

**Tradução Livre de  
Abel Mescena, Beatriz Araújo, Rocky Lacerda e Vitor Moura**

**PROVINCIALIZANDO A EUROPA**

**PENSAMENTO PÓS- COLONIAL**

**E A DIFERENÇA HISTÓRICA**

---

*Dipesh Chakrabarty*

**Parte um**

HISTORICISMO E A NARRAÇÃO DA MODERNIDADE

---

## CAPÍTULO 1

---

### Pós-colonialidade e o Artifício da História

Empurre o pensamento aos extremos

(*Louis Althusser*)

Foi dito recentemente em elogio ao projeto pós-colonial da *Subaltern Studies* (Estudos Subalternos) que demonstra, “talvez pela primeira vez desde a colonização”, que “indianos estão mostrando sinais sustentáveis de reapropriação da capacidade de se representar [dentro da disciplina de história]”<sup>1</sup>. Como um historiador que é membro da *Subaltern Studies Collective* (Estudos Subalternos Coletivos), eu acho os elogios contidos nesta observação gratificantes, porém prematuros. O objetivo desse ensaio é problematizar a ideia de “indianos” “se representarem na história”. Deixemos de lado, por enquanto, os problemas confusos de identidade inerentes a uma empresa transnacional como a *Subaltern Studies* (Estudos Subalternos), onde passaportes e compromissos obscurecem as distinções de etnicidade de maneira que alguns considerariam caracteristicamente pós-moderna. Eu tenho uma proposta mais perversa para argumentar. É que, no que diz respeito ao discurso acadêmico da história – isto é, “história” como um discurso produzido no âmbito institucional da universidade – a “Europa” continua sendo o assunto soberano e teórico de todas as histórias, incluindo as que chamamos de “indianas”, “chinesas”, “quenianas” e assim por diante. Existe aqui uma maneira peculiar em que todas estas outras histórias tendem a ser variações de uma narrativa-mestra que pode ser chamada de “a história da Europa”. Nesse sentido, a própria história “indiana” está em uma posição de subalternidade; podendo somente articular posições subjetivas e subalternas em nome dessa história.

Embora o restante deste capítulo vá elaborar esta proposta, deixe-me introduzir algumas qualificações. A “Europa” e a “Índia” são tratadas aqui como termos hiper-reais quando eles se referem a certas figuras da imaginação cujos referentes geográficos permanecem um tanto quanto indeterminados<sup>2</sup>. Como figuras do imaginário, elas estão, é claro, sujeitas à contestação, mas por enquanto as tratarei como se fossem dadas, como categorias reificadas, como opostos emparelhados em uma estrutura de dominação e subordinação. Percebo que, ao tratá-las assim, deixo-me aberto à acusação do nativismo, do nacionalismo – ou pior, o pecado dos pecados, a nostalgia. Estudiosos

liberais protestariam imediatamente que qualquer ideia de uma “Europa” homogênea e incontestável se dissolve sob análise. É verdade, mas assim como o fenômeno do Orientalismo não desaparece simplesmente porque alguns de nós já atingimos uma consciência crítica dele, similarmente certa versão da “Europa”, reificada e celebrada no mundo fenomenal das relações cotidianas de poder, como a cena do nascimento da modernidade, continua a dominar o discurso da história. A análise não faz isso desaparecer.

A Europa funciona como uma referência silenciosa no conhecimento histórico, e isto se torna óbvio de maneira muito comum. Há pelo menos dois sintomas cotidianos da subalternidade das histórias não-ocidentais do Terceiro Mundo. Os historiadores do Terceiro Mundo sentem a necessidade de se referir às obras da história europeia; historiadores da Europa não sentem nenhuma necessidade em retorno. Seja um Edward Thompson, um Le Roy Ladurie, um George Duby, um Carlo Ginzburg, uma Lawrence Stone, um Robert Darnton ou uma Natalie Davis – pegando alguns nomes aleatórios do nosso mundo contemporâneo – os “grandes” e os modelos de empreendimento do historiador são sempre, ao menos culturalmente, “europeus”. “Eles” produzem seus trabalhos em relativa ignorância à respeito das histórias não-ocidentais, e isso não parece afetar a qualidade de suas produções. Entretanto, este é um gesto que “nós” não podemos imitar. Nós não podemos nem mesmo ter uma igualdade ou simetria de ignorância nesse nível, sem correr o risco de parecermos “antiquados” ou “ultrapassados”.

O problema, acrescento entre parênteses, não é particular para os historiadores. Um exemplo inconsciente, mas não menos gritante dessa “desigualdade da ignorância” em estudos literários, é a seguinte frase de Salman Rushdie de um texto recente sobre pós-modernismo: “apesar de Saleem Sinai [de *Os Filhos da Meia-Noite*] narrar em inglês, [...] seus intertextos, tanto para escrever história, quanto para entender ficção são duplicados: eles são, por um lado, de lendas, filmes e literaturas indianas e, por outro lado, do Ocidente – *O Tambor*, *Tristram Shandy*, *Cem Anos de Solidão*, e assim por diante”<sup>3</sup>. É interessante notar como esta frase provoca somente as referências que são do “Ocidente”. O autor não tem obrigação de nomear com qualquer autoridade e especificidade as alusões indianas que tornam a intertextualidade de Rushdie “duplicada”. Essa ignorância, compartilhada e não declarada, é parte do pacto assumido que torna “fácil” de incluir Rushdie nas ofertas do Departamento de Inglês sobre pós-colonialismo.

Esse problema da ignorância assimétrica não é simplesmente uma questão de “vergonha cultural” (deixando meu “eu” australiano falar) da nossa parte ou da arrogância cultural por parte do historiador europeu. Esses problemas existem, mas podem ser abordados com relativa facilidade. Tampouco quero retirar coisa alguma das realizações dos historiadores que mencionei. Nossas notas de rodapé dão um rico testemunho das percepções que derivamos do seu conhecimento e criatividade. O domínio da “Europa” como tema de todas as histórias é parte de uma condição teórica muito mais profunda, sob a qual o conhecimento histórico é produzido no Terceiro Mundo. Essa condição normalmente se expressa de maneira paradoxal. É esse paradoxo que irei descrever como o segundo sintoma cotidiano da nossa subalternidade, e se refere à própria natureza dos pronunciamentos das ciências sociais.

Por gerações, filósofos e pensadores que moldam a natureza da ciência social têm produzido teorias que abrangem a totalidade da humanidade. Como sabemos, essas afirmações foram produzidas em relativa, e às vezes absoluta ignorância da maioria da espécie humana – isto é, aqueles que vivem em culturas não-ocidentais. Isso, em si, não é paradoxal, porque os filósofos europeus mais autoconscientes sempre buscaram justificar teoricamente essa postura. O paradoxo cotidiano da ciência social do Terceiro Mundo é que *nós* consideramos essas teorias, apesar da sua ignorância inerente de “nós”, eminentemente úteis para entender nossas sociedades. O que permitiu aos sábios modernos europeus desenvolverem tamanha perspicácia com relação às sociedades as quais eles eram empiricamente ignorantes? Por que não podemos, mais uma vez, volver o nosso olhar?

Há uma resposta para esta pergunta nas escrituras de filósofos os quais leram na história europeia uma entelêquia da razão universal, se considerarmos tal filosofia como a autoconsciência da ciência social. Somente a “Europa”, o argumento parecia dizer, é *teoricamente* (ou seja, ao nível das categorias fundamentais que moldam o pensamento histórico) conhecível; todas as outras histórias são questões de pesquisa empírica que desenvolvem um esqueleto teórico que é substancialmente “Europa”. Existe uma versão deste argumento na leitura de Husserl em Viena, em 1935, onde ele propôs que a diferença fundamental entre “filosofias orientais” (mais especificamente, indiana e chinesa) e a “ciência greco-europeia” (ou como ele acrescentou, “falando universalmente: filosofia”) era a capacidade do último de produzir “intuições teóricas absolutas”, ou seja, “*theoria*” (ciência universal), enquanto o primeiro manteve um caráter “prático-universal” e, portanto, “mítico-religioso”. Esta filosofia “prático-universal” se dirigia ao mundo de

maneira “ingênua” e “direta”, enquanto o mundo se apresentava como uma “temática” à *theoria*, tornando possível a práxis “cujo objetivo é elevar a humanidade através da razão científica universal.”<sup>4</sup>

Uma proposta epistemológica similar subjaz o uso de Marx de categorias como “burguês” e “pré-burguês” ou “capital” e “pré-capital”. O prefixo “pré” aqui significa uma relação que é tanto cronológica quanto teórica. A chegada da sociedade burguesa ou capitalista, argumenta Marx no *Grundrisse* e em outros lugares, dá origem, pela primeira vez, a uma história que pode ser apreendida através de uma categoria filosófica e universal: “capital”. A história se torna, pela primeira vez, *teoricamente* conhecível. Todas as histórias passadas serão agora conhecidas (teoricamente) pelo ponto estratégico desta categoria, isto é, em termos de suas diferenças em relação a ela. As coisas somente revelam sua essência categórica quando atingem seu desenvolvimento completo, ou, como disse Marx naquele famoso aforismo do *Grundrisse*: “a anatomia humana contém a chave da anatomia do macaco.”<sup>5</sup> A categoria “capital”, como já discuti em outro lugar, contém em si a questão jurídica do pensamento iluminista.<sup>6</sup> Não é de se surpreender que Marx disse naquele primeiro capítulo bastante hegeliano do *Capital*, volume 1, que o segredo de “capital”, a categoria, “não pode ser decifrado até que a noção de igualdade humana tenha adquirido a fixação de um preconceito popular”.<sup>7</sup> Continuando com as palavras de Marx:

“até as categorias mais abstratas, apesar das suas validades – precisamente por causa das suas abstrações – para todas as épocas, são, no entanto, [...] eles mesmos [...] um produto das relações históricas. A sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida e mais complexa da produção. As categorias que expressam suas relações, a compreensão da sua estrutura, assim também permitem vislumbres da estrutura e das relações de produção de todas as formações sociais desaparecidas, as quais das ruínas e elementos ela se construiu, cujos remanescentes parcialmente ainda não conquistados são passados adiante, na qual meros nuances desenvolveram significados explícitos dentro dela, etc. [...] As intimações de desenvolvimento superior entre as espécies animais subordinadas [...] podem ser entendidas somente depois de o desenvolvimento superior ser conhecido. A economia burguesa, portanto, fornece a chave para os antigos [...]”<sup>8</sup>

Para o capital ou burguesia, eu sugiro que se leia “Europa” ou “europeu”.

## HISTORICISMO COMO NARRATIVA DE TRANSIÇÃO

Nem Marx nem Husserl falaram – pelo menos nas palavras citadas acima – em um espírito historicista. Entre parênteses, devemos lembrar que a visão de emancipação de Marx implicava em uma jornada além do domínio do capital. Na verdade, além da noção de igualdade jurídica que o liberalismo considera tão sagrada: a máxima de “cada um de acordo com sua capacidade, para cada um de acordo com sua necessidade” é contrária ao princípio de “salário igual para trabalho igual”, e é por isso que Marx continua sendo lembrado como – o muro de Berlim também não fica por baixo (mas também não fica de pé!) – um crítico relevante e fundamental tanto do capitalismo quanto do liberalismo e, portanto, central para qualquer projeto pós-colonial e pós-moderno de escrita da história. No entanto, as declarações metodológicas/epistemológicas de Marx nem sempre resistiram com sucesso às leituras historicistas. Sempre houve ambiguidade suficiente nessas declarações para possibilitar o surgimento de "narrativas históricas marxistas". Essas narrativas giram em torno do tema da transição histórica. A maior parte das histórias modernas do terceiro mundo é escrita dentro da problemática proposta por essa narrativa de transição, dentre as quais os temas mais importantes (frequentemente implícitos) são os de desenvolvimento, modernização e capitalismo.

Esta tendência pode ser localizada em nosso próprio trabalho no projeto *Subaltern Studies* (Estudos Subalternos). Meu livro sobre a história da classe trabalhadora luta com esse problema.<sup>9</sup> *Modern India (India Moderna)* de Sumit Sarkar (outro colega no projeto *Subaltern Studies*), que é com razão considerado como um dos melhores livros sobre a história da Índia e que foi escrito principalmente para as universidades indianas, começa com a seguinte sentença: "Os sessenta anos ou mais que ficam entre a fundação do Congresso Nacional Indiano em 1885 e a conquista da independência em agosto de 1947 testemunharam, talvez, a maior transição na longa história do nosso país. Todavia, é uma transição que em muitos aspectos permanece gravemente incompleta e é com essa ambiguidade central que parece mais conveniente começar nossa pesquisa."<sup>10</sup> Que tipo de transição permaneceu “gravemente incompleta”? Sarkar sugere a possibilidade de terem sido várias, nomeando três: "Muitas das aspirações despertadas no curso da luta nacional permaneceram incompletas – o sonho de Gandhi, do camponês entrando por conta própria em *Ram-rajya* [a regra do lendário e ideal deus-rei Ram], tanto quanto os ideais de esquerda da revolução social. E como a história da independência da Índia e do Paquistão (e de Bangladesh) foi repetida para

revelar todos os problemas de uma transformação burguesa completa e do desenvolvimento bem sucedido do capitalismo que não foram completamente solucionados pela transferência de poder de 1947.”<sup>11</sup> Nem o sonho camponês de um reino mítico e justo, nem o ideal da esquerda de uma revolução socialista, nem uma "transformação burguesa completa" – estão dentro das três ausências, nestes cenários "gravemente incompletos", nos quais Sarkar localiza a história da Índia moderna.

É também com uma referência semelhante às "ausências" – o "fracasso" de uma história em manter um compromisso com o seu destino (podemos dizer, mais uma vez, o exemplo do “nativo preguiçoso”<sup>a</sup>) – que nós anunciamos o nosso Projeto da *Subaltern Studies* (Estudos Subalternos): "É o estudo desse *fracasso histórico da própria nação*, um fracasso devido à *inadequação* da burguesia, bem como da classe trabalhadora, para conduzi-la a uma vitória decisiva sobre o colonialismo e a uma revolução democrático-burguesa típica do clássico século XIX... ou [da] 'nova democracia' [típica] – *é o estudo desse fracasso que constitui a problemática central da historiografia da Índia colonial*."<sup>12</sup>

A tendência de ler a história indiana em termos como falta, ausência ou incompletude, que se traduz em "inadequação", é óbvia nesses trechos. Como um tropo antigo, voltando aos primórdios do governo colonial na Índia, os britânicos conquistaram e representaram a diversidade do passado indiano através de uma narrativa homogeneizadora de transição de um período medieval para a modernidade. Os termos mudaram com o tempo. O medieval já foi chamado de "despótico" e o moderno de "estado de direito". “Feudal / capitalista” tem sido uma variação posterior.

Quando foi formulada pela primeira vez nas histórias coloniais da Índia, essa narrativa de transição foi uma celebração desavergonhada da capacidade imperialista de violência e conquista. Nos séculos XIX e XX, gerações de nacionalistas indianos da elite encontraram suas posições como nacionalistas dentro dessa narrativa de transição que, em vários momentos e dependendo da própria ideologia, pendurou a tapeçaria da "história indiana" entre os polos de conjuntos homólogos de oposições: despótico/constitucional, medieval/moderno, feudal/capitalista. Dentro dessa narrativa compartilhada pelas imaginações imperialistas e nacionalistas, o "indiano" era invariavelmente uma figura de carência. Sempre havia, em outras palavras, espaço nessa história para personagens que encarnavam, em nome do nativo, o tema da inadequação ou do fracasso.

Não precisamos ser lembrados de que isso continuaria sendo a pedra fundamental da ideologia imperial por muitos anos à frente – para chegar à condição de sujeito, mas não à de cidadania, pois o nativo nunca foi adequado para o último – e eventualmente se tornaria uma vertente de sua própria doutrina liberal.<sup>13</sup> Era, com certeza, onde os nacionalistas diferiam. Tanto para Rammohun Roy assim como para Bankim Chandra Chattopadhyay, dois dos intelectuais nacionalistas mais proeminentes da Índia do século XIX, o domínio britânico era um período necessário de tutela que os indianos precisavam enfrentar para se preparar justamente para o que os ingleses negavam, mas exaltavam como o fim de toda a história: cidadania e estado-nação. Anos mais tarde, em 1951, um indiano “desconhecido” que vendeu com sucesso sua “obscuridade” dedicou a história de sua vida assim:

À memória do  
Império Britânico na Índia  
Que nos conferiu a condição de sujeito,  
Mas negou a cidadania;  
Para o qual todos nós  
Desistimos do desafio:  
*"Eu sou um cidadão britânico"*  
Porque  
Tudo o que era bom e vivia  
Dentro de nós  
Foi feito, moldado e adiantado  
Pela mesma Regra Britânica.<sup>14</sup>

Nas versões nacionalistas desta narrativa, como Partha Chatterjee mostrou, os camponeses, os trabalhadores e as classes subalternas receberam a cruz da "inadequação" para carregar. De acordo com esta versão, eram eles que precisavam ser educados da sua ignorância, de seu paroquialismo ou, dependendo de sua preferência, de sua “falsa consciência”.<sup>15</sup> Mesmo hoje, a palavra Anglo-Indiana “comumente” refere-se àqueles que supostamente falharam ao tentar alcançar os ideais seculares de cidadania.

É inegável que o domínio britânico colocou em prática todas as instituições e discursos do individualismo burguês no solo indiano. As primeiras expressões desse desejo de ser um “sujeito legal” – isto é, antes do início do nacionalismo – deixam claro que para os indianos, nas décadas de 1830 e 1840, ser um “indivíduo moderno” era se tornar um europeu. A *The Literary Gleaner*, uma revista da Calcutá colonial, publicou o seguinte poema em 1842, escrito em inglês por um menino de dezoito anos de idade de

uma escola Bengali. O poema foi aparentemente inspirado pela visão de navios que partem da costa de Bengala “para as margens gloriosas da Inglaterra”:

Frequentemente como um pássaro triste eu suspiro  
Para deixar esta terra, embora seja minha própria terra  
São mantos verdes, - flores alegres e céu sem nuvens  
Embora passe limpo, tem poucos encantos para mim.  
Pois eu tenho sonhado com climas mais brilhantes e livres  
Onde a virtude habita e a liberdade nascida do céu  
Faz até o mais baixo feliz; – onde o olho  
não adoce para ver o homem dobrar o joelho  
A um interesse sórdido: – climas onde a ciência prospera,  
E o gênio ao acaso recebe sua recompensa;  
Onde o homem em toda sua verdadeira glória vive,  
E o rosto da natureza é primorosamente doce:  
Para aqueles climas justos eu suspiro impaciente,  
Deixe-me viver e deixe-me morrer.<sup>16</sup>

Em seus ecos de Milton e do radicalismo inglês do século XVII, isso é obviamente um pedaço de pastiche colonial.<sup>17</sup> Michael Madhusudan Dutt, o jovem autor Bengali desse poema, acabou percebendo a impossibilidade de ser europeu e voltou à literatura bengali para se tornar um de nossos melhores poetas. Mais tarde, os nacionalistas indianos abandonaram esse ignóbil desejo de serem europeus, pois o pensamento nacionalista estava baseado precisamente na suposta universalidade do projeto de tornarem-se sujeitos, na suposição de que os direitos individuais e a igualdade abstrata eram universais e de que poderiam encontrar seu lar em qualquer lugar do mundo, que alguém poderia ser tanto um "indiano" quanto um cidadão ao mesmo tempo. Em breve, exploraremos algumas das contradições deste projeto.

Muitos dos rituais públicos e privados do individualismo moderno tornaram-se visíveis na Índia no século XIX. Por exemplo, o repentino florescimento, nesse período, dos quatro gêneros básicos que ajudam a expressar o indivíduo moderno: o romance, a biografia, a autobiografia e a história.<sup>18</sup> Junto com estes, vieram a indústria moderna, a tecnologia, a medicina e um sistema jurídico quase burguês (embora colonial) apoiado por um Estado que o nacionalismo iria assumir e fazer ele mesmo. A narrativa de transição que venho discutindo subscreveu e, por sua vez, foi sustentada por essas instituições. Ponderar sobre essas narrativas era pensar nos termos dessas instituições no ápice das quais estava assentado o estado moderno,<sup>19</sup> e refletir a respeito do moderno ou do estado-nação era pensar numa história cujo assunto teórico fosse a Europa. Gandhi percebeu isso já em 1909. Referindo-se às demandas dos nacionalistas indianos por

mais ferrovias, medicina moderna e leis burguesas, ele notoriamente observou em seu livro *Hind Swaraj* que isso era para "tornar a Índia inglesa" ou, como ele disse, ter "o domínio Inglês sem o inglês"<sup>b</sup>20. Esta Europa, como mostra a jovem e ingênua poesia de Michael Madhusudan Dutt, não era mais do que uma peça de ficção contada ao colonizado pelo colonizador no próprio processo de fabricação da dominação colonial.<sup>21</sup> A crítica de Gandhi a esta Europa está comprometida em muitos pontos pelo seu nacionalismo, e eu não pretendo romantizar<sup>c</sup> o seu texto. Mas acho o seu gesto útil no desenvolvimento da problemática das histórias não metropolitanas.

### LENDO “FALTA” DE OUTRA FORMA

Voltarei agora aos temas “fracasso”, “falta” e “inadequação” que tão onipresentemente caracterizam o sujeito falante da história “indiana”. Como na prática dos camponeses insurgentes da Índia colonial, o primeiro passo num esforço crítico deve surgir de um gesto de inversão.<sup>22</sup> Vamos começar de onde termina a narrativa de transição, e ler “plenitude” e “criatividade”, onde esta narrativa nos fez ler “falta” e “inadequação”.

De acordo com a fábula de sua constituição, hoje os indianos são todos “cidadãos”. A Constituição engloba uma definição liberal quase clássica de cidadania. Se o estado moderno e o indivíduo moderno, o cidadão, são dois lados inseparáveis do mesmo fenômeno, como William Connolly argumenta em *Political Theory and Modernity*, parece que o fim da história está à vista para nós na Índia.<sup>23</sup> Esse indivíduo moderno, no entanto, cuja vida política/pública é vivenciada em cidadania, também precisa ter uma identidade “privada” interiorizada, que flui incessantemente em diários, cartas, autobiografias, romances e, é claro, no que dizemos aos nossos analistas. O indivíduo burguês não nasce até que descubra os prazeres da privacidade. Mas essa é uma espécie muito especial do seu “eu privado” — é, na verdade, um eu “público” que cede seu lugar, pois este eu privado burguês, como Jurgen Habermas nos lembrou, é “sempre orientado para uma audiência [Publikum].”<sup>24</sup>

A vida pública indiana pode imitar, no papel, a ficção legal burguesa de cidadania – a ficção geralmente é realizada como uma farsa na Índia – mas e quanto à própria burguesia e sua história? Qualquer um que tenha tentado escrever a história social “francesa” com material indiano saberia como esta tarefa é praticamente

impossível.<sup>25</sup> Não é que a forma do eu privado burguês em si não tenha vindo com o domínio europeu. Houve, desde meados do século XIX, romances indianos, diários, cartas e autobiografias, mas eles raramente produzem imagens de um assunto infinitamente interiorizado. Nossas autobiografias são notavelmente “públicas” (com construções de vida pública que não são necessariamente modernas) quando escritas por homens, e contam a história de uma grande família quando escritas por mulheres.<sup>26</sup> Em todo caso, autobiografias de forma confessional são notáveis pelo seu afastamento. O único parágrafo (de 963 páginas) em que Nirad Chaudhuri descreve sua experiência na noite de núpcias, no segundo volume de sua célebre e premiada autobiografia é um bom exemplo como qualquer outro e vale a pena citá-lo por extenso. Devo explicar que aquele foi um casamento arranjado (Bengala, 1932) e Chaudhuri estava receoso de que sua esposa não apreciasse seu recém adquirido, porém inacessível e caro hobby de comprar discos de música clássica ocidental. Nossa leitura de Chaudhuri é em parte prejudicada por nossa falta de conhecimento da intertextualidade de seu discurso – pode ter existido no trabalho, por exemplo, uma repulsa puritana embriagada contra revelar “demais”. No entanto, a passagem continua sendo um exercício esclarecedor na construção da memória, pois conta sobre o que Chaudhuri “lembra” e “esquece” das suas “experiências da primeira noite.” Ele retira a intimidade com expressões como “eu não lembro” ou “eu não sei como” (para não mencionar a expressão muito freudiana “fazer peito limpo”<sup>d</sup>) e esse véu auto construído é, sem dúvida, uma parte do eu que fala:

Eu estava terrivelmente desconfortável com a perspectiva de conhecer como esposa uma garota que era completamente estranha para mim, e quando ela foi trazida... e deixada de pé em minha frente, eu não tinha nada a dizer. Só vi um sorriso muito discreto em seu rosto, e timidamente ela veio e sentou ao meu lado na beira da cama. Eu não sei como, depois disso nós dois fomos para os travesseiros, para deitarmos lado a lado. [Chaudhuri adicionou um rodapé: “Claro, completamente vestidos. Nós Hindus... consideramos os dois extremos – totalmente vestido e totalmente nu – modestos, e tudo no meio disso como grosseiramente imodesto. Nenhum homem decente quer que sua esposa seja uma *arrelia*.”] Então, as primeiras palavras foram trocadas. Ela pegou um dos meus braços, sentiu-o e disse: “você é tão magro. Eu cuidarei bem de você.” Eu não a agradeci, e eu não lembro se ao menos me senti tocado ao notar tais palavras. O horrível suspense sobre a música europeia tinha reacendido em minha mente, e eu decidi fazer peito limpo de uma vez e olhar para o sacrifício, se fosse assim chamado, direto na face e começar um romance nos termos que me foram

oferecidos. Eu perguntei a ela timidamente depois de um tempo: “você já escutou alguma música europeia?” Ela sacudiu sua cabeça para dizer “não”. Todavia, aproveitei outra chance, e desta vez perguntei: “você já escutou o nome de um homem chamado Beethoven?” Ela assentiu, significando “sim”. Eu estava aliviado, mas não totalmente satisfeito. Então eu perguntei novamente: “você pode soletrar o nome?” Ela disse lentamente: “B, E, E, T, H, O, V, E, N.” Eu fiquei muito animado... e [nós] cochilamos.<sup>27</sup>

O desejo de ser “moderno” grita em cada uma das frases nos dois volumes da autobiografia de Chaudhuri. Seu nome lendário agora fica para a história cultural do encontro indo-britânico. Ainda nas estranhas 1.500 páginas que ele escreveu em inglês sobre a sua vida, essa é a única passagem em que a narrativa da participação de Chaudhuri na vida pública e nos círculos literários é interrompida para dar espaço a algo se aproximando do íntimo. Como podemos ler esse texto, essa criação própria de um homem indiano que foi inigualável em sua paixão pela vida pública do cidadão, ainda que raramente, se alguma vez, reproduziu por escrito o outro lado do cidadão moderno, o eu privado interiorizado buscando incessantemente uma audiência? Público sem privado? Ainda é outro exemplo da “incompletude” da transformação burguesa na Índia?

Essas perguntas são induzidas pela narrativa de transição, que por sua vez situa o indivíduo moderno no final da história. Não quero conferir à autobiografia de Chaudhuri uma representatividade que pode não existir. Os textos das mulheres, como eu havia dito, são diferentes, e os estudiosos apenas começaram a explorar o mundo das autobiografias na história da Índia. Mas se um resultado do imperialismo europeu na Índia era introduzir o estado moderno e a ideia de nação, acompanhado do discurso de “cidadania”, que, pela própria ideia de “direitos do cidadão” (isto é, “a regra da lei”), divide a figura do indivíduo moderno em partes públicas e privadas do sujeito (como o jovem Marx uma vez indicou em seu ensaio “Sobre a Questão Judaica”), esses temas existiram – em contestação, aliança e miscigenação – com outras narrativas do sujeito e da comunidade que não olham para o vínculo estado/cidadão como a construção final da sociabilidade.<sup>28</sup> Isso, como tal, não será contestado, mas meu ponto vai além. É que essas outras construções do sujeito e da comunidade, enquanto documentáveis, nunca irão gozar do privilégio de fornecer as metanarrativas ou teleologias (presumindo que não pode haver uma narrativa sem ao menos uma teleologia implícita) das nossas histórias. Isto é, em parte, porque as narrativas frequentemente indicam uma consciência anti-histórica, isto é, elas implicam posições e configurações subjetivas de memória que

desafiam e enfraquecem o assunto que fala em nome da história. “História” é precisamente o local onde a luta continua para se apropriar, em nome da modernidade (minha Europa hiperreal), essas outras colocações de memória.

## **HISTÓRIA E DIFERENÇA NA MODERNIDADE INDIANA**

O espaço cultural que a anti-história invocou não era de maneira alguma harmoniosa ou não conflitante, embora o pensamento nacionalista da necessidade tentasse retratá-lo como tal. As normas anti-históricas da grande família patriarcal, por exemplo, só poderiam ter uma existência contestada, tanto pelas lutas das mulheres quanto por aquelas das classes subalternas. Mas essas lutas não seguiram necessariamente quaisquer linhas que nos permitissem construir narrativas emancipatórias colocando claramente os “patriarcas” de um lado e os “liberais” do outro. A história da individualidade moderna na Índia é pega em muitas contradições para se prestar a tal tratamento.

Eu não tenho o espaço aqui necessário para desenvolver a questão, então eu usarei um exemplo. Essa experiência vem da autobiografia de Ramabai Ranade, a esposa do famoso reformador social do século XIX da Bombay Presidency, M. G. Ranade. A luta de Ramabai Ranade pelo respeito próprio era em parte contra a “antiga” ordem patriarcal da grande família e para o “novo” patriarcado do casamento de companheirismo, que seu marido reformista viu como a forma mais civilizada do laço conjugal. Em busca desse ideal, Ramabai começou a compartilhar o compromisso de seu marido para a vida pública e participaria muitas vezes (na década de 1880) de encontros e deliberações públicas de reformadores sociais masculinos e femininos. Como ela mesma dizia: “foi nessas reuniões que aprendi o que era uma reunião, e como alguém deve se conduzir em uma.”<sup>29</sup> Curiosamente, no entanto, uma das principais fontes de oposição aos esforços de Ramabai foram (além de homens) as outras mulheres da família. Não há dúvida, claro, que elas – sua sogra e as irmãs de seu marido – falaram em nome da antiga e grande família patriarcal. Mas é instrutivo ouvir suas vozes (conforme elas aparecem através do texto de Ramabai), pois elas também falaram pelo seu senso de respeito próprio e de suas próprias formas de luta contra os homens: “Você realmente não deveria ir a essas reuniões [disseram para Ramabai]... Mesmo que os homens queiram que você faça essas coisas, você deve ignorá-los. Você não precisa

dizer não: mas, no fim das contas, você não precisa fazer isso. Eles então irão desistir por puro tédio... Você está excedendo até mesmo a mulher europeia.” Ou isso:

É ela mesma (Ramabai) que ama essa frivolidade de ir às reuniões. Dada [Sr. Ranade] não é nem um pouco tão interessado nisso. Mas ela não deveria ter alguma noção da proporção do quanto as mulheres deveriam realmente fazer? Se os homens lhe disserem para fazer cem coisas, as mulheres devem fazer no máximo dez. Afinal de contas, os homens não entendem essas coisas práticas!... A boa mulher [no passado] nunca se tornou frívola assim... É por isso que esta grande família... podia viver junta de uma maneira respeitável... Mas agora tudo é tão diferente! Se Dada sugere uma coisa, esta mulher está preparada para fazer três. Como podemos, então, viver com qualquer noção de respeito próprio, e como podemos tolerar tudo isso?<sup>30</sup>

Essas vozes, combinadas aos temas contraditórios do nacionalismo, da ideologia baseada no clã patriarcal, das lutas das mulheres contra os homens e, ao mesmo tempo, opostas à amizade entre maridos e esposas, nos lembram das profundas ambivalências que marcaram a trajetória da modernidade privada e da individualidade burguesa na Índia colonial. No entanto, os historiadores conseguem, por meio de manobras que lembram o antigo truque “dialético” de cartas chamado “negação da negação”, negar a posição de um sujeito a essa voz de ambivalência. A evidência do que chamei de “a negação do privado burguês e do sujeito histórico” são reconhecidas em seus relatos, mas subordinadas ao propósito supostamente mais elevado de fazer a história indiana parecer mais um episódio da marcha universal e (na visão deles, em última instância vitoriosa) da cidadania ao estado-nação, e dos temas da emancipação humana enunciados no curso do iluminismo europeu e além. É a figura do cidadão que fala através dessas histórias. E enquanto isso acontecer, minha Europa hiper-real continuará a dominar as histórias que contamos. “A modernidade” continuará a ser entendida, como Meaghan Morris colocou tão bem ao discutir seu próprio contexto australiano, “como uma história conhecida, algo que já aconteceu em outro lugar, e que deve ser reproduzido, mecanicamente ou não, com um conteúdo local.” Isso só pode nos deixar com a tarefa de reproduzir o que Morris chama de “o projeto de inautenticidade positiva.”<sup>31</sup>

A “originalidade” – admito que esse é um mau termo – das expressões idiomáticas através das quais as lutas foram conduzidas no subcontinente indiano tem estado frequentemente na esfera do tradicional. Não é preciso, por exemplo, concordar com a ideologia do patriarcado dos clãs, para reconhecer que a metáfora da grande

família santificada e patriarcal era um dos elementos mais importantes do nacionalismo. Na luta contra o domínio britânico, era frequente o uso dessa expressão idiomática de canções, poches e outras formas de mobilização nacionalista que permitia aos indianos fabricar um senso de comunidade e recuperar para si uma posição de sujeito a partir da qual poderiam enfrentar os britânicos. Irei ilustrar isso a partir de um exemplo da vida de Gandhi, “o pai da nação”, para destacar a importância política desse movimento cultural da parte do “Indiano”.

Meu exemplo refere-se ao ano de 1946. Houve tumultos medonhos entre Hindus e muçulmanos em Calcutá sobre a iminente divisão do país na Índia e no Paquistão. Gandhi estava na cidade, jejuando em protesto pelo comportamento de seu próprio povo. É assim que um intelectual indiano se lembra da experiência:

Os homens voltavam de seus escritórios à noite e encontravam comida preparada pela família [ou seja, as mulheres] para eles; mas logo seria revelado que as mulheres da casa não tinham comido o dia inteiro. Elas [aparentemente] não sentiam fome. Pressionada ainda mais, a esposa ou a mãe admitiriam que não podiam entender como poderiam continuar comendo quando Gandhiji estava morrendo pelos crimes deles. Restaurantes e centros de diversão faziam pouco negócio; alguns deles foram voluntariamente fechados pelos proprietários... O nervo do sentimento tinha sido restaurado, a dor começou a ser sentida... Gandhiji sabia quando começar o processo de redenção.<sup>32</sup>

Nós não precisamos entender essa descrição literalmente, mas a natureza da comunidade imaginada nessas linhas é clara. Combina, nas palavras de Gayatri Spivak, “o sentimento de comunidade que pertence aos elos nacionais e organizações políticas” com “aquele outro sentimento de comunidade cujo modelo estrutural é a família [de clã ou grande].”<sup>33</sup> A história colonial indiana está repleta de casos em que os indianos arrogavam a sujeição a si mesmos, precisamente mobilizando, dentro do contexto das instituições modernas, e às vezes em nome do projeto modernizador do nacionalismo, dispositivos de memória coletiva que eram tanto anti-históricos quanto tradicionais.<sup>34</sup> Isso não é negar a capacidade dos indianos de agir como sujeitos dotados daquilo que nós, nas universidades, reconheceríamos como “senso de história” (o que Peter Burke chama de “o renascimento do passado”), mas insistir que também havia tendências contrárias, que nas múltiplas lutas que ocorreram na Índia colonial, as construções anti-históricas do passado frequentemente forneciam formas muito poderosas de memória coletiva.<sup>35</sup>

Há, então, esse duplo vínculo por meio do qual o sujeito da história indiana se

articula. Por um lado, ele é tanto o sujeito quanto o objeto da modernidade, porque representa uma unidade assumida chamada de “povo indiano”, que é sempre dividido em dois — uma elite modernizadora e uma camponesa ainda a ser modernizada. Como sujeito dividido, no entanto, fala de dentro de uma metanarrativa que celebra o estado-nação; e dessa metanarrativa, o assunto teórico só pode ser uma “Europa” hiper-real, uma Europa construída pelos contos que tanto o imperialismo como o nacionalismo contaram ao colonizado. O modo de autor-representação que o “indiano” pode adotar aqui é o que Homi Bhabha justamente chamou de “mimética.”<sup>36</sup> A história indiana, mesmo nas mãos mais socialistas ou nacionalistas mais dedicadas, continua a imitar certo assunto “moderno” da história “europeia” e está fadada a representar uma triste figura de falta e fracasso. A narrativa de transição permanecerá sempre “gravemente incompleta”.

Por outro lado, as manobras são feitas dentro desse espaço mimetismo – e, portanto, dentro do projeto chamado de história “indiana” – para representar a “diferença” e a “originalidade” do “indiano” e é nessa causa que os dispositivos anti-históricos de memória e as “histórias” anti-históricas das classes subalternas se apropriam. Assim construções camponesas/trabalhadoras de reinos “míticos” e passados/futuros “míticos” encontram lugar em textos que são designados como história “indiana” através de um procedimento que torna essas narrativas subordinadas às regras da prova e ao calendário secular e linear que a escrita da “história” deve seguir. O sujeito anti-histórico e tradicional, portanto, não pode falar como “teoria” dentro dos procedimentos de conhecimento da universidade, mesmo quando esses procedimentos de conhecimento reconhecem e “documentam” sua existência. Assim como o “subalterno” de Spivak (ou o camponês antropólogo que só pode ter uma existência citada em uma declaração maior que pertence apenas ao antropólogo), este assunto só pode ser falado para e pela narrativa de transição, que sempre acabará por privilegiar o moderno (isto é, “Europa”).<sup>37</sup>

Enquanto se opera dentro do discurso da “história” produzida no site institucional da universidade, não é possível simplesmente sair da profunda trama entre “história” e narrativa(s) modernizadora(s) de cidadania, público e privado burguês, e do estado-nação. A “história” como um sistema de conhecimento está firmemente enraizada nas práticas institucionais que invocam o estado-nação em cada passo — testemunho da organização e política de ensino, recrutamento, promoções e publicações nos departamentos de história, políticas que sobrevivem às ocasionais tentativas

corajosas e heroicas de historiadores de libertar a “história” da metanarrativa do estado-nação. Basta perguntar, por exemplo: por que a história é parte obrigatória da educação da pessoa moderna em todos os países hoje, incluindo aqueles que estiveram confortavelmente sem ela até meados do século XVIII? Por que as crianças de todo o mundo de hoje precisam se acostumar com um assunto chamado “história” quando sabemos que essa compulsão não é nem natural nem antiga?<sup>38</sup>

Não é preciso muita imaginação para ver que a razão para isso está em o que o imperialismo europeu e os nacionalismos do terceiro mundo alcançaram juntos: a universalização do estado-nação como a mais desejável forma de comunidade política. Os estados-nação têm a capacidade de impor seus jogos da verdade, e as universidades, apesar de sua distância crítica, fazem parte da bateria de instituições cúmplices nesse processo. “Economia” e “história” são as formas de conhecimento que correspondem às duas grandes instituições que a ascensão (e posterior universalização) da ordem burguesa deu ao mundo — o modo de produção capitalista e o estado-nação (“história” falando com a figura do cidadão).<sup>39</sup> Um historiador crítico não tem escolha a não ser negociar esse conhecimento. Ela ou ele precisa entender o estado em seus próprios termos, isto é, em termos de suas narrativas auto-justificativas de cidadania e modernidade. Porque esses temas sempre nos levarão de volta às proposições universalistas da filosofia política “moderna” (europeia) - até mesmo a ciência “prática” da economia, que agora parece “natural” para nossas construções de sistemas mundiais, está (teoricamente) enraizada em as ideias de ética na Europa do século XVIII<sup>40</sup> — um historiador do terceiro mundo está condenado a conhecer a “Europa” como o lar original do “moderno”, enquanto o “europeu” historiador não compartilha uma situação comparável em relação a passados da maioria da humanidade. Portanto, a subalternidade cotidiana das histórias não-ocidentais com as quais eu comecei este artigo.

No entanto, o entendimento de que “todos nós” fazemos história “europeia” com nosso arquivo diferente e muitas vezes não-europeu abre a possibilidade de uma política e um projeto de aliança entre as histórias metropolitanas dominantes e os passados periféricos subalternos. Vamos chamar este projeto de provincializar a “Europa”, a Europa que o imperialismo moderno e o nacionalismo (terceiro mundo) têm, pelo seu empreendimento colaborativo e violência, feito universal. Filosoficamente, este projeto deve fundamentar-se numa crítica e transcendência radical do liberalismo (isto é, da burocracia, construções de cidadania, o estado moderno e a privacidade burguesa que

filosofia política clássica produziu), um fundamento que Marx atrasado compartilha com certos momentos tanto no pensamento pós-estruturalista quanto na filosofia feminista. Em particular, sou encorajada pela corajosa declaração de Carole Pateman — em seu notável livro *O Contrato Sexual* — que a própria concepção do indivíduo moderno pertence às categorias patriarcais de pensamento.<sup>4</sup>

## **PROVINCIALIZANDO A EUROPA?**

O projeto de provincializar a “Europa” faz alusão a uma história que ainda não existe; portanto, eu posso falar sobre isso apenas de uma maneira programática. Para evitar mal-entendidos, preciso explicar o que esse projeto não é, enquanto construo<sup>e</sup> o que ele poderia ser.

Para começar, esse assunto não exige uma chamada simplista de rejeição da modernidade, dos valores liberais, universais e científicos, da razão, das grandes narrativas, de todas as explicações e assim por diante. Jameson recentemente nos lembrou que a equação fácil, frequentemente feita entre a “concepção filosófica da totalidade” e “pela prática política do totalitarismo”, é “sinistra.”<sup>42</sup> O que intervém entre os dois é a história – contraditória, múltipla e de lutas<sup>f</sup> heterogêneas cujos resultados nunca são previsíveis, mesmo quando retrocedemos segundo esquemas que buscam naturalizar e domesticar essa heterogeneidade. Tais lutas incluem a coerção (tanto a favor quanto contra a modernidade) – física, institucional e a violência simbólica, que frequentemente está afastada de um olhar idealista e sonhador – e essa violência desempenha um papel decisivo no estabelecimento de um sentido, na criação de regimes legítimos e na decisão de que e de quem serão as vitórias “universais.” Por sermos intelectuais operando na universidade, nós não mantemos uma posição neutra nesses conflitos e nem podemos fingir que nos encontramos alheios aos métodos de produção do conhecimento de nossas instituições.

Por essa razão, o projeto de provincializar a Europa não pode ser um plano<sup>g</sup> de relativismo cultural. Não pode originar-se da premissa de que a razão e a ciência universal, que ajudam a definir a Europa como moderna, é simplesmente algo “específico dessa cultura” e, portanto, pertence unicamente às tradições europeias. Pois o ponto em questão não é que o racionalismo iluminista é sempre irracional em si mesmo, mas sim uma questão de documentar como – e através de qual processo

histórico – a “sua razão”, que nem sempre era evidente para todos, foi construída para parecer óbvia muito além do lugar de onde se originou. Se um idioma, como já foi dito, é apenas mais um dialeto apoiado por um exército, a mesma coisa poderia ser dita das narrativas da “modernidade” que hoje, quase universalmente, apontam certo ponto da “Europa” como sendo o *habitus primário* do moderno.

Esta Europa, assim como o Ocidente, é comprovadamente uma entidade imaginária, mas a sua manifestação como tal não diminui o seu apelo ou poder. O projeto de provincializar a Europa precisa incluir algumas questões adicionais: primeiro, o reconhecimento de que a Europa, que adquire o adjetivo de “moderna”, é parte integrante da história do imperialismo europeu dentro da história global; e segundo, a compreensão de que esta versão da Europa com a “modernidade” não é um trabalho único dos Europeus; o nacionalismo das nações do terceiro mundo, com suas ideologias modernizantes por excelência, foram companheiros iguais nesse processo. Eu não pretendo com isso, ignorar os momentos anti-imperiais nas carreiras destes nacionalismos; Eu estou apenas salientando o fato de que o projeto de provincializar a Europa não pode ser um projeto nacionalista, nativista ou atávico. Ao desvendar o enredamento da história – uma forma institucionalmente regulamentada e disciplinada de memória coletiva – com as grandes narrativas do direito, da cidadania, do estado-nação e das esferas do público e do privado. Por fim, não podemos deixar de problematizar a Índia ao mesmo tempo em que se desmantela a Europa.

A ideia é escrever na história da modernidade as ambiguidades, as contradições, o uso da força e as tragédias e ironias que atendem a isso. Que a retórica e as reivindicações (Burguesas) de igualdade, dos direitos do cidadão e da autodeterminação através de um estado-nação soberano tem, em muitos casos, capacitado<sup>h</sup> grupos socialmente marginalizados em suas lutas, é inegável – tal reconhecimento é indispensável ao projeto *Subaltern Studies* (Estudos Subalternos). Todavia, o que é efetivamente minimizado nas histórias que celebram implicitamente ou explicitamente o advento do Estado Moderno e da ideia de cidadania, é a repressão e a violência como instrumentos de vitória desse Estado Moderno, assim como a estratégia do poder de persuasão da sua retórica. Em nenhum outro lugar esta ironia – dos fundamentos antidemocráticos da democracia – é mais visível do que na história da medicina moderna, da saúde pública e da higiene pessoal, cujos discursos estavam centrados na localização do corpo do indivíduo moderno na intersecção entre o público e o privado (conforme definido e sujeito a negociações com o Estado). No entanto, o triunfo desse

discurso sempre dependeu da mobilização, em seu nome, de meios efetivos de coerção física. Eu falo “sempre”, porque esta coerção é tanto originária/ fundacional (e isto é histórico) quanto pandêmica e cotidiana. A respeito da violência fundacional, David Arnold dá um bom exemplo em um ensaio recente sobre a história da prisão na Índia. Segundo Arnold, a coerção dentro da prisão colonial foi essencial para algumas das pesquisas mais antigas e pioneiras sobre as estatísticas médicas, dietéticas e demográficas da Índia, pois era nas prisões que os pesquisadores modernizadores tinham acesso aos corpos dos indianos.<sup>43</sup> Quanto à coerção que ainda acontece em nome da nação e da modernidade, temos um exemplo recente da campanha indiana para erradicar a varíola em 1970. Dois médicos americanos (um deles presumivelmente de origem indiana) que participaram do processo descrevem suas operações em uma aldeia da tribo Ho, no estado indiano de Bihar:

No meio de uma suave noite indiana, um intruso irrompeu através da simples porta de bambu da cabana de adobe. Ele era um vacinador do governo, sob ordens para por um fim a resistência da vacinação contra a varíola. Lakshmi Singh acordou gritando<sup>i</sup> e tentou se esconder. O seu marido pulou para fora da cama, pegou um machado e perseguiu o intruso pelo pátio. Do lado de fora, um esquadrão de médicos e policiais rapidamente dominaram Mohan Singh. No instante em que ele foi imobilizado no chão, um segundo vacinador espetou a vacina contra a varíola em seu braço. Mohan Singh, um líder de 40 anos da tribo Ho, se contorceu para longe da agulha, fazendo o local da aplicação da vacina sangrar. A equipe do governo o segurou até que eles tivessem injetado uma quantidade suficiente da vacina... Enquanto dois policiais se recusaram, o resto da equipe dominou toda a família e vacinou cada um por vez. Lakshmi Singh mordeu a mão de um médico, mas não adiantou.<sup>44</sup>

Não há como escapar do idealismo que acompanha essa violência. O subtítulo do artigo em questão, inconscientemente reproduz tanto o instinto dos militares, quanto o de bem-estar das corporações. Lê-se: “como um exército de samaritanos expulsou a varíola da terra.”

Histórias que têm por objetivo deslocar uma Europa hiper-real do centro, para o qual toda a imaginação histórica gravita, terão que buscar incessantemente essa conexão entre a violência e o idealismo que se encontra no cerne<sup>j</sup> do processo através do qual as narrativas da cidadania e da modernidade encontram um lar natural na história. Eu registro aqui um desacordo fundamental com uma posição tomada por Richard Rorty em uma troca com Jurgen Habermas.<sup>45</sup> Rorty crítica Habermas por sua convicção “de

que a história da filosofia moderna é uma parte importante da história das sociedades ‘democráticas’ em suas tentativas de autoconfirmação”. O discurso de Rorty segue a prática de muitos europeus que falam das histórias dessas “sociedades democráticas” como se fosse histórias autônomas e completas em si mesmas, como se a autoformação do Ocidente fosse algo que ocorreu apenas no âmbito de seus limites geográficos auto-atribuídos. No mínimo, Rorty ignora o papel que o “teatro colonial” (tanto externo e interno)– onde o tema da “liberdade”, conforme definido pela filosofia política moderna, era constantemente invocado em auxílio das ideias de “civilização” “progresso” e, nos últimos tempos, no “desenvolvimento” – atuando no processo de criar essa “segurança”. A tarefa, como eu vejo, será para lutar com ideias que legitimam o Estado moderno e as instituições que o acompanham, a fim de retornar à filosofia política – assim como moedas suspeitas retornam aos seus proprietários em um bazar indiano – cujas categorias de sua moeda global não podem mais ser tomadas como garantias.<sup>46</sup>

E, finalmente – já que a “Europa” não pode ser provincializada dentro do âmbito institucional da universidade cujos protocolos sempre nos levarão de volta ao terreno onde todos os contornos seguem para minha Europa hiper-real – o projeto de provincializar a Europa deve realizar-se dentro de sua própria impossibilidade e, portanto, olhar para uma história que encarna esta política de desespero. Já deve ter ficado muito claro agora que isso não é um apelo ao relativismo cultural ou ao atavismo e as histórias nativistas. Nem é este um programa para uma simples rejeição da modernidade, a qual seria, em muitos casos, uma política suicida. Eu rogo por uma história que deliberadamente torne visível, dentro da estruturadas formas narrativas, suas próprias estratégias e práticas repressivas e a parte que ela desempenha em convivência com as narrativas de cidadania em assimilar ao projeto do estado moderno todas as outras possibilidades de solidariedade humana. A política do desespero exigirá que tal história desnude para seus leitores as razões pelas quais tal situação é necessariamente inevitável. Esta é uma história que tentará o impossível: olhar para a própria morte por perseguir aquilo que resiste e escapa do melhor esforço humano na tradução através da cultura e de outros sistemas semióticos, para que o mundo possa mais uma vez ser imaginado como radicalmente heterogêneo. Isso, como eu tinha dito, é impossível dentro do conhecimento dos protocolos da história acadêmica, pois a globalidade da universidade não é independente da globalidade que o europeu moderno criou. Empenhar-se em provincializar esta “Europa” é ver a modernidade como

inevitavelmente contestável, é escrever sobre as narrativas dadas e privilegiadas de cidadania e outras narrativas de conexões humanas que tiram o seu sustento a partir de sonhos passados e futuros onde as coletividades não são definidas por rituais de cidadania nem pelo pesadelo da “tradição” que a “modernidade” cria. É claro que não há locais infra-estruturais onde tais sonhos poderiam se alojar. Todavia, eles continuarão a reaparecer enquanto os temas de cidadania e de estado-nação dominarem nossas narrativas de transição histórica, pois esses sonhos são o que a modernidade reprime para existir.

Um pós-escrito (1999): Esse capítulo reproduz de forma abreviada a minha primeira tentativa (em 1992) de articular o problema de provincializar a Europa. Essa declaração original continua como o ponto de partida para o que se segue. Muitos dos temas abordados nele – a necessidade de criticar o historicismo e encontrar estratégias para refletir a respeito das diferenças históricas sem abandonar o compromisso com a teoria – são aprofundados no restante do livro. Mas a “política de desespero”, que certa vez eu propus com certa paixão, não nos conduz mais ao argumento maior que aqui é apresentado.

# Notas do Capítulo 1

## Pós-colonialidade e o Artifício da História

- 1- Ronald Inden, "Construções Orientalistas da Índia," *Modern Asian Studies*, 20, nº 3 (1986), p. 445.
- 2- Sou grato a Jean Baudrillard pelo termo "hiperreal", mas meu uso difere do dele. Veja seu "*Simulações*", traduzido por Paul Foss, Paul Patton, and Philip Batchman (Nova Iorque: Semiotext[e], 1983).
- 3- Linda Hutcheon, *A Política do Pós-Modernismo* (Londres: Routledge, 1989), p. 65.
- 4- Edmund Husserl, *A Crise Das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, traduzido por David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. 281–285. Ver também Wilhelm Halbfass, *Índia e Europa: Um Ensaio em Compreensão* (New York: State University of New York Press, 1988), pp. 167-168.
- 5- Ver a discussão em Karl Marx, *Grundrisse: Fundamentos da Crítica da Economia Política*, traduzida por Martin Nicholas (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 469–512, e em Karl Marx, *Capital: Uma Crítica da Economia Política*, vol. 3 (Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1971), pp. 593-613.
- 6- Veja o meu *Repensando a História da Classe Trabalhadora: Bengala 1890-1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989), capítulo 7.
- 7- Marx, *Capital*, vol. 1 (Moscou: Foreign Languages Publishing House, n.d.), p. 60.
- 8- *Grundrisse*, p. 105.
- 9- Ver *Repensando a História da Classe Trabalhadora*, capítulo 7 em particular.
- 10- Sumit Sarkar, *India Moderna 1885-1947* (Deli: Macmillan, 1985), p. 1.
- 11- *Ibid.*, p. 4.
- 12- Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (Nova Iorque: Oxford University Press 1988), p. 13, ênfase adicionada. As palavras citadas aqui são de Guha. Mas acho que eles representam um senso historiográfico, que é responsabilidade e que é compartilhada por todos os membros do coletivo Subaltern Studies.
- 13- Ver L. T Hobhouse, *Liberalismo* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1964), pp. 26-27.
- 14- Nirad C. Chadhuri, *A Autobiografia de um Indiano Desconhecido* (Berkeley e Los Angeles: Universidade da Califórnia Press, 1958 [1951]), página de dedicações.
- 15- Partha Chatterjee, *Pensamento Nacionalista e o Mundo Colonial: Um Discurso Derivado?* (Londres: Zed, 1986).
- 16- *Mudhusudan rachanabali* (em Bengali), (Calcutá: Sahitya Samsad, 1965), p. 449. Veja também Jogindranath Basu, *Michael Madhusudan Datter Jibanchavit* (em Bengali) (Calcutá: Ashok Pustakalay, 1978), p. 86.
- 17- Meu entendimento deste poema foi enriquecido por discussões com Marjorie Levinson e David Bennett.
- 18- Não estou fazendo a afirmação que todas essas coisas necessariamente emergem com o individualismo burguês. Veja Natalie Zemon Davis, "Fama e Sigilo: A Vida de Leon Moderna Como uma Autobiografia Moderna," *História e Teoria* 27 (1988), pp. 103-118, e "Fronteiras e Sentidos do Eu na França do Século XVI," em Thomas C. Heller et al, eds., *Reconstruindo individualismo: Autonomia, Individualidade, e o Eu no Pensamento Ocidental* (Stanford: Stanford University Press, 1986), pp. 53-63. Ver

- também Philippe Lejeune, *Na Autobiografia*, traduzida por Katherine Leary (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 163-194.
- 19- Ver Chatterjee, *Pensamento Nacionalista*, capítulo sobre Nehru.
  - 20- M. K. Gandhi, *Hind Swaraj* (1909) em *Obras Coletadas de Mahatma Gandhi*, vol. 10 (Nova Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963), p. 15.
  - 21- Ver a discussão em Gauri Viswanathan, *Máscaras da Conquista: Estudos Literários e Regras Britânicas na Índia* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1989), pp. 128-141.
  - 22- Ranajit Guha, *Aspectos Elementares da Insurgência Camponesa na Índia Colonial* (Deli: Oxford University Press, 1983), capítulo 2.
  - 23- William E. Connolly, *Teoria Política e Modernidade* (Oxford e Nova Iorque: Basil Blackwell, 1989).
  - 24- Jurgen Habermas, *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Sobre uma Categoria da Sociedade Burguesa*, traduzido por Thomas Burger e Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1989), p. 49.
  - 25- Ver Sumit Sarkar, “História Social: Predicamento e Possibilidades”, em Iqbal. Khan, ed., *Uma perspectiva moderna sobre a Índia e o Paquistão: Ensaio sobre Economia, Política e Cultura* (Lahore: Book Traders, 1987), pp. 256-274.
  - 26- Por razões de espaço, deixarei esta afirmação aqui sem fundamento, embora eu espere ter uma oportunidade de discutir em detalhes num outro momento. Devo qualificar a declaração afirmando que se refere em sua maioria às autobiografias publicadas entre 1850 e 1910. Uma vez que as mulheres se unem à esfera pública no século XX, sua auto-formação assume diferentes dimensões.
  - 27- Nirad C. Chaudhuri, *Tua Mão, Grande Anarca! Índia 1921–1952* (Londres: Chatto e Windus, 1987), pp. 350-351.
  - 28- Ver Marx, *Sobre a questão judaica em seus primeiros escritos* (Harmondsworth: Penguin, 1975), pp. 215-222.
  - 29- Ramabai Ranade, *Ranade: Reminiscências da sua esposa*, traduzido por Kusu-mavati Deshpande (Deli: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963), p. 77.
  - 30- Ibid., pp. 84-85.
  - 31- Meaghan Morris, “Metamorfoses na Torre de Sydney”, *Novas Formações*, 11 (Verão de 1990), p. 10. Ênfase no original.
  - 32- Amiya Chakravarty citou em Bhikhu Parekh, *Discurso Político de Gandhi* (Londres: Macmillan, 1989), p. 163
  - 33- Gayatri Chakravorty Spivak, “O Subalterno Pode Falar?” Em Cathy Nelson e Lawrence Grossberg, eds., *Marxismo e a Interpretação da Cultura* (Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988), p. 277.

- 34- Ver *Estudos Subalternos*, vols. 1–7 (Deli: Oxford University Press, 1982– 1991), e Ashis Nandy, *O Inimigo Íntimo: Perda e Recuperação do Eu sob Colonialismo* (Deli: Oxford University Press, 1983).
- 35- Ver diversos ensaios em *Estudos Subalternos* e Ranajit Guha, *Aspectos Elementares*.
- 36- Homi K. Bhabha, “Do Mimetismo e do Homem: A Ambivalência do Discurso Colonial”, em Annette Michelson, et al., Eds. *Outubro: Primeira Década 1976-1986* (Cambridge: MIT Press, 1987), pp. 317-326; também Homi K. Bhabha, org., *Nação e Narração* (Londres: Routledge, 1990).
- 37- Spivak, “O Subalterno Pode Falar?” Veja também a entrevista publicada por Spivak na *Revista Socialista* 20, n. 3 de Julho a Setembro de 1990.
- 38- Sobre a estreita conexão entre as ideologias imperialistas e o ensino da história na Índia colonial, ver Ranajit Guha, *Uma Historiografia Indiana da Índia: uma Agenda do Século XIX e Suas Implicações* (Calcutá: K.P. Bagchi, 1988).
- 39- Sem implicar de forma alguma na totalidade deste argumento, eu posso mencionar que há paralelos aqui entre minha declaração e o que Gyan Prakash e Nicholas Dirks argumentaram em outro lugar. Veja Gyan Prakash, “Escrevendo Histórias Pós-Orientalistas do Terceiro Mundo: Perspectivas da Historiografia Indiana”, *Estudos Comparativos em Sociedade e História* 32, nº. 2 (Abril de 1990), pp. 383-408; Nicholas B. Dirks, “A História como um Sinal do Moderno”, *Cultura Pública* 2, no. 2 (Primavera de 1990), pp. 25-33.
- 40- Ver Amartya Kumar Sen, *De Ética e Economia* (Oxford e Nova Iorque: Basil Blackwell, 1987). *Uma História Sobre o Pensamento Econômico Japonês*, de Tessa Morris-Suzuki (Londres: Routledge, 1989) faz uma leitura interessante a esse respeito. Sou grato a Gavan McCormack por trazer este livro à minha atenção.
- 41- Carole Pateman, *O Contrato Sexual* (Stanford: Stanford University Press, 1988), p. 184.
- 42- Fredric Jameson, “Cognitive Mapping”, in Nelson e Grossberg, eds. *O Marxismo e a Interpretação da Cultura*, p. 354.
- 43- David Arnold, “A prisão colonial: poder, conhecimento e penologia na Índia do século XIX”, in D. Arnold e D. Hardiman, eds, *Subaltern Studies* 8. (Deli: Oxford University Press, 1995). Eu discuti algumas dessas questões em um artigo bengali: “Sarir, samaj o rashtra – oupanibeshik bharate mahamari o janasangskriti,” *Anustup*, anual nº (1988).
- 44- Lawrence Brilliant com Girija Brilliant, “Morte por uma Doença Assassina”, *Busca*, Maio/Junho de 1978, p. 3. Devo essa referência a Paul Greenough.
- 45- Richard Rorty, “Habermas e Lyotard sobre a pós-modernidade”, in Richard J. Bernstein, ed., *Habermas e Modernity* (Cambridge: MIT Press, 1986), p. 169.

46- Para uma leitura interessante e revisionista de Hegel sobre esse assunto, veja o intercâmbio entre Charles Taylor e Partha Chatterjee in *Cultura Pública* 3, n° 1 (1990). Meu livro *Repensando a História da Classe Trabalhadora* tenta um pequeno começo nessa linha.

# **Notas dos Tradutores Sobre o Capítulo 1**

## **Pós-colonialidade e o Artifício da História**

- a- Mais uma vez um exemplo do “nativo preguiçoso”, digamos assim.
- b- Ter o domínio inglês sem o britânico.
- c- Sentido de “fetichizar”.
- d- Possível tradução da expressão freudiana “making a clean breast of”.
- e- “Construo” pode ser substituído por “contorno”, “esboço”.
- f- Termo original: struggle.
- g- Sentido de “projeto”.
- h- Ou: potencializado, empoderado.
- i- Termo original: Scrambled.
- j- Sinônimo de “no coração”, ou “no centro”.