si mesmo, não como formas do seu próprio processo de vida»⁵⁰. Trata-se de passados que não estão «fora» do capital, mas que também não são as suas pré-condições lógicas, elementos *necessários* na história do capital. Por outras palavras, segundo Chakrabarty, Marx aceita «que o universo total de passados que o capital encontra é mais vasto do que a soma daqueles em que se formam as pressuposições lógicas do capital»⁵¹. Estes outros passados podem ser parte do passado «pré-moderno» da sociedade, mas também podem não ser, consistindo (por exemplo) em comportamentos, ritmos corporais e estruturas de afecto que coexistem com a modernidade global capitalista, mas não enquanto parte do mundo que ela postula. Isto é, há múltiplas maneiras de ser humano — que não são parte das estruturas lógicas e dos processos históricos do capitalismo globalizado e da modernidade que ele ajuda a produzir — que persistem, mesmo onde a modernidade global fez o seu trabalho de maneira mais diligente. A vida moderna pode ser moldada e animada pela lógica da modernidade capitalista, mas não é um todo coerente ou singular, uma vez que nem tudo foi reformulado ou refeito por essa lógica. A diferença — a que não é subsumida por esta lógica — continua a existir, embora a «diferença, nesta descrição, não seja

49 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

50 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 63.

51 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 64.

algo externo ao capital. Nem seja algo subsumido ao capital. Existe em relações íntimas e plurais com o capital, que vão desde a oposição à neutralidade»⁵². Na mesma linha, sugiro que há esferas do saber e do viver no mundo ocidental, à semelhança do mundo não-ocidental, que são parte do moderno — ao não serem «sobreviventes» da pré-modernidade, destinadas a ser eventualmente varridas — mas que não são vividas, nem inteiramente acessíveis, por via das categorias das ciências sociais.

A genealogia do conhecimento moderno é, sugeri, inegavelmente ocidental; surgiu como parte da história recente da Europa, enquanto tentativa de representar e de fazer sentido dessa história. Mas o conhecimento moderno é agora global e, com diferenças de grau, é a herança comum de grande parte das pessoas. Chegou à Índia, a parte do mundo acerca da qual tenho algum conhecimento, através da agência coerciva do colonialismo, e começou aí a sua carreira formal na esteira da Minuta de Thomas Babington Macaulay de 1835, que declarava os conhecimentos indígenas do subcontinente como supersticiosos, míticos e, de forma mais genérica, não verdadeiros. Ou como Macaulay os caracterizou: «doutrinas médicas que escandalizariam um ferrador inglês, astronomia que faria as raparigas dos colégios internos ingleses rirem a bandeiras despregadas, história abundando em reis com trinta pés de altura e reinos com trinta milénios de duração, e uma geografia feita de mares de melação e mares de manteiga»⁵³. Esta apreciação era ignorante e arrogante, mas o conhecimento de que Macaulay era paladino nem por isso deixou de se tornar global. Não existe um lugar que lhe seja totalmente «exterior», a partir do qual lhe possamos dirigir uma crítica, ou outra maneira de o abordarmos que não seja a partir do seu interior e através dele. Falo, deste modo, como um dos filhos bastardos de Macaulay; e se dúvidas persistissem a este respeito, deixem-me esclarecer que este ensaio não se constitui num argumento contra o conhecimento moderno ou contra as ciências sociais.

52 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 66.

53 Reimpresso em Lyn Zastoupil e Martin Moir (eds) (1999) *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999), 166.

No entanto, «global» não é a mesma coisa que «universal». Este conhecimento não se elevou acima das suas circunstâncias de produção, revelando assim o que é verdadeiro para todos — pelo contrário, o fracasso das tentativas de fundamentação da Razão Moderna, tenho-o defendido, são hoje mais visíveis do que nunca. Este conhecimento e os processos históricos a que está intimamente associado têm, para o bem e para o mal, remodelado o mundo. Embora tenham servido para constituir um mundo em comum — a nossa modernidade global — continuam a existir outros mundos que lhe são contíguos, mundos para os quais as ciências sociais são apenas um guia limitado. E, assim, concluo com a proposta de que o conhecimento moderno, e as ciências sociais que o formalizam, têm constituído a nossa modernidade e são, a um tempo, indispensáveis e inadequadas para dela fazer sentido.

5. PENSAR COM A «MODERNIDADE» É EUROCÊNTRICO?

A «modernidade» é uma das categorias centrais das ciências sociais, mas tem sido afirmado, em tempos recentes, que pensar com o conceito de ‘modernidade’ implica eurocentrismo ou, na melhor das hipóteses, enredar-se nas suas malhas. Quem se sente incomodado com esta afirmação tem procurado desenvolver estratégias intelectuais que evitem esta vinculação, repensando o conceito de modo a ser possível «pensar com» a modernidade contornando, ou até desafiando, o eurocentrismo. Nas duas partes iniciais deste artigo, esboço e analiso sucintamente duas estratégias: a estratégia de criar narrativas históricas da modernidade em que esta não surge como um produto meramente europeu, e a estratégia de pluralizar a modernidade, de modo a que a modernidade «europeia» ou ocidental surja como apenas uma de entre muitas formas ou variantes da modernidade.

As duas primeiras partes deste artigo oferecem, embora sem aspirar a qualquer exaustividade, um breve levantamento de alguns dos actuais esforços para repensar a modernidade em termos não-eurocêtricos. Na terceira parte, a natureza deste ensaio muda: apoiando-me no meu trabalho e no de outros autores, deixo de lado considerações em torno do que a «modernidade» realmente é — quando e onde começou, se é singular ou múltipla — para me concentrar no conhecimento que formula tais questões. As tentativas de desenvolver entendimentos não-eurocêtricos da modernidade, analisadas nas duas primeiras partes do artigo, assumem que as ciências sociais modernas podem, com os devidos ajustes e correcções, ser usadas para produzir um entendimento não-eurocêntrico da modernidade; mas o conhecimento através do qual representamos e compreendemos a modernidade é, em si mesmo, europeu (e moderno) nas suas origens, tornando igualmente

necessário um questionamento das relações protagonizadas entre este conhecimento e o 'real' que pretende caracterizar. Fazê-lo, sugiro, torna mais exigente a tarefa de compreender a modernidade em termos não-eurocêtricos. Na quarta e última parte deste ensaio, defendo que o conceito de modernidade não é simplesmente um meio através do qual descrevemos, compreendemos ou apreendemos um fenómeno que lhe é externo, mas que é um conceito envolvido, ele próprio, na produção do moderno. Reconhecer isto conduz-nos, conluo, não a uma melhor solução para o problema de como pensar a modernidade de maneira(s) não-eurocêntrica(s), mas sim a um repensar e reformular do próprio problema.

Sublinho, de novo, que o meu interesse não é o eurocentrismo *per se*, mas até que ponto pensar com a «modernidade» implica eurocentrismo. É certo que o eurocentrismo não resulta apenas do recurso à categoria da modernidade — há eurocentrismos de todos os tipos, com outras razões de ser, que vão da crença na superioridade europeia à ignorância em relação a qualquer história que não a história da Europa. Quando, a título de exemplo, Hugh Trevor-Roper escrevia que «a história do mundo nos últimos cinco séculos, na medida em que teve importância, tem sido história europeia»¹, a centralidade que atribuía à Europa não era uma consequência do recurso ao conceito de modernidade, mas de achar que a história europeia fora mais influente do que outras histórias. David Landes está a debater ostensivamente o moderno quando proclama que «o registo histórico mostra [que], nos últimos duzentos anos, [a] Europa (o Ocidente) tem sido o principal motor de desenvolvimento e modernidade...»² — mas neste caso é também evidente que não é o conceito de modernidade que o conduz ao eurocentrismo, mas sim o enunciado de um dinamismo europeu inato (espraiando-se pelos dois milénios anteriores) que o leva a concluir que a Europa inventou a modernidade.

Este artigo ocupa-se de um eurocentrismo que não nasce de uma convicção prévia na superioridade europeia; é, pelo contrário, consequência de uma narrativa que assinala no advento da «modernidade»

1 Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (Londres: Thames and Hudson, 1965), 11.

2 David Landes *The Wealth and Poverty of Nations* (Londres: Abacus, 1999), xxi.

uma ruptura histórica profunda; uma ruptura que teria ocorrido em primeira instância na Europa, originada a partir de forças e processos internos às sociedades europeias, e que depois se teria espalhado para outras partes do mundo. O conhecimento através do qual conhecemos esta ruptura é, em si mesmo, um seu produto, da mesma forma que as categorias através das quais representamos e caracterizamos a emergência da «novidade» são, também elas, parte dessa novidade. Esta narrativa tem como consequência a atribuição da centralidade à Europa; compreender o novo exige que nos foquemos no modo como as forças históricas emergentes na Europa a transformaram, transformando depois (ou estando a transformar, ou não tendo ainda transformado por completo) o resto do mundo.

É verdade, como o exemplo supracitado de Landes demonstra, que nem sempre é fácil distinguir este de outros tipos de eurocentrismo. A distinção importa, não obstante, e pode ser sintetizada da seguinte forma: num caso presume-se que o carácter alegadamente único da Europa é a razão para a modernidade (entre outros «feitos») ter sido aí originada; no outro caso, é a ascensão da modernidade na Europa que leva à procura de uma singularidade europeia.

O eurocentrismo de que este artigo se ocupa é o do segundo tipo, o legado do que se denomina frequentemente como «teoria social clássica». Como é do conhecimento geral, pensadores influentes como Marx, Tönnies, Weber, Maine e muitos outros sentiram estar a viver numa sociedade fundamentalmente diferente de todas as outras que a haviam precedido; uma diferença que normalmente procuravam caracterizar em termos diáticos, através de contrastes como *Gemeinschaft/Gesellschaft*³, feudalismo/capitalismo, estatuto/contrato e pares semelhantes. As sociedades que se acreditava terem sido submetidas a tal mudança transformadora eram europeias, razão pela qual a procura do(s) motor(es) que impulsionaram essas mudanças se tornou numa busca por aquilo que havia tornado a Europa diferente de todas as regiões do mundo. Em contrapartida, o estudo de sociedades não-ocidentais geralmente consistia na procura dos obstáculos e das ausências, daquilo que obstruía e excluía essas sociedades de um desenvolvimento endógeno rumo ao moderno

3 NT: dicotomia formada pelos termos «comunidade» e «sociedade».

— como acontece nos escritos de Weber sobre tradições não-ocidentais, ou nos escritos de Marx sobre a Índia e a sua referência a um «modo de produção asiático».

Não será exagero afirmar que a declaração da Europa como o berço do moderno foi menos uma «descoberta» da teoria social clássica, ou o resultado de uma investigação empírica diligente, do que uma premissa e um ponto de partida dessa mesma teoria. Mas essa premissa tem enformado grande parte da investigação realizada desde então, seja ela conduzida no Ocidente ou no não-Ocidente, revolvendo a história da Europa em busca de exemplos de dinamismo e de premonições da modernidade por vir, e a história do não-Ocidente em busca de exemplos de obstrução e estagnação. Tais legados têm na pouco sofisticada teoria da modernização apenas um dos seus exemplos mais conspícuos.

HISTÓRIAS ALTERNATIVAS

Para quem se sente incomodado por este eurocentrismo, uma solução óbvia é cortar o vínculo histórico entre «modernidade» e «Europa»; pois se se for capaz de conceber a modernidade como um fenómeno que não é única e exclusivamente europeu na origem, daí decorrerá que pensar com a modernidade não implica eurocentrismo. Alguns investigadores procuraram assim elaborar narrativas sobre a génese do moderno que fossem globais ou que, pelo menos, não fossem apenas europeias. Num primeiro momento, podemos encontrar exemplos dessas narrativas nas importantes obras de Eric Williams e C. L. R. James⁴. Em tempos mais recentes, a análise dos sistemas-mundo de Wallerstein e a teoria da dependência associada a Andre Gunder Frank e outros ofereceram uma narrativa alternativa e sistemática do desenvolvimento do moderno (ou do capitalismo), onde este não surge como tendo nascido endogenamente na Europa e depois transplantado para outros lugares, sendo antes lido como um efeito

4 Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (Nova Iorque: Russell and Russell, 1944); CLR James, *The Black Jacobins* (Nova Iorque: Random House, 1963).

de estruturas e processos complexos, que incluíam a Europa e outras partes do mundo desde o primeiro momento.

Na opinião de alguns, esta narrativa não se libertou ainda em grau suficiente do eurocentrismo, na medida em que continua a privilegiar a Europa como o «centro» da economia mundial, embora inclua agora as periferias e as mais remotas zonas interiores e as periferias não-ocidentais. Andre Gunder Frank, criticando trabalhos anteriores da sua autoria e trabalhos de Wallerstein, identifica a «limitação desta teoria wallersteiniana/frankiana» no facto de a mesma, embora reconhecendo a existência de um «sistema-mundo», continuar a entendê-lo «como centrado na Europa e daí se expandindo para incorporar progressivamente o resto do mundo na sua própria economia «mundial» europeia»⁵. Frank procurou rectificar estas lacunas nos seus trabalhos posteriores, sugerindo que a economia global seria, na verdade, uma invenção asiática, e que a Europa era um actor de menor importância. A centralidade que a Europa acabou por assumir nesta economia global teria sido um desenvolvimento tardio, uma usurpação do lugar central outrora ocupado pela Ásia, não plenamente concretizada até ao século XIX. Conforme Frank afirma com humor, ao resumir a sua própria narrativa histórica: «primeiro o Ocidente comprou para si um lugar de terceira-classe no comboio económico asiático, depois alugou uma carruagem inteira e foi só no século XIX que conseguiu expulsar os asiáticos da locomotiva»⁶.

Em narrativas como esta é comum afirmar-se adicionalmente que a conquista e exploração do mundo não-ocidental, por parte da Europa, foi não apenas uma consequência, mas um elemento central e constitutivo da emergência do capitalismo global e do moderno. James Blaut procurou deste modo demonstrar que as regiões economicamente mais dinâmicas da Ásia, da África e da Europa se encontravam todas ao mesmo nível até ao século XVI, remetendo a ascensão da Europa ao impulso dado pela conquista do Novo Mundo e pela conquista e exploração colonial da Ásia e da África:

5 Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998), 30.

6 Frank, *ReOrient: Global Economy*, 37.

Tanto a importância quantitativa... da produção e do comércio nas áreas coloniais e semicoloniais como a imensa rentabilidade do empreendimento, ou seja, a rápida acumulação de capital que encorajou... criaram um vector de força, facilmente capaz de fazer o processo de transformação na Europa passar de uma evolução lenta para a revolução rápida.⁷

Se tais narrativas históricas alternativas — existem muitas⁸, referindo eu sumariamente apenas duas das mais polémicas, onde as diferenças e propostas são especificadas de forma bastante clara — forem consideradas persuasivas, poderá parecer que pensar com a modernidade (ou, neste caso, com o «capitalismo» ou com o «capitalismo global») não implica eurocentrismo. Se a modernidade não é produzida endogenamente na Europa, qualquer busca pelo que torna a Europa especial ou única torna-se, presumivelmente, supérflua. Para Blaut, por conseguinte, uma vez estabelecido que a Europa não tomou a dianteira sobre a Ásia e a África antes de 1492, e que quando a tomou fê-lo «devido à riqueza imensa obtida pelos europeus na América e mais tarde na Ásia e em África», é possível concluir que o dinamismo económico da Europa não se deu «porque os Europeus eram mais inteligentes, mais ousados ou melhores do que os não-Europeus, ou mais modernos, mais avançados, mais progressivos, mais racionais»⁹. Da maneira similar, Frank, ao defender que a Europa conseguiu forçar a sua entrada no muito mais desenvolvido comércio intra-Asiático apenas devido ao súbito acesso à prata americana, conclui que «os Europeus, em termos étnicos, racionais, organizativos ou de espírito do capitalismo, não tinham qualquer vantagem excepcional, muito menos superioridade, que pudessem oferecer, difundir ou o que quer que fosse na Ásia»¹⁰.

7 J.M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographic Diffusionism and Eurocentric History* (Nova Iorque e Londres: Guilford Press, 1993), 193.

8 Manifestamente ausentes desta pesquisa estão os escritos da escola «decolonial» da América Latina, incluindo Dussel, Mignolo, Quijano e outros. Esta omissão não se deve ao facto de estes escritos serem menos importantes, pelo contrário, é precisamente pela sua complexidade e importância que não podem ser brevemente abordados. Para uma colecção de alguns destes escritos, ver Morana, Dussel e Jáuregui (2008).

9 Blaut, *The Colonizer's Model of the World*, 2006.

10 Frank, *ReOrient*, 283.

Tais argumentos oferecem uma narrativa histórica alternativa da modernidade, em que esta não é imanente à Europa. Se os considerarmos empiricamente plausíveis — algo que não procuro aqui avaliar, dado que o meu objectivo é avaliá-los enquanto «estratégias» intelectuais para desafiar o Eurocentrismo —, tornarão redundante, dir-se-ia, a questão da excepcionalidade da Europa. Além disso, esses argumentos veiculam uma «denúncia» política óbvia — se a conquista do Novo Mundo, a escravatura e, de maneira mais geral, a colonização e exploração do mundo não-ocidental convergiram para a fabricação do moderno, então não só o feito deixa de ser uma realização exclusivamente europeia, como não parece em si um grande «feito», de todo; o tom ou valência que conferimos à emergência do moderno modifica-se.

Enquanto desafio ao eurocentrismo, todavia, o sucesso desta estratégia é apenas parcial, dado que incluir o não-Occidente na narrativa da emergência da modernidade não compromete, em si mesmo, o eurocentrismo da narrativa convencional. Esta narrativa pode ser modificada de modo a reconhecer a «co-produção» da modernidade, ao mesmo tempo que continua a atribuir o papel central à Europa. Com efeito, este parece ser o novo consenso académico: Chris Bayly, por exemplo, reconhece que «em grande medida... foi a mudança distante dos aparentes centros da economia mundial, nas supostas 'periferias' asiáticas e africanas, que instigou os centros metropolitanos à acção, modernização e conflito»¹¹, mas vê ainda a Europa ocidental e do norte como «mais dinâmica económica, intelectual e politicamente do que o resto do mundo no fim do século XVIII», cujas manifestações incluíam «uma insistência egotista a nível da filosofia, da invenção, do debate público e, mais sombriamente, da eficácia em matar outros seres humanos»¹².

Ademais, mesmo que se integre o não-Occidente na história da modernidade — por exemplo, ao ver as origens da modernidade como estando profundamente ligadas à exploração colonial — isto apenas nos permite tomar alguma distância, ou a reenquadrar, a questão da excepcionalidade europeia: por que foi a Europa a explorar outros e não o contrário? Isto é, mesmo onde a valência normativa muda — com o

11 Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914* (Oxford: Blackwell, 2004), 493.

12 Bayly, *The Birth of the Modern World*, 469.

«dinamismo» europeu a tomar a forma de «rapacidade», mais do que outra coisa — continua a colocar-se a questão «o que tem a Europa que a torna única?»¹³. Com efeito, esta foi precisamente a forma que a questão tomou para muitos nacionalistas e revolucionários anticoloniais, acreditando que a Europa possuía uma qualquer qualidade exclusiva, não necessariamente admirável, que teria produzido uma forte vontade de conquista e uma capacidade de expansão agressivas. Em suma, uma linha de investigação menos propensa a admirar o advento da modernidade não deixa de ser compatível com uma narrativa eurocêntrica.

Por fim e mais importante, esta estratégia intelectual, porque procura dissociar modernidade e Europa alegando questões históricas e empíricas, fica refém do acaso empírico. O que pretendo afirmar pode ser ilustrado com uma pergunta directa, ou mesmo rude, como a que se segue: se um argumento empírico arrebatador determinasse, de maneira convincente, que a modernidade foi essencialmente um fenómeno europeu, a investigação académica antieurocêntrica levantaria as mãos no ar em sinal de rendição? Esta é, por certo, uma hipótese extremamente improvável — provavelmente um tal debate permaneceria inconclusivo, dado que os factores e as variáveis em que explicações deste tipo se apoiam são tantos que a ele acorreria um grande número de explicações concorrentes — mas não é, em teoria, uma hipótese impossível.

13 Académicos como Frank e Blaut, precisamente porque estão polemicamente preocupados em negar qualquer «excepcionalidade» à Europa, estão conscientes desta armadilha. Frank procura abordá-la ao sugerir provisoriamente que a ascensão da Europa pode ser explicada pela coincidência entre o acesso à prata do Novo Mundo e o declínio cíclico das economias asiáticas (Frank, *ReOrient*, 334), e Blaut sugere que o acidente geográfico — a sorte da Europa estar mais perto das Américas — foi o que determinou que a Europa e não, digamos, o sul da Índia se tenha tornado o lugar da transformação capitalista, da revolução burguesa e de «domínio do mundo» (Blaut, *The Colonizer's Model of the World*, 181). Até a conquista da América não é tida como evidência da supremacia tecnológica e militar da Europa, pois, de acordo com Blaut, «as Américas não foram conquistadas: foram infectadas» (Blaut, *The Colonizer's Model of the World*, 186). O que estes argumentos, de outro modo muito pouco convincentes, sugerem é que a contingência, o puro acidente, não deve ser descartada em qualquer narrativa sobre a «ascensão da Europa». Numa linha de argumento mais convincente, é atribuída à contingência o seu lugar explicativo no importante *The Great Divergence*, de Kenneth Pomeranz, também não analisado aqui; mas, para uma breve discussão, ver Sanjay Seth «The politics of knowledge: or, How not to be Eurocentric,» *History Compass* 12(4) (2014): 311-320.

A questão é que as narrativas antieurocêntricas certamente não iriam acabar, dado que não são as descobertas empíricas que determinam as suas conclusões, mas sim o contrário. Isto é, entre as inúmeras provas que é possível recolher, aquilo a que é concedido importância explicativa é sempre determinado pelo desejo de confrontar, em algum grau, as explicações dominantes. Acrescento desde já que tal também é verdade para as narrativas eurocêntricas — estas simplesmente são mais antigas e os pressupostos, preconceitos e paixões que convergiram para a sua elaboração cristalizaram e, nessa medida, foram naturalizados e assim ocultados. Com efeito, é precisamente por esta razão que investigar e publicar narrativas alternativas é da maior importância, para que as/os investigadoras/es e as/os estudantes estejam cientes de que este é um território em disputa, e que «interesses» políticos e éticos estão subjacentes às discordâncias empíricas. Mas sugere também que qualquer estratégia intelectual que procure dissociar modernidade e Europa recorrendo, em primeira instância, a argumentos histórico-empíricos pode estar a seguir uma estratégia pouco adequada aos seus objectivos.

MODERNIDADES ALTERNATIVAS

Outra estratégia para pensar a modernidade sem eurocentrismo passa por propor, não uma genealogia do moderno, mas uma pluralização dessas genealogias. Segundo esta perspectiva, os teóricos sociais clássicos haviam cometido um erro ao assumir que as características ‘estruturais’ ou materiais que conduziam à modernidade e a definiam — incluindo a urbanização, a economia capitalista e a emergência do Estado-nação como principal forma de constituição política — vinham *necessariamente* acompanhadas de certas características culturais e de certos modos de subjectividade. Precisamos, nas palavras de Dilip Gaonkar, «de rever a distinção entre modernização societal e modernidade cultural»¹⁴. À sua semelhança, Charles Taylor distinguiu entre os processos económicos e institucionais que caracterizam o moderno, por

14 Dilip Gaonkar, «On alternative modernities,» in D. P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities* (Durham, NC: Duke University Press, 2001), 1.

um lado, e os processos culturais, por outro, argumentando que a transformação económica pode articular-se — e de facto articula-se — com culturas previamente existentes, o que imprime uma marca persistente na modernidade em questão:

Ocorrendo em diferentes civilizações, as transições para aquilo que podemos reconhecer como modernidade produzem resultados diferentes, de acordo com os seus diversos pontos de partida... novas diferenças emergirão das antigas. Assim, ao invés de falar da modernidade no singular, fariamos melhor em falar de ‘modernidades alternativas’.¹⁵

As transformações «culturais» que historicamente acompanharam as características estruturais da modernidade no Ocidente não eram as características necessárias e determinantes da modernidade, e não o têm sido no não-Ocidente. Nas civilizações não-ocidentais, o capitalismo prosperou, a urbanização avançou a ritmo acelerado e o estado-nação substituiu formas antigas de organização política, mas tal não foi acompanhado por desencantamento e racionalização, pelo desincrustar do indivíduo da comunidade e pela secularização. Com efeito, as transformações sociais têm sido, por vezes, acompanhadas pelo oposto. Tem-se argumentado, a título de exemplo, que em algumas partes de África a modernidade foi acompanhada por um recrudescimento da crença na feitiçaria, não por uma sua diminuição¹⁶. A conclusão a retirar daqui não

15 Charles Taylor, «Two theories of modernity,» *Public Culture* 11(1) (1999): 161.

16 Ver, *inter alia*: Adam Ashforth, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 2005); Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1997); Henrietta Moore e Tom Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa* (Londres: Routledge, 2001). Com efeito, há uma importante linha de argumentação que sugere a necessidade de repensar até a ideia de que a modernidade *ocidental* foi acompanhada por racionalização, desencantamento e assim por diante; que isto pode ser mais a mitologia da realidade do que a realidade em si. Ver, *inter alia*: Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001); Jean Comaroff, «Defying disenchantment: Reflections on ritual, power, and history,» in: Keyes, Kendall e Hardacre (eds), *Asian Visions of Authority* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994); David Martin, *Curious Visions of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2011); Birgit Meyer e Peter Pels (eds), *Magic and Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Alex Owen, *The Place of Enchant-*

é a que por norma se extrai, a conclusão de que tais sociedades serão pré-modernas, não-modernas ou versões incompletas e deficientes da modernidade; é, sim, que tais sociedades são variantes da modernidade e que a modernidade chegou em múltiplas formas. Por outras palavras, uma das mais importantes implicações de pensarmos em «múltiplas» modernidades «é que modernidade e ocidentalização deixam de ser [tidas como] idênticas. Os modelos ocidentais da modernidade não são as únicas modernidades autênticas»¹⁷.

Para pensar com a modernidade evitando simultaneamente implicações eurocêtricas, esta estratégia tem muitas vantagens. Pois se a modernidade assume muitas formas e tamanhos, a Europa deixa de ser tida como a única forma de modernidade ou como a sua forma «normal», deixando também de ser o *telos* e a medida de todas as outras sociedades. Se a Europa não mostra o futuro a outras sociedades, e se as sociedades não-ocidentais deixam de ser lidas à luz de uma norma, podemos abandonar a busca pelo que lhes «falta» e pelos «obstáculos e impedimentos» ao seu desenvolvimento. A dúvida, todavia, permanece: não será isto pouco mais do que um alargamento arbitrário, em vez de um repensar substancial, do que se entende por modernidade; e que uma das consequências da imprecisão conceptual resultante é que o que agora é descrito como modernidade «ocidental», e já não modernidade enquanto tal, continua não obstante a funcionar como o referencial inconfessado da modernidade, enquanto sua forma modelar, «que outros [se entende que] adaptam, domesticam ou tropicalizam»¹⁸?

Não tem de ser assim, no entanto, como não o é no caso de Taylor, que, a título de exemplo, não só nos oferece uma definição mais ampla de modernidade, como aborda as suas implicações, incluindo a questão

ment: British Occultism and the Culture of the Modern (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004); Corinna Treitell, *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004); Alison Winter, *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998).

¹⁷ Samuel N. Eisenstadt, «Some observations on multiple modernities,» in Dominic Sachsenmaier, Jens Reidel e Samuel Eisenstadt (eds), *Reflections on Multiple Modernities* (Leiden: Brill, 2002), 27. Ver também Comaroff e Comaroff, «Introduction».

¹⁸ Gurminder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 75.

do conhecimento através do qual caracterizamos a modernidade. Taylor defende que a narrativa convencional da modernidade, que a vê como europeia, não admite que os pressupostos e as práticas do moderno sejam inflectidas pelas tradições que encontram. Falha em percebê-lo não apenas ao não reconhecer que transformações económicas e institucionais não acarretam necessariamente transformações culturais, mas sobretudo ao presumir que aquilo que Taylor denomina de «cultura da modernidade» não se encontra no mesmo plano que outras culturas, tomando-a ao invés como uma cultura cujo conhecimento verdadeiro vem por fim substituir as representações e as cosmologias. «No âmago desta explicação», escreve Taylor, «está a visão de que a modernidade envolve a descoberta de certas verdades nucleares acerca da condição humana»¹⁹. Ou seja, a narrativa convencional não considera as categorias centrais do conhecimento moderno como apenas uma de entre várias maneiras possíveis de construir o mundo, considerando-as a maneira certa, por fim revelada, de o fazer. Assume que as culturas pré-modernas ou «tradiccionais» (incluindo as do Ocidente) continham representações e encantamentos e metafísica e cosmologias, ao passo que nós, modernos, finalmente compreendemos (ou fomos forçados a ver) as verdades fundamentais que desde sempre sustentaram estas várias construções. Ou como escreve David Kolbo ao explicar Weber, nesta óptica,

A modernidade é um reconhecimento explícito do que o Eu e a sociedade têm sido desde sempre. A identidade moderna não é apenas mais uma numa sequência de construções históricas; é a revelação do que tem estado na raiz dessas construções.²⁰

Se o nosso entendimento padrão se baseia no pressuposto de que a cultura da modernidade se tornou universal porque ‘revela’ uma verdade que tem estado ali desde o começo, então a pluralização das modernidades, caso ambicione ser mais do que uma mera redefinição da questão

19 Taylor, «Two theories of modernity», 170.

20 David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986), 9-10.

(e uma redefinição que continua a tratar a Europa como a forma mais desenvolvida ou ‘pura’ de modernidade), tem que rejeitar esta ideia. Taylor escreve:

Não se trata de nós [ocidentais modernos] termos descartado todo um leque de crenças injustificadas, para deixarmos operar livremente a auto-compreensão que, implícita, sempre tinha estado ali. Pelo contrário, uma constelação de entendimentos implícitos da nossa relação com Deus, com o cosmos, com outros homens e com o tempo foi substituída por outra, numa mutação multifacetada.²¹

Este é um argumento radical: quer porque não trata a «modernidade» como um facto externo material (uma realidade), que existe independentemente do conhecimento através do qual a caracterizamos²², quer porque sugere que o conhecimento através do qual caracterizamos a modernidade pode ser, em si mesmo, historicamente situado e limitado, e não um conhecimento que transcende as suas circunstâncias históricas e culturais. Na secção seguinte, sigo a pista aberta por estas sugestões, desviando-me do problema de saber se a modernidade é ou não «realmente» eurocêntrica (problema que presume que a modernidade é externa às categorias através das quais é representada) e colocando em questão o conhecimento através do qual, em primeira instância, formulamos este tipo de perguntas.

21 Taylor, «Two theories of modernity», 171. Taylor isenta as ciências naturais disto, afirmando que a revolução nas ciências naturais desde o século XVII descobriu *de facto* verdades universais. Para uma discussão crítica ver Seth, *Subject Lesson*, 191-195.

22 À objecção de que tal é «idealista», Taylor responde, acertadamente a meu ver, que «este tipo de objecção é baseado numa falsa dicotomia, a que divide entre ideias e factores materiais como agencialidades causais rivais. Na verdade, o que vemos na história humana é um conjunto de práticas humanas que são ambas as coisas simultaneamente» (Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* [Durham, NC: Duke University Press, 2004], 31).

CONHECIMENTO DA MODERNIDADE, CONHECIMENTO E MODERNIDADE

O conhecimento através do qual conhecemos e representamos a modernidade para nós próprios é, em si, moderno e europeu. Começou a emergir no início do período moderno, desafiando o(s) conhecimento(s) pré-moderno(s) da Europa, que, nas palavras de Taylor, exigiam um «entendimento do mundo dentro de categorias de significado, como que para materializar ou expressar uma ordem de Ideias ou arquétipos, enquanto manifestações do ritmo da vida divina ou actos fundacionais dos deuses ou da vontade de Deus», e «vendo o mundo como um texto, ou o universo como um livro»²³. Em contraste, à medida que o conhecimento moderno emergia e começava a ser definido através de uma crítica da escolástica, outros conhecimentos medievais, renascentistas, foram sendo condenados, todos eles, por confundir os humanos com o seu mundo, por atribuir ao mundo um significado e um propósito que na verdade nos pertenciam e que teríamos projectado nele. Uma das idiossincrasias do conhecimento moderno, então, era presumir uma demarcação clara entre sujeito e objecto, conhecedor e conhecido. Ademais, o conhecimento moderno assumia que o mundo era dividido entre uma natureza desencantada, que devia ser compreendida em termos de leis e regularidades, e um objecto recém-descoberto chamado sociedade, reino de significados, propósitos e fins. A ordem entre deus(es) e homens foi também revertida, presumindo-se que os deuses deviam ser explicados em função dos homens, em vez de serem os homens a ser explicados em função dos deuses.

O conhecimento moderno, e a modernidade em que nos diz vivermos, emergiram entrelaçados. À medida que as ciências sociais ganhavam a sua forma actual no século XIX, elas surgiram, nas palavras de Peter Wagner, como «uma forma de auto-compreensão reflexiva, apropriada para a modernidade»²⁴; como se o fenómeno da modernidade revelasse ou desvendasse certas verdades universais, ao «gerar» formas de pensamento que correspondiam à sua estrutura. No entanto, se o

23 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 5.

24 Peter Wagner, *Theorizing Modernity* (Londres: Sage, 2001), 1.

conceito de modernidade é uma categoria de periodização, o conhecimento moderno, não obstante ser também entendido como tendo nascido num tempo e num lugar particulares, é tido como aplicável ao passado, ao presente e ao futuro, tanto no Ocidente, onde primeiramente emergiu, como fora dele. Porque acontece isto? Que razão haverá para que um conhecimento, que sabemos ter origens históricas e culturais específicas, seja entendido como transcendendo essas origens e alcançando a universalidade?

Há mais do que uma razão, naturalmente, mas a mais importante é a presença de uma compreensão teleológica segundo a qual a modernidade é um lugar histórico privilegiado, onde algo como o Conhecimento Absoluto se torna enfim possível. Refiro-me aqui, naturalmente, a Hegel, mas a sua narrativa não é a única deste tipo, ainda que possivelmente seja a mais influente. Quando Jacob Burckhardt, no início do século XIX, escrevia que o «véu» que fizera o homem «apenas (...) conhec[er-se] como raça, povo, partido, corporação» tinha sido finalmente levantado na Itália Renascentista, possibilitando ao homem reconhecer-se a si mesmo como um «indivíduo espiritual»²⁵, estava a formular uma versão desta narrativa. Quando Weber, no início do século XX, escrevia que o desencantamento era o que havia permitido ao homem reconhecer o facto melancólico de que o mundo nunca estivera imbuído de desígnio e significado, mas que todos os desígnios e significados que estavam «lá fora» eram os que lá tínhamos «posto», estava também a argumentar que só a certo ponto na história da humanidade é que certas verdades puderam ser finalmente reveladas, ainda que fossem verdades com validade retrospectiva²⁶. O mesmo afirmava Marx quando escreveu:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente

25 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. Samuel G.C. Middlemore (New York: Mentor, 1960), 27. [A usar Jacob Jacob Burckhardt, *A Civilização do Renascimento Italiano*, trad. António Borges Coelho (Lisboa: Editorial Presença, 1983), 28].

26 Max Weber «Objectivity in social science and social policy,» in Edward Shils e Henry Finch (eds), *The Methodology of the Social Sciences: Max Weber* (Nova Iorque: The Free Press, 1949).

compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas (...) A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco.²⁷

Esta é a narrativa da «revelação», uma narrativa onde a descoberta da verdade é possibilitada porque a modernidade finalmente providencia as condições para tal. Nesta narrativa, a modernidade é privilegiada, e o conhecimento moderno, a auto-consciência da modernidade, é assim também privilegiado. Aqui, os pressupostos nucleares do conhecimento moderno não são apenas mais um conjunto de assunções paroquiais reivindicando validade universal, como uma religião proselitista, mas estão incrustados, pelo contrário, na narrativa que pretende explicar o porquê de nós, humanos, outrora estarmos fadados a perceber mal as coisas e o modo como se tornou possível percebê-las correctamente. Isto é o que noutro lugar caracterizei como a narrativa do «era cego e agora vejo»²⁸.

Este ponto, sugiro, é mais fundamental do que a alegação «empírica» de que as características constitutivas da modernidade emergiram em primeiro lugar na Europa; ou antes, é este ponto que subjaz à alegação «empírica», tornando tão difícil escapar por completo ao eurocentrismo. Pois se a modernidade não é uma cultura ou um imaginário social como os outros, mas sim aquilo que torna finalmente possível ver o mundo como ele realmente é, se a modernidade não é «apenas mais uma numa sequência de construções históricas» mas sim a «revelação do que tem estado na raiz dessas construções», então não temos como não privilegiar a modernidade. Por mais que queiramos ser compassivos no nosso entendimento dos outros, esforçando-nos para reconhecer que cada época tem a sua própria visão do mundo, a «nossa» visão (moderna) do mundo é privilegiada, dado que nós, ao contrário de outros, não somos mais reféns dos encantamentos e das cosmologias a que falta lucidez para reconhecer o mundo como ele realmente é. E privilegiamos tam-

27 Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973). 105. [A usar Karl Marx, *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*, trad. Mário Duayer e Nélio Schneider (São Paulo, Boitempo, 2011), p. 84.].

28 Sanjay Seth «Once was blind but now can see: Modernity and the social sciences,» *International Political Sociology* 7(2) (2013) [Cf. Capítulo 4 deste livro]

bém a Europa, uma vez que as verdades que a modernidade nos permitiu enfim ver (tendo o conhecimento moderno como *medium*) — que o mundo é desencantado, que os deuses devem ser explicados em função dos homens e não os homens em função dos deuses, e assim por diante — foram reveladas em primeira instância na Europa.

Haverá alguma maneira de conseguirmos «pensar» a modernidade sem subscrever isto? Na próxima e última secção, sugiro que sim, ainda que tal exija reconsiderar a modernidade a fundo, através de um repensar da relação entre a modernidade e o conhecimento através do qual a conhecemos e descrevemos; procurando uma relação em que o conhecimento ao qual recorreremos para compreender a modernidade seja lido como constitutivo daquilo que alegadamente apenas descreve. Este gesto não providencia uma resposta melhor à questão com que iniciámos este texto — como pensar com a modernidade sem eurocentrismo. Mas poderemos reformulá-la de maneiras mais frutíferas.

FAZENDO A MODERNIDADE

De acordo com Frederic Jameson, não são as transformações consideradas características do moderno que deram origem ao conceito de modernidade; a narrativa por via da qual as «realidades» da transformação social (racionalização, capitalismo, individualismo, etc.) se tornam «inteligíveis», ou são representadas, no plano das ideias está equivocada. De facto, «[a] modernidade não é um conceito, filosófico ou não, mas uma categoria narrativa»²⁹. É uma maneira de criar uma narrativa de ruptura e transformação, quer essa transformação seja vista como tendo começado no Renascimento, na Reforma ou no Iluminismo, quer a sua característica determinante (e/ou «motor») seja identificada como a racionalização, o capitalismo ou o individualismo, e assim por diante. Que tantas narrativas diferentes abundem (Jameson identifica, pelo menos, catorze possibilidades) é, em si, um sinal de que esta é uma história que contamos a nós próprios, não um facto objectivo que acontece para depois ser reconhecido e representado

29 Frederic Jameson, *A Singular Modernity* (Londres e Nova Iorque: Verso, 2012), 40.

através do conceito de «modernidade»³⁰. O conceito de «modernidade» é menos um facto do mundo — embora os fenómenos para que aponta (capitalismo, racionalização, etc.) possam ser bem reais — do que o facto de quem a inventou e implementou; um facto acerca de quem, ao inventá-la e implementá-la, assinalou um sentido de ruptura e novidade, ao narrativizar um «agora» drasticamente diferente de um «antes», e um «nós», correlativamente, drasticamente diferente de um «eles». «A modernidade», Jameson conclui,

... como um tropo é, em si mesma, um sinal da modernidade enquanto tal. O próprio conceito de modernidade é, assim, ele próprio moderno, *dramatizando* os seus próprios argumentos. Ou, dito por outras palavras, podemos afirmar que o que passa por teoria da modernidade... é, em si, pouco mais do que a projecção da sua própria estrutura retórica sobre os temas e conteúdo em questão; a teoria da modernidade pouco mais é do que a projecção do próprio tropo.³¹

A importância da análise de Jameson não reside no «esvaziamento» das pretensões desta narrativa, mas sim na indicação de que a narrativa da modernidade tem consequências significativas; o contar repetido desta história é uma das maneiras pelas quais nos fazemos modernos, e uma maneira através da qual fazemos dos outros não-modernos. Esta reivindicação — de que a modernidade não é uma descrição de um «real» que lhe é exterior, mas um factor que confere existência a esse «real» — é amplificada por Bruno Latour. De maneira semelhante, Latour trata a modernidade não como um facto do mundo que pode ser determinado por sociólogos ou por economistas ou por historiadores (se existe mesmo, onde e quando começou, e assim por diante), mas como uma forma de auto-descrição através da qual «nós, modernos» nos distinguimos de outros. Segundo Latour, a distinção moderno/não-moderno

30 É por isso que a questão de saber qual de entre estas narrativas da modernidade é a verdadeira e correcta é, segundo Jameson, uma questão equivocada. Tal não será respondido pela evidência, tendo em conta que é a narrativa que «organiza todo esse material e evidência em primeira instância»; «o que nós temos de desenvolver aqui são opções narrativas e habilidades alternativas para contar histórias» (Jameson, *A Singular Modernity*, 23, 32)

31 Jameson, *A Singular Modernity*, 34.

é mapeada e projectada na distinção natureza/cultura, uma vez que o sentimento de ser «moderno» reside sobretudo na convicção de que, com a modernidade, «descobrimos» ou «revelámos» uma verdade até então obscura, e que assim continuava para muitas pessoas; nomeadamente, que os humanos e a sua sociedade, de um lado, e a natureza, do outro, são dois objectos ontologicamente distintos. Tornar-se moderno

... consiste em ir saindo continuamente de uma idade das trevas que misturava as necessidades da sociedade com a verdade científica, para entrar numa nova idade que irá, finalmente, distinguir de forma clara entre aquilo que pertence à natureza intemporal e aquilo que vem dos humanos, entre o que depende das coisas e o que depende dos signos.³²

Esta «Grande Divisão» entre humanos e não-humanos, entre Natureza e Cultura, era o fundamento da outra grande divisão, entre nós, modernos, e os pré-modernos; dado que nós, modernos, congratulamo-nos por ser

[os únicos que] diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, ao passo que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não conseguem separar de facto aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem.³³

Latour argumenta que a distinção entre natureza e cultura não é, todavia, um facto do mundo que nós modernos descobrimos, mas uma distinção que criámos e que temos «policidado». Tem sido uma distinção produtiva, mas a sua própria produtividade resultou numa proliferação de híbridos do natural e do social, ao ponto de esta distinção se ter tornado cada vez mais insustentável. A modernidade, de acordo com

32 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trad. Porter C. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 71. (A usar Bruno Latour, *Jamais Fomos Modernos* trad. Carlos Irineu da Costa [Rio de Janeiro, Editora 34, 1994; tradução modificada], 70-71).

33 Latour, *We Have Never*, 99 [A usar Latour, *Jamais Fomos Modernos*, 99; tradução modificada]

esta narrativa, não é uma mera «ilusão» nem é um facto bruto que é «compreendido» ou «representado» pelo conceito de modernidade. Ao invés, o fenómeno e a descrição do fenómeno são co-produzidos; e se a «grande divisão» entre natural e cultural começa a ruir, o mesmo sucede com a distinção moderno/não-moderno que sobre ela fora edificada. Com isso, começámos tardiamente a perceber que nunca havíamos sido modernos, pelo menos não do modo como imaginávamos ter sido.

Valendo-nos de Latour, Jameson e outros³⁴, podemos concluir o seguinte: o conhecimento moderno não é apenas uma maneira de compreender a modernidade no plano das ideias ou de reconhecer e registar as transformações que a modernidade trouxe consigo, mas tem sido uma força de promoção dessas transformações que cataloga e caracteriza. À medida que os pressupostos nucleares do conhecimento moderno — que incluem (para continuar com os exemplos que temos usado até aqui) os deuses e os espíritos como criações humanas, a natureza como desencantada — passam a enformar instituições, práticas e crenças, o conhecimento moderno serve para constituir o moderno e não apenas reflecti-lo. Porque o conhecimento moderno e o que rotula como modernidade são co-constituídos, o conhecimento moderno tem mais sucesso no desempenho da sua função de representar ou compreender nos próprios lugares onde ajudou a moldar o que descreve. É por isto que o conhecimento moderno se acha frequentemente em falta quando aplicado ao mundo não-ocidental, de onde esteve ausente por vários séculos, não tratando de refazer as instituições e as práticas que descreve. Não obstante, porque a narrativa da modernidade circula globalmente, agora todos somos modernos.

Se assim é, então os nossos esforços para escapar ao eurocentrismo adquirem uma outra feição. Somos todos, ocidentais e não-ocidentais, modernos; mas nenhum é moderno da forma que pensava ser. Todos

34 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002); Seth, «Once was blind»; Seth, *Subject Lessons*.

fomos reformulados, de maneiras diferentes e desiguais, pelas forças históricas que agrupámos sob o conceito de modernidade. Mas a modernidade não é uma «coisa» que existe no exterior das nossas categorias; as nossas categorias não são o entendimento reflexivo que a acompanha e que por ela é gerado; e elas não nos dão uma visão privilegiada de todos os passados e de todos os presentes. A modernidade não é um objecto originado em alguns lugares e não noutros, mas uma narrativa, uma disposição e frequentemente um desejo; uma maneira através da qual as pessoas têm contado histórias acerca de si próprias e acerca de outros, uma maneira de estar-no-mundo. É, de acordo com Talal Asad, um «projecto», e enquanto tal «[a] modernidade não é primeiramente uma questão de cognição do real mas de viver-no-mundo... o que distingue a modernidade *como uma época histórica* [é que esta] inclui a modernidade como um projecto político-económico»³⁵.

É evidente que o entendimento dominante de modernidade ainda concebe esta como uma descrição ou representação de algo que lhe é exterior, algo que existe com total independência em relação ao modo como é representado. Na medida em que assim o é, continua a ser importante desafiar entendimentos eurocêntricos da modernidade, desenvolvendo narrativas históricas alternativas ou pluralizando a nossa noção de modernidade. No entanto, precisamos também de elaborar narrativas concorrentes, onde a modernidade e o conhecimento que a acompanha e constitui não são privilegiados ou tidos como reveladores de verdades escondidas, mas que sejam entendidos como uma maneira de conhecer e habitar a terra. Só então as nossas categorias, as nossas explicações e a nossa imaginação se tornarão mais ricas, amplas e diversas, à semelhança do(s) mundo(s) que na verdade habitamos.

35 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 14 (ênfase no original).

6. MODERNIDADE SEM PROMETEU: RELENDO *TUDO* *O QUE É SÓLIDO SE DISSOLVE* NO AR, DE MARSHALL BERMAN

Li pela primeira vez *Tudo o que é sólido se dissolve no ar: a experiência da Modernidade*¹ na década de 80, alguns anos após a sua publicação. À semelhança do que aconteceu a muitos outros leitores, o livro teve um impacto enorme sobre mim. Aqui estava uma obra que reconhecia, insistia até, que a modernidade não consistia apenas em «processos sociais», incluindo também a produção de novas subjectividades; que não era apenas questão de novos mundos, mas também de novas maneiras de os habitar; e que, deste modo, compreender a modernidade exigia um envolvimento tanto com Marx como com Goethe. Escrita no idioma da esquerda, era não obstante uma obra sem uma obsessão pelas suas palavras-de-ordem, distante da sua prosa por vezes entorpecedora. Um livro com um alcance e um conjunto de referências extraordinários, escrito com um ardor e uma verve que arrebatariam até o leitor céptico.

Eu não era um leitor céptico. Abordei o texto como todos os leitores o fazem, com os meus próprios preconceitos e vontades. Estava então nos meados dos meus vinte e trabalhava na minha dissertação de doutoramento. Era um membro activo da esquerda radical (muito minoritária) na Austrália. Na minha leitura e apropriação do marxismo, este (como o liberalismo) não era apenas o produto da época moderna, mas também um seu paladino. Enquanto herdeiro inequívoco do iluminismo, o marxismo via no moderno algo simultaneamente inevitável e desejável. E também eu almejava o futuro no quadro de uma modernidade socialista. No entanto, começava também, em paralelo, a fazer

1 M. Berman, *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (Nova Iorque: Simon and Schuster, 1982) [A usar Marshall Berman, *Tudo o que é sólido se dissolve no ar* trad. Ana Tello [Lisboa, Edições 70, 1982].

perguntas para as quais não conseguia ainda encontrar respostas satisfatórias. Dada a violência implícita na transição para o moderno, podia-se/devia-se ser um seu defensor fervoroso? E, mesmo considerando-se a modernidade como algo positivo na medida em que criava as condições para uma futura apropriação dos seus benefícios já despojada dos seus horrores), onde é que isso deixava os «pré-modernos»? Seriam os povos indígenas da Austrália, a título de exemplo, pré-modernos? E, se sim, deveria isso suscitar pena ou desprezo? Seria necessário — na óptica do seu próprio interesse — submetê-los a uma engenharia social que os trouxesse até ao século xx? Questões como estas — sem dúvida ingénuas, imaturas e mal formuladas — começavam a abalar as minhas convicções juvenis, e eu procurava algo que pudesse dar-lhes resposta, dissipá-las ou silenciá-las.

Na esperança de encontrar respostas, li Jürgen Habermas, paladino do «projecto inacabado da modernidade», mas fiquei desapontado. Em particular, incomodou-me profundamente a maneira como Habermas se apropriou de Piaget e Kohlberg para sugerir que existia uma escala de desenvolvimento moral, com diferentes sociedades a ocupar os seus diferentes degraus². Se o moderno estava mais perto do topo da escala, onde ficava a Índia, neste quadro? Se defender a modernidade implicava ver alguns dos que lhe eram «outros», incluindo muitos dos meus conterrâneos, como moralmente atrasados, então não me servia. Eu estava (estou) perfeitamente ciente das muitas iniquidades e crueldades que caracterizam as sociedades tidas como insuficientemente modernas, caso da Índia, mas estava também consciente dos prazeres afectivos que certas formas da vida social e práticas de si facilitam, e que parecem estar intimamente ligadas a essa pré-modernidade. Condená-las como moralmente atrasadas ou remetê-las para o caixote do lixo da história era algo que não estava disposto a fazer (nem algo de que fosse capaz). A leitura de Habermas acicatou as minhas perguntas e dúvidas, ao invés de dissipá-las.

E depois apareceu *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*, de Berman, propondo uma defesa vigorosa da modernidade que, todavia, não dei-

2 Refiro-me em particular a J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol 1, trans T McCarthy, Boston, MA: Beacon Press, 1984. A tradução inglesa foi publicada um ano depois de *All That Is Solid*, mas li o livro de Habermas primeiro.

xava de reconhecer o seu poder destrutivo, turbulento e implacável (o termo que Berman usa para configurar esta tensão é «dialéctica»). Ao contrário da narrativa marxista clássica, não o fazia reiterando que muitas pessoas iriam sofrer antes de conseguirem usufruir dos benefícios plenos da modernidade, na forma da modernidade socialista, mas colocando a questão mais profunda de saber se a modernidade implicava um estado de permanente devir, nunca alcançando a plenitude e tornando-se hostil a qualquer forma de vida estável. Tendo em conta que, sob a égide da modernidade, tudo o que é sólido se dissolve no ar, Berman questionava se o comunismo não poderia ser, também ele, um momento fugaz, ao invés de um apogeu e uma última morada (p.105). No entanto, a ênfase incidia, enfaticamente, nas possibilidades que essa modernidade, apesar de todo o seu poder destrutivo, abrisse, e assim na necessidade de os seus críticos simultaneamente abraçarem e reconhecerem tais possibilidades: «a mais completa e profunda crítica à modernidade pode partir exactamente daqueles que mais entusiasticamente aderem ao espírito de aventura da modernidade»³. As vozes do modernismo oitocentista tinham sido animadas pela esperança de que «as modernidades do amanhã e do depois de amanhã sarassem as feridas que arruinaram os homens e as mulheres modernos de hoje»⁴, sendo essas as vozes que Berman procura resgatar e revigorar para o nosso tempo⁵. Estava aqui o que eu procurara: um argumento onde algumas das minhas reservas acerca da modernidade como um bem absoluto ecoavam, e que, ainda assim, afirmava de forma apaixonada e persuasiva as múltiplas possibilidades da modernidade. Possibilidades que produziam um sofrimento e uma desorientação vertiginosos, mas que tinham de ser experienciadas, vividas e aproveitadas, caso se ambicionasse uma crítica da modernidade não só relevante, mas com consequências reais.

Relendo o livro cerca de trinta anos após a sua publicação, nutro ainda por ele uma grande admiração. *Tudo o que é sólido se dissolve no*

3 Berman, *All that is Solid*, 86 [*Tudo o que é Sólido*, 94]

4 Berman, *All that is Solid*, 23. [Aqui, tradução nossa].

5 Citando Paul Goodman perto do fim do seu livro, Berman conclui que a nossa doença contemporânea não é originada pelo espírito da sociedade moderna, mas porque «esse espírito é que não se tinha concretizado suficientemente» (Berman, *All that is Solid*, 347; [*Tudo o que é sólido*, 374])

ar é um feito considerável e uma obra verdadeiramente importante. Mas o livro, hoje, já não ressoa em mim como outrora⁶. Alguns dos seus pressupostos nucleares — não me refiro a argumentos particulares, mas às noções mais fundamentais que os possibilitam, dando-lhes estrutura ou alicerces — já não são partilhados por mim. O restante ensaio dedicar-se-á à exposição sumária dos três pressupostos nucleares da obra, assinalando depois a natureza da minha discordância com os mesmos.

BILDUNG⁷, TOTALIDADE E HISTORICISMO

A noção de auto-desenvolvimento está no âmago de *Tudo o que é sólido*, constituindo em larga medida o que o livro tem de mais apelativo. A modernidade, ao arrancar as pessoas de vidas definidas por papéis fixos e essências estáticas, iniciara (Berman está aqui a seguir Marx) «um processo de crescimento individual contínuo, incansável, aberto, ilimitado»⁸. Por certo que, para muitas pessoas, tal foi sinónimo de grande privação material e da perda de mundos familiares e de sentimentos de pertença existencial; todavia, estas transformações eram, na sua maioria, inevitáveis, e reais as possibilidades por elas abertas, além de que jamais devemos esquecer «a crueldade e brutalidade de tantas formas de vida que a modernização varreu da face da Terra»⁹. A

6 A quem possa interessar, marcos da minha própria trajectória intelectual incluem S. Seth, 'Interpreting revolutionary excess: the Naxalite movement in India, 1967-71', *Positions: East Asia Critique*, 3(2), 1995, pp 481-507 [Cap. 2 da presente edição]; Seth, 'Back to the future?', *Third World Quarterly*, 23(3), 2002, pp 565-575; Seth, 'Reason or reasoning? Clio or Siva?', *Social Text*, 78, 2004, pp 85-101 [Cap. 7 da presente edição]; Seth, 'Historical sociology and postcolonial theory: two strategies for challenging Eurocentrism', *International Political Sociology*, 3(3), 2009, pp 334-338; e Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*, Durham, NC: Duke University Press, 2007, cujo epílogo aborda a questão da modernidade.

7 NT: Impassível de tradução noutras línguas, *Bildung* refere-se ao ideal de formação alemão centrado no «cultivo de si», para o qual convergem a filosofia e educação. Podendo ser associado a um processo de amadurecimento do indivíduo e da sua unificação com o meio social, encontra correspondência numa tradição literária própria, o «Bildungsroman» (semelhante à tradição literária inglesa de «coming-of-age»).

8 Berman, *All that is Solid*, 98 [*Tudo o que é Sólido*, 108].

9 Berman, *All that is Solid*, 60 [*Tudo o que é Sólido*, 67].

tarefa histórica e existencial passava, então, por conviver com as dores e as possibilidades da modernidade, vergando a modernidade ao ponto de podermos fazer dela a nossa casa: «Ser moderno...é experimentar a existência pessoal e social como um torvelinho...ser parte de um universo em que tudo o que é sólido se dissolve no ar. Ser moderno/modernista é sentir-se de alguma forma bem no meio do redemoinho, fazer seu o ritmo dele»¹⁰. Fazer-se sentir em casa — é esta a linguagem do *Bildungsroman*; uma das grelhas de leitura possíveis para *Tudo o que é sólido é*, sugiro, lê-lo enquanto manifestação tardia do *Bildungsroman* no século XX — a narrativa de auto-desenvolvimento que tem no *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe o seu arquétipo, facultando, nas palavras de Lukács, «um ideal de humanidade livre que compreende e afirma as estruturas da vida social como formas necessárias da comunidade humana; porém, simultaneamente... apodera-se dessas estruturas, não no seu rígido ser-para-si político e legal, mas como os instrumentos necessários de objectivos que os ultrapassam largamente»¹¹. Com um argumento original e cativante, Berman postula o modernismo como a forma que o «Bildung» (auto-cultivo, auto-formação) deve assumir para nós, modernos. A única possibilidade de nos sentirmos em casa neste mundo é aceitar a modernidade que habitamos, ao mesmo tempo que a moldamos em função dos nossos desígnios, sendo o modernismo o meio para esse fim.

Uma segunda característica relevante de *Tudo o que é sólido se dissolve no ar* é o seu ímpeto totalizante. Berman designa o fenómeno que analisa como modernidade, em detrimento de, por exemplo, capitalismo; sem capitalismo não existiria modernidade, mas o fenómeno da modernidade não se esgota no capitalismo, nem tão-pouco é dele uma derivação secundária ou efeito. A modernidade engloba a estética de uma época definida por uma constante mudança e transformação,

10 Berman, *All that is Solid*, 345-346 [*Tudo o que é Sólido*, 372].

11 G. Lukács, *The Theory of the Novel*, Boston, MA: MIT Press, 1971, pp 133-34. De entre uma bibliografia muito vasta sobre o *Bildungsroman*, ver também F. Moretti, *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture* (Londres: Verso 2000); J Hardin (ed), *Reflection and Action: Essays on the Bildungsroman* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991); R Shaffner, *The Apprenticeship Novel* (Nova Iorque: Peter Lang, 1984); e M. Swales, *The German Bildungsroman from Wieland to Hesse* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978).

pelos modos de subjectividade que produz e que assinalam diferentes tentativas de a aceitar, e por muito mais além disto. Berman salienta, em concordância, que os seus dois referentes intelectuais centrais, Goethe e Marx, «partilham (...) a crença de que a ‘vida moderna’ implica um todo coerente»¹².

Por fim, o argumento de Berman é profundamente «historicista», afirmação que não se circunscreve à prática de historicizar, mas também ao facto de operar com uma compreensão do tempo e do processo social em que algumas sociedades existem «agora», num certo ponto do seu desenvolvimento, onde outras estavam «antes». A modernidade é um processo global, recorda-nos Berman, mas que se desenvolve a um ritmo desigual. O modernismo dos europeus e da América do Norte tem 200 anos, mas uma observação mais próxima permitir-nos-á «articular as nossas vidas com as de milhões de pessoas que passam pelo drama da modernização a milhares de quilómetros de distância, em sociedades radicalmente diferentes da nossa». Essas pessoas experienciam actualmente o que a Rússia, outro país atrasado que foi catapultado para a modernidade, vivenciou no século XIX e no início do século XX: «Neste período de cerca de cem anos, a Rússia lutou contra todas as questões que os povos africanos, asiáticos e latino-americanos teriam posteriormente de enfrentar. Podemos, pois, interpretar a Rússia do século XIX como um arquétipo do emergente Terceiro Mundo do século XX»¹³.

Tendo identificado três importantes pressupostos de *Tudo o que é sólido*, passo agora a esboçar as minhas divergências pela ordem inversa, começando por aquilo que denomino como o historicismo de Berman.

MODERNIDADE SEM PROMETEU

A noção de que algumas pessoas habitam o nosso presente, embora pertencendo simultaneamente, num certo sentido, ao passado¹⁴, é emi-

12 Berman, *All that is Solid*, 88 [*Tudo o que é Sólido*, 97]

13 Berman, *All that is Solid*, 175 [*Tudo o que é Sólido*, 192]

14 Foi isto que Johannes Fabian descreveu e deprecou como a ‘negação da coetaneidade’. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 2002). O argumento de Fabian é específico à disciplina da antropologia, e uma

nentemente moderna — não apenas porque é historicamente recente, mas também porque é uma das maneiras através das quais nós, modernos, nos distinguimos e nos «fazemos» enquanto modernos. Daí que seja uma noção insidiosa, podendo ser encontrada não só nas correntes de pensamento instituídas (tais como a teoria da modernização e os estudos sobre desenvolvimento, no liberalismo e no marxismo) ou nas práticas das agências de ajuda humanitária e da finança internacional, como também nas mundivisões e práticas quotidianas (a título de exemplo, caracterizando ou denunciando outros lugares ou pessoas enquanto «medievais»). Esta é uma das formas através das quais efectuamos, e encenamos, a nossa modernidade. Não obstante, é uma maneira gravemente equivocada.

Pensar que passámos já por um processo de modernização que outros experienciam agora só faz sentido na medida em que concebemos a modernidade como algo que tem início num lugar (Europa ou América do Norte) e depois se espalha ou irradia para o exterior. No entanto, Immanuel Wallerstein e os seus seguidores, e hoje muitos outros, procuraram demonstrar que o desenvolvimento do capitalismo não é uma narrativa de um desenvolvimento endógeno com epicentro na Europa, mas sim das interconexões estruturais entre diferentes partes do mundo, que providenciaram as condições para a sua ascensão. Esta é uma formulação que sugere que o capitalismo é melhor entendido se pensado enquanto sistema complexo já instalado em algumas partes do mundo, e que por ele foram modeladas, sem contudo se terem tornado capitalistas ou «modernas», caso entendamos por tais termos a presença de certos critérios (produção generalizada de mercadorias, o desenraizamento do campesinato, etc.).

Argumentos deste tipo têm duas vantagens. Em primeiro lugar, permitem-nos encontrar um lugar adequado nas nossas explicações, em termos históricos e conceptuais, para o facto nu e cru do colonialismo. O colonialismo não foi um elemento secundário da modernidade, nem o veículo através do qual o capitalismo e a modernidade, previamente

crítica da sua «tendência para colocar o(s) referente(s) da antropologia num Tempo outro que não o do produtor do discurso antropológico», mas o fenómeno a que se refere, sugiro, vai muito além da disciplina da antropologia.

existentes, foram coercivamente transplantados para novos lugares; pelo contrário, o colonialismo foi uma parte constitutiva da modernidade, uma parte determinante e não uma mera nota de rodapé ou um simples episódio de uma outra narrativa, em maior escala. E foi-o não apenas economicamente — são conhecidas as formulações que atribuem um papel central à conquista do Novo Mundo, ao tráfico de escravos e à colonização da Ásia e da África na Revolução Industrial — mas em todas as esferas. Poderá compreender-se a cultura e a experiência da modernidade nos EUA sem o jazz e os blues, e, portanto, sem o tráfico de escravos e a escravatura? Os modernismos da América Latina, acerca dos quais Berman escreve tão elogiosamente, são semelhantes aos modernismos europeus ou serão, também eles, formas de expressão e de significação de uma experiência que, séculos antes, transplantou europeus e africanos para o Novo Mundo e lançou as populações indígenas na calamidade — inaugurando assim a modernidade da qual todos nós, diferenciadamente, somos hoje herdeiros? Estou certo de que Berman reconheceria estas questões como legítimas, não desejando com esta crítica insinuar que não lhes seria sensível. Pretendo, todavia, sugerir que tais questões estão oclusas de uma análise onde se parte do princípio de que a modernidade irradiou para o exterior a partir de uma fonte original, com um desfasamento temporal.

Uma segunda vantagem em compreender a modernidade como um sistema complexo que abrange tanto países ricos como pobres, países «avançados» e países «atrasados», é que permite-nos reformular uma questão que dominou, por demasiado tempo, muita da produção académica centrada no Terceiro Mundo (e em larga medida aí produzida). Obcecada por relatos de transição, as perguntas que esta produção académica formula giram frequentemente em torno do que está em «falta»: porque não chegou a modernidade? Porque estamos ainda em transição? Nos anos subseqüentes à publicação de *Tudo o que é sólido*, um conjunto crescente de estudos rejeitou a narrativa da transição e a questão da «falta»¹⁵. Ao invés, concentrou-se no mapeamento da natureza

15 Refiro-me pelo menos a duas correntes bibliográficas: a que se debruça sobre as modernidades «alternativas» ou «múltiplas», e o que é realizado sob o signo da teoria pós-colonial.

e do carácter de uma modernidade que é, simplesmente, *diferente* da Ocidental — uma modernidade onde as auto-estradas da informação correm a par de caminhos de terra batida e onde a força de trabalho constituída por engenheiros de software altamente qualificados coexiste com o trabalho infantil e com o trabalho forçado.

Não estou a sugerir, claro, que devemos simplesmente redefinir a modernidade de maneira a que inclua agora a Índia, a China e outros lugares, mas sim que é necessário repensar a fundo a nossa compreensão da modernidade, com particular atenção ao modo como «cultura» e «conhecimento» participam no nosso entendimento do que significa ser moderno.

Numa contribuição ponderada para este propósito, Charles Taylor caracteriza a narrativa que privilegia a experiência europeia — tratando-a como a experiência a que todas as sociedades devem ser submetidas, caso desejem qualificar-se enquanto modernas — como uma narrativa em que «a modernidade é concebida como um conjunto de transformações por que toda e qualquer cultura pode passar... A modernidade, neste tipo de teoria, é entendida como a emanção de uma operação racional ou social que é culturalmente neutra... uma operação geral capaz de cooptar em seu proveito toda e qualquer cultura específica»¹⁶. Com efeito, a modernidade não se resume a um conjunto de arranjos económicos e institucionais, englobando também as práticas, crenças e pressupostos de fundo que possibilitam o funcionamento desses arranjos. Se assim é, então porque assume esta narrativa que os pressupostos de fundo e as práticas do moderno jamais serão inflectidas, de maneira significativa, pelas tradições que encontram — e substituem? Porque o que está implícito, e com frequência explícito, nesta narrativa é que os pressupostos associados à modernidade — aquilo que Taylor denomina como «cultura da modernidade» — não estão ao mesmo nível que o de outras culturas. A «cultura da modernidade» não é apenas mais uma maneira de interpretar e construir a identidade humana e o seu lugar no mundo: «No âmago desta explicação está a ideia de que a modernidade implica um momento de «passar a ver» certas verdades nucleares acerca

¹⁶ Taylor, «Two theories of modernity», *Public Culture*, 11(1) (1999): 154.

da condição humana»¹⁷, como a razão instrumental e o pressuposto de que o indivíduo é, de alguma forma, mais elementar e real do que qualquer colectivo. Taylor rejeita, acertadamente, esta visão da modernidade e a narrativa que lhe subjaz, que nos diz ser a cultura da modernidade a detentora privilegiada de certas verdades universais e trans-históricas. Em contraposição, Taylor propõe uma leitura da modernidade onde a cultura das regiões que se tornaram modernas deixa uma marca duradoura nessa modernidade:

Se a transição para a modernidade é semelhante ao nascimento de uma nova cultura... [então] o ponto de partida deixará a sua impressão no produto final... transições para o que podemos reconhecer como modernidade, tendo lugar em diferentes civilizações, irão produzir resultados diferentes que reflectirão os seus pontos de partida divergentes... novas diferenças emergirão das velhas. Assim, em vez de falar de modernidade no singular, faríamos melhor em falar de «modernidades alternativas».¹⁸

Nesta narrativa da modernidade, a «diferença» entre, digamos, a Índia e os países do Ocidente não é constituída por um desfasamento temporal, mas pela maneira como diferentes pontos de partida — incluindo o facto do mundo se ter globalizado sob condições de profunda desigualdade — levam a diferentes resultados.

Tudo o que é sólido não trata de uma modernidade concebida como processo neutro e «material», nos termos acima descritos por Taylor, debruçando-se antes sobre o modo como essa modernidade é experienciada, trazida ao sentido e vivida, de tal modo que as formas de a vivenciar e dela fazer sentido integram o que a modernidade é — ao invés de serem mera «reação» a uma modernidade cuja identificação é prévia e independente das maneiras como tem sido vivida.¹⁹

17 Taylor, «Two Theories», 170.

18 Taylor, «Two Theories», 161-162.

19 Berman afirma até que «seria estúpido negar que a modernização pode percorrer vários caminhos diferentes... Não há razão para que toda a cidade moderna se pareça com e pense como Nova Iorque ou Los Angeles ou Tóquio» (Berman, *All that is Solid*, 124-125 [*Tudo o que é Sólido*, 137]). Mas o contexto do seu comentário é um aparte polémico contra as elites do Terceiro Mundo, que consideravam proteger o seu povo das depredações da modernidade,

Quando a questão é a modernidade no mundo não-ocidental, todavia, Berman é compelido pelo seu enquadramento teórico a lê-la como repetição. A experiência da modernidade noutros lugares apenas pode produzir variações sobre um mesmo tema; há muito que o guião foi escrito e a peça apresentada na Broadway e no West End, antes de ser levada para a província.

A segunda crítica substancial que quero fazer incide sobre o ímpeto totalizante que caracteriza *Tudo o que é sólido*, dando-lhe grande parte da sua força. Manifestações deste ímpeto podem ser encontradas não apenas no gesto de interconectar intrincadamente modernização económica, mudança cultural e transformação das sensibilidades — de modo a que uma história uma possa ser contada —, mas também na insistência de que a modernidade é una, na sua natureza totalizante que nada deixa intocado, ao ponto de não existir um «exterior». De facto, a noção de um exterior — quer seja avançada pelas elites do Terceiro Mundo, pelos radicais das décadas de 60 e 70 que viam nos «condenados da terra» a vanguarda revolucionária por não terem sido corrompidos pela modernidade, ou pelos *narodniks*²⁰ de todas as espécies — ou é um acto de má-fé ou é um desastroso equívoco. É necessário, Berman declara de forma algo sentida, sermos «imunes ao anseio nostálgico pelo mundo que perdemos»²¹.

Simpatizo em absoluto com a ideia de que há uma história para contar acerca do fenómeno a que chamamos modernidade e que tudo pode ser inteligivelmente articulado enquanto parte dessa história, como a arte, a literatura ou a produção de mercadorias, para citar alguns exemplos. Concordo também que a modernidade é um fenómeno global e que poucas pessoas, se é que algumas, se encontram «fora» dela. Assim,

e qualquer possibilidade de perseguir a hipótese de que as modernidades podem ser diferentes é ferozmente excluída: os supostos governos e elites procuram meramente manter uma «tampa política e espiritual sobre o seu povo», mas a tampa irá inevitavelmente saltar, e o «espírito modernista» irá aparecer como «o retorno do reprimido» (Berman, *All that is Solid*, 125).

20 NT: «Narodnik» é um termo que designa os membros das elites urbanas da Rússia, apologistas de um socialismo agrário que idealizava a vida no campo, nas décadas de 60 e 70 do século XIX.

21 Berman, *All that is Solid*, 60 [*Tudo o que é Sólido*, 67].

nestes dois sentidos, concordo que a modernidade é total. Mas quando Berman escreve, assentindo, que Marx e Goethe «partilham (...) a crença de que a ‘vida moderna’ implica um todo coerente»²², entro em desacordo; a vida moderna frequentemente não implica tal coisa, sendo esse efeito de totalidade produzido pelas nossas categorias e narrativas, ignorando e escamoteando no processo as fissuras e os desfasamentos temporais que, de facto, caracterizam o moderno.

Permitam-me explicar o que afirmo, com recurso à obra de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*. Lendo Marx em certa medida contra a corrente, Chakrabarty sugere que para Marx, uma vez plenamente desenvolvido o capital, certas transformações históricas parecem ser, retrospectivamente, pressuposições lógicas do capital — por exemplo, a separação entre trabalho e terra. Isto é, uma vez tornadas visíveis a lógica e a estrutura do capital (o que só pode ocorrer *a posteriori*, quando o capitalismo é triunfante e a sua estrutura resulta retrospectivamente clara), certos acontecimentos históricos tornam-se visíveis como partes necessárias à emergência do capital — as condições *logicamente* necessárias para a emergência do capitalismo, que podem também ser vistas como tendo ocorrido *historicamente*. Mas há outros elementos do passado que o capitalismo encontra também como seus antecedentes, embora — diz Marx, citado por Chakrabarty — «não como antecedentes estabelecidos por si mesmo, não como formas do seu próprio processo vital»²³. Estes são passados que não estão «fora» do capital, mas que também não são as suas pré-condições lógicas, elementos *necessários* na história do capital. Estes outros passados podem ser parte do passado «pré-moderno» de uma sociedade, mas podem também não o ser, consistindo (por exemplo) em comportamentos, ritmos corporais e estruturas de afecto que coexistem com a modernidade capitalista global, embora não façam parte do mundo que ela postula. Isto é, múltiplas maneiras de ser humano — que não integram as estruturas lógicas e os processos históricos do capitalismo globalizante, e da modernidade global que este ajuda a produzir — continuam a persistir mesmo onde a

22 Berman, *All that is Solid*, 88 [*Tudo o que é Sólido*, 97].

23 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 63.

modernidade global fez o seu trabalho da forma mais diligente. A vida moderna pode ser moldada e animada por uma lógica que faz dela um todo, mas não é um todo coerente ou singular, visto que essa lógica não remodelou nem refez tudo. A diferença — aquela que não é subsumida por esta lógica — continua a existir, ainda que «diferença, nesta narrativa, não seja algo exterior ao capital. Nem tão-pouco algo subsumido pelo capital. Vive em relações íntimas e plurais com o capital, oscilando entre a oposição e a neutralidade».²⁴

Se isto é verdade, observar estas diferenças é intelectualmente relevante, na medida em que tais práticas não podem ser descartadas como relíquias em vias de extinção; elas podem, ao invés, revelar as fissuras e a heterotemporalidade que são parte da condição moderna. Do mesmo modo, pode também ser ética e politicamente importante levar a sério as práticas «pré-modernas», na medida em que, se são partes *vivas* da modernidade, se são formas através das quais alguns modernos negociam o moderno de modo a torná-lo habitável, podem fornecer exemplos e possibilidades para outros modernos. Em suma, atender a estas diferenças como algo mais, e algo diferente, do que — na desdenhosa expressão de Berman — alimentar «anseios nostálgicos» equivocados.

Como foi observado, uma das possíveis grelhas de leitura para *Tudo o que é sólido* toma-o como uma reviravolta no *Bildungsroman*. Berman pressupõe um sujeito que, fustigado pela natureza de uma época em que tudo o que é sólido está continuamente a dissolver-se e a reformular-se, consegue ainda assim intervir neste fluxo e moldá-lo de acordo com os seus desígnios, fazendo deste mundo a sua própria casa. Em qualquer dos casos não há possibilidade de escolha nem de recuo, e a falha de muitos modernismos do século XX²⁵, ao contrário dos seus homónimos oitocentistas, é que para eles «o homem moderno como sujeito — como um ser vivo capaz de resposta, julgamento e acção sobre o mundo — desapareceu»²⁶. Na narrativa de Berman, o sujeito surge como dado

24 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 66.

25 Para não mencionar Foucault, Barthes e outros, todos eles que na óptica de Berman, se compraziam na impotência que postulavam.

26 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. SCG Middlemore (Nova Iorque: Mentor, 1960), 27. [A usar *A Civilização do Renascimento Italiano*, trad. António Borges Coelho (Lisboa: Editorial Presença 1983), 28].

adquirido, como um indivíduo livre capaz do exercício da liberdade, na condição de estarem garantidas as circunstâncias existenciais e sociais que o permitam. Se foi o Renascimento, para Jacob Burckhardt, que finalmente tornou possível ao homem reconhecer-se como um «indivíduo espiritual»²⁷, para Berman é na modernidade que o homem está finalmente na posição de reconhecer a sua liberdade e de agir sobre ela, sem ser constringido pela tradição ou por papéis sociais fixos²⁸. Mencionei Burckhardt porque me parece que Berman está no encalço de Burckhardt, Hegel e, com maior proximidade, de Marx, quando vê no moderno a revelação do que verdadeiramente significa ser humano, nomeadamente ser livre e criador de si. O processo histórico, na narrativa de Berman sobre a modernidade, pode não ter um desfecho ou conhecer uma destino final, mas contém um outro tipo de *telos*, nomeadamente o pressuposto de que este processo marca a revelação e a realização das capacidades imanes do ser humano, sendo que estas apenas podem ser realizadas e reconhecidas na modernidade. É por isso que a modernidade deve ser bem-recebida e nos devemos esforçar por adaptá-la às nossas necessidades, ao invés de lhe virar as costas; e é por isso que a modernidade não só é inevitável, como é algo que devemos abraçar ao invés de lhe tentar escapar. Em tudo isto Berman é um verdadeiro herdeiro no espírito, se não sempre na letra, de Marx.

O poder apelativo desta visão e desta perspectiva é imenso, e na medida em que ressoa em tantas pessoas (eu incluído), é parte do que significa a modernidade; menos um «facto» que define o que é ser moderno do que uma das maneiras em que nos podemos ‘fazer’ e definir como modernos. É uma expressão do espírito prometaico, onde o reconhecimento de que é o Homem que faz o seu mundo, e que o tem feito desde sempre, lhe permite re-fazer o seu mundo e nele se sentir em casa, em grande medida porque isso lhe permite também envolver-se no processo da sua auto-criação, de tal modo que o Homem se torna no seu próprio projecto. O espírito prometaico anima vários e diferentes

27 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance* 121.

28 Finalmente livre, nas palavras de Berman, da «crueldade e brutalidade de tantas formas de vida que a modernização varreu da face da Terra» (Berman, *All that is Solid*, 60 [Tudo que é Sólido, 67]).

projectos de liberdade e emancipação, muitos dos quais conquistaram a lealdade de muitas pessoas — nas quais, mais uma vez, me incluo.

O que isto elide ou nega, todavia, é antes de mais que o ‘homem’ como sujeito teve que (historicamente) emergir. Em oposição a Berman, Burckhardt, Hegel, Marx e a toda a tradição que concebe a modernidade como a «revelação» de verdades universais, o «homem como sujeito» não é um facto da condição humana, aguardando as circunstâncias certas para que possa ser revelado ou reconhecido. É, pelo contrário, um artefacto historicamente produzido, contingente. Sabemos que existem pessoas para quem ser humano nem sequer se traduz em ser uno, visto que o humano é composto por cinco *skanda*²⁹ que produzem o efeito ilusório do «Eu»; sabemos que existem pessoas para quem animais e plantas e fantasmas e espíritos dos seus antepassados mortos são também sujeitos com vontade e desejo; e também pessoas que não vêm em si próprias, mas antes nos seus deuses, a origem das suas acções. Podemos, seguindo a tradição na qual Berman se inscreve — aquela que considera a modernidade como um lugar privilegiado, onde certas verdades universais se tornam finalmente visíveis —, tratar essas figuras como sujeitos que não reconheceram ainda a sua «agência», padecendo de auto-alheamento e de alienação; ou podemos concluir que ser um sujeito, no sentido que Berman lhe atribui, não é a única maneira de ser plenamente humano.

Opto por esta última alternativa. A minha análise e compreensão da modernidade difere da de Berman sobretudo por causa deste olhar, chamemos-lhe assim, pós-colonial, que toma o lugar do prometaico. A narrativa e a aclamação prometaicas da modernidade são importantes, mas equivocadas em alguns pontos cruciais. Ao tratar a modernidade como um processo que ocorre no Ocidente e só depois, com atraso, no resto do mundo, incorre num equívoco intelectual, político e ético, pois tal entendimento subjaz precisamente àqueles projectos de engenharia social e de modernização forçada que Berman, de outro modo, condena. Tratar a modernidade como um todo coerente é conceder-lhe uma homogeneidade e consistência que ela não tem, desconsiderando

29 NT: Na fenomenologia e soteriologia budista, os cinco «skanda» são os cinco agregados que constituem o ser, sem que nenhum possa ser considerado como um «Eu».

as fissuras e as fracturas que continuam a manifestar-se — e por vezes a prosperar — nas ideias e nas práticas não concordantes com a lógica dominante da modernidade. Do mesmo modo, tratar o sujeito autónomo como a verdade acerca do que significa ser humano é privilegiar uma de entre várias maneiras de ser humano, concedendo à modernidade, uma vez mais, uma consistência maior do que aquela que na realidade tem.

Nós somos, sugiro, (quase) todos modernos, mas mesmo enquanto modernos — articulando agora os argumentos anteriores — não habitamos um tempo único, não possuímos um único e indivisível «Eu-sujeito» e a nossa modernidade contém formas e modos de vida não subservientes à sua lógica, ou que por esta não são prescritos. E se assim é, então fazer do mundo a nossa casa talvez não seja algo possível apenas se aceitarmos embarcar na aventura da modernidade, nem esta tem necessariamente de ser a melhor forma de o fazermos.

TERCEIRA PARTE

OS LIMITES DAS
CIÊNCIAS SOCIAIS

7. RAZÃO OU RACIOCÍNIO? CLIO OU SHIVA?

Nós, modernos, acreditávamos (acreditamos) que todos têm uma história, embora nem todos tenham uma historiografia. O Ocidente desenvolveu uma tradição de escrita da história, e admite-se que os mundos muçulmano e chinês também tenham essa tradição, ainda que de forma menos desenvolvida; mas a maioria das culturas teve mitos e épicos religiosos, em vez de uma tradição de escrita da história, mesmo que às vezes uma e outra se confundissem. Mas como, apesar de tudo, todos tiveram uma história, esta seria susceptível de ser narrada nos termos de uma historiografia racional, que descrevesse o passado em termos diferentes dos termos usados pelas pessoas cujo passado seria retratado. As suas formas próprias de registarem e se relacionarem com o passado — seja por mitos, lendas, épicos religiosos, ou outros — poderiam servir, na melhor das hipóteses, como matéria-prima (pouco fiável) para a reconstrução desse passado. Nada disto suscitava qualquer problema, pois essas tradições intelectuais indígenas demonstraram que eram desiguais na tarefa de registar e narrar a sua própria história, misturando mito com realidade, desejos com factos, deuses com homens. E os compromissos epistémicos que sugeriam que essas pessoas eram incapazes de representar o seu próprio passado igualmente sugeriam que essas pessoas eram atrasadas. Ou inversamente: que essas pessoas ainda pertenciam ao passado e que, entre outras coisas, seriam incapazes de o representar adequadamente.

Chamemos Razão a este conjunto complexo de atitudes, ou, mais precisamente, ao compromisso com uma ideia de Razão que seja singular e universal. Observemos que, embora essa Razão não tenha sido destronada, sob as investidas combinadas, mas variadas, do feminismo, teoria queer, pós-modernismo, pós-colonialismo e outras correntes intelectuais, ela está, todavia (para mudar de metáforas), a oscilar no

seu pedestal. Mas a natureza dos desafios suscitados por essas correntes e os movimentos que muitas vezes propiciaram as suas condições de emergência diferem. É um argumento importante (actualmente um lugar-comum) que a própria ideia de Razão foi constituída em parte por uma série de exclusões — da loucura, das mulheres, e assim por diante. Uma estratégia para problematizar a Razão é, portanto, demonstrar as contingências e as exclusões adotadas na sua constituição.

O caso do mundo não-ocidental é de certo modo distinto, pois, ao contrário da mulher, o selvagem e o oriental não eram tanto o Outro excluído da Razão mas alguém incapaz de estar à sua altura. O historicismo, ou seja, a ideia de que o selvagem e o oriental eram atrasados e pertenciam a um tempo passado, mesmo habitando o presente, era o principal modo pelo qual e através do qual a razão não-ocidental foi declarada inferior. Suponhamos que «nós» rejeitemos esse historicismo (o «nós» em questão, note-se, não é um «nós» essencialista, e certamente não se refere a uma raça em particular, ou a povos em particular; este ensaio foi escrito por um indiano que trabalha dentro da tradição intelectual ocidental e ensina aspectos dessa tradição na Austrália, para estudantes maioritariamente de origem europeia): rejeitar a noção de que diferentes tradições intelectuais e os modos de ser que os sustentam possam ser inseridos na mesma grelha (temporal), de tal modo que as tradições intelectuais não-ocidentais se revelam aproximações inadequadas à Razão, ou meros passos a caminho da Razão. Duas implicações se seguiriam. Em primeiro lugar, a Razão já não apareceria como algo singular — ela seria claramente a razão de alguém¹. Em segundo lugar, uma vez que a Razão fosse pluralizada, não haveria nenhuma maneira de comparar tradições intelectuais, muito menos declarar que uma é superior às outras. Isto não em nome de uma tolerância liberal frágil, que declara que tudo é igual e nada é sujeito a críticas, mas sim porque não haveria nenhum ponto arquimediano, um ponto fora de qualquer tradição a partir da qual se pudesse julgar quais as tradições que são melhores e mais verdadeiras.

1 Para fazer a mesma ponderação em relação aos debates sobre a moralidade e formas de vida: a moralidade kantiana apareceria agora não como um universal sem lugar, mas sim como a «Sittlichkeit» da Europa ocidental no início da era moderna, uma moralidade específica (e, nesse sentido, paroual) tentando afirmar-se como se derivasse da própria Razão.

Se tivéssemos que aprender a pensar a Razão não como algo em letra maiúscula, mas sim em termos de tradições de raciocínio, isso teria grandes implicações para a escrita da história. O resto deste ensaio explora e elabora um argumento sobre algumas dessas implicações. Na primeira parte, descrevo o que considero serem as circunstâncias em que se tornou necessário admitir a possibilidade de incluir os entendimentos daqueles cujas histórias nós escrevemos nessas histórias; de encontrar uma maneira de reconciliar Clio e Shiva. A segunda parte argumenta que onde o historicismo parece atender à diferença, fá-lo apenas recuperando-o dentro de uma mais ampla similaridade. Eu argumento que a história é um código, e é incapaz de codificar os passados não-ocidentais. A secção final sugere que embora continuemos, obviamente, a escrever história, precisamos de reconceber o que estamos exactamente a fazer quando escrevemos o passado dos outros em termos muito diferentes dos seus. Precisamos pensar na história não como um veio imperialista, como a aplicação da Razão ao passado, mas como um diálogo entre diferentes tradições de raciocínio.

CLIO E SHIVA

Dipesh Chakrabarty lembrou-nos recentemente que o historicismo «é o que fez com que a modernidade ou o capitalismo não se pareçam como algo simplesmente global, mas sim como algo que se tornou global ao longo do tempo, originando-se num lugar (Europa) e propagando-se posteriormente para fora dele». E assim como a modernidade europeia foi consagrada como o futuro de todos, também as tradições intelectuais não-ocidentais se tornaram antecipações inferiores da Razão universal que poderia, um dia, pertencer-lhes. Mas, como ainda não lhes pertencia, esses povos ainda não estavam prontos para provar os frutos da democracia e do autogoverno; pois, como Chakrabarty também nos lembra, «o historicismo... chegou aos povos não-europeus no século XIX como a maneira de alguém dizer «ainda não» a outra pessoa»². O historicismo

2 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000), 7-8.

foi o que permitiu a um liberal como John Stuart Mill afirmar — no meio de uma argumentação defendendo a liberdade e o governo representativo — que muitos povos ainda não estavam preparados para a democracia e necessitavam de um período prolongado de domínio britânico, com os seus efeitos civilizadores, antes que a pudessem alcançar³.

Os processos que foram uma refutação política directa desse historicismo — a insistência anticolonial no *agora*, que em última análise venceu o «ainda não» do colonizador — deveriam ter conduzido a uma crise do historicismo. Com o nacionalismo e a descolonização, o Terceiro Mundo, esse repositório de atraso e anacronismo, faz agora parte do nosso presente; e dentro desse Terceiro Mundo, o camponês e o elemento tribal tornaram-se (às vezes) cidadãos, tornaram-se parte da modernidade política. Aquilo que anteriormente foi *historicizado* como pré-moderno, uma sobrevivência, um fragmento de um passado que continua no presente (incluindo, às vezes, sociedades inteiras), agora participa também dos rituais e das práticas do moderno — Estado e nação, cidadania, e assim por diante. Aquela «negação da coetaneidade»⁴, que a antropologia e o historicismo pressupunham e autorizavam, é agora, ou deveria ser, profundamente problemática. O mundo não-ocidental e, dentro dele, o camponês, tornou-se agora nosso contemporâneo.

Mas sempre houve pessoas, possivelmente a maioria da população mundial, cujo mundo é povoado por deuses que agem sobre e no interior do mundo e cuja atividade deve ser registada em qualquer descrição do mundo, assim como existem pessoas cuja temporalidade, tal como é vivida, permite que os seus ancestrais mortos intervenham diretamente nos seus assuntos. É certamente o caso na Índia, em que o mundo do camponês é povoado não apenas por humanos, mas também por deuses e espíritos. Se não podemos mais relegar o tempo do camponês para um tempo passado, isso não exige também que tentemos encontrar um lugar na história para os camponeses e os seus deuses?

3 J. S. Mill, «Considerations on Representative Government,» in *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* (Londres: Dent, 1964), 178-79.

4 A expressão foi retirada de Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1983).

Mas como fazemos isso, como podemos encontrar um lugar para deuses e espíritos na consciência histórica moderna e na escrita da história? Um método possível é o nominalista, e aqui podemos encontrar precedentes na lei. Um exemplo interessante é como a Lei Britânica encontrou um lugar para o deus indiano Shiva. Richard Davis narra essa estória na sua obra *Lives of Indian Images*⁵. Em 1976, um trabalhador sem terra no estado sul indiano de Tamil Nadu descobriu um conjunto de ícones enterrados. Um deles era um Nataraja de bronze do século XII — uma imagem do deus Shiva na sua pose de Senhor da Dança, que ao dançar vai alternadamente criando e destruindo o cosmos. O descobridor vendeu a estátua que, através das operações do mercado internacional de ‘objetos de arte’, acabou em Londres no British Museum. Preocupado com o grande número de objetos contrabandeados para fora da Índia, o governo indiano procurou fazer deste episódio um caso maior, envolvendo-se numa longa e dispendiosa batalha judicial nos tribunais britânicos, que acabou por resultar na restituição da estátua à Índia. O governo indiano financiou o caso (*India v. Bumper*) mas, por motivos técnicos, não se enquadrou como parte lesada. O lado indiano nomeou então como lesados o estado de Tamil Nadu, o templo Visvanathasvami onde a estátua de Shiva estava anteriormente, o representante executivo do templo e acrescentou posteriormente um quarto lesado — o próprio deus Shiva, que reivindicou a posse do ícone que originalmente residia no seu templo. O juiz britânico aceitou a reivindicação justificando que, na condição de ‘pessoa jurídica’, o deus Shiva era uma parte envolvida no caso (a defesa interpôs recurso, argumentando que como o Reino Unido era um reino cristão isso deveria impedir a possibilidade de deuses estrangeiros instaurarem processos). Shiva e os outros queixosos venceram o caso, causando alguma consternação nos mercados internacionais de arte, com um negociante de arte a alertar os potenciais compradores para o risco de um «mandato geral de Shiva». O deus retornou à Índia, onde pôde ser restituído ao seu templo e reasumir a sua vida como uma imagem de adoração (P. S. — infelizmente, o templo em ruínas não estava preparado para recebê-lo, e os planos

5 Richard H. Davis, *Lives of Indian Images* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), cap. 7.

para reconstruí-lo nunca se materializaram; o Nataraja acabou no Icon Center, mantido pelo governo em Tiruvarur, a salvo dos ladrões de arte, mas não adorado, e «em perigo de asfixia e insolação»⁶.

É claro que reconhecer Shiva como uma personalidade jurídica não é exatamente a mesma coisa que tratá-lo como um actor histórico. Também é verdade que a lei fornece apenas paralelos limitados e, portanto, uma limitada orientação para a escrita da história —apesar de a escrita da história tomar de empréstimo muitas das suas metáforas orientadoras da lei. Mas talvez este pequeno episódio possa, ainda assim, ser instrutivo? Talvez a opção nominalista seja viável — se um tribunal britânico pôde abrir espaço para Shiva como sujeito jurídico, não poderíamos encontrar um lugar para ele no tribunal da história? Não seria possível Clio dançar com Shiva?

Essa é uma possibilidade intrigante, mas a resposta deve ser um categórico *não*. Pois a escrita moderna da história, e a consciência histórica que ela produz e pela qual é produzida, está ligada a alguns fenómenos — a emergência do Estado-Nação moderno, o progresso, a separação clara entre o passado e o presente, a racionalidade científica — e não a outros, tais como a magia e os deuses, contra os quais ela foi definida. A escrita da história nasceu a partir de certas distinções fundamentais que a constituíram como uma prática racional, e estas não possibilitam que se escreva a história de modo a incluir o papel activo de deuses e deusas. Ao escrever a história, o historiador pode registar o facto de que as pessoas acreditam na existência de deuses e que estes são activos no mundo (note-se que colocar a questão em termos de uma ‘crença’ é já situá-la dentro da consciência humana e assim exorcizar o mundo de deuses e espíritos), mas o historiador não pode escrever a história como se esses deuses e espíritos fossem actores históricos reais. Produzir uma história que incluísse Shiva seria incoerente; não corresponderia à tradição de ninguém nem apelaria à sensibilidade de ninguém.

Uma objeção óbvia ao argumento acima exposto é que, se a crença nos deuses e na sua agência for considerada um indício daquilo que não pode ser codificado na história, isso não serve para distinguir o Ocidente do não-Ocidente. Deus pode já ter sido privatizado no Ocidente,

6 Davis, *Lives of Indian Images*, 259.

mas também aí já esteve no palco principal, realizando milagres e intervindo na realidade que ele criou. E, assim, escrever a história do mundo cristão antes, digamos, do século XVII, também pode ser problemático dentro do código racional e secular da história⁷. Michel de Certeau acredita que acontece justamente isso, que a própria tentativa de representar a religião dentro do código racional(ista) da história é insólita.⁸ Procurar compreender os fenômenos religiosos historicamente, escreve ele, «é o mesmo que pedir-lhes, repetidamente, algo diferente daquilo que eles quiseram dizer... tomando como *representação* da sociedade aquilo que, do *seu* ponto de vista, *fundou* essa sociedade»⁹.

Esse paradoxo é apenas um caso extremo daquilo que, segundo Certeau, a escrita da história necessariamente envolve. Constituir um objeto como um objeto de investigação histórica envolve demarcá-lo do nosso presente, marcando-o como distinto, definitivamente separado do presente; e as práticas e os protocolos pelos quais o fazemos são sempre os do presente (o que mais eles poderiam ser?). Mas os procedimentos, categorias e protocolos do presente estão eles próprios (às vezes) ligados ao passado que está a ser objetivado. Quando os historiadores ocidentais escrevem sobre o «seu» passado, eles encontram aqueles que acreditavam em bruxas, e às vezes até as queimavam, e aqueles que acreditavam num Deus que intervinha diretamente nas questões humanas. Mas essa inegável parte do passado é (vista como) parte do mesmo passado que então deixou de acreditar em bruxas, e que retirou a Deus a sua agência na história. Ou seja, isso fazia parte do mesmo passado

7 A própria religião já é um exemplo de uma categoria histórica e cultural específica, que foi universalizada e usada para classificar e analisar fenômenos que não se encaixam facilmente sob o seu escopo. Talal Asad aponta que o entendimento que os antropólogos têm da religião «é na verdade uma visão que tem uma história cristã específica» (*Genealogies of Religion* [Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993], 42).

8 «A história religiosa do século XVII [...] implica uma distinção entre dois sistemas de interpretação, um social (por assim dizer) e o outro religioso; ou seja, entre dois períodos de consciência, ou entre dois tipos de inteligibilidade histórica, o nosso e o deles. [...] [P]recisamos de nos perguntar qual pode ser o significado de um empreendimento que consiste em entender um tempo organizado em função de um padrão de compreensão diferente do nosso». (Michel de Certeau, *The Writing of History*, trad. Tom Conley [Nova Iorque: Columbia University Press, 1988], 138).

9 De Certeau, *The Writing of History*, 138. E, na medida em que um indivíduo pode escrever sobre a história religiosa porque é cristão, já não a pode escrever enquanto cristão.

que posteriormente desencantou e dessacralizou o mundo (note-se que não é a mesma coisa do que a secularização), e se envolveu em práticas racionais como escrever história. E assim o passado do historiador incluiu tanto figuras de bruxas e Deus(es), quanto o seu declínio.

Nas palavras de Certeau, «[a]ssim como o ‘modelo’ de sociologia religiosa implica, entre outras coisas, um novo estatuto da prática ou do conhecimento no século xvii, também os métodos actuais — apagados como eventos e transformados em códigos ou em questões problemáticas de pesquisa — evidenciam as estruturas antigas e as histórias esquecidas. Fundamentada, assim, sobre a ruptura entre um passado que é o seu objeto, e um presente que é o lugar da sua prática, a história encontra incessantemente o presente no seu objeto e o passado na sua prática».¹⁰ Mas isso é precisamente o que não pode fazer no caso do mundo não ocidental. Aqui a história continua «a encontrar o presente no seu objeto», mas não encontra «o passado na sua prática», pois o passado dos países não ocidentais não é passado da história.

Estamos então de volta a onde começámos. A rejeição do historicismo que está implícita na descolonização e na entrada dos camponeses na vida política requer que pelo menos se considere a possibilidade de levar em consideração as suas próprias visões do mundo quando se descreve a sua história. Porém, a tentativa de fazer isso colapsa, porque a história é constituída por uma rejeição da agência dos deuses; ela pode registar a crença neles como um facto, pode tentar dar sentido a essa crença, mas não pode incluir os deuses. É verdade que este é também o caso da história europeia, antes do momento em que Deus foi substituído da agência histórica. A transformação do século xvii, de uma oposição entre o espiritual e o temporal à separação (bastante diferente) entre o político e o religioso, é o que possibilita ao historiador da Europa escrever sobre religião no código racionalista da história, objetivando-a, tratando como representações ou crenças tudo aquilo que os cristãos consideravam factos a respeito do mundo. Frequentemente, isso implicará que o historiador projete no passado uma categoria que lhe é inadequada; mas o facto de esta categoria não deixar de ser um produto desse mesmo passado (portanto com «indícios de estruturas antigas e

10 De Certeau, *The Writing of History*, 36.

histórias esquecidas») dá alguma caução a esse anacronismo. E assim a escrita da história pode cumprir uma das suas funções sociais mais importantes: a de decretar e realizar a continuidade de uma sociedade, «afirmando a nossa consciência de uma experiência, compartilhada ao longo de gerações, de um mundo externo e real».¹¹

O mesmo não é válido para o subcontinente indiano; os seus habitantes humanos compartilharam essa parte do mundo, e muitos continuam a compartilhar, com o seu Deus ou com os seus numerosos deuses e deusas. Se a escrita da história não pode encontrar um lugar para esses actores no seu guião, então isso marca a distância entre práticas racionais, como a escrita da história, e este mundo e os seus passados; aqui, a história não garante a continuidade de uma sociedade com o seu passado, mas regista uma ruptura profunda com essa continuidade.

Mas estou a adiantar-me. Implícito nessas observações está a presunção de que a história não é um facto do mundo que esteja mais (na historiografia racional) ou menos bem representado (no mito e no épico), mas sim apenas uma maneira de uma sociedade constituir o passado e estabelecer uma relação com ele. A problematização da Razão, que é parte do nosso clima intelectual actual, possibilita levantar essas questões, mas ainda não demonstrei que há boas razões para considerar a escrita da história apenas uma das formas possíveis de representar o passado. É o que procurarei fazer na próxima secção.

O HISTORICISMO E A SUA CRÍTICA

Muitas vezes aponta-se que a *história* tem por particularidade que o termo para a disciplina designe simultaneamente o seu objeto¹².

11 Nancy Partner, «Writing on the Writing of History,» in *History and Theory: Contemporary Readings*, ed. Brian Fay, Philip Pomper, and Richard T. Vann (Oxford: Blackwell, 1998), 75.

12 Na Alemanha, isso aconteceu quando a *Geschichte* veio substituir a *Historie*, uma mudança semântica que, segundo Reinhart Koselleck, sinalizou «um novo espaço de experiência e um novo horizonte de expectativas» («On the Disposability of History,» in *Futures Past*, trad. Keith Tribe [Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985], 201). [*Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, trad. Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006)]

Subjacente a esta feliz coincidência — isso também já foi apontado — está uma ingenuidade epistemológica, por via da qual a história, ao contrário de outras disciplinas, não precisa de pensar o seu objeto, porque o seu objeto simplesmente é. A história-como-facto acontece, simplesmente, e a história-como-disciplina seria a tentativa de recriar esse acontecimento tanto quanto os seus documentos nos permitem fazê-lo. O resultado, como Louis Althusser aponta, é que a disciplina da história faz da metodologia a sua teoria, e os debates historiográficos são, o mais das vezes, debates metodológicos, ou seja, debates sobre o ofício de fazer história.¹³

Na verdade, contudo, essa ingenuidade não pode obscurecer o facto de a história como disciplina não estar isenta de pré-condições. O passado nem sempre está disponível para o presente, qual entidade emudecida esperando que o historiador lhe dê voz. A escrita da história não é simplesmente um «ofício» que se aplica a um objeto pré-existente, natural; ao contrário, a escrita da história, como a de qualquer disciplina, concebe e constrói o seu objeto. Essa maneira de constituir o seu objeto é designada «código» por Claude Lévi-Strauss, que argumenta que «as características distintivas do conhecimento histórico não se devem à ausência de um código, mas sim à sua natureza específica: o código consiste numa cronologia»¹⁴. As datas são o código da história, ou melhor, classes de datas; porque essas datas não são naturais ou dadas, nem parte de um inevitável fluxo do tempo; elas são selecionadas pelo historiador que as agrupa e classifica em série, às vezes como cronologias curtas ou «quentes» (onde as classes relevantes de datas são anos, ou mesmo datas de um mesmo ano), outras vezes como cronologias «frias» (onde as classes relevantes de datas são séculos, ou mesmo milénios). O ponto importante é que essas datas não são dadas de antemão, como poderia parecer ao historiador não-reflexivo, para o qual a tarefa é «definir relações (de causalidade simples, de determinação circular, de antagonismo, de expressão): entre factos ou eventos datados: a série, sendo conhecida... [é] simplesmente uma questão de definir a posição de cada

13 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading «Capital»* (Londres: New Left, 1970), 109.

14 Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1972), 258.

elemento em relação aos outros elementos da série». ¹⁵ Ora, pelo contrário, a série *não* é conhecida; é a história como código que constitui as séries. Os tempos da história são descontínuos e múltiplos, em vez de contínuos e singulares; eles são constituídos pela história como um código, não dados de antemão e simplesmente divididos em segmentos menores pelos historiadores, por razões de conveniência na prática do seu ofício.

Se o argumento geral for verdadeiro — a saber, se a história-como-facto não é uma categoria natural que a história-como-disciplina simplesmente encontra para então fazer perguntas, mas algo que chega aos historiadores já trabalhado, constituído (não é preciso concordar com Lévi-Strauss sobre os detalhes do que constitui o código da história ¹⁶; nem é meu argumento que os historiadores estão inconscientes disso ¹⁷) —, então porque razão a disciplina continua a tomar o seu objeto como se ele já existisse? Há mais de uma resposta para isso, mas no cerne de todas as respostas está que aquilo que a escrita de história naturaliza não é primariamente a própria história, mas sim o objeto de que a história trata, o assunto de toda a escrita da história — o Homem, a humanidade ¹⁸. A ficção de que a

¹⁵ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (Nova Iorque: Harper, 1976), 7. [*A arqueologia do saber*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Edições 70, 2014)].

¹⁶ Por exemplo, a caracterização de Michael Oakeshott do que constitui a história como disciplina é muito diferente da caracterização de Lévi-Strauss. O que ambos têm em comum não é uma resposta, mas o facto de que ambos acham importante fazer a pergunta: «De que modo a disciplina da história constitui o seu objeto?» Eles fazem essa pergunta porque não aceitam que o objeto da história seja um mero «dado» à espera de ser encontrado e descrito. Assim, Oakeshott inicia a sua exploração sobre o que constitui um «modo de compreensão» especificamente histórico, observando que «um modo de entendimento não pode ser especificado em termos de um pretenso objecto; aqui, como sempre, as condições de entendimento especificam o que deve ser entendido» («On History,» in *On History and Other Essays* [Oxford: Blackwell, 1983], 5).

¹⁷ Ver, por exemplo, o texto programático de Lucien Febvre de 1949, onde ele declara que a história «organiza [factos] em série» e fá-lo «de acordo com as necessidades do presente». («A New Kind of History,» in *A New Kind of History and Other Essays: From the Writings of Febvre*, ed. Peter Burke, trans. K. Folca [Londres: Routledge and Kegan Paul], 41). No caso da escola dos Annales, esse reconhecimento moldou a sua prática histórica.

¹⁸ Assim, Febvre, citado anteriormente, também argumenta que a palavra história deve ser substituída e sugere como alternativas antropocronologia ou etnocronologia (ibid., 35). A insatisfação com a palavra história surge porque ela teria «esgotado» o seu significado e

história-como-disciplina é o estudo de uma história-como-objecto serve para fazer da consciência humana o sujeito e a fonte de tudo o que acontece: a história é onde o «humanismo transcendental» (Lévi-Strauss)¹⁹ é instituído, onde o «narcisismo transcendental» encontra o seu lar (Foucault).²⁰ Esse «humanismo» (Althusser) ou «antropologia» (Foucault) ou «metafísica» (Derrida) é o que sustenta o(s) código(s) da história e é por isso que a crítica ao historicismo tem resistido tão vigorosamente. Incapaz de sustentar a ficção de que os homens fazem a linguagem, que o texto incorpora a intenção autoral, e assim por diante, a história por si só é «a morada final do pensamento antropológico»²¹, a fortaleza na qual o sujeito soberano e a sua consciência se refugiam.

Por outras palavras, não é o Homem que possibilita e autoriza a História; pelo contrário, é a ideia de história que ajuda a produzir e a assegurar o humanismo. Se assim for — se o historicismo gera uma ilusão onde o efeito é confundido com a causa, de modo que o Homem é tido como fundamento da história quando, na verdade, ele é um efeito de práticas representacionais, incluindo a escrita da história — então o Homem do humanismo é de facto um homem particular, e a escrita da história um código *de alguém*. E assim é: o Homem deste humanismo, e desta antropologia, é o homem branco ou ocidental, daí a descrição de Derrida da metafísica (e da história que a sustenta) como «mitologia branca» — «o homem branco toma a sua própria mitologia [...] o seu próprio *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma como a forma universal daquilo que ele ainda deseja chamar de Razão».²²

porque é equívoca, significando tanto o evento quanto a ciência desse evento. As alternativas, como se deve notar, incorporam o reconhecimento (antecipando Lévi-Strauss) de que a história é um código, tendo a cronologia no seu centro, e continuam a abraçar a ideia de que o tema desse código é o Homem. Parece que é mais fácil reconhecer a natureza construída do código (o historiador criativo pode reverter isso a seu favor, escrevendo histórias diferentes e melhores, como as histórias da *longue durée*, e assim por diante) do que problematizar a antropologia filosófica humanista, que providencia a este código o seu assunto.

19 Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1972), 262.

20 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 203.

21 Ibid., 14.

22 Jacques Derrida, «White Mythology,» in *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 213.

Costuma dizer-se que exactamente o inverso é que é verdadeiro: ao contrário da Razão abstrata do Iluminismo, o historicismo está atento ao particular, único e diferente. O fundador da «escola histórica do direito» afirmou que, ao contrário das categorias invariantes e universais do direito natural e do Iluminismo, «o espírito histórico [...] é a única proteção contra uma espécie de autoilusão [...] ou seja, de que a posse daquilo que é peculiar a nós mesmos é comum à natureza humana em geral [...] de ver os nossos pensamentos sob a falsa luz da universalidade. [...] Existe apenas o sentido histórico para nos proteger contra isso».²³ Porém, à luz dos argumentos expostos, podemos perguntar se a afirmação de que todos têm uma história, ainda que diferente, trata não de atender à diferença, mas sim universalizar um modo particular de conceber, relacionar-se com, e registar o passado. Será que quando se trata de reconhecer e representar a diferença, o historicismo faz parte do problema e não da solução?

Baudrillard oferece uma crítica reveladora de um dos mais influentes historicismos da nossa era, o de Marx. Numa leitura possível da sua obra, Marx historicizou categorias que a economia política burguesa tratou como eternas. Assim, por exemplo, por trás das formas de produção características da sociedade capitalista, Marx encontra o homem produzindo diferentemente em diferentes épocas, inclusive produzindo-se a si mesmo como «homem» diferente em diferentes épocas. De facto, trata-se de um historicismo radical, mas, como argumenta Baudrillard, ao historicizar as categorias da economia política (trabalho e produção), transformou-as também, e injustificadamente, em postulados antropológicos universais. De facto, «a produtividade não é primariamente uma dimensão genérica, um núcleo humano e social de toda a riqueza a ser extraída do invólucro das relações de produção capitalistas»; mas antes é «o desenvolvimento abstracto e generalizado da produtividade [na sociedade burguesa] que faz com que o próprio *conceito de produção* apareça como movimento e fim genérico do homem. [...] Por outras palavras, o sistema da economia política [...] produz a própria concepção de força de trabalho enquanto

23 F. C. von Savigny, citado em D. R. Oldroyd, «Historicism and the Rise of Historical Geology, Part I,» *History of Science*, 17 (1979), 193.

potencial humano fundamental». ²⁴ Assim, criticar a economia política a partir de um ponto de vista historicista é ao mesmo tempo generalizá-la ²⁵. E uma vez que começamos a assumir a existência e a importância da produção, outras sociedades são «iluminadas apenas nos termos desse modelo, e não nas suas especificidades, ou mesmo, como [...] no caso das sociedades primitivas, na sua *irreduzibilidade à produção*». ²⁶ O último ponto é o mais crítico; não é que o trabalho e a produção nalgumas sociedades sejam historicamente diferentes, mesmo que eles «se misturem» com a religião e o dom; é que as próprias categorias de trabalho e produção podem ser inadequadas ao seu objeto.

Vou dar um outro exemplo a partir do meu trabalho actual. Estou a escrever um livro sobre pedagogia e subjetividade na Índia colonial, um livro que é em parte uma história, mas que também incorporou um momento reflexivo, que questiona o significado de escrever uma «história» daqueles que nem sempre viveram na história. Tenho diante de mim uma versão preliminar do capítulo sobre o «marranço». Nele, documento a queixa, que se estendeu ao longo de um século, de que os estudantes indianos empinavam, o que não significava que eles estudassem à última hora, mas sim que aprendiam na base da simples memorização, indiferentes ao significado do que estavam a aprender. Nesse capítulo, eu questiono que ansiedade esta queixa manifesta, questionando também que preconceitos é preciso ter para ver no marranço um «fracasso» na educação. A minha resposta (para resumir sumariamente) é sugerir que o marranço só é um fracasso se tomarmos como norma uma concepção historicamente situada de conhecimento, ligada a uma concepção historicamente específica de sujeito. Este ideal moderno é o ideal do sujeito como agente autónomo e autodeterminado, fonte de significados e valores, que habita (e confronta) um mundo sem propósito, ele próprio desprovido de significados e valores. A revolução social que cria este sujeito desloca o centro de gravidade do mundo — enquanto

24 Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, trad. Mark Poster (St. Louis: Telos, 1975), 30-31.

25 Que é a conclusão de Baudrillard - «tendo falhado em subverter os fundamentos da economia política, o materialismo histórico resulta apenas em reactivar o seu modelo a um nível mundial» (Baudrillard, *The Mirror of Production*, 91).

26 Baudrillard, *The Mirror of Production*, 86-87.

ordem significante que pode ser conhecida quando é lida como um texto, leitura que permite entrar em harmonia com a sua ordem subjacente — para o sujeito, que confronta o mundo como um conjunto de leis e regularidades mecânicas, e que o entende apenas se o *interiorizar*. Há ainda um desdobramento romântico ou expressivo nisto, em que a aprendizagem está ligada à autenticidade; somente isso conta como um conhecimento verdadeiramente adquirido, que nasce a partir do sujeito e que está ligado, e de alguma forma articula, a personalidade única do sujeito. A ansiedade em relação ao marranço exprime o receio de que na Índia colonial a educação ocidental moderna não estivesse a conseguir criar esse tipo de sujeito, com essa relação com o conhecimento; de facto, os alunos indianos haviam infletido o novo sistema educacional a favor dos seus pontos fortes, utilizando métodos «tradicionais» de memorização para guardar o novo conhecimento na memória, subvertendo assim a sua intenção.

Este é um argumento tipicamente historicista, que deriva o seu peso intelectual da demonstração da historicidade de uma categoria central de análise, e assim, ao desnaturalizá-la, abre igualmente os nossos olhos para outras possibilidades (neste caso, a possibilidade de outro tipo de sujeito, cuja relação com o conhecimento e com o mundo possa ser radicalmente diferente). Os ganhos intelectuais de tais gestos historicizantes não são insignificantes, mas também envolvem um custo (menos óbvio). O argumento que desenvolvo na versão preliminar desse meu capítulo, que aqui resumi sumariamente, avança, creio, um ponto importante, mas agora estou mais preocupado com o facto de o meu gesto historicista, ao recusar a identificação do «sujeito» com a Europa moderna, ter precisamente *universalizado a categoria «sujeito»*. O historicismo, aparentemente, regista a diferença, mas apenas (de uma maneira que parece decididamente hegeliana — o Hegel que, nas palavras de admiração de Merleau-Ponty, «iniciou uma tentativa de explicar o irracional e integrá-lo numa razão alargada») ²⁷ ampliando a sua rede para que a diferença, assim reconhecida, seja enquadrada dentro de uma similitude

27 Citado em Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), 48. Merleau-Ponty também declara que «essa permanece a tarefa do nosso século».

mais ampla. Deve-se recordar que algo idêntica é a acusação que Derrida dirige à obra *A História da Loucura* de Foucault²⁸: que este não tenha (e possivelmente não poderia) conseguido escrever «uma história da loucura *em si mesma*, isto é, a loucura falando a partir da sua própria experiência e sob a sua autoridade»²⁹. Escrever uma arqueologia da loucura, restituir a uma loucura silenciada o seu discurso, mesmo que esse «discurso» seja de facto um silêncio, já é situar-se no interior da Razão e, desse modo, reiterar esse momento fundador (do discurso e da historicidade) em que a loucura foi expulsa e internada. Derrida questiona se «não será a arqueologia, mesmo do silêncio, uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma sentença, uma sintaxe, uma obra? Não será a arqueologia do silêncio a restauração mais eficiente e subtil, a *repetição* [...] do acto perpetrado contra a loucura — e fazendo-o no preciso momento em que esse acto é denunciado?»³⁰. Num raciocínio semelhante, será que historicizar é dar à diferença o que lhe é devido apenas para emaranhá-la ainda mais na História e, portanto, na Razão? De tal modo que até mesmo a forma de reconhecer o parquialismo das nossas próprias categorias é reconhecer que a historicidade tem uma história, e escrever frases como «a atitude medieval em relação à história é em si um fenómeno histórico que requer explicação»³¹? Mesmo Nietzsche, cujas reflexões e advertências feitas à história são um ponto de partida para qualquer tentativa de problematizá-la, formulou a peculiaridade da consciência histórica sempre em termos históricos: «Quando vejo *esta época* com os olhos de uma *era distante*, não consigo encontrar nada mais estranho no homem de hoje do que a sua peculiar

28 Agradeço ao(à) leitor(a) anónimo(a) da *Social Text* por me chamar à atenção para este ponto.

29 Jacques Derrida, «Cogito and the History of Madness,» in *Writing and Difference*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 34.

30 Derrida, «Cogito and the History of Madness,», 35. Para deixar o ponto bem claro: «O infortúnio dos loucos é que os seus melhores porta-vozes são aqueles que mais os traem; o que quer dizer que quando se tenta transmitir seu próprio silêncio, já se passou para o lado do inimigo, o lado da ordem, mesmo que se lute contra a ordem a partir de dentro. [...] Nesse sentido, eu sentir-me-ia tentado [!] a considerar o livro de Foucault como um poderoso gesto de proteção e internamento» (36, 55).

31 Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1963), 18.

virtude e doença chamada 'o sentido da história'³²(ênfase minha). Será que, uma vez que estamos na história, o máximo que podemos fazer é reconhecer que viver na história não é inevitável ou universal — o que não nos equipa necessariamente para conhecer melhor aqueles que percebemos que não estão na mesma posição, muito menos nos permite sair da história?

As mesmas restrições aplicam-se, claro, ao meu próprio argumento. Procurar problematizar a história e a escrita da história não é encontrar o lado constitutivo fora da Razão, e assim se equipar para conhecer melhor o Outro. Em todo o caso, deve ficar claro, o objetivo deste ensaio não é tornar o código da história mais adequado aos passados não-ocidentais, ou provocar e promover uma melhor escrita da história. É antes o de mostrar os limites da escrita da história e, nesse sentido, proporcionar uma crítica da Razão histórica: não demonstrando o que podemos e não podemos razoavelmente esperar de uma Razão singular, mas antes pluralizando a Razão.

RAZÃO OU RACIOCÍNIO?

Ao contrário do que os historiadores costumam imaginar, e de como é geralmente ensinado nos departamentos de história das universidades, o «facto» da história não conduz (em sociedades que são suficientemente alfabetizadas e «desenvolvidas») à escrita da história e ao historicismo. Viver na história e desejar escrevê-la não é um postulado antropológico universal (e, digo-o de modo muito mais enfático, não se enraíza numa experiência existencial de tempo)³³; é antes uma maneira específica de conceber o mundo e estar nele, ao mesmo tempo uma

32 Nietzsche, *The Gay Science*, trad. Josephine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 190. [*A Gaia Ciência*, trad. Alfredo Margarido (Lisboa: Guimarães, 1977)]

33 O tempo como as pessoas o vivem e experienciam tem muitas formas, e as mais comuns não são históricas (p.ex., o ano em que o meu filho nasceu [...] a hora em que as colheitas falharam [...]). Paul Veyne esclarece bem este ponto: «A história é uma noção livresca, e não existencial; ela é a organização feita por uma inteligência de dados relativos a uma temporalidade que não é a do Dasein» (*Writing History*, trad. Mina Moore Rinvolueri [Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1984], 72).

tradição de raciocínio, um modo de ser, e uma certa prática da subjetividade. O surgimento dessa orientação para o passado e para o ser é específico de certas pessoas (sociedades, classes) e não outras. Ela está ligada a alguns fenómenos — o surgimento do Estado-Nação moderno, o «progresso», a racionalidade científica — e não outros, contra os quais ela pode mesmo definir-se (magia, deuses). A escrita da história é uma maneira de conceber e de se relacionar com o passado (uma maneira que destaca certas coisas e exclui outras, como os deuses). O facto de ser um código e, portanto, de que outros códigos são possíveis, é obscurecido pelo facto de que a ideia da história pressupõe e ajuda a garantir a ideia de Homem. Esse humanismo ancora a noção de que há um único Homem, mas que há muitas histórias a seu respeito.

Colocar em questão esse humanismo e reconhecer que é a escrita da história que produz a história, e que a história é um facto que produz a escrita da história, é abrir o pensamento para novas possibilidades, incluindo a possibilidade de que o que temos não é o Homem, o Sujeito da história, que é então pluralizado na forma de tantas histórias diferentes sobre os homens, mas que, desde o início, temos homens, diferentes sociedades humanas que concebem e se relacionam com o passado de várias maneiras, passados que não estão acessíveis a eles (ou a nós) fora dos códigos e formas representacionais que usamos para representá-los.

Se fosse realmente um facto ontológico que existe um tempo secular, desprovido de deuses e habitado por todos, em que a causalidade opera de determinadas maneiras, então, é claro, o «nosso» modo de representar esse passado, como uma «história» constituída através de protocolos racionais de escrita da história, seria claramente o melhor. Mas se estes não são factos, mas sim efeitos de práticas representacionais, e se os passados não nos são acessíveis fora dos códigos e práticas representacionais que usamos para representá-los, então as coisas começam a mudar inteiramente de figura. Se abandonarmos a ideia de que o passado existe independentemente das nossas representações, então a questão não é tanto qual a maneira de representar o passado que é mais ou menos verdadeira, mas como é que as pessoas constituem diferentes relações com o passado? Então o mito e o épico já não aparecem como instâncias de deturpação da história, ou como precursores primitivos de uma cons-

ciência histórica adequada, mas sim como outras formas de interpretar o passado e a relação do presente com o passado.

É claro que é verdade que a escrita da história é cada vez mais imperial nas suas pretensões de representar todos os passados, e que isso não é apenas uma questão de arrogância, mas uma consequência real das transformações do mundo. Também é verdade que a insistência em supor que todos têm uma história não veio apenas do Ocidente, mas talvez, e acima de tudo, dos povos que temeram ser categorizados como «povos sem história», e que negaram clamorosamente que assim fosse, insistindo que eles também tinham uma história, representável no código da escrita da história. Na Índia, a exigência de que os indianos deviam escrever a sua própria história foi feita por Bankimchandra Chatterjee no século XIX³⁴, e essa exigência foi ecoada — e cumprida — nas décadas seguintes. O nacionalismo indiano foi um dos principais veículos para isso — tendo sido bem-sucedido tanto na produção de uma nação quanto na produção de uma história dessa nação³⁵.

Quanto mais os processos de transformação social cumprem o seu papel, e quanto mais as elites indianas conseguem dar-nos uma história

34 A esse respeito, ver T. W. Clark, «The Role of Bankimchandra in the Development of Nationalism,» in *Historians of India, Pakistan, and Ceylon*, ed. Cyril Henry Philips (Londres: Oxford University Press, 1961); Sudipta Kaviraj, *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India* (Deli: Oxford University Press, 1998), cap. 4; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Deli: Oxford University Press, 1995), cap. 4; Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and Its Implications* (Calcutá: KP Bagchi and Co., 1988).

35 Ao fazê-lo, o nacionalismo produziu uma historiografia racional, um modo de se relacionar com o passado que é completamente diferente do incorporado nas tradições indígenas, incluindo o que Guha denominou de «passados vernaculares» das classes subalternas. Na interpretação inimitável de Guha, «os subalternos em termos de casta, classe e gênero continuariam ainda por muito tempo [isto é, após o surgimento de uma historiografia nacionalista] a falar dos seus próprios passados [...] em dialectos que se distinguem pela indiferença em relação à língua franca de um nacionalismo monista. Os escritos desses passados circulavam dentro de jurisdições estritamente locais, além da palidez do Raj e do futuro reino nacionalista. Os sotaques, idiomas e imaginários que os caracterizavam eram estranhos ao léxico de uma Razão pós-iluminista que fornecia à historiografia e ao nacionalismo muito do seu vocabulário distintivo. Eles desafiaram a incorporação genérica no discurso histórico e foram convertidos em palavras por genealogistas, baladeiros, contadores de histórias e velhos sábios — ou seja, pelos depositários da memória comunitária — e não por historiadores» («The Authority of Vernacular Pasts,» *Meajin* (winter 1992))

— para continuar com o nosso exemplo principal, quanto mais os deuses forem expulsos do mundo para a consciência das pessoas —, mais a escrita da história se torna capaz de codificar esses passados e presentes. Mas este processo é em si desigual³⁶, e devemos ser cautelosos a presumir que é um processo que está a avançar rapidamente e que está quase concluído. Alguns indianos aprenderam (por exemplo) a considerar o Lal Qila (Forte Vermelho) em Deli como um monumento histórico, uma parte valiosa do passado nacional, e até mesmo um símbolo do sincretismo que levou à criação de uma nação diversa, porém unida. Outros tratam-no como mais uma muralha da cidade na qual podem fazer as suas necessidades. O facto de o primeiro grupo desesperar com a falta de consciência cívica, orgulho nacional, e assim sucessivamente, serve para mostrar o muito que está em jogo. A história e a consciência histórica são valorizadas porque são vistas como ligadas à cidadania, ao patriotismo, secularismo, a certas narrativas da justiça social, e assim por diante. Por essas razões, pode ser que seja desejável que todos venham a viver na história; ou pode também ser, como argumentou Ashis Nandy com eloquência, que a eventualidade de todos virem a habitar o mundo da história constitua uma calamidade política e ética³⁷. De qualquer forma, de momento o processo está longe de estar completo, e a menos, e até, que se torne completo, a escrita da história como código continuará a ser inadequada para os passados não-ocidentais.

Isto não significa, naturalmente, que devemos deixar de escrever histórias da Índia. Não estou a propor que os historiadores emitam um

36 Um dos argumentos importantes dos primeiros volumes dos *Subaltern Studies* foi o de que havia dois domínios de política e consciência na Índia colonial, um domínio da elite e um domínio subalterno. Ver Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India,» *Subaltern Studies* 1, ed. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1982); and Dipesh Chakrabarty, «Invitation to a Dialogue,» *Subaltern Studies* 4, ed. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1985). Numa linha algo distinta, veja-se Sanjay Seth, «Rewriting Histories of Nationalism: The Politics of 'Moderate Nationalism' in India, 1870 — 1905,» *American Historical Review*, 104.1 (February 1999), 111-12.

37 Ashis Nandy, «History's Forgotten Doubles,» *History and Theory*, 34; ver também Nandy, «A Report on the Present State of Health of the Gods and Goddesses in South Asia,» *Postcolonial Studies* 4.2 (2001). Ver ainda um conjunto de ensaios de Vinay Lal, incluindo «History and the Possibilities of Emancipation: Some Lessons from India,» *Journal of Indian Council of Philosophical Research* (June 1996).

decreto de auto-revogação. E muito menos que abandonem a argumentação e o exercício crítico. Pluralizar a razão não significa abandonar o raciocínio; negar que exista um ponto arquimediano a partir do qual é possível exercer a crítica não equivale a defender o seu fim. Mas é, isso sim, apelar a uma reconsideração daquilo que estamos a fazer quando rescrevemos o(s) passado(s) dos povos em termos que lhes são estranhos. Se não existe a Razão, mas sim tradições de raciocínio, não a História e a sua representação na escrita da história, mas diversos passados re-presentados de muitas maneiras, então não podemos escrever com a presunção de privilégio epistémico. Precisamos de conceber a escrita da história no modo ocidental e moderno não com um veio imperialista (não estamos a corrigir as percepções equivocadas dos outros sobre os seus passados), mas como um exercício de tradução (estamos a traduzir as suas auto-descrições em termos que fazem sentido dentro das nossas tradições intelectuais). Não se trata de rejeitar as nossas tradições — uma vez que elas são o ponto de partida do nosso raciocínio, se quisermos raciocinar —, mas de não lhes atribuir um privilégio epistémico *a priori*.

Enquanto descrição, estou consciente de que isto é demasiado utópico. A razão pela qual o modo moderno e ocidental da história assume um privilégio epistémico está ligada ao imperialismo; os bosquímanos do Kalahari não fazem antropologias do homem branco, assim como os pandits indianos certamente não escrevem «histórias» purânicas que contem a história do colonialismo³⁸. Mas se o adoptarmos como um ideal regulador — não um ideal regulador da razão singular, no sentido kantiano, mas como um ideal regulador de como dar razões quando confrontado com outros modos de raciocínio —, pode servir para tornar a escrita da história uma prática ética e não imperial.

38 Embora já o tenham feito, nomeadamente na obra de Rajabali Mrityunjay Vidyalankar, (1808), que cobre um período de tempo desde os reis do Mahabharata até aos primeiros tempos coloniais. A dado momento, estes relatos deixaram de ser escritos; a história «indígena» passou a significar a história nacionalista, talvez anticolonial, mas ainda assim escrita de acordo com os protocolos de uma historiografia racionalista.

8. TEORIA POLÍTICA COMPARADA: UMA CRÍTICA PÓS-COLONIAL

A Teoria Política Comparada (*Comparative Political Theory* ou CPT) tem procurado alargar os horizontes da teoria política através da inclusão de textos e de vozes não-ocidentais, conferindo assim um «carácter genuinamente global» a uma disciplina paroquial e eurocêntrica.¹ Este texto argumenta que, embora esta tentativa de alargar os horizontes da teoria política seja naturalmente bem-vinda, os meios pelos quais se tem procurado alcançar este objetivo tendem, em si mesmos, a comprometer os fins desejados. A teoria política não é uma prática ou uma tradição ancestral, mas sim uma criação recente, com raízes modernas e europeias. Como vários autores têm sublinhado, a ideia de uma genealogia de «pensadores», de Platão a Rawls, envolvidos numa missão intelectual comum, é uma invenção retrospectiva. Como tal, se esta visão da «teoria política» como uma atividade ou prática cultivada ao longo de séculos, ou mesmo milénios, no «Ocidente» é uma ficção, ampliá-la para incluir o mundo não-ocidental é duplamente enganador. Significa impor uma categoria moderna e ocidental a textos, pensadores, modos de escrever e de reflectir que não são por ela enquadráveis, distorcendo assim o nosso entendimento destas tradições.

O meu argumento é o de que a CPT corre simultaneamente ao encontro das mais recentes perspectivas teóricas, e em oposição a elas. Ao encontro, porque a CPT partilha uma vontade mais alargada de conceber a produção intelectual e as práticas não-ocidentais como merecedoras de um diálogo sério, e não como uma versão menor das suas homólogas europeias. Em oposição, porque, ao tratar esta produção intelectual como

1 F. Dallmayr, «Introduction: Toward a Comparative Political Theory», *The Review of Politics*, 59:3 (1997), 422.

«teoria política», contraria os avisos recentes sobre os riscos de assimilar as práticas e o pensamento não-ocidental a categorias e práticas que podem ser culturalmente específicas, europeias e/ou modernas.

Muitos dos que promovem e trabalham com a CPT estão conscientes destes riscos e são sensíveis a estes (potenciais) desafios e críticas, que consideram ter origem sobretudo nas perspectivas pós-coloniais.² Antecipando estas críticas, alguns destes autores procuraram responder-lhes e refutá-las. Até agora, estas respostas têm consistido numa antecipação, refutação e confronto com uma crítica que ainda não foi explicitamente feita. Este texto procura, então, colmatar essa lacuna, desenvolvendo uma crítica pós-colonial da CPT através de um diálogo com as reflexões teóricas e metodológicas dos seus proponentes, entre as quais se contam as refutações feitas em antecipação desta crítica pós-colonial.

Começo assim com uma breve apresentação de algumas das tendências epistemológicas que nos alertam para os riscos de assumir que os objetos definidos pelas nossas categorias analíticas, e estudados pelas nossas disciplinas, podem ser encontrados em todos os lugares como se forem transhistóricos e transculturais.

A TEORIA POLÍTICA COMO PRÁTICA UNIVERSAL

Na introdução a um volume coletivo sobre a filosofia política comparada, Anthony Parel escreve que «cada cultura tem as suas próprias noções básicas acerca do que constituiu uma boa vida e um bom governo», o que está na origem de «textos de cariz reconhecidamente político, isto é, textos que procuram conscientemente desenvolver um entendimento filosófico sobre a teoria e a prática do governo».³ Na mesma senda, e na

2 Farah Godrej, «Towards a Cosmopolitan Political Thought: the Hermeneutics of Interpreting the Other», *Polity*, 41:2 (2009): 163-164 e Leigh Jenco, «‘What Does Heaven Ever Say?’ A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement», *The American Political Science Review*, 101:4 (2007), 741.

3 Anthony J. Parel, «The Comparative Study of Political Philosophy», in *Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree*, eds. Anthony J. Parel e Ronald C. Keith (Nova Deli: Sage, 1992), 11-12.

introdução a um estudo sobre o pensamento político islâmico, Anthony Black afirma que «o pensamento político é o estudo do exercício do poder, de quem deve exercer, e de quanto poder deve deter; dedica-se à justiça na relação entre pessoas, especialmente entre os que detêm o poder e os que por eles são governados, e à justa distribuição dos bens pela sociedade».⁴ Partindo da premissa de que todas as épocas e todos os lugares possuem «regimes», «poder» ou «governos», «sistemas de justiça» e «distribuição», e de que refletem sobre estas matérias, pressupõe-se então que sociedades e culturas «têm» ou «fazem» teoria política. E, se assim é, não há qualquer justificação para que a subdisciplina da teoria política consista apenas no estudo de textos e de autores europeus. Neste sentido, a necessidade de expandir o escopo da teoria política aparenta ser uma evidência.

Este argumento e a elaboração de uma base comparativa assentam na ideia de que existiam certas «constantes» ou «questões perenes», que constituíram o núcleo da teoria política através dos tempos, tanto na Europa, como, segundo estes autores, nas tradições não-ocidentais. Mas esta concepção, uma das premissas fundacionais da subdisciplina da teoria política, sofreu uma crítica sustentada a partir da década de 1960, por via dos trabalhos de J. G. A. Pocock, John Dunn e, particularmente, de Quentin Skinner, entre outros. Estes autores insistiram que a noção de uma tradição de teoria política que remontava à Grécia Clássica, constituída por diferentes respostas dadas a questões eternas, era insustentável. Estes argumentos minaram o entendimento que a subdisciplina tinha de si mesma: de que seria o estudo das diferentes respostas que pensadores-chave tinham dado às grandes constantes ou às «questões perenes» da política. Como tal, os textos e os pensadores de épocas anteriores, que antes tinham parecido familiares, tornavam-se agora estranhos e distantes. As suas ideias só poderiam ser entendidas quando colocadas no seu próprio contexto histórico e eles próprios deixaram de poder ser vistos como interlocutores investidos nos mesmos debates que «nós».

Se autores como Skinner mostraram que o estudo dos textos canónicos da teoria política passava, sobretudo, por um rastreio das linguagens mutáveis da política, e não pela análise das diferentes respostas

4 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Nova Iorque: Routledge, 2001), 1.

que estes textos deram a questões eternas, outros, como John Gunnell, sublinharam que a ideia de uma «tradição» da teoria política é, em si mesma, historicizável. Neste sentido, Gunnell mostra que foi apenas na segunda metade do século XIX que foram publicados os primeiros livros coligindo escritos e pensadores canónicos organizados de forma cronológica, estabelecendo assim conexões entre textos diferentes e de cronologias distintas e impondo-lhes uma ordem. Longe de ser uma prática ancestral, a teoria política «dificilmente precede a existência de uma comunidade identificável de ‘teóricos políticos’». ⁵ Assim, teria sido a emergência desta «comunidade» nas universidades a estar na origem de uma (ideia de) tradição, e não a existência prévia de uma tradição a levar à criação da subdisciplina. Esta «construção analítica» foi depois tida como uma realidade, de modo que «o que é de facto uma tradição demarcada externamente e de forma retrospectiva» de teoria política foi interpretado e apresentado como «uma tradição efectiva ou autoconstruída». ⁶ «Alinhamento, cânone e tradição passaram a ser entendidos como existindo ‘de facto’ ou ‘no passado’, e não como artefactos literários pertencentes a um género próprio (...) a ‘história do pensamento político’, tornou-se um campo de estudo assumidamente real, um objeto (reificado) com uma identidade própria que justificava a escrita destes livros». ⁷ Em resumo, a ideia de que as obras e as figuras que constituíam a «tradição» da teoria política estavam conscientemente a «fazer» teoria política é uma «invenção», um «mito» e «uma reificação», «uma invenção pretendendo ser um facto». ⁸

Este argumento foi apresentado de forma tão sustentada que, nas últimas décadas, são poucos os autores que ainda defendem a ideia de «questões perenes» como base da subdisciplina e a noção de que os

5 Conal Condren, *The Status and Appraisal of Classic Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 59.

6 John G. Gunnell, *Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986), 95.

7 James Farr, «The History of Political Thought as a Disciplinary Genre», in *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. John S. Dryzek, Bonnie Hoig e Anne Phillips (Oxford: Oxford University Press, 2006), 230.

8 Timothy V. Kaufman-Osborn, «Political Theory as Profession and as Subfield?», *Political Research Quarterly* 63:3 (2010), 658.

textos e pensadores canónicos estão conscientemente a «fazer» teoria política ou a participar num «grande diálogo» que remonta aos gregos clássicos. Como tal, qualquer tentativa de estender este diálogo para «incluir» tradições e textos não-ocidentais, baseando-se na ideia de que também eles se dedicaram às «questões eternas», é duplamente suspeita.

A CPT COMO HERMENÊUTICA

Um caminho mais promissor para fundamentar e praticar a CPT passa por entendê-la como um exercício hermenêutico particular, em que os textos e as tradições interpretados são diferentes da tradição no seio da qual o intérprete se move. Para Farah Godrej, a CPT não toma como ponto de partida o pressuposto reconfortante de que os «outros» estão a levantar as mesmas questões que «nós», reconhecendo, ao invés, que os encontros com outras tradições «podem perturbar o entendimento de política que nos é familiar».⁹ Segundo esta autora, os seus próprios trabalhos mantêm-se alerta para o modo como «a CPT pode ser susceptível a reincidir em muitas das perspectivas eurocêntricas a que procura escapar, se não tiver em conta as motivações radicalmente distintas dos questionamentos das tradições não-ocidentais».¹⁰

Godrej reconhece que a familiaridade também não pode ser tida como um pressuposto no que diz respeito aos pensadores ocidentais de épocas anteriores, uma vez que a distância que separa as suas circunstância e visões do mundo dos nossos os torna, igualmente, «outros». No entanto, na senda de Gadamer, a autora sublinha que «encontramos» estes pensadores através da nossa própria tradição, a que eles mesmos pertencem (a «tradição ocidental» pode ser inventada, mas, neste contexto, isso não tem importância; dado que Aristóteles e Platão têm sido lidos como interlocutores ao longo dos séculos, a ficção da «tradição ocidental» tornou-se efectiva). Pelo contrário, no que diz respeito aos textos não-ocidentais, a noção gadameriana de que a «imersão numa

⁹ Farah Godrej, *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline* (Oxford: Oxford University Press, 2011) 53.

¹⁰ Godrej, *Cosmopolitan Political Thought*, 22.

tradição (...) transforma os nossos preconceitos numa força criativa»¹¹ não se aplica: «uma vez que os nossos preconceitos operam na relação com o que nos é familiar, usá-los como uma objectiva para observar o outro significa que podemos estar a interpretar o outro de acordo com as nossas próprias categorias».¹² Este é um resumo lúcido da problemática. A teoria política comparada procura decifrar textos que já não toma como fases prévias de uma tradição viva em que se inseririam. Como poderá, então, um investigador cosmopolita evitar o risco (sempre presente) de olhar estes textos como mais familiares do que realmente são? E como interpretá-los ao mesmo tempo que reconhece a sua diferença?

A resposta a este dilema passa, segundo Godrej, por estabelecer «uma ligação existencial com o contexto em que este texto é interpretado pelos seus seguidores, recorrendo a ferramentas de natureza antropológica ou etnográfica, à imaginação e à empatia para penetrar a experiência vivida do texto».¹³ De facto, criar esta ligação existencial requer tanta empatia e imaginação que «o leitor entra num novo mundo, viajando além da sua subjectividade e aprendendo a ler o texto a partir do interior do seu próprio quadro cultural». Tal acarreta uma «transformação existencial dirigida para uma *praxis* em que o leitor aprende a viver as próprias ideias expressas no texto».¹⁴

Na minha opinião, esta resposta não é convincente. Desde logo, porque é impossível, uma vez que exige que a investigadora viaje no tempo e no espaço, libertando-se da sua subjectividade ao longo dessa viagem, retomando-a depois do seu regresso. Mas também porque os apelos à etnografia e à antropologia são enganadores, uma vez que, segundo dois nomes destacados desta disciplina, a etnografia não é «uma tentativa inglória (...) de assumir a essência de outrem, encarada como sendo de algum modo compatível com a nossa». Pelo contrário, a sua importância

11 Farah Godrej, «Towards a Cosmopolitan Political Thought: the Hermeneutics of Interpreting the Other,» *Polity*, 41(2), 142.

12 Godrej «Towards a Cosmopolitan Political Thought», 142. Sobre este ponto ver também Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, 2ª edição (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), 19.

13 Godrej, «Towards a Cosmopolitan Political Thought», 151.

14 Godrej, *Cosmopolitan Political Thought*, 54.

está no modo como nos obriga a «confrontar os limites da nossa epistemologia, das nossas visões de personalidade, de agência e de história».¹⁵

Porém, é sobretudo ao tratar a hermenêutica como uma jornada pessoal, em que os obstáculos são a falta de imaginação, de empatia, de determinação para escapar à sua própria subjectividade e de vontade para correr riscos existenciais, que esta proposta apresenta um diagnóstico incorrecto do problema. A verdadeira natureza das dificuldades a ultrapassar torna-se mais clara quando nos questionamos se estas representam um problema genérico de comunicação transcultural. A resposta, como se torna manifesto, é que não. A dificuldade está em interagir com tradições não-ocidentais a partir da tradição ocidental, uma vez que a conquista, o colonialismo e os impérios fizeram com que o conhecimento ocidental moderno se tornasse hegemónico. O conhecimento dominante em todo o mundo, isto é, o conhecimento que é reconhecido enquanto tal, ao qual é conferido prestígio e estatuto privilegiado, é o conhecimento ocidental moderno, e as questões antecedentes emergem no seio deste conhecimento. Tal como os Neuer não efectuam estudos antropológicos dos europeus brancos, também os *pundits* hindus (por exemplo) não se questionam sobre como interagir com as tradições ocidentais sem as «assimilar» às tradições de pensamento indianas/hindus.

Uma vez que o problema não está na falta de empatia, mas sim nas políticas do conhecimento, a questão pouco tem a ver com a geografia ou a identidade, muito embora estas tenham implicações importantes noutros contextos. É precisamente porque o conhecimento ocidental moderno é hegemónico que uma investigadora não-ocidental, enquanto investigadora, é, ela mesma, parte da tradição moderna e ocidental de produção de conhecimento, qualquer que seja a sua localização geográfica, etnia, cor de pele ou compromissos políticos. Como tal, e para corrigir o exemplo anterior, é possível a uma Neuer efetuar um estudo antropológico de uma comunidade europeia. Mas irá fazê-lo como alguém treinado na disciplina (moderna e ocidental) da antropologia, e não de acordo com as categorias dos conhecimentos dos Neuer. Ao contrário do que pressupõe Godrej, não há nada de surpreendente no

15 John Comaroff e Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination* (Boulder, Co., Westview Press, 1992), 9-10.

facto de que «mesmo nos departamentos de ciências sociais de muitas universidades asiáticas (...) as premissas «ocidentocêntricas», as práticas e as estruturas institucionais perpetuam a hegemonia das categorias eurocêntricas»¹⁶, uma vez que, na Ásia como noutros espaços não-ocidentais, o conhecimento sancionado e oficialmente reconhecido, produzido, por exemplo, nas universidades e na burocracia estatal, é o conhecimento ocidental moderno. É por isso que o projeto da CPT é o de como entender as tradições não-ocidentais, e não o contrário, e é também por isso que os problemas a que a CPT procura responder, como o de não assimilar os pensamentos e os textos dos outros às «nossas» categorias, pressupõem um «nós» que é, por defeito, moderno e ocidental, mesmo quando o apelido do investigador é Godrej ou Seth.

Vale a pena parar para questionar como é que chegámos a este ponto. O conhecimento que hoje domina as universidades e as burocracias em todo o globo chegou ao mundo não-ocidental através do comércio e da conquista, transmitido por mercadorias, mas também pela ponta das baionetas, sendo utilizado para mapear, sondar, enumerar e, de modo genérico, para governar os colonizados. Foi disseminado pelos tribunais, burocracias coloniais, escolas e universidades estabelecidas pelo colonizador. Ainda que tenha encontrado um lar nestes novos lugares, era o conhecimento *de alguém*, um modo de conhecer e habitar o mundo com um «cunho» específico. Mas, se muito do que chegou na senda do colonialismo foi questionado, contestado e, por vezes, rejeitado — e se termos como «cultura» e «civilização» entraram no vocabulário dos colonizados para representar diferenças que, segundo se argumentava, não deveriam ser perdidas ou apagadas — os conhecimentos do colonizador acabaram por ser entendidos, a par da sua tecnologia, como universais, ou seja, sem cunho próprio.

Como e por que tal aconteceu é uma história complexa, relacionada certamente com o facto do conhecimento pós-iluminista se apresentar não como uma tradição enraizada numa história e numa cultura particulares, mas como algo que escapa às tradições, ao contexto histórico

16 Godrej, *Cosmopolitan Political Thought*, 101-102.

e à cultura.¹⁷ Os movimentos nacionalistas anticoloniais adoptaram este conhecimento como algo necessário para alcançar os seus objectivos de soberania, modernidade, poder e prosperidade, mesmo se insistiam que outros elementos da «identidade nacional» deviam ser zelosamente preservados. O conhecimento ocidental e moderno foi adoptado, acabando por ser cultivado nas escolas, universidade e burocracias dos estados pós-coloniais. Isto contribuiu para uma quebra profunda na produção de conhecimento, uma ruptura epistémica, que levou a que as tradições autóctones de conhecimento fossem marginalizadas, desaparecendo de todo ou sendo reclassificadas e relegadas para os reinos da religião e do folclore. Estudos recentes, particularmente no âmbito da teoria pós-colonial¹⁸, contribuíram para uma tomada de consciência de que as nossas disciplinas e categorias são modernas e ocidentais, com um cunho próprio e não necessariamente universais. Tal representa, na minha opinião, um avanço significativo, mas diagnosticar um problema não basta para que nos libertemos dele. Tanto mais que o conhecimento não pode ser produzido sem «invocar algumas categorias e conceitos, cujas genealogias têm raízes profundas nas tradições intelectuais e teológicas europeias»¹⁹, independentemente da empatia hermenêutica, do local ou da identidade. Isto é, em resumo, inescapável.

Este reconhecimento não oferece, ao contrário do que sugerem alguns proponentes da CPT²⁰, um argumento em favor da «incomensurabilidade». Não passa por deitar as mãos à cabeça em desespero e declarar que é impossível dialogar com «Outros» textos e tradições. A comensurabilidade ocorre em todos os momentos. A questão é saber se as práticas de comensurabilidade estão presentes à partida ou se as criamos através da tradução. O reconhecimento de que toda a

17 Sanjay Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (Durham, N. C., Duke University Press, 2007).

18 Nomeadamente o meu próprio trabalho, ver Sanjay Seth, «'Once Was Blind but Now Can See': Modernity and the Social Sciences», *International Political Sociology*, Vol. 7 (2013), 136-151. [Cap. 4 da presente edição]

19 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 4.

20 Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10.

investigação nos nossos dias advém de um conhecimento ocidental e moderno, e de que os encontros com a alteridade são actos de tradução (conceptual ou outra), permite-nos estar alerta para o que não é traduzível, pelo menos de forma linear. Esta atenção significa, potencialmente, tornarmo-nos conscientes de que trabalhamos a partir de uma tradição e de que os encontros com a alteridade podem alargar as nossas categorias para lá dos seus limites. No seu melhor, como sugiro em seguida, os investigadores em CPT participam num projeto deste tipo, mas este é mal compreendido quando apresentado como uma forma de «teoria política comparada».

TEORIA POLÍTICA COMPARADA (SEM MUITA TEORIA POLÍTICA)

O livro *Enemy in the Mirror* (1999), de Roxanne Euben, foi uma das primeiras obras que procurou, de forma consciente (e bem-sucedida), introduzir o conceito e inaugurar a prática da teoria política comparada. Este é um livro importante, que toma o «fundamentalismo» islâmico como matéria de fundo e Sayyid Qutb (1906-1966) como o seu principal, embora não único, protagonista. Qutb, «profundamente influenciado pelas experiências ocidentais de modernidade e racionalismo e marcado pela realidade do colonialismo e imperialismo ocidental»²¹, não é um «estranho», uma vez que o seu contexto é também o nosso contexto: «num mundo pós-colonial, o contexto deixou de ser especificamente ocidental — ainda que possa ser de origem ocidental — acabando por moldar os projetos dos críticos, ocidentais e não-ocidentais, da modernidade».²² É assim possível ler de forma produtiva Qutb como alguém que se baseou em alguns aspectos das tradições islâmicas para apresentar «uma refutação e um antídoto para o que percepcionava como a pobreza do discurso racionalista pós-Iluminista».²³

21 Euben, *Enemy in the Mirror*, 91.

22 Euben, *Enemy in the Mirror*, 151.

23 Euben, *Enemy in the Mirror*, 51.

Euben mostra que, lidos desta forma, os temas, as preocupações e as ansiedades de Qutb têm homólogos próximos na tradição ocidental, nas ansiedades e preocupações articuladas por figuras como Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, Daniel Bell, Robert Bellah, entre outros. Na verdade, Qutb pode ser encarado, entre outras coisas, como um «teórico político», na medida em que o seu trabalho «é, em si mesmo, motivado por questões e preocupações que definiram o campo da teoria política», pelo que o diálogo com o seu pensamento «é talvez melhor conduzido nos termos da teoria política».²⁴ Este engajamento não reafirma as nossas categorias. Pelo contrário, baralha-as, mostrando que as distinções que frequentemente assumimos como axiomáticas — como a oposição entre religião e política — são, na verdade, suposições do *nosso* próprio pensamento: «a perspectiva de Qutb sobre a interligação entre inquietações políticas e religiosas alarga e disputa, de forma implícita, as fronteiras (...) que têm definido a teoria política como uma empresa primariamente ocidental e secular, pelo menos desde o Iluminismo».²⁵

Estes são argumentos importantes e perspicazes, mas não é certo que a apropriação de Qutb pela teoria política e a conceptualização desta investigação como uma forma de CPT contribua para os méritos do livro, que são consideráveis. Que Qutb não é um «estranho» é algo de garantido, uma vez que, como nos revela Euben, se trata de uma figura que pertence ao nosso momento temporal, habitando um mundo globalizado onde os debates em torno de temas como a modernidade, a religião e o desencantamento se tornaram correntes. Ou seja, o trabalho de comensurar estava já feito, pela história ou, nas palavras de Euben, «pelos factos do colonialismo e do imperialismo ocidentais». Mas esta constatação da actualidade histórica e intelectual de Qutb — que se poderia também aplicar aos casos de Gandhi e Sun Yat-sem, por exemplo — significa igualmente que o seu exemplo não pode servir como argumento para justificar uma recuperação similar de Confúcio ou Kautilya pela CPT.

A importância e o interesse da instrutiva análise que Euben esboça de Qutb advém assim, a meu ver, não de qualquer enquadramento pela

24 Euben, *Enemy in the Mirror*, 51-52.

25 Euben, *Enemy in the Mirror*, 53.

teoria política, nem, muito menos, de rotular Qutb como um teórico político, mas sim de a autora examinar as ideias de Qutb de forma séria, em vez de tratar o «fundamentalismo» como algo irracional e cujas razões sociológicas precisam de ser «explicadas». Euben afirma que, no seu entender, «as questões e as categorias da teoria política são ferramentas heurísticas úteis para escutar as vozes de pensadores não-ocidentais preocupados com os fundamentos morais da vida política».²⁶ Porém, é provável que esta afirmação tenha menos que ver com a utilidade da teoria política do que com o facto de Euben ser uma investigadora de teoria política, pelo que este é, necessariamente, o seu ponto de partida. Como tal, a minha crítica não se relaciona com o seu ponto de partida — ainda que, provavelmente, um historiador ou um antropólogo «considerará» também que a sua disciplina é o ponto de partida necessário para um engajamento sério com textos não-ocidentais — mas com a vontade da autora conferir substância a este «dispositivo heurístico», tratando a teoria política como algo que os «outros» também praticam.

Ao concluir que um engajamento com o pensamento de Qutb nos permite «observar o que há de distintivo nos nossos valores, instituições e práticas», ajudando-nos a «evitar uma visão das nossas próprias convenções culturais como verdades universais, possibilitando deste modo um certo distanciamento face ao que sabemos ou ao que pensamos que sabemos»²⁷, Euben foca um ponto importante, mas, no meu entender, as convenções que não devemos considerar como práticas universais incluem a recém-criada disciplina ocidental que conhecemos por teoria política. Se tem utilidade enquanto «dispositivo heurístico», esta está no facto de, à semelhança de muitos outros dispositivos heurísticos, nos permitir eventualmente tomar consciência da sua inadequação ou redundância: de se tornar a bengala de que nos libertamos. E, de certo modo, funciona de facto como um apoio, ou melhor, como uma rede de segurança para o argumento de Euben. O livro é apresentado como um contributo para a teoria política comparada, mas o seu conteúdo cruza livremente várias disciplinas e não se deixa restringir pelo enquadramento de partida. Na verdade, diria mesmo que é *porque* não se deixa

26 Euben, *Enemy in the Mirror*, 158.

27 Euben, *Enemy in the Mirror*, 159.

restringir por essas considerações iniciais que o livro oferece um argumento tão convincente e estimulante. De resto, no seu livro seguinte, *Journeys to the Other Shore* (2006), a autora prossegue a sua exploração dos mundos islâmico e ocidental, dispensando agora não mais do que uma simples referência ao enquadramento da CPT.²⁸

O livro de Leigh Jenco, *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West* (2015) é, de igual modo, uma obra interessante e importante que se filia no quadro da CPT, campo que, à época do seu lançamento, estava já mais ou menos estabelecido, em parte graças aos esforços pioneiros de Euben. Jenco reconhece que o paroquialismo da teoria política a torna num «ponto de partida improvável» para um projeto que pretende contribuir para «alargar as fronteiras do conhecimento».²⁹ No entanto, a autora considera que o «escopo meta-analítico» da teoria política e a sua capacidade de autorreflexão a tornam propícia a este alargamento de fronteiras. Uma vez que os autores e os textos estudados «não são separáveis do que os sujeitos pensam ou dizem sobre si mesmos», a «teoria política confronta, de forma directa e consciente, o modo como o entendimento presente de si mesma se relaciona com os materiais sobre os quais trabalha».³⁰ Ora, isto apenas significa que a teoria política é hermenêutica, o que não só não a distingue de muitas outras disciplinas que também o são, ou que, pelo menos, podem ser concebidas e praticadas como tal, como a expõe às objecções acima referidas.

A verdadeira originalidade do seu trabalho está, todavia, no modo como Jenco demonstra que existe um precedente para «o diálogo trans-cultural» nos esforços dos reformistas chineses, ao longo de mais de um século, para adquirirem o «conhecimento ocidental», esforços esses que, no seu entender, não podem ser vistos apenas como uma absorção acrítica de um conhecimento ocidental que apagava as tradições de saber chinesas, nem como uma mera apropriação instrumental dos aspectos do conhecimento e da tecnologia ocidentais passíveis de serem

28 Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

29 Leigh Jenco, *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 24.

30 Jenco, *Changing Referents*, 25.

utilizados para governar. Pelo contrário, foi um esforço consciente de transformação cultural, sustentado em argumentos sobre as «origens chinesas do conhecimento ocidental», que procurou não só mudar a forma como cada intelectual pensava individualmente, mas também criar novas comunidades de conhecimento.

Para Jenco, esta perspetiva refuta as ideias dos pensadores pós-coloniais — Chakrabarty e Seth são dois dos nomes mencionados — para quem «o contexto histórico e global da modernidade europeizada é inescapável»³¹ e que, portanto (à semelhança, na sua maioria, da maioria dos que praticam a CPT), só conseguem mostrar as limitações do nosso pensamento, sem o transformar através do encontro com o Outro. Num trabalho anterior Jenco questiona, então, se «existe uma forma de proceder a um inquérito transcultural que permita ultrapassar, em vez de adoptar, o eurocentrismo que Chakrabarty e outros assumem ser inevitável?»³² A obra oferece uma resposta cabal: os esforços dos reformistas e dos intelectuais chineses, entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, oferecem-«nos» um modelo para que possamos «ultrapassar o paroquialismo que presentemente restringe os nossos próprios esforços de produção de conhecimento», tal como eles o fizeram.³³

Há muito que admirar nesta obra, mas, à semelhança do livro de Euben, não me parece que a «teoria política comparada» contribua sobremaneira para este resultado. Os intelectuais chineses analisados por Jenco não eram, de modo algum, teóricos políticos, e a demonstração feita pela autora da sua importância histórica e intelectual não depende, em nada, da contribuição destes intelectuais para a teoria política. Tal como no caso de Euben, o debate em torno da CPT serve sobretudo para «enquadrar» o livro, passando depois para segundo plano. Na verdade, ao focar-se nas considerações que os enquadram, a minha breve discussão destas obras não faz justiça à sua substância. Mas é precisamente esse o meu ponto. A invocação da CPT serve prin-

31 Jenco, *Changing Referents*, 101.

32 Leigh Jenco, «What Does Heaven Ever Say? A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement», *The American Political Science Review*, 101:4 (2007), 741.

33 Jenco, *Changing Referents*, 227.

principalmente para abrir espaço, no seio de uma subdisciplina profundamente eurocêntrica, para que acadêmicos institucionalmente situados nessa subdisciplina possam interagir com o pensamento não-ocidental, na esperança de serem lidos pelos seus pares e não apenas pelos especialistas na área em análise (é no fundo este o cerne da questão, questão essa a que consegui escapar apesar de a minha posição em Melbourne ter sido como investigador em teoria política). Não deixa, na minha opinião, de ser revelador que, depois de terem sido bem-sucedidos a abrir este espaço, os estudos subsequentes de Euben e Jenco dispensem, em grande medida, os gestos de filiação na CPT.³⁴

De resto, não me parece que Jenco refute as objeções pós-coloniais à CPT. Na verdade, os teóricos pós-coloniais não estão presos a uma tese de «incomensurabilidade», nem a uma ideia de que as «culturas» ou «tradições» são caixas negras, das quais nunca poderemos sair, nem entrar em quaisquer outras que não as nossas. As culturas e as tradições raramente se desenvolvem em isolamento. Pelo contrário, intersectam-se, apropriam-se umas das outras, e transformam-se. Porém, não basta constatar a existência de tais transformações em larga escala e, normalmente, na longa duração, para que os investigadores possam «obrigar» essas mudanças a ocorrer. Jenco declara que «as repostas chinesas ao desafio inesperado dos poderes ocidentais, durante os séculos XIX e XX (...) oferecem um paralelo esclarecedor com a situação com que nos deparamos no século XXI (...) [onde] as nossas formas habituais de produzir conhecimento (...) são cada vez mais vistas como potencialmente inadequadas».³⁵ Mas este paralelo não convence, porque as duas situações não são análogas. Como a própria autora reconhece, os esforços chineses para adquirir conhecimento ocidental foram encetados no contexto de uma crise sentida de forma profunda e abrangente, à medida que os intelectuais e administradores chineses viram o seu estado e a sua sociedade serem submetidos às indignidades e «humilhações» impostas por um Ocidente em ascensão. Os seus projetos intelectuais foram forçados pelo colapso/derrube dos Qing, pelos movimentos

34 Euben, *Journeys to the Other Shore* Leigh Jenco, «New Pasts for New Futures: A Temporal Reading of Global Thought», *Constellations* 23:3 (2016), 437-447.

35 Jenco, *Changing Referents*, 4-5.

da Nova Cultura e do «4 de maio», entre outros. Não existe, portanto, qualquer equivalência ou paralelo entre estes esforços e as tentativas (quase puramente académicas) dos teóricos pós-coloniais, académicos ligados à CPT e outros para questionar a suposta universalidade das categorias modernas e ocidentais.

Para repetir um ponto anterior, a questão em debate *não é* o problema genérico da «comunicação transcultural». As diferenças consideráveis entre a «comunicação transcultural» em geral e a questão mais específica de como entender os «Outros» num contexto histórico e político em que o conhecimento ocidental se tornou globalmente hegemónico tornam-se particularmente evidentes nas páginas finais do livro de Jenco, onde a autora procura ilustrar como o exemplo chinês pode ser imitado hoje em dia. Jenco propõe a criação de sociedades de estudos, a reforma do ensino, a aprendizagem de outras línguas, a tradução generalizada da produção intelectual não-ocidental e o diálogo consistente com «comunidades académicas historicamente marginalizadas».³⁶ Estas propostas são meritórias, mas são claramente dirigidas a uma audiência restrita de académicos profissionais (todavia, o facto de ser uma audiência global é, em si mesmo, um sinal de que as categorias e as instituições europeias se tornaram globais), para quem são eticamente atrativas, sem a sensação urgente de imperativo histórico que alimentou os debates e as reformas chinesas há mais de um século.

CONCLUSÃO

Um elemento central da crítica anterior foi o argumento de que não podemos presumir que a teoria política, ou algo próximo, exista no mundo não-ocidental. Ironicamente, as tentativas recentes de expandir o domínio desta disciplina eurocêntrica para o mundo não-ocidental, sob a forma da CPT, surgiram num momento em que a preponderância da teoria política tem vindo a ser questionada no próprio Ocidente. Desde logo porque, como mostrou o início deste ensaio, a ideia da teoria política como uma prática com uma genealogia longa e distinta foi con-

³⁶ Jenco, *Changing Referents*, 234.

vincentemente desmistificada. Mas também porque, graças a diferentes influências, do feminismo às ideias de Foucault, o nosso entendimento da política e do poder se tornou mais abrangente. Como notou Wendy Brown, a teoria política sempre se «baseou num pressuposto tácito da relativa autonomia do político como algo confinado (...) numa definição do político como distinguível do económico, do social, do cultural, do natural, do privado/doméstico/familiar».³⁷ No entanto, se o privado é político, e se o poder se apresenta e circula através de «representações imagéticas e discursivas, na sujeição psicológica, na organização espacial, e na disciplina dos corpos e dos conhecimentos»³⁸, então a «política» não é um espaço ou um domínio distinto, pelo que teorizar o poder e a política não pode ser o feudo de uma disciplina em particular. Deste modo, se este repensar do que entendemos por poder e por político for levado a sério, então «quanto temos a conhecer de um mundo tão mais vasto do que aquele que está ao acesso de um pequeno grupo de colegas que dependem de um domínio modesto de cerca de duas dúzias de grandes livros e da familiaridade com um conjunto restrito de palavras de ordem: justiça, liberdade, obrigação, constituições, igualdade, cidadania, acção, governo, domínio, entidade política?»³⁹

Na verdade, a emergência da CPT pode, plausivelmente, ser vista como uma tentativa de revigorar uma subdisciplina em crise, através da sua expansão. Por outro lado, a CPT tem servido como uma ferramenta, como um esforço, mais ou menos consciente, de abertura de um espaço onde académicos que se classificam, ou são classificados, como investigadores de teoria política e que têm um interesse pelo mundo não-ocidental possam encetar investigações sérias sem terem que mudar para outra subdisciplina (ex: política comparada) ou para outra disciplina. Contudo, isto levanta uma questão: é a compreensão dos textos não-ocidentais que está a ser alargada por este projeto, ou o entendimento que os próprios investigadores fazem de si mesmos? Respondendo aos que criticam a CPT, Farah Godrej afirma que «dada

37 Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 61.

38 Wendy Brown, *Edgework*, 66-67.

39 Wendy Brown, *Edgework*, 73.

a escolha entre uma teoria política que permite que as ideias do mundo não-ocidental permaneçam relativamente desconhecidas, devido às dificuldades metodológicas que este esforço implica, e uma que enfrenta de forma consciente a difícil tarefa de trazer estas ideias a debate, sugiro que escolhamos a segunda, precisamente porque esta escolha tem implicações profundas *na evolução do nosso próprio entendimento enquanto teóricos políticos*», o que sugere que os principais beneficiários desta empresa são a teoria política e os que a investigam, e não o pensamento não-ocidental.⁴⁰

Como sugeri, as obras dos teóricos da CPT *têm* efectivamente contribuído para a nossa compreensão do pensamento não-ocidental. Porém, como ressalvei, isto não se deve, no geral, ao contributo específico da teoria política, mas sim ao modo como os objetos em questão foram interpretados à luz da sua competência hermenêutica, reflexividade, conhecimento histórico, domínio das línguas relevantes e de um tipo de inteligência que não é a coutada de qualquer disciplina em particular. No seu melhor, estas obras contribuem para um campo de trabalhos cada vez mais vasto que se debruça sobre a teoria e a prática do mundo não-ocidental, através das categorias de um conhecimento que emergiu no Ocidente moderno, mas se tornou globalmente hegemónico, permanecendo, no entanto, aberto à hipótese de que tal encontro possa implicar um questionamento das nossas categorias analíticas e da universalidade deste conhecimento. Entre estas contam-se os trabalhos de teóricos pós-coloniais, mas também de muitos outros, incluindo, por exemplo, o livro de Saba Mahmood sobre a piedade islâmica no Egito, os estudos de Walter Mignolo sobre a colonização do novo mundo e o papel que a linguagem desempenhou neste processo, ou a análise de Timothy Mitchell sobre o papel das práticas de representação na colonização do Egito (para mencionar três nomes que admiro).⁴¹

40 Godrej, «Towards a Cosmopolitan Political Thought», 161 (ênfase minha).

41 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Stanford: University of California Press, 1988); Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance* e Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Estas obras estão imersas num tempo e num lugar particulares, mas são muito mais do que meros «*area studies*». Pelo contrário, são trabalhos que recorrem às nossas categorias interpretativas (secularismo, religião, verdade, representação, entre outras) para analisar o mundo não-ocidental, demonstrando muitas vezes a sua inadequação e «regressando» depois à origem para sugerir que esta conclusão tem implicações não só para o «espaço» concreto em análise, mas também para um questionamento mais vasto do estatuto e do carácter do nosso conhecimento. Os académicos treinados na disciplina da teoria política podem e devem fazer parte deste diálogo e dos debates subsequentes. Um caso exemplar é a obra *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech* (2009), que junta uma teórica política (Wendy Brown), uma filósofa (Judith Butler) e dois antropólogos (Talal Asad e Saba Mahmood) para uma conversa em torno do tópico do secularismo. Este é tido, habitualmente, como um «feito» ocidental e o falhanço do mundo não-ocidental em emulá-lo é frequentemente visto como uma das principais causas do «fundamentalismo» e de outros males.⁴² Porém, o diálogo entre Butler, Brown, Asad e Mahmood — contribuindo cada um com o seu próprio conhecimento (parte dele, sem dúvida, disciplinar), mas sem procurar praticar ou falar em nome da filosofia comparada, da teoria política comparada ou da antropologia comparada — mostra que, pelo contrário, o secularismo é um termo/conceito muito mais complexo do que poderíamos ter pensado. Este, e não a CPT, é, no meu entender, o caminho para que os investigadores possam empenhar-se de forma produtiva num trabalho que escape e questione o enviesamento eurocêntrico e as limitações da teoria política.

42 Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler e Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Stanford: University of California Press, 2009).

9. TEORIA PÓS-COLONIAL E A CRÍTICA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O presente artigo é escrito por alguém cujo interesse em filosofia, história da Índia e teoria pós-colonial torna o envolvimento com «o internacional», a um tempo, obrigatório e gratificante. Todavia, ao procurar «pensar» o internacional e o global, deparo-me com uma disciplina de Relações Internacionais (RI) — ou pelo menos na corrente dominante da disciplina, em que incluo a Escola Inglesa — que pouco contribui para o propósito, quando não é mesmo um obstáculo. Este artigo é, por conseguinte, uma crítica pós-colonial das RI *mainstream*. As críticas — construtivista, feminista, pós-estruturalista e outras — das RI têm-se avolumado, um dissenso intelectual que tem tido nesta revista um dos seus principais fóruns e fontes de alimento. Valho-me aqui de tais críticas, sem cerimónia, e algumas questões e pontos que neste artigo eu ensaio foram formulados por outros autores que não escrevem sob a égide da teoria pós-colonial¹. O que distingue a crítica que elaboro aqui, contudo, é que ela procura ‘provincializar a Europa’ sistematicamente — num triplo sentido: desafiando a centralidade atribuída à Europa como fonte histórica e origem da ordem internacional; questionando a universalidade atribuída às perspectivas morais e legais que reflectem e reproduzem as relações de poder características do encontro colonial, e por isso longe de serem universais; e questionando o privilégio epistemológico atribuído a um entendimento do conhecimento que é cego ao papel constitutivo, e não apenas representativo, do conhecimento. O artigo não

1 Além dos trabalhos citados nas notas-de-rodapé, fui influenciado pelo trabalho de — e, nalguns casos, pelas conversas que tive com — Sankaran Krishna, Barry Hindess, Mustapha Pasha, Naem Inayatullah, David Blaney, Andrew Linklater, Branwen Gruffydd Jones e Mike Shapiro, entre outros.

propõe uma maneira melhor de «fazer» RI. Com efeito, a crítica implica alternativas, mas aqui dedico-me sobretudo a desenvolver uma crítica pós-colonial da disciplina, não uma maneira pós-colonial de a praticar.

Na primeira parte do artigo, defendo que as RI *mainstream*, quando chegam sequer a interessar-se pela história, equivocam-se na descrição das origens e da natureza da ordem internacional contemporânea, defendendo que um entendimento preciso da «expansão do sistema internacional» tem de ter em conta as suas origens coloniais. Na segunda parte, sugiro que as RI *mainstream* são profundamente eurocêntricas, não apenas na sua narrativa histórica sobre a emergência da ordem internacional, mas também na(s) narrativa(s) em torno da natureza e do funcionamento dessa mesma ordem. Na terceira parte do artigo, tomo as ciências sociais enquanto herdeiras de uma tradição de conhecimento onde este último é definido como uma relação entre um sujeito cognoscente, que representa, e um objecto. Neste quadro, o conhecimento é sempre entendido como conhecimento *de* algo que lhe é exterior, algo que existe independentemente da sua apreensão. O que esta definição ignora é que o conhecimento serve também para constituir o que pretende meramente conscientizar ou representar, e que a teoria das RI serve para naturalizar aquilo que é historicamente produzido. Pela lógica do meu próprio argumento, o mesmo é válido para outros conhecimentos, como a teoria política liberal; a diferença reside no facto de o indivíduo racional se ter convertido praticamente num axioma (testemunhando o êxito dos processos históricos e dos discursos, e não menos da própria teoria política liberal, na naturalização do indivíduo), ao passo que a naturalização do Estado-nação e da ordem mundial é algo bem menos adquirido. É isto, precisamente, que torna «o internacional» numa interessante e reveladora esfera de investigação, que pode e deve ser integrada em debates filosóficos e éticos mais amplos; todavia, ao servirem como agente dessa naturalização, as RI *mainstream* obscurecem, mais do que iluminam, aquilo que é interessante acerca do internacional.

HISTÓRIA

Para uma grande parte das RI, a característica determinante da ordem internacional é o facto transhistórico da «anarquia», razão pela qual demonstram pouco interesse na história (pois a história, neste quadro, é tida como irrelevante). Kenneth Waltz escreve que «o persistente carácter anárquico da política internacional evidencia uma notável similitude na qualidade da vida internacional ao longo do milénio»². Waltz reconhece que têm existido diferentes sistemas internacionais no decurso do milénio, diferindo consoante as suas unidades políticas principais sejam cidades-estado, impérios ou nações, mas os diferentes «sistemas políticos internacionais, à semelhança dos mercados económicos, são individualistas na origem, gerados espontânea e involuntariamente»³. Assim, a história não é apenas desnecessária, dado que a natureza fundamental da vida internacional pouco tem mudado ao longo dos milénios; em qualquer dos casos, seria sempre difícil construir um relato *inteligível* da transformação histórica na arena internacional. Para Waltz, à semelhança de muitos outros realistas e neo-realistas, o raciocínio

começa na premissa de que *existe*, em qualquer momento, uma multiplicidade de estados e sociedades domésticas onde as diferenças paradigmáticas entre... sociedade doméstica e anarquia [internacional] não são questionadas, mas simplesmente assimiladas como parte da premissa... os analistas são [por conseguinte] capazes de concluir que a política internacional moderna patenteia uma similitude que é inerente à sua história. A política internacional surge como nada mais nada menos do que uma luta eterna entre múltiplos estados soberanos em anarquia.⁴

2 Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (Nova Iorque: McGraw Hill, 1979), 66.

3 Waltz, *Theory of International Politics*, 66.

4 Richard Ashley, «The Powers of Anarchy: Theory, Sovereignty, and the Domestication of Global Life», in *International Theory: Critical Investigations*, ed. James Der Derian (Basingstoke: Macmillan, 1995), 115 (ênfase no original). É por isto que mesmo quando a história está presente nos textos das RI, com frequência pouco mais é que um dispositivo ilustrativo, sendo que para tal propósito um parágrafo ou dois sobre a guerra do Peloponeso e um rascunho em miniatura da Paz de Habsburgo e do tratado de Vestefália leva-nos rapidamente para a ordem do mundo moderno. Uma história semelhante do pensamento político, por norma introduzindo Tucídedes, Maquiavel, Hobbes, Rousseau,

No entanto, existe na disciplina quem, mesmo tomando a anarquia como a característica determinante da ordem internacional, se interesse pela sua evolução histórica, no modo como uma ordem desenvolvida primeiramente na Europa no início do período moderno, assim corre a sua narrativa, acabou por abranger a totalidade do globo. Refiro-me aqui, naturalmente, à dita «Escola Inglesa», que tem o mérito assinalável de investigar as origens históricas do sistema internacional contemporâneo.

No entanto, e como argumento de seguida, a narrativa da «expansão da sociedade internacional» que a Escola Inglesa oferece é eurocêntrica e equivocada. E se mesmo os elementos das RI *mainstream* sensíveis à história oferecem uma narrativa equivocadamente eurocêntrica da história, então podemos começar a compreender o porquê da disciplina não ser de grande auxílio para quem, proveniente de outras disciplinas, procura o seu contributo para compreender melhor as origens e os mecanismos da ordem internacional.

A detalhada discussão ensaiada por Adam Watson, no seu *The Evolution of International Society*, emergiu em parte dos estudos e documentos do Comité Britânico para a Teoria da Política Internacional, do qual foi um membro destacado. Contém capítulos sobre os sistemas de estados e impérios da Suméria, Assíria, Pérsia, Índia, China e outros lugares, antes de chegar a um relato da «sociedade internacional europeia». No relato de Watson, esta começara a emergir por volta do século XVI, tendo sido formalizada, em maior ou menor grau, com o acordo de Vestefália. A partir daí espalhou-se para lá do seu lugar de origem, de maneira não coordenada, porém ordenada: «os membros da sociedade europeia regularam entre si a sua expansão, desde a primeira divisão ordenada do mundo transatlântico entre Espanha

Kant e por vezes outros, providencia a genealogia para uma disciplina jovem em busca de distintos antepassados — mesmo que tal exija leituras livres de qualquer sentido em termos de contexto histórico, e assim sem o peso de qualquer evidência textual, que deviam fazer qualquer académico corar seriamente. Mas como Walker observa, estas não são *histórias* do pensamento político, mas ao invés narrativas de «uma repetição ahistórica em que os combates desses pensadores para fazer sentido das transformações históricas nas quais são apanhados, são apagados em favor de asserções que afirmam que todos eles articularam verdades essenciais sobre a mesma realidade, imutável e geralmente trágica: o jogo eterno das relações entre estados» — R.B.J. Walker, «History and Structure in the Theory of International Relations», in *International Theory*, ed. Der Derian, 322.

e Portugal até aos acordos do século XIX para África, Oceânia e Ásia, os quais evitaram as guerras coloniais entre europeus que, anteriormente, haviam marcado a expansão⁵. A propagação foi simultaneamente exigida e possibilitada pela Revolução Industrial, conferindo uma superioridade económica e tecnológica à Europa sobre outras partes do mundo, bem como um sentido de superioridade mais geral face às mesmas. Os europeus, escreve Watson, «queriam usar a sua superioridade para europeizar e modernizar o mundo não-europeu, para levar-lhe ‘progresso’⁶; já os não-europeus, quer saudassem os europeus ou deles não gostassem, ficaram profundamente impressionados e «era-lhes difícil resistir ao que os europeus tinham para oferecer»⁷. Um número crescente de governantes não-europeus procurou juntar-se à sociedade europeia de estados e, embora tenham sido inicialmente rejeitados, e o critério da «civilização» usado para os excluir, a Europa e os EUA acabaram por decidir que «todos os outros estados independentes deveriam ser admitidos na sua sociedade internacional, nos mesmos termos que eles próprios»⁸. A descolonização, segundo Watson, pôs termo à dominação incontestada dos poderes europeus, e uma nova sociedade global, não-discriminatória, nasceu, ainda que «herdando a forma de organização e a maior parte dos conceitos da sua predecessora europeia»⁹.

Buzan e Little apresentam uma narrativa similar, ainda que mais sofisticada (e menos presunçosa), em *International Systems in World History*. Aqui, procuram documentar e explorar os muitos sistemas de estados não-europeus que precederam o presente sistema. Esta é uma tarefa que consideram necessária para evitar o «eurocentrismo»¹⁰,

5 Watson considera a colaboração dos grandes poderes durante a rebelião Boxer na China especialmente digna de nota. De forma assumida, os grandes poderes violaram a independência da China, mas fizeram-no em nome da comunidade internacional, como a ONU faria mais tarde noutras «áreas caóticas» — *The Evolution of International Society* (Londres: Routledge, 1992), 272-3.

6 Watson, *Evolution of International Society*, 268.

7 Watson, *Evolution of International Society*, 268-9.

8 Watson, *Evolution of International Society*, 258.

9 Watson, *Evolution of International Society*, 300.

10 Barry Buzan and Richard Little, *International Systems in World History: Remaking the Study of International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 20-1.

objectivo que afirmam ter sido alcançado pela Escola Inglesa de cujas ideias se valem¹¹. Concluem que:

o modelo de referência [que denominam como RI ‘americanas’] assume que os sistemas internacionais são compostos por um conjunto de unidades que contactam directamente, cujos processos incluem a diplomacia, a guerra e o comércio... É a sua visão eurocêntrica que sustenta grande parte da teoria das RI e faz sentido de grande parte da era moderna. Mas o seu vínculo inconsciente a esse trecho particular da história significa... que é incapaz de lidar quer com os sistemas internacionais passados, quer com os futuros.¹²

O eurocentrismo das RI mutila a sua compreensão dos sistemas internacionais passados e a sua capacidade de entender eventuais transformações futuras — mas as suas assunções eurocêntricas «fazem sentido de grande parte da era moderna», pois existem dúvidas de que o sistema internacional existente, forjado ao longo dos últimos dois séculos, tenha as suas origens na Europa e deva ser entendido com referência a uma história especificamente europeia. «Os impérios europeus podem... ser vistos como o berço, ou o mecanismo, através do qual a forma política do estado moderno foi transposta para o resto do mundo», escrevem Buzan e Little, e dado que «o estado moderno é genuinamente um fenómeno europeu... é para a história da Europa que, conseqüentemente, se deve olhar de forma a explicá-lo»¹³. Deste modo, conquanto as RI sejam assumidamente eurocêntricas no seu entendimento do mundo, esse eurocentrismo justifica-se para o período moderno —, ou como Hedley Bull e Watson afirmaram dezasseis anos antes:

A presente estrutura política internacional do mundo — fundada sobre a divisão da humanidade e da terra em estados separados, sobre a aceitação mútua da sua soberania, dos princípios da lei regulando a sua coexistência e cooperação e das convenções diplomáticas que facilitam as

11 Buzan and Little, *International Systems*, 30.

12 Buzan and Little, *International Systems*, 369.

13 Buzan and Little, *International Systems*, 246.

suas relações — é, pelo menos nas suas características mais elementares, um legado da agora desaparecida superioridade europeia. Porque de facto foi a Europa, e não a América, a Ásia ou a África, que dominou o mundo em primeira instância, e ao fazê-lo unificou-o, é o próprio registo histórico que pode ser designado como eurocêntrico, e não a nossa perspectiva.¹⁴

O que todas as narrativas acima referidas oferecem é uma versão bastante higienizada da «expansão». Na análise de Watson, por exemplo, a conquista violenta e sangrenta das Américas surge como um processo ordeiro e regulado, porque evitou guerras coloniais (entre europeus, entenda-se); uma narrativa em que os europeus subordinam e governam outras populações porque almejam lucros, mas também porque procuram civilizar não-europeus e levar-lhes o progresso; uma narrativa em que os não-europeus não puderam senão ficar impressionados, ao ponto de procurarem ser admitidos no clube restrito dos poderes europeus; em que a sua pretensão caiu em saco roto até a Europa e os EUA eventualmente cederem, decidindo aí admiti-los como membros iguais; e o final feliz, com o nascer de uma ordem internacional nova que era, todavia, uma extensão ou expansão — e não um distanciamento ou um repúdio — da sociedade de estados originalmente europeia. Uma narrativa de um período que inclui a conquista sangrenta das Américas, o comércio transatlântico de escravos, a expropriação e por vezes genocídio de povos indígenas, as guerras de conquista, a apropriação de terras, a exploração e a opressão, e que de alguma maneira consegue omitir grande parte desta história. Omite também as muitas lutas de massas, violentas e menos violentas, que constituíram a história da descolonização — uma história que, aqui, tem apenas um agente poderoso, o homem branco, eventualmente ganhando consciência que os princípios do seu próprio clube impunham inclusão e não exclusão.

Mas não dispensemos a narrativa de Watson sobre a «expansão da sociedade internacional», ou outras narrativas similares, ainda que menos egrégias, com base em questões «polémicas», pois há outros

14 Hedley Bull and Adam Watson, «Introduction», in *The Expansion of International Society*, eds Bull and Watson (Oxford: Clarendon Press, 1984), 2.

terrenos para o fazer. Esta narrativa convencional, que enforma várias disciplinas e está profundamente enraizada nas opiniões populares, presume que o capitalismo começou na Europa e mais tarde irradiou para o exterior, através do comércio, dos exércitos e de seus semelhantes. A tarefa intelectual consiste, assim, em identificar o que tinha (ou passou a ter) a Europa de distinto¹⁵ — que conjunto de características económicas ou religiosas ou culturais ou outras, em falta noutras partes do mundo, permitiram à Europa tornar-se «um processo planetário, ao invés de uma região do mundo», na frase de Daniel Defert¹⁶.

Há já algum tempo que existem narrativas alternativas para o desenvolvimento da modernidade capitalista, onde o desenvolvimento do capitalismo e da modernidade não é a narrativa de um desenvolvimento endógeno com epicentro na Europa, mas sim das interconexões estruturais entre diferentes partes do mundo que em muito precedem a ascensão da Europa — e isso, de acordo com algumas narrativas, providenciou as condições para essa ascensão¹⁷. Outras narrativas, também em divergência com a narrativa convencional, não procuraram uma grande explicação alternativa, mas sim demonstrar que a «grande divergência» entre o Ocidente e resto do mundo aconteceu muito mais tardiamente do que a narrativa tradicional convencionada, e que se deveu

15 «Muita da ciência social moderna», como Kenneth Pomeranz observa, «foi originada pelos esforços dos europeus dos séculos XIX e XX para compreender o que tinha tornado único o caminho de desenvolvimento económico da Europa ocidental» - *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 3.

16 Citado em Mary L. Pratt, «Scratches on the Face of the Country: Or, What Mr. Burrow Saw in the Land of the Bushmen», *Critical Inquiry* 12, n.º 1 (1995): 125.

17 Andre Gunder Frank, por exemplo, escreve que: «A Europa não se levantou pelas suas próprias presilhas económicas, e certamente não graças a qualquer tipo de 'excepcionalidade' europeia em termos de racionalidade, instituições, empreendedorismo, tecnologia... ao invés, a Europa usou o seu dinheiro americano para muscular-se e beneficiou da produção, dos mercados e do comércio asiáticos — numa palavra, para lucrar da posição predominante da Ásia na economia mundial» — Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998), 4-5. Ver também John Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Jack Goody, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); J.M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (Nova Iorque: Guilford Press, 1993); Gurminder Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).

mais a circunstâncias históricas do que a qualquer traço excepcional europeu, ou conjunto de traços excepcionais; feitas as devidas distinções, os factores que se pensam ser únicos à história europeia podem ser encontrados em partes da Ásia¹⁸. Para os meus propósitos, não é relevante apurar qual destas narrativas acerca do desenvolvimento e do crescimento da modernidade capitalista é a mais precisa, se é que alguma o será, mas sim notar que a narrativa convencional da ascensão da modernidade capitalista tem sido desafiada por quem sublinha que o comércio não estava confinado aos circuitos intra-europeus, que a conquista das Américas — e o afluxo de ouro e prata que se seguiu — foi um factor no desenvolvimento do capitalismo na Europa, e que atribui um papel ao abastecimento de matérias-primas que vinham das colónias, bem como à existência de mercados coloniais cativos para os bens manufacturados na Europa — em suma, que as relações da Europa com o mundo fora da Europa podem ser relevantes.

Todavia, a narrativa da «expansão da sociedade internacional», que segue praticamente em todos os aspectos a narrativa convencional da ascensão e da difusão da modernidade capitalista — primeiro no Ocidente, depois no resto do mundo — não tem sido seriamente desafiada ou questionada. Uma rara excepção no seio das RI observa: «Ao mesmo tempo que tomava forma o ‘sistema de Vestefália’, de estados soberanos com independência territorial mútua, sistemas imperiais e coloniais bastante diferentes estavam a ser criados além da Europa»¹⁹; «os princípios normativos fundamentais dos sistemas coloniais e imperiais além da Europa» não eram a igualdade e a soberania, mas ao invés que a «soberania deve ser dividida ao longo de fronteiras territoriais e nacionais, exigências para desenvolver o comércio e promover o que os europeus e os americanos viam como bom governo»²⁰. À semelhança do

18 Ver, *inter alia*, Pomeranz, *The Great Divergence*; Roy Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of Western Experience* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997); e vários trabalhos de Sanjay Subrahmanyam, incluindo «Connected Histories — Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia», *Modern Asian Studies* 31, n.º 3 (July 1997).

19 Edward Keene, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 97.

20 Keene, *Beyond the Anarchical Society*, 98.

período que assistiu à coincidência do desenvolvimento do capitalismo com a conquista e o comércio coloniais, também na narrativa convencional das RI os eventos e os processos privilegiados — a paz de Habsburgo e o acordo de Vestefália — coincidem aproximadamente com a subjugação e o assentamento nas Américas, com o crescimento do comércio escravo, com a fundação da Companhia Britânica das Índias Orientais e da Companhia Holandesa das Índias Orientais, com a missão de Macartney ao Império do Meio, e assim por diante. O apogeu oitocentista deste sistema internacional europeu é também o período da corrida às colônias, do retalhar de África e do desenvolvimento de formas políticas de governo como os mandatos, a suserania, as concessões e *franchises*, as esferas de interesse e influência, os protectorados, etc. Poderá *realmente* ter sucedido que nenhum destes processos tenha moldado significativamente o desenvolvimento da ordem internacional — que todos estes eventos estivessem a acontecer «nos bastidores», não influenciando significativamente na narrativa dramática principal — ou esta omissão é produto de uma má encenação?²¹

Um exemplo, ou paralelo, pode ajudar a clarificar o que está em causa. Há uma geração que investigadoras feministas têm vindo a salientar que a negação às mulheres da racionalidade, do sufrágio e da igualdade não significa apenas que as mulheres eram «excluídas»; afinal de contas, as mulheres estavam bastante presentes. Esta negação de direitos políticos não era simplesmente uma exclusão, que mais tarde seria remediada pela inclusão; ao invés, moldou a natureza do pensamento político moderno e a política moderna. As ordens políticas que estavam a ser estabelecidas nos séculos XVIII e XIX eram moldadas decisivamente pelo facto de não estenderem direitos políticos às mulheres, bem como pelas razões e pelos mecanismos através dos quais esses direitos eram negados. Ou

21 Keene faz um ponto similar na sua discussão em torno da afirmação de Hedley Bull de que a dominação europeia significa que qualquer entendimento da sociedade internacional deve concentrar-se na emergência da sociedade europeia de estados. Keene rejeita esta afirmação por ser um *non sequitur*. Visto que a «dominação europeia foi primeiramente exercida através de práticas de colonialismo e imperialismo», se, por um lado, 'o facto da dominação Europeia deve ditar o que deve ser o nosso programa de pesquisa sobre o mundo moderno da política, [por outro lado] ele direcciona-nos *para longe* do sistema de estados europeu, não rumo a ele' - *Beyond the Anarchical Society*, 28 (ênfase no original).

outro exemplo — os brancos na África do Sul urbana ignoravam frequentemente o que acontecia nos bairros de lata negros da África do Sul do *apartheid*; por vezes, na verdade, eles mal tinham noção da sua existência, mesmo que os seus trabalhadores domésticos fossem provenientes dessas áreas. Mas os bairros de lata nunca foram um assunto apenas para quem lá vivia e para quem os policiava; a sua existência estava intimamente ligada com os prósperos subúrbios brancos, que os moldaram e que por eles foram moldados, e cujos habitantes ditosamente ignoravam a existência dos bairros de lata e dos seus habitantes.

De maneira análoga, dado o extenso contacto que existia entre a Europa pós-Vestefália e o mundo não-europeu, e uma vez que o colonialismo europeu operava através de uma diversidade de formas políticas muitas vezes novas, parece razoável assumir que nada isto era alheio às formas políticas e às relações inter-estatais em desenvolvimento na Europa, sobre as quais terá tido algum impacto. Assim, qualquer narrativa aceitável acerca da emergência do sistema internacional moderno não pode simplesmente descrever o desenvolvimento da sociedade internacional como começando no Ocidente e irradiando para o exterior, precisando, ao invés, de explorar as maneiras através das quais a sociedade internacional foi moldada pela interacção entre a Europa e aqueles que colonizou. Deste ponto de vista, qualquer narrativa aceitável será uma narrativa pós-colonial.

O «pós» em pós-colonialismo, sublinhe-se, não é uma periodização que assinala o início de uma era em que o colonialismo é parte do passado; declara, pelo contrário, que a conquista, colonialismo e o império não foram uma nota de rodapé ou um episódio de uma história maior, que seria a do capitalismo, a da modernidade e a da expansão colonial, mas que são, com efeito, partes centrais dessa história, constituindo-a. O «pós» não marca o período que se segue à era colonial, mas sim os efeitos desta na formação deste mundo que é o nosso. Este mundo não nasceu do impacto que o Ocidente teve sobre um não-Ocidente adormecido, despertando-o, mas do facto de ambos terem sido constituídos no decurso de intercâmbios multifacetados (desiguais, hierárquicos e habitualmente coercivos), de tal modo que nenhuma das partes, nem o Ocidente nem o não-Ocidente, deixou de ser afectado. Como Stuart Hall o enuncia:

Desde o século XVIII, estas diferentes temporalidades e histórias têm sido irrevogável e violentamente emparelhadas... As suas trajectórias brutalmente desiguais, que formaram a própria base do antagonismo político e da resistência cultural, têm sido, não obstante, impossíveis de destrinçar, conceptualizar ou narrar enquanto entidades distintas; embora seja precisamente isso que a tradição historiográfica ocidental dominante mais tenha tentado fazer. Nenhum lugar, quer 'aqui' quer 'lá', na sua autonomia fantasiada e in-diferença, podia desenvolver-se sem ter em conta os seus outros, quer aliados quer execrados. A própria noção de uma identidade cultural autónoma, auto-produzida e igual a si mesma, como a noção de uma economia auto-suficiente ou de uma entidade política absolutamente soberana, tem na verdade que ser construída discursivamente por meio de um 'Outro'... O Outro deixa de ser um termo fixo no espaço e no tempo, externo ao sistema de identificação, e torna-se, pelo contrário, num 'exterior constitutivo' simbolicamente demarcado.²²

Há já algumas décadas, um campo de estudos florescente — em parte desenvolvido sob o signo da teoria pós-colonial — tem procurado examinar as formas como a literatura, a sexualidade, a política e a teoria política, a ciência e tantos outros domínios no Ocidente foram afectados pelo colonialismo e o império, sendo por vezes decisivamente moldados por eles. O mesmo, sugiro, precisa de ser feito em qualquer narrativa sobre a emergência da sociedade internacional.

CULTURA E TEORIA

Stuart Hall, que citei acima, escreve ainda:

a colonização reconfigurou a tal ponto o terreno que, desde então, a própria ideia de um mundo de identidades separadas, de culturas e economias auto-suficientes isoladas ou separadas, tem sido forçada a concitar

22 Stuart Hall, «When Was «The Post-Colonial»: Thinking at the Limit», in *The Post-Colonial Question*, eds I. Chambers and L. Curti (Londres: Routledge, 1996), 252.

uma variedade de paradigmas desenhados para capturar essas formas diferentes, mas relacionadas, de relação, interconexão e descontinuidade.²³

Mesmo que a sua narrativa histórica seja suspeita, as RI, precisamente por operarem com o globo e com «relações», estão bem colocadas para ser um desses paradigmas. Na verdade, como defendo nesta secção, falham em sê-lo repetidamente.

Na esfera de investigação das RI, as correntes realistas e neo-realistas não estão interessadas em questão culturais e em noções culturalmente derivadas do que conta como moralidade. Dado que os estados simplesmente existem e que perseguem os seus interesses, ou porque a sua natureza os compele, ou porque são instigados pelas circunstâncias sistémicas e estruturais da anarquia, não é identificada qualquer ligação entre as regras que regem a interacção dos estados e a cultura. A cultura pertence a outras disciplinas, que não as RI. Ao procurar interrogar o lugar da cultura e da diferença nas RI *mainstream*, foco-me assim, de novo, em quem sofreu a influência da Escola Inglesa, na medida que esta pelo menos reconhece a questão cultural como central, e não periférica, à política internacional.

A obra *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*, de Robert Jackson, elabora um argumento eloquente em torno dos feitos da sociedade internacional, por Jackson caracterizada como uma convenção que reconhece e respeita a diversidade cultural e moral, ao mesmo tempo que se esquivava a muitos dos seus efeitos potencialmente infelizes. À semelhança de Bull, Watson e Buzan e Little, Jackson vê a ordem internacional como originária da Europa, globalizando-se gradualmente a partir da segunda metade do século XIX. Contrastando com sistemas anteriores, de onde muitos eram excluídos enquanto «bárbaros», «selvagens» e categorias afins, esta ordem «é horizontal ao invés de hierárquica, inclusiva ao invés de exclusiva, e é explicitamente fundada numa... ética pluralista... o primeiro discurso normativo que acomoda e comunica de boa fé com todas as culturas e civilizações do

23 Hall, «When Was «The Post-Colonial»», in *The Post-Colonial Question*, eds Chambers and Curti, 252-3.

mundo: diversidade humana política a uma escala global»²⁴. Ainda que (no meu entender) equivocada em relação à sua própria história, encontramos aqui uma narrativa que é sensível à diferença, tratando-a como um facto inescapável que assume até um valor ético. A questão confrontada por esta nova ordem, segundo Jackson, era a seguinte: os povos do mundo, dada a sua irreduzível heterogeneidade, mas também o facto de interagirem entre si de inúmeras formas, «terão de encontrar alguns termos mutuamente inteligíveis e mutuamente aceitáveis, ou adequados, através dos quais possam conduzir as suas relações... Estes termos devem ir além das culturas e civilizações existentes»²⁵. Isto é, as regras que regem as suas interacções devem ser aceitáveis por todas as partes, sem serem propriedade de alguma delas em particular.

A soberania estatal, a auto-determinação e a não-intervenção são a solução para este problema, permitindo a cada parte constituinte escolher e seguir a sua própria forma de vida «doméstica», ao mesmo tempo que são providenciadas normas e regras para a sua interacção. Estas regras são procedimentais, não de substância, mera forma ao invés de conteúdo. Nas palavras de Jackson, a lei internacional e a prática diplomática permitem a interacção entre «os vários sistemas políticos de uma população mundial grande e extremamente diversa», mas não «exigem que representantes estatais devam necessariamente partilhar assunções mais profundas em relação à moralidade social ou à cultura política, que são características de civilizações particulares, tais como a civilização ocidental, ou a do leste da Ásia, ou a do mundo muçulmano»²⁶. O «conteúdo» é uma questão que concerne a estados individuais, cada qual tendo o seu; o «procedimento» governa as suas interacções, não pertencendo a ninguém em particular e podendo assim ser aceite por todos.

O problema que Jackson coloca a respeito das relações entre estados ou povos é um problema tão antigo como os séculos XVII e XVIII; uma vez concebidas as pessoas como indivíduos livres, cada qual detendo a

24 Robert Jackson, *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 14.

25 Jackson, *The Global Covenant*, 14-15.

26 Jackson, *The Global Covenant*, 24.

sua própria propriedade, religião, desejos, objectivos e interesses, como deveriam elas interagir umas com as outras no campo público? Se possível amistosamente, mas quando tal não era possível, que princípios regulariam a sua interacção e resolveriam conflitos? As revoluções de 1776 e de 1789 solucionaram este dilema através da distinção entre forma e conteúdo, entre procedimento e substância. Como Marx demonstrou de maneira brilhante em *Sobre a Questão Judaica*, o privado tornava-se agora o local da particularidade e do conteúdo, enquanto o público e o político seriam constituídos como um domínio de regras formais e procedimentais regulando a interacção entre indivíduos, mas desprovido de qualquer conteúdo ou particularidade, cego a particularidades como a religião e a propriedade, das quais não participaria. Iniciava-se assim a ordem política moderna, começando também a longa carreira do liberalismo — paladino da ordem insurrecta e a sua face oficial aquando do seu triunfo. No entanto, esta resposta ou solução foi assolada por problemas desde os seus primórdios, o mesmo acontecendo à sua versão internacional.

No domínio do que as RI nomeiam como teoria política «doméstica», um dos problemas era que o puramente «processual», na verdade, revelava ter bastante substância e normatividade. Longe de serem neutras, como os críticos notaram, as normas processuais adoptadas presupunham, e desta forma favoreciam, valores cristãos em detrimento de outros valores, homens em detrimento de mulheres e assim por diante²⁷. O desenvolvimento da teoria política liberal tem sido, em parte, um processo de procura pela «purificação» desses procedimentos e normas, extirpando-os de conteúdo. O liberalismo rawlsiano cunhou as célebres categorias da «posição original» e do «véu de ignorância» para demonstrar que, com base na identificação de algumas pressuposições mínimas, indivíduos racionais escolheriam regras procedimentais que não favoreceriam um tipo de indivíduo, uma qualidade substancial ou um atributo, como a raça ou a riqueza. Nos seus últimos trabalhos, Rawls, de maneira reveladora, descobre que mesmo isto não é suficientemente neutral ou procedimental; renuncia ao «metafísico» em favor de um liberalismo

27 Para um exemplo bastante influente deste tipo de argumento, ver Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

«político», um liberalismo cada vez mais acanhado, vago ou minimalista que procura evitar presumir, e assim privilegiar, os próprios valores liberais do individualismo e da autonomia: pois «assim entendido», escreve Rawls, «o liberalismo torna-se apenas mais uma doutrina sectária»²⁸. Mas tal também fracassa e está fadado a fracassar, sugeriria, porque simplesmente não *há* assunções procedimentais «neutras» — todos os pressupostos, incluindo (talvez especialmente) os que giram em torno do que é ser humano, ser racional e desejante, são histórica e culturalmente produzidos, e como tal particulares, não universais²⁹.

O que é um problema insuperável para a teoria política «interna» não é o menos para a teoria das RI. É certo que Jackson está ciente de que as regras processuais a que se refere surgem de uma configuração história e sociocultural particular. A lei internacional, escreve, «ainda que europeia na origem, tem sido adoptada em todo o mundo»; e, similarmente, as normas e as práticas da diplomacia foram «originalmente europeias mas são agora universais»³⁰. Temos todas as razões, no entanto, para duvidar da «universalidade» da lei internacional, e para duvidar que ela, ainda que seja europeia apenas em função da sua origem, tenha sido expurgada de toda e qualquer particularidade cultural, tornando-se num recurso neutro disponível a todos. Pelo contrário, Antony Anghie considera que: «Ao longo dos séculos, a lei internacional desenvolveu uma série de sofisticadas tecnologias, doutrinas e disciplinas, que foram influenciadas, de modo significativo, pelas justificações gerais do colonialismo ao abordar o problema da governação de povos não-europeus»³¹. E James Gathii argumenta persuasivamente que

28 John Rawls, «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, n.º 3 (1985): 246. Ver também o seu *Political Liberalism* (Nova Iorque: Columbia University Press), onde a última posição é desenvolvida e apresentada, e também *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

29 Para isto ver Sanjay Seth, «Liberalism and the Politics of (Multi)Culture: Or, Plurality Is Not Difference», *Postcolonial Studies* 4, n.º 1 (2001): 65-77.

30 Jackson, *The Global Covenant*, 24.

31 Antony Anghie, «Decolonizing the Concept of «Good Governance»», in *Decolonizing International Relations*, ed. Branwen Gruffydd Jones (Lanham, MD: Rowman and Littlefield 2006), 123. Ver também o seu *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); e Siba Grovogui, *Sovereigns, Quasi Sover-*

este legado continua a afectar os mecanismos da lei internacional³². Em qualquer caso, «generalizado», «geral» e até «global» não são a mesma coisa que «universal». A ubiquidade da prática ou da norma nada nos diz sobre as suas origens ou sobre as circunstâncias em que foi adoptada (ou imposta). «Universal» sugere não apenas ubiquidade, mas algum tipo de mandato transhistórico, transcultural e/ou transcendental; não é de todo um argumento válido sugerir, como o faz Jackson, e como Bull e Watson o fazem, que a aceitação desses procedimentos e normas pelos estados não-ocidentais os torna universais, expurgando-as das suas origens particularistas, ocidentais. Seria o mesmo que sugerir que a adopção da mini-saia por todas as mulheres (ou, aliás, da burca) faria desta uma característica «universal» da feminilidade.

Como que reconhecendo isto mesmo, Jackson escreve, imediatamente a seguir às passagens supracitadas:

O que os estadistas parecem também possuir é uma capacidade partilhada de reconhecer os limites impostos pelas circunstâncias, sob as quais devem operar na condução da sua política externa... Pode esperar-se com razoabilidade que os estadistas ajam com cautela e prudência... A prudência não é uma virtude europeia ou ocidental; é uma virtude dos homens e das mulheres em qualquer lugar.³³

Este é um argumento bastante revelador, pois trata-se de um apelo derradeiro a uma espécie de neo-realismo — se os argumentos relativos ao carácter neutral da lei internacional e da diplomacia não convençem, o argumento decisivo passa a ser que as interacções estatais são moldadas pelos limites que a maneira como as coisas estão estruturadas impõe, limites conhecidos por raciocínio prudencial, que é um atributo universal. É um argumento revelador e também pouco convincente. A «prudência» *pode* ser pensada como um atributo humano universal,

eigns and Africans: Race and Self-Determination in International Law (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006).

32 James Gathii, *War, Commerce, and International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2009) e «Dispossession through International Law: Iraq in Historical and Comparative Context», in *Decolonizing International Relations*, ed. Gruffydd Jones, 131-52.

33 Jackson, *The Global Covenant*, 24.

tal como o casamento pode ser pensado como uma característica universal de todas as sociedades, se o definirmos de uma maneira suficientemente ampla. Mas em algumas culturas oferecer prendas é tido como «prudente», enquanto noutras é mais prudente receber do que dar, e assim por diante. A prudência não é mais «universal» do que a lei internacional — apenas soa mais universal, porque é vaga.

Em suma, as dificuldades em que a Teoria Política esbarra ao tentar fazer equivaler o procedimental e a mera forma, despojada de qualquer conteúdo particularista, são também enfrentadas pela teoria internacional sempre que procura, de maneira similar, reconhecer e ainda assim rejeitar a importância da cultura. Na verdade, este é um problema ainda *maior* para as RI do que para a Teoria Política. Se a alegada universalidade dos procedimentos ou da forma é igualmente problemática para ambas, no outro lado da equação, o do elemento que é tido como fonte e portador do conteúdo, a questão revela-se particularmente problemática para as RI. Parece intuitivamente evidente que os humanos são indivíduos indivisíveis, em certo sentido, e que por isso é plausível falar deles como tendo desejos, necessidades, interesses e outros traços afins. Na próxima secção deste artigo, irei sugerir que mesmo isto é óbvio apenas na aparência, e que é o resultado de um processo histórico que tem naturalizado assunções historicamente produzidas e, desta forma, particularistas — mas resulta desde já claro que não se pode assumir que «culturas» e «civilizações» sejam entidades unitárias, que possuem «uma» necessidade, «um» interesse e assim por diante. E ainda é mais problemático assumir, como as RI o fazem quando tentam reconciliar conteúdo com forma e substância com procedimento, que as culturas ou civilizações e os Estados-nação são entidades isomórficas; assumir, em suma, que a diversidade que está aqui a ser caracterizada e valorizada está incrustada ou é instanciada no, e pelo, Estado-nação.

Em *Comunidades Imaginadas*³⁴, Benedict Anderson defendeu que a nacionalidade não era um facto que inevitavelmente conduzia à divisão do mundo nos respectivos estados-nação, mas que tanto a nacionalidade como a nação eram artefactos. Que tenhamos perdido a capaci-

34 NT: Edição portuguesa Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, trad. Catarina Mira (Lisboa: Edições 70, 2005).

dade de imaginar uma outra forma de comunidade política, que não a da nação e do estado, é uma marca do estreitamento da nossa imaginação enquanto modernos³⁵. Do mesmo modo que o Império Romano continuou a dominar a imaginação europeia séculos após o seu desaparecimento, a nossa imaginação tem também sido, de há alguns séculos para cá, dominada pelo estado-nação. É por essa razão que, quando os colonizados resistiam, faziam-no com frequência (embora de modo algum sempre³⁶) sob a bandeira do nacionalismo, procurando a sua emancipação na forma do estado-nação soberano. Mas dado que nenhuma das características que foram invocadas para definir «um povo» — como a cultura, a civilização, a língua ou quaisquer outras características singulares ou em combinação — corresponde, na verdade, às nações que constituem a ordem internacional, «imaginá-las» na forma nacional foi sempre um processo tão criativo quanto coercivo. «Criativo» porque exigia um processo de re-imaginação; hindus e muçulmanos, gujaratis e bengalis, castas baixas e altas — as muitas e diferentes maneiras através das quais as pessoas do subcontinente indiano se concebiam a si próprias — tinham de começar a imaginar-se como indianos, por exemplo. O nacionalismo foi sempre um processo pedagógico, que tinha de postular como facto aquilo que, na realidade, era algo que o próprio processo nacionalista visava produzir (que as pessoas tinham uma nacionalidade). Era também um processo coercivo: alunos desatentos e indisciplinados tinham de ser forçados a aprender e a sujeitar-se, para que os

35 Sobre esta questão, ver a importante obra de R.B.J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Ver também Sanjay Seth, «A Postcolonial World?», in *Contending Images of World Politics*, eds Greg Fry e J. O'Hagan (Basingstoke: Macmillan, 2000).

36 Houve também movimentos anticoloniais que imaginaram um futuro pós-colonial noutros termos, além da nação e do estado. Ver, por exemplo, Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979); Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (New Delhi: Oxford University Press, 1986); Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1989); Sanjay Seth, «Rewriting Histories of Nationalism: The Politics of «Moderate Nationalism» in Colonial India, 1870-1905», *American Historical Review* 104, n.º 1 (February 1999): 95-116. Que estes casos tenham sido com frequência apagados do registo histórico, ou então assimilados como precursores ou variantes do nacionalismo, é apenas um testemunho adicional do poder que o estado-nação exerce sobre nós.

camponeses pudessem ser transformados em franceses, os uigures em chineses, os catalães em espanhóis. Precisamente porque a nação não era a forma política que a comunidade cultural inevitavelmente tomava nos tempos modernos, formas mais antigas de identidade tinham agora que ser forçadas a caber no novo invólucro que se alegava ser o seu repositório ou forma natural. No caso de alguns estados-nação, isto foi em larga medida bem-sucedido; noutros casos, como indicam alguns dos exemplos acima avançados, tais imaginários continuam a ser contestados, sendo altamente contingentes e precários.

Com algumas excepções — tais como os analistas/defensores dos conflitos entre civilizações — são poucos os investigadores que acreditam *verdadeiramente* que os estados-nação instanciam e representam culturas e civilizações. Esta é menos uma caracterização de como o mundo é do que uma tentativa de o fazer assim, ou, em todo o caso, de afirmar que ele deve ser assim. É uma caracterização mantida, em grande parte, pela ONU, que continuamente opera a contradição de advogar o direito à auto-determinação ao mesmo tempo que defende resolutamente a defesa da integridade territorial e da soberania dos estados-nação existentes, não só face a desafios «externos» como face aos «sub-nacionalismos»³⁷. Mas isto de maneira alguma torna os estados-nação e os «povos» ou as «culturas» isomórficos, tal como a adopção da lei internacional e da diplomacia não torna os seus procedimentos «neutrais».

CONHECER E SER

Na secção anterior sugeri que culturas/civilizações/povos — os termos que usamos para conotar colectividades cujos elementos constitutivos são mantidos em conjunto por certos vínculos — não se justapõem aos estados-nação do mundo. Em qualquer dos casos, não podemos tratar colectividades *como se* elas fossem indivíduos, quer sejam culturas ou nações, mesmo que por analogia. Dizer isto não significa, contudo, que os indivíduos são naturais, ao passo que as culturas e as nações são his-

37 Sobre isto, ver James Mayall, *Nationalism and International Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

tóricas e construídas. Estamos habituados a pensar que os teóricos do contrato social do século XVII despertaram para o facto de os homens nascerem livres, racionais e iguais, equipados com a capacidade de querer, desejar e ter esperança. Na realidade, subjacente aos pronunciamentos aparentemente assertivos e categóricos destes pensadores, está uma certa ansiedade originada pelo reconhecimento, ou semi-reconhecimento, de que um tal indivíduo era menos uma premissa que podia ser tomada por garantida do que algo a ser forjado. Na sua leitura atenta da obra de Locke, Uday Mehta considera que o sujeito-cidadão liberal capaz de empreender a livre busca do seu interesse próprio não era uma premissa do pensamento de Locke, mas sim algo que ele acreditava ter de ser forjado através de uma «preparação pedagógica detalhada e cuidadosa»³⁸. Em vez de ver em Locke e no liberalismo uma articulação entre o enquadramento e as instituições através das quais uma individualidade natural reprimida encontraria a sua expressão, Mehta apela a que reconheçamos que Locke e o liberalismo estavam «envolvidos na construção de uma forma e de um lugar particulares para a individualidade»³⁹.

Outros autores procuraram também mostrar que o indivíduo livre, igual, racional e uno, que as ciências sociais davam como um facto incontestável, não o é de todo; como a nação e o estado, ela ou ele são um produto de processos e discursos. A principal fonte para modos de pensar «cépticos» deste tipo é, por certo, Nietzsche, que em *A Genealogia da Moral*⁴⁰ e outros escritos argumentou que o indivíduo capaz de fazer promessas, de ver nos efeitos uma consequência do exercício da vontade e de entender a culpa como algo forjado na bigorna da filosofia grega, da moralidade cristã e da lei romana. Parcialmente inspirados pelo trabalho de Nietzsche, os escritos de Foucault influenciaram por sua vez quem procurou, de modo similar, mostrar como foi o indivíduo produzido, incluindo como foi produzido pelos conhecimentos que o postulavam, ao invés de «descoberto» por um conhecimento que

38 Uday Singh Mehta, *Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), 13.

39 Mehta, *Anxiety of Freedom*, 169.

40 NT: Tradução em português por Carlos José de Meneses. Friedrich Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães Editores, 2008.

reconheceria, por fim, o que sempre ali estivera, à espera de ser revelado (como na narrativa clássica de Jacob Burckhardt, em que o «véu» que fez o homem «apenas conhec[er-se] (...) como raça, povo, partido, corporação, família» foi finalmente levantado na Itália Renascentista, possibilitando ao homem reconhecer-se como «indivíduo espiritual»⁴¹. Em contraste com — e contestando — narrativas que traçam a aparição de um sujeito individual à luz do dia, sujeito esse outrora perdido na escuridão (mas que, não obstante, desde sempre ali estivera à espera de ser descoberto), há agora narrativas que rastreiam a criação deste indivíduo em vários processos históricos, que incluem transformações sociais, económicas e discursivas⁴².

Se Nietzsche, Freud, Foucault e outros elaboraram críticas a alguns dos pressupostos fundadores das ciências humanas e a algumas das suas categorias elementares, pondo em causa a sua aparente naturalidade e incontestabilidade, académicos que trabalham o mundo não-ocidental depararam-se simplesmente, com frequência, com a sua inadequação «empírica». Na sua recente e magistral obra sobre cultura e poder na Índia pré-moderna, Sheldon Pollock argumenta que as ciências sociais:

têm as suas origens no Ocidente, no capitalismo e na modernidade, e foram concebidas de molde a fazer sentido do comportamento e da cultura sob a modernidade capitalista ocidental... Estes são os particulares a partir dos quais universalizações mais latas têm sido tipicamente produzidas, em associação com a universalização do poder ocidental sob a égide do colonialismo e da globalização.⁴³

No entanto, porque deriva de uma:

41 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S.C.G. Middlemore (Nova Iorque: Mentor, 1960), 121. [A *Civilização do Renascimento Italiano*, trad. António Borges Coelho (Editorial Presença, Lisboa, 1983).]

42 Ver, por exemplo, T.C. Heller, M. Sosna e D.E. Wellbery, eds, *Reconstructing Individualism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1986); Nikolas Rose, *Governing the Soul: Shaping of the Private Self* (Londres: Free Association Books, 2nd revised edn, 1999) e «Authority and the Genealogy of Subjectivity», in *Detraditionalization*, eds P. Heelas, S. Lash and P. Morris (Oxford: Wiley-Blackwell, 1995); Roy Porter, ed., *Rewriting the Self* (Londres: Routledge, 1997).

43 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (Berkeley: University of California Press, 2006), 33.

parte da história humana temporalmente muito exígua, espacialmente muito estreita e historicamente muito peculiar... a teoria desenvolvida a partir dessa história falha em ajudar-nos a compreender, impedindo-nos mesmo de ver o que aconteceu noutros lugares e em como isto pode divergir do que eventualmente foi produzido por essa peculiar combinação de cultura e poder no mundo moderno chamada estado-nação.⁴⁴

Na mesma linha, mas reflectindo sobre as políticas contemporâneas do Terceiro Mundo, Sudipta Kaviraj observa:

A linguagem da política moderna é surpreendente e enganadoramente universal. Onde quer que vamos no Terceiro Mundo, conhecemos socialistas, liberais e um número suspeitosamente elevado de democratas de todos os tipos, nacionalistas de todas as variedades, federalistas e centralistas. Porém, na maior parte do tempo, o seu comportamento efectivo é substancialmente muito diferente do que somos levados a esperar, em função dos significados que estes termos têm há muito no pensamento político e social no Ocidente. Ao estudar a política do Terceiro Mundo, por conseguinte, enfrentamos... um grave desfasamento entre a linguagem que descreve este mundo, e os objectos que o habitam... não [apenas] ideias isoladas, mas linguagens inteiras, parecem ser compostas de expressões sistematicamente enganadoras.⁴⁵

A conclusão a ser retirada não é nem que uma realidade recalcitrante deve ser forçada a adaptar-se a estas categorias, nem que estas categorias são «meramente» ocidentais e que por isso devem ser completadas ou substituídas por uma ciência social indiana, por uma ciência social chinesa e assim por diante. Os escritos pós-coloniais, trabalhando na junção entre uma consciência profunda desta incompatibilidade empírica, por um lado, e disponíveis a acolher as hipóteses da «viragem linguística» (*linguistic turn*) e do pós-estruturalismo, por outro,

44 Pollock, *Language of the Gods*, 564.

45 Sudipta Kaviraj, «In Search of Civil Society», in *Civil Society: History and Possibilities*, eds Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 289.

têm estado particularmente abertos à ideia de que os conhecimentos podem servir para constituir os mundos que eles alegadamente «representam», «espelham», «apresentam» ou «retratam». Assim, Timothy Mitchell argumenta que a distinção entre o real e a representação, central aos modos modernos ocidentais de apreensão e organização do mundo, e como tal central à maneira como os colonizadores franceses e britânicos procuraram fazer sentido do Egipto e governá-lo, não fazia grande sentido para a população do Egipto, que não habitava um mundo organizado em torno dessa distinção. Na mesma linha, tenho argumentado que muitos dos discursos que gravitaram em torno da introdução do conhecimento ocidental na Índia colonial — a queixa de que os estudantes indianos estavam a absorver o novo conhecimento através das maneiras antigas, através da aprendizagem por memorização, ou a ansiedade de que os indianos educados estavam a braços com uma crise moral, «divididos» entre as suas crenças tradicionais e as novas ideias a que eram expostos na escola e na universidade — devem ser lidos menos como testemunho de problemas reais do que enquanto indicadores de que certas assunções fundacionais do conhecimento moderno não podiam, na verdade, ser presumidas na Índia. Interpreto estas queixas e ansiedades como indicando que as assunções fundacionais que lhes subjazem — que o conhecimento é uma relação entre um sujeito doador de sentido e um mundo de objectos desencantados (razão pela qual o conhecimento apropriado e a aprendizagem por memorização é um fracasso do conhecimento, ao invés de uma das suas formas), e que a moralidade é uma questão de «crenças» conservadas em algo chamado «mente» (daí que se assumia que os indianos educados ocidentalmente estavam a sofrer uma crise moral, mesmo que a sua maioria parecesse ignorar alegremente esse facto) — não tiveram adesão na Índia. No entanto, à medida que as instituições e as práticas da administração colonial, e, não menos importante, o conhecimento moderno em si, transformaram os mundos vividos na Índia e no Egipto, as ciências sociais tornaram-se ferramentas mais adequadas para «representar» esse cenário em transformação. Conforme a distinção entre real e representação se tornou a grelha organizadora da vida colectiva, ela assumiu uma certa realidade, tornando-se agora significativa a um grau que não o tinha sido previamente; à medida

que a relação sujeito/objecto se tornou no sustentáculo, não apenas da pedagogia, mas também da disposição espacial das cidades e das práticas dos tribunais e da burocracia administrativa, alguns indianos tornaram-se *de facto* sujeitos que experienciavam a moralidade e a religião enquanto crenças e que eram agora susceptíveis a um conflito entre diferentes crenças⁴⁶.

O indivíduo livre, igual, racional e uno não é um facto do mundo, o ponto de partida do conhecimento, mas sim uma consequência e um produto que, ao ter sido de tal maneira naturalizado, pode aparentar ser um facto. Os elementos que o produziram enquanto facto incluem aqueles conhecimentos e discursos que alegam simplesmente reconhecer e representar o facto que eles ajudaram a produzir. Não se diga, pois, que o indivíduo é real, ao passo que a cultura e a nação são contingentes e remendadas, mas sim que o primeiro estabilizou e que as marcas da sua manufactura foram, ao longo do tempo, apagadas; tal não é o caso do estado e da nação, que continuam a ser contingentes e contestados, com as lutas na génese da sua fabricação muitas vezes ainda inscritas nos seus corpos. A teoria política liberal, poder-se-ia dizer, tem tido mais sucesso a naturalizar o indivíduo do que a teoria *mainstream* das RI a naturalizar o estado, a nação e a ordem internacional.

CONCLUSÃO

Estas hipóteses são fruto de uma grande diversidade de correntes intelectuais, não sendo certamente minha intenção «reivindicá-las» como exclusivas da teoria pós-colonial. A crítica das RI *mainstream* toma várias versões, e neste artigo eu vali-me de algumas delas com gratidão e sem cerimónia. Mas a teoria pós-colonial tem sido especialmente sensível e atenta ao papel do conhecimento, não apenas como um «espelho» que reflecte o ‘real’, mas também como uma força potente no moldar do que supostamente lhe é exterior, do que está «lá fora» — e tem sido particularmente sensível às muitas circunstâncias em que

46 Sanjay Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (Durham, NCDuke University Press, 2007).

os conhecimentos nascidos na Europa são inadequados ao seu objecto não-europeu. Nisto, ela partilha uma certa afinidade com qualquer disciplina que se dedique à relação, interconexão, diversidade e descontinuidade, como é o caso das RI. Pois «o internacional» é um domínio onde disputas intermináveis e aparentemente insolúveis — tanto sobre significados e moralidades, como sobre recursos e poder — testemunham o facto de poucas coisas se terem tornado naturalizadas ao ponto de deixarem de ser potenciais objectos de contestação, poucos pressupostos se estabilizaram a ponto de não serem, de quando em vez, destabilizados. A este respeito, *há* algo de relevante na importância atribuída à distinção soberania-anarquia, mesmo que não no sentido que as RI *mainstream* lhe confere. Naquele que ainda é um dos textos mais esclarecedores sobre o assunto, *Leviatã*⁴⁷, Hobbes mostra que soberania é o nome e a forma que a capacidade de impor e estabilizar sentidos assume. É sempre produto de estratégias e tácticas, de lutas e conflitos, e, a esse nível, é contingente e variável. Isto torna-se especialmente visível no domínio internacional, onde até agora nenhuma soberania foi capaz de impor significados estáveis.

Para alguém, como eu, que não pertence às RI, é precisamente isto que torna «o internacional» especialmente interessante — interessante pela luz que lança sobre questões de grande importância política, teórica e epistemológica. Mas das minhas leituras no interior da disciplina concluo que uma grande parte da teoria das RI é um obstáculo ao reconhecimento e à exploração desse interesse, não um seu guia. A teoria das RI parece contentar-se em naturalizar o que podia problematizar, e em dar por certo o que deveria desconstruir: daí a necessidade da sua crítica.

47 NT: Traduzido para português por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Thomas Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1995.

* *
*

BIBLIOGRAFIA

- «A Native Philomath.» *High Education in Bengal and the University of Calcutta*. Calcutá: Imperial Victoria Press, 1888.
- Abu-Lughod, Lila, coord. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Achyuthan, Mavelikara. *Educational Practices in Manu, Panini and Kautilya*. Trivandrum: College Book House, 1974.
- Adas, Michael. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.
- «Address to Convocation of Delhi University, 1927». In *Indian Problems: Speeches by Lord Irwin*. Londres: George Allen and Unwin, 1932.
- Adorno, Theodor. «The Stars Down to Earth: *The Los Angeles Times Astrology Column*». In *The Stars Down to Earth and other Essays on the Irrational in Culture*, editado por Stephen Crook. Londres: Routledge, 1994.
- Ahluwalia, Pal. *Out of Africa: Post-structuralism's Colonial Roots*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010.
- Aiyar, R. Rangaswami. «Is the Teaching Profession Calculated to Attract the Best Type of Men?». *The Educational Review*, (Junho 1920).
- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
- Altekar, A. S. *Education in Ancient India*. Varanasi: Nand Kishore and Bros., 1965.
- An Address by S. C. Roy, Delivered on the Anniversary of the Students Weekly Service*. Cuttack: Star Press, 1911.
- Anderson, Perry. *Passages from Antiquity to Feudalism*. Londres: Verso, 1978.

- Anghie, Antony. «Decolonizing the Concept of «Good Governance»». In *Decolonizing International Relations*, ed. Branwen Gruffydd Jones. Lanham, MD: Rowman and Littlefield 2006
- Anghie, Antony. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Apel, Karl-Otto. *The Response of Discourse Ethics*. Lovaina, Belgium: Peeters, 2001.
- Apel, Karl-Otto. «The Problem of Justice in a Multicultural Society». In *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, editado por Richard Kearney e Mark Dooley. Londres: Routledge, 1999.
- Apel, Karl-Otto. «Normatively Grounding 'Critical Theory' Through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas». In *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, editado por Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, e Albrecht Wellmer. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Archer, William. *India and the Future*. Londres: Hutchinson and Co., 1917.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler e Saba Mahmood. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley, CA: University of California Press, 2009.
- Ashforth, Adam. *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.
- Ashley, Richard. «The Powers of Anarchy: Theory, Sovereignty, and the Domestication of Global Life». In *International Theory: Critical Investigations*, ed. James Der Derian. Basingstoke: Macmillan, 1995.
- Badran, Margot. *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Baker, Keith Michael. «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History». In *Main Trends in Cultural History*, editado por Willem Melching and Wyger Velema. Amesterdão: Rodopi, 1994.

- Banerjee, Sumanta. *India's Simmering Revolution*. Londres: Zed, 1984.
- Baron, Beth. *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender and Politics*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Basu, Anathnath (ed.), *Reports on the State of Education in Bengal (1835 and 1838)*. Calcutá: University of Calcutta, 1941.
- Baudrillard, Jean. *In the Shadow of the Silent Majorities or, the End of the Social*. Trans. Paul Foss, John Johnston, and Paul Patton. Nova Iorque: Semiotext(e), 1983.
- Bayly, Christopher. *The Birth of the Modern World 1780-1914*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Bennett, Jane. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- Berman, Marshall. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1982.
- Bhambra, Gurinder K. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Bigo, Didier, e R. B. J. Walker. «Editorial: International, Political, Sociology». *International Political Sociology* 1 (1) (2007): 1-5.
- Bilgrami, Syed. *Presidential Address at 26th Annual Session of the All India Muhammadan Educational Conference, Lucknow, Dec. 28, 1912*. Deli 1913.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Nova Iorque: Routledge, 2001.
- Blaut, James Morris. *The Colonizer's Model of the World: Geographic Diffusionism and Eurocentric History*. Nova Iorque e Londres: Guilford Press, 1993.
- Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*- Princeton University Press, 2005.
- Bull, Hedley Bull e Adam Watson. «Introduction». In *The Expansion of International Society*, eds Bull e Watson. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Trad. Samuel G.C. Middlemore. New York: Mentor, 1960.
- Burton, Antoinette, coord. *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1999.
- Buzan, Barry e Richard Little. *International Systems in World History: Remaking the Study of International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. Londres: Routledge, 1989.
- Calcutta University Commission Report. Calcutá: Superintendent of Government Printing, 1919, v. 2.
- Carruthers, Mary J. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- Castro-Klaren, Sara. «Posting Letters: Writing in the Andes and the Paradoxes of the Postcolonial Debate.» In *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, coord. por Mabel Morana, Enrique Dussel e Carlos Jauregui, 130-57. Durham: Duke University Press, 2008.
- Chakrabarty, Dipesh. «A Small History of *Subaltern Studies*.» In *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, 3-19. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Chakrabarty, Dipesh. «Minority Histories, Subaltern Pasts.» *Postcolonial Studies* 1. n.º 1 (1998): 15-29.
- Chakrabarty, Dipesh. *Rethinking Working Class History: Bengal, 1890-1940*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
- Chakrabarty, Dipesh. «Invitation to a Dialogue.» In *Subaltern Studies* 4, ed. Ranajit Guha (Deli: Oxford University Press, 1985).
- Chandra Pal, Bipin. *Memories of My Life and Times*. Calcutá: Bipinchandra Pal Institute, 1973.
- Chatterjee. Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Deli: Oxford University Press, 1986.
- Chaturvedi, S. N. *The History of Rural Education in the United Provinces of Agra and Oudh (1840-1926)*. Allahabad: The Indian Press, 1930.
- Chaturvedi, Vinayak. «Introduction.» In *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, coord. por Vinayak Chaturvedi, i-vii. Londres: Verso, 2000.
- Comaroff, Jean. «Defying disenchantment: Reflections on ritual, power, and history.» In: Keyes C, Kendall L and Hardacre H (eds), *Asian Visions of Authority*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

- Comaroff, Jean L., e John L. Comaroff. «Introduction». In *Modernity and Its Malcontents*, editado por Jean Comaroff and John Comaroff. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Comaroff, Jean L., e John L. Comaroff, coord. *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Comaroff, Jean L., e John L. Comaroff. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. Boulder e Londres: Paradigm Publishers, 2012.
- Comaroff, John e Comaroff, Jean. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.
- Condren, Conal. *The Status and Appraisal of Classic Texts*. Princeton, MA: Princeton University Press, 1985.
- «Confessions of a History Teacher.» *The Modern Review* (Dez. 1915).
- Cornelius, John J. *A Study of Tagore's Experiment in the Indianization of Education in the Light of India's History*, Part 2. Madras: Methodist Publishing House, 1930.
- Dallmayr. «Introduction: Toward a Comparative Political Theory». *The Review of Politics*, 59:3 (Summer 1997): 421-27.
- Dasgupta, Biplab. *The Naxalite Movement*. Bombaim: Allied Publishers, 1975.
- Daston, Lorraine. «The Nature of Nature in Early Modern Europe». *Configurations* 6 (2) (1998): 149-172.
- Day, Lal Behari. *Primary Education in Bengal: A Lecture Delivered at the Bethune Society on 10 December 1868*. Calcutá: Messrs Barham, Hill and Co., 1869.
- Dear, Peter. *The Intelligibility of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- De Castro, Eduardo Viveiros. «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) (1998): 469-488.
- «Declaration of AICCCR,» em Johari, *Naxalite Politics*, 148.
- «Declaration of the All-India Coordination Committee of Communist Revolutionaries» (Maio 1968). [Reimpressão] In J. C. Johari, *Naxalite Politics in India*. Deli: Research Publication, 1972.
- «Declaration of the Revolutionaries in the Communist Party of India (Marxist)» (Novembro 1967). In Ghosh, *Liberation Anthology*, 28.
- Descola, Philippe. *The Spears of Twilight: Life and Death*

- in the Amazon Jungle*.
 Trans. Janet Lloyd. Nova
 Iorque: New Press, 1996.
- Descola, Philippe. *In the Society
 of Nature: A Native Ecology
 in Amazonia*. Trad. Nora
 Scott. Cambridge: Cambridge
 University Press, 1994.
- Dippie, H. «Principles of Education
 and Class Teaching.» In
*Instruction in Indian Primary
 Schools*. Bombaim: Oxford
 University Press, 1936.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History
 from the Nation: Questioning
 Narratives of Modern
 China*. Chicago: University
 of Chicago Press, 1995.
- Duyker, Edward. *Tribal Guerrillas:
 The Santals of West Bengaf and
 the Naxalite Movement*. Deli:
 Oxford University Press, 1987.
- Eisenstadt, Shmuel Noah «Some
 observations on multiple
 modernities». In: *Reflections on
 Multiple Modernities*, editado
 por Dominic Sachsenmaier, Jens
 Reidel e Shmuel N. Eisenstadt
 SN. Leiden: Brill, 2002.
- Ernest Wood. *Selected Articles on
 National Education*. Hyderabad,
 Sind: Sind Publishing House, 1917.
- Euben, Roxanne L. *Journeys to
 the Other Shore: Muslim and
 Western Travelers in Search of
 Knowledge*. Princeton, MA:
 Princeton University Press, 2006.
- Euben, Roxanne L. *Enemy in the
 Mirror*. Princeton, MA: Princeton
 University Press, 1999.
- Farr, James. «The History of Political
 Thought as a Disciplinary
 Genre», in John S. Dryzek,
 Bonnie Hoig and Anne Phillips
 (eds). *The Oxford Handbook
 of Political Theory*. Oxford:
 Oxford University Press, 2006.
- Ferguson, James. *Expectations of
 Modernity: Myths and Meanings
 of Urban Life on the Zambian
 Copperbelt*. Berkeley: University
 of California Press, 1999.
- Frank, Andre Gunder. *ReOrient:
 Global Economy in the Asian
 Age*. Berkeley: University
 of California Press, 1998.
- Gallagher, John, Gordon Johnson e
 Anil Seal, coord. *Locality, Province
 and Nation: Essays on Indian
 Politics 1870 to 1940*. Cambridge:
 Cambridge University Press, 1973.
- Gandhi, Leela. *Postcolonial
 Theory: A Critical Introduction*.
 Edimburgo: Edinburgh
 University Press, 1998.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar. «On
 alternative modernities». In
Alternative Modernities, editado
 por Gaonkar, D. P. Durham, NC:
 Duke University Press, 2001.

- Gathii, James *War, Commerce, and International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Gathii, James. «Dispossession through International Law: Iraq in Historical and Comparative Context.» In *Decolonizing International Relations*, ed. Branwen Gruffydd Jones. Lanham, MD: Rowman and Littlefield 2006, 131-52
- General Report on Public Instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1844-45*. Calcutá: Sanders and Cone, 1845.
- General Report on Public Instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1856-57*. Calcutá, 1857, Apêndice A.
- Germer, Andrea, Vera Mackie e Ulricke Wöhr, coord. *Gender, Nation and State in Modern Japan*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014.
- Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.
- Ghose, Miss N. «How to Make the Teaching Profession Attractive». In *Report of the Bengal Women's Educational Conference*. [S.n.], 1927.
- Ghosh, J. *Higher Education in Bengal Under British Rule*. Calcutá: The Book Co., 1926.
- Ghurye, K. G. *Preservation of Learned Tradition in India*. Bombaim: Popular Book Depot, 1950.
- Gilmartin, Christina. *Engendering the Chinese Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Godrej, Farah. *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Godrej, Farah. «Towards a Cosmopolitan Political Thought: the Hermeneutics of Interpreting the Other.» *Polity*, 41(2) (2009): 135-165.
- Goody, Jack. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- «Gorakhpur me Shiksha Sammelan» (1933) [Congresso Educativo em Gorakhpur]. In *Premchand ke Vicar* [Considerações sobre Premchand]. Allahabad: Saraswati Press, 1988.
- Grovogui, Siba. *Sovereigns, Quasi Sovereigns and Africans: Race and Self-Determination in International Law*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

- Guha, Ranajit, coord. *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Nova Deli: Oxford University Press, 1986.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Deli: Oxford University Press, 1983.
- Guha, Ranajit. «The Prose of Counter-Insurgency.» In *Subaltern Studies II*, coord. por Ranajit Guha, 33-38. Deli: Oxford University Press, 1983.
- Guha, Ranajit. «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India.» In *Subaltern Studies I*, coord. por Ranajit Guha, 1-8. Deli: Oxford University Press, 1982.
- Gunnell, John G. *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Cambridge, MA: Winthrop Publishers, 1993.
- Gunnell, John G. *Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory*. Cambridge, MA: University of Massachusetts Press, 1986.
- Gupta, Akhil. *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham, NC: Duke University Press, 1998.
- Habermas, Jurgen. *On the Logic of the Social Sciences*. Trad. Sherry Nicholson and Jerry Stark. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Hall, Stuart. «When Was «The Post-Colonial»: Thinking at the Limit.» In *The Post-Colonial Question*, eds I. Chambers and L. Curti. Londres: Routledge, 1996.
- Hardin, James (ed.). *Reflection and Action: Essays on the Bildungsroman*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991.
- Harrison, Peter. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Heilbron, Johan. *The Rise of Social Theory*. Trad. Sheila Gogol. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Heller, T.C. M. Sosna e D.E. Wellbery (eds). *Reconstructing Individualism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1986.
- Hershatter, Gail. *Women in China's Long Twentieth Century*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Hick, John. «Foreword.» In *Smith, The Meaning and End of Religion*,

- editado por Wilfred Cantwell.
Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- High Education in Bengal and the University of Calcutta*. Calcutá: Imperial Victoria Press, 1888.
- Hobson, John. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hunter, Ian. *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ileto, Reynaldo. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1989.
- Indian Educational Policy, 1913: Being a Resolution Issued by the Governor General in Council, 21st February 1913*, secção 26. Calcutá: Superintendent of Government Printing, 1913.
- Indian Educational Policy: Resolution of the Government of India in the Home Department, 11th March, 1904*, secções 11 e 12. Calcutá: Superintendent of Government Printing, 1904;
- Indian Universities [Raleigh] Commission Report*, vol. 2: Abstract of Evidence. Simla: [S.n.], 1902.
- Jackson, Robert. *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Jaffee, Martin S. *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE – 400 CE*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- James, CLR. *The Black Jacobins*. Nova Iorque: Random House, 1963.
- Jameson, Fredric. *A Singular Modernity*. Londres e Nova Iorque: Verso, 2012.
- Jenco, Leigh. «New Pasts for New Futures: A Temporal Reading of Global Thought», *Constellations*, 23:3 (2016), 437-447.
- Jenco, Leigh. *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Jenco, Leigh. «'What Does Heaven Ever Say?' A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement», *The American Political Science Review*, 101:4 (2007), 741-755.
- Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nova Iorque: Columbia University Press, 2002.
- Joyce, Patrick, ed. *The Social in Question*. Londres: Routledge, 2002.

- Joyce, Patrick. *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Judge, Joan. *The Precious Raft of History: The Past, the West, and the Woman Question in China*. Stanford University Press, 2008.
- Kandiyoti, Deniz, coord. *Gendering the Middle East: Alternative Perspectives*. Londres: I.B. Tauris, 1995.
- Kandiyoti, Deniz. «Identity and its Discontents: Women and the Nation.» In *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, coord. por Patrick Williams e Laura Chrisman, 376-91. Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kaufman-Osborn, Timothy V. «Political Theory as Profession and as Subfield?», *Political Research Quarterly*, 63:3 (2010), 655-673.
- Kaviraj, Sudipta. «In Search of Civil Society». In *Civil Society: History and Possibilities*, eds Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kedourie, Elie. *Nationalism*. Londres: Hutchinson, 1960.
- Keene, Edward. *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. Londres: Routledge, 1999.
- Kolb, David A. *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2ª edição revista e aumentada. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Kwon, Heonik. *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 1985.
- Landes, David. *The Wealth and Poverty of Nations*. Londres: Abacus, 1999.
- Latin American Subaltern Studies Group. «Founding Statement: Latin American Subaltern Studies Group.» *boundary2* 20, n.º 3 (1993): 110-21.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Latour, Bruno. *Politics of Nature*. Trad. Catherine Porter. Harvard: Harvard University Press, 2004.

- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*, trans Porter C. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. 3ª edição. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2015.
- Lukács, György. *The Theory of the Novel*. Boston, MA: MIT Press, 1971.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- Maclure, J. Stuart (ed.). *Educational Documents: England and Wales, 1816-1963*. Londres: Chapman & Hall, 1965.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, MA: Princeton University Press, 2005.
- Mallon, Florencia E. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Mallon, Florencia E. «The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American history.» *The American Historical Review* 99, n.º 5 (Dezembro 1994): 1491-515.
- Martin, David L. *Curious Visions of Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. Trad. Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Marx, Karl. *The Poverty of Philosophy*. Moscovo: Progress Publishers, 1975.
- Marx, Karl e Frederick Engels. *Manifesto of the Communist Party*. Pequim: Foreign Language Press, 1968.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Mayall, James. *Nationalism and International Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Mayo, Katherine. *Mother India*. Nova Iorque: Greenwood Press, 1969 [1927].
- Mazumdar, Cham. «Our Tasks in the Present Situation.»] Reimpressão] In Marius Dumas, *Approaching Naxalbari*, 244. Calcutá: Radical Impression, 1991
- Mazumdar, Charu. «Undertake the Work of Building a Revolutionary Party.» In Ghosh, *Liberation Anthology*, 102. 1992.
- Mazumdar, Charu. «A Few Words about Guerrilla Actions.» *Liberation* 3, n.º 4 (Fevereiro 1970).
- Mazumdar, Charu. «March Forward by Summing Up the Experience of the Peasant Revolutionary

- Struggle of India." *Liberation* 3, n.º 2 (Dezembro 1969): 10.
- Mazumdar, Charu. «Peasant Revolutionary Struggle of India." *Liberation* 3, n.º 2 (Dezembro 1969): 13.
- Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Mehta, Uday Singh. *Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- Meyer, Birgit e Peter Pels (eds). *Magic and Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Michaels, Axel (ed.). *The Pandit: Traditional Scholarship in India*. Nova Deli: Manohar 2001.
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. 2ª edição. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Mitchell, Timothy. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Moore, Henrietta e Todd Sanders (eds). *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. Londres: Routledge, 2001.
- Morana, Mabel, Enrique Dussel e Carlos A. Jáuregui (eds). *Coloniality at Large*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Moretti, Franco. *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*. Londres: Verso 2000.
- Müller, Max. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. Varanasi: Indological Book House, 1964.
- Müller, Max. *Anthropological Religion*. Londres: Longmans, Green and Co, 1892.
- Nairn, Tom. «The Modern Janus.» In *The Break-up of Britain*. 2ª edição aumentada, 329-63. Londres: Verso, 1981.
- Owen, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004.
- O'Hanlon, Rosalind. «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia.» In

- Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, coord. por Vinayak Chaturvedi, 72-115. Londres: Verso, 2000.
- Pailin, David A. *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth-Century Britain*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Parel, Anthony J. «The Comparative Study of Political Philosophy». In Parel, Anthony J. e Keith, Ronald C. (eds). *Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree* (Nova Deli: Sage, 1992).
- Parkinson, J.E. e R. H. Whitehouse, eds. *Proceedings of the Punjab Educational Conference and Exhibition, Held in December 1926*. Mufid i-'Am Press, 1927.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.
- Patessio, Mara. *Women and Public Life in Early Meiji Japan: The Development of the Feminist Movement*. Ann Arbor: University of Michigan Centre for Japanese Studies, 2011.
- Pippin, Robert. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Plamenatz, John. «Two Types of Nationalism.» In *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, coord. por Eugene Kamenka, 23-36. Londres: Edward Arnold, 1976.
- «Political Resolution of the Communist Party of India (Marxist-Leninist).» In *The Historic Turning Point: A Liberation Anthology*, ed. Suniti Kumar Ghosh. Calcutá: S. K. Ghosh, 1992.
- Pollock, Sheldon. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Porter, Roy (ed.). *Rewriting the Self*. Londres: Routledge, 1997.
- Prasad, Ram. *Teaching the Teacher*. Allahabad, 1915.
- Pratt, Mary L. «Scratches on the Face of the Country: Or, What Mr. Burrow Saw in the Land of the Bushmen». *Critical Inquiry* 12, n.º 1 (1995).
- Rabasa, José, Javier Sanjinés C., e Robert Carr, coord. «Subaltern Studies in the Americas.» Número especial de *Dispositio*, 19, n.º 46 (1994).

- Rai, Lajpat. *The Problem of National Education in India*. Londres: Allen and Unwin, 1920.
- Raleigh, Thomas (ed.). *Lord Curzon in India: Being a Selection from His Speeches as Viceroy and Governor-General of India 1898-1905*. Londres: Macmillan and Co, 1906.
- Ramaprasad Chanda. «Future of Education in Bengal,» *The Modern Review* (Set. 1917).
- Rama Row, C. B. «Condition of Public Examinations.» In *Report of the Madras Educational Conference, Held on 21st and 22nd December, 1896*. Madras: Varodochari and Co., 1897.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs* 14, n.º 3 (1985).
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1971.
- Ray, Rabindra. *The Naxalites and Their Ideology*. Deli: Oxford University Press, 1988.
- Reminiscences, Speeches and Writings of Sir Gooroo Dass Banerjee*. Calcutá: Narkeldanga Printing House, 1927.
- Report of the [Bombay] Board of Education for the Year 1845*. Bombaim: Government Press.
- Report of the [Bombay] Board of Education for the Year 1846*. Bombaim: American Mission Press, 1847.
- Report of the [More] Committee on the Training of Primary Teachers*. Bombaim: Government Central Press, 1938.
- Report of the General Committee of Public Instruction for the Presidency of Fort William in Bengal for 1838-39*. Calcutá: Military Orphan Press, 1840.
- «Report on the Peasant Movement in the Terai Region» (Outubro 1968). In Ghosh, *Liberation Anthology*, 345-363.
- Reports of the Committees Appointed by the Central Advisory Board of Education in India (1938-43)*. Nova Deli: Bureau of Education, 1944.
- «Resolution on Elections.» In Ghosh, *Liberation Anthology*, 33.
- Rodriguez, Ileana, coord. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Rose, Nikolas. *Governing the Soul: Shaping of the Private Self*. Londres: Free Association Books, 1999.

- Rose, Nikolas. «Authority and the Genealogy of Subjectivity». In *Detraditionalization*, eds P. Heelas, S. Lash e P. Morris. Oxford: Wiley-Blackwell, 1995.
- Said, Edward. *Orientalism*. 1ª edição 1978. Londres: Penguin, 2003.
- Said, Edward. «Preface.» In *Selected Subaltern Studies*, coord. por Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, i-x. Nova Iorque: Oxford University Press USA, 1988.
- Samanta, Amiya K. *Left Extremist Movement in West Bengal*. Calcutá: Firma KLM, 1984.
- Sangari, Kumkum, e Sudesh Vaid, coord. *Recasting Women*. New Brunswick, N. J: Rutgers University Press, 1990.
- Sarkar, Sumit, Tanika Sarkar, coord. *Women and Social Reform in Modern India: A Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Sarkar, Tanika. *Hindu Wife, Hindu Nation*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Seal, Anil. *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Sem, Samar, Debabrata Panda, e Ashish Lahiri. *Naxalbari and After: A Frontier Anthology*. Calcutá Kathashilpa, 1978.
- Sen, Asit. *An Approach to Naxalbari*. Calcutá: Institute of Scientific Thoughts, 1980.
- Sengupta, Promode. *Naxalbari and Indian Revolution*. Calcutá: Research India Publications, 1983.
- Setalvad, [sem primeiro nome]. *Indian University Commission: Letters Addressed to 'The Times of India' on the Vice-Chancellor's Vindication of Its Recommendations*. Bombaim, 1903.
- Seth, Sanjay. *Beyond Reason. Postcolonial Theory and the Social Sciences*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Seth, Sanjay «The politics of knowledge: or, How not to be Eurocentric». *History Compass* 12(4) (2014): 311-320.
- Seth, Sanjay. «'Once Was Blind but Now Can See': Modernity and the Social Sciences», *International Political Sociology*, Vol. 7 (2013), 136-151.
- Seth, Sanjay. «Nationalism, Modernity, and the 'Woman Question' in India and China.» *Journal of Asian Studies* 72, n.º 2 (Maio 2013): 273-97.
- Seth, Sanjay. «Revolution and History: Maoism and *Subaltern Studies*.» *Storia della Storiografia* 62, n.º 2 (2012):131-49.

- Seth, Sanjay. «Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism.» *International Political Sociology* 3 (3) (2009): 334-338.
- Seth, Sanjay. «Historiography and non-Western Pasts.» Número especial de *Postcolonial Studies* 11, n.º 2 (Junho 2008): 139-44.
- Seth, Sanjay. *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Seth, Sanjay. «Reason or Reasoning?: Clio or Siva.» *Social Text* 78 (Primavera 2004): 85-101. [Cap. 7 da presente edição]
- Seth, Sanjay. «Back to the future?». *Third World Quarterly*, 23(3) (2002): 565-575.
- Seth, Sanjay. «Liberalism and the Politics of (Multi) Culture: Or, Plurality Is Not Difference». *Postcolonial Studies* 4, n.º 1 (2001): 65-77.
- Seth, Sanjay. «A 'Postcolonial World'?» In *Contending Images of World Politics*, coord. por Greg Fry e Jacinta O'Hagan, 214-26. Basingstoke: Macmillan, 2000.
- Seth, Sanjay. «Rewriting Histories of Nationalism: The Politics of «Moderate Nationalism» in Colonial India, 1870-1905.» *American Historical Review* 104, 1 (Fevereiro 1999): 95-116.
- Seth, Sanjay. *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India*. Nova Deli: Sage Publications, 1995.
- Seth, Sanjay. «Interpreting revolutionary excess: the Naxalite movement in India, 1967-71.» *Positions: East Asia Critique*, 3(2) (1995): 481-507; [Cap. 2 da presente edição].
- Sewell, William H. Jr. *Logics of History*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Shaffner, Randolph. *The Apprenticeship Novel*. Nova Iorque: Peter Lang, 1984;
- Shapin, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Sharp, H. *Rural Schools in the Central Provinces*. Calcutá: Office of the Director-General of Education in India, 1904. *Short Essays and Reviews on the Educational Policy of the Government of India, Reprinted from the «Englishman»*. Calcutá, 1866.
- Simon, Brian. *Studies in the History of Education, 1780-1870*. Londres: Lawrence and Wishart, 1960.
- Sinha, Mrinalini. *Specters of Mother India: The Global Restructuring*

- of an Empire*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Smith, Barbara Herrnstein. *Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy*. Harvard: Harvard University Press, 1997.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Somers, Margaret R. «Where Is Sociology after the Historic Turn? Knowledge Cultures, Narrativity, and Historical Epistemologies». In *The Historic Turn in the Human Sciences*, editado por Terence McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Can the Subaltern Speak?» In *Marxism and the Interpretation of Culture*, coord. por Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography.» In *Subaltern Studies IV*, coord. por Ranajit Guha, 330-63. Deli: Oxford University Press, 1985.
- Staal, J. F. *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*. Deli: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- Staal, J. F. *Nambudiri Veda Recitation*. 'S-Gravenhage: Mouton and Co., 1961.
- Subrahmanyam, Sanjay. «Connected Histories — Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia.» *Modern Asian Studies* 31, 3 (July 1997).
- Subrahmanyam, S. «National Education: Literary or Technical?». *The Educational Review* (Jan. 1921): 15.
- Suniti Kumar Ghosh (ed.). *The Historic Turning Point: A Liberation Anthology*. Calcutá: S. K. Ghosh 1992.
- Swales, Martin. *The German Bildungsroman from Wieland to Hesse*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- Taylor, Charles. «Two theories of modernity.» *Public Culture* 11(1) (1999).
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- The Bombay University Convocation Address of 1894, Delivered by Ramakrishna Gopal Bhandarkar, Vice-Chancellor of Bombay University*. Bombaim: Indian Printing Press, 1894.
- The Miscellaneous Writings of the Late Hon'ble Mr. Justice M.*

- G. Ranade. *Bombaim: The Manoranjan Press*, 1915.
- Treitell, Corinna. *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004.
- Trevor-Roper, Hugh. *The Rise of Christian Europe*. Londres: Thames and Hudson, 1965.
- Venkateswara, S. V. *Indian Culture through the Ages*. Londres: Longmans, Green and Co., 1928.
- Wagner, Peter. *A History and Theory of the Social Sciences*. Londres: Sage, 2001.
- Wagner, Peter. *Theorizing Modernity*. Londres: Sage, 2001.
- Wagner, Peter. «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought». In *Biographies of Scientific Objects*, editado por Lorraine Daston. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Walker, R.B.J. *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Walker, R.B.J. «History and Structure in the Theory of International Relations». In *International Theory*, ed. Der Derian.
- Waltz, Kenneth. *Theory of International Politics*. Nova Iorque: McGraw Hill, 1979.
- «Watchman.» *Higher Education and Control*. Calcutá, 1916. Roach, John. *Public Examinations in England, 1850-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Watson, Adam. *The Evolution of International Society*. Londres: Routledge, 1992.
- Weber, Max. «Objectivity in Social Science and Social Policy». In *The Methodology of the Social Sciences*: Max Weber, edited by Edward Shils and Henry Finch. Nova Iorque: The Free Press, 1949.
- Williams, Eric. *Capitalism and Slavery*. Nova Iorque: Russell and Russell, 1944.
- Williams, L. C. «Status of Primary Teachers.» In *Report of the Madras Educational Conference, 2*.
- Winter, Alison. *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.
- Wittrock, Bjorn, Johan Heilbron, e Lars Magnusson. «The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity». In *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*, editado por lohan Heilbron, Lars Magnusson, and Bjorn Wittrock. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- Wong, Roy Bin. *China Transformed: Historical Change and the Limits*

- of Western Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- Wood, Ananda K. *Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala*. Deli: Oxford University Press, 1985.
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Zammito, John H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Zastoupil, Lyn, and Martin Moir, eds. *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999.

A ORIGEM DOS TEXTOS E SUA TRADUÇÃO

O capítulo 1, «Mudando de Assunto, Mudando de Sujeito: Conhecimento Ocidental e a Questão da Diferença», foi originalmente publicado como «Changing the Subject: Western Knowledge and the Question of Difference», na revista *Comparative Studies in Society and History*, publicada pela Cambridge University Press, volume 49, número 3, 2007, pp. 666-688. Foi traduzido por Rita Narra Lucas.

O capítulo 2, «Interpretando o Excesso Revolucionário: o Movimento Naxalita na Índia, 1967-1971», foi originalmente publicado como «Interpreting Revolutionary Excess: The Naxalite Movement in India, 1967-1971», na revista *Positions. Asia Critique*, publicada pela Duke University Press, volume 3, número 2, Outono de 1995, pp. 481-507. Foi traduzido por Rita Narra Lucas.

O capítulo 3, «Pós-colonialismo e a história do nacionalismo anticolonial», corresponde a um capítulo do livro *Writing the History of Nationalism*, dirigido por Eric Storm e Stefan Berger, Londres, Bloomsbury Academic, 2019. Foi traduzido por Elisa Lopes da Silva.

O capítulo 4, «‘Era cego e agora vejo’: Modernidade e Ciências Sociais», foi originalmente publicado como «‘Once Was Blind but Now Can See’: Modernity and the Social Sciences», na revista *International Political Sociology*, publicada pela Oxford University Press, volume 7, número 2, 2013, pp.136-151. Foi traduzido por Rita Narra Lucas.

O capítulo 5, «Pensar com a Modernidade é Eurocêntrico?», foi originalmente publicado como «Is Thinking With ‘Modernity Eurocentric», na

revista *Cultural Sociology*, publicada pela British Sociological Association e pela SAGE Publications, volume 10, número 3, 2016, pp. 385-398. Foi traduzido por Rita Narra Lucas.

O capítulo 6, «Modernidade sem Prometeu: relendo *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*, de Marshall Berman», foi originalmente publicado como «Modernity without Prometheus: on re-reading Marshall Berman's *All That is Solid Melts into Air*», na revista *Third World Quarterly*, publicada pela Routledge, volume 33, número 7, 2012, pp. 1377-1386. Foi traduzido por Rita Narra Lucas.

O capítulo 7, «Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?», foi originalmente publicado como «Reason or Reasoning?: Clio or Siva», na revista *Social Text*, publicado pela Duke University Press, volume 22, número 1, Primavera de 2004, pp. 85-101. Foi traduzido por Marcos Cardão.

O capítulo 8, «Teoria Política Comparada: Uma Crítica Pós-Colonial», contém excertos do texto «Comparative Political Theory: A Postcolonial Critique», de Sanjay Seth, a ser publicado em *Oxford Handbook of Comparative Political Theory*, coordenado por Thomas, Megan et al (2018). Foi traduzido por José Miguel Ferreira.

O capítulo 9, «Teoria Pós-Colonial e a Crítica das Relações Internacionais», foi originalmente publicado como «Postcolonial Theory and the Critique of International Relations», na revista *Millennium: Journal of International Studies*, publicada pela SAGE Publications, volume 40, número 1, 2011, pp.167-183. Foi traduzido por Rita Narra Lucas.

A introdução foi traduzida por José Neves.

* *
*

Os ensaios reunidos neste livro interpelam assuntos tão diversos como as políticas educativas dos britânicos na Índia colonial ou a revolta camponesa de Naxalbari em 1967. O livro sugere que os conceitos e as categorias através das quais procuramos compreender o mundo nasceram no decurso da história moderna europeia e foram desenvolvidas para explicar esta história, nomeadamente para fazer sentido da transformação social e intelectual a que acabámos por chamar «modernidade». E porque tais conceitos e categorias, ao contrário do que tende a ser presumido pelas disciplinas que os empregam, não transcendem as suas particularidades históricas e culturais, precisamos de os submeter a uma crítica pós-colonial. Esta crítica implica, não a rejeição da História e das Ciências Sociais, mas o dever de, ao praticarmos as nossas disciplinas e ao mobilizarmos os nossos conceitos e categorias, cultivarmos um elevado sentido de auto-reflexividade.

SANJAY SETH é professor no Goldsmiths College, Londres. É autor, entre outros, de *Subject Lessons — The Western Education Of Colonial India* (Duke University Press, 2006) e *Beyond Reason — Postcolonial Theory and the Social Sciences* (Oxford University Press, 2020).