

# PRÁTICAS DA HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

N.º 11 - 2020



## A póscolonialidade e o artifício da história

---

Dipesh Chakrabarty

*Práticas da História*, n.º 11 (2020): 247-277

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

# A póscolonialidade e o artifício da história

Dipesh Chakrabarty\*

*Expande o pensamento até ao extremo*

- Louis Althusser

Recentemente, o projeto pós-colonial dos *Subaltern Studies* foi elogiado por ter mostrado, “talvez pela primeira vez desde o momento da colonização”, que “os indianos estão a mostrar sinais claros de se reapropriarem da sua capacidade de autorrepresentação [no seio da disciplina da história]”.<sup>1</sup> Como historiador e membro do coletivo dos *Subaltern Studies*, considero este elogio gratificante, mas prematuro. O objetivo deste ensaio é problematizar a noção de “indianos” a “autorrepresentarem-se na história”. Ponhamos momentaneamente de parte os complexos problemas de identidade inerentes a um projeto transnacional como os *Subaltern Studies*, onde os passaportes e os compromissos esbatarem as diferenças de etnia de uma maneira que alguns considerarem tipicamente pós-moderna. Eu tenho uma proposta mais perversa: que, no que diz respeito ao discurso académico da história – ou seja, a “história” como discurso produzido no espaço institucional da universidade – a “Europa” permanece soberana enquanto sujeito teórico de todas as histórias, incluindo aquelas que designamos como “indiana”, “chinesa”,

\* Tradução de Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History”, in *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 27-46 (Princeton: Princeton University Press, 2008 [2000]). Tradução por José Miguel Ferreira.

1 Ronald Inden, “Orientalist Constructions of India”, *Modern Asian Studies* 20, n.º 3 (1986): 445.

“queniana”, e por aí em diante. De uma forma peculiar, todas estas histórias tendem a tornar-se variações de uma narrativa-mãe que poderia ser denominada como “a história da Europa”. Neste sentido, a história “indiana” está, ela mesma, numa posição de subalternidade e, em seu nome, só podemos articular as posições de sujeitos subalternos.

Embora o resto do capítulo desenvolva esta proposta, permitam-me fazer desde já alguns esclarecimentos. A “Europa” e a “Índia” são utilizadas aqui como termos hiper-reais, no sentido em que se referem a certos elementos da imaginação cujos referenciais geográficos se mantêm, de alguma forma, indeterminados.<sup>2</sup> Como elementos imaginados estão, naturalmente, sujeitos a contestação. Mas, por agora, tratá-los-ei como se fossem dados adquiridos, categorias reificadas, opostos emparelhados numa estrutura de dominação e subordinação. Reconheço que ao tratá-los desta forma fico sujeito a acusações de nativismo, nacionalismo ou, pior ainda, do pecado dos pecados: nostalgia. Académicos de pendor liberal argumentariam imediatamente que uma ideia homogénea e incontestada de “Europa” não resiste à análise. É verdade. Mas tal como o fenómeno do Orientalismo não desaparece simplesmente por alguns de nós termos adquirido uma consciência crítica dele, também uma certa versão da “Europa”, reificada e celebrada no universo das relações quotidianas de poder como palco do nascimento do moderno, continua a dominar o discurso da história. A análise, só por si, não elimina este facto.

Que a Europa serve como um referencial silencioso para o conhecimento histórico é algo que se torna frequentemente óbvio. Existem pelo menos dois sinais quotidianos da subalternidade das histórias não-Ocidentais, do terceiro mundo. Os historiadores do terceiro mundo sentem a necessidade de citar estudos sobre a história da Europa. Os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade recíproca. Quer se trate de um Edward Thompson, um Le Roy Ladurie, um George Duby, um Carlo Ginzburg, um Lawrence Stone, um Robert Darnton ou uma Natalie Davis – para mencionar aleatoriamente alguns

<sup>2</sup> Devo a Jean Baudrillard o conceito de “hiper-real”, mas a minha utilização do mesmo é diversa. Ver as suas *Simulations*, trad. Paul Foss, Paul Patton e Philip Batchman (Nova Iorque: Semiotext[e], 1983).

nomes contemporâneos – os “grandes” que servem como modelos para o trabalho dos historiadores são sempre, pelo menos culturalmente, “europeus”. “Eles” produzem os seus estudos permanecendo numa relativa ignorância a respeito das histórias não-Ocidentais e isto não parece afetar a qualidade do seu trabalho. Este é um gesto, contudo, que “nós” não podemos retribuir. Nós não nos podemos sequer dar ao luxo de uma ignorância equivalente ou simétrica a este nível, sem correr o risco de parecer “antiquados” ou “datados”.

O problema, se me é permitido o parêntesis, não é exclusivo dos historiadores. Um exemplo cândido, mas ainda assim revelador, desta “desigualdade de ignorâncias” no campo dos estudos literários é o seguinte excerto a respeito de Salman Rushdie num texto recente sobre pós-modernismo: “Apesar de Saleem Sinai [de *Os Filhos da Meia-Noite*] narrar a sua história em inglês... os seus intertextos, tanto no que diz respeito à escrita da história como à escrita de ficção, são duplos: são extraídos, por um lado, de lendas, filmes e literatura indianos, e, por outro, do Ocidente – *O Tambor de Lata*, *Tristram Shandy*, *Cem Anos de Solidão* e por aí em diante.”<sup>3</sup> É curioso observar como esta frase concretiza apenas as referências “ocidentais”. O autor não se sente obrigado ao esforço de explicitar com clareza nenhuma das referências “indianas” que formam a “dupla” intertextualidade de Rushdie. Esta ignorância, partilhada mas não assumida, faz parte do pacote predefinido que torna “fácil” incluir Rushdie nos programas académicos dedicados ao pós-colonialismo no âmbito dos departamentos de língua e literatura inglesa das universidades.

Este problema de ignorância assimétrica não é apenas fruto de um “complexo de inferioridade cultural” (para deixar falar a minha costela australiana) da nossa parte ou de arrogância cultural da parte dos historiadores europeus. Estes problemas existem, sim, mas podem ser resolvidos de forma relativamente simples. E tão pouco quero com isto retirar mérito aos trabalhos dos historiadores que mencionei. As nossas notas de rodapé são testemunho de quanto devemos ao seu conheci-

3 Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism* (Londres: Routledge, 1989), 65.

mento e criatividade. A supremacia da “Europa” como sujeito de todas as histórias é parte de uma patologia teórica muito mais profunda, que rege a forma como o conhecimento histórico é produzido no terceiro mundo. Esta patologia tende a manifestar-se de forma paradoxal. É este paradoxo, que diz respeito à própria natureza dos enunciados das ciências sociais, que irei descrever como o segundo sintoma cotidiano da nossa subalternidade.

Há gerações que os filósofos e pensadores que moldam as ciências sociais produzem teorias que abarcam a humanidade no seu todo. Como sabemos, estas afirmações têm sido produzidas numa relativa, e por vezes até absoluta, ignorância a respeito da maioria da humanidade – isto é, daqueles que vivem em culturas não-Ocidentais. Isto, por si só, não é paradoxal, uma vez que os filósofos europeus mais conscienciosos procuraram sempre justificar teoricamente esta posição. O paradoxo das ciências sociais no terceiro mundo é que *nós* consideramos estas teorias úteis para compreender as nossas sociedades, apesar de serem intrinsecamente ignorantes a “nosso” respeito. O que terá permitido aos modernos sábios europeus desenvolver esta clarividência relativamente a sociedades que empiricamente desconhecem? Porque não podemos nós, uma vez mais, retribuir o olhar?

Existe uma resposta a esta questão nas obras de filósofos que entendem a história da Europa como uma entelequia da razão universal, se encararmos esta filosofia como uma forma de autoconsciência das ciências sociais. O argumento seria então que só a “Europa” é passível de ser conhecida *teoricamente* (ou seja, ao nível das categorias fundamentais que moldam o pensamento histórico); todas as outras histórias se reduzem a uma questão de investigação empírica que possa revestir um esqueleto teórico que é, essencialmente, “europeu”. Existe uma variante deste argumento na palestra que Husserl apresentou em Viena, em 1935, onde propôs que a diferença fundamental entre as “filosofias orientais” (mais concretamente, a indiana e a chinesa) e a “ciência greco-europeia” (ou, como acrescentou, “universalmente falando: a filosofia”) residia na capacidade que esta última tinha de produzir “leituras teóricas absolutas”, ou seja “*theoria* (ciência universal)”, enquanto as

primeiras mantinham um caráter “prático-universal” e, conseqüentemente, “mítico-religioso”. Esta filosofia “prático-universal” abordava o mundo de uma maneira “ingênua” e “linear”, enquanto para a *theoria* este mesmo mundo surgia como uma “temática”, possibilitando assim uma *praxis* “cujo objetivo é elevar a humanidade através de uma razão científica universal”.<sup>4</sup>

Uma proposta epistemológica semelhante está na base do uso que Marx faz de categorias como “burguês” e “pré-burguês” ou “capital” e “pré-capital”. Neste caso, o prefixo “pré” significa uma relação que é tanto cronológica, como teórica. Como Marx argumenta nos *Grundrisse* e noutras obras, o advento da sociedade burguesa ou capitalista origina, pela primeira vez, uma história que pode ser apreendida através de uma categoria filosófica e universal: “capital”. Pela primeira vez, a história passa a poder ser entendida *teoricamente*. Todas as histórias passadas podem agora ser encaradas (em termos teóricos) a partir do ponto de vista desta categoria, ou seja, em relação à maneira como dela diferem. As coisas revelam a sua essência categórica apenas quando atingem o seu estado de desenvolvimento mais avançado, ou para citar um célebre aforismo de Marx nos *Grundrisse*: “a anatomia humana é a chave para a anatomia do macaco”.<sup>5</sup> A categoria “capital”, como já argumentei noutro texto, contém em si mesma o sujeito jurídico do pensamento iluminista.<sup>6</sup> Não por acaso, no mui hegeliano primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital*, Marx afirma que o segredo do “capital”, enquanto categoria, “não pode ser decifrado até que a noção de igualdade humana tenha adquirido a mesma firmeza que tem um preconceito popular”.<sup>7</sup> Para continuar a citar Marx:

4 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, trad. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 281-285. Ver ainda Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Nova Iorque: University of New York Press, 1988), 167-168.

5 Ver a análise em Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicholas (Harmondsworth: Penguin, 1973), 669-512 e em Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* (Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1971), III: 593-613.

6 Ver o meu *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989), cap. 7.

7 Marx, *Capital*, I: 60

“Até as categorias mais abstratas, apesar da sua validade para todas as épocas – e precisamente por causa da sua abstração – são, no entanto... elas mesmas... o produto de relações históricas. A sociedade burguesa é a mais complexa e desenvolvida organização histórica da produção. As categorias que exprimem as suas relações, e que permitem compreender a sua estrutura, permitem ao mesmo tempo vislumbrar a estrutura e as relações de produção de todas as formações sociais desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se ergueu, cujos vestígios ainda por dominar continua a transportar consigo, cujas meras nuances desenvolveram no seu seio significados específicos, etc... Os sinais de um desenvolvimento superior entre as espécies animais subordinadas... só podem ser entendidos depois de este desenvolvimento superior já ser conhecido. A economia burguesa fornece assim a chave para entender as antigas...”<sup>8</sup>

Em vez de capital ou burguesa, sugiro, leia-se “Europa” ou “europeu”.

### **O Historicismo como narrativa de transição**

Pelo menos nos excertos acima citados, nem Marx nem Husserl estavam imbuídos de um espírito historicista. Convém, todavia, não esquecer que a visão de emancipação de Marx pressupunha uma viagem para além do jugo do capital, na realidade para além da noção jurídica de igualdade que é tão cara ao liberalismo. A máxima “de cada um de acordo com as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades” é contrária ao princípio de “a trabalho igual, salário igual”, e esta é uma das razões pelas quais Marx permanece – apesar do muro de Berlim (ou da sua queda) – uma voz fundamental da crítica tanto do capitalismo como do liberalismo e, conseqüentemente, central para qualquer projeto pós-colonial e pós-moderno de escrita da história. No

<sup>8</sup> Marx, *Grundrisse*, 105.

entanto, os enunciados metodológicos/epistemológicos de Marx nem sempre resistiram com sucesso a leituras historicistas. Estes enunciados mantiveram sempre uma nota de ambiguidade que tornou possível a emergência de narrativas históricas “marxistas”. Estas narrativas centram-se no tema da transição histórica. A generalidade das histórias contemporâneas do terceiro mundo são escritas no âmbito dos debates suscitados por esta narrativa de transição, cujos temas dominantes (se bem que frequentemente implícitos) são o desenvolvimento, a modernização e o capitalismo.

Exemplos desta tendência podem ser encontrados no nosso próprio trabalho no seio do projeto dos *Subaltern Studies*. O meu livro sobre a história da classe operária debate-se com este problema.<sup>9</sup> O livro *Modern India*, de Sumit Sarkar (outro colega no projeto dos *Subaltern Studies*), escrito principalmente para ser lido nas universidades indianas e justamente considerado como um dos melhores manuais de história da Índia, principia com as seguintes frases: “Os cerca de sessenta anos que vão desde a fundação do Congresso Nacional Indiano, em 1885, e a conquista da independência, em agosto de 1947, testemunharam aquela que foi provavelmente a maior transição na longa história do nosso país. Uma transição, contudo, que permanece em grande medida penosamente incompleta, e é a partir desta ambiguidade que parece mais apropriado começar o nosso inquérito”.<sup>10</sup> Que tipo de transição foi esta que permaneceu “penosamente incompleta”? Sarkar sugere a possibilidade de terem sido várias, e identifica três: “tantas das aspirações que emergiram no decurso da luta nacional permaneceram por cumprir – quer o sonho ghandiano do camponês que assumiria o seu lugar de direito no *Ram-rajya* [o reino do lendário e idealizado deus-rei Ram], quer os ideais de esquerda de uma revolução social. E, como a história da Índia e do Paquistão pós-independência (e do Bangladesh) mostraria uma e outra vez, mesmo os problemas de uma completa transformação burguesa e de um desenvolvimento capitalista bem-sucedido não foram

9 Ver Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, cap. 7.

10 Sumit Sarkar, *Modern India, 1885-1947* (Deli: Macmillan, 1985), 1.

plenamente resolvidos pela transferência de poder de 1947”.<sup>11</sup> Nem o sonho do camponês a respeito de um reino mítico e justo, nem o ideal esquerdista de uma revolução social[ista], nem a “completa transformação burguesa” – é no seio destas três ausências, destes quadros “penosamente incompletos”, que Sarkar situa a história da Índia moderna.

Foi também com uma referência semelhante a “ausências” – o “fracasso” de uma história em ir ao encontro do seu destino (mais uma vez um exemplo da “preguiça do nativo”, poderíamos dizer?) – que anunciamos o nosso projeto dos *Subaltern Studies*: “é o estudo deste *fracasso histórico da nação em atingir a maturidade*, um fracasso provocado pela *desadequação* da burguesia e da classe operária em liderar esta nação numa vitória decisiva sobre o colonialismo e a uma revolução burguesa-democrática oitocentista de tipo clássico... ou [do tipo] da nova democracia – *é o estudo deste fracasso que constitui a problemática central da historiografia da Índia colonial*”.<sup>12</sup>

Esta tendência para ler a história da Índia em termos de uma falta, uma ausência ou uma incompletude que se traduz numa “desadequação” é notória nestes excertos. Este tema está longe de ser novo, remontando ao início do domínio colonial na Índia. Os britânicos conquistaram e representaram a diversidade dos passados indianos a partir de uma narrativa homogeneizante de transição de um período medieval para a modernidade. Os termos mudaram com o tempo. O medieval foi anteriormente definido como “despótico” e o moderno como “estado de direito”. “Feudal/capitalista” tem sido uma variante tardia.

Quando começou a ser formulada nos relatos coloniais sobre a história da Índia, esta narrativa de transição era uma celebração ostensiva da aptidão imperial para a violência e para a conquista. Nos séculos XIX e XX, gerações de nacionalistas oriundos das elites indianas delinearão as suas posições e a sua subjetividade no seio desta narrativa

11 Sarkar, *Modern India*, 4.

12 Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (Nova Iorque: Oxford University, 1988), 43. A ênfase é minha. As palavras citadas são de Ranajit Guha. Mas penso que representam um sentido de responsabilidade historiográfica que é partilhado por todos os membros do coletivo dos *Subaltern Studies*.

de transição que, em diferentes momentos e dependendo da ideologia de cada um, entreteceu a “história indiana” a partir de um conjunto de dicotomias: despótico/constitucional, medieval/moderno, feudal/capitalista. Dentro desta narrativa, partilhada pelos imaginários imperialista e nacionalista, o “indiano” era sempre um sujeito falhado. Por outras palavras, existiu sempre espaço nesta história para personagens que corporizassem, em nome do nativo, os temas da desadequação e do falhanço.

Não precisamos de ser recordados de que esta visão continuou a ser a pedra-de-toque da ideologia imperial durante muitos anos – o nativo estava condenado a ser um súbdito e não um cidadão, uma vez que nunca se poderia adequar completamente a este último papel – até se tornar eventualmente numa corrente da própria teoria liberal.<sup>13</sup> Era neste ponto, claro, que os nacionalistas divergiam. Para Ram-mohun Roy, tal como para Bankimchandra Chattopadhyay, dois dos mais proeminentes intelectuais nacionalistas da Índia oitocentista, o domínio britânico era um período de tutela necessário para preparar os indianos precisamente para aquilo que os britânicos lhes negavam, mas que simultaneamente exaltavam como a finalidade absoluta da história: o estado-nação e a cidadania. Anos mais tarde, em 1951, um indiano “desconhecido”, que vendeu esta “obscuridade” com sucesso, escreveu a seguinte dedicatória para a história da sua vida:

“Para a memória do  
Império Britânico na Índia  
Que nos conferiu a distinção de súbditos  
Mas nos negou a cidadania;  
Ao qual, porém  
Cada um de nós lançou o desafio  
*‘Civis Britannicus Sum’*”

13 Ver L. T. Hobhouse, *Liberalism* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1964), 26-27.

Porque tudo o que era bom e vivo  
 Em nós  
 Era feito, moldado e estimulado  
 Pelo mesmo Domínio Britânico.”<sup>14</sup>

Nas versões nacionalistas desta narrativa, como mostrou Partha Chatterjee, os camponeses e os operários, as classes subalternas, tiveram que carregar a cruz desta “desadequação”, porque, segundo esta versão, eram eles que precisavam de ser educados para se libertarem da ignorância, do paroquialismo ou, dependendo das preferências, da falsa consciência.<sup>15</sup> Mesmo hoje, a palavra anglo-indiana “*communalism*” refere-se àqueles que falharam em corresponder aos ideais seculares da cidadania.

Que o domínio britânico tenha consagrado as práticas, instituições e discursos do individualismo burguês em solo indiano é inegável. Exemplos precoces deste desejo de ser um “sujeito jurídico” – isto é, antes do início do nacionalismo – mostram que, para os indianos das décadas de 1830 e 1840, ser um “indivíduo moderno” era tornar-se europeu. A revista *The Literary Gleaner*, impressa na Calcutá colonial, publicou em 1842 o seguinte poema escrito em inglês por um estudante bengali de dezoito anos. Este poema foi aparentemente inspirado pela imagem dos navios que deixavam a costa de Bengala “para as gloriosas margens de Inglaterra”:

“Frequentemente como uma ave triste suspiro  
 Por deixar esta terra, apesar de ser a minha própria;  
 Os seus verdes prados, - flores alegres e céus límpidos  
 Apesar de belos, têm pouco encanto para mim.  
 Porque tenho sonhado com climas mais luminosos e livres

14 Nirad C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1968 [1951], dedicatória.

15 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londres: Zed, 1986).

Onde reside a virtude e a liberdade nascida dos céus  
Faz felizes até os mais humildes; - onde a vista  
Não sofre por ver um homem ajoelhar-se  
Perante o interesse sórdido; - climas onde a ciência prospera,  
E o génio encontra a sua justa recompensa;  
Onde o homem no seu todo vive a verdadeira glória,  
E a face da natureza é requintadamente doce:  
Por esses belos climas suspiro impacientemente,  
Lá me deixem viver e lá me deixem morrer.”<sup>16</sup>

Com os seus ecos de Milton e do radicalismo inglês seiscentista, este poema é obviamente um exemplo de uma *pastiche* colonial.<sup>17</sup> Michael Madhusudan Dutt, o jovem bengali autor deste poema, apercebeu-se eventualmente da impossibilidade de ser europeu e regressou à literatura bengali para se tornar um dos nossos melhores poetas. As gerações seguintes de nacionalistas indianos abandonaram este desejo abjeto de ser europeus, uma vez que o projeto nacionalista se baseava precisamente numa crença na universalidade da possibilidade de se tornarem indivíduos, na noção de que os direitos individuais e a igualdade, num sentido abstrato, eram categorias universais que podiam encontrar espaço em qualquer lugar do mundo, de que era possível ser “indiano” e cidadão ao mesmo tempo. Exploraremos em breve algumas das contradições deste projeto.

Muitos dos rituais públicos e privados do individualismo moderno tornaram-se visíveis na Índia ao longo do século XIX. Podemos vê-los, por exemplo, no súbito florescer neste período dos quatro géneros em que se baseia a moderna expressão do ser: o romance, a biografia, a

16 *Mudhusudan rachanabali* (em bengali) (Calcutá: Sahitya Samsad, 1965), 449. Ver ainda Jogindranath Basu, *Michael Madhusudan Datter Jibancharit* (em bengali) (Calcutá: Ashok Pustakalaya, 1978), 86.

17 A minha compreensão do poema foi enriquecida pelas trocas de ideias com Marjorie Levinson e David Bennett.

autobiografia e a história.<sup>18</sup> A par destes, veio a indústria moderna, a tecnologia, a medicina, um sistema legal semi-burguês (embora colonial) apoiado por um estado que viria a ser capturado e apropriado pelo nacionalismo. A narrativa de transição que tenho vindo a discutir subscreveu, e teve simultaneamente por base, estas mesmas instituições. Pensar esta narrativa era pensar em termos destas instituições, no topo das quais assentava o estado moderno.<sup>19</sup> E pensar sobre o moderno ou o estado-nação era pensar uma história cujo sujeito teórico era a Europa. Gandhi chegou a esta conclusão logo em 1909. Ao referir-se às exigências dos nacionalistas indianos por mais caminhos-de-ferro, medicina moderna e leis burguesas, no seu livro *Hind Swaraj*, Gandhi comentou argutamente que isto era “tornar a Índia inglesa” ou, na sua formulação, ter “um domínio inglês sem ingleses”.<sup>20</sup> Esta Europa, como mostrava a poesia pueril e ingénua de Michael Madhusudan Dutt, não era mais do que uma história de ficção contada pelo colonizador ao colonizado no próprio processo de construção do domínio colonial.<sup>21</sup> A crítica de Gandhi a esta Europa é frequentemente prejudicada pelo seu nacionalismo e não pretendo fetichizar o seu texto. Mas considero o seu gesto útil na reflexão sobre o problema das histórias não-metropolitanas.

### Uma outra leitura sobre a “falta”

Regresso agora aos temas do “fracasso”, da “falta” e da “desadequação” que são ubíquos na caracterização do sujeito que protagoniza a história “indiana”. Tal como na prática dos camponeses insurretos da Índia colonial, o primeiro passo de um esforço crítico deve partir de um gesto de

18 Não estou a afirmar que estes géneros tenham emergido necessariamente com o individualismo burguês. Veja-se Natalie Zemon Davis, “Fame and Secrecy: Leon Modena’s *Life* as an Early Modern Autobiography”, *History and Theory* 27 (1988): 103-118 e “Boundaries and Sense of Self in Sixteenth-Century France”, in *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, eds. Thomas C. Heller et al. (Stanford: Stanford University Press, 1986), 53-63. Ver ainda Philippe Lejeune, *On Autobiography*, trad. Katherine Leary (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 163-184.

19 Ver Chatterjee, *Nationalist Thought*, capítulo sobre Nehru.

20 M. K. Gandhi, *Hind Swaraj* (1909), vol. 10 de *Collected Works of Mahatma Gandhi* (Nova Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963), 15.

21 Ver a análise em Gauri Viswanathan, *Mask of Conquest: Literary Studies and British Rule in India* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1989), 128-141.

inversão.<sup>22</sup> Começemos pelo fim da narrativa de transição e coloquemos “plenitude” e “criatividade” onde esta narrativa nos tem obrigado a ver “falta” e “desadequação”.

De acordo com a fábula contada pela sua constituição, todos os indianos são hoje “cidadãos”. A constituição incorpora uma definição liberal clássica de cidadania. Se o estado moderno e o indivíduo moderno, o cidadão, são duas partes indestrinçáveis do mesmo fenómeno, como William Connolly defende no seu *Political Theory and Modernity*, poderia parecer que o fim da história estaria ao nosso alcance na Índia.<sup>23</sup> No entanto, este indivíduo moderno, cuja vida política/pública é vivida em cidadania, pressupõe também a interiorização de um eu “privado” incessantemente refletido em diários, cartas, autobiografias, romances e, é claro, no que dizemos nas nossas sessões de análise. O indivíduo burguês não nasce até ter descoberto os prazeres da privacidade. Mas isto implica um tipo muito específico de “eu privado” – ou seja, na verdade, um eu “público” em diferido, porque este eu privado burguês, como lembra Jurgen Habermas, está “sempre orientado para uma audiência [*Publikum*]”.<sup>24</sup>

A vida pública indiana pode mimetizar no papel a ficção jurídica burguesa da cidadania – na Índia esta ficção é frequentemente encenada como uma farsa – mas e quanto ao eu privado burguês e à sua história? Qualquer pessoa que tenha tentado escrever história social “francesa” com documentação indiana sabe quão impossivelmente árdua esta tarefa é.<sup>25</sup> Não é que a fórmula burguesa do eu privado não tenha chegado à Índia com o domínio europeu. Desde meados do século, existiram romances indianos, cartas, diários e autobiografias, mas estes raramente proporcionam um vislumbre de um sujeito verdadeiramente inte-

22 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Deli: Oxford University Press, 1983), cap. 2.

23 William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford e Nova Iorque: Basil Blackwell, 1989).

24 Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trad. Thomas Burger e Frederick Lawrence (Cambridge, Mass: MIT Press, 1989), 49.

25 Ver Sumit Sarkar, “Social History: Predicament and Possibilities”, in *Fresh Perspective on India and Pakistan: Essays on Economics, Politics and Culture* (Lahore: Book Traders, 1987), 256-274.

riorizado. As nossas autobiografias são notoriamente “públicas” (com construções da vida pública que não são necessariamente modernas) quando escritas por homens, e, quando escritas por mulheres, contam a história das suas famílias alargadas.<sup>26</sup> Seja como for, as autobiografias confessionais estão ausentes. O único parágrafo (entre 963 páginas) que Nirad Chaudhuri dedica à descrição da forma como viveu a sua noite de núpcias, no segundo volume da sua célebre autobiografia vencedora de vários prémios, é um bom exemplo e merece ser citado na totalidade. Devo referir que este foi um casamento arranjado (Bengala, 1932) e que Chaudhuri estava ansioso, preocupado que a noiva não apreciasse o seu recente e extremamente dispendioso *hobby* de comprar discos de música clássica ocidental. A nossa leitura de Chadhuri é afetada, em parte, pela nossa falta de conhecimento a respeito da intertextualidade da sua prosa – talvez tenha estado presente, por exemplo, uma certa repugnância entranhada em estar a revelar “demasiado”. No entanto, esta passagem não deixa de ser um exercício revelador do modo como a memória é construída, porque gira em torno do que Chaudhuri “recorda” e “esquece” sobre a “experiência da sua noite de núpcias”. Ele oculta a intimidade com expressões como “não me recordo” ou “não sei como” (para não referir o extremamente freudiano “abrir o peito”) e este véu autoconstruído é sem dúvida revelador do sujeito que fala:

“Sentia-me terrivelmente nervoso perante a perspectiva de conhecer como futura esposa uma rapariga que me era completamente estranha, e quando ela foi trazida... e deixada espedada à minha frente eu não tinha nada para lhe dizer. Vi apenas um sorriso envergonhado na sua face e, timidamente, ela aproximou-se e sentou-se ao meu lado na beira da cama. Não sei ao certo como é que, entretanto, nos deixámos os dois cair nas almofadas, deitados lado

26 Por uma questão de espaço, vou deixar esta afirmação por aprofundar, embora espere ter a oportunidade de a desenvolver noutra lugar. Devo, no entanto, referir que esta afirmação diz respeito sobretudo às autobiografias publicadas entre 1850 e 1910. Quando as mulheres se juntaram à esfera pública, no século XX, as suas autorrepresentações assumiram dimensões diferentes.

a lado. [Chaudhuri acrescenta em nota de rodapé: ‘Claro que completamente vestidos. Nós hindus... consideramos os dois extremos – totalmente coberto e totalmente nu – modesto, e tudo o que está no meio grosseiramente imodesto. Nenhum homem decente deseja que a sua mulher seja uma *allumeuse*.’] Então trocámos as primeiras palavras. Ela tomou um dos braços, sentiu-o e disse: ‘És tão magro. Vou tomar bem conta de ti’. Eu não lhe agradei, e não me recordo sequer se, para além de ouvir as palavras, lhe senti o toque. A horrível ansiedade em torno da música europeia tinha ressurgido na minha mente e decidi abrir o peito de uma vez, encarar de frente o sacrifício, se tal fosse necessário, e começar o romance nos termos em que ele me era oferecido. Perguntei-lhe timidamente ao fim de um tempo: ‘Já ouviste alguma música europeia?’ Ela abanou a cabeça para dizer ‘não’. No entanto, fiz uma nova tentativa e desta vez perguntei: ‘Ouviste falar de um homem chamado Beethoven?’. Ela acenou que ‘sim’. Fiquei mais descansado, mas não totalmente satisfeito. Então perguntei-lhe de novo: ‘consegues soletrar o nome?’ Ela disse lentamente: ‘B, E, E, T, H O, V, E, N.’ Senti-me encorajado... e adormecemos.<sup>27</sup>

O desejo de ser “moderno” está latente em cada frase dos dois volumes da autobiografia de Chaudhuri. O seu nome é agora lendário na história do encontro cultural indo-britânico. No entanto, nas cerca de 1500 páginas que escreveu em inglês sobre a sua vida, esta é a única passagem em que a narrativa de Chaudhuri em torno da sua participação na vida pública e nos círculos literários é interrompida para dar lugar a algo que se aproxima da intimidade. Como é que lemos este texto, esta autoconstrução de um homem indiano que não tinha rival no seu entusiasmo pela vida pública enquanto cidadão, mas que, no

27 Nirad C. Chaudhuri, *Thy Hand, Great Anarch! India, 1921-1952* (Londres: Chatto and Windus, 1987, 350-351).

entanto, raramente, se é que alguma vez, refletiu na sua escrita o outro lado do cidadão moderno, o eu privado interior que incessantemente procura uma audiência? Público sem privado? Mais um exemplo da “incompletude” da transformação burguesa na Índia?

Estas questões são elas próprias suscitadas pela narrativa de transição que, por sua vez, situa o indivíduo moderno no fim da história. Não quero atribuir à autobiografia de Chaudhuri uma representatividade que pode não ter. Os escritos femininos, como já disse, são diferentes, e os académicos só agora começaram a explorar o mundo das autobiografias na história indiana. Mas se um resultado do imperialismo europeu foi a introdução do estado moderno e da ideia de nação, com o seu inerente discurso de “cidadania”, o qual, pela própria ideia de “direitos de cidadania” (isto é, o “estado de direito”) divide a figura do indivíduo moderno em duas faces, uma pública e outra privada (como o jovem Marx assinalou na sua obra “Sobre a questão judaica”), estes temas têm existido – em conflito, aliança e miscigenação – com outras narrativas a respeito do eu e da comunidade, que não olham para o binómio estado/cidadão como a construção última da sociabilidade.<sup>28</sup> Esta afirmação, em si, não é controversa. Mas o meu ponto vai mais longe. É que estas outras construções do eu e da comunidade, ainda que documentáveis, nunca gozarão do privilégio de fornecer as metanarrativas ou teleologias (assumindo que não pode haver uma narrativa sem existir, pelo menos, uma teleologia implícita) das nossas histórias. Tal acontece, em parte, porque estas narrativas, em si mesmas, revelam frequentemente uma consciência anti-histórica, isto é, implicam sujeitos e configurações da memória que desafiam e minam o sujeito que fala em nome da história. A “história” é precisamente o palco onde se prolonga a luta pela apropriação, em nome do moderno (a minha Europa hiper-real), destas outras disposições da memória.

### **História e diferença na modernidade indiana**

O espaço cultural invocado por este anti-historicismo não era, de alguma forma, harmonioso ou pacífico, muito embora o pensamento nacionalista se

28 Ver Karl Marx, “On the Jewish Question”, in *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1975), 215-222.

tenha esforçado por o apresentar como tal. A normatividade anti-histórica da família patriarcal alargada, por exemplo, teve sempre uma existência contestada, tanto pelas lutas das mulheres como pelas das classes subalternas. Mas estas lutas não seguiram necessariamente caminhos que nos permitam construir narrativas emancipatórias que coloquem o “patriarcado”, de um lado, e os “liberais”, do outro. A história da individualidade moderna na Índia está imersa em demasiadas contradições para se prestar a uma leitura como essa.

Não tenho aqui espaço para desenvolver esta ideia, pelo que bastará um exemplo. Este exemplo é proporcionado pela biografia de Ramabai Ranade, a mulher do famoso líder político reformista da presidência de Bombaim, M. G. Ranade. A luta de Ramabai Ranade para alcançar um certo grau de respeito próprio era, em parte, contra a “velha” ordem da família patriarcal alargada e em favor do “novo” patriarcado do casamento entre parceiros, que o seu marido, imbuído de ideias reformistas, via como a forma mais civilizada de laço conjugal. Em busca deste ideal, Ramabai começou a partilhar o compromisso do seu marido com a vida pública e tomou frequentemente parte (na década de 1880) em reuniões públicas e conferências de homens e mulheres reformistas. Tal como a própria afirmou: “foi nestas reuniões que aprendi o que era uma reunião política e como nos devemos comportar nela”.<sup>29</sup> Curiosamente, no entanto, uma parte importante da oposição aos esforços de Ramabai (para além daquela que era movida pelos homens) partia das restantes mulheres da família. Não há dúvida que estas mulheres – a sogra e as cunhadas – falavam em nome da velha família patriarcal alargada. Mas podemos aprender com as suas vozes (tal como elas figuram no texto de Ramabai), uma vez que falam também do seu próprio sentido de respeito próprio e das suas próprias formas de luta contra os homens: “Não devias ir a essas reuniões [diziam elas a Ramabai]... mesmo que os homens queiram que tu faças essas coisas, devias ignorá-los. Não precisas de dizer que não, mas também não precisas de ir. Eles vão acabar por aborrecer-se e desistir... estás a ir mais longe até do que as mulheres europeias.” Ou esta passagem:

29 Ramabai Ranade, *Ranade: His Wife's Reminiscences*, trad. Kusmavati Deshpande (Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963), 77.

“Ela [Ramabai] é que adora estas frivolidades de ir a reuniões. O Dada [Mr. Ranade] não gosta assim tanto. Mas ela não devia ter alguma noção do que é que uma mulher deve de facto fazer? Se os homens te dizem para fazeres cem coisas, uma mulher deve fazer no máximo dez. No fim de contas, os homens não entendem estas coisas práticas!... As mulheres de respeito [no passado] nunca se tornavam frívolas desta maneira... Era por isso que esta grande família... conseguia viver em conjunto de uma forma respeitável. Mas agora está tudo tão diferente! Se o Dada sugere uma coisa, esta mulher está preparada para fazer três. Como é que poderemos viver com algum respeito próprio enquanto isto continuar assim?”<sup>30</sup>

Estas vozes, combinando os temas contraditórios do nacionalismo, da ideologia clânica do patriarcado, e da luta das mulheres contra os homens, e opondo-se, ao mesmo tempo, à amizade entre maridos e mulheres, recordam-nos as profundas ambivalências que marcaram a trajetória da individualidade moderna, privada e burguesa, na Índia colonial. No entanto, os historiadores conseguem, através de manobras que lembram o velho truque “dialético” designado por “negação da negação”, negar uma posição subordinada a esta voz ambivalente. A prova do que eu designei como a “negação da privacidade burguesa e do sujeito histórico” é reconhecida nos seus relatos, mas subordinada ao propósito supostamente superior de tornar a história indiana parecida com qualquer outro episódio da marcha universal (e, a seu ver, no final vitoriosa) da cidadania, do estado-nação e dos temas da emancipação humana afirmados pelo Iluminismo europeu e pelos seus sucessores. É a figura do cidadão que fala através destas histórias. E enquanto isso acontecer, a minha Europa hiper-real continuará a dominar as histórias que contamos. O “moderno” continuará, desta forma, a ser entendido, como Meaghan Morris argumentou acerca do seu próprio contexto australia-

30 Ranade, *Ranade*, 84-85.

no, “como uma *história conhecida*, alguma coisa que *já aconteceu noutra lado*, e que se limita a ser reproduzida, mecanicamente ou não, com um conteúdo local”. Isto deixa-nos apenas com a tarefa de reproduzir o que Morris chama de “o projeto da falta de originalidade positiva”.<sup>31</sup>

E, no entanto, a “originalidade” – e admito que seja um termo pouco apropriado – das linguagens através das quais as lutas têm sido conduzidas no subcontinente indiano situa-se frequentemente na esfera do não-moderno. Não temos que subscrever a ideologia clânica do patriarcado, por exemplo, para reconhecer que a metáfora da sacrossanta família patriarcal alargada foi um dos elementos mais importantes da cultura política do nacionalismo indiano. Na luta contra o domínio britânico, foi frequentemente o uso deste idioma – em canções, poemas e outras formas de mobilização nacionalista – que permitiu aos indianos construir um sentido de comunidade e recuperar para si próprios a subjetividade a partir da qual se podiam dirigir aos britânicos. Vou ilustrar este ponto com um exemplo da vida de Gandhi, “o pai da nação”, para sublinhar a importância política desta jogada cultural por parte dos “indianos”.

O meu exemplo refere-se ao ano de 1946. Tinham ocorrido terríveis motins entre hindus e muçulmanos em Calcutá, por causa da iminente divisão do país em Índia e Paquistão. Gandhi estava na cidade, jejuava em protesto contra o comportamento do seu próprio povo. E eis como uma intelectual indiana recorda a experiência:

“Os homens vinham do escritório ao fim da tarde e encontravam o jantar preparado pela família [ou seja, pelas mulheres]; mas depressa era revelado que as mulheres da casa não tinham comido todo o dia. Elas [aparentemente] não tinham sentido fome. Pressionadas, a mulher ou a mãe admitiam que não conseguiam compreender como poderiam continuar [a comer] quando o Gandhiji estava a morrer pe-

31 Meaghan Morris, “Metamorphoses at Sydney Tower”, *New Formations* 11 (Verão 1990): 10. A ênfase está presente no original.

los crimes de todo o povo. Os restaurantes e os centros de diversão faziam pouco negócio; os proprietários de alguns deles fecharam voluntariamente os seus negócios... o nervo do sentimento tinha sido restaurado; a dor começou a ser sentido... o Gandhiji sabia quando começar o processo de redenção.”<sup>32</sup>

Não temos que levar esta descrição à letra, mas a natureza da comunidade imaginada nestas linhas é clara. Mistura, nas palavras Gayatri Spivak, “o sentimento de comunidade que pertence à ordem dos laços nacionais e das organizações políticas” com “aquele outro sentido de comunidade estruturado em torno [do clã ou] da família [alargada]”.<sup>33</sup> A história da Índia colonial está repleta de momentos em que os indianos se arrogaram da sua subjetividade precisamente através da mobilização, dentro do contexto das instituições modernas e por vezes em nome do projeto modernizador do nacionalismo, de dispositivos da memória coletiva que eram tanto anti-históricos, como não-modernos.<sup>34</sup> Isto não serve para negar a capacidade de os indianos agirem como sujeitos imbuídos daquilo que nós na universidade reconheceríamos como “um sentido histórico” (aquilo que Peter Burke denomina como “o renascimento do passado”), mas para insistir que existiam também tendências contrárias e que, nas inúmeras lutas que tiveram lugar na Índia colonial, as construções anti-históricas do passado forneceram muitas vezes formas poderosas de memória coletiva.<sup>35</sup>

Existe, portanto, este binómio através do qual o sujeito da história “indiana” se articula a si mesmo. Por um lado, ele é simultaneamente o sujeito e o objeto da modernidade, porque representa uma suposta

32 Amaiya Chakravarty citada em Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Discourse* (Londres: Macmillan, 1989), 163.

33 Gayatri Chakravarty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988), 277.

34 Ver *Subaltern Studies*, vol. 1-7 (Deli: Oxford University Press, 1982-1991) e Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Deli: Oxford University Press, 1983)

35 Ver os ensaios coligidos em *Subaltern Studies* e ainda Guha, *Elementary Aspects*.

unidade designada como “povo indiano”, que se divide sempre em dois – uma elite modernizadora e um campesinato por modernizar. Enquanto sujeito dividido, no entanto, fala a partir de uma metanarrativa que celebra o estado-nação; e o sujeito teórico desta metanarrativa só pode ser uma “Europa” hiper-real, uma Europa construída pelas lendas que tanto o imperialismo como o nacionalismo contaram aos colonizados. A forma de autorrepresentação que os “indianos” podem adotar aqui é a que Homi Bhabha justamente designou como “mimética”.<sup>36</sup> A história indiana, mesmo nas mãos do mais dedicado socialista ou nacionalista, permanece uma mimese de um certo sujeito “moderno” da história “europeia” e está fadada a representar uma triste figura de falta ou fracasso. A narrativa de transição vai permanecer sempre “penosamente incompleta”.

Por outro lado, são ensaiadas representações da “diferença” e da “originalidade” do indiano dentro do espaço da mimese – e conseqüentemente do projeto designado como da história “indiana” – e é neste sentido que os dispositivos anti-históricos da memória e as “histórias” anti-históricas das classes subalternas são apropriadas. Assim, as construções feitas pelo camponês/trabalhador a respeito de reinos “míticos” e passados/futuros “míticos” encontram lugar em textos designados como sendo de história “indiana” precisamente através de um processo que subordina estas narrativas a critérios de prova e à lógica linear e cronológica que a escrita da história deve seguir. O sujeito anti-histórico e anti-moderno, conseqüentemente, não tem uma voz “teórica” dentro dos mecanismos de conhecimento da universidade, mesmo quando estes mecanismos reconhecem e “documentam” a sua existência. Tal como sucede com o “subalterno” de Spivak (ou com o camponês imaginado pelo antropólogo e que só pode ter uma existência analítica como parte de um discurso mais vasto produzido por esse mesmo antropólogo), a narrativa da transição limita-se a falar sobre este sujeito, ou em seu nome, acabando sempre por privilegiar o moderno (isto é, a “Europa”).<sup>37</sup>

36 Homi K. Bhabha, “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, in *October: The First Decade, 1976-1986*, eds. Annette Michelson et al. (Cambridge, Mass: MIT Press, 1987), 317-326. Ver ainda Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (Londres: Routledge, 1990).

37 Spivak, “Can the Subaltern Speak?”. Ver ainda a entrevista de Spivak publicada em *Socialist Review* 20, no. 3 (Julho-Setembro 1990).

Enquanto operarmos dentro do discurso da “história” produzido a partir do lugar institucional da universidade, torna-se impossível escapar à aliança estreita entre a “história” e as narrativa(s) modernizadora(s) da cidadania, da vida pública e privada burguesa e do estado-nação. A “história”, enquanto sistema de conhecimento, está profundamente enraizada em práticas institucionais que invocam a cada passo o estado-nação – veja-se a organização e as políticas de ensino, recrutamento, promoção e publicação dentro dos departamentos de história, políticas que sobrevivem às ocasionais tentativas heroicas de alguns historiadores, a nível individual, para libertar a “história” da metanarrativa do estado-nação. Bastaria perguntar, por exemplo: porque é que a história é obrigatória no currículo educacional de todos os países modernos, inclusivamente daqueles que viveram confortavelmente sem ela até ao final do século XVIII? Porque é que as crianças em todo o mundo são hoje em dia obrigadas a lidar com uma disciplina chamada “história”, quando sabemos que esta obrigação não é nem natural, nem antiga?<sup>38</sup>

Não é precisa muita imaginação para compreender que o motivo está naquilo que o imperialismo europeu e os nacionalismos do terceiro-mundo construíram em conjunto: a universalização do estado-nação como o modelo mais desejável de comunidade política. Os estados-nação têm a capacidade de fazer valer as suas verdades e as universidades, apesar do seu distanciamento crítico, fazem parte do conjunto de instituições que colaboram neste processo. A “economia” e a “história” são as formas de conhecimento que correspondem a duas das principais instituições que a ascensão (e, mais tarde, a universalização) da ordem burguesa trouxe ao mundo – o modo capitalista de produção e o estado-nação (a “história” referindo-se aqui à figura do cidadão).<sup>39</sup> Um

38 Sobre as interligações entre as ideologias imperiais e o ensino da história na Índia colonial, ver Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and its Implications* (Calcutá: K. P. Bagchi, 1988).

39 Sem querer, de forma alguma, implicá-los diretamente na formulação deste argumento, devo referir que esta minha afirmação encontra paralelos nas ideias propostas por Gyan Prakash e Nicholas Dirks. Ver Gyan Prakash, “Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography”, *Comparative Studies in Society and History* 32, no. 2 (Abril 1990): 383-408; Nicholas B. Dirks, “History as a Sign of the Modern”, *Public Culture* 2, no. 2 (Primavera 1990): 25-33.

historiador crítico não pode senão negociar este conhecimento. Ela ou ele precisa, deste modo, de entender o estado nos seus próprios termos, ou seja, em termos das suas narrativas autojustificatórias da cidadania e da modernidade. Uma vez que estes temas nos levam sempre a regressar às propostas universalistas da filosofia política “moderna” (europeia) – até a ciência “prática” da economia, que nos parece agora “natural” às nossas concepções dos sistemas-mundo, se encontra (teoricamente) enraizada nas ideias éticas da Europa setecentista<sup>40</sup> – o historiador do terceiro-mundo está condenado a conhecer a “Europa” como o ponto de partida da “modernidade”, enquanto o historiador “Europeu” não partilha a mesma responsabilidade em relação aos passados da maioria da humanidade. Assim se revela a subalternidade quotidiana das histórias não-Ocidentais com que iniciei este texto.

No entanto, a compreensão de que todos “nós” fazemos história “Europeia” com os nossos diversos arquivos, muitas vezes não-europeus, deixa em aberto a possibilidade de um projeto e de uma política de aliança entre a história metropolitana dominante e os passados subalternos periféricos. Chamemos-lhe o projeto de provincializar a “Europa”, essa Europa que o imperialismo moderno e o nacionalismo (do terceiro-mundo), com os seus esforços conjugados e violência, tornaram universal. Filosoficamente, este projeto deve basear-se na necessidade de criticar, de forma radical, e transcender o liberalismo (isto é, a construção burocrática da cidadania, do estado moderno e da vida privada burguesa que foi produzida pela filosofia política clássica), um caminho que o Marx tardio partilha em alguns momentos com o pensamento pós-estruturalista e a filosofia feminista. Inspira-me, particularmente, a afirmação corajosa de Carole Pateman – no seu notável livro *The Sexual Contract* – de que a própria concepção do indivíduo moderno pertence a categorias de pensamento patriarcais.<sup>41</sup>

40 Ver Amartya Kumar Sen, *Of Ethics and Economics* (Oxford e Nova Iorque: Basil Blackwell, 1987). Uma leitura sugestiva desta questão é apresentada em Tessa Morris-Suzuki, *A History of Japanese Economic Thought* (Londres: Routledge, 1989). Agradeço a Gavan McCormack por me ter chamado a atenção para esta obra.

41 Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 184.

### Provincializar a Europa?

O projeto de provincializar a “Europa” refere-se a uma história que ainda não existe: só posso, portanto, falar dele de uma forma programática. Para prevenir quaisquer mal-entendidos, no entanto, devo explicitar o que *não é*, ao mesmo tempo que esboço o que poderá ser.

Para começar, este projeto não reclama uma rejeição imediata e simplista da modernidade, dos valores liberais, das categorias universais, da ciência, da razão, das grandes narrativas, das explicações totalizantes, e por aí fora. Como Jameson observou recentemente, a equação simples que tende a equiparar “uma concepção filosófica totalizante” e “uma prática política totalitária” é “perigosa”.<sup>42</sup> O que intervém entre as duas é a história – as lutas contraditórias, plurais e heterogêneas cujos resultados nunca se tornam previsíveis, mesmo retrospectivamente, de acordo com esquemas que procuram naturalizar e domesticar esta heterogeneidade. Estas lutas incluem a coerção (tanto a favor, como contra a modernidade) – violência física, institucional e simbólica frequentemente aplicada com um idealismo lírico – e esta violência tem um papel decisivo na criação de significado, na criação de regimes de verdade, em decidir, em certo sentido, qual é e a quem pertence o conceito de “universal” que sai vitorioso. Enquanto intelectuais que operamos na academia, não somos neutros nestas lutas e não podemos fingir que nos posicionamos à margem dos mecanismos de conhecimento das nossas instituições.

O projeto de provincializar a Europa não pode, assim sendo, ser um projeto de relativismo cultural. Não pode ter como ponto de partida a posição de que a razão/ciência/categorias universais que contribuíram para definir a Europa como o moderno são simplesmente “culturalmente específicas” e que, portanto, só pertencem às culturas europeias. Não é uma questão de afirmar que o racionalismo iluminista é sempre irrazoável em si mesmo, mas antes de documentar como – através de que processo histórico – é que a sua “razão”, que não foi

42 Frederic Jameson, “Cognitive Mapping”, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988), 354.

sempre evidente para todos, foi transformada em algo aparentemente óbvio muito para além do campo em que se originou. Se uma língua, como alguém disse, não é mais do que um dialeto com um exército, o mesmo poderia ser dito das narrativas da “modernidade” que, hoje em dia de maneira quase universal, apontam para uma certa “Europa” como origem primacial do moderno.

Esta Europa, como o “Ocidente”, é demonstravelmente uma entidade imaginária, mas esta demonstração por si só não diminui o seu apelo ou o seu poder. O projeto de provincializar a Europa tem de implicar certas manobras adicionais: em primeiro lugar, o reconhecimento de que a aquisição pela Europa do adjetivo “moderna” para se representar a si mesma é uma parte integrante da história do imperialismo europeu no seio da história global; e, em segundo, a compreensão de que esta equiparação de uma certa versão da Europa com a “modernidade” não é inteiramente atribuível apenas aos europeus; os nacionalismos do terceiro mundo, como ideologias modernizantes por excelência, têm sido parceiros neste processo. Não pretendo desmerecer os momentos anti-imperialistas nos percursos destes nacionalismos; apenas sublinho a ideia de que o projeto de provincializar a Europa não pode ser nacionalista, nativista ou atávico. Ao desenlear o emaranhado da história – uma forma disciplinada e institucionalmente regulada de memória coletiva – com as grandes narrativas dos direitos, da cidadania, do estado-nação e das esferas públicas e privadas, não podemos senão problematizar a “Índia” ao mesmo tempo que desmantelamos a “Europa”.

A ideia é inscrever na história da modernidade as ambivalências, as contradições, o uso da força e as tragédias e ironias que a caracterizaram. Que a retórica e as reivindicações da igualdade (burguesa), dos direitos dos cidadãos, da autodeterminação através de um estado-nação soberano tenham, em muitas circunstâncias, empoderado grupos sociais marginais nas suas lutas é inegável – este reconhecimento é indispensável ao projeto dos *Subaltern Studies*. Porém, o que nem sempre é reconhecido nas histórias que, implícita ou explicitamente, celebram o advento do estado moderno e da ideia de cidadania é a repressão e a violência que são tão instrumentais para a vitória do moderno, como

o poder de persuasão das suas estratégias retóricas. Esta ironia – os alicerces antidemocráticos da “democracia” – é particularmente notória na história da medicina moderna, da saúde pública e da higiene pessoal, cujos discursos têm sido determinantes para localizar o corpo do indivíduo moderno na intersecção entre o público e o privado (tal como definido, e negociado, pelo estado). O triunfo deste discurso, no entanto, dependeu sempre da mobilização, em seu favor, de meios efetivos de coerção física. Digo “sempre” porque esta coerção é simultaneamente original/fundacional (isto é, histórica), como pandémica e quotidiana. David Arnold dá um bom exemplo desta violência fundacional num ensaio recente sobre a história da prisão na Índia. A coerção da prisão colonial, como Arnold mostra, estava integrada em algumas das pesquisas pioneiras de estatística médica, alimentares e demográficas na Índia, porque a prisão era o lugar onde os corpos indianos se tornavam acessíveis aos investigadores modernos.<sup>43</sup> Um exemplo recente da coerção que continua a ter lugar em nome da nação e da modernidade é proporcionado pela campanha para a erradicação da varíola na Índia, na década de 1970. Dois médicos americanos (um deles presumivelmente de origem indiana) que participaram neste processo descrevem da seguinte forma as operações realizadas numa aldeia da tribo Ho, no estado indiano de Bihar:

“No meio da gentil noite indiana, um intruso irrompeu pela porta de bambu da simples cabana de argila. Era um vacinador do governo, com ordens para vergar a resistência contra a vacinação da varíola. Lakshmi Singh acordou aos gritos e escondeu-se atabalhoadamente. O seu marido saltou da cama, agarrou num machado, e perseguiu o intruso até ao pátio. Lá fora, um esquadrão de médicos e polícias rapidamente dominaram Mohan Singh. No instante em que

43 David Arnold, “The Colonial Prison: Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth-Century India”, in *Subaltern Studies*, vol. 8, eds. David Arnold e David Hardiman (Delhi: Oxford University Press, 1995). Analisei algumas destas questões num artigo publicado em Bengali, ver “Sarir, samaj o rashtra – oupanibeshik barate mahamari o janasangskriti,” *Anustup* (1988).

foi derrubado, um segundo vacinador injetou-lhes a vacina da varíola no seu braço. Mohan Singh, o rijo e magro líder da tribo Ho com cerca de quarenta anos, encolheu-se para fugir à agulha, o que provocou um sangramento no local da injeção. A equipa do governo manteve-o no chão até ter injetado vacina suficiente... enquanto dois polícias o repe-liam, o resto da equipa dominou toda a família e vacinou-os à vez. Lakshmi Singh mordeu fortemente a mão de um dos médicos, mas em vão.”<sup>44</sup>

Não há como escapar ao idealismo que acompanha esta violência. O subtítulo do artigo em questão reproduz ingenuamente tanto os aspetos militares, como os instintos caridosos da missão. Diz: “como um exército de samaritanos eliminou a varíola da terra”.

As histórias que pretendam retirar a Europa hiper-real do centro em torno do qual todos os imaginários históricos gravitam terá de demandar incessantemente esta ligação entre violência e idealismo, que está no âmago do processo pelo qual as narrativas da cidadania e da modernidade encontraram na “história” o seu lar natural. Neste ponto, estou em desacordo completo com a posição de Richard Rorty no debate que travou com Jürgen Habermas. Rorty critica Habermas pela convicção deste último de que “a história da filosofia moderna é uma parte importante da história dos esforços das sociedades democráticas para se reconfortarem a si mesmas”.<sup>45</sup> A afirmação de Rorty segue a prática de muitos europeístas que escrevem sobre as histórias destas “sociedades democráticas” como se fossem estanques, como se a autorrepresentação do Ocidente fosse algo que só acontece dentro das suas fronteiras geográficas autoproclamadas. No mínimo, Rorty ignora o papel que o “palco colonial” (tanto externo como interno) – onde o tema da liberdade, tal como definido pela filosofia política moderna, foi constante-

44 Lawrence Brilliant e Girija Brilliant, “Death for a Killer Disease”, *Quest* (Maio/Junho 1978): 3. Devo esta referência a Paul Greenough.

45 Richard Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernit”, in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge, Mass: MIT Press, 1986), 169.

mente invocado em apoio de ideias de “civilização”, “progresso” e, por fim, “desenvolvimento” – desempenhou no processo de elaboração deste “reconforto”. A tarefa, tal como a vejo, será a de combater as ideias que legitimam o estado moderno e as suas instituições, com o objetivo de devolver à filosofia política – da mesma forma que as moedas suspeitas são devolvidas à proveniência num bazar indiano – as categorias cuja validade global já não pode ser tida como um dado adquirido.<sup>46</sup>

E, por fim – uma vez que a “Europa” não pode, no fim de contas, ser provincializada no seio do lugar institucional da universidade, cujos protocolos de conhecimento nos levam sempre de volta para um terreno moldado pela minha Europa hiper-real – o projeto de provincializar a Europa tem que admitir em si mesmo a sua própria impossibilidade. Neste sentido, parece ser uma história que corporiza as políticas do desespero. Já deve ter ficado claro que este projeto não é um apelo ao relativismo cultural ou a histórias nativistas e atávicas. Nem é um programa baseado numa rejeição simplista da modernidade, o que seria, em muitos casos, um suicídio político. Reivindico uma história que torne deliberadamente visível, dentro da estrutura das suas formas narrativas, as suas próprias estratégias e práticas repressivas, o papel que desempenha, em conluio com as narrativas de cidadania, na subordinação de todas as outras possibilidades de solidariedade humana aos projetos do estado moderno. As políticas do desespero requerem que esta história torne claras aos seus leitores as razões pelas quais este constrangimento é necessariamente inescapável. É uma história que tentará o impossível: olhar de frente a sua própria morte, rastreando aquilo que resiste e que escapa aos mais empenhados esforços de tradução entre culturas e outros sistemas semióticos, para que o mundo possa uma vez mais ser imaginado como radicalmente heterogêneo. Como disse, isto é impossível dentro dos protocolos de conhecimento da história académica, porque a globalidade da academia não é independente da globalidade que a Europa moderna criou. Tentar provincializar esta “Europa”

46 Para uma leitura revisionista de Hegel neste ponto, ver o diálogo entre Charles Taylor e Partha Chatterjee em *Public Culture* 3, n.º 1 (1990). O meu livro *Rethinking Working-Class History* procura dar alguns tímidos passos nesta direção.

é ver o moderno como uma inevitabilidade disputada, inscrever sobre determinadas narrativas privilegiadas de cidadania outras narrativas de relações humanas que se alimentam de passados e futuros sonhados, onde as coletividades não são definidas nem pelos rituais da cidadania, nem pelo pesadelo da “tradição” que a “modernidade” criou. Não existem, é claro, (infra)estruturas onde tais sonhos se possam alojar. No entanto, eles continuarão a ressurgir enquanto os temas da cidadania e do estado-nação dominarem as nossas narrativas de transição histórica, porque estes sonhos são aquilo que o moderno reprime para existir.

Um *post scriptum* (1999): este capítulo reproduz de forma resumida a minha primeira tentativa (em 1992) de articular o problema de provincializar a Europa. Esta afirmação original permanece o ponto de partida do que se seguiu. Vários dos temas abordados – a necessidade de criticar o historicismo e de encontrar estratégias para pensar a diferença histórica sem abandonar o compromisso com a teoria – são desenvolvidas no resto do livro. Mas as “políticas do desespero” que em tempos propus com algum ardor já não está na base do argumento mais vasto que aqui apresento.

## BIBLIOGRAFIA

- Arnold, David. "The Colonial Prison: Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth-Century India". In *Subaltern Studies*, vol. 8, editado por David Arnold e David Hardiman. Deli: Oxford University Press, 1995.
- Basu, Jogindranath. *Michael Madhusudan Datter Jibancharit*. Calcutá: Ashok Pustakalaya, 1978.
- Baudrillard, Jean. *Simulations*. Tradução de Paul Foss, Paul Patton e Philip Batchman. Nova Iorque: Semiotext[e], 1983.
- Bhabha, Homi K. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". In *October: The First Decade, 1976-1986*, editado por Annette Michelson, Rosalind Krauss, Douglas Crimp e Joan Copjec, 317-326. Cambridge, Mass: MIT Press, 1987.
- Bhabha, Homi K. ed. *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990.
- Brilliant, Lawrence e Girija Brilliant. "Death for a Killer Disease". *Quest* (Maio/Junho 1978): 3-10.
- Chakrabarty, Dipesh. "Sarir, samaj o rashtra – oupanibeshik barate mahamari o janasangskriti". *Anustup* (1988).
- Chakrabarty, Dipesh. *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Londres: Zed, 1986.
- Chaudhuri, Nirad C. *The Autobiography of an Unknown Indian*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968 [1951].
- Chaudhuri, Nirad C. *Thy Hand, Great Anarch! India, 1921-1952*. Londres: Chatto and Windus, 1987.
- Connolly, William E. *Political Theory and Modernity*. Oxford e Nova Iorque: Basil Blackwell, 1989.
- Davis, Natalie Zemon. "Boundaries and Sense of Self in Sixteenth-Century France". In *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, editado por Thomas C. Heller, Morton Sosna e David E. Wellbery, 53-63. Stanford: Stanford University Press, 1986.
- Davis, Natalie Zemon. "Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography". *History and Theory* 27 (1988): 103-118.
- Dirks, Nicholas B. "History as a Sign of the Modern". *Public Culture* 2, no. 2 (Primavera 1990): 25-33.
- Dutt, Michael Madhusudan. *Mudhusudan rachanabali*. Calcutá: Sahitya Samsad, 1965.
- Gandhi, M. K. *Hind Swaraj (1909)*. Vol. 10 de *Collected Works of Mahatma Gandhi*. Nova Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963.
- "Gayatri Spivak on the politics of the subaltern". Entrevista de Howard Winant. *Socialist Review* 20, n.º 3 (Julho/Setembro 1990): 81-98.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Deli: Oxford University Press, 1983.
- Guha, Ranajit e Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Selected Subaltern Studies*. Nova Iorque: Oxford University, 1988.
- Guha, Ranajit. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and its Implications*. Calcutá: K. P. Bagchi, 1988.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Traduzido por Thomas Burger e Frederick Lawrence. Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.
- Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Nova Iorque: University of New York Press, 1988.

- Hobhouse, L. T. *Liberalism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1964.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. Traduzido por David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism*. Londres: Routledge, 1989.
- Inden, Ronald. "Orientalist Constructions of India". *Modern Asian Studies* 20, n.º 3 (1986): 401-446.
- Jameson, Frederick "Cognitive Mapping". In *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson e Lawrence Grossberg, 347-360. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Lejeune, Philippe. *On Autobiography*. Traduzido por Katherine Leary. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Moscovo: Foreign Languages Publishing House, 1971.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Traduzido por Martin Nicholas. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Marx, Karl. "On the Jewish Question". In *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin, 1975.
- Morris, Meaghan. "Metamorphoses at Sydney Tower." *New Formations* 11 (Verão 1990): 5-18.
- Morris-Suzuki, Tessa. *A History of Japanese Economic Thought*. Londres: Routledge, 1989.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Deli: Oxford University Press, 1983.
- Parekh, Bhikhu. *Gandhi's Political Discourse*. Londres: Macmillan, 1989.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Prakash, Gyan. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography." *Comparative Studies in Society and History* 32, n.º 2 (Abril 1990): 383-408.
- Public Culture* 3, no. 1 (1990).
- Ranade, Ramabai. *Ranade: His Wife's Reminiscences*. Traduzido por Kusmavati Deshpande. Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963.
- Rorty, Richard. "Habermas and Lyotard on Postmodernity." In *Habermas and Modernity*, editado por Richard J. Bernstein, 161-175. Cambridge, Mass: MIT Press, 1986.
- Sarkar, Sumit. *Modern India, 1885-1947*. Deli: Macmillan, 1985.
- Sarkar, Sumit. "Social History: Predicament and Possibilities." In *Fresh Perspective on India and Pakistan: Essays on Economics, Politics and Culture*, 256-274. Lahore: Book Traders, 1987.
- Sen, Amartya Kumar. *Of Ethics and Economics*. Oxford e Nova Iorque: Basil Blackwell, 1987.
- Spivak, Gayatri Chakravarty. "Can the Subaltern Speak?". In *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson e Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Subaltern Studies*. Volumes 1-7. Deli: Oxford University Press, 1982-1991.
- Viswanathan, Gauri. *Mask of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1989.

#### Referência para citação:

- Chakrabarty, Dipesh. "A poscolonialidade e o artifício da história." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 11 (2020): 247-277.