

PRÁTICAS DA  
HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

Nº 5 - 2017



**Teoria Política Comparada:  
uma crítica pós-colonial**

---

**Sanjay Seth**

*Práticas da História*, n.º 5 (2017): 133-154

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)

**Sanjay Seth**

**Teoria Política Comparada:  
uma crítica pós-colonial**

---

A teoria política tem sido justamente acusada de ser um projeto eurocêntrico, construído em torno de um cânone composto, quase exclusivamente, por textos produzidos no que consideramos hoje como Europa e baseado em conceitos e categorias que são um produto da história europeia, não sendo, como tal, necessariamente universais. Este ensaio desenvolve essa crítica a partir do ponto de vista da teoria pós-colonial, questionando se a teoria política poderá ser reformulada e “resgatada”, como propõe a Teoria Política Comparada, ou se será um projeto inerente e irremediavelmente eurocêntrico.

Palavras-chave: Teoria Política Comparada, Pós-Colonialismo, História, Eurocentrismo.

---

**Comparative Political Theory:  
A Postcolonial Critique**

Political theory has been rightly accused of being a Eurocentric enterprise, one that has constructed a canon that is composed almost exclusively of texts produced in what we have come to think of as Europe, and one which is based on concepts and categories that are borne of a European history, and are not necessarily universalizable. This paper considers and develops that critique from the viewpoint of postcolonial theory, and asks whether political theory can be reformulated and thus ‘rescued’, as Comparative Political Theory tries to do- or whether it is an inherently and irremediably Eurocentric enterprise.

Keywords: Comparative Political Theory, Post-Colonialism, History, Eurocentrism.

# Teoria Política Comparada: uma crítica pós-colonial

Sanjay Seth\*

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.<sup>1</sup> Este texto desenvolve o argumento de 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, estendê-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 refletir 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, e em oposição, às mais recentes perspetivas teóricas. Ao encontro, porque a CPT partilha de uma vontade mais alargada de conceber a produção intelectual e as práticas não-ocidentais como me-

\* Professor of Politics, Goldsmiths College, University of London. By permission of Oxford University Press, USA.

Este ensaio 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).

1 F. Dallmayr, “Introduction: Toward a Comparative Political Theory,” *The Review of Politics* 59, n.º 3 (1997): 422.

recedoras de um diálogo sério, e não como uma versão menor das suas homólogas europeias. Em oposição, porque, ao tratar esta produção intelectual como “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.<sup>2</sup> 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; que estes são trans-históricos 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

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

filosófico sobre a teoria e a prática do governo”.<sup>3</sup> Na mesma senda, e na 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 quem detém o poder e os que por eles são governados, e à justa distribuição dos bens pela sociedade”.<sup>4</sup> 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 as 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 conceção, 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, 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

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.

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

quando colocadas no seu próprio contexto histórico e eles próprios deixaram de poder ser vistos como interlocutores engajados nos mesmos debates que “nós”.

Se autores como Skinner mostraram que o estudo dos textos canônicos da teoria política passava, sobretudo, por um rastreio das linguagens mutáveis da política, e não pela análise das diferentes respostas 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 canônicos 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 “difícilmente precede a existência de uma comunidade identificável de ‘teóricos políticos’”.<sup>5</sup> 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 interpretada e apresentada como “uma tradição efetiva ou autoconstruída”.<sup>6</sup> “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”.<sup>7</sup> Em resumo, a ideia de que as obras e as figuras que constituíam a “tradição” da teoria política estavam conscientemente a

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.

“fazer” teoria política é uma “invenção”, um “mito” e “uma reificação”, “uma invenção pretendendo ser um facto”.<sup>8</sup>

Este argumento foi apresentado de forma tão sustentada que, nas últimas décadas, são poucos os autores que ainda sustentam a ideia de “questões perenes” como base da subdisciplina e a noção de que os 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”.<sup>9</sup> Segundo esta autora, os seus próprios trabalhos mantêm-se alerta para o modo como “a CPT pode ser susceptível a reincidir em muitas das perspetivas eurocêntricas a que procura escapar, se não tiver em conta as motivações radicalmente distintas dos questionamentos das tradições não-ocidentais”.<sup>10</sup>

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 circunstâncias e visões do mundo dos nossos os torna, igualmente, “outros”. No entanto, na senda de Gadamer, a autora sublinha que “encontramos”

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

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

10 *Ibid.*, 22.

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, na medida em que, dado que Aristóteles e Platão têm sido lidos como interlocutores ao longo dos séculos, a ficção da “tradição ocidental” se tornou efetiva). Pelo contrário, no que diz respeito aos textos não-ocidentais, a noção gadameriana de que a “imersão numa tradição (...) transforma os nossos preconceitos numa força criativa”<sup>11</sup> não se aplica: “uma vez que os nossos preconceitos operam com relação ao que nos é familiar, usá-los como uma objetiva para observar o outro significa que podemos estar a interpretar o outro de acordo com as nossas próprias categorias”.<sup>12</sup> Este é um resumo lúcido da problemática. A teoria política comparada procura decifrar textos que não surgem já interpretados como fases prévias de uma tradição viva em que se inserem. 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”.<sup>13</sup> De facto, criar esta ligação existencial requer tanta empatia e imaginação que “o leitor entra num novo mundo, viajando além da sua subjetividade e aprendendo a ler o texto a partir do interior respetivo quadro cultural”. Tal acarreta uma “transformação existencial dirigida para uma *praxis* em que o leitor aprende a viver as próprias ideias expressas no texto”.<sup>14</sup>

Na minha opinião, esta resposta não é convincente. Desde logo, porque é impossível, uma vez que exige que a investigadora viaje no

11 Godrej, 2009, 142

12 *Ibid.*, 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.

tempo e no espaço, libertando-se da sua subjetividade 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 está no modo como nos obriga a “confrontar os limites da nossa epistemologia, das nossas visões de personalidade, de agência e de história”.<sup>15</sup>

Porém, é sobretudo ao tratar a hermenêutica como uma aventura pessoal, em que os obstáculos são a falta de imaginação, de empatia, de determinação para escapar à sua própria subjetividade e de vontade para correr riscos existenciais, que esta proposta apresenta um diagnóstico incorreto 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 *status*, é o conhecimento ocidental moderno, e as questões antecedentes emergem no seio deste conhecimento. Tal como os nuer não efetuam 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 tem pouco a ver com a geografia ou a identidade, muito embora estas tenham implicações importantes noutros contextos. É precisamente porque o conhecimento ocidental

15 John Comaroff e Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination* (Boulder, Co.: Westview Press, 1992), 9-10.

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 nuer 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 nuer. Ao contrário do que pressupõe Godrej, não há nada de surpreendente no facto de que “mesmo nos departamentos de ciências sociais de muitas universidades asiáticas (...) as premissas “ocidentocêntricas”, as práticas e as estruturas institucionais perpetuem a hegemonia das categorias eurocêntricas”<sup>16</sup>, uma vez que, na Ásia como noutros espaços não-ocidentais, o conhecimento sancionado e oficialmente reconhecido, produzido, por exemplo, nas universidades e nas burocracias estatais, 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, enquanto muito do que chegou na senda do colonialismo foi questionado, contestado e, por vezes, re-

16 Godrej, *Cosmopolitan Political Thought*, 101-102.

jeitado – e enquanto 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 é que tal aconteceu é uma história complexa, relacionada certamente com o facto de o conhecimento pós-Iluminismo se apresentar não como uma tradição enraizada numa história e numa cultura particular, mas como algo que escapava às tradições, ao contexto histórico e à cultura.<sup>17</sup> Os movimentos nacionalistas anticoloniais adotaram este conhecimento como algo necessário para alcançar os seus objetivos de soberania, modernidade, poder e prosperidade, mesmo enquanto insistiam que outros elementos da “identidade nacional” deviam ser zelosamente preservados. O conhecimento ocidental e moderno foi adotado, acabando por ser cultivado nas escolas, universidades e burocracias dos estados pós-coloniais. Isto contribuiu para uma quebra profunda na produção de conhecimento, uma rutura 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-colonial<sup>18</sup>, 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. Depois da rutura epistémica a que me referi anteriormente, o conhecimento não pode ser produzido sem “invocar algumas categorias e conceitos, cujas genealogias têm raízes profundas nas tradições intelectuais e teológicas europeias”<sup>19</sup>, independentemente da empatia hermenêutica, do local ou da identidade. Isto é, em resumo, inescapável.

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): 136-51.

19 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 4.

Este reconhecimento não implica, ao contrário do que sugerem alguns proponentes da CPT<sup>20</sup>, 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 investigação nos nossos dias advém de um conhecimento ocidental e moderno, e de que os encontros com a alteridade são atos de tradução (conceitual 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 estender 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. 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”<sup>21</sup>, 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

20 Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10.

21 *Ibid.*, 91.

modernidade”.<sup>22</sup> É, assim, possível ler de forma produtiva Qutb como alguém que se baseou em alguns aspetos das tradições islâmicas para apresentar “uma refutação e um antídoto para o que percecionava como a pobreza do discurso racionalista pós-Iluminista”.<sup>23</sup>

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”.<sup>24</sup> 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”.<sup>25</sup>

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, consideráveis, méritos do livro. 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

<sup>22</sup> *Ibid*, 151.

<sup>23</sup> *Ibid*, 51.

<sup>24</sup> *Ibid*, 51-52.

<sup>25</sup> *Ibid*, 53.

constatação da atualidade histórica e intelectual de Qutb – que se poderia também aplicar aos casos de Gandhi e Sun Yat-sen, por exemplo – significa também 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 teoria política, nem, muito menos, de rotular Qutb como um teórico político, mas sim porque a autora examina 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”.<sup>26</sup> 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 de 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”<sup>27</sup>, Euben foca um ponto importante, mas, no meu entender, as convenções que não devemos considerar como práticas universais

<sup>26</sup> *Ibid*, 158.

<sup>27</sup> *Ibid*, 159.

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 desadequação 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 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 mais do que uma simples referência ao enquadramento da CPT.<sup>28</sup>

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”.<sup>29</sup> 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 direta e consciente, o modo como o entendimento presente de si mesma se relaciona com os materiais sobre os quais trabalha”.<sup>30</sup> Ora, isto apenas significa que a teoria política é hermenêutica, o que não só

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 *Ibid.*, 25.

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 objeções acima referidas.

A verdadeira originalidade do seu trabalho está, todavia, no modo como Jenco demonstra que existe um precedente para “o diálogo transcultural” 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 aspetos do conhecimento e da tecnologia ocidentais passíveis de ser 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”<sup>31</sup> e que, portanto (à semelhança, na sua opinião, 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 adotar, o eurocentrismo que Chakrabarty e outros assumem ser inevitável”.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

31 *Ibid.*, 101.

32 Leigh Jenco, “What Does Heaven Ever Say?? A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement,” *The American Political Science Review* 101, n.º 4 (2007): 741.

33 Jenco, *Changing Referents*, 227.

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 maneira nenhuma, 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 principalmente para abrir espaço, no seio de uma subdisciplina profundamente eurocêntrica, para que académicos 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, 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-sucedidas a abrir este espaço, os estudos subsequentes de Euben e Jenco dispensem, em grande medida, os gestos de filiação na CPT.<sup>34</sup>

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, de que 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 existir. Jenco declara que “as repostas chinesas ao desafio inesperado dos poderes ocidentais, durante os séculos

<sup>34</sup> Euben, *Journeys to the Other Shore* e Leigh Jenco, “New Pasts for New Futures: A Temporal Reading of Global Thought,” *Constellations* 23, n.º 3 (2016): 437-47.

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 desadequadas”.<sup>35</sup> Mas este paralelo não existe, 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 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 insistir num 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”.<sup>36</sup> 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

<sup>35</sup> Jenco, *Changing Referents*, 4-5.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 234.

atrativas, sem a sensação urgente de imperativo histórico que alimentou os debates e as reformas chinesas mais de um século antes.

### Conclusão

Um elemento central da crítica anterior foi o argumento de que não podemos assumir 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 convincentemente 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 numa assunção tácita 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”.<sup>37</sup> 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”<sup>38</sup>, então a “política” não é um espaço ou um domínio distinto e teorizar o poder e a política não pode ser o feudo de uma disciplina em particular. E, se este repensar do que entendemos por poder e por político for levado a sério, então “o que esperará por nós neste novo mundo, tão mais vasto do que o pequeno círculo de colegas cujo cartão de visita é apenas um conhecimento razoável de cerca de duas dúzias de grandes livros e a familiaridade com um conjunto limitado de palavras de ordem: justiça, liberdade, obrigação,

37 Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 61.

38 *Ibid.*, 66-67.

constituições, igualdade, cidadania, ação, governo, domínio, entidade política?”<sup>39</sup>

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 acadêmicos 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 de mudar para outra subdisciplina (ex: política comparada) ou para outra disciplina. Mas 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 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.<sup>40</sup>

Como sugeri, as obras dos teóricos da CPT têm, efetivamente, 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

<sup>39</sup> *Ibid*, 73.

<sup>40</sup> Godrej, “Towards a Cosmopolitan Political Thought”, 161 (sublinhados meus).

de trabalhos cada vez mais vasto que engaja 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).<sup>41</sup>

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 desadequação 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.<sup>42</sup> Porém, o

41 Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Stanford: University of California Press, 1988); Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995); e Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

42 Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler e Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Stanford: University of California Press, 2009).

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.

## BIBLIOGRAFIA

- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler e Saba Mahmood. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Nova Iorque: Routledge, 2001.
- Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Comaroff, John e Jean Comaroff. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Condren, Conal. *The Status and Appraisal of Classic Texts*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Dallmayr, Fred, "Introduction: Toward a Comparative Political Theory." *The Review of Politics* 59, n.º 3 (verão 1997): 421-27.
- Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Euben, Roxanne L. *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Farr, James. "The History of Political Thought as a Disciplinary Genre." In *The Oxford Handbook of Political Theory*, editado por John S. Dryzek, Bonnie Hoig e Anne Phillips. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Godrej, Farah. "Towards a Cosmopolitan Political Thought: the Hermeneutics of Interpreting the Other.", *Polity* 41, n.º 2 (2009): 135-65.
- Godrej, Farah. *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gunnell, John G. *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Winthrop: Winthrop Publishers, 1993.
- Gunnell, John G. *Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1986.
- Jenco, Leigh. "What Does Heaven Ever Say? A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement," *The American Political Science Review* 101, n.º 4 (2007): 741-55.
- Jenco, Leigh. *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Jenco, Leigh. "New Pasts for New Futures: A Temporal Reading of Global Thought," *Constellations* 23, n.º 3 (2016), 437-47.
- Kaufman-Osborn, Timothy V. "Political Theory as Profession and as Subfield?," *Political Research Quarterly* 63, n.º 3 (2010), 655-73.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press 2003, 2.ª edição.
- Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Parel, Anthony J. "The Comparative Study of Political Philosophy." In *Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree*, editado por Anthony J. Parel e Ronald C. Keith. Nova Deli: Sage, 1992.
- Seth, Sanjay. *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Seth, Sanjay. "'Once Was Blind but Now Can See': Modernity and the Social Sciences," *International Political Sociology* Vol. 7 (2013), 136-51.

**Referência para citação:**

Seth, Sanjay. "Teoria Política Comparada: uma crítica pós-colonial." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 5 (2017): 133-154.