



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Santana Barbosa, Muryatan

A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo

Afro-Ásia, núm. 39, 2009, pp. 57-77

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77019346003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



A CRÍTICA PÓS-COLONIAL NO PENSAMENTO INDIANO CONTEMPORÂNEO

*Muryatan Santana Barbosa**

A crítica pós-colonial

Nas décadas de 1980-90, a crítica pós-colonial ganhou amplitude e institucionalização em diversas partes do mundo, sobretudo nas academias norte-americanas, europeias (ocidentais) e indianas. Trata-se de uma crítica recente, que tende a se aliar, grosso modo, a outras correntes de pensamento, interessadas no deslocamento da agência eurocêntrica das ciências sociais; em especial, nos Estudos Subalternos, o feminismo, o pós-ocidentalismo, as teorias do sistema mundial, o afrocentrismo, etc.¹

Existem origens comuns atribuíveis a esta crítica pós-colonial. A mais usual e aceita é a que liga o surgimento desta tradição à trajetória ascensional de certos intelectuais do Terceiro Mundo nas academias européias e estado-unidenses, a partir da década de 1980.²

Exemplo maior dessa trajetória seria o historiador e crítico literá-

* Mestre em Sociologia e doutorando em História Social, pela FFLCH/USP. Membro do NEACP (Núcleo de Estudos sobre África, Colonialidade e Cultura Política – DH – FFLCH – USP) e editor da *Sankofa: revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*.

¹ Sandra G. Harding, *Is science multi-cultural? Postcolonialisms, feminisms and epistemologies*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1998, p. VI; Edgardo Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: Clacso, 2000), p. 9.

² A. Dirlik, “A aura pós-colonial na era do capitalismo global”, *Novos Estudos Cebrap*, nº 49, 1997, p. 8.



rio palestino Edward Said, cujo livro, *O Orientalismo*,³ obteve considerável repercussão internacional. Tratava-se de um livro que pretendia desconstruir o discurso colonial, a partir da metodologia da arqueológica foucaultiana, acerca das relações entre saber e poder na modernidade. Para isso, realizou uma interpretação original da imagem de “Oriente”, criada por aquele discurso, demonstrando o grau de contradição interna ali presente.

A partir da influência direta e indireta de Said, outros autores, advindos do Terceiro Mundo, como os indianos Homi Bhabha e Gayatri Spivak, ganharam legitimidade e reconhecimento internacional nas décadas de 1980-90, enquanto autores pós-coloniais. Em grande parte porque, tal qual Said, estes autores, inicialmente, tinham por objeto de estudo – o colonialismo (interno e externo ao Estado-Nação Indiano) – e por modo de interpretação – análise do discurso e das estratégias coloniais – uma aproximação evidente com o trabalho clássico do intelectual palestino.

Em verdade, como observa Stuart Hall,⁴ esta crítica pós-colonial ficou famosa tanto por seu objeto de pesquisa, quanto por aquilo a que indiretamente se opunha: os discursos nacionalistas anticoloniais e racialistas, dominantes da primeira metade do século XX. Isso porque estes eram tidos por tais analistas como discursos baseados na mesma ótica “essencialista” da identidade e do sujeito do discurso colonial.

Nas últimas duas décadas, o reconhecimento mútuo e de crítica aos trabalhos de Said, Bhabha e Spivak transformou-os, gradativamente, em um grupo homogêneo de crítica pós-colonial. Em verdade, sinônimo de pensamento pós-colonial, como revelam as análises recentes sobre a chamada teoria pós-colonial, como, por exemplo, se pode ver em Moore-Gilbert.⁵ Concomitantemente, tal identificação tem levado diversos críticos deste pós-colonialismo, como o indiano Aijaz Ahmad,⁶ a identificá-lo como uma tendência secundária do “pós-estruturalismo”

³ Said, *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁴ Stuart Hall, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 111.

⁵ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial theory: contexts, practices and politics*. London/New York: Verso, 1997.

⁶ Aijaz Ahmad, *Linhagens do presente: ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2002.





e/ou da “desconstrução” francesa, conforme abordados nos trabalhos de Michel Foucault, Giles Deleuze e Jacques Derrida.

Todavia, desde a década de 1990, diversos intelectuais têm questionado tal limitação do termo pós-colonial no campo das idéias. Bill Ashcroft et al.,⁷ por exemplo, em sua ontologia sobre o tema, optaram por uma definição ampla do termo pós-colonialismo, considerando pós-colonial toda cultura condicionada pelo processo imperial europeu-ocidental, desde a colonização até o presente. E, por autores pós-coloniais, todos aqueles pensadores e ativistas que, desde tal condição de subalternidade, tenham enfatizado: a) a experiência do colonialismo como formador da subjetividade; b) a ênfase sobre suas diferenças em relação ao poder imperial; c) uma tomada de posição diante dos pressupostos deste poder. Desta perspectiva, tratam os trabalhos de Said, Bhabha e Spivak como um “grupo” particular da crítica pós-colonial, estabelecida desde uma tradição mais ampla e antiga.

Nessa perspectiva ampla do pós-colonialismo, definida, entre outros, por Ashcroft, a releitura tem sido utilizada como uma propriedade importante para recuperar o pensamento de autores e ativistas do Terceiro Mundo, enquanto pertencentes à crítica pós-colonial. Esse é o ensejo de estudos como os de Homi Bhabha⁸ sobre Fanon; Aníbal Quijano⁹ e Neil Larsen¹⁰ sobre J. C. Mariátegui; Josaphat Kubayanda¹¹ sobre Aimé Césaire; Ashis Nandy¹² e Partha Chatterjee¹³ sobre M. Gandhi; Chidi Amuta¹⁴ sobre

⁷ Bill Ashcroft; Gareth Griffiths & Helen Tiffin (eds.), *The post-colonial studies reader*. London/ New York: Routledge, 1995, p. 2.

⁸ Homi Bhabha, *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

⁹ Aníbal Quijano, “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”, Edgardo Lander (coord.), *La Colonialidad del Saber – eurocentrismo e ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Clacso/UNESCO, 1993).

¹⁰ Neil Larsen, “Indigenismo y lo ‘postcolonial’: Mariátegui frente a la actual coyuntura teórica”, *Revista Ibero-Americana*, vol. LXII, nº 176 (jul./dez, 1996), pp. 863-73.

¹¹ Josaphat Kubayanda, “On discourse of decolonization in Africa and the Caribbean”, *Dispositio*, vol. XIV, nº 36-38 (1989).

¹² Ashis Nandy, “Colonization of the mind”, in Majid Rahnema & Bawtree (eds.), *The post-development reader* (London/New Jersey: Zed Books, 1998), pp. 168-79.

¹³ Partha Chatterjee, “The nations and its peasants”, in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (London-New York: Verso, 2000), pp. 8-23.

¹⁴ Chidi Amuta, “Fanon, Cabral and Ngugi on National Liberation”, in B. Ashcroft et alli, (coords.), *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures* (London/ New York: Routledge, 1995).



Amílcar Cabral, e outros mais. Assim, a crítica pós-colonial ganha em amplitude e relevância teórica e política, estabelecendo um *locus* de enunciação particular para a superação da agenda eurocêntrica das ciências sociais.

Evidentemente, tais debates não respondem apenas a questões teóricas acadêmicas, mas também políticas, em sua pretensão de reconstituir a heterogeneidade das visões de mundo não ocidentais ou “marginalmente” ocidentais. Essa é uma discussão complexa, cuja dificuldade intrínseca foi observada pelo economista egípcio Samir Amin:¹⁵ tomado como paradigma que responde a questões reais da dominação “ocidental” no mundo, o eurocentrismo não pode ser desconstruído por suas debilidades internas, mas, sobretudo, por novas respostas políticas, interessadas na contestação da polarização entre as nações, inerente ao capitalismo realmente existente.

Nesta perspectiva ampla, o pós-colonialismo tem um papel central a cumprir, trabalhando com alternativas locais, na cultura formal e no pensamento popular, para obter a superação dos paradigmas eurocêntricos dominantes. Para os conhecedores da literatura anticolonial, tal projeto não é exatamente “novo”, como se pode observar desde os movimentos de descolonização da primeira metade do século XX: pan-africanismo, movimento da negritude, renascimento hindu, etc. Entretanto, hoje, pelo acúmulo de discussão, parece que esta defesa da pluralidade das visões de mundo poderá seguir caminhos imprevistos.

Pós-colonialismo e subalternidade

É questionado por muitos autores, hoje, o escopo de possibilidades reais que a crítica pós-colonial possuiria para cumprir seus objetivos, contribuindo com algo profícuo às ciências humanas. O sociólogo brasileiro Sergio Costa,¹⁶ por exemplo, analisando a crítica pós-colonial contemporânea, afirma que ela, em duas de suas vertentes principais, a saber, a crítica à visão eurocêntrica e teleológica da modernização (como

¹⁵ Samir Amin, *Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lisboa: Dinossauro, 1994, p. 10.

¹⁶ Sergio Costa, “Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n° 60 (fevereiro de 2006), p. 130.



em Dipesh Chakrabarty¹⁷) e a busca de um lugar de enunciação híbrido, no entremeio das fronteiras culturais (como em Hommi Bhabha¹⁸) não traria alternativas epistemológicas novas para o campo da Sociologia.

De outro ponto de vista, outros autores, geralmente herdeiros da luta das descolonizações africanas e asiáticas, têm feito um ataque à adesão dos autores pós-coloniais, contemporâneos à filosofia francesa de viés “pós-estruturalista”, de Michel Foucault, Giles Deleuze, Felix Guattari e Jacques Derrida.

Pode-se observar esta crítica em dois planos. No primeiro, costuma-se proceder como uma acusação em si, ou seja, se os autores filiados ao pós-colonialismo são herdeiros da filosofia europeia é porque não seriam verdadeiros críticos do eurocentrismo. Por outro lado, tem-se defendido que o maior problema resultante desta filiação teórica seria o grau de contradição interna daí resultante, tanto no plano político, quanto no escopo teórico-metodológico. Nesta perspectiva, Aijaz Ahmad,¹⁹ por exemplo, argumentou sobre as discutíveis reconstruções históricas que Said foi obrigado a criar para justificar sua utilização, sem alterações substanciais, da metodologia foucaultiana em seu trabalho clássico sobre o discurso colonial.²⁰

Tal argumentação, evidentemente, pode ser retomada acerca de outros trabalhos associados à crítica pós-colonial contemporânea. Cada vez mais, entretanto, torna-se ilusório desqualificar o trabalho destes autores como simples cópia desta ou daquela teoria ocidental. Existem, pelo menos, três razões para isto. A primeira é que, com a ampliação teórica dos estudos autodenominados pós-coloniais, se torna cada vez mais difícil definir claramente as diversas heranças ali presentes. Em segundo lugar, porque a variação destas tendências, hoje, possui uma perceptível conotação política, que revela um distanciamento gradual de certos autores pós-coloniais, como Gyan Prakash,²¹ das posições mais

¹⁷ Chakrabarty, *Provincializing Europe*. Princeton University Press, 2000.

¹⁸ Bhabha, *O local da cultura*.

¹⁹ Ahmad, *Linhagens do presente: ensaios*.

²⁰ Said, *Orientalismo*.

²¹ G. Prakash, *Another reason: science and the imagination of modern India*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.



eurocêntricas e niilistas da filosofia francesa pós-68.²² Em terceiro lugar, porque, mesmo nos estudos mais aproximados daquela filosofia francesa, se percebe uma tentativa sistemática de utilizar suas abordagens de modo crítico-assimilativo. Esta é uma tendência que pode ser observada, por exemplo, quando historiadores e sociólogos pós-coloniais de viés foucaultiano, como David Arnold,²³ buscam desvelar as formas específicas dos regimes de poder, em correlação com o colonialismo e a formação do Estado-Nação nos países do Terceiro Mundo.

É interessante notar que, neste último caso, as perspectivas pós-coloniais contemporâneas aliaram, desde cedo, o estudo do colonialismo – em especial, do discurso colonial – ao estudo da experiência histórica das classes subalternas dos países do Terceiro Mundo. Neste caso, deu-se uma orientação que levou vários autores pós-coloniais a uma indissolúvel aproximação teórica com o marxismo ocidental. Em particular, conforme preconizada por Antonio Gramsci e pela historiografia social inglesa de E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill e Rodney Hilton.

Esta reorientação dos ensaios pós-coloniais pode ser evidenciada, por exemplo, no destaque dado à questão da sujeição no grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, formalmente fundado em 1982.

Trata-se de um grupo formado por intelectuais interessados na revisão da história indiana, a partir de uma perspectiva pós-nacional específica: pós-colonial e subalterna. Este grupo reunia jovens historiadores, ingleses e indianos, liderados pelo indiano Ranajit Guha. Os demais integrantes eram Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, David Hardiman e Gyanendra Pandey. Sua primeira tarefa coletiva foi uma leitura pormenorizada da obra de Antonio Gramsci (Chaturvedi).²⁴

²² Vejam-se, por exemplo, as críticas de Bhabha (*O local da cultura*, pp. 342 e sgtes.) e Prakash (*Another reason*, p. 157) a Foucault. Em especial, no que se refere à visão eurocêntrica deste em relação à genealogia dos regimes de poder na modernidade, que silenciava sobre a importância do racismo, do colonialismo e do escravismo em sua formação histórica.

²³ David Arnold, “The colonial prison: power, knowledge and penology in nineteenth-century India”, in Ranajit Guha & Gaiatry Spivak (eds.), *Subaltern Studies reader (1982-1995)* (Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1997).

²⁴ Vinayak Chaturvedi, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London-New York: Verso, 2000, p. vii.



Para construir esta nova perspectiva historiográfica, pós-colonial e subalterna, o grupo buscou dar um sentido complementar a estes termos. Nesta perspectiva, concluíram que, para desvelar a realidade do fenômeno subalterno, seria necessária uma nova historiografia, que rompesse com os paradigmas eurocêtricos da historiografia tradicional indiana de cunho modernista: nacionalista ou colonialista. As primeiras obras tiveram repercussão nacional na Índia, com destaque para *Aspectos elementares da insurreição camponesa na Índia*, de Ranajit Guha, publicado originalmente em 1983.²⁵ Mas este sucesso se tornou, gradativamente, internacional, com a difusão alcançada pelos quatro livros coletivos intitulados *Subaltern Studies*,²⁶ publicados pela Oxford University Press.²⁷ Desde então, o grupo conquistou larga influência na historiografia contemporânea e, além dela, nas áreas de Estudos Culturais e Sociologia da Cultura.

A aproximação desta crítica pós-colonial dos Estudos Subalternos com o marxismo ocidental foi uma marca característica dos primeiros livros do grupo. Ele é evidente, por exemplo, no pensamento e na obra do seu fundador: Ranajit Guha.

Em artigo famoso, intitulado “Alguns aspectos sobre a historiografia da Índia Colonial”, Guha²⁸ observa que o nascimento do grupo de Estudos Subalternos se colocou, teoricamente, como uma resposta ao fracasso civilizacional da modernização indiana, resultante dos projetos nacionalistas após a independência do país. Para isto, Guha e seus discípulos teriam visto, na discussão sobre a subalternidade, a possibilidade de fundar uma historiografia pós-nacionalista, interessada em mostrar os pressupostos eurocêtricos e os regimes de poder engendrados na historiografia elitista: fosse ela colonialista ou nacionalista.

Neste intento é que teria ressurgido a importância de Antonio Gramsci.²⁹ Todavia, a herança de Gramsci é ali absorvida criticamente,

²⁵ Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*. Delhi: Duke University Press, 1999.

²⁶ Ranajit Guha & Gaiatry Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies reader (1982-1995)*. Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1997.

²⁷ Ranajit Guha (ed.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford University Press. Livros: I, 1982; II: 1983; III, 1984; IV: 1985.

²⁸ Ranajit Guha, “On some aspects of the historiography of Colonial India”.

²⁹ Cf. Guha, “On some aspects of the historiography of Colonial India”, p. 35.



com o objetivo explícito de retirar os aspectos mais historicistas do seu pensamento, aí incluindo sua leitura do marxismo. Neste sentido é que Ahmad,³⁰ por exemplo, observa, também de modo crítico, que tais intelectuais indianos (e outros) buscaram reinterpretar o pensamento do ativista italiano como um precursor dos estudos culturais contemporâneos, separando sua análise da subalternidade daquela das classes sociais.

Para Guha, entretanto, este objetivo faz parte de uma tentativa de os Estudos Subalternos construírem uma historiografia fundada em uma hermenêutica própria da realidade histórica indiana, para além de categorias macro-históricas, como, por exemplo, o conceito de modo de produção. Com isto, Guha e seus colegas, supostamente, não pretendiam negar a importância da expansão do capitalismo enquanto força estruturadora da realidade local, mas focar as particularidades desta expansão como reprodutora de formas de poder diferenciadas das existentes na história europeia.³¹

Entre estas diferenças, Guha dá destaque à forma de dominação do Estado Colonial na Índia. Dizem eles que, ao contrário do que ocorreu na Europa Ocidental, lá, o Estado Colonial teria existido como uma dominação sem hegemonia, ou seja, um país em que a sociedade política exerceu uma dominação através dos aparatos de repressão aos subalternos, em especial na esfera dos micropoderes.³²

Tal situação só teria mudado com a ascensão do movimento de descolonização, liderado pelo Congresso Nacional Indiano. Aí, segundo Guha, ter-se-ia formulado uma nova dominação, desta feita, hegemônica. Sua efetivação, entretanto, como práxis política, só ocorreu quando o discurso nacionalista das elites indianas foi remodelado pelos subalternos, desde sua própria visão de mundo: um saber que teria sido soterrado pela expansão da racionalidade instrumental da modernização pós-independência nacional.³³

É justamente este saber subalterno, supostamente enterrado pela História tradicional, elitista, que os Estudos Subalternos visariam des-

³⁰ Ahmad, *Linhas do presente: ensaios*, p. 259.

³¹ Guha, "On some aspects of the historiography of Colonial India", p. 41.

³² Guha, "On some aspects of the historiography of Colonial India", p. 42.

³³ Guha, "On some aspects of the historiography of Colonial India", p. 43.



tacar em sua reescritura da História Indiana. Vê-se, aqui, pois, uma evidente inspiração gramsciniana, ainda que remodelada.

Em muitos trabalhos dos Estudos Subalternos, todavia, esta herança é mediada por outras, mais difusas. Isto ocorre, por exemplo, no principal livro de Ranajit Guha, *Aspectos elementares da insurreição camponesa na Índia colonial*. É aí evidente, em particular, que a inspiração gramsciana aparece de forma indireta, dialogando com a história social inglesa de E. P. Thompson, Christopher Hill, Rodney Hilton e Eric Hobsbawm.

Neste livro, Guha pretendeu reescrever a história das insurreições camponesas na Índia colonial de uma perspectiva de longa duração, entre 1783 e 1900. Para isto, em uma tentativa um tanto quixotesca, analisou a experiência de cento e dez insurreições populares durante o período referido. Segundo diz, buscava averiguar “formas comuns ou ideias gerais na consciência rebelde” dos envolvidos. A conclusão a que chegou é que estas ideias poderiam ser resumidas nas seguintes características primordiais: negação, ambiguidade, modalidade, solidariedade, transmissão e territorialidade. Como assinala Partha Chatterjee,³⁴ todavia, estas características só ganhariam sua historicidade se alicerçadas sobre o princípio de comunidade, que se fundaria na oposição dialética entre o “nós” – insurgentes – e o “eles” – poderes contrainsurgentes.

O trabalho de Guha, pelo modo de investigação e de conteúdo, sem dúvida, se aproxima dos trabalhos clássicos da historiografia inglesa sobre a classe trabalhadora naquele país, especialmente em E. P. Thompson,³⁵ e em E. Hobsbawm³⁶. Existe, entretanto, uma diferença substancial a ser colocada. Como observa Michael Denning,³⁷ diferentemente do que se poderia averiguar das narrativas clássicas da historiografia inglesa sobre o assunto, não se observa, neste ensaio de Ranajit Guha sobre os insurgentes indianos, uma narrativa de pretensão linear. Tal fato faz com que não se possa observar, no trabalho de Guha,³⁸ uma história sobre

³⁴ Chatterjee, “The nations and its peasants”, p. 12.

³⁵ Thompson, *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

³⁶ E. J. Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978; Hobsbawm, *Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

³⁷ Michael Denning, *A cultura na Era dos Três Mundos*. São Paulo: Francis, 2005, p. 47.

³⁸ Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*.



a “formação” da classe trabalhadora indiana. Há, pelo contrário, a descrição de uma resistência heterogênea, que só poderia ser definida em termos muito gerais. Em que consiste tal diferença interpretativa?

Uma explicação possível é atribuir tal diferença a uma questão de especificidade do “objeto de estudo”, ou seja, como Thompson e Hobsbawm (entre outros) e Guha trabalham com épocas e lugares distintos, isto explicaria a diferença de interpretação entre eles. Assim, poder-se-ia imaginar que a classe trabalhadora inglesa teria uma experiência de luta projetiva, enquanto as classes subalternas indianas, não. Assim sendo, seria procedente a assertiva de Arfir Dirlik,³⁹ segundo a qual os Estudos Subalternos seriam apenas uma vertente local da tradição historiográfica inglesa.

Penso, todavia, que tal interpretação simplifica as possíveis diferenças epistemológicas existentes entre o trabalho pós-colonial dos Estudos Subalternos (no caso de Guha) e o dos referidos historiadores ingleses; e, por esta mediação, o de Gramsci.

Uma destas diferenças, quiçá a mais importante, diz respeito à construção da temporalidade na narrativa histórica. No prefácio a *Subaltern Studies*, ao criticar a historiografia elitista indiana (nacionalista ou colonialista), Guha⁴⁰ diz que esta estaria reproduzindo, implicitamente, um sentido linear de narratividade, cuja genealogia, em verdade, seria derivada dos discursos de repressão advindos dos poderes contrainsurgentes (magistrados, policiais, funcionários públicos, etc.). Deste modo, segundo o historiador indiano, estar-se-ia, equivocadamente, suprimindo a real heterogeneidade de tais insurreições subalternas, com sua historicidade própria.

Como foi dito, esta crítica de Guha e seus colegas, em *Subaltern Studies*, se coloca contra a história tradicional indiana. Entretanto, creio que aí se pode observar, também, o sentido essencial da diferença que estes julgam ter, igualmente, com a referida historiografia clássica inglesa.

Apontando para esta problemática, o teórico da história da Escola

³⁹ Dirlik, “A aura pós-colonial na era do capitalismo global”, p. 17.

⁴⁰ Guha (ed.), *Subaltern Studies reader (1986-1995)*. (Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1997).



Subalterna, Dipesh Chakrabarty,⁴¹ destaca as críticas em que Guha estabelece a noção de “revoltas primitivas” e/ou “pré-políticas”, conforme trabalhadas por E. Hobsbawm. Rejeitando o historicismo inerente a tal categorização, Guha observaria que o trabalho do historiador deveria reconstruir uma hermenêutica própria das práxis rebeldes, que examinaria as relações dos subalternos com as elites; deles entre si; e as possíveis estruturas elementares do imaginário coletivo destas revoltas.

Para isso, Guha e seus colegas defenderiam, no plano metodológico, uma radicalização da interdisciplinaridade. Em especial, no que tange à hermenêutica textual, pois esta possibilitaria, supostamente, uma melhor análise do historiador das fontes históricas e da história das relações de poder inerentes a tais narrativas.

É discutível o quanto as análises interpretativas da Escola Subalterna, baseadas neste princípio metodológico, trouxeram, de fato, perspectivas novas de trabalho em relação aos clássicos da historiografia inglesa. No caso de Guha, em *Aspectos elementares da insurreição camponesa da Índia*, pode-se observar que a diferença teórico-metodológica assinalada reflete, em última instância, uma marcante presença foucaultiana (arqueológica) no trabalho do historiador indiano. Por isto, ele ancora sua análise das relações de poder inerentes às práticas discursivas. Como afirma Chakrabarty,⁴² daí sua gênese estruturalista, apontando para uma indisfarçável simpatia de Guha, nesta obra, pelos trabalhos do “primeiro Foucault”.

Esta aproximação entre o marxismo e o pensamento acadêmico francês – estruturalista e pós-estruturalista – presente nos Estudos Subalternos, parece ser uma característica própria desta historiografia pós-colonial. O próprio Dipesh Chakrabarty,⁴³ um dos poucos a explicitar tal posição, defende que este diálogo serial é essencial aos Estudos Subalternos. Sua ênfase, entretanto, é definitivamente mais favorável à influência pós-estruturalista do que à estruturalista. Por isto, defende este historiador indiano que a contribuição fundamental da Escola Subalterna seria a

⁴¹ Chakrabarty, *Habitations of modernity: essays in the wake of subaltern studies*. Chicago, CA: University of Chicago, 2002, pp. 14-15.

⁴² Chakrabarty, *Habitations of modernity*, p. 16.

⁴³ Chakrabarty, *Habitations of modernity*, pp. 16 e sgtes.



percepção pós-colonial de que a subalternidade, enquanto fenômeno social, só poderia ser identificada com a desconstrução das formas pelas quais certas categorias modernas – como classe, cidadania, Estado-Nação, público x privado, etc. – organizariam a compreensão do passado.

Neste sentido, a busca da subalternidade, de inspiração gramsciana, é mediada por uma interpretação de viés desconstrucionista, que visaria desvelar como tais categorias modernas condicionaram uma percepção linear da temporalidade dos discursos sobre o passado. Segundo Chakrabarty,⁴⁴ o esforço é captar, por este procedimento metodológico, a subalternidade enquanto heterogeneidade objetiva, para além das narrativas fundadas no mito da modernidade. Esta seria, afinal, a tarefa dos Estudos Subalternos.

É interessante observar como esta aproximação de Guha e outros intelectuais indianos, ligados à Escola Subalterna, com a desconstrução levou alguns destes, gradativamente, a se tornarem uma linha auxiliar da crítica literária contemporânea, no estudo do discurso e da textualidade. Pode-se observar tal fato, por exemplo, no trabalho da ensaísta e crítica literária indiana Gayatri C. Spivak.⁴⁵

Uma das mais influentes personalidades a se aliar ao grupo de Estudos Subalternos, Spivak tornou-se, nos anos 1990, uma das portavozes da crítica pós-colonial e subalterna. Sua interpretação desta teoria visava aliar o marxismo gramsciano ao pós-estruturalismo de Derrida e ao feminismo.

Não resta dúvida de que, em relação à perspectiva feminista, Spivak teve um papel fundamental na construção de uma crítica pós-colonial de gênero, ainda pouco difundida no trabalho original dos Estudos Subalternos. Por outro lado, em sua tentativa de aliar Gramsci ao pós-estruturalismo de Derrida, o último ganhou um espectro cada vez mais decisivo em seus trabalhos. Isto fica evidente, por exemplo, em dois ensaios conhecidos da crítica indiana, em que ela discute a problemática subalterna: *Pode o subalterno falar?*⁴⁶ e *Estudos Subalternos: desconstruindo a historiografia*⁴⁷ (1986).

⁴⁴ Chakrabarty, *Habitations of modernity*, p. 37.

⁴⁵ Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*. London, Routledge, 1988.

⁴⁶ Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, in Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (Basingstoke: Macmillan Education, 1988).

⁴⁷ Spivak, “Deconstructing Historiography”, in Ranajit Guha e Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies reader (1982-1995)* (University of Minnesota Press, 1997).





Neles, a autora analisa a busca da subalternidade como uma questão estratégica importante para a crítica contemporânea. Porém, concomitantemente, questiona sua efetividade teórica e política, por ser, supostamente, potencialmente essencialista.

Desta posição dúbia, Spivak, assim como outros autores contemporâneos da crítica pós-colonial, vê-se constrangida a defender a subalternidade, enquanto *différence*,⁴⁸ em vestígios cada vez mais sutis de resistência, geralmente de caráter literário, que dificilmente poderiam ser acusados de essencialismo.⁴⁹

Esta mudança política e teórica na análise pós-colonial indiana, do marxismo gramsciano para o pós-estruturalismo, é severamente criticada por autores próximos ao grupo dos Estudos Subalternos, como Sumit Sarkar.⁵⁰ Ela, entretanto, especialmente nos EUA, tem consagrado a ideia de que o pós-colonialismo seria uma vertente de crítica textual desconstrucionista (ou pós-estruturalista), voltada para o estudo das obras colonialistas. Existem, todavia, outros pensadores que continuam buscando construir o pós-colonialismo como empreendimento de crítica mais ampla e radical, voltado para a práxis.

A subalternidade revisitada

Uma das primeiras tentativas de repensar, no pormenor, esta crescente aproximação do pós-colonialismo com a hermenêutica textual, de viés pós-estruturalista, veio do historiador Dipesh Chakrabarty, em *Provincializando a Europa*⁵¹ e *Habitações da modernidade*.⁵² Nos ensaios ali reunidos, o autor, em interessante autocrítica, questiona a opinião corren-

⁴⁸ Neologismo criado por J. Derrida. Por este termo, o filósofo francês pretendeu traduzir o duplo movimento do signo linguístico que é diferenciado ao mesmo tempo em que difere; não se fixando em uma única instância. Não existe uma tradução exata para o termo. Alguns intelectuais ligados aos Estudos Culturais, como Spivak e Bhabha, têm utilizado o termo para se referir a uma espécie de essência transgressora, para além da lógica dicotômica dos discursos. Sua força seria justamente esta indefinição. Ver, entre outros, Hall, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*.

⁴⁹ Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*.

⁵⁰ Sumit Sarkar, "The decline of the subaltern in Subaltern Studies", in Vijayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (London-New York: Verso, 2000).

⁵¹ Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

⁵² Chakrabarty, *Habitations of modernity*.



te de que a historiografia indiana contemporânea esteja conseguindo, de fato, criar uma nova historiografia: pós-colonial e subalterna.

A razão fundamental para isto, segundo o autor, seria que os Estudos Subalternos e o pós-colonialismo contemporâneo ainda não teriam criado uma postura adequada diante dos fatos sociais sobre os quais a ciência social teria pouco a dizer, sobretudo em relação às práticas culturais. Revelar-se-ia, aí, um posicionamento colonialista sub-reptício dos cientistas sociais.⁵³

Defende Chakrabarty que a superação deste equívoco deveria propiciar um olhar científico que reconhecesse a importância destes fenômenos sociais não modernos, ainda que atualmente inexplicáveis à teorização. Dever-se-ia, pois, dar-lhes vez e voz, independente de sua existência aparentemente incompreensível. Neste sentido, o historiador indiano defende a necessidade de uma visão teórica que vise *provincializar a Europa*. Com isto, ele se refere a um projeto que desvele a heterogeneidade do meio social, provincializando a ideia hiper-real de “Europa” (enquanto local da racionalidade, ciência, modernidade, etc.) que colonizaria o mundo da vida.⁵⁴

Para Chakrabarty, este projeto complementaria a perspectiva tradicional da Escola Subalterna. Deste modo, entender-se-ia a subalternidade como um caso particular da reconstrução das diferenças supostamente existentes na realidade social, ainda que contemporaneamente não seja passível de objetivação pelas ciências sociais. Sua posição, neste sentido, não nega a cientificidade das ciências humanas, mas defende um caráter de incompletude destas.⁵⁵

Buscando demonstrar o seu ponto de vista, Chakrabarty cita aspectos da vida social indiana, que revelariam como esta vivência cultural – subalterna – continuaria reproduzindo-se corriqueiramente na contemporaneidade. Este fato é importante porque, para o historiador indiano, é fundamental afirmar que tais práticas não seriam, pois, resquícios do passado, nem ressurgimento do pensamento místico, mas fenô-

⁵³ Chakrabarty, *Provincializando a Europa*, pp. 45 e sgtes.

⁵⁴ Chakrabarty, *Provincializando a Europa*, p. 15.

⁵⁵ Chakrabarty, *Provincializando a Europa*, pp. 14 e sgtes.



menos ontologicamente contemporâneos, ainda que não aceitáveis ou entendidos enquanto tais pela ciência social moderna; seja ela tida por iluminista, romântica, marxista, positivista ou pós-moderna.

Um dos exemplos mais importantes desta vivência subalterna, para Chakrabarty, seria a trajetória e o pensamento político do líder da Independência Nacional Indiana, Mohandas (Mahatma) Gandhi. Segundo o historiador indiano, Gandhi poderia ser visto como um exemplo da práxis subalterna, pois sua trajetória seria marcadamente autônoma, em particular em relação às premissas do pensamento político moderno ocidental.

Uma destas práticas gandhianas, que Chakrabarty usa como exemplo, é a do *khadi*.⁵⁶ O termo *khadi* tem origem indiana. Ele simbolizaria a ideia de purificação e simplicidade, essenciais ao hinduísmo. Nos anos 1910 e 1920, Gandhi teria retomado o *khadi*, resignificando-o como uma postura de vida. Neste contexto, segundo Chakrabarty, para aqueles influenciados pelo gandhismo, o *khadi* tornou-se sinônimo da capacidade de se sacrificar ao extremo pelos interesses do povo, sem, com isto, esperar algo em troca, seja material ou espiritual. Neste sentido, por exemplo, a vida particular de um representante do Estado ou um político seria vista como parte integrante de sua missão pública. É vivência para o povo, de acordo com os ideais de simplicidade e purificação.

Evidentemente, é discutível o quanto esta prática poderia tornar-se uma regra universal da política. O que interessa a Chakrabarty, todavia, não é defender tal ideia, nem advogar sua efetividade como postura ética. Interessa-lhe ressaltar, a partir do *khadi*, como, na história indiana, ontem e hoje, a aparente confusão entre público e privado da prática política não é apenas uma ausência de “verdadeiros” princípios cidadãos, mas uma postura ancorada em densa vivência cultural.⁵⁷

Uma posição próxima à de Chakrabarty, neste particular, vem sendo elaborada, de modo paralelo, pelo ensaísta indiano Ashis Nandy,

⁵⁶ Chakrabarty, *Clothing the Political Man: A Reading of the Use of Khadi/White in Indian Public Life*, *Journal of Human Values*, Vol. 5, n° 1 (1999), pp. 3-13. Também Chakrabarty, *Habitations of modernity*.

⁵⁷ Chakrabarty, *Habitations of modernity*, p. 63.



em livros como *O inimigo íntimo*,⁵⁸ *O selvagem Freud*,⁵⁹ *Tradição, tiranias e utopias*,⁶⁰ *Ciências, hegemonia e violência: um réquiem da modernidade*,⁶¹ etc. Trata-se de um autor de grande prestígio em seu país.

Em livros como estes, Nandy desvela o caráter autoritário da construção da “modernidade” na sociedade indiana, mostrando como esta se reproduz como um aparato de exclusão e marginalização dos indivíduos e das culturas locais.

Também Nandy vai buscar em personalidades indianas, como Gandhi, a inspiração política para seus escritos. Assim como Chakrabarty, em sua releitura do líder indiano, Nandy ressalta, por exemplo, os aspectos da vida e do pensamento de Gandhi que concretizaram uma práxis supostamente autônoma de libertação diante do discurso ocidental; seja em sua tendência hegemônica, colonial, seja em sua tendência contra-hegemônica, na crítica metropolitana ao Ocidente. Nandy dá o nome de “tradicionalismo crítico” a esta práxis independente. Segundo este crítico indiano, tratar-se-ia de uma visão de mundo autônoma, que busca restabelecer a crítica tradicional indiana – não moderna – ao Ocidente.⁶²

Análises como estas levam a crer que existe, efetivamente, uma aproximação da crítica indiana contemporânea, de viés pós-colonial, da tradição gandhiana, como se pode observar em ensaios recentes de Chakrabarty e Nandy. A realidade local, todavia, é mais complexa. Como observa Makarand Paranjape,⁶³ entre outros, além de Gandhi, ressurgem como inspirações a trajetória e o pensamento de outros intelectuais indianos, como os irmãos Tagore (Rabindranath e Abanindranath), Jawaharlal Nehru,

⁵⁸ Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

⁵⁹ Nandy, *The savage Freud*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

⁶⁰ Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Delhi: Oxford University Press, 1987.

⁶¹ Nandy, *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi: Oxford University Press: Bombay/Calcutta/Madrás, nueva edición 1998 [1988].

⁶² Nandy, “Colonization of the mind”, pp. 75 e sgtes.

⁶³ Makarand Paranjape, “In the interstices of tradition and modernity: exploring Ashis Nandy’s clandestine and incommunicable selves”, in Vinay Lal (ed.), *Dissenting knowledges, open futures: the multiple selves and strange destinations of Ashis Nandy* (New Dehli: Oxford University Press, 2001), pp. 240 e sgtes.



Rammohun Roy, Iswarchandra Vidyasagar e outros. Ademais, têm-se reforçado os movimentos de inspiração religiosa, especialmente hinduístas.

Por outro lado, entre os próprios autores aproximados da “tradição gandhina”, na maioria das vezes as diferenças parecem mais marcantes do que as semelhanças. Isto transparece, por exemplo, no debate público em curso entre os dois autores citados: Chakrabarty e Nandy.

No artigo *Os esquecidos da História*,⁶⁴ por exemplo, Nandy ressaltou o cerne destas diferenças em relação aos seus escritos e aos da historiografia pós-colonial contemporânea, associada aos Estudos Subalternos. Afirma que autores como Gyan Prakash e D. Chakrabarty, apesar de suas tentativas de crítica e autocrítica, ainda estariam presos a uma percepção inter-relacionada de memória e história, que seria típica de uma visão disciplinar da História, conforme formada pelo Ocidente.⁶⁵

Isto seria evidente, segundo Nandy, na incessante tentativa destes em enxergar formas de tornar História, o que é aparentemente a-histórico. Tornar memória o que foi esquecido. Transformar o passado em história. Nesta postura teórica, para o autor estar-se-ia condenado a defender uma esquizofrênica posição dúbia: critica o eurocentrismo, mas, ao mesmo tempo, é cúmplice dele.⁶⁶

Visando superar tal dilema, Nandy propõe que o saber libertário deva radicalizar a busca e a reconstrução de narrativas próprias, baseadas nas vivências culturais (e temporais) dos indianos. Apenas esta exploração de horizonte, segundo o autor, poderia construir uma função social para o saber pós-colonial. Aí, não mais como uma alternativa de história, mas como uma alternativa à história.⁶⁷

Conforme aqui abordado, pois, a crítica de Nandy se coloca como uma discussão epistemológica sobre a temporalidade, condicionante de

⁶⁴ Nandy, “History’s forgotten doubles”. *History and Theory*, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics, 1995.

⁶⁵ Para ser preciso, segundo Nandy, o Ocidente teria formado a ideia moderna de história e, portanto, de construção do passado, a partir da associação dos seguintes fatores: a) o nascimento do Estado-Nação; b) a visão de mundo secular; c) o conceito baconiano de racionalidade científica; d) teorias do progresso e, mais recentemente, do desenvolvimento. Nandy, “History’s forgotten doubles”, p. 44.

⁶⁶ Nandy, “History’s forgotten doubles”, p. 53.

⁶⁷ Nandy, “History’s forgotten doubles”, p. 63.



uma percepção pós-colonial da subalternidade. Em uma linha argumentativa próxima, coloca-se a releitura que Homi Bhabha faz do célebre ativista martiniquense Frantz Fanon (1925-1961)⁶⁸ como pensador pós-colonial. Trata-se de um ensaio mais conhecido do público ocidental.

No livro *O local da cultura*, a questão chave colocada por Bhabha é também a da temporalidade. Trata-se de um tema recorrente na obra de Fanon, embora colocado de forma oblíqua. Retomando essa temática, Bhabha⁶⁹ defende que Fanon compreendeu a questão essencial da prerrogativa pós-colonial. Esta seria a percepção das temporalidades distintivas da subalternidade diante das temporalidades sobredeterminantes dos sistemas de representação do poder eurocêntrico.

Segundo Bhabha, é a partir dessa percepção crítica das temporalidades, este entretempo, que Fanon subverte a lógica “essencialista” da identidade, constituída pelo discurso colonial e seu poder de significação. Ao estabelecer tal interpretação do pensamento fanoniano, Bhabha⁷⁰ defende que a luta estratégica subalterna (como expressão da *différence*) não seria mais a de retomar ou reivindicar novos símbolos de identidade positiva, mas transformar as condições de enunciação ao nível do signo, enquanto espaço da temporalidade “disjuntiva” da modernidade. É a cultura entendida a partir de uma teoria da significação cultural que justificaria sua compreensão na esfera do enunciado, e não no da lógica ou da história. A imprevisibilidade daí decorrente é o que justifica o entendimento do autor da ação cultural como um ato potencialmente desestabilizador.

Para Bhabha, a atualidade de Fanon estaria, basicamente, em sua capacidade de entender esta lógica fluida e transgressora da cultura e, portanto, da identidade. É esta visão que Bhabha chama de prerrogativa pós-colonial, no pensamento de Fanon. Vale destacar, neste sentido, a passagem em que Bhabha comenta, sucintamente, o artigo “Sobre a cultura nacional” (publicado em *Os condenados da terra*) do pensador martiniquense. Neste, ele destaca como a história do povo argelino, para Fanon, deve ser entendida como uma dialética de temporalidades di-

⁶⁸ Fanon, *Os condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 2005.

⁶⁹ Bhabha, *O local da cultura*, p. 103.

⁷⁰ Bhabha, *O local da cultura*, p. 341.



versas – moderna, colonial, pós-colonial – cuja centralidade epistemológica caberia ao enunciativo do presente. Trata-se de uma importante assertiva metodológica, radicalmente anti-historicista. Bhabha entende que esta percepção justificaria um entendimento da problemática da cultura desde uma agência subalterna, a partir de análise das múltiplas temporalidades inerentes ao evento.⁷¹

É interessante perceber o quanto as propostas de Chakrabarty, Nandy e Bhabha dialogam entre si, como análises atuais que buscam reconstruir uma função social para a teoria crítica na contemporaneidade, a partir de uma perspectiva pós-colonial.

Apesar da diferença nas abordagens citadas, há de se destacar um objetivo comum aos autores: a tentativa de estabelecer uma epistemologia pós-colonial alternativa ao paradigma eurocêntrico. Esta parece ser, de fato, uma contribuição original da crítica pós-colonial ao pensamento social contemporâneo.⁷²

Para isso, os trabalhos fundamentais da crítica pós-colonial indiana têm buscado, hoje, referenciar uma compreensão da subalternidade como fenômeno em si e para si, a partir de ensaios sobre sociologia do conhecimento e reescritura da história. Como tal, a crítica pós-colonial e subalterna visa analisar o contemporâneo, que não é moderno, nem antimoderno, nem pós-moderno. Seria simplesmente não moderno. O debate contemporâneo é se esta subalternidade, não moderna, é (ou deveria ser) historizável.⁷³

⁷¹ Bhabha, *O local da cultura*, p. 269. Ver também Muryatan Barbosa. “Hommi Bhabha leitor de Frantz Fanon: acerca da prerrogativa pós-colonial” (no prelo).

⁷² Existe uma tentativa recente na literatura latino-americana de articular um diálogo entre a tradição crítica local e a indiana sobre a crítica ao eurocentrismo, como em Alberto Moreiras (Moreiras, *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2001), o Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americanos (revista *Dispositivo*) e Walter Dignolo (Dignolo. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003). Todavia, como afirma Dignolo, as leituras do pós-colonialismo indiano têm, costumeiramente, negligenciado a importância de sua similitude com uma série de análises críticas contemporâneas, que visam recontar a história dos povos colonizados e/ou historicamente discriminados, como os afro-descendentes. Uma exceção a esta regra é o livro de G. Spivak, *Morte de uma disciplina* (*Death of a discipline*. New York, NY: Columbia University Press, 2003), em que ela analisa a importância de José Martí e W. E. Du Bois, enquanto pensadores pós-coloniais.

⁷³ A premissa não moderna da realidade social, conforme aqui delineada, aproxima esta leitura subalternista da antropologia simétrica do sociólogo francês Bruno Latour, em especial, no livro



É interessante, e merece um estudo mais pormenorizado, porque as teorias pós-coloniais contemporâneas encontraram tanta ressonância no pensamento indiano da atualidade, mais do que em qualquer outro lugar.




Creio que se pode, em princípio, aventar duas hipóteses inter-relacionadas para este fato. A primeira é a herança intelectual que pensadores indianos tradicionais, como R. Tagore e M. Gandhi, continuam tendo no pensamento social daquele país. Estes são vistos pelos críticos contemporâneos como exemplos de intelectuais pós-coloniais. Trazem, assim, legitimidade política e histórica às formulações atuais de visões de mundo, supostamente alternativas às de origem ocidental.

Outra razão para este fato, salvo melhor juízo, parece ser a posição privilegiada que o hinduísmo segue tendo na Índia contemporânea, apesar do avanço na difusão do cristianismo e do islamismo. Isso porque, como é sabido, o hinduísmo possui uma cosmovisão diferenciada de tais religiões, com uma explicação própria, de origem milenar, acerca do conteúdo essencial das relações entre os homens e destes com a natureza. Em especial, enquanto visão diferenciada do tempo linear, algo que poderia encontrar paralelo, no Brasil, nas religiões afro-brasileiras e indígenas.

Com isto, não se está afirmando a relação direta do pós-colonialismo com o hinduísmo. Mas parece evidente que a preservação do hinduísmo na cultura indiana, no passado e no presente, trouxe um arcabouço diferenciado para pensar o mundo de uma ótica alternativa ao cristianismo e ao islamismo, mesmo que secularizada. Não por acaso, Gandhi, em sua autobiografia,⁷⁴ destaca a importância central que o hinduísmo teve em sua formação intelectual.

Jamais fomos modernos (Bruno Latour. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991]). Entretanto, como afirma Chakrabarty (Chakrabarty. *Habitations of modernity*, p. 149) não parece existir uma ligação direta entre essas duas tendências paralelas da teoria crítica contemporânea. No Brasil, Joel Rufino dos Santos discute, de forma paralela, questões muito próximas àquelas colocadas pelos autores pós-coloniais indianos, citados no belo livro *Épuras do social* (Santos, *Épuras do Social*. São Paulo: Global Editora, 2004). Isto porque, no cerne de sua argumentação, o pensador brasileiro reflete sobre a (in)utilidade da historiografia, enquanto saber que visa historizar a vivência popular.

⁷⁴ Gandhi, *Minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo: Palas Athena, 1999.



Tradições como o hinduísmo, sem dúvida, são uma importante fonte de inspiração para a produção de conhecimentos alternativos à racionalidade instrumental, dominante no Ocidente. Esta diversidade de orientações, em tempos de homogeneização eurocêntrica como os de hoje, é condição suficiente para atestar a importância de Gandhi, R. Tagore e seus herdeiros intelectuais. Resta trabalhar para que esta diversidade produza um diálogo maduro que, fundado em tradições renovadas, vise o entendimento mútuo. Este é o sentido atual da história como perspectiva humanista.

Resumo

Este artigo trata, resumidamente, da crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo. Sua pretensão é analisar como algumas vertentes fundamentais desta crítica têm colaborado para a renovação do conhecimento humanístico; em especial, nas áreas de Sociologia do Conhecimento e Teoria da História. Para isto, focar-se-ão certas prerrogativas teórico-metodológicas que perpassam os trabalhos de alguns dos principais autores de origem indiana dentro desta crítica pós-colonial, contemplando diferentes vieses epistemológicos e políticos.

Palavras chave: Pós-colonialismo – historiografia – eurocentrismo – Estudos Subalternos

Abstract

This paper deals shortly with the critique of post-colonial contemporary Indian thought. It intends to question how some branches of this critique has contributed to renew the present day humanistic understanding, especially in the Sociology of Knowledge and Theory of History. The article puts in focus some theoretical-methodological prae-conditions underlying the statements of Indian authors who are within the range of post-colonial studies, under different views.

Keywords: Post-colonialism – historiography – eurocentrism – Subaltern Studies