

Os que “não contam” podem ter Razão? Subjetividade política no mundo (neo)colonial e os limites da História

Michael Neocosmos

Tradução: Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC)

Referência do original em inglês: Neocosmos, Michael (2012) Are Those-Who-Do-Not-Count Capable of Reason? Thinking Political Subjectivity in the (Neo-)Colonial World and the Limits of History. *Journal of Asian and African Studies* 47(5) 530–547.

Para o colonizado, a objetividade está sempre dirigida contra ele.
(Fanon, 1990: 61)

Há uma história do Estado, mas não há uma história da política.
(Badiou, 1992: 234)

O problema da análise histórica e da subjetividade política

Se quisermos pensar uma política de emancipação onde as próprias pessoas são os agentes da sua transformação, não podemos abordar a subjetividade a partir da sua localização social ou do seu lugar. Precisamos pensá-la como uma forma de resistência à localização, uma subversão do lugar. Se as tomamos pela sua localização ou lugar, “as vozes das pessoas ou suas subjetividades aparecerão como meras expressões naturalizadas e homogeneizadas desses lugares” (Ross, 2009:21). Não quero dizer com isso que a localização não importe. Pelo contrário, é apenas a partir da subversão subjetiva do lugar, de um posicionamento externo a ele, que a localização e o seu questionamento podem ser compreendidos. E é somente com este movimento que o novo pode ser pensado. Quando os oprimidos recusam e resistem à opressão, eles posicionam a si mesmos, subjetiva e politicamente, para além do lugar da opressão. Em muitos casos, este deslocamento é, inclusive, físico. Ao fazer isso, eles tornam visível a opressão e forçam uma reconsideração das categorias conceituais utilizadas para dar conta da realidade. A escravidão, por exemplo, só pôde começar a ser plenamente compreendida como uma relação opressiva – e, em consequência, a verdade universal da humanidade só pôde ser plenamente compreendida – quando os escravos foram capazes de posicionar a si mesmos subjetivamente fora de um local fundado, em todos os seus aspectos, na desumanidade. Eles atuaram sobre este lugar, afirmando a universalidade do ser humano, como os africanos escravizados fizeram em Santo Domingo de 1791 a 1804¹. Em outras palavras, há

1 Os eventos que sacudiram Santo Domingo de 1791 a 1804 constituíram uma sequência política que nem a extrema esquerda da França ou da Inglaterra conseguiram abranger com seus quadros conceituais de referência. Eles eram “fatos impensáveis” no panorama do pensamento ocidental (Trouillot, 1995: 82, ênfase no original). Para uma discussão importante sobre a impossibilidade de uma política em uma dada situação, na filosofia de Badiou, ver Bosteels, 2011: capítulo 7.

uma relação muito próxima, mas amplamente ignorada, entre militância e subjetividade política, por um lado, e o entendimento das divisões sociais e hierarquias, por outro. Estas últimas são sempre sustentadas pelo Estado e o que as visibiliza é, justamente, a subjetivação política. Em suma, há uma íntima relação entre militância e verdade. Neste sentido, uma política de contestação do lugar pode ser tomada como uma condição ineludível para o pensamento crítico².

É importante enfatizar que a dificuldade em entender a subversão da localização social – ou seja, a dificuldade de criar e aferrar categorias de “deslocamento” – mostra-se como o principal obstáculo para pensar a política fora do escopo do Estado. Consequentemente, essa dificuldade é um empecilho para pensar a emancipação, já que é o Estado quem, por natureza, administra os lugares e as relações entre eles no seio da divisão social do trabalho e das hierarquias. O Estado se opõe, portanto, a qualquer ideia emancipatória. Todos os estados sem exceção reproduzem desigualdades, diferenças, hierarquias e uma divisão social do trabalho, contra as quais se dirige uma política da igualdade³. Os Estados gerem o que existe; portanto, eles não podem ser a fonte do novo. Sustentei em outro lugar que, embora as ideias de nação ou de nacionalismo, por exemplo, da maneira como são entendidas pelo Estado, estão fundadas em uma concepção social de indigenidade naturalizada, durante períodos de emancipação – como teorizado particularmente por Fanon (1990) – a nação consiste numa afirmação puramente subjetiva, distinta de qualquer lugar social objetivo (Neocosmos, 2011a). O pensamento de uma política da liberdade – o núcleo de qualquer ideia emancipatória, independente da forma que tome – é, portanto, impossível dentro dos limites das subjetividades estatais.

É o movimento para fora do lugar (ou para “fora da ordem”) que está na origem de qualquer política genuína, mesmo que ela não evolua para uma política emancipatória. Zikode explicou a política da Abahlali baseMjondolo (um movimento de moradores de favelas da África do Sul) de uma maneira que demonstra de forma precisa este ponto. Ele disse: “uma política viva é o movimento de saída dos lugares que a opressão atribui àqueles que não contam”⁴. O filósofo Jacques Rancière enfatiza a mesma ideia quando observa que “a política começa exatamente quando aqueles que ‘não podem’ fazer algo mostram que na verdade eles podem” (Rancière, 2003: 202). Logo, a política como expressão da agência humana – propriamente política – começa quando aqueles que são alocados a um lugar no qual se supõe que não devem pensar (ou não devem pensar “mais

2 Esta é, sem dúvidas, a razão fundamental para a fecundidade das produções intelectuais das humanidades nas décadas de 1970 e 1980 na África do Sul; ver Neocosmos, 2009.

3 Para Rancière, todos os estados sem exceção são oligarquias, pois só podem permitir que exista um pequeno grupo de governantes. Assim, a noção de “estado democrático” é um oxímoro. O termo “democracia” refere-se a duas noções distintas que estão erroneamente confundidas: uma forma de estado e uma prática popular. É a última noção a que Rancière se refere quanto utiliza o termo “democracia”; ver Rancière, 2006.

4 S'bu Zikode, presidente da base de Abahlali Mjondolo (AbM), falando no Church Land Programme (CLP) Fanomenal Event, Pietermaritzburg, África do Sul, maio de 2011. Zodwa Nsibande também da AbM prefere a expressão “fora de serviço” (“out of order”).

além do seu lugar”), de fato, pensam. Assim, a política inicia num ponto de deslocamento⁵. A incapacidade de compreender a subversão do lugar que está no cerne de uma inaptidão para entender as políticas de emancipação. Esta é uma característica típica da sociologia dos movimentos sociais, por exemplo. Essa sociologia tende a explicar a subjetividade como um “reflexo” ou “representação” do lugar social: a “consciência” de classe, as identidades étnicas, de gênero ou de juventude, as masculinidades, as ideologias nacionalistas, etc. A sociologia não consegue pensar a subjetividade como fruto do deslocamento destes lugares sociais. Além disso, e como resultado, a política é vista como existente apenas dentro de um espaço especificamente designado, onde a política desses interesses específicos é “lutada”: o espaço do “político”. Em outras palavras, o espaço do Estado.

Claro que nem todo deslocamento é, por si só, indicativo de uma política emancipatória. Contudo, uma política deste tipo só pode se originar entre aqueles que estão mais propensos a contestar seu lugar, pessoas a quem Badiou se refere como “in-existentes”, ou seja, aqueles que têm uma existência mínima no mundo político. Então, é apenas em relação ao “in-existente” que o pensamento novo pode surgir⁶. A colocação de si mesmo para além do próprio lugar é, inicialmente e em essência, um gesto puramente subjetivo, resultado de uma decisão ou recusa das regularidades objetivas existentes do mundo (o existente), assim como da afirmação de algo novo. A compreensão deste deslocamento subjetivo foi ignorada pelas ciências sociais e é regularmente relegada ao âmbito psicológico, mas é somente com base na compreensão desse deslocamento que a emancipação pode começar a se tornar objeto do pensamento.

O que estou sugerindo é que a subjetividade política não pode ser entendida simplesmente enquanto algo da ordem da ‘representação’ (ou ‘reflexão’), de uma noção abstrata de “Homem” ou de uma localização no sentido que ela adquire nas ubíquas análises sobre “identidades”, tão na moda hoje em dia. Temos que partir do reconhecimento de que a subjetividade política – ou a consciência, como também se costuma chamar – não é simplesmente um reflexo da localização objetiva. Pelo contrário, ela pode com certeza ser uma indicação de “excesso” em relação a um determinado lugar social. Todas as subjetividades emancipatórias são “excessivas” neste sentido, porque elas propõem algo novo que é, por sua vez, impensável no interior da regularidade objetiva dos lugares geridos pelo Estado. Como resultado, o Estado é o guardião do existente objetivo e subjetivo e, particularmente, da redução do subjetivo ao objetivo⁷.

5 É claro que qualquer política emancipatória não pode se reduzir ao ponto de deslocamento. Mais do que qualquer coisa, esse deslocamento subjetivo precisa ser sustentado por uma forma organizada específica e por um sujeito coletivo da política, construído ao longo do processo; ver Badiou (2011b).

6 “Em qualquer mundo existe um in-existente ao qual o mundo confere uma intensidade mínima de existência. Mas qualquer afirmação criativa está baseada na identificação desses in-existentes de um mundo. Fundamentalmente, o que conta em qualquer processo real de criação, independente do seu domínio, não é tanto o que existe mas o que in-existe. É preciso aprender com o in-existente” (Badiou, 2011, tradução do autor)

A trajetória das subjetividades emancipatórias – da política no verdadeiro sentido deste termo – pode, é claro, variar⁸, mas a política nesta acepção tem apenas um traço fundamental: ela é historicamente sequencial e descontínua. É por isso que, como Lazarus (1996) argumentou, a política neste sentido subjetivo nem sempre existe. Ela é rara: emerge e em seguida desaparece. Consequentemente, o primeiro passo em qualquer tentativa de entender a subjetividade política emancipatória deve ser encarar a análise histórica, já que é a disciplina da história que, supomos, deveria explicar o contínuo desdobramento da política ao longo do tempo. A história aborda o tempo enquanto algo contínuo e, assim, confunde a passagem objetiva do tempo com a agência consciente das pessoas. Da mesma maneira, as pessoas (individualmente ou combinadas em instituições, classes e assim por diante, ou seja, como "atores" históricos) são vistas como fazendo história objetivamente através de suas políticas. Essa confusão da subjetividade com a aparente objetividade do tempo (observável, por exemplo, no trabalho de Marc Bloch) naturaliza entendimentos específicos do tempo (e rupturas históricas) e estrutura um modo de pensamento estatal, pois esse processo sempre "objetiva" e naturaliza a subjetividade⁹. Isso leva ao historicismo e à concepção de um *telos* da história.

Pode-se notar, por exemplo, que o procedimento padrão (e aparentemente "óbvio") de demarcar a história africana ao longo de uma dimensão temporal que abarca os períodos pré-colonial/colonial/pós-colonial, além de se concentrar nas mudanças das formas estatais e privilegiar a dominação europeia como a norma em torno da qual a história é planejada e pensada, teve a consequência de obliterar o que é indiscutivelmente o evento mais importante na história moderna africana: o tráfico de escravos. O tráfico de escravos do Atlântico desaparece completamente dessa visão do tempo ou, quando é mencionado, aparece como um "adicional", não como um efeito da própria periodização. Ele não é pré-colonial, uma vez que essa categoria diz respeito a sociedades africanas distintas, não limitadas pela dominação ocidental. Não é uma característica do colonialismo, pois este último abrange o domínio político da África pelas potências ocidentais e a construção de estados coloniais a partir do final do século XIX, período em que o comércio de escravos aparentemente terminou. O resultado é que este evento simplesmente desaparece do horizonte do pensamento. Assim, a naturalização de tais noções de tempo tem efeitos drásticos sobre o pensamento analítico. Em qualquer caso, a história é sempre *ex post facto*, por assim dizer. Ela não consiste em uma análise da política no momento em que ela está acontecendo.

7 Badiou se refere ao Estado ontologicamente como o “estado da situação” (2005: 104-111). É “simplesmente a necessária metaestrutura de qualquer situação histórico-social” (p. 105)

8 Badiou desenvolve três categorias distintas de subjetividade que derivam de diferentes orientações subjetivas em relação a um “evento”: fidelidade, reação e obscurantismo; ver Badiou (2009a: 108ff) e também Žižek (2008: 386-387).

9 Na formulação de Lazarus, “a história é um pensamento-relação-do-estado” (1996: 17). Veja também a discussão de Bloch (1954) no mesmo texto. Para uma discussão recente da dialética objetivo-subjetiva no trabalho de Badiou e Lazarus, ver Bosteels (2011: 8-13).

Para qualquer tipo de historicismo, não só existe uma essência que se desenrola, mas também um conceito de totalidade que possibilita reduzir a consciência às categorias sociais e alocar toda a política em um domínio específico do político: o domínio da contestação sobre o poder. Isso ocorre porque a política (entendida enquanto conflitos entre interesses e a gestão deles) é vista como uma forma de ação imediatamente reconhecível, que ocorre apenas dentro de um domínio universalmente existente: o domínio social do público, do civil e do Estado. Consciência de classe, consciência étnica, consciência nacional e assim por diante – em resumo, identidades – têm uma história porque uma continuidade de ação pode ser estabelecida e sua essência identificada através da sua relação com uma localização social. No entanto, a localização da subjetividade num lugar ou posição social, como já indiquei, é uma prerrogativa do pensamento estatal, pois é o Estado quem gera subjetivamente e regula o lugar e a hierarquia em favor dos dominantes. A política emancipatória (em particular), por outro lado, só pode ser entendida como seqüencial e descontínua, ou, como diz Badiou, apenas como um "traço singular, em que a verdade de uma situação coletiva vê a luz do dia" (Badiou, 1992: 234). O deslocamento é, portanto, descontínuo e seqüencial. Em suma, períodos históricos são fases contínuas estruturalmente concebidas que incluem políticas estatais ou imperiais (a política do poder), enquanto as políticas emancipadoras são afirmações descontínuas, singulares e puramente subjetivas que só podem ser entendidas em “interioridade” e não como “representações” de qualquer outra coisa.

A questão teórica fundamental em jogo é a de Hegel (1952), que entendia a história em termos de subjetividade – para quem a história era o desdobramento da Ideia – e de sua adesão a uma essência ou sujeito da história atualizados, para ele, no Estado¹⁰. É necessário desenvolver outra filosofia da subjetividade. Badiou (2009b: 201) argumenta que a Ideia deve ser entendida simplesmente como “a afirmação de que uma nova verdade é historicamente possível”. Uma história da emancipação política deve ser entendida em termos de subjetividades em transformação, ao mesmo tempo que não deve colapsar em historicismos, seja de tipo “idealista” ou “materialista”. A solução original de Lazarus (1996) para o problema de Hegel é entender que a política nem sempre existe; é entender a política como descontínua, sequencial e rara; como composta de sequências políticas subjetivas incorporadas no que ele chama de “modos históricos da política”¹¹. Esses modos da política são analisados “internamente” nos termos das categorias e conceitos específicos que eles propõem. Por exemplo, para Marx, no que Lazarus denomina o “modo classista” da política, as categorias eram: “luta de classes”, “movimento da classe trabalhadora”, “comunistas” e assim por diante; para Lenin no “modo bolchevique” os conceitos eram: o “proletariado”, o “partido”, os “revolucionários profissionais” e assim por diante; para

10 “O estado é a atualidade da Ideia ética” (Hegel, 1820/1952: 80).

11 A ideia de descontinuidade na história se encontra originalmente na noção foucaultiana de episteme. Por exemplo: “os últimos anos do século 18 são interrompidos por uma descontinuidade semelhante a que destruiu o pensamento renascentista no início do século 17” (Foucault, 1989: 235). Ele também observa que “estabelecer descontinuidades não é uma tarefa fácil, mesmo para a história em geral. E certamente é ainda mais difícil para a história do pensamento” (p. 55).

Fanon, no modo da política “luta de libertação nacional”, as categorias operacionais foram as de "consciência nacional", o "colonizador" e o "colonizado", os "condenados da terra", a "burguesia nacional" e assim por diante (Neocosmos , 2009). As categorias através das quais as políticas emancipatórias são pensadas ou compreendidas em cada modo da política são, portanto, bem distintas.

Reducionismo social e subjetividades políticas na África colonial

É importante notar que, no estudo dos movimentos de resistência anticolonial na África, a subjetividade política raramente tem sido o foco central. Além disso, quando foi de fato o objeto de estudo, a subjetividade acabou reduzida à sua localização social, bem como interpretada, 'antropologizada' e traduzida numa linguagem comprehensível para a ciência histórica liberal ou marxista pós-iluminista. Diversamente descritas como "religiosas", "tribais", "étnicas", "tradicionais" ou "pré-capitalistas", muitas dessas subjetividades foram diferenciadas daquelas modernas, precisamente relacionando-as com suas aparentes bases sociais. Enquanto as chamadas expressões tradicionais, étnicas e religiosas da resistência foram vistas como tipicamente "tribais", "campesinas" e principalmente rurais, os movimentos urbanos foram vistos como expressões mais evidentes das características modernas, como a classe e a nação.

Até 1980 raramente se pensava que subjetividades étnicas e religiosas poderiam perfeitamente ser expressões modernas de resistência (contemporâneas ao capitalismo) e que os movimentos étnicos e religiosos, por exemplo, poderiam empregar linguagens nacionalistas. O domínio do historicismo na ciência social africanista foi evidenciado na famosa distinção de Terence Ranger, que dividiu as formas de resistência ao colonialismo entre “primárias” e “secundárias”. A primeira era entendida como amplamente camponesa, circunscrita etnicamente e de base rural, enquanto a segunda era urbana, nacionalista e moderna em seu pensamento. Segundo de perto argumentos de historiadores sociais como Eric Hobsbawm, que distinguia entre rebeldes “primitivos” e “modernos” (sendo os primeiros caracterizados por uma consciência “pré-política”), historiadores e cientistas sociais da África restringiram sua compreensão das subjetividades políticas a suas formas ocidentais modernas mais evidentemente reconhecíveis. A modernidade nas subjetividades políticas não poderia tomar outras formas, apenas aquelas que articulavam reconhecidamente elementos de cidadania e democracia, organizadas em partidos políticos, sindicatos e outros grupos de interesse, e que usavam uma linguagem de direitos no interior do domínio específico do “político”¹². Este evidente eurocentrismo dificilmente poderia lidar com o fato de que os idiomas culturais supostamente “étnicos”, “tradicionais”, “religiosos” ou quaisquer linguagens culturais “pré-modernas” poderiam ser empregados no campo da política, não para defender um retorno a um suposto passado dourado, mas para

12 A redução da subjetividade ao lugar social é evidente em todos os escritos dos próprios historiadores africanos, por exemplo Temu e Swai (1981), Mamdani (1996), Mamdani e Wamba-dia-Wamba (1995). É um fenômeno generalizado nas ciências humanas, independentemente da escola de pensamento. Mamdani (1996), apesar de estudar ostensivamente uma forma estatal “tradicional” como uma parte de seu “estado bifurcado” na África, assume ao longo do seu trabalho a existência de um domínio discreto do “político” que está em grande parte ausente nos sistemas sociais africanos.

afirmar reivindicações humanistas e democráticas populares para um futuro melhor¹³. Em seguida, este eurocentrismo confundiu claramente a política subjetiva com o objetivamente político e também assumiu uma distinção público/privado na forma de uma extração do humano da espiritualidade, que foi amplamente mal utilizada e irrelevante para as condições africanas¹⁴.

A dificuldade, de qualquer maneira, não consistiu apenas numa falha em reconhecer que os idiomas “religiosos”, por exemplo, podem ser, em sua essência, ostensivamente políticos. Ela também estava presente no fato de que a história e a ciência social só foram capazes de analisar as formas de consciência reduzindo-as ao objetivamente social e, desse modo, desabilitaram qualquer compreensão de seu possível conteúdo emancipatório universal, ao negar efetividade à razão dos participantes. O caráter colonial da modernidade na África, assim como em outras zonas pós-coloniais, inevitavelmente leva a uma fusão, frequentemente irreconhecível e indecifrável, entre o “moderno” e o “tradicional” na política. Esta fusão na política dificilmente poderia ser abordada no interior da lógica discursiva das ciências sociais eurocêntricas. Um dos movimentos que claramente ilustra algumas dessas dificuldades analíticas é a chamada rebelião Mau Mau no Quênia, em 1950¹⁵. Este levantamento, em boa medida camponês, claramente foi um acontecimento para a política queniana, ainda que o movimento tenha sido derrotado militarmente. Em última análise, suas consequências foram de grande alcance. Uma classe de camponeses ricos foi criada através da redistribuição de terras promovida pelo Plano Swynnerton e o país alcançou sua independência logo após os levantamentos (Mamdani, 1996).

Mamdani (1996: 189) rejeitou corretamente o debate grosseiro entre aqueles que viam a rebelião Mau Mau como um movimento “tribal” e aqueles que o viam como “nacionalista”. Era evidente que se tratava de ambos. Grande parte da sua organização foi protagonizada por pessoas que, nos termos de sua localização social, eram camponeses (“invasores” na linguagem da ocupação colonial) e trabalhadores de nacionalidade Gikuyu (etnicidade). Os participantes da rebelião pediam tanto “terra e liberdade” quanto um “governo Africano”, o que era obviamente nacionalista em seu conteúdo e poderia ser apoiado por todos os povos colonizados (cf. Barnett e Njama, 1966: 278 e *passim*). É claro

13 Ver Ranger (1968) e Hobsbawm (1974), *inter alia*. No Congo, por exemplo, o movimento nacionalista (conhecido como o Movimento Radical dos Profetas de 1921-1951) liderado por Simon Kimbangu (1887-1951) foi um movimento espiritual e profético, tanto quanto nacionalista; também o movimento Nyabingi na região dos Grandes Lagos (Murindwa-Rutanga, 2011). Existem muitos outros exemplos em África e em outros lugares do Sul Global.

14 Devo deixar claro que não me refiro simplesmente a uma distinção entre os domínios socialmente constituídos do secular e do religioso à la Durkheim, mas sim a uma noção mais ampla que separa a ideia de ser humano de qualquer concepção espiritual; noção que simplesmente não existia na África pré-colonial. Poderia se argumentar que um dos efeitos mais destrutivos da dominação colonial foi precisamente impor tal separação.

15 “Mau Mau” foi um termo usado pelo estado colonial. Os rebeldes não usaram este termo para nomear a si mesmos. Eles usavam palavras em Gikuyu como “itungati” ou o “Exército da Terra e da Liberdade” (Lonsdale, 1994:145).

que a distinção entre tribo e nação é impossível de sustentar neste caso. Trata-se de um fato que ilustra claramente os limites de uma compreensão baseada em concepções historicistas e positivistas que separam o particular do universal ou a tradição da modernidade. Além disso, podemos notar que, quando a literatura enfatiza a localização sócio-econômica dos participantes ou suas características culturais, o que explica os fundamentos da consciência dessa rebelião são seus supostos "interesses particulares" na forma de "classe", "tribo", "etnicidade", "raça", "nação", etc. (e.g. Furedi, 1989; Kanogo, 1985; Maughan-Brown, 1985; Throup, 1987 *inter alia*). Os rebeldes guerrilheiros são, assim, simplesmente pintados nos relatos históricos como "portadores" de sua localização socioeconômica ou de seu lugar dentro de um contexto estrutural. Ou seja, não são vistos como "sujeitos" racionais de sua própria história, capazes de fazer escolhas e exercer sua vontade e razão.

Entretanto, John Lonsdale (1992) propôs uma imagem interessante sobre o que os próprios participantes da rebelião teriam pensado e sobre quais eram suas motivações. Lonsdale critica os relatórios do estado colonial baseados nas noções de tribos, atavismos e patologias sociais; critica os informes de nacionalistas fundados no nacionalismo estatal e as análises marxistas baseadas na noção de classe. Propõe, por sua vez, uma "reunião de narrativas abandonadas" que conecta alguns desses fatores e elabora sua própria versão definitiva da rebelião. Para este autor, a rebelião tem seus fundamentos num conjunto de práticas culturais que ele denomina "economia moral" e num senso de virtude cívica e reciprocidade que ele classifica como "etnicidade moral" (1992: 403, 405, 467). Se, por um lado, os nacionalistas Gikuyu não tinham uma única voz, "eles, ainda assim, argumentavam por um único ideal, a virtude cívica da auto-determinação; algumas vozes eram iluminadas pela esperança, enquanto outras eram arranhadas pelo desespero" (p. 402). Havia, simultaneamente, uma batalha pela autoridade Gikuyu ao longo de linhagens de idade e classe. Nessa batalha, estava em jogo "a virtude cívica que, se entendia, havia sido conquistada por um setor, mas que era inalcançável para outros" (p. 403). Aqueles para quem a "virtude cívica" estava fora de alcance eram justamente os pobres e os jovens; particularmente homens jovens sem acesso à terra, que haviam sido espoliados pelos colonizadores e não podiam, por isso, exercer sua independência econômica e sua participação política, ficando, assim, impedidos de cumprir seus deveres morais e cívicos segundo as regras étnicas. Na ausência destas capacidades, eles não poderiam ser cidadãos étnicos completos da forma como "os ancestrais haviam ensinado, ou como supunham que haviam ensinado, ou seja, que a relação entre trabalho e civilização era a única medida amplamente reconhecida que permitia avaliar o êxito ou o fracasso dos homens ou das mulheres" (p. 316).

Em suma, para Lonsdale, os "Mau Mau lutaram tanto por virtude quanto por liberdade" (p.317). Quando um funcionário colonial lhe perguntou "por que você se juntou aos Mau Mau?", um guerrilheiro respondeu: "para recuperar as terras roubadas e me tornar um adulto" (p. 236). Assim, Lonsdale interpreta que a resposta do militante à pergunta da autoridade colonial nos brinda uma interpretação da "proposta pública da rebelião Mau Mau, assim como do seu significado interno. Sua linguagem política liga o poder externo à virtude interna. Sua maturidade pessoal dependia de um poder público de conquistar a

terra” (p.326). Sem “agência moral”, os homens Gikuyu não poderiam alcançar a maturidade integral exercida pelos mais velhos (p.326). Lonsdale distingue, assim, o que ele chama de “etnicidade moral” do “tribalismo político”. A primeira “cria comunidades a partir de dentro através de controvérsias domésticas em torno da virtude cívica”, enquanto a segunda “escorre das intrigas da alta política; constitui comunidade através da competição externa” (p. 446). Ele conclui:

A etnicidade moral pode não ser uma força institucionalizada; mas é o mais próximo que existe no Quênia de uma memória nacional e de uma cultura política atenta. Porque é nativa, é uma crítica mais ferina ao abuso de poder do que qualquer outro pensamento ocidental; imagina a liberdade em linguagens laboriosas de autodomínio que os intelectuais descartam com muita rapidez. A consciência, na alta política, da vigilância da etnicidade moral talvez seja, tanto quanto a política tribal e uma sociedade civil animada, o que mantém o Quênia em paz (p. 467).

O mérito do argumento de Lonsdale é que ele traz à tona claramente a ideia de que a identidade étnica é sempre contestada, ainda que isso, para ele, apareça apenas na contestação de variados atores Mau Mau às posições de idade dentro da hierarquia, sem que eles contestem o caráter da própria hierarquia. A diferenciação que ele realiza entre uma concepção moral idealizada da etnicidade e a política comunitária, personalizada e autoritária (“tribal”) é bem-vinda na medida em que nos lembra que nem toda política que usa idiomas culturais e tradicionais é necessariamente comunitária. Ao mesmo tempo, Lonsdale considera necessário explicar para si mesmo e para nós o que a resposta do ativista Mau Mau “realmente significa”, desenvolvendo uma explicação culturalista que vai além do argumento dos idiomas culturais enquanto formas de resistência. Ao fazer isso, ele não só parece contrapor uma versão idealizada da “consciência étnica” a uma concepção “tribalista” desprezada, mas também antropologiza o que poderia ser facilmente lido como uma simples declaração de cidadania política. O risco do argumento de Lonsdale é que ele falha na tentativa de transcender completamente a imagem ocidental colonial dos Gikuyu enquanto sujeito tribais ou étnicos e, portanto, falha na tentativa de deixar o militante rebelde falar por si mesmo. Também podemos afirmar que sua análise fracassa na tentativa de proporcionar uma abertura para uma compreensão das subjetividades políticas na África que não colapse no culturalismo de variedade neo-colonial.

Pretendo sugerir, a seguir, que esse problema, ilustrado aqui pelo argumento de Lonsdale, é amplamente inerente ao que, segundo Foucault, poderia ser chamado “razão epistemológica” das ciências humanas tal como elas estão constituídas hoje. Portanto, ele não é apenas resultado de uma observação enviesada, dos limites das escolhas teóricas feitas pelo autor ou mesmo do próprio método científico. Para demonstrar isso, eu gostaria de adentrar em alguns debates levantados pelo coletivo de *Estudos Subalternos Indianos*, na medida em que eles constituem, para mim, a expressão atual mais sofisticada do questionamento ao eurocentrismo das ciências humanas e à subjetividade do subalterno.

Antes de fazer isso, de qualquer forma, é importante observar que a ideia de “moral” na noção de “economia moral” no caso Mau Mau leva mais à conclusão de que as

categorias ocidentais não podem ser aplicadas (ou só podem ser aplicadas com dificuldade), do que a uma proposta conceitual alternativa coerente que permita que a consciência subalterna fale por si mesma através de categorias próprias¹⁶. Há, aqui, três questões gerais para entender a noção de “moral” que são relevantes para a presente discussão. Primeiro, ela é aplicada em situações nas quais estão presentes sujeitos “outsiders” ou “marginais” em relação à economia capitalista; estes sujeitos, se supõe, propõem uma ética social distinta frente à expansão e penetração das relações capitalistas; tal ética será celebrada em oposição ao capitalismo, como se exibisse características de uma economia “não-capitalista” festejada como “virtuosa”. Muitas pessoas celebram seriamente a existência de um conteúdo ético para a economia capitalista; na melhor das hipóteses, notam a questão óbvia de que qualquer economia é embasada socialmente, o que deve incluir várias características morais. Em segundo lugar, e como resultado dessa celebração, essa concepção alternativa é frequentemente idealizada e vista como imutável, o que impede uma investigação mais profunda as contradições que ela contém. Assim, Lonsdale toma como dado que a “virtude cívica” Gikuyu não contesta a localização no interior daquela hierarquia – por exemplo, as diferenças de idade. É óbvio, para ele, que os jovens querem se tornar anciões e, por isso, eles sustentam tal virtude cívica. Por último, o subalterno claramente não fala neste caso, como diria Spivak (1988). A categoria de economia moral foi inventada por acadêmicos ocidentais para dar sentido à consciência popular no mundo “não moderno” ou nas margens da modernidade¹⁷. Sabemos muito pouco sobre o que os rebeldes Mau Mau diziam e pensavam sobre sua concepção de “terra e liberdade”. Se a intenção é entender a consciência popular, estamos ainda bem longe de alcançar esse objetivo. A rebelião Mau Mau é apresentada simplesmente como um pensamento característico de um camponês tribal (africano); eles e elas são meramente portadores dessa categoria estrutural e, portanto, devem pensar o acesso à terra, primordialmente, através de termos “étnicos” e “tradicionalis”, ou seja, em termos “morais” que serão celebrados ou deplorados de acordo com a orientação política de quem os observa. Para Lonsdale, não há possibilidade de pensar os Gikuyu como uma nacionalidade, como os escoceses ou os irlandeses; eles são africanos, logo só podem ser sujeitos étnicos. Há uma pequena diferença fundamental, aqui, entre os preconceitos das ciências humanas coloniais e pós-coloniais. Além disso, o próprio Lonsdale admite que não falava a língua dos Gikuyu e que sua análise, portanto, “deu mais importância para as palavras dos mais velhos” (p. 321). Ele, então, admite que seu trabalho não “explica a rebelião Mau Mau, mas tenta descobrir o contexto moral e intelectual no qual as explicações podem ser encontradas” (p. 326). Então, apesar da desconfiança pessoal e dos protocolos da ciência positivista, o que Lonsdale oferece é uma leitura tanto da localização objetiva (o campesinato Gikuyu) quanto da subjetividade (chamada de virtude cívica) dos militantes Mau Mau. É uma leitura baseada

16 Lonsdale tenta mostrar o debate sobre cidadania entre os ativistas Mau Mau (1994: 142-149), mas se sente obrigado a traduzi-lo aos idiomas ocidentais e, portanto, antropologizar as crenças Gikuyu.

17 Devemos lembrar que quem cunhou o termo “economia moral” foi EP Thompson (1971) que o fez como uma forma de introduzir uma dimensão social no que antes era uma concepção econômica grosseira de mudança histórica. Mas é inadequado substituir o determinismo econômico pelo determinismo social, se queremos entender as subjetividades populares.

nos seus pressupostos teóricos e nas evidências que, como historiador, ele pôde e quis reunir a partir do arquivo histórico.

Pensando a consciência subalterna e os limites da História

É neste ponto que alguns debates dos *Estudos Subalternos* se tornam relevantes, já que a preocupação dessa escola histórica, pelo menos na sua fase inicial, foi exatamente entender a consciência anti-colonial do camponês que se rebelou na Índia. Sua ênfase, naquele momento, consistiu em dotar de sentido as subjetividades políticas do subalterno. Ao realizar este projeto, os *Estudos Subalternos* foram levados a se distanciar da história social colonial e nacionalista, tanto quanto da história de cunho marxista. Isto resultou na necessidade de descomprimir a lógica disciplinar da história – o que Lalu (2009) chama de “razão disciplinar”. Demonstrarrei a existência desse movimento através de uma discussão de alguns aspectos do trabalho de Ranajit Guha, a figura intelectual fundadora dos *Estudos Subalternos*.

A totalidade do trabalho intelectual de Guha, como eu o entendo, inicia a partir da conclusão de que, se o camponês rebelde anti-colonial é entendido enquanto sujeito de sua própria história, então é a consciência política do subalterno que deve ser o objeto da disciplina da História. É a fidelidade rigorosa a este axioma que guia, na minha opinião, o trabalho histórico de Guha sobre a Índia. Tal fidelidade, como argumentarei, conduz o projeto dos *Estudos Subalternos* a um impasse, na medida em que a disciplina da História é incapaz de prover os meios pelos quais esse axioma poderia ser totalmente realizado. Em última análise, os *Estudos Subalternos* permanecem capturados numa razão “disciplinar” ou até mesmo “epistêmica” que é incapaz de transcender um pensamento estatal da política, no interior do qual a subjetividade do subalterno é excluída. Neste sentido, Spivak (1988) está correta quando diz que o subalterno não pode falar dentro dos confins da História; sua voz não pode ser escutada enquanto não transcendermos a disciplina da história como tal. Por conta de sua construção enquanto “ciência”, a história é incapaz de identificar sujeitos políticos. Ela apenas relata a existência de sujeitos portadores de localizações sociais.

O ponto de partida de Guha é o de que existiu, durante o período colonial na Índia, um domínio distinto da política, para além daquele espaço de elite (“o político”) dominado pelas instituições estatais e políticas, assim como pelas leis e práticas introduzidas pelo poder colonial britânico. Este domínio diferente era “um domínio autônomo, já que não se originou da política da elite nem dependia dela para existir” (2000:3). Os “atores principais” neste âmbito não eram nem os grupos dominantes nativos nem as autoridades coloniais, mas sim “as classes subalternas e grupos que constituíam a massa da população trabalhadora, além dos estratos intermediários na cidade e no campo – ou seja, o povo”. É dentro deste domínio paralelo e autônomo que pode ser encontrada “*a política do povo*” (Guha, 2000: 3, ênfase no original). Uma das mais importantes distinções entre ambos os domínios, de acordo com Guha, relaciona-se com a mobilização política. Enquanto no domínio da elite ela “é realizada verticalmente, na política subalterna ela é obtida horizontalmente”. No primeiro caso, isso significava depender da “adaptação colonial ao parlamento e às instituições britânicas, assim como aos resíduos das (...) instituições

políticas do período pré-colonial". No segundo caso, "baseava-se na organização tradicional do parentesco e da territorialidade ou em associações de classe". O primeiro era mais "legalista", o último mais "violento". O primeiro mais "controlado, enquanto o último era mais espontâneo" (2000: 4). No seu comentário sobre a originalidade dos *Estudos Subalternos*, Chakrabarty enfatiza que:

Rejeitando explicitamente a caracterização da consciência camponesa enquanto pré-política e evitando modelos evolucionistas da consciência, Guha foi capaz de sugerir que a natureza da ação coletiva contra a exploração na Índia colonial foi tal que levou a uma nova constelação do "político" (...) Guha insistiu que, em vez de ser um anacronismo em um mundo colonial modernizador, o camponês era um contemporâneo real do colonialismo e uma parte fundamental da modernidade que o governo colonial induziu na Índia. O camponês não possuía uma consciência atrasada (...) a história da elite sobre os levantamentos camponeses ignorou o significado desses gestos ao tomá-los como pré-políticos.

Evidentemente não é apenas a "história da elite" que está sendo criticada aqui: também a obra de historiadores sociais britânicos como Eric Hobsbawm foi colocada em xeque. Este argumento é desenvolvido extensamente no famoso livro de Guha (1992a) "The prose of counter-insurgency". Guha parte da observação de que, dados os riscos enfrentados pelos camponeses e porque havia muita coisa em jogo para eles, é um erro encarar a insurgência camponesa como outra coisa que não "um engajamento consciente e motivado por parte das massas rurais". No entanto, a historiografia não estava pronta para lidar com o camponês como "uma entidade cuja vontade e razão constituem a práxis chamada rebelião" (p. 2). Ela apenas podia vê-lo como "uma pessoa empírica ou um membro de uma classe". Como resultado, "a insurgência é vista como externa à consciência camponesa e a Causa aparece como um substituto fantasma para a Razão, a lógica dessa consciência" (p. 3). Em outras palavras, os camponeses não são considerados sujeitos pensantes na literatura histórica, mas simplesmente portadores de um lugar social ou localização. Guha realiza uma avaliação detalhada do discurso da historiografia desde o período colonial até o presente e conclui que tanto na história colonial, quanto na liberal, na nacionalista ou na historiografia marxista, "o rebelde não tinha lugar enquanto sujeito da rebelião" (p. 27):

Uma vez que a rebelião camponesa tenha sido assimilada à lógica do Raj, da Nação ou do povo, se torna fácil para o historiador abdicar da responsabilidade que tem de explorar e descrever a consciência específica associada àquela rebelião e se contentar em atribuir a ela uma consciência transcendental. Em termos operativos, isso significa negar que a massa dos rebeldes tem uma vontade própria, na medida em que os representa como meros instrumentos de alguma outra vontade (p. 38).

Uma consequência importante desta perspectiva histórica geral é que ela falha em reconhecer o papel central desempenhado pela espiritualidade dos insurgentes nas rebeliões; espiritualidade que a historiografia modernista denomina como "religião". Guha usa o exemplo da rebelião Santal de 1855-1857 para sustentar seu argumento. Ao fazer

isso, abre um problema importante para a história da consciência política que ele próprio não é capaz de resolver¹⁸. Os protagonistas que conduziam a rebelião expressavam a si mesmos num idioma que negava sua própria agência, delegando-a ao seu deus “Thakur” que, diziam, era quem combatia propriamente. Portanto, não era “possível falar da insurgência neste caso exceto como uma consciência religiosa (...) baseada numa vontade que não era própria” (p. 35). Seguindo o questionamento de Chakrabarty,

o que significa, então, quando nós levamos a sério o ponto de vista subalterno – sendo que o subalterno atribui a agência da rebelião a algum deus – e, ao mesmo tempo, queremos conferir à agência ou à subjetividade subalterna um *status* que o próprio subalterno nega? (1998:20)

Nem Guha nem Chakrabarty puderam encontrar uma solução adequada para este enigma que se torna, então, aporético na medida em que “o sobrenatural foi parte do que constituía a vida pública para os Santals não modernos do século XIX” (p. 20). Guha se distancia dessas posições que veem a religião como uma expressão irracional do secular. Mais do que isso, como nota Chakrabarty, sua posição “se tornou uma combinação entre a polidez antropológica (...) e um senso marxista (ou moderno) de frustração com a intrusão do sobrenatural na vida pública” (p. 21), chamando-a de “demonstração massiva de auto-estranhamento” (Guha, 1992a: 34). Embora Guha entenda que estamos frente a um idioma religioso da política, ele é incapaz de dedicar-lhe uma análise nos seus próprios termos (“internamente”):

Essa consciência era uma inquestionável falsa consciência (se é que havia uma), que gerava inclusive um certo tipo de alienação: fazia com que o sujeito olhasse seu destino não como função de sua própria vontade e ação, mas como forças exteriores e independentes dele próprio (Guha, 1999: 268).

Ainda assim, essa consciência não era tão falsa a ponto de não conseguir reconhecer o real inimigo ou de não sustentar uma rebelião popular massiva de extrema importância contra o colonialismo. Infelizmente, as declarações dos Santhals são tratadas como “crenças” e terminam antropologizadas. A consequência disto é que “nós não podemos escrever a história *a partir de dentro* destas crenças. Fazendo isso, produzimos ‘boas’ histórias, mas elas não são subversivas” (Chakrabarty, 1998:22, em itálico no original).

Guha conclui que “não há nada que a historiografia possa fazer para eliminar completamente esta distorção (...) o que nós podemos fazer, contudo, é reconhecer essa distorção como um parâmetro – como um dado que determina a forma do próprio exercício – e deixar de tentar compreender completamente a consciência para reconstituir-la” (Guha, 1992a:33). Portanto, a única saída para Guha, e também para Chakrabarty, é introduzir um elemento de “auto-crítica” na análise histórica de maneira a colocar sob escrutínio o

18 Para uma breve descrição da rebelião, embora sem avaliação das subjetividades dos rebeldes, ver Troisi (2000: 342-348). Os Santals são referidos como “tribais” na literatura indiana. Um paralelo interessante pode ser desenhado entre os Santals e as nacionalidades africanas. Troisi observa que, “para os Santals, assim como para a maioria das tribos, a terra fornece não só a segurança econômica, mas um poderoso vínculo com os antepassados” (p. 346).

conteúdo coercivo da episteme ou da disciplina. O próprio Chakrabarty (1998:27) conclui que nós precisamos levar mais a sério o fato de que “outros caminhos [espirituais] não estão isentos de questões de poder e justiça, embora essas questões sejam levantadas (...) em termos diferentes dos [termos] políticos modernos”. Ficamos em um estado de suspensão, como se tivéssemos atingido o limite do que é possível pensar nos confins da história. No entanto, ainda é possível pensar, de fato, mais além desta contradição e dar aos idiomas políticos “não modernos” um lugar mais importante, sem que para isso tenhamos que abandonar a racionalidade. A pergunta sobre como fazer isso pode ser respondida se nos concentrarmos novamente na questão dos idiomas da política.

Guha (1992b) argumenta que, na história indiana, é importante distinguir analiticamente a história do poder estatal e a do capital. Isso deriva amplamente do seu argumento anterior que, ao distinguir dois domínios da política, o leva a sustentar que o capitalismo domina a Índia sem, no entanto, criar uma cultura capitalista hegemônica; é o que ele chama de “domínio sem hegemonia” (p. 275). Chakrabarty (2002:13) nota que “a história da modernidade colonial na Índia criou um domínio da política que era heteroglóssico nos seus idiomas e irredutivelmente plural nas suas estruturas, interligando dentro de si diferentes tipos de relacionamento que não constituíam uma totalidade coerente”. Por conta disso, uma teoria do poder independente daquela do capital teve que ser desenvolvida. Fazendo isto, Guha argumenta que a relação de poder pode ser entendida como uma composição de *dominação* (D) e *subordinação* (S), cada uma por sua vez constituída por outra relação: entre *coerção* (C) e *persuasão* (P) no caso da *dominação*, e entre *colaboração* (C*) e *resistência* (R) no caso da *subordinação* (1992b:229). Através do uso dessa matriz dupla, Guha consegue mostrar como o domínio político do poder está estruturado por uma quantidade de discursos e idiomas de origem britânica e indiana que interagem para tornar possíveis a coerção ou a persuasão. Em particular, esta última tornou-se possível devido a uma combinação da noção estatal colonial de “progresso” com a ideia indiana de Dharma. Este último era “entendido de maneira ampla como a quintessência da ‘virtude e do dever moral’, o que implicava um dever social conforme ao lugar que cada um ocupava na hierarquia das castas e na estrutura de poder local” (p. 244).

Aqui, temos um idioma político não muito diferente – ainda que talvez mais extenso – daquele da “moralidade cívica” Gikuyu apontada por Lonsdale. Mesmo que não seja classificado como “étnico” (a análise é feita por alguém que pertence ao grupo), este idioma é apresentado como algo que contribuía para tornar possível uma colaboração persuasiva com o colonialismo. Evidentemente, os colonialistas britânicos foram um pouco mais exitosos em integrar os idiomas indianos nas suas formas de governo no século XIX que aqueles do Quênia no século XX. Mas acima de tudo nós temos um reconhecimento fundamental por parte de Guha de que a política pode adquirir formas culturais e religiosas que nem sempre parecem “políticas” no sentido moderno, mas que são centrais para mobilizar a subjetividade política. Guha vê esses idiomas “de dentro” – ou seja, não como um antropólogo – analisando seus nomes e efeitos políticos, notando que “algo tão contemporâneo quanto o nacionalismo do século XIX e XX frequentemente aparecia no discurso político trajado com a antiga sabedoria Hindu” (p.245). Nós provavelmente

estamos na presença de um “modo da política” historicamente específico, no sentido cunhado por Lazarus, ainda que Guha falhe ao tentar realizar o mesmo procedimento para o discurso político da rebelião Santal. Porque um discurso de “dever social” é mais facilmente reconhecível como “político” que outro discurso que também é ostensivamente (grosseiramente?) ‘religioso’? Será que o idioma Dharma, apesar das origens antigas, pode ser mais político, porque diz respeito diretamente a uma política estatal, cuja principal característica tem sido a manutenção e a reprodução da diferença e da hierarquia? É possível que o idioma Dharma seja avaliado a partir de sua própria subjetividade, enquanto o idioma Santal não?

O que distingue o idioma Dharma do Santal não é que um seja “moderno” e outro “tradicional”, nem que um seja “religioso” e o outro não. A única explicação possível é que o primeiro é evidentemente um discurso estatal de poder enquanto o último não é. Na minha opinião, esse é o cerne do problema fundamental encarado pelo trabalho de Guha, de Chakrabarty e, é claro, dos *Estudos Subalternos*. A política é igualada nas suas análises com “o político”, com o poder, com o público, o civil, o Estado. Ela não é vista exclusivamente como uma subjetividade coletiva, como uma afirmação. O resultado disso é que a política é igualada a essa consciência particular que se efetua no interior dos parâmetros das concepções de Estado. Portanto, para eles, se torna impossível romper com a ideia de que a política reflete o social. No seu trabalho, o sujeito não é concebido como alguém que prescreve um universal. Pelo contrário, as pessoas são circunscritas exclusivamente a uma localização social. No fim das contas Guha está particularmente comprometido com uma “subjetividade camponesa” enquanto tal¹⁹. De fato, o termo “subalterno” expressa justamente essa aporia: refere-se a uma categoria social que é localizada socialmente, ao passo que também é politicamente reconhecível. Apesar do enorme avanço alcançado por Guha na compreensão de que “o político inclui ações que desafiam a separação teórica, herdada e habitual, entre política e religião” (Chakrabarty, 2002: 19), o idioma “religioso” ainda é entendido como um afastamento analítico daquilo que é obviamente “político”. A análise precisa demonstrar que o “religioso” é político, enquanto que o obviamente “político” não necessita nenhum esforço de nomeação.

A fragilidade desta abordagem pode ser bem observada num exemplo contemporâneo que é muito comum, mas pouco comentado. Um relato bem conhecido da política da violência étnica, religiosa ou xenófoba, hoje em dia, na África e em outros lugares, enfatiza a pobreza dos envolvidos. É frequentemente acentuado, tanto na “esfera pública” quanto na academia na África do Sul, por exemplo, que é a localização sócio-econômica que, em última instância, é responsável pela subjetividade ou consciência política xenófoba dos pobres (Neocosmos, 2010). A agência é simplesmente obstruída; assume-se que os perpetradores da violência, que são pobres, são incapazes de pensar por si mesmos e fazer escolhas políticas; admite-se que eles simplesmente (re)agem como autômatos à sua condição social. Sua agência é negada, da mesma forma que foi negada a

19 A preocupação central do trabalho de Guha sobre as rebeliões camponesas na Índia colonial descansa nas características principais ou nas “estruturas elementares” (segundo Lévi-Strauss) da consciência de classe do campesinato.

agência dos Santals, tanto pelos próprios Santals quanto pelos historiadores (embora de maneiras diferentes). Qual é, de fato, a diferença entre sustentar que “Deus me levou a fazer isso” e dizer que “a Pobreza me fez agir assim”? *Não há nada em jogo, aqui, além da negação da agência*. Apesar disso, há na verdade uma diferença importante entre ambas as declarações, já que a segunda é considerada uma abordagem válida da política no discurso científico moderno, enquanto a primeira não é. Mesmo se uma pesquisa demonstrar que 77,6% dos adultos declararam que Deus é o agente ativo da atual violência étnica ou religiosa, isso seria interpretado como algo patológico, como um indicativo de “pânico moral”, similar à crença em “extra-terrestres” que não é real. No entanto, se a mesma proporção de entrevistados atribuisse como causa para a violência xenófoba a ameaça que sentem aos seus direitos à moradia ou ao emprego, isto seria considerado uma conclusão legítima, já que os estudiosos interpretam a violência como resultado da pobreza ou do desemprego (Neocosmos, 2010).

A razão para esta diferença é que as condições sociais em geral e as forças econômicas em particular são substitutos científicos legítimos para a agência e a subjetividade política das pessoas hoje em dia, enquanto que as forças “sobrenaturais” não são. Esta primeira abordagem é objetivista e, logo, equivale a um modo estatal de pensamento. Além disso, a ênfaseposta na pobreza é uma inferência construída nos trabalhos dos comentadores acadêmicos, mas ela não necessariamente aparece no discurso dos perpetradores da violência, que enfatizam seus direitos cidadãos (Neocosmos, 2010, 2011b). A razão epistêmica que funciona aqui é bastante clara. Podemos notar que os fatores “sobrenaturais” não são da mesma ordem que os “religiosos”; estes últimos podem ser legitimamente incluídos hoje na lista de “causas” nos estudos científicos sobre a violência interétnica, por exemplo. O ponto mais importante, de qualquer forma, é que a abordagem da violência em termos de pobreza (desigualdade ou mesmo “pobreza relativa”) é hoje um discurso político do Estado, legitimado por uma razão epistêmica. É o Estado que sistematicamente se nega a reconhecer a existência de subjetividades políticas, reduzindo-as a causas sócio-econômicas ou psicológicas, logo, recusando a agência. Por outro lado, os rebeldes Santal, que diziam que seu deus Thakur era quem realmente lutava por eles, criaram uma subjetividade política que estava totalmente além da (externa à) compreensão do estado colonial no momento daquela situação (embora não estivesse necessariamente fora da subjetividade do estado pré-colonial). Para poder “lidar” com essa subjetividade (ou seja, negá-la) o discurso estatal colonial teve que localizá-la em outro lugar, fora do “político”, no domínio da “superstição” e do “irracional”²⁰.

Isso significa que, paradoxalmente, as declarações Santal podem ser consideradas políticas, no sentido que Badiou dá ao termo, no contexto (no “mundo”) da Índia do século XIX, na medida em que eram expressivas de uma subjetividade coletiva que existia bem mais além dos parâmetros (científicos) do pensamento estatal, excedendo assim a configuração subjetiva do mundo colonial. Da mesma maneira, a abordagem estatal que

²⁰ Curiosamente, a manifestação atual da insurgência “tribal” na Índia são os “maoístas” ou os “naxalitas”, que são abordados da mesma maneira (tanto militar quanto discursivamente) pelo estado indiano democrático como os Santals foram pelo estado colonial. Veja em particular Arundhati Roy (2010a, 2010b).

explica a violência pelas causas econômicas não é política, pois opera totalmente no interior do pensamento (cientificista) estatal e, assim, simplesmente reproduz o sujeito existente e nega a possibilidade de transcender o lugar. Uma análise em interioridade da política Santal, em termos de suas categorias específicas e nomes, poderia possivelmente elucidar as características singulares dessa política; mas uma vez que ela ingressou nos arquivos históricos, tal elucidação tornou-se quase impossível (sem uma desconstrução fundamental) já que a rebelião foi controlada e classificada como “atavismo” e “irrationalidade” pelo discurso colonial de poder. A conclusão, então, é que, qualquer que seja o idioma ou discurso investigado, sua característica política deve e só pode ser estabelecida “em interioridade”, como sugere Lazarus (1996; 2001), através de uma análise de seus próprios enunciados e categorias. Não é só porque alguns postulados parecem pertencer ao reino do “político”, à “esfera pública”, à “sociedade civil”, etc., ou porque suas respectivas localizações permitem que os rotulemos como “políticos” no contexto das concepções (neo)liberais ou marxistas, que eles são, só por isso, idiomas da agência. Tampouco é correto dizer que outros postulados, cuja ocorrência se dá por fora do domínio “obviamente” político – como a religião – não podem ser considerados “políticos”.

Neste caso, o problema com que nos deparamos seria o do historicismo que, como observei, conduz a uma ideia de totalidade (“sociedade”, “nação”, “formação social”) dentro da qual a agência política é confinada num domínio específico da “política”. No entanto, uma proliferação da quantidade de domínios políticos infelizmente não resolve o problema da redução social da própria consciência. O que localiza a política é, antes, a existência de espaços que podem estar “em qualquer lugar” e que devem ser determinados como lugares de uma política através da análise (Lazarus, 1996). A política é sempre singular e localizada, mas simultaneamente irredutível a um referente social, qualquer que seja. Infelizmente, Guha, Chakrabarty e os *Estudos Subalternos*, posto que suas análises estão firmemente situadas no interior da disciplina da História, não foram capazes de levar adiante uma análise irredutível do que é puramente subjetivo. Isto fica bastante claro no fato de que eles veem a política como socialmente localizada apenas em dois domínios, aquele da elite e aquele do subalterno.

Recentemente, Chaterjee (2004) desdobrou este argumento, sugerindo que existem dois domínios da política na Índia contemporânea (e por extensão em outros países do Sul Global) nos quais a relação das pessoas com o Estado difere: a “sociedade civil” e a “sociedade política”. Embora reconheça corretamente que a política não existe apenas no interior dos limites estreitos do Estado e pode se desenvolver em vários domínios originados eles próprios no encontro colonial, ele mantém uma determinação estrutural, nomeadamente entre as pessoas e o Estado. Esta determinação é estabelecida por diferentes modos de governo estatal, que são tomados por Chaterjee como a condição definitiva para a subjetividade política e são o parâmetro para entender as diferenças entre as diversas formas da política. São os modos de governo estatal que determinam as conexões com o poder e os diferentes modos de ser. As subjetividades populares recebem pouca margem de escolha longe dessas conexões. Novamente, voltamos a considerar as pessoas como simples portadores de suas localizações objetivas. Uma proliferação dos modos estatais de governo

não resolve o problema²¹. A política não deve ser localizada dentro de um domínio estatal do “político” (ou da “sociedade política”) para que possa ser identificada. Essa falha, então, não deixa nenhum espaço para uma política subjetiva que vá além das determinações sociais estruturais do Estado²². Os *Estudos Subalternos*, em última instância, perderam a capacidade de compreender as políticas emancipatórias e seus deslocamentos porque estão presos e são incapazes de se livrar de uma visão estatista do que é a política.

No entanto, os *Estudos Subalternos* conseguem ilustrar o fato de que existe um limite aparentemente inevitável no conhecimento histórico, devido ao que Lalu (2009) chamou de “razão disciplinar”. A verdade é que a história, tal como constituída atualmente, é ainda uma disciplina estatal pelo simples fato de que, como vimos, através de uma concepção contínua do tempo, ela objetifica o subjetivo e não deixa nenhum espaço para a compreensão das afirmações subjetivas em interioridade ou mesmo para a problematização e investigação das relações entre subjetividade e localização objetiva (Lazarus, 2001). O desconhecimento atual dos historiadores mais progressistas do Terceiro Mundo quanto à natureza da política é apenas marginalmente distinto da maneira como o colonialismo encarou as rebeliões subalternas, como o próprio Guha deixa claro. De fato, as ciências humanas disciplinares como um todo não reconhecem a política para além do domínio do “político”, e controlam cientificamente o pensamento da subjetividade política psicologizando-a (“antropologizando-a”) de uma forma similar à prática do discurso colonial, já que combinam um sistema de saber com o poder, governado pelo que Foucault chamou de “episteme”. Lalu conclui que “nós devemos encarar os *Estudos Subalternos* como um campo limitado de crítica que está destinado a forjar os princípios de uma episteme pós-colonial” (Lalu, 2009: 255). Este pode ser um caminho válido a se tomar; de qualquer forma, forjar tal episteme pode requerer uma análise em termos de sequências históricas descontínuas, como o próprio Foucault apontou sobre o problemático conceito de tempo histórico contínuo. De fato, Foucault observa que é precisamente “a episteme [que] é o ‘apparatus’ (dispositivo) que torna possível a separação não do verdadeiro e do falso, mas do que pode ou não ser caracterizado como científico” (Foucault, 1980: 197). Spivak (1988: 298) acrescenta que a “episteme” distingue “o supersticioso (ritual, etc.) do científico”. É essa episteme que eu denominei “cientificismo”. Logo, a episteme pós-colonial proposta por Lalu deve surgir de uma compreensão da política como puramente subjetiva e, portanto, sequencial, se quisermos descartar completamente o cientificismo e o historicismo inerentes à manutenção de uma correspondência absoluta entre subjetividade e objetividade.

21 Na verdade, Chaterjee perdeu de vista outro modo de governo (e seu correspondente domínio da política), que predomina em áreas rurais. Não quero entrar em detalhes sobre a Índia, mas o modo de governo da África rural difere fundamentalmente daqueles domínios que Chaterjee reconhece nas cidades; em particular, a implementação da “tradição”, da coerção e da violência nas áreas rurais na África é algo que (ainda?) não é tão observável no meio urbano. O texto clássico sobre esse modo de governo é Mamdani (1996).

22 A noção de “sociedade política” de Chaterjee foi submetida a um debate crítico nas páginas do jornal indiano Kafila em agosto e setembro de 2011; ver <http://kafila.org>. Discuto dois modos distintos de governo estatal da África urbana no meu texto 2011b.

Para concluir

Que lugar essa discussão reserva para a subjetividade dos rebeldes Mau Mau no Quênia do início da década de 1950? Para começar, não precisamos abandonar a racionalidade nem adotar uma distante antropologização da diferença para entendê-los. Lonsdale caiu na armadilha da simpatia dirigida pelos historiadores liberais aos oprimidos, mas em última análise ele é incapaz de romper com a episteme científica colonial já que adere a uma implícita superioridade que apenas localiza a consciência dos rebeldes africanos dentro de um contexto “tribal” e de “etnicidade moral”. O fato de que o termo “etnicidade” tem atributos positivos ao passo que “tribo” é tomado negativamente não supera a perspectiva neocolonial. Além de não resolver as contradições de poder dentro da sociedade Gikuyu, a idealização da vida étnica também não permite que o subalterno fale com seus próprios nomes e categorias sobre o que ele pensou e praticou na rebelião. Lonsdale mostra muito bem como a “economia moral/etnicidade moral” Gikuyu estava baseada na compreensão do indivíduo como um “sujeito”. A agência política era vista como central, em particular na idade adulta; ele pode se referir a isto como “virtude”, mas sua essência pode ser lida como fundamentalmente política, não moral.

Em outras palavras, nas circunstâncias da dominação colonial, que incluía roubo de terras ancestrais, destruição do sujeito e emasculação da idade adulta, seu ser coletivo e individual só poderia ser recuperado pelos ativistas Mau Mau mediante uma batalha com os britânicos em nome do retorno às suas terras. Mas, por conta da sua tendência liberal, Lonsdale se sente obrigado a relacionar isso com uma idealização da cultura étnica, com entidades (como etnicidade) que não estavam nada claras nas ações levadas adiante pelos próprios participantes. Na verdade, não fica claro porque a rebelião Mau Mau não poderia simplesmente dizer respeito à afirmação da dignidade humana, à conquista de sua humanidade, como Fanon havia afirmado; os tipos de idiomas utilizados (religioso, moral) não deveriam afetar esse reconhecimento. Lonsdale não oferece muitos indicativos sobre como era a consciência coletiva dos militantes. Na verdade, ele antropologiza um sistema subjetivo bastante complexo que, suponho, combinou em si a noção de humano como “sujeito”, espiritualidade, afirmação política e demanda econômica por terras. Lonsdale afirma que tudo isso está contido na “etnicidade”, uma noção bastante inútil neste caso, já que o que está “reunido” nela deve, na verdade, ser alcançado na prática através da luta coletiva em condições extremas de crise – como Fanon demonstrou no contexto da nação²³. Esta luta claramente redefiniria a “etnicidade” durante o processo. É claro que o indivíduo humano enquanto “sujeito” (e, logo, cultura e ser) teve que ser (re)criado pelos Mau Mau: ele não estava dado ou “preservado” pelo colonialismo. O que tinha sido dado, de fato, pelo colonialismo era evidentemente a servidão, a passividade, a vitimização e a tentativa de destruir qualquer ideia de “sujeito humano”.

23 Ver Fanon (1990) e minha discussão detalhada em Neocosmos (2011a).

A obscura subjetividade colonial existia para negar a humanidade – e a afirmação de humanidade dos colonizados –, enfatizando o atavismo, o atraso e o incompreensível comportamento brutal de sua parte²⁴. O líder nacional pós-independência, que proveio da própria nacionalidade Gikuyu, escolheu não fazer eco à visão colonial, mas insistiu em que nada de realmente importante havia acontecido. O ocorrido, para ele, havia sido patológico e simplesmente violento, devendo ser esquecido o mais rápido possível. Kenyatta afirmou o seguinte em 1967: “Estamos determinados a conquistar a independência em paz, e não devemos permitir que sujeitos violentos governem o Quênia. Não devemos odiar-nos uns aos outros. A rebelião Mau Mau era uma doença que foi erradicada e não deve ser lembrada nunca mais” (citado em Furedi, 1989:212). É por isso que a rebelião Mau Mau tem uma importância mais geral para a compreensão, nos termos de Badiou (2009a), da subjetividade “obscura” do mundo imperial como tal, da política “reativa” do estado pós-colonial, bem como de algumas das características africanas da subjetividade política emancipatória no curso da sequência de libertação nacional.

Os idiomas políticos africanos têm sido sistemática e necessariamente não reconhecidos e distorcidos pelo cientificismo eurocêntrico, especialmente porque eles assumiram a forma de afirmações subjetivas no interior de idiomas da “tradição” ou da “religião” e porque para a episteme colonial científica a subjetividade está sempre relacionada com a objetividade em última análise. Nos termos de Depelchin (2005), “silêncios” foram produzidos na história africana por conta de “síndromes” (epistêmicas) que levaram necessariamente a obliterar a agência africana, e ainda mais a subjetividade política. A natureza do cientificismo significou que, como Fanon reconheceu, “para o colonizado, a objetividade é sempre dirigida contra ele” (1990: 61, tradução modificada). As ciências humanas em geral, e a história em particular, no entanto, são eurocêntricas apenas num sentido contextual e derivativo, já que atualmente, onde quer que se desenvolvam, elas estão governadas fundamentalmente por uma episteme que garante sua existência enquanto disciplinas de poder estatal, e não de emancipação. A história é incapaz de expressar o deslocamento subjetivo devido à sua configuração epistêmica. Ela não consegue expressar a descontinuidade que constitui a característica definidora da subjetividade emancipatória, ligando-a sempre a uma continuidade de tempo. Ela é, por isso, uma mera história de Estado.

Para corroborar e parafrasear o famoso argumento de Spivak (1988), o subalterno não pode ser ouvido a partir dos parâmetros da episteme científica – quem “não conta” não tem Razão; as únicas vozes que podem ser ouvidas a partir dessa episteme são o monótono zumbido obscuro do neocolonialismo e o timbre opressivo do reativo estado africano. O que conecta ambos – neocolonialismo e estado pós-colonial – no discurso atual e nos cega para o potencial conteúdo político dos idiomas africanos são as noções de “sociedade civil”, “direitos humanos” e “multiculturalismo”, para as quais a política é fundamentalmente redutível ao social e, portanto, não pode ser entendida por fora de uma subjetividade estatal. A história tal como existe hoje é um discurso estatal, assim como

24 Ver, em particular, Maughan-Brown (1985) para uma análise detalhada de relatos de ficção sobre os Mau Mau em diferentes perspectivas: colonial, liberal, nacionalista e radical.

todas as ciências sociais. Transformar essas disciplinas para que permitam pensar a emancipação e abrir uma compreensão da consciência popular no interior de singularidades específicas requer o desenvolvimento de uma nova metodologia para a análise de subjetividades políticas dentro de sequências históricas delimitadas. Dessa forma, poderemos começar a desenvolver categorias para compreender as pessoas como seres racionais com vontade para fazer escolhas políticas; escolhas que eles e todos nós temos que enfrentar para pensar a liberdade.

Referências

- Badiou A (1992) *Conditions*. Paris: Seuil.
- Badiou A (2005) *Being and Event*. London: Continuum.
- Badiou A (2009a) *Logics of Worlds*. London: Continuum.
- Badiou A (2009b) *L'Hypothèse Communiste [The Communist Hypothesis]*. Circonstances 5. Paris: Lignes.
- Badiou A (2011a) *Que Signifie Changer le Monde? [What Does it Mean to Change the World ?]*. Seminar 2010–2011, 6 April 2011. Available at: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm> (accessed 20 June 2012).
- Badiou A (2011b) *Le Réveil de L'Histoire [The Rebirth of History]*. Circonstances 6. Paris: Lignes.
- Barnett DL and Njama K (1966) *Mau Mau from Within*. New York and London: Monthly Review Press.
- Bloch M (1954) *The Historians Craft*. Manchester: Manchester University Press.
- Bosteels B (2011) *Badiou and Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- Chakrabarty D (1998) Minority histories, subaltern pasts. *Postcolonial Studies* 1(1): 15–29.
- Chakrabarty D (2002) A small history of subaltern studies. In Chakrabarty D (ed.) *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 3–19.
- Chatterjee P (2004) *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- Depelchin J (2005) *Silences in African History*. Dar-es-Salaam: Mkuki Na Nyota.
- Fanon F (1990) *The Wretched of the Earth*. London: Penguin Books.
- Foucault M (1968) *Réponse au Cercle D'épistémologie [Response to the Epistemology Study Group]*. Cahiers Pour L'analyse No 9. Paris: Seuil. Available at: <http://www.web.mdx.ac.uk/cahiers/vol09/> (accessed 20 June 2012).

- Foucault M (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Brighton: Harvester press.
- Foucault M (1989) *The Order of Things*. London: Routledge.
- Furedi F (1989) *The Mau Mau War in Perspective*. London: James Currey.
- Guha R (1992a) The prose of counter-insurgency. In: Guha R (ed.) *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford University Press, 1–42.
- Guha R (1992b) Domination without hegemony and its historiography. In: Guha R (ed.) *Subaltern Studies VI*. Delhi: Oxford University Press, 210–309.
- Guha R (1999) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.
- Guha R (2000) On some aspects of the historiography of colonial India. In: Chaturvedi V (ed.) *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso, 1–7.
- Hegel GWF (1952) *The Philosophy of Right and the Philosophy of History*. London: Encyclopaedia Britannica. (Original work published 1820).
- Hobsbawm E (1974) *Primitive Rebels*. Manchester: Manchester University Press.
- Kanogo T (1987) *Squatters and the Roots of Mau Mau*. London: James Currey.
- Lalu P (2009) *The Deaths of Hintsa: Postapartheid South Africa and the Shape of Recurring Pasts*. Cape Town: HSRC.
- Lazarus S (1996) *Anthropologie du Nom [Anthropology of the Name]*. Paris: Seuil.
- Lazarus S (2001) *Anthropologie Ouvrière et enquêtes d'usine: état des lieux et problématique [Worker Anthropology and Factory Studies: Theoretical Introduction]*. Ethnologie Française 31(3) Juillet-Septembre, 389–400.
- Lonsdale J (1992) The moral economy of Mau Mau: Wealth, poverty and civic virtue in Kikuyu political thought. In: Berman B and Lonsdale J (eds) *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa: Book Two*. London: James Currey, 315–504.
- Lonsdale J (1994) Moral ethnicity and political tribalism. In: Kaarlsholm P and Hultin J (eds) *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde University, Denmark: International Development Studies (occasional papers 11).
- Mamdani M (1996) *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. London: James Currey.
- Mamdani M and Wamba-dia-Wamba E (eds) (1995) *African Studies in Social Movements and Democracy*. Dakar: Codesria.

Maughan-Brown D (1985) Land, Freedom and Fiction: history and Ideology in Kenya. London: Zed Books.

Murindwa-Rutanga (2011) Politics, Religion and Power in the Great Lakes Region, Dakar/Kampala: CODESRIA/Fountain.

Neocosmos M (2009) The political conditions of social thought: An introduction to the work of Sylvain Lazarus. In: Jacklin H and Vale P (eds) Re-imagining the Social: Critique and Post-apartheid Knowledge. Durban: UKZN Press, 111–138.

Neocosmos M (2010) From ‘Foreign Natives’ to ‘Native Foreigners’: Explaining Xenophobia in Postapartheid South Africa. Dakar: CODESRIA.

Neocosmos M (2011a) The nation and its politics: Fanon, emancipatory nationalism and political sequences. In: Gibson N (ed.) Living Fanon. London: Palgrave Macmillan, 189–199.

Neocosmos M (2011b) Transition, human rights and violence: Rethinking a liberal political relationship in the African neo-colony. *Interface* 3(2): 359–399. Available at: <http://www.interfacejournal.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/12/Interface-3-2-Neocosmos.pdf> (accessed 18 July 2012).

Rancière J (2003) Politics and aesthetics: Interview with Peter Hallward. *Angelaki* 8(2): 191–211.

Rancière J (2006) Hatred of Democracy. London: Verso.

Ranger TO (1968) Connections between ‘primary resistance’ movements and modern mass nationalism in east and southern Africa. *The Journal of African History* 9(4): 631–641.

Ross K (2009) Historicizing untimeliness. In: Rockhill G. and Watts P. (eds) Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics. Durham: Duke University Press, 1–29.

Roy Arundathi (2010a) Walking with the Comrades. Available at: <http://www.outlookindia.com/article.aspx?264738> (accessed 20 June 2012).

Roy Arundathi (2010b) The Trickledown Revolution. Available at: <http://www.dawn.com/wps/wcm/connect/dawn-content-library/dawn/news/world/03-the-trickledown-revolution-ss-05> (accessed 20 June 2012).

Spivak GC (1988) Can the subaltern speak? In: Nelson C and Grossberg L (eds) Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: Illinois, 271–313.

Temu A and Swai B (1981) Historians and Africanist History: A Critique. London: Zed Press.

Thompson EP (1971) The moral economy of the english crowd in the eighteenth century. *Past and Present* 50: 76–136.

Throup D (1987) Economic and Social Origins of Mau M]au. London: James Currey.

Troisi J (2000) Social movements among the Santals. In: MSA Rao (ed.) Social Movements in India. New Delhi: Manohar, 341–364.

Trouillot M-R (1995) Silencing the Past: Power and the Production of History. Boston, MA: Beacon Press.

Zikode S (2011) Speech at the CLP Fanomenal Event. Pietermaritzburg, South Africa, May.

Žižek S (2008) In Defense of Lost Causes. London: Verso.