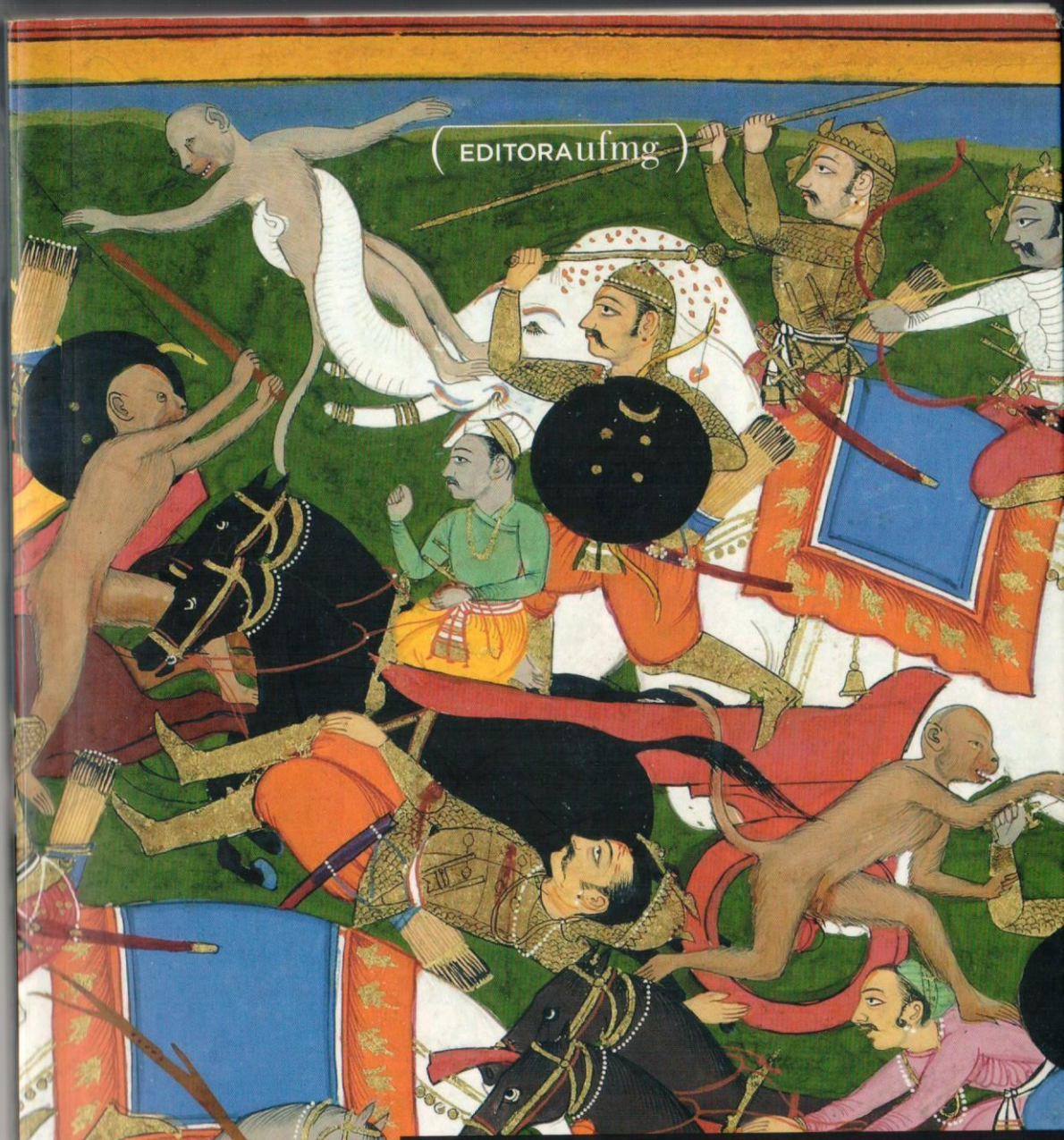

EDITORA ufmg

A IMAGINAÇÃO EMANCIPATÓRIA

Desafios do século 21

Ashis Nandy

Lucia Rabello de Castro
Organizadora

HUMANITAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitor Jaime Arturo Ramírez
Vice-Reitora Sandra Regina Goulart Almeida

EDITORA UFMG
Diretor Wander Melo Miranda
Vice-Diretor Roberto Alexandre do Carmo Said

CONSELHO EDITORIAL
Wander Melo Miranda (presidente)
Danielle Cardoso de Menezes
Eduardo de Campos Valadares
Élder Antônio Sousa Paiva
Fausto Borém
Flavio de Lemos Carsalade
Maria Cristina Soares de Gouvêa
Roberto Alexandre do Carmo Said

Ashis Nandy

A IMAGINAÇÃO EMANCIPATÓRIA
Desafios do século 21

Lucia Rabello de Castro
Organização e revisão técnica

Joannes de Knegt
Tradução

Belo Horizonte
Editora UFMG
2015

© 2015, Ashis Nandy
© 2015, Editora UFMG

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

N176.Pk Nandy, Ashis, 1937-
A imaginação emancipatória : desafios do século 21 / Ashis Nandy ; organização Lucia Rabello de Castro ; tradução Joannes de Knegt. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2015.

294 p. : il. – (Humanitas)

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-423-0083-3

1. Índia – Civilização. 2. Civilização – Filosofia. 3. Ideologia. 4. Imperialismo. 5. Psicologia política. 6. Cultura e política. I. Castro, Lucia Rabello de. II.Knegt, Joannes de. III. Título. IV. Série.

CDD: 954
CDU: 954

Elaborada pela Biblioteca Professor Antônio Luiz Paixão – FAFICH-UFMG

DIRETORA DA COLEÇÃO Heloisa Maria Murgel Starling
COORDENAÇÃO EDITORIAL Michel Gannam
ASSISTÊNCIA EDITORIAL Eliane Sousa
DIREITOS AUTORAIS Maria Margareth de Lima e Renato Fernandes
COORDENAÇÃO E PREPARAÇÃO DE TEXTOS Maria do Carmo Leite Ribeiro
REVISÃO DE PROVAS Lira Córdova e Roberta Paiva
PROJETO GRÁFICO Cássio Ribeiro, a partir de Glória Campos – *Mangá*
FORMATAÇÃO E MONTAGEM DE CAPA Fernando Freitas
IMAGEM DA CAPA Battle at Lanka, Ramayana, de Sahibdin, Udaipur, 1649-1653
PRODUÇÃO GRÁFICA Warren Marilac

EDITORA UFMG
Av. Antônio Carlos, 6.627 CAD II Bloco III
Campus Pampulha 31270-901 Belo Horizonte-MG Brasil
Tel. +55 31 3409-4650 Fax +55 31 3409-4768
www.editoraufmg.com.br editora@ufmg.br

SUMÁRIO

Apresentação
ASHIS NANDY E OS DESAFIOS DO TEMPO PRESENTE 7

A MENTE NÃO COLONIZADA
Uma visão pós-colonial da Índia e do Ocidente 27

EM DIREÇÃO A UMA UTOPIA TERCEIRO-MUNDISTA 89

A JORNADA AO PASSADO COMO UMA JORNADA A SI MESMO
A aldeia relembrada e a cidade desencantada 125

AS TRADIÇÕES DA TECNOLOGIA 163

HUMILHAÇÃO
A política e a psicologia cultural dos limites da degradação humana 181

CULTURA, VOZ E DESENVOLVIMENTO
Um manual básico para o desprevenido 203

RECONSTRUINDO A INFÂNCIA
Uma crítica à ideologia da idade adulta 227

FELICIDADE 249

NOTAS 261

algo a ser adquirido. Para muitos, a felicidade se tornou obrigatória, um item a ser persistentemente perseguido. Nem sempre foi assim na história da humanidade, Nandy lembra que a busca da felicidade no *Ramayana*, por exemplo, ocorre contrariando aspirações mais importantes, como o desejo de conhecimento ou a busca por mérito. Ao longo desse capítulo, acompanhamos Nandy ao se perguntar: como a ideia de felicidade constrói os mitos das nossas sociedades atuais?

Além de uma discussão sobre as múltiplas formas de dominação e uma perspectiva civilizatória a partir do Terceiro Mundo, os textos que compõem este livro discorrem sobre o lugar e o papel da subjetividade humana no fazer político e nas possibilidades políticas de transformação da sociedade. Para Nandy, as engrenagens do poder, as divisões sectárias e os sistemas de dominação se apoiam em subjetividades que se conformam, coadunam e reproduzem os sectarismos, as violências e a opressão. Portanto, por meio da compreensão de como a subjetividade humana se produz nos seus diversos contextos culturais podemos vislumbrar oportunidades para outras epistemologias, políticas e éticas. Finalizo, com as palavras do próprio autor, "a política se faz aliando-se a, e decifrando, as contradições da subjetividade humana, e essa subjetividade, por sua vez, concretiza, melhor que qualquer outra ação, o estado da política em uma sociedade".[59]

Lucia Rabello de Castro

A MENTE NÃO COLONIZADA

Uma visão pós-colonial da Índia e do Ocidente

I

Rudyard Kipling (1862-1936) pensava que sabia de qual lado do grande divisor entre a Grã-Bretanha imperial e a Índia subjugada ele estava. Ele estava certo de que ser governada pela Grã-Bretanha era um direito da Índia; governar a Índia era o dever da Grã-Bretanha. Ele também estava certo de que, como uma pessoa com conhecimento de ambas as culturas, tinha a responsabilidade de definir tanto o direito quanto a obrigação. Mas isso é toda a história? Ou será que é a última linha de uma história que começou anos atrás, na infância de Kipling na Índia?

Angus Wilson começa sua biografia sobre Kipling dizendo que este era "um homem que, durante toda sua vida, cultuou e respeitou... crianças e sua imaginação".[1] O princípio da vida dele fornece uma pista para a infância que ele cultuava e respeitava. Ele não nasceu na Índia apenas; foi educado na Índia por serviçais indianos em um ambiente indiano. Ele pensava, sentia e sonhava em hindustâni, comunicava-se principalmente com indianos, e até mesmo parecia um menino indiano.[2] Ele foi a templos hindus, porque estava "abaixo da idade de casta", e uma vez, quando visitava uma fazenda com seus pais, se afastou segurando a mão de um camponês, dizendo à sua mãe em hindustâni: "Adeus, este é meu irmão."

O jovem Kipling era profundamente impressionado com a cor e o mistério da Índia. E o país se tornou uma parte permanente de sua ideia de uma infância idílica, associada com seus "anos de deleite *seguro*" e seu "jardim do Éden antes da queda".[3] Falar dessa lembrança como o âmago de seu eu adulto pode parecer exageradamente psicológico, mas certamente nenhum outro escritor não indiano de língua inglesa igualou a sensitividade de Kipling a palavras indianas, à flora e fauna da Índia, e ao povo que habita suas 600 mil aldeias.

Por toda sua vida o campesinato indiano permaneceu para ele como seu filho amado.[4] Em contraposição a essa afinidade às coisas indianas, havia seu relacionamento próximo-porém-distante com seus pais vitorianos. Ele interagia com eles principalmente quando era – e de maneira algo ritual – formalmente apresentado a eles pelos serviçais. Quando falava com seus pais, afirma sua autobiografia, ele "hesitantemente traduzia do idioma vernacular no qual pensava e sonhava".[5] Manifestamente, seu amor, seu respeito e sua gratidão para com seus pais, especialmente sua mãe, eram imensos. Entretanto, pelo menos um biógrafo chamou a atenção para a lacuna entre o "conceito elevado, quase religioso" do lugar de uma mãe na vida de um filho, como encontrado nas histórias e nos versos de Kipling, e seu próprio relacionamento com sua mãe.[6] A mãe, Alice Kipling, aparentemente não era uma mulher que encorajava muito as emoções.

Também, foi através de seus pais que Rudyard foi exposto à mais dolorosa experiência de sua vida. Após seis idílicos anos em Bombaim, ele foi enviado com sua irmã para Southsea, na Inglaterra, a uma tia, Rosa, para educação e aprimoramento. A senhora Rosa Holloway pertencia a uma família inglesa de fortuna decadente e, juntamente com seu marido, um oficial reformado do exército, recebia hóspedes. Na superfície tudo seguia suavemente. Alguns visitantes achavam na senhora Holloway uma guardiã amorosa de Rudyard e ela se relacionava bem com a irmã dele. Mas transpirou após a morte de Kipling que seus anos em Southsea tinham sido uma tortura. Sua autobiografia póstuma descreve o estabelecimento da senhora Holloway como "uma casa de desolação", caracterizada por restrições, *bullying*, perseguição e algum sadismo. Os malfeitores incluíam tanto a tia Rosa como seu filho mais novo.

Deve ter sido um mundo solitário e odioso para alguém que cresceu em proximidade com a natureza, em um mundo livre, porém protegido, habitado por figuras não parentais carinhosas e calorosas. Para a senhora Holloway, por outro lado, Rudyard era um estrangeiro. Convertida ao conceito vitoriano e calvinista de uma infância pecaminosa que devia ser castigada, ela deve ter achado a criança de temperamento forte, desafiadora e desinibida, especialmente mimada, detestável e reprovável. Talvez houvesse um elemento de inveja também. Pelo menos um cronista sugere que a senhora Holloway e seu filho valentão podem ter sentido que o menino arrogante e dissimulado havia passado sua vida em um mundo bastante além do horizonte miserável deles.[7]

Para o jovem Rudyard, os maus-tratos em Southsea foram uma grande traição de seus pais. Para citar uma passagem de sua irmã, tornada famosa por Edmund Wilson nos anos de 1940:

> Olhando para trás, eu penso que a verdadeira tragédia de nossa infância, à parte o mau temperamento da tia e a falta de gentileza para com meu irmão, originava-se da nossa incapacidade de entender por que nossos pais nos haviam abandonado. Não tivemos nenhuma preparação ou explicação; era como uma morte dupla, ou melhor, como uma avalanche que carregara tudo o que era familiar e feliz... Nós sentíamos que tínhamos sido abandonados, "quase como se na soleira de uma porta"... Não havia maneira de escapar disso, como frequentemente dizíamos.[8]

Alguns argumentam que esse banimento para a Inglaterra era normal naqueles tempos e deve ser considerado como de boa motivação. Pais anglo-indianos viviam com o temor de os

serviçais estragarem seus filhos, introduzindo-os ao paganismo e encorajando neles a precocidade sexual. Além disso, o terceiro filho de Alice Kipling havia morrido, e ela era ansiosa com relação aos seus filhos sobreviventes. Mas o ponto não é se Rudyard estava justificado em sentir como sentia com relação aos seus pais, mas se ele realmente nutria tais sentimentos. Sua irmã era a única pessoa que sabia, e sua evidência a respeito é conclusiva. A outra e mais séria evidência é o fato de que ele finalmente teve um "grave colapso nervoso" em Southsea, tornado ainda mais horrível por uma cegueira parcial e alucinações.[9]

Ao final, Rudyard foi retirado de Southsea e colocado em uma escola pública que cuidava de crianças de famílias de origem militar, na maioria crianças que planejavam entrar na Marinha. A escola enfatizava as virtudes militares e masculinas. A violência era comum, a compulsão cultural para esportes, enorme. Mas Rudyard era uma criança sedentária, de mente artística, que detestava esportes, em parte devido a sua visão perigosamente fraca, e em parte porque ele já estava seguro que queria viver uma vida da mente. E mais ainda, Kipling se parecia notadamente não branco (pelo menos alguns indianos observaram que Kipling tinha um bronzeado que não podia ser explicado como resultado do sol da Índia). O resultado foi mais sofrimento. Se seus pais lhe mostraram o outro lado da afeição inglesa e a senhora Holloway, a outra face da autoridade inglesa, o *bullying* e ostracismo que ele sofreu como um aluno com ar estrangeiro e "efeminado" deram-lhe outra visão da subcultura inglesa que produzia as elites governantes para as colônias.

Em suma, criado na companhia de serviçais indianos excessivamente amorosos que dessanitarizaram a família vitoriana de Kipling, mesmo que não calvinista e não frequentadora de igreja, o jovem Rudyard achou a Inglaterra uma experiência angustiante. Era uma cultura que ele podia admirar – a admiração também era um produto de sua socialização – mas não amar. Ele permaneceu na Inglaterra um óbvio *sahib* bicultural, a contraparte inglesa do tipo que ele mais tarde haveria de desprezar: o babu indiano bicultural. Outros sentiam essa marginalidade e o resultante constrangimento social, e isso o afastou ainda mais da sociedade inglesa na Inglaterra e, subsequentemente, na Índia. Seus escritos mais tarde iriam refletir esse distanciamento, e ele nunca conseguiu escrever sobre a Inglaterra de maneira tão cativante quanto sobre a Índia.[10]

No entanto, seus opressivos anos ingleses inevitavelmente deram a Kipling a mensagem de que a Inglaterra era uma parte de seu verdadeiro eu, que ele teria que renegar sua indianidade e aprender a não se identificar com as vítimas, e que a vitimização que ele havia conhecido na Inglaterra podia ser evitada, talvez até mesmo glorificada, pela identificação com os agressores, especialmente através de lealdade para com seus valores.

Um relato sobre identificação com agressores

Kipling havia sido efeminado, fraco, individualista, rebelde e relutante em ver o significado da vida tão somente no trabalho ou na atividade útil (ele era ruim com números na sua escola em Southsea e não sabia ler até os seis anos). Essas eram exatamente as faltas que ele mais tarde atacaria amargamente nos indianos ocidentalizados. De maneira quase autodepreciativa, ele idealizou a manada e a matilha e o tipo de moralidade que manteria coesa tal coletividade. Ele nunca se deu conta de que havia apenas um pequeno passo do indiano ocidentalizado para o ocidental indianizado, e ele nunca entendeu que a marginalidade que desdenhava nos intelectuais pró-indianos e nos liberais anticoloniais era, na realidade, a sua própria.

Quais eram as ligações entre os dois Kiplings: entre o herói leal à civilização ocidental e o ocidental indianizado que detestava o Ocidente dentro de si, entre o herói que fazia a interface entre culturas e o anti-herói que desprezava híbridos culturais e lamentava o sentido pouco claro do eu em si mesmo?

Eram a violência cega e uma fome de vingança. Kipling estava sempre pronto a justificar a violência desde que fosse contraviolência. Edmund Wilson chama a atenção, com um toque de desprezo, que muito do trabalho de Kipling é notavelmente isento de qualquer desafio à autoridade e qualquer simpatia

pelas vítimas.[11] Na realidade há mais em relação a esse aspecto. Kipling distinguia entre a vítima que luta bem e retribui o atormentador na sua própria moeda e a vítima que é passiva-agressiva, efeminada, e reage através da não cooperação, de esquivas, irresponsabilidade, fingindo incapacidade, e recusa dar valor às lutas face a face. A primeira era a "vítima ideal" que Kipling queria ser, a segunda era a vida de vítima que o jovem Kipling viveu e odiava viver. Se ele não tinha nenhuma compaixão pelas vítimas do mundo, tampouco tinha qualquer compaixão por uma parte de si mesmo.

Mas as sensitividades literárias de Kipling não o desapontaram totalmente, mesmo nessa esfera. Ele sabia que não era uma diferença entre violência e não violência, mas entre dois tipos de violência. A primeira era a violência que era direta, aberta, e com um toque de legitimidade e autoridade. Era a violência de grupos culturais autoconfiantes, acostumados a enfrentar situações violentas com vantagens esmagadoras. A segunda era a violência do fraco e do dominado, acostumado a enfrentar a violência com desvantagens esmagadoras. Há nesse segundo tipo de violência um toque de raiva sem alvo bem como de desespero, fatalismo, e, como querem os vencedores e senhores do mundo, covardia. Essa violência é frequentemente uma fantasia mais do que uma intervenção no mundo real, uma resposta ao primeiro tipo de violência, ao invés de uma causa ou justificativa para ela.

Na vida de Kipling, o primeiro tipo de violência aconteceu ser prerrogativa dos governantes britânicos na Índia; o segundo, aquela dos indianos subjugados na Índia. Kipling corretamente intuiu que a glorificação da violência do vencedor era a base da doutrina de evolução social e, em última instância, do colonialismo, que não se podia abandonar a violência sem abandonar o conceito de colonialismo como um instrumento de progresso.

O custo dessa cegueira moral foi enorme. A peça central da vida de Kipling foi uma recusa de olhar para dentro, uma "anti-introversão", que o forçou a evitar todos os conflitos profundos, e o impediu de separar problemas humanos de estereótipos étnicos. Notavelmente voltado para fora, seu trabalho salientou todas as formas de coletividade, e viu os laços de raça e sangue como mais importantes do que as relações pessoa a pessoa. Como se fosse o autor da inquietação e ocasional depressão que o perseguia obstinadamente desde os dias de Southsea, ele esperava que elas poderiam ser afastadas por meio da procura extrovertida de raízes culturais, do trabalho que produzia para a autoridade imperial. Ele viveu e morreu lutando contra seu outro eu – um eu mais ameno, mais criativo e feliz – e a incerteza e o autodesprezo associados a ele.

Simultaneamente, a única Índia que ele queria respeitar era aquela ligada a seu passado e culturas marciais, a Índia que era um oponente dionisíaco bem como um aliado do Ocidente. Provavelmente, em outro plano, como Nirad C. Chaudhuri e V.S. Naipaul depois dele, Kipling também viveu sua vida procurando por uma Índia que, no seu duro valor masculino, seria um competidor ou oponente equivalente do Ocidente que tinha humilhado, despossuído e desprezado seu eu autêntico.

Alguns críticos falaram das duas vozes de Kipling. Um deles, parece, até nomeou as vozes como o saxofone e o oboé. O saxofone, suspeita-se, era o eu marcial, violento, hipócrita de Kipling que rejeitava o pacifismo e glorificava a soldadesca, passava por fases de depressão, era fascinado pelo grotesco e o macabro, e vivia com um permanente medo da loucura e morte. O oboé era a indianidade de Kipling, e sua admiração pela cultura e mentalidade da Índia, sua perplexidade pela heterogeneidade e complexidade, a incoerência e "mistério do passado" desse país, a resistência à mecanização do trabalho e do homem, e, por último, a androgenia. Os antônimos eram dureza masculina e responsabilidade imperial por um lado, e suavidade feminina e empatia entre culturas, pelo outro. O saxofone venceu, mas o oboé continuou a tocar fora do alcance do ouvido de Kipling, tentando manter viva uma cepa subjugada de sua civilização através das fraquezas percebidas da outra.

II

Essa longa história nos conta muitas coisas sobre o mundo dos homens que construíram, governaram ou legitimaram impérios, sobre a violência experimentada que se tornou neles, por toda a vida, medo e respeito pela violência, e sobre a tentativa de dar sentido ao sofrimento pessoal desenvolvendo teorias de atuação da violência. Essa, por sua vez, debaixo de todas as tentativas de se identificar com o agressor e apesar de louvar os poderosos, também foi uma questão de "voltar-se contra o eu": uma defesa tocando, nesse caso, os limites mesmos da autodestruição. Esses processos fornecem pistas vitais para os destinos de formas de governo e culturas.

No momento, todavia, vou focar em um dilema na vida pessoal de Kipling que era comum a todas as ideologias coloniais e poderia ser assim para a maior parte das consciências pós-coloniais. Este dilema é importante porque, enquanto os resultados econômicos, políticos e morais do colonialismo foram discutidos, seus custos emocionais e cognitivos foram ignorados. E como Freud nos lembrou no século 20, o que escolhemos esquecer tem uma tendência de voltar para assombrar-nos na "história".

O dilema de Kipling pode ser definido de maneira simples: ele não podia ser ocidental *e* indiano; ele podia ser ocidental *ou* indiano. Foi essa escolha imposta que estabeleceu a relação entre sua tendência à autodestruição e a tragédia de sua vida: os valores declarados de Kipling eram ocidentais, seu eu rejeitado e subsocializado, indiano, e ele tinha que escolher entre os dois. Tivesse sido o contrário, ele poderia ter conseguido, como um *sahib* moreno ou como um babu, pelo menos aceitar seu eu bicultural e reconciliar, ainda que de maneira insuficiente, o Oriente e Ocidente dentro de si.

Essa diferença hipotética, aparentemente trivial, é a primeira pista para o caminho usado pelo colonialismo para se apropriar da consciência ocidental, torná-la congruente com as necessidades deste, e subtrair a inteireza de cada homem branco que escolhesse ser parte da máquina colonial, e dar-lhe uma nova autodefinição que, embora provinciana na sua orientação cultural, era universal no seu escopo geográfico.

Em retrospecto, o colonialismo teve seus triunfos apesar de tudo. Ele *tornou* o homem ocidental por definição não oriental, e lhe deu uma autoimagem e uma visão de mundo que eram basicamente respostas às necessidades do colonialismo. Ele somente podia ser não oriental; ele somente podia estar continuamente engajado em estudar, interpretar e entender o Oriente como sua identidade negativa.[12] A "descoberta" do Oriente, que Edward Said tão elegantemente descreveu,[13] foi projetada para expelir o outro Oriente que foi uma vez parte da consciência medieval europeia como um arquétipo e uma potencialidade. Aquele outro Oriente, também, era algumas vezes visto como um inimigo mas era respeitado, ainda que relutantemente. Ele era visto não meramente como o *habitat* de uma visão de mundo alternativa, mas também como uma fonte alternativa de conhecimento sobre o Ocidente. A China de Voltaire, por exemplo, não era o Oriente do antropólogo moderno; ela era o alter ego do Ocidente dos humanistas. O Oriente próximo medieval era o lugar onde muitos europeus iam estudar Aristóteles. E mesmo entre a primeira geração de colonialistas na Índia britânica – entre os que foram realmente os maiores construtores de impérios – havia aqueles como Waren Hastings, que sentia que eles tinham mais a aprender da civilização que eles governavam do que tinham a ensinar.

Esse outro Oriente, o Oriente que era o duplo do Ocidente, não se ajustava às necessidades do colonialismo; ele carregava insinuações de uma vivência alternativa, cosmopolita, multicultural que ia, para mudar o contexto da expressão de Angus Wilson, além dos tristes horizontes de classe média de Kipling e seus contemporâneos ingleses. Kipling e seus contemporâneos ingleses forçaram a si mesmos, e a cada ocidental bicultural, a fazer sua escolha.

Pelo outro lado, o colonialismo tentou suplantar a consciência indiana para criar uma autoimagem indiana que, em sua oposição

ao Ocidente, permaneceria em essência uma construção ocidental. Se a experiência colonial tornava a consciência ocidental por definição não oriental e redefinia a autoimagem do Ocidente como a antítese ou negação do Oriente, ele procurou fazer o oposto com a autoimagem do Oriente e com a cultura da Índia. O colonialismo substituiu o estereótipo etnocêntrico normal do inescrutável oriental pelo estereótipo patológico do oriental, estranho, primitivo, mas previsível – religioso mas supersticioso, esperto mas dissimulado, caoticamente violento mas efeminadamente covarde. Simultaneamente, o colonialismo criou um domínio de discurso em que o modo padrão de transgredir a tais estereótipos significou revertê-los: supersticioso mas espiritual, não educado mas sábio, feminino mas pacífico, e assim por diante. Nenhum colonialismo poderia estar completo a menos que "universalizasse" e enriquecesse seus estereótipos étnicos apropriando-se da linguagem de desafio de suas vítimas. Isso explica por que o grito das vítimas do colonialismo foi, em última instância, um grito para ser ouvido em outra linguagem – desconhecida do colonizador e dos movimentos anticoloniais que ele havia criado e, em seguida, domesticado. Isso explica por que o restante desta análise deve procurar entender o legado colonial na Índia pós-colonial em uma linguagem que, enquanto incorpora a linguagem do mundo moderno, também tenta ficar fora dela. As mudanças do tempo pretérito para o presente nas páginas seguintes, e do tempo presente para o pretérito, são parte do mesmo esforço.

A Índia não é o não Ocidente; é Índia. Com exceção da pequena porção de indianos que estiveram expostos ao pleno impacto do colonialismo e são agora herdeiros da memória colonial, o indiano comum não tem razão para ver-se como uma contraparte ou antítese do homem ocidental. O ônus imposto de ser perfeitamente não ocidental apenas constrange o eu cultural do indiano comum, da mesma maneira que o antigo ônus de ser perfeitamente ocidental estreitava naquele momento – e ainda algumas vezes estreita – suas escolhas no tocante ao seu futuro e o de sua sociedade. A nova responsabilidade o força a ressaltar apenas aquelas partes de sua cultura que são recessivas no Ocidente e restringir tanto aquelas que sua cultura compartilha com o Ocidente como aquelas que permanecem indefinidas pelo Ocidente. A pressão de ser o obverso do Ocidente distorce as prioridades tradicionais na visão indiana global do homem e do universo e destrói a *gestalt* única de sua cultura. De fato, ela o liga ainda mais irrevogavelmente ao Ocidente.[14]

Nesse aspecto, há um ajustamento perfeito aqui entre muitas versões de nacionalismo indiano e a visão de mundo dos Kiplings. Ambas compartilham o que o Madhyamika chamaria de a tendência de tornar absolutas as diferenças entre culturas.[15] Ambas procuram colocar o Oriente e o Ocidente como antípodas naturais e permanentes. Ambas remontam suas raízes à arrogância cultural da Europa pós-iluminismo que procurou definir não apenas o "verdadeiro" Ocidente, mas também o "verdadeiro" Oriente. E ambas produziram críticos sociais que compartilham a crença ingênua de que a pobreza cultural resultante atingiu mais o Oriente do que o Ocidente.

Entretanto, se há uma outra Índia, há também um outro Ocidente. Se a primeira tem sido a maioria esquecida, o segundo tem sido, ainda mais tragicamente para o globo, a minoria esquecida. Se a primeira tem sido o nunca-verdadeiramente-derrotado Oriente, o segundo tem sido, pelo menos no século 20, o Ocidente totalmente subjugado. Aquele Ocidente sobrevive como um ente esotérico no Ocidente, e talvez, apenas talvez, como uma realidade viva nos grotões do não Ocidente. "Os indianos são os únicos ingleses sobreviventes", Malcom Mugeridge teria dito uma vez, tanto exasperado como mostrando deboche. Isso poderia ser lido como um reconhecimento involuntário de que a sociedade indiana se manteve como depositária de aspectos do Ocidente que se perderam no próprio Ocidente.

Vamos, todavia, neste momento, deixar de lado o problema do Ocidente e nos concentrar nas dificuldades indianas e naquela outra Índia que não é nem pré-moderna nem antimoderna, mas apenas não moderna. É a Índia que sobreviveu à investida

do Ocidente. Ela coexiste com a Índia dos modernistas, cujas tentativas de se identificar com os agressores coloniais produziu cópias patéticas do homem ocidental no subcontinente, mas ela rejeita a maioria das versões do nacionalismo indiano como sendo irrevogavelmente ligado ao Ocidente – no tipo de reação, inveja, ódio, medo e contrafobia. Aquela outra Índia vive como se reconhecesse que, culturalmente, ela não é uma escolha entre o Oriente e o Ocidente nem entre o norte e o sul. É uma escolha – e uma batalha – entre o apolíneo e o dionisíaco *dentro* da Índia e *dentro* do Ocidente.[16] Como o século 20, com sua grande habilidade de traduzir utopias, em realidade já mostrou, se uma tal distinção não existe em uma cultura opressora, suas vítimas devem presumir sua existência para manter sua própria sanidade e humanidade. Thomas Mann, segundo me disseram, afirmou após a experiência nazista que não havia duas Alemanhas, mas uma. Talvez seja importante para os Manns admitir a unicidade da Alemanha.

Para as vítimas da Alemanha, em algum nível, há que haver necessariamente duas Alemanhas, se necessário interligadas por um único discurso cognitivo e ético.

No Ocidente moderno, essa batalha entre o apolíneo e o dionisíaco envolveu o Oriente apenas marginalmente – se deveria ter envolvido o Oriente ou não é um assunto completamente diferente. No Oriente a batalha *envolveu* o Ocidente. A cultura indiana predominante reconhece implicitamente que, em termos dos seus temas centrais, não se trata de se ajustar a ou combater o poder e a visão de mundo do Ocidente como um agente externo. Porque, enquanto o Ocidente, apesar de todas suas teorias de raças marciais e selvagens nobres e ignóbeis, não incorpora a Índia, a Índia incorpora o Ocidente. T.K. Mahadevan cita uma estranha declaração de Gandhi que dramatiza essa dificuldade:

> Cada indiano que realizou qualquer coisa que valha a pena mencionar em qualquer sentido é o fruto, direta ou indiretamente, de educação ocidental. Ao mesmo tempo, qualquer resultado para melhor que ele possa ter tido sobre o povo em geral foi devido à extensão de sua cultura oriental.[17]

A rejeição absoluta do Ocidente é também a rejeição da configuração básica das tradições da Índia; apesar de que, paradoxalmente, a aceitação dessa configuração pode envolver uma rejeição qualificada do Ocidente. Esse é o lado oculto do universalismo étnico da Índia não moderna. Ele é um universalismo que leva em consideração a experiência colonial, incluindo o imenso sofrimento que o colonialismo trouxe, e constrói a partir dela uma versão mais madura, mais contemporânea, mais crítica das tradições da Índia. É um universalismo que vê a Índia ocidentalizada como uma subtradição que, apesar de sua patologia e de seu núcleo tragicômico, é uma forma "digerida" de outra civilização que uma vez penetrou a Índia sem ser convidada. A Índia *tentou* capturar a diferenciação do Ocidente dentro do seu próprio domínio cultural, não meramente na base de uma visão do Ocidente como politicamente intrusivo ou como culturalmente inferior, mas como uma subcultura significativa em si própria e importante, mas não a mais importante, no contexto da Índia. Isso é o que eu quis dizer quando disse que Kipling, quando queria ser ocidental, não podia ser simultaneamente Ocidental e indiano, ao passo que o indiano comum, mesmo quando ele permanece apenas indiano, é simultaneamente indiano e Ocidental.

Se o Oriente e o Ocidente nunca parecem se encontrar na Índia, como Kipling e E.M. Forster parecem argumentar, isso é devido a esta presença interna do Ocidente em diferentes níveis e áreas da vida na Índia.[18] A familiaridade pode criar distância, também. Se a maior parte da sociedade é poupada do problema de lidar com o Ocidente nos níveis mais profundos da consciência, se existe um Ocidente endógeno anterior, ou um Ocidente com seu próprio espaço limitado na cosmologia da Índia, não há razão por que o ocidental devesse ser visto como um total intruso ou, no que concerne a isso, como o intruso mais

importante. Tampouco há qualquer razão pela qual o conflito cultural entre o Oriente e o Ocidente deva ser visto como o conflito central na vida indiana. Verdadeiramente, no processo, os setores da sociedade indiana que se expuseram foram entregues a si próprios para trabalhar seus medos da liminaridade e da ausência de raízes – "incomodamente suspenso entre dois mundos", como o coloca V.G. Kiernan. Também é verdadeiro que a pouca preocupação com a questão Oriente-Ocidente em grandes partes da sociedade deixou esses setores expostos, duplamente preocupados com as diferenças entre o indiano e o não indiano, o "nós" e o "eles", e os forçou a uma batalha contínua com seus sentimentos de autodesprezo e impotência. Mas mesmo aqueles que foram expostos, com quase 400 anos de exposição ao Ocidente, foram completamente desprovidos de sua autoconfiança *vis-à-vis* o Ocidente; mesmo eles carregam o sentimento de uma convicção interna de que não se deixariam levar e que poderiam usar o Ocidente para seus próprios fins. Mesmo os astutos babus,[19] como Kipling reconhece com grande desgosto, sabem como usar o homem branco; também eles têm uma teoria sobre o Ocidente.

Apenas recentemente alcançamos o entendimento completo das implicações disso. Encontro J. Duncan M. Derret dizendo em 1979:

> Supunha-se, e o autor deste artigo supunha em concordância com seus pais e superiores, que os indianos haviam aprendido os costumes e valores ingleses como haviam aprendido a língua inglesa, e isso, como uma raça de aspirantes a papagaios eles "fizeram notavelmente bem..." Percebia-se com dolorosa surpresa o conflito entre a profissão e o desempenho. Indianos educados quase totalmente nas artes e ciências ocidentais reagiam irremediavelmente como orientais em qualquer crise. Eles reforçavam esse sentimento reiteradamente pela sua falta de confiança quando expostos a um problema novo, pelo seu desejo patético de aconselhamento estrangeiro (que eles deixariam de lado logo que tivessem pago por ele), e seu "fazer por obrigação", como um artista da corda bamba que caminha na corda mecanicamente, ou como um sonâmbulo, evitando acidentes terríveis mas incapaz de dizer o porquê... tardiamente este escritor despertou para o que ele acredita ser o fato, ou seja, que a tradição indiana tinha estado "no comando" todo o tempo, e que ideias e costumes ingleses, como a língua inglesa, tinham sido usados para finalidades da Índia. Que, na realidade, eram os britânicos que eram manipulados, os britânicos é que eram os sonâmbulos tolos. Meu irmão indiano não é um inglês moreno, ele é um indiano que aprendeu a se mover no meu ambiente, e que vai se movimentar nele tanto quanto for conveniente para seus propósitos. E quando ele adota minhas ideias ele o faz no seu próprio interesse, e as mantém tão adequadamente e por tanto tempo quanto lhe convier.[20]

Derret poderia ter acrescentado que "no correto entendimento (*dharmanam bhutapratyaveksa*) não apenas é revelado o determinado como determinado, mas há nele também o indeterminado ou o incondicional".[21] Como todos os orientais dissimulados, os indianos, mesmo quando parecem totalmente controlados, mantêm alguma indeterminação e liberdade. Outra questão é que os que carregavam a tradição dos babus, os mais inferiores dos inferiores entre os *sahibs* morenos, que Kipling tão obviamente odiava, jamais poderiam se orgulhar do fato de que, enquanto eles poderiam se atrever a ser parcialmente Kiplings, Kipling jamais poderia se atrever a ser parcialmente babu.

E a respeito da subcategoria chamada o indiano marcial, aquele que era o mais verdadeiro indiano para Kipling? E a respeito do autêntico governante imperial de Kipling, o homem branco sobrecarregado, com sua missão civilizadora e seu temor que, se não fosse cuidadoso, regrediria para a selvageria do povo que ele fora ordenado a governar? Haveria também construções nativas a respeito deles, ou eles eram vistos apenas como estranhos antideuses arquetípicos que tinham se tornado parte do destino? Evidentemente, existem nas tradições vivas da Índia os aspectos dionisíacos do Ocidente moderno como uma subtradição indiana, como o eu demoníaco ou *asura prakṛti*:

Idamadya mayā labdhamidam prāpsye manoratham,
Idamastïdamapi me bhavisyati punardhanan.
Asau mayā hatah śatruh hanisye cāparānapi
Iśvaro'hamaham boghï siddho'ham balavān sukhï
Ādhyo'bhijanavānasmi ko'nyo'sti sadrśo mayā.[22]

Asuratva pode ser, de maneira geral, uma negação das virtudes na sociedade indiana, mas pode ser vista, algumas vezes, como a patologia de Ksatriyahood.[23] É um Ksatriyahood que ficou *amuck*.[24] Provavelmente essa é a estrutura dentro da qual a consciência imperial de Kipling – incluindo a construção britânica das raças marciais – se enquadrava. Kipling, provinciano mais por escolha que por circunstância, pensava que a ideologia de Ksatriyahood era a verdadeira cultura da Índia, além de ser consistente com a visão de mundo do colonialismo. Ele não percebeu o papel limitado dado a Ksatriyahood na tradicional cosmologia indiana, e o interesse velado que os de sua estirpe tinham em negar esses limites numa cultura colonial organizada em torno da violência e contraviolência, masculinidade e potência maximizada, e uma teoria da história que via todas as civilizações em termos de os superiores e os inferiores, e os justificadamente poderosos e os merecidamente fracos. É a diferente ponderação dada ao marcial e ao não marcial na cultura indiana que Kipling conhecia, mas precisava esquecer.

III

> Naturalismo ou humanismo consistente é distinto de idealismo e materialismo, e constitui ao mesmo tempo a verdade unificada de ambos... Apenas o naturalismo é capaz de abranger a ação da história mundial.
>
> *Karl Marx*[25]

Tenho argumentado que Kipling procurou redefinir, em nome do Ocidente moderno, o homem da Índia como o antônimo do homem ocidental, e o homem ocidental como um conquistador legítimo e um governante. Também argumentei que, ao contrário do Ocidente, essas novas definições não estavam profundamente internalizadas pela maioria dos indianos que já tinham seus análogos nativos do homem ocidental moderno. Eles viam o homem ocidental como um governante transitório que, como todos os governantes transitórios, tendia a viver com ilusões de permanência. Todavia a consciência imperial conseguiu dominar algumas partes da consciência indiana ocidentalizada. Eu vou agora contar resumidamente uma parte dessa história, usando como meu exemplo, o modo como a experiência do colonialismo forçou a Índia ocidentalizada, primeiro, a dividir sua autoimagem e, em seguida, reconstituí-la mostrando que uma parte da imagem era falsa.

A Índia "sempre foi um mundo separado, difícil de penetrar para qualquer estrangeiro, *oriental* ou *ocidental*".[26] Essa cultura se torna um teste de projeção; ela convida não apenas a que se projetem nela as mais profundas fantasias, mas também a que se revele, através dessa autoprojeção, o intérprete em vez do interpretado. Todas as interpretações da Índia são, em última instância, autobiográficas. Previsivelmente, um subgrupo dos filhos ideológicos de Kipling apresentou a Índia marcial como a Índia genuína, que um dia iria derrotar o Ocidente no seu próprio jogo. Eles esperam por aquele dia glorioso e estão dispostos a alterar toda a cultura da Índia para trazer aquela vitória um pouco mais perto, como o oficial do exército americano no Vietnã que certa vez destruiu uma aldeia para salvá-la de seus inimigos. Eles desmistificam o indiano comum como uma pseudoalternativa ao homem ocidental: hipocritamente espirituais enquanto astuciosamente materialistas, violentos e egoístas; nem um dedicado oponente do Ocidente como o Japão, tentando derrotar o Ocidente no seu próprio jogo, nem claramente oriental como a China confuciana, que, enquanto manifestamente hostil ao Ocidente, compartilha com esse alguns valores básicos como o desempenho, a organização e a racionalidade instrumental; nem uma pessoa que atinge as normas

de civilidade no Ocidente, nem abertamente um nobre selvagem. O ideal cultural desses novos *Ksatriyas* é um Estado Indiano duro suportado por forte senso prático.

Em reação, outros identificaram a Índia espiritual como a Índia real. Para eles, portanto, todo desvio do espiritualismo é um desvio da própria essência da Índia. Em oposição ao materialismo do Ocidente moderno, eles veem a Índia provendo um eixo para a consciência global discordante. O Ocidente, de acordo com essa visão, já está derrotado pelas civilizações orientais superiores; ele apenas obstinadamente recusa admitir o fato.

Será a percepção de tais contradições indeterminada pela cultura? Terá uma sociedade sempre que escolher entre materialismo e espiritualismo, entre duras realidades e sonhos irreais? Ou será a percepção de tal escolha, ela própria, um produto da missão imperial de Kipling?

Fiel à descrição de etnocentrismo em alguns estudos contemporâneos da personalidade autoritária, a atitude colonial britânica para com a cultura da Índia foi sempre inconsistente. Por um lado, os britânicos viam o indiano como excessivamente mundano – excessivamente astuto, ganancioso, focado em si próprio, pensando em dinheiro. Pelo outro, eles também desprezavam o indiano como excessivamente do outro mundo – não adequado para o mundo da ciência e tecnologia modernas, para dirigir um Estado e para o trabalho produtivo. (O colonizador na Índia provou, portanto, se tal prova era necessária, que um sistema opressivo procura legitimação de todas as formas disponíveis. A espiritualidade na Índia britânica nunca foi o único opiáceo.) Essa é uma divisão que persistiu no setor moderno da Índia. Quando as outras explicações dos problemas da Índia se exaurem, o indiano moderno é sempre tentado a retornar, ou ao estereótipo do indiano espiritual, ou ao do pseudoespiritual.

É duvidoso se a maioria dos indianos olha a Índia desta maneira. A Índia não é meramente seu eu espiritual. A sociedade *dá* um lugar importante à espiritualidade, mas certamente não é o aspecto dominante da cultura da Índia. A pletora de estudos empíricos feitos, baseados tanto no marxismo como no ponto de vista estrutural-funcional, deveria, pelo menos, nos ter tornado conscientes de que, sob muito da espiritualidade indiana, estão escolhas práticas, de claros interesses pessoais, e adequação à realidade. Isso, todavia, não impediu ninguém, nem mesmo os eruditos que fizeram esses estudos, de exortar os indianos a serem mais práticos e mais realistas. Mesmo um professor tão erudito como D.D. Kosambi tem um toque de inocência quando acusa o *Gītā*, no mesmo parágrafo, de "oportunismo escorregadio" e de admitir que "a realidade material é uma grossa ilusão".[27] Da mesma forma com o materialismo indiano. Após todas as interpretações materialistas terem se exaurido, resta um irredutível elemento de preocupações espirituais, que explicita o mais duro materialismo na Índia. Algumas vezes esse elemento é visto como a irracionalidade residual de uma pessoa cuja carne é forte, mas cujo coração é fraco – uma reversão de metáfora que tem sua própria história para contar. Algumas vezes ele é visto como simples hipocrisia, um acordo político com as massas indianas supersticiosas que têm mais poder que tino. Mas permanece o fato que, desde os últimos dias, cheios de oração, do crítico social racionalista Rammouhun Roy (1772-1833) em Bristol, até o testamento místico do agnóstico Jawaharlal Nehru (1889-1964), é a mesma história da viagem no tempo através das *āśramas*[28] da vida.

Talvez apenas na consciência cartesiana a Índia de Ananda Coomaraswamy e Sarvepalli Radhakrishnan negue a Índia de D.D. Kosambi e Devi Prasad Chattopadhyaya, apenas na moderna consciência as duas Índias se tornem duas ideologias que competem pela mente do homem, em vez de serem duas linhagens dentro do mesmo estilo de vida, dialeticamente inter-relacionadas e complementares.[29] Essa é outra maneira de dizer que as duas Índias projetadas por essas ideologias são ambas produtos da intrusão ocidental, e ambas são tentativas de reconstruir a cultura da Índia de acordo com categorias que pareceriam internamente consistentes à mente ocidental. Ambas

são tentativas de converter níveis de vida – ou aspectos da identidade – em tipos de ideologia.

Na visão de mundo indiana, como na maioria das visões de mundo, assim que tenhamos desaprendido de vê-las como objetos de estudo profissional, mesmo a mais recalcitrante das ideologias pode ser entendida como um nível ou uma fase da vida, ou como uma resposta a um problema existencial ou ontológico específico. Uma pluralidade de ideologias sempre pode ser acomodada dentro de um único estilo de vida. E corretamente assim uma cultura viva deve viver e tem uma obrigação para consigo mesma, não para com seus analistas. Tem ainda menos obrigação de se conformar a um modelo, seu próprio ou de alguém. Estudiosos modernos têm, é claro, suas próprias obrigações para com suas disciplinas; eles não podem se permitir garantir a conversibilidade entre estilos de vida e ideologias. Eles devem reconciliar a "contradição" que eles próprios criaram entre a Índia materialista e a idealista, desmascarando uma das Índias como falsa.

Dessa forma, na Índia moderna fica-se preso num dilema peculiar. Por um lado, existem as modernas figuras da moda que realçam a Índia espiritual para excluir a Índia materialista da Índia. À medida que elas se tornam *commodities* no mercado ocidental de espiritualismo e salvação instantânea, à medida que elas se tornam mais e mais dependentes de grandes estruturas do mundo moderno, que elas legitimam o pensamento antigo através da ciência moderna, e que elas adaptam o conhecimento tradicional para resolver os problemas modernos sob o risco de trivializar ambos, esses gurus, segundo afirmam, redescobrem para os indianos seu verdadeiro destino espiritual!

Do outro lado estão aqueles que "veem através" do espiritualismo indiano e encontram subjacente a ele apenas materialismo de segunda classe. Apenas desacreditando a Índia espiritual podem os Nirad C. Chaudhuris e os V.S. Naipauls tornar-se contrapontos aos modernos *maharsis* e *ācāryas*.[30]

Apenas como desacreditadores profissionais eles são parte do mundo moderno dos homens deuses. Como os homens deuses que rejeitam, também usam o mundo moderno para propagar suas visões da Índia. Apenas, ao invés de vender a Índia espiritual e afastar a materialista por meio de explicações, eles vendem a Índia materialista e desacreditam a espiritual. Sendo gurus modernos às avessas, eles não isentam a Índia por não ser, ou uma cópia fiel, ou um contraponto ao Ocidente. Eles detestam mais a confusa autodefinição do indiano do que o que veem como as maiores falhas da sociedade. O hindu, por exemplo, é agressivo ao falar de pacifismo, sujo apesar de sua ideologia de pureza, materialista enquanto prega o espiritualismo, e comicamente indiano quando tenta ser ocidental.[31]

As pessoas podem ser hipócritas. As culturas também? Será que a hipocrisia das culturas, sob exame minucioso, resulta ser a contradição na própria condição humana? Dentro dessa questão, um hipócrita é apenas um trapaceiro ocasional? Ou será ele alguém que reafirma os valores humanos básicos em um mundo hostil a esses valores, enquanto ele mesmo sucumbe às tentações mundanas? Será o hipócrita um crítico involuntário da vida diária cujo fracasso pessoal sinaliza uma crise cultural maior?

Provavelmente as respostas são menos complexas que as perguntas. Afinal, a Índia não está fora do mundo. Certamente, durante séculos, a Índia acumulou a mesma, parcialmente sincera, procura caótica por uma sociedade mais humana que outras partes do mundo fizeram. Certamente, muitos dos experimentos da vida social civilizada na Índia, também, foram esforços improvisados para sobreviver a desafios enormes. Muitos desses experimentos fracassaram, e muitos dos sonhos culturais, da mesma forma, viraram pesadelos.

Além disso, em séculos mais recentes, a sociedade teve que fazer grandes compromissos com forças externas de opressão, secundadas pela poderosa ideologia da modernidade, e por uma tecnologia que tudo conquista, e essa sociedade ainda está lutando para elaborar essa experiência. Ela foi forçada a cultivar

a autoproteção criativa que as vítimas frequentemente mostram quando confrontadas com uma situação inescapável: imitações ligeiramente cômicas que indiretamente revelam o ridículo do poderoso; um uso instrumental dos modos dos poderosos, que na superfície reconhece sua superioridade e entretanto nega sua cultura (isso pode envolver a rejeição de valores tais como trabalho, produtividade, masculinidade, maturidade ou a idade adulta, racionalidade e normalidade); uma estranha habilidade de subverter as habilidades e características valorizadas que podem assegurar a adaptação ao "sistema" (tais como inteligência, criatividade, realizações, ajustamento, crescimento pessoal ou desenvolvimento); uma obsequiosidade exagerada que indiretamente procura limitar as opções daquele que é adulado; e um descolamento estilizado deste mundo que pode desarmar pelo menos aqueles que o veem como a negação do interesse próprio.

A patologia da personalidade indiana ocidentalizada que Kipling tão habilmente identificou estava enraizada em primeiro lugar no encontro da Índia com os eu ideais de Kipling. Os Chaudhuris e os Naipauls são críticos não apenas de uma inevitável forma de autodefesa, eles são também parte dela. Eles providenciam "elaborações secundárias" de uma cultura projetada para esconder o seu eu real – a mais profunda consciência social das vítimas – dos de fora.

O que parece determinado não é tão determinado afinal.

IV

Provavelmente em um mundo como esse, uma vez que os códigos tanto do materialismo quanto do espiritualismo da Índia são quebrados, ambos mostram que compartilham as mesmas questões ou questões complementares. Permitam-me examinar esta mutualidade na vida de Sri Aurobindo (1872-1950), que em muitas maneiras era um contraponto de Kipling. Espero mostrar que, entre Kipling e Aurobindo, a resposta do último ao colonialismo incluiu uma autoafirmação cultural que tinha um respeito maior pelo eu do "outro", e uma procura por um modo de emancipação mais universal, não importa quão doente ou bizarra essa procura possa parecer para muitos de nós. De fato, poderia argumentar que a "doença" ou a "bizarrice" era ela própria um produto da cultura colonial, transferida para o íntimo da vida pessoal de Aurobindo. O espiritualismo de Aurobindo pode ser visto como uma forma de lidar com uma situação de agressão cultural e, nessa dimensão, era uma linguagem de desafio, procurando fazer sentido do Ocidente em termos da Índia. É uma questão de julgamento o quanto a tentativa fez sentido para sua sociedade, e em que proporção foi apenas uma redução da versão ocidental do indiano fora do mundo.

Kipling era culturalmente uma criança indiana que cresceu para se tornar um ideólogo da superioridade moral e ideológica do Ocidente. Aurobindo era culturalmente uma criança europeia que cresceu para se tornar um devoto da liderança espiritual da Índia. Kipling teve que renegar sua condição indiana para se tornar o seu próprio conceito de verdadeiro europeu. Aurobindo simbolizou uma resposta mais universal às divisões que o colonialismo induziu. Ele, afinal de contas, não teve que renegar o Ocidente dentro de si para se tornar sua versão de indiano. Até o fim de sua vida a cultura ocidental permaneceu um veículo de sua autoexpressão criativa, e ele nunca pensou que o Ocidente estivesse fora do alcance da graça de Deus. Mesmo quando ele falava de raça e evolução, dois dos mais perigosos temas na cosmologia ocidental, nenhuma vez ele usou os conceitos para dividir a humanidade; ele sempre teve a raça humana e a evolução humana em mente. E durante a Segunda Guerra Mundial, quando ele fez a chocante declaração que sua ioga estava determinando o curso da guerra na Europa, e decidindo o destino do Japão, ele sabia de que lado ele queria estar nas culminantes batalhas, e qual linhagem de qual civilização ele queria salvar através dos seus poderes psíquicos. A Alemanha nazista, para ele, sempre permaneceu uma força satânica e, apesar de o renascimento da Ásia ser um de seus sonhos prediletos, ele abominou o militarismo japonês até o fim.[32] Conclui-se

que, comparada com a "doença da alma" de Kipling, a doença mental de Aurobindo era uma cognição superior das dificuldades humanas, e mostrou, muito antes de R.D. Laing entrar em cena, que mesmo os mais profundos sentimentos de grandeza e despersonalização poderiam carregar insinuações de uma moralidade política alternativa.

Pode-se mostrar isso de outra maneira. Enquanto Aurobindo pertencia à tradição mais profundamente reativa das respostas indianas ao colonialismo – uma que parcialmente tirava inspiração de Bankimchandra e Vivekananda –, ele sempre teve, como Bankimchandra e Vivekananda, um lugar genuíno para o Ocidente dentro da civilização da Índia. Para Kipling, por outro lado, a Índia não era uma civilização que gozava de direitos iguais; era uma área geográfica que se podia amar, e um espaço sociológico em que você, se fosse um "homem" de verdade, poderia se encontrar. Isso certamente não foi acidental. Aurobindo era acima de tudo uma vítima, que criou a partir da sua vitimização um novo significado para o sofrimento e um novo modelo de desafio. Como uma vítima, ele protegia – e tinha que proteger – sua humanidade e sanidade moral mais cuidadosamente porque, enquanto o sistema colonial o via apenas como um objeto, ele não podia ver os colonizadores como meros objetos. Como parte de sua luta pela sobrevivência, o Ocidente permaneceu, para vítimas indianas como Aurobindo, uma realidade humana interna, no amor bem como no ódio, na identificação bem como na contraidentificação.

Aurobindo Ackroyd Ghose – o nome ocidental do meio foi dado por seu pai no nascimento – era o terceiro filho de seus pais. Os Ghose eram brâmanes urbanos residentes perto de Calcutá e plenamente expostos às novas correntes de mudança social na Índia. O pai, Krishnadhan, um médico educado na Inglaterra, trabalhava no serviço público. Ele era bem conhecido entre seus amigos e parentes por seus modos agressivamente anglicizados. Ele proibia seus filhos de aprender ou falar bengali; mesmo em casa, eles tinham que conversar em inglês. Sua roupa e comida eram também inglesas. Além disso, Krishnadhan era um ateu, e ele tentou muito proteger seus filhos dos maus efeitos do hinduísmo. Por alguma razão, o jovem Aurobindo era o objeto preferido da zelosa engenharia social do pai. Krishnadhan "tinha o maior cuidado de que nada indiano tocasse seu filho".[33]

A mãe, Swarnalata, sobre a qual os biógrafos "oficiais" parecem reticentes, era a filha do Raj Narayan Bose, o renomado professor, líder religioso, reformador social e nacionalista. Ela era conhecida principalmente pela sua beleza. Apesar de vir de uma família de reformistas, e casada com um homem fortemente ocidentalizado, Swarnalata era uma hindu ortodoxa, e é quase certo que ela não apreciava integralmente as maneiras ocidentalizadas de seu marido. Nem deve ter gostado da farsa de se comunicar em inglês em família. Todavia, o que perturbou as relações humanas na família mais do que a opressão da língua foi a doença a que Swarnalata sucumbiu, cedo na vida de Aurobindo. Chamada de histeria pelos seus contemporâneos, era obviamente o estágio preliminar de alguma coisa mais séria. Apesar de seu pai a ter levado para sua casa em Deoghar para convalescer, ela gradualmente se tornou mais e mais "incontrolável". Enquanto isso Krishnadhan instalou uma amante em casa.

O tempo apagou os detalhes da doença de Swarnalata; sabemos tão somente que o seu lado da família tinha casos de "histéricos", e que sua doença era associada a ocasionais acessos de violência contra seus filhos. (Houve pelo menos uma ocasião em que o jovem Aurobindo, estupefato e temeroso, testemunhou sua mãe surrando seu irmão mais velho.[34]) Também sabemos que, ou como uma resposta a ela, ou como uma resposta geral ao ambiente em casa, o jovem Aurobindo mostrou sinais de mutismo e afastamento interpessoal que seus admiradores mais tarde interpretaram como sinais precoces de espiritualidade.[35]

O Ocidente continuou a oprimir Aurobindo de outras formas também. Quando tinha cinco anos, ele foi enviado para um

convento de elite totalmente ocidentalizado em Darjeeling, com uma governanta inglesa que servia de mãe substituta. Seus colegas eram na maioria brancos. O inglês era o único meio para instrução e comunicação fora do horário escolar. O sentimento de exílio resultante encontrou expressão, mesmo naquela idade, em uma afirmação feita na terceira pessoa: "À sombra do Himalaia, à vista dos maravilhosos picos nevados, mesmo em seu país, eles eram educados em um ambiente estrangeiro."[36] Quando ele teve sua primeira experiência paranormal em Darjeeling, ela carregou a marca de sua solidão e depressão. Ele teve a visão de uma escuridão palpável descendo sobre a terra e entrando nele. A escuridão permaneceu com ele pelos 14 anos seguintes.

Aurobindo tinha sete anos quando seus pais o levaram e dois de seus irmãos para a Inglaterra e os deixaram lá. Eles deviam agora ser expostos, não ao estilo ocidentalizado dos indianos, mas aos modos ocidentais dos ingleses. Em Londres, os irmãos foram colocados sob a tutela de um casal inglês, o Reverendo Drewett e senhora, que recebeu "instruções estritas" para não permitir às crianças "fazer conhecimento com qualquer indiano, ou sofrer qualquer influência da Índia. Essas instruções foram executadas ao pé da letra."[37] Os Drewett também foram instruídos por Krishnadhan a poupar seus filhos de toda educação religiosa. (A mãe do Reverendo Drewett, todavia, sendo mais consistente no seu cristianismo evangélico, preocupou-se com a alma de Aurobindo. Um domingo, ela conseguiu que ele fosse devidamente batizado como cristão.)

Durante seus dias com os Drewett, e mais tarde numa escola de elite em Londres, Aurobindo foi exposto à herança clássica da Europa, especialmente ao latim e ao grego. Ele também começou a escrever e publicar poesia em latim, grego e inglês.[38] Mais tarde ele ganhou uma bolsa para o King's College, Cambridge, onde, igualmente, desempenhou-se de forma brilhante nos clássicos, ganhando todos os prêmios relevantes durante um ano. Ele também obedientemente aprendeu francês, algum alemão e italiano. Ainda não havia rebelião no ar.

O sucesso na escola, todavia, não era proteção contra as profundas ansiedades econômicas e de educação a que Aurobindo e seus irmãos foram por vezes submetidos na Inglaterra. Seu pai, apesar de abastado, parou de mandar dinheiro por razão desconhecida. E os três irmãos viviam em grande pobreza. Adicionalmente, havia ainda a solidão de Aurobindo; ele não tinha relacionamento próximo com ninguém na Inglaterra.[39] O resultado foi uma "depressão internalizada", mencionada de passagem por Aurobindo na meia idade.[40] O outro resultado era mais previsível. Durante anos lhe ensinaram a ver a Inglaterra como uma sociedade ideal; ora a Inglaterra estava tornando a invocar suas ansiedades associadas com o Ocidente.

Ao final, Aurobindo começou a procurar por formas alternativas de lidar com o Ocidente e a desafiar o modelo de sucesso associado com o anglicismo de seu pai.[41] Assim, após passar com louvor pelos primeiros exames clássicos para o bacharelado, Aurobindo não aceitou o grau. E pior, apesar de ter ido muito bem no exame para o Serviço Público da Índia, ele perdeu o teste de equitação e foi desqualificado, sabendo perfeitamente que "seu pai tinha muitas expectativas" quanto ao exame.[42] Finalmente Aurobindo pronunciou alguns discursos fortemente nacionalistas no Indian Majlis em Cambridge e se envolveu com uma incipiente sociedade secreta pela causa da liberdade da Índia.

Como se para simbolizar seu rompimento com o Ocidente, Aurobindo tirou o Ackroyd do seu nome durante esse período de sua estada na Inglaterra.

Após 14 anos na Inglaterra e após total desnacionalização – a expressão é dele –, Aurobindo retornou à Índia. Ele encontrou seu pai morto; ele havia morrido de desgosto ao saber de rumores que o navio que trazia Aurobindo para casa havia naufragado. E Aurobindo logo se deu conta de que sua mãe, agora em um avançado estado de insanidade, o reconhecia apenas com dificuldade. Todavia, a essa altura ele já estava se movimentando em direção a novas figuras paternas. Já ao tocar o solo da

Índia, a escuridão que o havia assombrado desde seus dias em Darjeeling se dissipou, e ele teve a experiência de ser envolvido por uma profunda calma e silêncio.[43] Afinal, ele havia voltado para sua terra natal, para aprender sua língua materna e, como logo veremos, para descobrir a força primeva da mãe.

Aurobindo começou sua vida em Baroda, como um burocrata e professor de línguas. Ele havia aprendido algum bengali e sânscrito na Inglaterra com um professor *inglês*; ele melhorou seu conhecimento dessas línguas em Baroda, e também aprendeu algum marata e guzerate. Ele sempre havia sido bom em línguas e em falar em público; agora, à medida que se tornava mais calmo na vida pessoal, ele se tornava mais expressivo em sua comunicação formal. Começou a escrever para jornais nacionalistas e gradualmente se tornou uma figura pública de importância. Foi também em Baroda que encontrou pela primeira vez seus poderes espirituais. Numa ocasião ele se salvou de um acidente quando um eu luminoso se separou do seu próprio corpo e controlou sua carruagem puxada por cavalos; numa outra vez ele viu a presença viva de um ícone de Kālī.

Em 1901 Aurobindo se casou. Sua noiva, Mrinalini Devi, era, pelo que dizia seu pai, uma garota atraente mas comum, de 14 anos. Ela foi penalizada por ser comum. Apesar de Aurobindo a ter escolhido pessoalmente, ele logo perdeu o interesse nela – quando se tornou claro que ela não conseguia corresponder às suas expectativas. Mrinalini morreu, sem ter tido filhos, só, magoada, e talvez sem ser chorada, em 1918, alguns anos após Aurobindo ter renunciado ao mundo. Naquele tempo, ela tinha sofrido pelas longas ausências de casa de Aurobindo, e pelas esperanças de que ele voltaria e a incluiria na sua nova vida. Até o fim, ela tentaria inocentemente se tornar aceitável para ele através de suas atividades religiosas, contando com os vagos sinais da parte dele de que ele poderia retornar para ela.[44] Ele nunca voltou. O patético ensaio que o pai dela escreveu após sua morte, apesar de ter sido retocado por Aurobindo Ashram, traz à tona a tragédia de uma esposa simples e excessivamente amorosa, massacrada por forças das quais ela não tinha compreensão.

Nem sua busca espiritual, nem seu casamento impediram Aurobindo de ser atraído para o vórtice do movimento nacionalista, e ele logo se tornou um importante líder dos grupos lutando para a derrota do domínio britânico pela violência. Ele também se tornou editor de um importante periódico nacionalista e diretor de uma faculdade nacionalista em Calcutá. Simultaneamente, elaborou os rudimentos de uma ideologia política. Essa foi construída em torno de uma vaga forma de populismo na qual "o proletariado" era "a chave real da situação",[45] e em torno de uma mitografia da Índia como uma mãe poderosa, Śakti, que estava sendo oprimida pelo Ocidente e que tinha que ser liberada através de sacrifícios de sangue realizados pelos seus filhos.

> Eu conheço meu país como Mãe. Eu lhe ofereço minhas devoções, minha adoração. Se um monstro se senta sobre seus seios e se prepara para sugar seu sangue, o que o seu filho faz? Ele se senta tranquilamente para comer... ou se apressa para salvá-la? Eu sei que tenho em mim o poder de realizar a libertação de meu país caído... É o poder do conhecimento, *Brahmatej* fundado no *Jnana*. Esse sentimento não é novo para mim... com esse sentimento eu nasci... Deus enviou-me à terra para fazer esse trabalho...[46]

As imagens foram, claro, parcialmente emprestadas de Bankimchandra Chatterji, o primeiro a introduzir o tema da grande mãe no nacionalismo indiano. Aurobindo admirava Bankim tanto por isso quanto pela esperança dada pelo trabalho dele de ser capaz de expulsar a língua inglesa da Índia, o amado inglês de Krishnadhan, e instalar sua língua *mãe* em seu lugar.[47]

A política revolucionária de Aurobindo finalmente o jogou na prisão e o envolveu em um longo e dramático julgamento por sedição.[48] Seu ano na prisão, particularmente o tempo que passou em confinamento solitário, fez uma grande diferença para

ele espiritualmente. Ele praticou ioga, leu o *Gītā* e o *Upanisads*, conversou com Vivekananda superando as barreiras da morte, e até mesmo viu o deus Krishna na prisão. Vez por outra ele quebrava a monotonia fazendo levitação.[49] Mesmo as graças pelas quais ele era mais agradecido foram aquelas que ele encontrou na prisão em 1908: "o silêncio e o vazio."[50] Daí em diante, "o que quer que viesse, vinha no vazio", e ele "podia a qualquer tempo se retirar da atividade para uma paz pura e silenciosa".[51]

Em maio de 1909 Aurobindo foi absolvido. Sedição na lei inglesa era felizmente definida por princípios compatíveis com a filosofia de John Locke, e pelo que na nossa época, acompanhando Isaiah Berlin, aprendemos a chamar pela ideia de liberdade negativa; a sedição não era definida em conformidade com os precursores filosóficos de Sigmund Freud, ou deste narrador. Portanto, os significados edipianos da crise privada de autoridade do filho de Krishnadhan – através de toda sua contestação política, julgamento, absolvição e conformismo – podiam ficar enterrados sob documentos legais. Por outro lado, o governo não se deixou enganar pela retórica de outro mundo de Aurobindo, ou pela ordem da corte. A ameaça de ser novamente preso persistiu.[52] Provavelmente, Aurobindo tampouco foi enganado pelo liberalismo da lei inglesa. Seu misticismo tinha um lado pragmático e incluía explicitamente o secular.[53] Assim, em 1910, recebendo ordens "de cima", ele se mudou para Pondicherry, então uma colônia francesa na Índia. Lá, para desgosto de muitos, ele começou uma vida renunciando ao mundo, e apesar disso, de maneira estranha, seguindo o caminho atravessado por numerosos terroristas bengaleses do seu tempo. Um pequeno grupo de seguidores se ajuntou ao redor dele em Pondicherry, e eles viviam de maneira simples e informal, praticando uma forma de ioga que haveria de liberar não só a Índia, mas a todos em todo lugar. Como o próprio Aurobindo esclareceu, ele agora procurava *brahmatej*, potência bramânica obtenível através de asceticismo e penitência, em lugar de *ksātratej* ou potência marcial. Isso poderia ser o fim da história, mas o Ocidente ainda tinha uma intervenção decisiva a fazer na vida de Aurobindo. Em 1914 Mira Paul Richard, naquele tempo uma francesa atraente de 37 anos, ajuntou-se a Aurobindo, deixando para trás sua casa, marido e filhos. Aurobindo e Mira haviam se conhecido através da ioga antes de se encontrarem de fato; eles tinham trabalhado juntos desde o alvorecer da história para dar prosseguimento à evolução humana.[54] (Apesar de o trabalho deles em conjunto ter compreendido séculos, eles ainda diferiam em estilo: Aurobindo fazia todas as suas afirmações em parte metaforicamente; Mira, mais literalmente.[55] Mesmo em matéria de ocultismo ela era mais literal.) Muito apropriadamente, ela logo assumiu a organização do Ashram, e Aurobindo lhe deu o título de Sri Ma, a Mãe.

Para começar, o grupo de Pondicherry tinha sido uma associação de iguais, ainda que com um líder carismático. Mira Richard impôs a ele uma disciplina formal, uma clara hierarquia e acabou com seu ambiente de *laissez faire*.[56] Pretensões de igualdade não eram mais permitidas;[57] Aurobindo era agora o supremo guru e a chave última para a salvação. Simultaneamente Mira tornou-se seu novo meio de comunicação com os outros deste mundo. Conforme ele o colocou, ela "tinha que se aproximar da consciência inferior" porque a maioria das pessoas procuravam uma autoridade que não fosse muito abstrata, muito distante e excessivamente "severa".[58] Presumivelmente em benefício desses, sua figura vestida com um pesado brocado, e sua face ainda mais pesadamente maquiada, olhava do alto das paredes do Ashram tão constantemente quanto a de Aurobindo.

Com a aceitação de Mira como sua *śakti*[59] em 1926, Aurobindo se retirou mais na direção do silêncio e da reclusão; apenas Mira e uns poucos discípulos tinham contatos próximos com ele e o encontravam regularmente. Quanto aos demais, ele fazia quatro breves aparições por ano. O restante do tempo estava ocupado com suas tentativas de trazer para a terra a superinteligência, e de produzir uma nova raça de super-homens

através da ioga.[60] Essa reclusão permitiu que o controle da Mãe se tornasse mais apertado e, após a morte de Aurobindo, absoluto; muito da abertura e da imaginação do misticismo de Aurobindo foi lenta mas seguramente removido por ela. O próprio Ashram se tornou, sob sua poderosa presença e eficiente orientação, altamente consciente do seu *status*, politicamente conservador, e um meio de opressão do povo ao seu redor. Após a morte de Aurobindo, por algum tempo, o Ashram até mesmo se opôs à descolonização de Pondicherry.[61] Crescente e inevitavelmente, ele adquiriu as mordomias de um culto moderno bem organizado e de uma corporação semelhante a uma igreja.

A realidade histórica de uma pessoa, todavia, nunca é um bom guia para os significados que são associados a essa pessoa. Portanto, para o silencioso, paciente e sofrido filho de Swarnalata e Krishnadhan, a profundidade de seus relacionamentos com a poderosa e compromissada mulher da Europa tinha um significado totalmente diferente. Para ele, o Oriente libertado tinha finalmente encontrado o Ocidente não opressor simbolizado pela Mãe. E daí seu Oriente estaria incompleto sem o Ocidente Mãe, e seu Ocidente seria parcial sem o Oriente dela. No passado, o Ocidente o separou da proximidade, do amor e dos cuidados. Agora, uma parte do Ocidente havia retornado para colocá-lo em contato com eles. "Há apenas uma força", ele declarou, "a força da Mãe – ou se preferir, a Mãe é a Força de Sri Aurobindo."[62] E, " se se está aberto a Sri Aurobindo e não à Mãe, significa que não se está realmente aberto a Sri Aurobindo".[63] Gradualmente descobrir o Oriente em si mesmo, perdendo-se no Oriente-no-Ocidente, tornou-se uma meta transcendental e uma possibilidade prática. O último estágio de perfeição se tornou a rendição total – "quando se está completamente identificado com a Mãe Divina, e não se sente mais como um ente separado, instrumento, servidor ou trabalhador, mas verdadeiramente uma criança, e parte eterna da consciência e força dela".[64]

Talvez Aurobindo tenha, afinal, encontrado uma proteção contra falhas da intimidade e dos cuidados, contra o silêncio e o vazio sem significado, e contra as mais íntimas separações e disjunções que o Ocidente havia induzido nele.

V

É impossível ler a vida de Aurobindo sem sentir a dor "íntima" que acompanhou o imperialismo na Índia. Muito da dor foi infligida, e muito da destruição de seu eu cultural ocorreu no seio de sua família. Isso assegurou ainda mais que seu sofrimento se passasse por educação, criação ou desenvolvimento. Aurobindo tinha que confrontar um sistema completo. Rebelar-se nesse caso estava destinado a parecer inútil, e a alternativa "exótica" que ele encontrou no misticismo era provavelmente a única disponível para ele. O desafio era manter o misticismo humana e politicamente não conformista. Por muito tempo Aurobindo, limitadamente, conseguiu fazê-lo. (Foi o lado organizacional que Mira Richard trouxe para sua espiritualidade que transformou a língua do espírito em uma moderna tecnologia de salvação, e Aurobindo, no primeiro guru moderno da Índia. Foi sob esse disfarce que Aurobindo falou de "intervenção em forças mundiais" da maneira que os seus equivalentes hoje falam em "aliança com as leis naturais". Nesse plano, Aurobindo *foi* derrotado pelo Ocidente.)

Isso poderia ser colocado de outra forma. Se a história de vida de Aurobindo e sua espiritualidade foram uma declaração de dor, elas também foram uma retirada interpessoal para proteger valores dos quais ele poderia ter que desistir à luz da razão convencional. E repetindo Freud sobre a arte, ele poderia ter dito: somente na espiritualidade a onipotência do pensamento – e, portanto, a potência política e a visão moral do dominado – pode ser conservada em nossa civilização. Foi uma tentativa "insana", "irracional", de preservar as ideias de unicidade do homem, e do homem como parte de um universo orgânico.

Nesse universo, o que uma máquina de guerra necrófila fez aos russos em Estalingrado, ou aos ingleses em Dunquerque, clamou pela intervenção de um iogue bengalês de meia idade, que numa ocasião tentara organizar uma rebelião armada contra o império que agora estava defendendo. Toda a opressão é uma, e cada homem carrega sua responsabilidade.

Terá Aurobindo simbolizado o sofrimento maior de sua sociedade sob o governo colonial? Terá sua tentativa de falar em uma nova língua sido um paralelo da tentativa de sua sociedade de expressar – e, todavia, proteger – a consciência secreta de seu sofrimento? Não há possibilidade de respostas definitivas, mas podem se fazer algumas conjecturas.

Inicialmente, para proteger sua autoestima face à derrota, indignidade, exploração e violência, a sociedade indiana de fato desenvolveu um modelo de autonomia que sua condição de vítima definiu para si. Ela desenvolveu uma teoria de sofrimento na forma de um conjunto de metáforas que falam por meio de "absurdos" culturais e "contradições" morais: absurdos que nascem de um moralismo exagerado, ocultando o esforço de proteger valores em um mundo hostil a tais valores; contradições de uma vítima cujo mundo foi fraturado pela sua necessidade de sobreviver a uma autoridade dividida, em parte tradicional, em parte imposta. É o mundo de um bancário que escreve poesia secretamente e, ou a esconde de um mundo prosaico, ou comicamente a afirma do alto, para estabelecer sua superioridade intelectual. Para alguns, poesia é apenas poesia e palhaços são apenas palhaços, e ambos devem ser julgados como tal. Para outros, poesia – e palhaçadas – também poderiam ser um desafio secreto, uma reafirmação do correto estado mental em um mundo duro, masculino, antipoético.[65] O desafio não precisa ser sempre consciente de si. Não precisa ser sempre apoiado pelas paixões morais e assassinas, em que as fés monoteístas, e, crescentemente, as versões mais modernas e nacionalistas do hinduísmo, se especializam.[66]

Para os Kiplings e Naipauls esse desafio é uma forma proposital de confundir. Especialmente quando torna indistinta a separação entre o violento e o não violento, o vitorioso e o derrotado, o passado e o presente, o material e o não material. Mas o vencedor, inseguro em sua vitória, e o poeta da corte, inseguro na sua autorrepressão, têm, ambos, razões para tornarem absolutas diferenças relativas. O derrotado e o poeta, que atendendo às diretivas de Albert Camus, cantam as vítimas da história, têm menos razões para fazê-lo. Portanto, o que se parece como confusão proposital e acordo com o mal pode também ser visto como um entendimento mais verdadeiro dos opressores cujo sofrimento e decadência, por uma única vez tomados com seriedade pelas suas vítimas, carregam a responsabilidade de ser ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da "história".[67] O que parece ser um fracasso em fazer distinções cognitivas pode de fato ser um reconhecimento de que os modernos antônimos populares nem sempre são verdadeiros opostos. O século 20 mostrou que, em cada situação de opressão organizada, os verdadeiros antônimos são sempre a parte exclusiva *versus* o todo inclusivo – não masculinidade *versus* feminilidade, mas qualquer um deles *versus* androginia, não o passado *versus* o presente, mas qualquer um deles *versus* a ausência de tempo na qual o passado é o presente e o presente é o passado, não o opressor *versus* o oprimido, mas ambos *versus* a racionalidade que os torna covítimas.

De sua própria e estranha maneira, Aurobindo tentou reconhecer isso em benefício de sua cultura. Para trivializar ambos, a língua inglesa e as categorias popularizadas pela crítica social ocidental do século 18, se poderia talvez dizer que no caos chamado Índia o oposto de tese não é antítese porque elas se excluem uma a outra. O verdadeiro "inimigo" da tese é encontrado na síntese, porque esta inclui a tese e encerra a razão de ser da última. É o Śankara Vedānta, carregando a clara marca do budismo que terminou com o budismo como uma fé viva na

Índia, e não ortodoxia brâmane ou qualquer ideologia antibudista patrocinada pelo Estado.[68] Com sucesso ou sem, Aurobindo tentou desenvolver uma resposta semelhante ao Ocidente.

Somente uma prolongada vitimização poderia dar profundidade a uma tal visão de vida, mesmo quando a visão acontece ser enraizada em sabedoria antiga e cosmologia herdada. Apenas as vítimas de uma cultura de hipermasculinidade, madura, de historicismo, objetivismo e hipernormalidade se protegem ao simultaneamente se conformarem ao estereótipo dos governantes, supervalorizando aqueles aspectos do eu que elas compartilham com os poderosos e protegendo em um canto de seu coração um desafio secreto que reduz ao absurdo o conceito do vencedor sobre o vencido, e sua não manifestada crença de que ele é moral e culturalmente superior aos que lhes são submissos, apanhados do lado errado da história.

Quase involuntariamente parece que voltei a Gandhi, que foi um dos poucos que articulou com sucesso na política a consciência que havia permanecido indomada pelo domínio britânico na Índia. Ele transformou o debate sobre a hipocrisia da Índia simultaneamente num texto sobre a insegurança dos britânicos. Apesar de seu ocasional moralismo estridente, ele reconheceu que, uma vez que a hegemonia de uma teoria de imperialismo sem ganhadores e perdedores tenha sido estabelecida, o imperialismo teria perdido no terreno cognitivo, além do ético. Para os Kiplings isso era uma ameaça. Eles gostavam de ver o colonialismo como uma afirmação moral da superioridade de algumas culturas e inferioridade de outras. Por essa razão eles estavam até mesmo dispostos a aceitar que alguns tinham o direito de falar sobre a superioridade da cultura da Índia sobre a do Ocidente. Relativismo cultural não é por si só incompatível com imperialismo, enquanto as categorias de uma das culturas forem apoiadas por poder político, econômico e tecnológico.

Gandhi inverteu a discussão em dois planos. Ele admitiu que o colonialismo era um assunto moral e levou a batalha ao território dos Kiplings, julgando o colonialismo pelos valores cristãos e declarando que ele era um mal absoluto. No segundo plano, ele fez sua "estranha" avaliação cognitiva dos ganhos e das perdas do colonialismo como parte de sua crítica da modernidade e concluiu que os britânicos ficavam em débito, tanto em ética quanto em racionalidade. Isso ameaçou a legitimidade interna da cultura dominante abrindo a ferida particular de cada Kipling e quase-Kipling, para quem a dominação era um meio de esconder seu eu moral em nome da moralidade mais alta da história, por sua vez vista como a personificação da racionalidade humana. Um inocente imperialista francês disse no contexto da África:

> *Eu sei que devo ter orgulho do meu sangue. Quando um homem superior cessa de acreditar em si mesmo,* ele realmente deixa de ser superior... *Quando uma raça superior cessa de acreditar em si mesma como uma raça escolhida, ela realmente deixa de ser uma raça escolhida.*[69]

Gandhi atacou tanto as estruturas cognitivas como as morais desse frágil e inseguro sentido de ser escolhido.

Nesse aspecto ele diferia dos outros anti-Kiplings, para os quais o colonialismo era uma declaração moral. A moralidade final para eles era também a "história", e a imoralidade do colonialismo, para eles, era também mitigada pelo papel histórico do colonialismo como um instrumento de progresso. Seja através de um renascimento cultural disparado pelo impacto de uma cultura mais vigorosa (como muitos dos reformadores sociais e religiosos do século 19 na Índia, e modernistas recentes em nossos tempos o descreveram), seja através do crescimento do capitalismo moderno a caminho do liberalismo total ou comunismo (à moda dos utilitaristas e Karl Marx), a ideia moderna de história aceitou implicitamente a superioridade cultural – ou pelo menos o estado cultural mais avançado – da potência colonizadora.[70] Ela endossou portanto um dos maiores axiomas da

teoria colonial que os Kipling propuseram. Contra isso, Gandhi reafirmou uma visão de mundo autônoma que se recusava a separar fatos de valores e recusava ver o colonialismo como um caminho imoral para chegar a um estado de ser de valor. Em vez de aceitar o critério ocidental de um verdadeiro antagonista, ele endossou a visão indiana não moderna do Ocidente moderno como um dos muitos estilos de vida o qual, infelizmente, para o Ocidente e para a Índia, tornou-se canceroso devido ao seu poder e divulgação desproporcionais.

É essa consciência que é o mais forte – e o mais estranho – inimigo da modernidade nas tradições indianas, e não os críticos "radicais" do Ocidente, nem a agressiva afirmação de cultura indiana. A modernidade, tal como a ciência moderna, poderia viver com tudo, exceto com um *status* atenuado e um papel social limitado, não proselitista.

Essa consciência permitiu tanto a familiarizados quanto a não familiarizados definir ou redefinir a Índia, mas, mesmo assim, se recusou a forçar o indiano não moderno a alterar suas prioridades, provando ou não ideias difundidas por toda a Índia, sustentadas por indianos e não indianos. Essa é a outra forma pela qual a cultura protegeu seu núcleo – usando a dialética entre a contínua tentativa de pequenos grupos e pessoas de definir a cultura indiana e grandes grupos de viver sua vida como se essa definição fosse irrelevante. É fato que, tradicionalmente, os principais exemplos de criatividade indiana, frequentemente as principais expressões de cultura indiana, vieram daqueles setores da cultura indiana que são nacional e culturalmente menos autoconscientes. Mas também é verdade que elas podem vir, menos frequentemente, das áreas marginais da cultura, daqueles que conseguem capturar na sua vida pessoal ou na sua autoexpressão algo dessa tensão cultural entre autodefinição e autoconsciência.[71]

A palavra "hindu", T.N. Madan recentemente nos lembrou novamente, foi primeiramente usada pelos muçulmanos para designar todos os indianos que não eram convertidos ao Islã. Apenas em tempos recentes os hindus começaram a se descrever como hindus.[72] Portanto, a própria expressão embute uma contradição: usar o termo hindu para se autodefinir é zombar da tradicional autodefinição do hindu, e afirmar agressivamente o próprio hinduísmo é quase negar seu hinduísmo. (O romance de Rabindranath Tagores *Gorā*, provavelmente baseado na vida do revolucionário nacionalista da virada do século, Brahmabandhab Upadhyay, permanece como um estudo magistral da natureza desse conflito e o dilema cultural e psicológico subjacente nas classes médias da Índia.)[73] Felizmente, a maioria dos hindus viveu sem esta autoconsciência por séculos. Eles certamente não necessitavam de um conceito exclusivo de hinduísmo até o século 19, quando alguns reformistas religiosos hindus modernistas pensaram diferentemente. Eles são os que tentaram, em resposta à fé dos seus governantes marciais, cristianizar indiretamente o que eles viam como hinduísmo emasculado. Corretamente, esses hindus modernos viam o hinduísmo contemporâneo não como permanentemente inferior aos credos semíticos, mas como uma religião que havia sido grande no passado, mas que agora estava decaída, que tinha possibilidades. Assim, eles tentaram aperfeiçoar os hindus e modernizar sua fé. Eles buscavam um senso de comunidade como hindus e um senso de história como uma comunidade.[74]

Para o melhor ou o pior, a cultura indiana predominante aprendeu a lidar com a derrota política e a instabilidade de maneira diferente. O senso de comunidade ou história que surge de uma superposição entre religião e nacionalidade nunca foi um constituinte importante da identidade indiana. A cultura rejeitou na sua maior parte a consciência nacional que o Ocidente moderno frequentemente tentou lhe impingir através dos próprios porta-vozes modernos da Índia. Em vez disso, a cultura se protege – contra cosmologias que são proselitistas, hegemônicas e comprometidas com alguma teoria, secular ou não secular, de evolução cultural – projetando a ideia de que o indiano aceita fazer concessões; que ele tem uma autodefinição fluida, e que

ele está disposto a aprender os modos de seus irmãos civilizados incondicionalmente, desde que tal aprendizado seja proveitoso. Alguns traços culturais podem ser usados tanto como categorias etnopsicológicas, quanto como estereótipos protetores. Portanto, como algumas outras culturas apanhadas em um sistema opressivo, também o indiano não protesta, conformando-se ao conceito dominante de protesto masculino, particularmente se o custo é muito alto.[75] Mas ele retém sua capacidade de rebelião latente e transforma mesmo os estereótipos tradicionais que os outros têm dele em proteção e meio de sobrevivência. A alternativa ao nacionalismo hindu é a peculiar mistura de hinduísmo clássico e folclórico, e o hinduísmo sem autoconsciência pelo qual a maioria dos indianos, hindus tanto quanto não hindus, vive. É essa condição liminar da qual Kipling se ressentia. É essa condição liminar sobre a qual os maiores líderes sociais e políticos indianos construíram sua definição como indianos nos últimos dois séculos.[76]

Não se pode dar melhor exemplo do que a mistura "cômica" e "absurda" do folclórico e do canônico, e da mistura "hipocrítica" de protesto efetivo e do "gesto mínimo de protesto" no estilo político de Gandhi, um homem algumas vezes comparado a Charles Chaplin e Mickey Mouse de maneira menos séria do que se deseja. O General Jan H. Smuts (1870-1950), primeiro-ministro da África do Sul e um dos adversários mais constantes e amigo admirador, involuntariamente admitiu a força desta mistura em um comentário exausto, exasperado, sobre a partida de Gandhi da África do Sul. "O santo deixou nossas fronteiras", disse, "eu espero sinceramente que para sempre". E a seguir está a descrição de Richard Lannoy da Marcha do Sal, construída a partir de fragmentos reunidos de diversas fontes. Espero que ela forneça uma chave para a exasperação tanto de Smuts quanto dos seus filhos intelectuais na Índia moderna com um homem e um método que rejeitava não apenas *ksātratej*, mas também, assim parece, *brahmatej*:

A Marcha do Sal atinge seu objetivo através de incidentes ricamente tragicômicos... Gandhi marcha por 24 dias desde o seu *Ashram* em Ahmedabad até Dandi, distante 241 milhas do mar, para lá apanhar sal em desafio às Leis do Sal impostas ao camponês indiano pelo governo britânico da Índia com efeito esmagador. Após desafiar as leis, *ele se retira da ação...*

Por trás da Marcha do Sal estão anos de paciente preparação... Os *satyagrahis*[77] são instruídos como obter força através da perfeita fraqueza, ou, como preferem alguns, *como não fazer nada...* Em um clima tropical o sal é um gênero de primeira necessidade; Gandhi já havia renunciado a comer sal há seis anos. Adiantando-se, ele anuncia sua intenção de quebrar a lei escrevendo ao seu "Prezado Amigo", o vice-rei da Índia, Lorde Irwin...

A imagem de Gandhi marchando em sua tanga na direção do mar, com um heterogêneo bando de 78 colaboradores determinados a apanhar uma pitada de sal é anacrônica, mesmo em 1930. A marcha devia durar tempo suficiente para que os olhos da Índia e do mundo estivessem magnetizados pelo homem frágil de 61 anos caminhando arduamente sob o sol inclemente de março...

Durante a Marcha do Sal ele entrou no mundo dos noticiários cinematográficos e documentários. Daí para frente, temos muitos vislumbres dele piscando em preto e branco, uma figura rápida, móvel, com estranhos mas esclarecedores momentos de semelhança com Charlie Chaplin (Ashe).

Enquanto Gandhi marchava, por trás dele "o governo se desfazia silenciosamente à medida que 390 chefes de aldeias renunciavam a seus postos (Ashe)".

E ali estava Gandhi, seguindo a caminhada, com seus amigos ao seu redor, era um anticlímax tremendo. Não havia aplausos, grandes gritos de alegria, nem qualquer tipo de procissão imponente, tudo era, de certa forma, absurdo... ali estava eu, vendo a história acontecer na estranha forma de um anticlímax: algo completamente não europeu, e mesmo assim muito, muito comovente (Bolton).

Quando chegaram a Dandi, eles acamparam por sete dias, comendo cereal seco, meia libra de gordura e duas onças de açúcar por dia.

No dia 6 de abril Gandhi se levantou ao alvorecer, tomou seu banho no mar e então foi até os depósitos naturais de sal. Fotógrafos a postos, ele pegou uma pequena pitada de sal e a deu a uma pessoa que estava de pé ao seu lado. Sarojini Naidu exclamou: "Salve aquele que cumpre!" e então ele retornou ao seu trabalho.

A notícia se espalhou como um raio pelo mundo, e em poucos dias a Índia estava uma confusão; milhões estavam preparando sal em cada canto do país. Grandes manifestações foram realizadas em cada grande cidade do país. De Karachi a Madras. Mulheres em *purdah*[78] organizaram manifestações nas ruas. Como um autômato, a Administração Britânica reage com ação cega e incoerente de extrema violência. O exército e a polícia se moviam como se hipnotizados com uma resposta da qual todo sentido havia desaparecido. Indianos eram espancados, chutados na virilha, tinham os dedos machucados e eram alvejados por policiais vingativos. Eles sofreram cargas de cavalaria até que ficassem deitados no chão sob as patas dos cavalos... Entre 60 mil e 100 mil oponentes não violentos foram presos. Exceto por um pequeno incidente em Bengala, nenhum indiano teve qualquer gesto violento. Gandhi foi preso após a meia-noite, dormindo sob uma árvore num campo próximo de Dandi, e mandado para cadeia. Em seguida à sua libertação oito meses depois, ele concluiu o pacto Gandhi-Irwin, após o qual o governo abandonou suas medidas repressivas e libertou os prisioneiros políticos. Esta foi a ocasião em que... Nehru chorou.

Louis Fischer conclui seu relato da Marcha do Sal com um comentário conciso: "A Índia estava agora livre. Tecnicamente, legalmente nada havia mudado."[79]

Em algum plano, Lamnoy *conseguiu* capturar o espírito do estilo criativo de política "hesitante, de para-e-avança" da Índia:

Tudo está indo errado para sempre, na Satyagraha como nos mitos. No entanto... não se pode evitar de chegar à conclusão de que a Satyagraha de Gandhi é especialmente adequada para permitir a transformação de derrotas no que Zimmer descreve como "um desenvolvimento miraculoso", empurrando o movimento de crise em crise. Zimmer atribui este familiar "jeitinho" nos mitos Puranicos à visão da natureza essencial das forças contendoras... Em última instância, está apoiada na... aceitação do sofrimento... Sob certas condições da Índia esta "passividade" é provavelmente mais eficaz...[80]

Resumindo nas palavras de uma personagem inglesa de *A Passage to India* que diz, talvez influenciada por sua experiência na Índia, "há muitos tipos de fracasso, alguns dos quais têm sucesso".

Os diferenciais da cultura indiana têm frequentemente sido buscados por analistas sociais, inclusive este autor, no caráter único de certos temas culturais ou na sua configuração. Este não é um caminho equivocado, mas leva a algumas meias-verdades. Uma delas é a clara linha traçada, em benefício dos indianos, entre o passado e o presente, o nativo e o exógeno, e o hindu e o não hindu. Mas, como sugeri, o Ocidente que é agressivo algumas vezes está no interior; o sincero, autodeclarado nativo também é, frequentemente, uma categoria exógena, e o hindu que se anuncia como tal, afinal de contas não é tão hindu. Provavelmente o caráter único da cultura indiana está, não tanto numa ideologia única, e sim na tradicional habilidade da sociedade de conviver com ambiguidades culturais e de usá-las para construir defesas culturais, ou mesmo metafísicas, contra invasões culturais. Provavelmente, a própria cultura demanda que certa permeabilidade nos limites da autoimagem seja mantida e que o eu não seja definido muito rigorosamente, ou separado mecanicamente do não eu. Essa é a outra estratégia de sobrevivência que discuti – a chave para a visão de mundo da Índia pós-colonial.

Lembro-me de Ivan Illich relatando como um grupo de sacerdotes astecas do século 15, arrebanhados como feiticeiros pelos conquistadores espanhóis, disseram em resposta a um sermão cristão que, se como alegado, os deuses astecas estavam mortos, eles também preferiam morrer. Após esse último ato de

desafio, os sacerdotes foram devidamente atirados aos cães de guerra. Suspeito saber como um grupo de sacerdotes brâmanes teria se comportado sob as mesmas circunstâncias. Todos eles teriam abraçado o cristianismo, e alguns deles até teriam sido coautores de uma elegante *praśasti* para elogiar os dominadores estrangeiros e seus deuses. Não que eles tivessem se tornado bons cristãos da noite para o dia. Muito provavelmente sua fé no hinduísmo teria permanecido íntegra, e seu cristianismo em pouco tempo se pareceria perigosamente com uma variação do hinduísmo. Mas, sob o princípio do *āpaddharma*,[81] ou a vida sob condições perigosas, e o princípio de unicidade de cada ser – correlato metafísico do que um freudiano moderno bem intencionado chama de extroversão projetada resultante de narcisismo extremo[82] –, eles teriam se sentido perfeitamente justificados em se curvar a deuses estrangeiros e, abertamente, renunciar a sua cultura e seu passado. Os hindus têm se sentido tradicionalmente sobrecarregados com a responsabilidade de proteger sua civilização, não por meio de uma consciência intencional, mas garantindo um entendimento mítico e poético – e, portanto, neutralizando o zelo missionário dos seus conquistadores. O que parece ocidentalização é, frequentemente, apenas uma forma de domesticar o Ocidente, algumas vezes através de reduzir o Ocidente ao nível do cômico e do trivial. Como os *Purāṇas*[83] hindus repetidamente parecem sugerir, a coragem cega e direta está bem para piedade individual e imortalidade, não para garantir sobrevivência coletiva.[84] E há talvez também o sentimento, legitimado por alguns textos canônicos, de que o dionisíaco pode ser internalizado e, dessa forma, contido pelo sábio. Não precisa ser sempre combatido como uma força externa. "*Yastu sarvāni bhütāni ātmanyevānupaśyati / Sarvabhütesu cātmānam tato na vijugupsate.*"[85]

Em um plano mais mundano, nossos brâmanes hipotéticos estariam dividindo suas personalidades. Para eles, a conversão e a humilhação estariam acontecendo a um eu que já é visto e sentido como outro *corpo*, ou ao eu de outro indivíduo. Este é um eu do qual já se está de alguma forma abstraído e alienado. Uma tal divisão de seu eu, para proteger a sanidade e garantir a sobrevivência, torna o sujeito um objeto para si mesmo e desfilia a violência e humilhação que ele sofre do "constituinte essencial" do seu eu.[86] É uma tentativa de sobreviver induzindo em si mesmo um estado psicossomático que tornaria o contexto imediato parcialmente como um sonho, ou irreal. Porque, "para viver e permanecer humano, o sobrevivente deve estar no mundo, mas não ser dele".[87] (Em última análise, essa tem sido uma das principais respostas psicológicas do espiritualismo indiano ao Ocidente, qualquer que seja o seu conteúdo metafísico. Usando-se a antiga distinção entre o que poderia ser chamado de a consciência existencial, ou *ātman*,[88] e o atributo consciência, objeto de estudo dos psicólogos modernos, a maioria das escolas do espiritualismo indiano dão significado a um cisma interior controlado que, em vez de ameaçar a saúde mental, contribui para um peculiar e forte realismo. É uma ajuda usar a linguagem de Ananda Coomaraswamy em um senso totalmente diferente, para dominar o destino e transcender a necessidade, e "tornar-se o Espectador de todo o tempo e todas as coisas."[89]) Pelo que sabemos, a alegada fraca compreensão da realidade indiana, seu ego fraco, sua fácil transferência às autoridades políticas e sua vaga presença em situações sociais – não importa o quanto profundamente enraizadas na criação infantil tradicional possam parecer ser – são também a lógica inescapável de uma cultura que experimenta problemas de sobrevivência há gerações. Para ajustar essa lógica à experiência de outra vítima em outro tempo, essas "falhas de personalidade" do indiano poderiam ser uma outra forma desenvolvida de vigilância, ou instinto mais aguçado, ou reação mais rápida ao sofrimento provocado pelo homem.[90] Ela vem, não de "uma fundamental subserviência à autoridade" que perpassa algumas das mais desavergonhadas apologias de Kipling ao império, mas de um certo talento para a fé na vida.[91] Tomando emprestado uma das mais pictóricas

imagens do relato de Kipling de sua própria infância oprimida na Inglaterra, algumas pessoas estão fadadas a viver longos períodos de tempo como animais caçados e a manter seus sentidos perpetuamente em alerta para escapar dos esforços dos caçadores.[92]

Desde o encontro do Ocidente moderno com o mundo não ocidental, a resposta dos sacerdotes astecas tem sido, para o mundo ocidentalizado, o paradigma de coragem e orgulho cultural; a hipotética resposta dos sacerdotes brâmanes seria abaixo da crítica e covarde. Mas permanece a questão de por que todo observador imperialista da sociedade indiana amou as raças marciais da Índia, detestou e se sentiu ameaçado pelo resto dos "efeminados" homens indianos dispostos a estabelecer compromissos com seus vencedores? O que há nestes últimos que despertou tanta antipatia? Por que deveriam eles importar tanto aos conquistadores da Índia, se são tão triviais? Por que puderam eles, tão sem esforço, se tornar os antônimos de seus dominadores? Por que tantos indianos modernos compartilham dessa opinião imperialista? Por que eles sentiram orgulho daqueles que lutaram e perderam, e não daqueles que perderam e lutaram?

Num plano a resposta é simples. Os sacerdotes astecas após seu último ato de coragem morrem e deixam o palco livre para aqueles que os matam, e então estes os elogiam; a não heroica resposta indiana garante que parte do palco sempre permaneça ocupada pelos "covardes", e os "dispostos ao compromisso", que podem em algum momento oportuno reafirmar sua presença. E depois, há a vantagem adicional de que os sacerdotes astecas estabeleceram um bom precedente para – e endossaram a visão do mundo das – as classes mais baixas da sociedade colonial, que têm que servir como os soldados rasos do colonialismo. Há, pois, um interesse na coragem simples dos sacerdotes astecas.

Mas pode-se dar outra resposta à questão. Ela é que o indiano médio sempre viveu com a consciência e a possibilidade de sofrimento a longo prazo, sempre viu a si mesmo como protegendo sua fé mais profunda com a astúcia dos fracos e dos vitimizados, sobrevivendo a pressões externas, recusando-se a exagerar seu senso de autonomia e autorrespeito. No ápice de seu heroísmo, ele é o *satyagrahi*, o que forja uma arma coercitiva chamada *satyagraha*, o que Lannoy chama de "perfeita fraqueza". Na sua existência comum não heroica, ele é o arquétipo do sobrevivente. Aparentemente ele aceita acordos sobre tudo, mas se recusa a ser psicologicamente sobrepujado, cooptado ou invadido. A derrota, sua resposta parece dizer, é um desastre, e também o são as imposições do vencedor. Mas pior é a perda da "alma" e a internalização do seu vencedor, porque força o vencido a combater o vencedor conforme os valores deste, segundo seu modelo de discordância. Melhor ser um discordante cômico do que ser um oponente poderoso, sério, mas aceitável.[93] Melhor ser um inimigo odiado, declarado indigno de qualquer respeito, do que ser um oponente correto, constantemente fazendo "ajustes importantes" no sistema.[94]

Para realmente viver, o núcleo inviolável da indianidade parece afirmar que pode ser melhor às vezes estar morto na visão do outro para poder estar vivo para seu próprio eu. Para se aceitar a si mesmo, deve-se aprender a preservar "fraquezas" para as quais um mundo violento, culturalmente estéril e politicamente falido pode obrigar a retornar.

VI

> ...a libertação nacional é necessariamente um ato de *cultura*.
>
> *Amilcar Cabral*[95]

> No reino animal, a regra é, coma ou seja comido: no reino humano, defina ou seja definido.
>
> *Thomas Szasz*[96]

Aqueles que acharam o já descrito uma narrativa inconclusa, antiquada, podem ler o pós-escrito como a moral da história.

Examinei, sob diferentes rubricas, quatro conjuntos de polaridades que caracterizaram muitos dos tratados sobre o Oriente e o Ocidente em tempos coloniais e pós-coloniais. Essas polaridades são: o universal *versus* o paroquial, o material (ou o realista) *versus* o espiritual (ou o não realista), o que realiza (ou que executa) *versus* o que não realiza (ou o que não executa), e o são *versus* o insano.[97] Também mencionei um quinto conjunto que intercepta esses quatro: uma autoconsciente e bem definida indianidade *versus* uma autodefinição fluida e aberta. Em um plano, eu tentei mostrar que os dois extremos dessas polaridades se encontram, no caso de o problema central for lidar com – ou resistir a – opressão, e não o entendimento erudito de uma civilização. Em outro, tentei mostrar que o paroquial, o espiritual, o que não realiza e o insano podem, algumas vezes, resultar serem versões melhores do universal, do real, do eficiente e do são.

Em nenhum dos planos, todavia, tentei reverter os estereótipos padrão para criar uma ideologia neorromântica do irracional, do mítico ou do renunciável. Tampouco tentei legitimar o imaginário populista de um homem comum que tudo sabe. Minhas preocupações aqui são não heroicas mais que heroicas, e empíricas mais que filosóficas. O argumento é que, quando a sobrevivência psicológica e cultural está em jogo, polaridades como as discutidas aqui se desfazem e se tornam parcialmente irrelevantes, e a crueza da experiência de sofrimento e a resistência espontânea a ela vêm de todos os planos. Quando isso acontece, emerge na vítima de um sistema uma consciência vaga de um todo maior, que transcende as categorias analíticas daquele e/ou as põe de ponta-cabeça. Portanto, a vítima pode se tornar consciente de que, sob opressão, o paroquial pode proteger algumas formas de universalismo com mais sucesso que o faz o universalismo convencional; que a espiritualidade do fraco pode articular ou manter vivos os valores de um mundo não opressivo melhor que o ultramaterialismo daqueles que vivem em mundos sem visões; e que os que não conseguem realizar e os insanos podem frequentemente ter uma chance maior de alcançar seu objetivo civilizatório de liberdade e autonomia sem empenhar sua sanidade. Eu proponho que esses paradoxos são inevitáveis porque a ideia dominante de racionalidade é o primeiro veio de consciência a ser cooptado por qualquer estrutura institucionalizada de opressão bem-sucedida. Após tal cooptação ter acontecido, a resistência, bem como a sobrevivência, exige algum acesso a um todo maior, não importa o quanto de autoderrota esse processo possa conter à luz da razão convencional e da política cotidiana. Isso, eu desconfio, é outra forma de reafirmar a antiga sabedoria – que para algumas culturas também é um truísmo diário – de que conhecimento sem ética não é tanto ética ruim como conhecimento inferior.

O *INIMIGO ÍNTIMO* APÓS 25 ANOS: UM PÓS-ESCRITO[98]

Não confie em autores quando falam sobre seus livros. Eles invariavelmente impõem um cenário mais esmerado, intelectualmente mais agradável aos seus trabalhos retrospectivamente. Eu tive 25 anos para fazê-lo para esta ocasião. Também não se esqueçam de que um livro em parte se autoescreve, e que o autor emerge dessa experiência mudado – algumas vezes abalado. Aquele com o qual isso não ocorre, usualmente termina produzindo uma dissertação e livros-texto, mas deve-se, eu acredito, saber a diferença. Este pós-escrito é minha leitura de como eu mudei e de como não mudei. Esta leitura não precisa ser a sua.

Quando eu escrevi *Inimigo íntimo* eu ainda era um sociólogo-que-se-tornou-psicólogo, recém-saído do trabalho em uma clínica de psicanálise. De fato, um primeiro rascunho da primeira parte do livro foi publicado em uma venerável revista de psiquiatria, a outra metade em uma ainda-não-respeitável revista discordante. Poucos notaram, e um menor número ainda ficou empolgado. Quando as duas partes foram colocadas juntas como um livro, alguns gostaram imensamente, mas alguns

também detestaram. O livro certamente não foi um sucesso retumbante. A primeira edição encadernada levou cinco anos para se esgotar e permitir uma brochura. Desde então, por razões que eu não posso compreender completamente, o livro tem sido reeditado pelo menos uma vez por ano, sem contar as reedições em outros volumes e edições em outras línguas. Essa aceitação ainda me surpreende; provavelmente tem a ver com o clima intelectual e preocupações em mutação. Quando o escrevi, as lembranças do experimento de Indira Gandhi com a democracia controlada ainda não tinham desaparecido na Índia; os indianos também tiveram que engolir o cômico fracasso do regime que a sucedeu. A procura por novos conceitos e categorizações que fossem mais respeitosos para com o cidadão da Índia, e simultaneamente sancionasse novas iniciativas políticas fora do setor estatal, estava apenas adquirindo momento.

Enquanto escrevia o livro, eu descobri, para minha surpresa, que não existia um estudo sério sobre o colonialismo do sul da Ásia que abordasse a vida íntima dos dominadores e dos dominados, o que acontecia com eles como pessoas e culturas nos trópicos quentes e poeirentos e no ambiente úmido, frio e frequentemente triste da metrópole. Havia pistas dispersas ao meu redor de que o fardo do homem branco afetava diferentes pessoas diferentemente, e estranhos padrões de separação e insularidade, pureza e poluição, admiração e ressentimento marcaram a vida daqueles vivendo nas zonas de contato. Esses assuntos eram um caso de curiosidade e fofocas, mas poucos seguiram as pistas para mapear os contornos das dificuldades do colonialismo. Havia um consenso de que o colonialismo era antes de tudo um arranjo institucional, e o que contava era sua economia política. O trabalho de Lenin sobre o assunto era considerado como categórico, o de Trotsky apenas um pouco menos. Os indianos também liam Dadabhoy Naoraji e R.C. Dutt, mas suas formulações eram frequentemente vistas com autoindulgência nacionalista.

Poucos viam o colonialismo como um modo de vida. Menos ainda percebiam as estranhas anomalias que ele produzia, e as divisões peculiares, esotéricas, que ele criava. Assim, na minha infância todos ao meu redor sabiam sobre o mais bem conhecido hospital moderno do sul da Ásia, em Ranchi na Índia oriental, onde um primo distante de minha mãe tinha passado um longo tempo em tratamento, sem, como minha mãe muitas vezes nos contava com tristeza, resultados apreciáveis. Também havíamos ouvido falar da moderna ala europeia do hospital, da hierarquia entre os pacientes e da separação dos lunáticos brancos dos demais. Mas ninguém se perguntava se a loucura era vista como contagiosa, e se a loucura indiana era mais perigosa que sua contraparte europeia. Ninguém, tampouco, falava desses arranjos como sendo humilhantes; eles eram vistos, eu imagino, como extensões de práticas de clubes ingleses mais exclusivos em Calcutá e Bombaim. Eu certamente não encontrei qualquer menção a eles nos trabalhos de alguns dos mais brilhantes psicólogos, psicanalistas e psiquiatras – indianos tanto quanto britânicos – que eu tivesse lido ou conhecido. As subjetividades associadas ao colonialismo eram exploradas apenas por exclusão – em biografias, memórias, literatura, arte e lembranças populares. Eu me admirava porque, numa sociedade tão profundamente preocupada com o psicológico, este assunto não encontrava quem se interessasse por ele.

Felizmente encontrei seis intelectuais, sensíveis, brilhantes, todos os quais tinham uma conexão africana. Enquanto Franz Fanon e Octave Mannoni eram psiquiatras, os outros quatro – Aimé Césaire, Albert Memmi, Amilcar Cabral e Leopold Senghor – eram escritores e pensadores. Exceto provavelmente Fanon, que ficou conhecido de um pequeno grupo de indianos via Jean-Paul Sartre, nenhum dos demais era levado a sério pela cultura agressivamente positivista-inglesa da academia indiana. Mas eles foram uma lufada de ar fresco para mim, porque nenhum deles era anti-intraceptivo da maneira como aqueles escrevendo sobre colonialismo na Índia o eram. (Por essa altura,

eu havia topado com o conceito de anti-intraceptividade nos trabalhos do psicólogo Henry Murray e acreditava que era um conceito que merecia uma vida mais longa do que teve na indústria do conhecimento contemporânea. Mas isso é outra história.)

Todos os seis intelectuais francófonos reconheceram que o colonialismo era produzido e dirigido por pessoas e estados mentais, além de instituições. Eu então comecei a aperfeiçoar minhas ideias e interpretações debatendo com eles em minha mente. Em um plano, *Inimigo íntimo* pode ser lido como uma conversação com eles. Eu frequentemente discordei deles, mas o fiz com admiração e um toque de gratidão.

Eu ainda não sei por que e como tantos intelectuais francófonos com a África no sangue escaparam das amarras da educação colonial para conseguir olhar a maneira como o colonialismo os havia mudado como pessoas e culturas, enquanto os vendedores de conhecimento em duas das mais antigas civilizações da Ásia – o encontro chinês com o colonialismo também produziu pouco que fosse psicologicamente sensível – negavam que colonizadores e colonizados tivessem suas vidas interiores e seu eu cultural em conflito. Mas eu observei que todos os seis tiveram que confrontar uma potência colonial notável por sua fé religiosa nos valores do Iluminismo, e comprometimento fanático com a razão e clareza cartesianas. Todos os seis eram, em diferentes graus, contaminados por aquela fé e tiveram que combatê-la interiormente. Suspeito algumas vezes que Cecil Rhodes estava certo; africanos *eram* meio selvagens e meio crianças. Eles pareciam se importar menos com uma erudição "madura" e uma crítica sã, normal, adulta, do tipo, digamos, que os indianos dispendiosamente educados adoravam, lindamente capturada no famoso dito do economista radical inglês Joan Robinson: "a única coisa pior que ser colonizado era não ser colonizado." Isso era, claro, uma extensão da bem conhecida formulação de Karl Marx sobre o papel progressista, socialmente evolucionário, ainda que violento, do colonialismo nas sociedades sem história da África e da Ásia. Em algum momento, enquanto escrevia *Inimigo íntimo*, eu descobri que eu havia me juntado ao partido dos infantis e dos selvagens.

Nos 25 anos desde que *Inimigo íntimo* foi primeiramente publicado, tornou-se mais óbvio que o colonialismo é principalmente um jogo de categorias e políticas do conhecimento. Que, enquanto o jogo e a política sobreviverem, o colonialismo também sobreviverá, sob uma encarnação ou outra. O primeiro truque do jogo é usar a história para reduzir o passado a um campo de jogo uniformemente horizontal, para capturar as teorias de progresso do século 19, e excluir comunidades que se recusam a tornar históricos os relatos mítico-poéticos que mantêm aberto o seu passado, e servem como componente do seu eu. Algumas dessas comunidades também ligam suas visões de uma sociedade desejável e imaginário utópico ao passado. Elas estão, portanto, duplamente em risco. Suas autodefinições podem ser sem muito custo remetidas ao lixo da história; elas ficam com nada a oferecer àqueles que vivem no mundo com história e têm que adotar o futuro a eles oferecido por seus maiores e superiores. Ao mesmo tempo, se alguém no Sul tenta defender o passado como um repositório de recursos culturais e tradições de conhecimento, isso se torna nacionalismo cultural e romantismo bombástico. O único passado legítimo na cultura global de senso comum é o passado helênico. Toda a elite moderna na Ásia e na África é forçada a se colocar em uma posição cultural da qual possam visualizar um futuro diferente, usualmente com um agudo senso de inveja ancestral. Eles têm que lamentar que seus ancestrais não eram gregos, e eles não podem revisitar seu passado sem se sentirem terrivelmente culpados e embaraçados.

O segundo truque é monitorar e gerenciar cuidadosamente a discordância. A conformidade não precisa ser monitorada, a discordância *tem* que ser. Numa hegemonia, a discordância define os limites e a forma final da legitimidade de um sistema, *não* a conformidade. A cultura colonial redesenha todo o sistema educacional e o processo de socialização, para garantir que

se divulguem as definições de sanidade, de racionalidade, de maturidade e de saúde, que automaticamente estigmatizam toda discordância indisciplinada como infantil, irracional e retrógrada. Ensina-se a lutar contra as autoridades estabelecidas de acordo com convenções autorizadas pelas próprias autoridades, de forma que a rebelião se torne gradualmente uma questão de treinamento e aprendizado do correto exercício do radicalismo em concordância com textos produzidos nas cidadelas globais do conhecimento. Categorias locais que desafiam esses textos preestabelecidos são estigmatizadas como remanescentes de um passado atávico, tornado obsoleto e descartável pelos tempos modernos.

No âmago do sucesso do colonialismo moderno – o estilo colonial que a Grã-Bretanha e a França popularizaram, em oposição a, digamos, a mistura de aventura e evangelismo que Espanha e Portugal praticaram –, estava uma nova teoria de evolução social e estágios da história. Nessa teoria, o colonialismo era um fardo doloroso que as sociedades colonizadoras tinham que carregar enquanto estavam numa missão filantrópica, civilizadora. Esperava-se um sentimento de gratidão por eles terem construído os impérios coloniais, de forma que podiam graciosamente apresentar aos demais as belezas da modernidade e do liberalismo. O sucesso da teoria pode ser avaliado pelo fato de que, no ápice do colonialismo, a Índia, com uma população de 350 milhões, nunca teve mais do que 50 mil brancos, exceto brevemente durante a Segunda Guerra Mundial, quando os exércitos aliados usaram o país como base. Os indianos se governavam em benefício dos britânicos. Este gigantesco programa de treinamento tinha como seu axioma a crença de que: a Ásia e a África são hoje o que o Ocidente foi ontem, e o que o Ocidente é hoje a Ásia e a África serão amanhã.

Esse axioma garantiu a sobrevivência de um colonialismo que sobrevive à morte do colonialismo. Sociedades inteiras remodelaram seu futuro conforme o presente de seus antigos governantes. É uma forma de roubo de futuros. Os ingleses bons, sabemos a partir de Oscar Wilde, iam para Paris quando morriam. Indianos e chineses bem educados, modernos, se tiverem sido bons, esperam ir para Londres ou Nova York quando morrerem. O colonialismo não apenas os equipou com uma nova visão do que é uma boa sociedade, mas também com os recursos para entrar na competição desenfreada do progresso.

O Ocidente pode não ser um monólito, mas tampouco é uma conversa sem substância. Nesta história ele é uma figura de linguagem, com seu *status* metafórico em constante diálogo com visões vestigiais de uma boa sociedade no resto do mundo. Portanto, o Ocidente que desafia o Ocidente é tão importante como o Ocidente que está fora do Ocidente. Das duas pessoas que influenciaram *Inimigo íntimo*, Mohandas Karamchand Gandhi e Sigmund Freud, Gandhi abertamente declarou que ele tinha pelo menos três gurus no Ocidente: Leo Tolstói, Henry David Thoreau e John Ruskin. Dos três, um era americano, outro russo, e um, inglês. O brilhante cingalês gandhiano, T.K. Mahadeven, hoje quase totalmente esquecido, argumentava que, se Gandhi tivesse conhecido os pensadores indianos melhor, ele teria ficado menos dependente dos seus gurus ocidentais. Eu duvido disso. A postura de Gandhi não era meramente uma postura ética, mas uma postura política. Ele *tinha* que envolver o Ocidente dissidente na sua empreitada. Para ele, a condição de vítima era indivisível e a impunidade do vencedor, apenas nocional. Freud também, como o filho pródigo do Iluminismo, admitiu ao final de sua vida sua herança menos germânica e mais judaica oriental como o pivô de si mesmo. Gosto de pensar que ele veio reconhecer que ser você mesmo também significava abrigar dentro de si a alteridade de outros.

Este livro reconhece isso através de um certo jogo com espaço e tempo e com o eu, o não eu e o anti-eu. O colonial, o não colonial e o pós-colonial – como o histórico, o não histórico e o anti-histórico – atravessam um ao outro. O estrangeiro não permanece inteiramente um estrangeiro, e o passado se recusa desafiadoramente ser passado. Os opressores e os oprimidos,

também, tornam-se nesta narrativa partes de uma díade. Eu não comecei com qualquer determinação de dissolver esses antônimos. A consciência, suspeito, estava flutuando ao meu redor. Eu meramente aprendi a hospedá-la, a viver com e me apropriar daquela alteridade.

No *Inimigo íntimo*, o próprio tempo é uma arena de contestação na qual a pluralidade, em geral, e a abertura do passado, em particular, estão sob ameaça de uma história que se torna irreversível e linear, adquirindo um novo conceito filosófico através de ideias de desenvolvimento e globalização. Muito do mundo do Sul – especialmente os dois últimos bastiões das ideias de Estado-Nação do século 19, China e Índia – está agora ansioso para descartar fragmentos de seu eu identificado com seu passado de sujeição e humilhação. Eles entraram na corrida desenfreada da história, usando como seu exemplo sociedades que no passado os dominaram e humilharam. Eles querem ser muitos Japões. Como resultado, ameaças à cultura agora não vêm de fora, mas de dentro, com significativas parcelas da classe média globalizada nas antigas colônias convencidas de que o progresso deve ter prioridade sobre a democracia participativa. Se, como C.P. Snow, eu posso reclamar o direito a meu próprio clichê, no Sul não se quer mais morrer de doenças dos pobres, como cólera, tifo e disenteria; querem morrer de câncer, doenças cardiovasculares e outras consequências do superconsumo.

No entanto, tudo dito, a experiência colonial não pode ser a última palavra em civilizações altamente complexas, diversificadas, como a Índia. Simplesmente não é possível reconceitualizar a Índia como apenas um Estado-Nação com uma cultura nacional única, identificável. A maior parte da Índia ainda vive fora de sua classe média urbana e está resignada a – eu quase escrevi "orgulhosa de" – ser um mosaico de milhares de culturas e comunidades com seus próprios passados, reais ou imaginários, e diferentes ideias do futuro. Não é possível eliminar facilmente essa diversidade. Tampouco irá a democracia da Índia, com todas as suas falhas, permitir mesmo aos mais ambiciosos e autoritários projetos transformar o país em um gigantesco museu de milhares de línguas sem uso, dezenas de milhares de castas extintas, milhões de deuses e deusas esquecidos. O poeta e pensador Rabindranath Tagore disse, no século 19, que a tentativa de construir uma nação na Índia era como a Suíça tentar construir uma Marinha. A metáfora ainda é válida. As comunidades são organizadas e interrelacionadas de maneira diferente no sul da Ásia, e ideias, como as de livro-texto, sobre a nação ainda não são parte da autodefinição dessas comunidades. Mas Tagore subestimou tanto a humilhação que a aventura colonial foi para milhões de indianos quanto a panaceia que o nacionalismo prometia ser. A aventura, velha de 200 anos, que procurou transformar a Índia em um correto Estado de estilo europeu, já custou um preço enorme, e a elite indiana pagou esse preço de boa vontade. O espetacular crescimento econômico recente da Índia agora os encoraja ainda mais a definir o país mais rígida e estreitamente. A globalização reduziu ainda mais as opções da Índia.

No entanto, eu estou mais otimista do que estava no tempo em que escrevi esse livro. Em 1980, a principal oposição aos Estados Unidos e sua versão de capitalismo tardio parecia ser o império soviético. A violência gratuita institucionalizada e o autoritarismo primordial que os regimes do bloco soviético demonstravam apenas reforçavam o apelo global do império americano e o modo de vida associado a ele. O mesmo efeito tinham as palhaçadas da esquerda bajuladora no Sul que defendia os *gulags*, as fomes artificialmente criadas, e os julgamentos encenados, a censura e a vigilância em nome do socialismo. O espaço para a liberdade havia encolhido dramaticamente.

Hoje, a hegemonia política dos Estados Unidos e do que se chama de *American way of life* se tornaram ainda mais claros. A presença cultural americana é particularmente gritante nos seus antigos inimigos e rivais – Rússia, China e Europa do leste –, onde aceitar a cultura popular americana e estilo de consumo se tornaram indicadores de desafio e mudança nas gerações. Todavia, por trás desse triunfo, causam preocupação miríades

de rebeliões, crescentes demandas por policentrismo intelectual e uma consciência mais aguda da necessidade de dar atenção às estranhas e cacofônicas vozes de pessoas comuns vivendo fora do algoritmo do dia a dia.

Nessa multiplicidade de vozes, o Ocidente entra não apenas com sua cultura predominante e seus dissidentes famosos, mas também com suas identidades pouco celebradas, quase esquecidas, para renegociar seus relacionamentos com outros, não apenas em casa, mas também fora de suas fronteiras. Acontece que essa renegociação também é assombrada por fantasmas do passado do Ocidente, porque culturas como a Índia têm esta peculiar tendência de conservar aspectos de outras culturas que se tornaram recessivos nessas. A Inglaterra vitoriana e eduardiana ainda está mais viva em bolsões da Índia do que na Inglaterra. A Pérsia sobrevive na Índia nas suas versões islâmica e pré-islâmica, de muitas maneiras mais confortavelmente do que no Irã hoje. Algumas das variantes mais criativas e humanas do Islã florescem no sul da Ásia, não como seitas marginais, dissidentes, mas como partes da linha principal do Islã. E é claro, há mais estalinistas na Índia do que na Rússia. A Índia tende a ser o último refúgio de sistemas de conhecimento derrotados e causas perdidas. Ela segue sendo, na média, um banco genético cultural do mundo. Ela não é assim porque tem um excesso de indivíduos desafiadores, ideologicamente comprometidos com visões alternativas, mas porque muitas das pequenas culturas da Índia, presas numa dobra do tempo, de alguma forma sobreviveram e, apesar de sob severo estresse, representam e vivem fragmentos de visões alternativas de uma boa sociedade, involuntária e não conscientemente. Elas se acostumaram com a diversidade e aprenderam a viver com ela. É um pouco como o caso do ramo da família Bourbon – aqueles nada escutavam e nada aprenderam – permanecendo em Maharashtra, desconhecidos do mundo, para serem redescobertos a cada década ou duas por leitores de jornal pouco curiosos. A Índia não tem um talismã para oferecer, mas ela resume o mundo, dramatizando as contradições de nosso tempo e colocando em destaque experimentos desapercebidos acontecendo em algum outro lugar no mundo.

Quando escrevi esse livro, eu nem mesmo tinha ouvido o termo "globalização". Não era parte do nosso vocabulário. E o global e o universal pareciam próximos um do outro. Hoje, o global e o universal estão mais nitidamente separados. E as pessoas parecem vagamente conscientes da mudança. Turismo internacional, cozinha multiétnica, adoção do *slogan* do multiculturalismo, filmes internacionais e até a cultura do mundo corporativo em mudança, todos representam fluxos transculturais, globais, mas não precisamos glorificá-los como universais. Por outro lado, os valores e a visão de mundo que os zapatistas trazem para sua resistência são radicalmente diferentes daqueles que os monges de Mianmar ou da Tailândia trazem para a sua, quando lutando contra juntas militares domésticas. Todavia, esses diversos valores e visões de mundo, e a paixão pela liberdade que os acompanha, cruzam fronteiras culturais sem esforço. Eles podem não ser globais, mas são universais. Eles oferecem ao mundo algo das ideias e da ação, que é culturalmente distinto, porém pode ser compartilhado.

O tráfico de escravos do Atlântico e o colonialismo moderno foram duas tentativas precoces de globalização. O primeiro tocava quatro continentes, o segundo, cinco. Se o colonialismo foi uma tentativa de infantilizar povos e culturas, o tráfico de escravos foi uma tentativa de transformar os próprios seres humanos em *commodities*. A prosa elaborada que justificava esse tráfico, como a prosa que justificava o trabalho infantil na Inglaterra vitoriana, via na escravidão aspectos de redenção que agora consideramos obscenos. Ambas resumiam o significado do universal alegando estar baseadas em valores universais e tendências seculares na história, política e sociedade. A extinção da escravidão e do colonialismo deu à globalização, que vende seu próprio tipo de universalismo, um novo alcance e legitimidade. A batalha contra a globalização poderia ter sido uma batalha

para recuperar o universal das garras do global. Ela não o fez porque a resistência à globalização permaneceu essencialmente cativa da definição colonial do universal.

Será que as lembranças da escravidão e do colonialismo lançam sombras sobre a globalização? Talvez não diretamente. Mas há medos em muitos cantos do globo de que, como as iniciativas globais anteriores, a atual também possa cobrar seu preço das sociedades e dos indivíduos presos nas suas garras, seja como submetidos ou como dominadores. Se a vitimização e a resistência são indivisíveis, também o são o empobrecimento da vida e a redução da liberdade do dominante. Os colonizadores não viveram felizes para sempre após o final, embora apenas uns poucos pareçam estar conscientes do preço que pagam pelo brilho falso e pela glória passageira do imperialismo. *Inimigo íntimo* audita alguns dos custos que os dominadores pagaram – um medo paralisante do feminino e das hierarquias de gênero congeladas que mutilaram a masculinidade, a perda da infância e sua reemergência como apenas um estágio preparatório para a maturidade e um alvo para a pedagogia, a dessacralização do cosmo vivo por meio de ideias seculares de progresso e produtividade absolutistas e um eu sem espaço, que não pode abrigar com facilidade diversidade radical e visões plurais de futuros.

Inimigo íntimo não reconhece nenhuma cultura como o antípoda de outra. Nele, nem as sociedades colonizadas são em conjunto o anti-eu das sociedades colonizadoras, nem as sociedades colonizadoras são em conjunto o eu ideal dos colonizados. O livro tampouco procura aliviar sentimentos de inferioridade e apaziguar sentimentos nacionalistas através da invocação ingenuamente otimista do passado. Eu não garimpei o passado para escrever história, mas para identificar possíveis recursos culturais e psicológicos. Cada visão precisa ser fundada na consciência popular através de categorias que emergem das memórias e mitos de uma sociedade, ainda mais se a visão procura obter poder dentro de uma ordem democrática. Na Europa durante o Iluminismo, tais recursos vieram de lembranças do passado helenístico europeu cuidadosamente editadas, que não tinham espaço para a tradição mística grega, mesmo apesar de esta tradição incluir figuras icônicas como Pitágoras. Outros, que não dispunham de antepassados tão politicamente corretos, fixaram suas visões através de meios mais rudes.

Finalmente, *Inimigo íntimo* é um ensaio sobre paixões e autodefinições distorcidas, e o conhecimento distorcido que é o seu subproduto; os argumentos centrais do livro são realizados por meio de pessoas e personalidades e não de estratos sociais e agregados políticos. Essa é também a razão pela qual, para identificar as demandas que o colonialismo faz aos dominadores e aos dominados, o livro contrapõe Rudyard Kipling não a qualquer antípoda político ou cultural, mas ao seu sósia psicológico, Aurobindo Ackroyd Ghose, aliás, Sri Aurobindo. Kipling foi criado na Índia como uma criança indiana e, após uma infância idílica, foi enviado para um internato opressor na Inglaterra. Lá, como um intruso com um repertório cultural estranho, enfrentando rejeição e humilhação, ele aprendeu a lidar com seu sofrimento e o exílio do paraíso voltando-se para uma teoria de poder e dominação mundanas – uma ideologia imperialista agressiva que reprimiu seu outro eu, ajustando-o a uma nova ordem hierárquica e psicológica. Aurobindo Ghose, em contraste, enviado à Inglaterra para obter uma educação correta, foi criado como uma criança inglesa, estritamente protegido de tudo o que era indiano. Ele teve que aprender a ser um indiano já como adulto, e até mesmo redescobrir sua língua-mãe quando retornou à Índia. Porém, seus esforços para unificar seu eu fragmentado, primeiro pelo nacionalismo, e depois através de um misticismo que lhe permitiu desenvolver uma teoria de poder grandiosa, além da realidade, sobre o seu eu e, finalmente, sobre o cosmo, tiveram resultados diferentes. Eu tento mostrar que mesmo quando se olha Kipling com a mais profunda empatia e Aurobindo com espírito crítico extremo, e com os olhos de um psiquiatra cético, a sanidade de Kipling inclui um mundo que exclui, estratifica e desumaniza, ao passo que a "insanidade" de Aurobindo, na média, trabalha com a ideia de uma humanidade inclusiva, capaz de

autotranscendência. É essa reversão circunstancial de sanidade e insanidade que eu queria capturar através da ideia de inocência autêntica, emprestada do psicanalista existencial Rolo May.

Essa reversão é a contribuição única do colonialismo moderno à civilização global, não os diversos ramos de economia política ou consciência histórica que ele preconizava, nem mesmo a imitação que promoveu como estratégia de sobrevivência psicológica. Daí decorre esta história de resistência – necessariamente não heroica, efeminada e infantil – a uma teoria de progresso, deixada pelo colonialismo no mundo do Sul como dano colateral. Essa resistência não pode ser outra coisa que parte de uma luta maior para recuperar a autenticidade e a inocência nos nossos tempos.

Nova Deli, abril de 2009

[Originalmente: The Uncolonized Mind: A Post-Colonial View of India and the West (1983) e The Intimate Enemy after 25 Years: A Postscript (2009), em *The Intimate Enemy Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 2010, p. 64-125.]

EM DIREÇÃO A UMA UTOPIA TERCEIRO-MUNDISTA

> Ai de nós, tendo derrotado o inimigo,
> fomos derrotados nós mesmos...
> Os... derrotados se tornaram
> vitoriosos... A miséria se apresenta igual
> à prosperidade, e a prosperidade se
> apresenta como a miséria. Essa nossa
> vitória é gêmea da derrota.
>
> *Mahabharata*[1]

I

Teorias de Salvação não salvam. Na melhor hipótese, elas remodelam nossa consciência social. Utopias, do mesmo modo, sendo ideias sobre o produto final da salvação, tampouco podem fazer melhor. Elas, também, podem apenas prometer uma consciência mais aguda e crítica de culturas existentes e do sofrimento institucionalizado – o sofrimento extra que nasce, não da condição humana, mas de instituições sociais e metas imperfeitas.

Nesse sentido, todas as utopias e visões do futuro são uma linguagem. Quer majestosas, domesticadas ou materialísticas, elas são uma tentativa de comunicação com o presente em termos dos mitos e das alegorias do futuro. Quando elas são vingativas, são um aviso para nós; quando são benignas e perdoam o presente, elas podem ser um encorajamento. Como a

história, que existe basicamente na mente do historiador e de seus leitores crédulos e é, portanto, um modo de comunicação, o pensamento utópico ou futurista é outro aspecto do – e um comentário sobre o – existente, outro meio de fazer as pazes ou de desafiar o sofrimento promovido pelo homem no presente, uma outra ética que distribui responsabilidade por esse sofrimento e orienta a luta contra ele no plano da consciência contemporânea.[2]

Portanto, nenhuma utopia pode existir sem uma teoria de sofrimento implícita ou explícita. Isso é especialmente o caso nas periferias do mundo, eufemisticamente chamadas de Terceiro Mundo. O conceito de Terceiro Mundo não é uma categoria cultural; é uma categoria política e econômica nascida da pobreza, exploração, indignidade e falta de autoestima. O conceito está inextricavelmente ligado aos esforços de um grande número de pessoas tentando sobreviver, por gerações, a situações quase extremas.[3] Uma utopia terceiro-mundista – o conceito de uma sociedade decente produzido no Sul, tal como Barrington Moore poderia chamá-la – deve reconhecer essa realidade básica.[4] Para ter uma existência significativa na mente das pessoas, estas utopias precisam começar com o tópico do sofrimento criado pelo homem que deu ao Terceiro Mundo seu nome e sua característica única. Este ensaio é uma perspectiva intercivilizatória sobre a opressão, com uma menos articulada psicologia da sobrevivência e salvação como apêndice. Ele é guiado pela crença de que o único meio pelo qual o Terceiro Mundo pode transcender à estereotipia dos bem intencionados é, primeiro, tornando-se uma representação coletiva das vítimas do sofrimento causado pelo homem em todo o mundo e em todos os tempos; segundo, internalizando ou assumindo as forças externas de opressão e, então, lidando com elas como vetores íntimos; e terceiro, reconhecendo os marginalizados ou oprimidos do Primeiro e Segundo Mundos como aliados da civilização contra o sofrimento institucionalizado.[5]

A perspectiva é baseada em três suposições. Primeiro no que tange aos valores básicos, a bondade e ética correta não são monopólio de qualquer civilização. Todas as civilizações compartilham alguns valores básicos e tradições culturais derivados do ente biológico e da experiência social do homem. A distinção de uma civilização complexa não está no caráter único de seus valores, mas na *gestalt* que ela impõe sobre estes valores, e nos pesos relativos que atribui a seus diferentes valores e subtradições. Assim, certas tradições ou traços culturais podem, em certo momento, ser recessivos ou dominantes numa civilização, mas eles nunca estão expressamente ausentes ou exclusivamente presentes. O que parece uma potencialidade humana que deveria ser realizada em algum futuro distante é, frequentemente, apenas um aspecto cultural esquecido, esperando para ser renovado ou redescoberto.

Segundo, a civilização humana está constantemente tentando alterar ou expandir sua consciência de exploração e opressão. Opressões que estiveram fora do alcance da consciência agora não mais estão, e é bastante provável que a atual consciência do sofrimento, ela, também, será considerada deficiente e poderá mudar no futuro. Quem, antes dos socialistas, havia pensado em classe como uma forma de repressão? Quantos, antes de Freud, tinham percebido que as crianças precisavam ser protegidas dos seus próprios pais? Quantos acreditavam, antes do renascimento de Gandhi após a crise ambiental no Ocidente, que a tecnologia moderna, a suposta libertadora da humanidade, havia se tornado sua mais poderosa opressora? Nossa limitada sensibilidade ética não é uma prova da hipocrisia humana; ela é mais um produto de nossa limitada cognição da situação humana. Opressão é, no final, uma questão de definição, e sua percepção é o produto de uma visão de mundo. Muda-se a visão de mundo, e o que parecia natural e legítimo se torna um caso de crueldade e sadismo.

Terceiro, sociedades imperfeitas produzem correções imperfeitas de suas imperfeições. Teorias de salvação são sempre conspurcadas pelas origens espaciais e temporais dos teóricos. Uma vez que as soluções são produtos das mesmas experiências

sociais que geraram os problemas, elas podem ser percebidas tão somente pela mesma consciência e, se me permitem um psicologismo, inconsciência. Marx escreveu sobre o processo de se abstrair da noção de classe e sobre quebrar as barreiras da ideologia e falsa consciência; Freud, sobre a possibilidade de trabalhar a história pessoal de um indivíduo, ou melhor, trabalhar as defesas contra essa história. Eu gosto de acreditar que estes heróis populares de nossos tempos estavam apenas refletindo uma atitude analítica que permite a um agregado humano trabalhar seu próprio passado e, assim criticamente, aceitar, rejeitar ou usar aquele passado como uma parte da tradição viva desse agregado. Contrariamente ao que eles próprios acreditavam, nossos heróis estavam refletindo uma continuidade com a tradição da exegese como crítica associada com algumas tradições mitopoéticas, bem como com algumas formas clássicas de escolasticismo. Talvez seja da natureza humana tentar projetar – ainda que com sucesso limitado – um futuro sem as restrições do passado e, no entanto, inevitavelmente formado pelo passado.[6]

II

Que resistência enfrenta uma cultura ao trabalhar seu passado rememorado e os limites que esse passado coloca para sua visão de mundo? Quais são as técnicas psicológicas através das quais o futuro é controlado ou substituído por um sistema injusto ou pela experiência da injustiça? Quais são os controles internos que uma sociedade ou civilização ergue contra reconhecer as origens do sofrimento causado pelo homem? O que pode a liberação da opressão significar no sentido mais utópico? Qual é o grau de liberdade mínimo, e qual é o máximo?

Não podemos nem mesmo começar a responder essas questões sem reconhecer três processos que fornecem à opressão estruturada sua resiliência.

O primeiro é o antipsicologismo, gerado pela opressão, a partir de que busca a legitimização. O medo de respostas fáceis a questões difíceis é um medo de culturas que se recusam a dar um valor absoluto à própria dificuldade. Muitos anos atrás, Theodor Adorno e seus associados tinham encontrado uma ligação entre a predisposição autoritária e o antipsicologismo (que eles, seguindo Henry Murray, chamaram anti-intraceptividade).[7] Implícito naquele estudo empírico inicial sobre o autoritarismo, estava o reconhecimento de que uma das maneiras de dar alguma permanência a um sistema social opressor é através da promoção de uma mentalidade inflexível que considere como algo comprometedor, mentalmente fraco e debilitante todas as tentativas de procurar as origens da própria consciência e todas as tentativas de garantir qualquer autonomia à cultura ou ao pensamento. Vinte e cinco anos mais tarde, Adorno redefiniu o argumento em termos culturais mais amplos:

> Entre os motivos de crítica cultural, um dos mais centrais e longamente estabelecidos é o da mentira: que a cultura cria a ilusão de uma sociedade merecedora do homem a qual não existe; que ela concede as condições materiais sobre as quais todo o trabalho humano se apoia e que, confortando e tranquilizando, serve para manter vivas as más determinações econômicas da existência. Esta é a noção de cultura como ideologia... Mas, precisamente essa noção, como toda expostulação sobre mentiras, tem a tendência suspeita de se tornar ela própria uma ideologia... Inexoravelmente, a ideia do dinheiro e todos os seus conflitos pertinentes se estendem aos relacionamentos mais ternamente eróticos, aos mais sublimes relacionamentos espirituais. Com a lógica da coerência e do *páthos* da verdade, a crítica cultural poderia, portanto, demandar que os relacionamentos fossem inteiramente reduzidos à sua origem material... Mas agir radicalmente de acordo com esse princípio seria estripar, juntamente com o falso, tudo o que seria verdadeiro, tudo o que, não importa o quanto decisivamente luta para escapar dos limites da prática universal, toda antecipação quimérica de uma condição mais nobre e dessa forma ocasionar diretamente a barbárie que se censura a cultura de incentivar indiretamente... Além disso, a ênfase no elemento material, em oposição ao espírito como uma mentira, tem dado oportunidade a

um tipo de duvidosa afinidade com aquela economia política que está sujeita a uma crítica imanente, comparável com a cumplicidade entre a polícia e o submundo. Como a utopia foi colocada de lado, e a unidade de teoria e prática demandava, tornamo-nos excessivamente práticos... Hoje há uma crescente semelhança entre a mentalidade de negócios e o julgamento crítico sério.[8]

Em uma peculiar reversão de papéis, o materialismo vulgar que Adorno descreve é agora um aliado da estrutura global da opressão. Está em conluio com o etnocídio, porque para ele cultura é apenas um epifenômeno. Em nome de trazer o debate para o mundo real, ele reduz todas as escolhas àquelas disponíveis em uma única cultura, a cultura afiliada ao sistema global dominante. Nesse mundo regido por uma estrutura que cooptou seus críticos manifestos, a procura pela liberdade pode ter que começar na mente dos homens, com um desafio àqueles temas culturais que, por si mesmos, endossam a opressão, endossando o desafio convencional à opressão. Como sabemos, a opressão, para ser reconhecida como opressão, deve ser sentida como tal, se não pelos opressores e oprimidos, pelo menos por algum analista social em algum lugar.

Há um segundo tema envolvido aqui. Teorias de liberação construídas sobre o ultramaterialismo invariavelmente herdam certa extraversão. As várias perspectivas sobre o futuro que emergem do movimento de liberação feminina, de debates sobre a hereditariedade do QI e dos conflitos Norte-Sul, todos fornecem exemplos de como certas formas de antipsicologismo são usadas para evitar a análise dos resultados mais profundos e de longo prazo da crueldade, da exploração e do autoritarismo. A ideia de que o problema é exclusivamente a posição política das mulheres, e não a política da feminilidade como um traço cultural; a ideia de que a discriminação racial começa e termina com a diferença racial do QI, e não envolve a definição de inteligência como sendo apenas a inteligência produtiva; e como um substituto para o intelecto; a crença que as diferenças Norte-Sul envolvem apenas a troca desigual de bens materiais, e não a troca desigual de teorias de salvação – todos esses são tributos significativos a uma cultura global que está constantemente procurando meios novos e mais legítimos de mudar rapidamente as periferias do mundo. Todavia, a maioria dos debates sobre esses temas assumem que o impacto das desigualdades políticas e econômicas é superficial e de curto prazo. Removam-se a desigualdade e a opressão, dizem, e se terá indivíduos e sociedades saudáveis em todo lugar.

Esse antipsicologismo, parcialmente uma reação à superpsicologização da era do homem psicológico, é outra forma de reduzir os efeitos culturais e psicológicos de longo prazo da violência, pobreza e injustiça – efeitos que persistem mesmo quando o que é usualmente chamado de opressão política e econômica é removido. Sofrimento contínuo causado por outros seres humanos, séculos de desigualdade e privação de dignidade humana, gerações de pobreza, longas experiências de políticas autoritárias ou imperialismo distorcem as culturas e as mentes, especialmente os valores e autoconceitos dos que sofrem, e daqueles envolvidos na causa do sofrimento. Sofrimento de longo prazo também em geral significa o estabelecimento nas mentes de poderosas justificativas para o sofrimento, tanto dos opressores quanto dos oprimidos. Todos os modos úteis de adaptação social, discordância criativa, técnicas de sobrevivência e conceitos de futuro transmitidos de geração a geração são profundamente influenciados pela forma pela qual grandes grupos de pessoas viveram e morreram e em que foram forçadas a viver e forçadas a morrer. O sofrimento institucionalizado adquire, portanto, sua qualidade de autoperpetuação.

Em suma, nenhuma visão do futuro pode ignorar que o sofrimento institucional atinge o âmago mais profundo dos seres humanos, e que as sociedades devem trabalhar a cultura e a psicologia desse sofrimento, além da sua política e economia. A conscientização chega dolorosamente, e cada sociedade em cada período da história constrói poderosas defesas internas contra

ela. Talvez seja da natureza humana tentar atribuir responsabilidade pelo sofrimento sem explicação a forças externas – ao destino, à história ou a uma ciência objetiva da natureza ou da sociedade. Quando tem sucesso, esse esforço concretiza e exterioriza o mal e o torna psicologicamente mais tratável. Quando fracassa, no mínimo mantém as questões em aberto. Previsivelmente, a cada década temos uma nova controvérsia entre natureza *versus* aprendizagem, uma nova encarnação do que é presentemente chamado sociobiologia e uma nova interpretação biológica da esquizofrenia. Biologia e genética exteriorizam, a psicologia internaliza.

O segundo processo é uma certa continuidade entre os vencedores e as vítimas. Apesar de algum reconhecimento dessa continuidade ter sido parte de nossa consciência por muitos séculos, é no século 20 – graças principalmente à tecnologia política desenvolvida por Gandhi e às críticas culturais tentadas por pelo menos alguns pensadores marxistas e alguns intérpretes de Freud – que essa consciência se tornou algo mais do que um *slogan* piegas. Apesar de todas as religiões ressaltarem a degradação cultural e moral do opressor e os perigos do privilégio e da dominação, é na base dessas três linhas de consciência epônimas que a grande parte de nossa consciência sobre as formas mais sutis e mais odiosas de opressão (que torna as vítimas participantes voluntárias, e que apoiam o sistema opressivo) foi construída. O tratamento mais detalhado do tema pode ser encontrado na metapsicologia freudiana. Ela presume uma sociedade defeituosa, que perpetua sua repressão através de um sistema de socialização repressor desde tenra idade. Sua vítima protótipo é aquela que, enquanto procura viver uma vida comum, "normal", dá sentido e valor à sua vitimização, em termos das normas de uma cultura injusta. Quase sem intenção, Freud desenvolve uma filosofia da pessoa que vê as vítimas trazendo voluntariamente em si seus opressores.

Em outras palavras, Freud toma a repressão a sério. Ele não considera a natureza humana um sistema totalmente aberto que pode facilmente eliminar as cicatrizes do sofrimento causado pelo homem e pode, portanto, transcender seu passado sem esforço. Como toda a história, a história da opressão deve ser trabalhada. Freud poderia ter dito que essa interpenetração de defesas coletivas é necessária, porque grupos humanos podem desenvolver sistemas de exploração dentro dos quais os opressores e suas vítimas, igualmente deformados psicologicamente (ambos procurando ganhos psicológicos secundários), encontram um estilo de vida com sentido e motivações cruzadas, mutuamente potencializadoras. Tais motivações cruzadas explicam a frequente inabilidade humana de ser livre mesmo quando sem coerções, uma tendência que Erich Fromm, já nos anos de 1940, chamou de medo da liberdade.

Esse é o alerta contido nos relatos psicanalíticos dos campos de extermínio nazistas escritos por Bruno Bettelheim e Victor Frankl, baseados em suas experiências pessoais.[9] Ambos descrevem como algumas das vítimas internalizavam as normas dos campos e se tornavam versões exageradas, patéticas, mas perigosas, de seus opressores. Perdendo contato com a realidade por medo da morte inescapável, e tentando manter íntegro um mundo em desagregação, eles internalizavam as normas e a visão de mundo de seus opressores, e espontaneamente colaboravam com eles, dessa forma dando um arremedo de significado à sua vitimização sem significado, ao sofrimento e à morte e à degradação e ao satanismo de seus atormentadores. Em outra passagem, Bettelheim afirma que este era, ao final de tudo, um exemplo do impulso de morte acabando com a vontade de viver das vítimas.[10] É possível enxergá-lo também como parte de uma dialética que realça a defesa do eu, chamada "identificação com o agressor", contra a majestade moral do espírito humano que, quando confrontado com o pior em termos de repressão organizada, prefere abandonar os últimos vestígios de autoestima e ver a si próprio como um objeto que merece o sofrimento a acreditar que outro grupo social possa deliberadamente infligir sofrimento sem qualquer preocupação perceptível de justiça.[11]

Os assassinos, nesse caso, espertamente se valeram dessa resiliência do eu social da vítima, particularmente a persistência do seu universo moral, e usaram isso como um elemento vital na sua indústria do sofrimento.[12] Os nazistas, é-se forçado a admitir, sabiam uma coisa ou duas sobre violência organizada.

O terceiro processo, que limita as visões humanas do futuro, é a recusa de avaliar de maneira completa a violência que um sistema opressor faz contra a humanidade e contra o modo de vida dos opressores. Aimé Césaire diz sobre o colonialismo que esse "trabalha para *decivilizar* o colonizador, para *brutalizá-lo* no verdadeiro sentido da palavra".[13] E aquela decivilização e aquela brutalização um dia retornam à casa: "ninguém coloniza inocentemente... ninguém tampouco coloniza impunemente."[14] Se isso soa como a voz de uma Cassandra negra falando de crueldades que ocorrem somente fora do mundo civilizado, há a lição final que Bettelheim tira do seu estudo do holocausto europeu: "Assim, aconteceu como deveria: aqueles em dívida com a morte destroem também a si mesmos."[15] Há que se admitir que estejamos próximos dos paliativos promovidos pelas religiões organizadas, mas mesmo em sua forma vulgarizada, as religiões mantêm algum contato com as verdades eternas da natureza humana. Pelo menos algumas das maiores religiões jamais hesitaram na sua crença de que opressores são as vítimas últimas de seus próprios sistemas de violência; que eles são aqueles cuja desumanização vai mais longe mesmo pelos padrões convencionais da religião e moralidade do dia a dia. Aqui fechamos o círculo da consciência pós-moderna e pós-evolucionista. Tornou-se bastante óbvio que nenhuma teoria pode ser moralmente aceitável, a menos que ela admita as continuidades entre seus heróis e seus vilões, e talvez até mesmo entre seus cronistas.

À parte essa continuidade geral entre os escravos e os senhores, há, todavia, as vítimas secundárias mais facilmente identificáveis: os instrumentos humanos da violência e opressão. Sua brutalização é planejada e institucionalizada;[16] também o é a hostilidade deslocada que eles atraem como um setor "legitimamente" violento, que protege aqueles mais centrais ao sistema. Os soldados do exército e da polícia, em todos os países, são originários dos setores da sociedade que são relativamente pobres, sem poder ou de baixo *status*. Quase invariavelmente, sociedades imperfeitas chegam a um sistema sob o qual os escalões inferiores do exército e da polícia são alguns dos poucos canais de mobilidade abertos aos plebeus. Isto é, o prêmio de uma vida melhor é colocado diante dos grupos socioeconômicos menos favorecidos, de forma a encorajá-los a aderir voluntariamente a um estilo de vida violento, vazio. No processo, uma máquina de opressão é construída; essa tem não apenas seus alvos declarados, mas também suas peças de engrenagem desumanizadas. Essas peças apenas aparentemente optam pelo que Herbert Marcuse chama de "servidão voluntária": em geral, elas não têm escapatória.

Apesar de a Índia ser um país que foi colonizado e governado com a ajuda dos indianos – sob o colonialismo o número de homens brancos na Índia raramente excedeu 50 mil em uma população de cerca de 300 milhões –, eu vou escolher meu exemplo desta outra opressão de outra sociedade em tempos mais recentes. A experiência americana com a guerra do Vietnã mostra que mesmo o antimilitarismo, sob a forma de fuga ao recrutamento, ou outras formas de protesto coletivo, pode se tornar um caso de discriminação social. O pacifismo pode ser classista. Os mais bem colocados escapam mais habilmente ao mundo sujo da violência militar. No caso do Vietnã, isso assegurou duplamente que aqueles que foram lutar eram os socialmente menos privilegiados – homens que já eram magoados, amargos e cínicos. Como é bem conhecido, um número desproporcionalmente grande deles era de negros, que não tinham alívio nem do sistema, nem dos seus compatriotas progressistas que protestavam contra a guerra e se sentiam íntegros. Eles eram pessoas que tinham visto e conhecido violência e discriminação – manifesta, bem como latente, direta, bem como institucional, pseudolegítima, bem como abertamente ilegal. Não é de se admirar que, no

Vietnã, muitos deles tentaram dar significado à possibilidade de morte e ferimento, desenvolvendo uma superpreocupação patológica de vingar o sofrimento de seus compatriotas ou amigos, estereotipando os vietnamitas ou os "comunas", ou sendo nacionalistas agressivos. A guerra do Vietnã, neste plano, foi uma história de um grupo de vítimas atacando violentamente outro, em benefício de um sistema reificado de violência impessoal.[17]

III

Uma compreensão desses processos nos ajuda a visualizar utopias diferentes daquelas produzidas por uma interpretação direta sobre algumas culturas do Terceiro Mundo. Isso não significa que padrões culturais ou cosmologias não tenham importância. Significa que a experiência de sofrimento causado pelo homem é um grande ensinamento. Aqueles que mantêm, ou tentam manter sua humanidade em face dessa experiência, talvez desenvolvam a habilidade de dar significado especial às contradições fundamentais e às cismas da condição humana, tais como: a santidade da vida na presença de morte onipresente; as diferenças biológicas legítimas (entre o masculino e o feminino, e entre o adulto, a criança e os mais velhos) que se tornam princípios de estratificação através da ênfase pseudolegítima em produtividade, performance e potência; e a procura pela espiritualidade e pelo sentimento religioso, por valores humanos em geral, em um mundo onde a procura quase sempre acaba como uma nova sanção para infligir novas formas de sofrimento. Como o "horroroso deus pagão de Marx, que se recusa a beber néctar, exceto se de crânios de homens assassinados", a consciência humana tem usado a experiência da opressão para aguçar suas sensibilidades e ver significados que de outra forma ficariam perdidos no limbo de pensamento supersocializado.

Um elemento da visão, que muitas das maiores civilizações no Terceiro Mundo protegeram com cuidado, é a recusa de pensar em termos de dicotomias cartesianas, claramente opostas, excludentes. Por muito tempo essa recusa foi vista como um estigma intelectual, a prova final da inferioridade cognitiva das raças não brancas. (Exceto naqueles momentos em que a ideia de holismo chega a alguém como o General Smuts, ou Heinrich Himmler, buscando nessa ideia um marcador da supremacia europeia.) A resposta defensiva do Terceiro Mundo a essa questão vai desde aqueles que culpam o Ocidente por não viver em conformidade com seus próprios valores (Césaire, por exemplo, menciona "o bárbaro repúdio" pela Europa ao estatuto do universalismo de Descartes: "A razão... é encontrada completa e inteira em cada homem"[18]) até aqueles que repudiam os próprios valores – que admitiriam, como Césaire, que Descartes não é a palavra final sobre os potenciais intelectuais da humanidade, ou endossando Leopold Senghor quando ele declara em favor dos não brancos: "Eu sinto, logo sou." Raramente a gama de reações incluiu a resposta não cartesiana do que foi um embaraço cultural e possa já ter se tornado uma razão de esperança.

Muitos verteram lágrimas pelo abismo intelectual ou genético entre intelecto e paixões no *Homo Sapiens* – do modo como nossas capacidades morais não acompanharam nossas capacidades cognitivas, ou como o lado esquerdo do cérebro não acompanhou o direito. Arthur Koestler e Julian Jaynes são apenas os últimos de uma longa linhagem de pensadores a perceber que, nesse tópico, a natureza e a evolução nos decepcionaram.[19] Talvez o que parece um fracasso da natureza seja afinal um desejo de morte de uma civilização. Talvez a razão e a moralidade estejam fadadas a ter que se separarem dramaticamente em uma cultura na qual a razão tenha que ser definida de maneira tão limitada. Não nos esqueçamos de que Freud, involuntariamente, e por implicação, criou uma psicopatologia e um nome para a "doença cartesiana"; ele a chamou de isolamento, uma defesa do eu que isola a razão dos sentimentos.[20] É uma defesa que transforma em uma tecnologia interna a máxima de Hölderlin, "se você tem uma compreensão e um

coração, mostre apenas um. Ambos se danarão, se você mostrar os dois juntos".[21]

É notável nesse contexto que, apesar de toda a indignidade e opressão que enfrentaram, muitas culturas derrotadas se recusam a traçar uma linha clara entre o vencedor e o derrotado, o opressor e o oprimido, os governantes e os governados.[22] Elas reconhecem que o abismo entre cognição e afeto tende a ser ultrapassado fora do mundo cartesiano, seja o abismo concebido como uma armadilha evolucionária, ou como uma batalha entre duas metades do cérebro humano. Apoiando-se nas tradições não dualistas de suas religiões, nos mitos e hábitos populares, essas culturas tentam colocar alguns limites vagos na objetificação de seres viventes e na violência que decorre dela. Elas tentam proteger a fé – crescentemente perdida para o mundo moderno – de que os limites do mal nunca podem ser claramente definidos, que há sempre uma continuidade entre o agressor e sua vítima, e que a libertação de estruturas opressoras externas tem, ao mesmo tempo, que significar libertação de uma parte opressora do seu próprio eu.[23] Isso pode ser entendido como um quase compromisso com os poderosos e vitoriosos; pode ser entendido como resistência cultural ao "normal", ao "racional" e ao "são". O efeito saneador que Frantz Fanon atribui à violência na sua visão de uma sociedade pós-colonial soa tão estranho a muitos africanos e asiáticos, principalmente porque ele é insensível a essa resistência cultural.[24] Fanon admite a internalização do opressor. Mas ele apela para um exorcismo no qual o fantasma externo tem finalmente que ser confrontado com violência, porque ele carrega o peso do fantasma interno. A violência externa, sugere Fanon, é a única forma de fazer uma dolorosa ruptura com uma parte de seu próprio eu.

Se Fanon tivesse mais confiança na sua cultura, ele teria percebido que sua visão ata a vítima mais profundamente à cultura de opressão do que qualquer colaboração faria. A aceitação cultural da principal técnica de opressão de nossos tempos, a violência organizada, só pode socializar ainda mais as vítimas com os valores básicos de seus opressores. Uma vez que obtém legitimidade intrínseca, a violência converte a batalha entre duas visões da sociedade humana em uma disputa pelo poder e pelos recursos entre dois grupos compartilhando o mesmo quadro de valores. Talvez se Fanon tivesse vivido mais, ele teria admitido que em seu método de exorcismo reside uma resposta parcial a duas questões vitais sobre a procura pela liberação em nossos tempos, nominalmente, porque as ditaduras do proletariado nunca terminam e porque as revoluções sempre devoram seus filhos. O ódio, como nos lembra Alan Watts, mesmo arriscando ser repetitivo, também é uma forma de servidão.

Em nossos tempos, ninguém entendeu melhor do que Gandhi esse golpe imobilizante da história da opressão no futuro da humanidade. Essa é a causa por que, para ele, os mansos são abençoados apenas se forem, nos termos de Rollo May,[25] autenticamente inocentes, e não pseudoinocentes vivendo segundo os valores de um sistema opressor para obter ganhos psicológicos secundários. Gandhi agia como se soubesse que sistemas não sinérgicos, motivados por um jogo de soma zero e procura de poder, controle e masculinidade, forçam as vítimas a internalizar as normas do sistema, de forma que, quando elas desalojam seus exploradores, elas constroem um sistema que é uma réplica exata do antigo ou uma versão tragicômica dele. Daí seu conceito de não violência e não cooperação. Ele enfatiza que o objetivo do oprimido não deve ser se tornar um cidadão de primeira classe no mundo da opressão em vez de um de segunda ou terceira classe, mas sim construir um mundo alternativo onde ele possa esperar recuperar sua humanidade. Ele se torna dessa forma um não participante para o sistema existente – um que joga outro jogo, recusando-se a ser tanto um participante quanto um não participante. Talvez seja isso o que Erik Erikson quer dizer quando ele sugere que a teoria de Gandhi sobre resolução de conflitos atribui uma humanidade residual mínima ao opressor,

e ativamente promove a crença de que sua humanidade possa ser tornada real.[26]

A pressuposição básica aqui é que o tirano desumano é tão igualmente uma vítima de seu sistema quanto aqueles tiranizados; também ele tem que ser liberado. A ênfase de Gandhi na austeridade e no pacifismo vem tanto dos tradicionais princípios indianos de renúncia e monismo quanto de uma profunda crença original cristã na superioridade da cultura das vítimas e do esforço de se identificar com essa cultura, tanto como desafio quanto como testamento. Toda a sua vida, Gandhi procurou libertar os britânicos, tanto quanto os indianos, das garras do imperialismo; o hindu de casta alta quanto o intocável, da intocabilidade. Também nesse aspecto ele estava próximo de algumas formas de marxismo e cristianismo. O Padre F. Gutierrez, tentando reconciliar o marxismo e o cristianismo, quase inadvertidamente captura o espírito de Gandhi quando ele diz:

> Amam-se os opressores liberando-os de sua condição desumana como opressores, liberando-os de si mesmos. Mas isso não pode ser atingido exceto optando resolutamente pelo oprimido, isto é, combatendo as classes opressoras. Deve ser combate real e eficaz, não ódio.[27]

Essa identificação em dois níveis com o agressor, que Gandhi fez tão sem esforço, é o obverso da identificação com a vítima que permite uma expressão mais livre do impulso agressivo. A visão gandhiana desafia a tentação de se igualar ao opressor em violência e de se recuperar a autoestima como um competidor dentro do mesmo sistema. A visão é baseada numa identificação com o oprimido que exclui a fantasia de superioridade do modo de vida do opressor, tão profundamente entranhada na consciência daqueles que dizem falar em nome das vítimas da história. A visão inclui a sensitividade de que mesmo aqueles lutando contra um sistema explorador podem internalizar as normas do sistema, e mesmo quando resistindo abertamente aos exploradores, mesmo quando falando da solidão, doença mental ou decadência dos vitoriosos, podem continuar a acreditar que os privilegiados são poderosos não apenas economicamente, mas culturalmente e, portanto, merecem atrair ciúme ou ódio, em vez de compaixão.[28]

Tenho tentado entender como o futuro de Gandhi começou no presente, por que ele viu a luta global contra a opressão como uma dialética entre os conflitos intergrupos e intrapessoais e por que sua utopia era, no sentido de Abraham Maslow, uma eupsiquia.[29] Para o bem ou para o mal, esta é a era da falsa consciência; é a consciência da dificuldade da autoconsciência que formatou o pensamento social do século 20, e propiciou a emergência do homem psicológico. Nessa era, o conceito de Gandhi de autorrealização poderia ser visto como o mais sério esforço de encontrar dentro do indivíduo e na ação a dicotomia sujeito-objeto (a humanidade como artífice da história *versus* a humanidade como produto da história; a humanidade como um aspecto autoconsciente da natureza *versus* a humanidade como um produto da evolução biológica; o ego ou princípio da realidade *versus* o id ou o princípio do prazer; a práxis *versus* a dialética ou processo).[30] Tal conceito de autorrealização é um desafio à divisão pós-iluminista do homem liberado. Durante dois séculos e meio – começando provavelmente com Giovanni Vico – as ciências humanas modernas trabalharam com uma contradição básica. Reagindo a várias formas de fatalismo pré-moderno, elas procuraram tornar a humanidade a criadora de seu próprio destino – ou da sua história –, fazendo dela um objeto das modernas encarnações do destino – das ciências sociais, da história social, dos estágios evolucionários e da razão cumulativa. Gandhi parecia sentir que essa supercorreção poderia ser remediada apenas por visões de mundo que reenfatizavam a estatura da pessoa como sujeito, buscando uma participação mais humilde na natureza e sociedade. Essas são visões de mundo nas quais a pessoa é um sujeito em virtude de ser um "senhor" da natureza

e sociedade *internamente*. Elas reconhecem a continuidade entre o sofrimento externo e o sofrimento interno, e para elas o eu inclui as experiências de sofrimentos de ambos, do eu e do não eu.[31]

Usando essa sensibilidade, Gandhi, mais do que qualquer outro no século 20, tentou aplicar na política o que os pensadores sociais e literatos mais sensíveis já haviam redescoberto para a consciência contemporânea – que qualquer cultura de opressão é apenas superficialmente uma tríade do opressor, da vítima e do intérprete. Internamente os três papéis se fundem. Um complexo conjunto de identificações e contraidentificações faz cada ator na tríade representar e incorporar os outros dois. Essa visão – provavelmente expressa na sua forma mais grandiosa no antigo épico sobre ganância, violência e autorrealização, *Mahabharata* – é o outro lado de Marx, que acreditava que mesmo os produtos culturais levantados pela luta contra o capitalismo e pelos inimigos do capitalismo foram equivocados pela sua raiz histórica numa sociedade imperfeita.[32] Nesse plano, a práxis gandhiana é a extensão lógica da crítica social radical, uma vez que ela insiste que a continuidade entre a vítima, o opressor e o observador deve ser observada em ação, e que se deve recusar a agir como se alguns constituintes de um sistema opressivo fossem moralmente não contaminados.

Resumindo, uma sociedade violenta e opressora produz seus próprios tipos de vitimização e privilégio e garante certa continuidade entre o vencedor e o derrotado, o instrumento e o alvo, o intérprete e o interpretado. Como resultado, nenhuma dessas categorias permanece pura. Assim, mesmo quando essa cultura cai, a psicologia da vitimização e do privilégio continua e produz uma segunda cultura que se torna, ao longo do tempo, apenas uma edição revista da primeira. Não reconhecer isso é colaborar com a violência e a opressão nas suas formas mais sutis. Isso é o que a maior parte do ativismo e da análise social começam a fazer assim que o clima intelectual se torna hostil à crueldade e à expropriação manifestas.

IV

Um segundo exemplo de consciência não dual de sofrimento provocado pelo homem pode bem ser a recusa de muitas culturas em traduzir os princípios das continuidades biopsicológicas, tais como sexo e idade, em princípios de estratificação social. Muitas das maiores civilizações orientais, apesar de todos os seus elementos patriarcais, enxergam a continuidade entre o masculino e o feminino, e entre a infância, maturidade e velhice. Talvez isso não seja uma questão de "sabedoria tradicional". Pelo menos em alguns casos, é uma reação à cultura colonial que assumiu claras quebras entre o masculino e o feminino, o adulto e a criança, e o adulto e os mais velhos, e então usou essas diferenças biológicas como os homólogos de estratificações seculares políticas. Na ideologia colonial, o colonizador se tornou o governante duro, corajoso, abertamente agressivo, hipermasculino, e os colonizados se tornaram o subalterno dissimulado, covarde, passivo-agressivo, efeminado. Analogamente, a cultura do colonizador se tornou o protótipo de uma civilização madura, completa, adulta, enquanto o colonizado se tornou o espelho de um estado cultural mais simples, primitivo, infantil. Em alguns casos, confrontados com sua própria habilidade de subjugar civilizações complexas antigas, as culturas coloniais perspectivadas pela história foram forçadas a definir o colonizado como o homólogo do senil e do decrépito, que merecidamente caiu sob o domínio – e se tornou a responsabilidade – de culturas mais vigorosas.

Mais uma vez eu vou invocar Gandhi, que construiu uma elaborada estrutura de ação política para se opor aos modelos de masculinidade e feminilidade implícitos na situação colonial na Índia. O colonialismo britânico na Índia, extraindo força de aspectos da "cultura mãe", construiu uma ordem explícita daquilo que ele sentia ser a maior força da civilização ocidental *vis-à-vis* à indiana. Ele declarou que a masculinidade era superior à feminilidade, a qual, por sua vez, ele via como superior

à efeminação. Ele deu então uma base estrutural a essa estratarquia cultural, enfatizando as diferenças entre as assim chamadas raças marciais e não marciais da Índia. O obverso dessa estratarquia era uma estratarquia similar em algumas subtradições indianas, que adquiriram uma nova ascendência cultural na Índia britânica. Um exemplo pode ser os vários movimentos reformistas religiosos que enfatizaram o *kshatriyanismo*[33] como o núcleo futuro do hinduísmo pós-colonial.

Havia muitas formas de reação a essa ordem cultural: alguns indianos procuraram desesperadamente exemplos de hipermasculinidade no passado da Índia; outros aceitavam a ordem vigente e procuravam superar seus governantes em valor marcial. A resposta de Gandhi foi a de colocar dois conjuntos alternativos de relacionamentos contra a ideologia imperial e suas versões nativas. Numa, a masculinidade era vista como equiparada à feminilidade, e as duas tinham que ser transcendidas ou sintetizadas para atingir um nível mais alto de funcionamento público. Essa "bissexualidade" ou "transexualidade" era vista não meramente como sendo espiritualmente superior a ambos, a masculinidade e a feminilidade, como em muitas tradições ascéticas da Índia, mas também politicamente mais criativa. O segundo modelo de Gandhi via a masculinidade como inferior à feminilidade, a qual, por sua vez, era vista como inferior à feminilidade no homem. Aqui a suposição é de que à feminilidade no homem, especialmente sob forma de maternidade, fornecia uma masculinidade autocrítica, que podia subverter os valores da civilização moderna com mais sucesso do que a mera afirmação dos direitos da mulher.

Eu discuti os contextos psicológicos e culturais desses conceitos em algum detalhe em outra publicação.[34] Tudo o que quero acrescentar aqui é que a equalização formal que é frequentemente buscada por vários movimentos que lutam pela causa das mulheres é qualitativamente diferente da sinergia que Gandhi buscava. Para os primeiros, poder, realização, produtividade, trabalho, controle sobre recursos sociais e naturais são vistos como quantidades fixas sobre as quais os homens mantiveram um quase monopólio, e que eles agora devem compartilhar igualmente com as mulheres. Para Gandhi, esses valores são indicadores de um sistema dominado pelo princípio da masculinidade e, tanto o sistema quanto seus valores, devem ser vistos como obstruindo o caminho para um mundo sem opressão. Lutar pela igualdade mecânica, parece sugerir Gandhi, é aceitar ou internalizar as normas do sistema existente e prestar homenagem a valores masculinos sob o disfarce da pseudoigualdade.

De maneira similar com relação à idade. Enquanto sociedades que se apoiaram sobre tradições de hipermasculinidade conceberam o estado adulto como o máximo no ciclo de vida humano por causa de suas possibilidades produtivas, muitas das culturas mais antigas do mundo, excluídas da experiência das revoluções industrial e tecnológica, recusam a ver a infância meramente como a preparação para, ou uma versão inferior da condição adulta. Tampouco veem a velhice como um declínio da plena masculinidade ou feminilidade. Ao contrário, cada estágio da vida nessas culturas é visto como valioso e significativo por si só. Nenhum estágio precisa derivar sua legitimidade de outro estágio da vida, nem precisa ser avaliado em termos de categorias inteiramente estranhas a ele. Tem sido dito em tempos recentes que visões alternativas do futuro humano devem derivar suas ideias da espontaneidade e da brincadeira.[35]

Implícita nessa proposta está a tragédia do estado adulto no Ocidente, que baniu a espontaneidade e a brincadeira para uma pequena reserva chamada infância, para proteger o mundo adulto de contaminação. Espontaneidade, brincadeira, experiência direta e tolerância à desordem são, para as crianças ou seus homólogos, os primitivos em seus santuários.[36] Poder, trabalho produtivo e mesmo revoluções são para adultos maduros e seus homólogos, as sociedades avançadas, com sua experiência em industrialismo urbano moderno e consciência revolucionária amadurecida.

A dominação do princípio da produtividade no mundo ocidental moderno, e a busca interminável para o novo ou a novidade, é uma negação direta de visões que veem a idade como dando um toque de sabedoria à consciência social e transmitem à próxima geração elementos valorizados de cultura, elementos que não podem ser precisamente formulados ou transmitidos como produtos embalados, mas que devem ser transmitidos para os jovens sob a forma de experiências compartilhadas. A velhice é vista pelos modernos, primeiramente, como um problema de gerenciamento de vidas pouco ou totalmente improdutivas. Com o declínio da destreza física nos homens e da atratividade sexual nas mulheres, a autoimagem do homem ou da mulher modernos se torna algo menos do que a de um ser humano completo. A patética adoração da juventude e as ainda mais patéticas tentativas de se defender dos medos interiores de perder a juventude e a utilidade social – algumas vezes com a ajuda de expressões pseudorrespeitosas tais como "terceira idade" – são produzidas não apenas por consumismo desenfreado e industrialismo sem limites, mas também por uma visão de mundo associada a complexos sistemas de opressão, que tentam negar as linhas reflexivas ou contemplativas na civilização humana. Gerontocracia pode ser uma falsa alternativa a uma visão de mundo como essa, mas ela, mesmo assim, fornece outro ponto de partida para se imaginar uma cosmologia alternativa, na qual idade e sexo não serviriam como princípios de ordenação social e na qual o respeito pelas qualidades da velhice daria complementaridade à juventude e a adultos jovens também.

V

Isso me traz ao meu terceiro exemplo de uma visão não dual de "liberdade positiva": a recusa cultural de muitas partes selvagens do mundo de ver trabalho e prazer como modalidades de vida humana claramente demarcadas. Muitas culturas oprimidas, enquanto tentam manter viva uma visão alternativa de uma civilização normal e resistem a algumas formas modernas de sofrimento causado pelo homem, procuram desafiar o conceito moderno de trabalho produtivo e o conceito totalmente instrumental de conhecimento que o acompanha. Mais uma vez, vou invocar a experiência com o colonialismo moderno, nem tanto porque é um legado compartilhado do Terceiro Mundo, mas porque funcionou melhor do que a maioria dos outros sistemas de exploração da era moderna em termos de ter uma ideologia articulada, uma legitimidade com raízes culturais, e em evitar violência contraproductiva. Que o colonialismo foi, exatamente por essa razão, uma das mais perigosas formas de violência institucionalizada é parte do mesmo argumento. Não é por acaso que enquanto o império britânico na Índia durou dois séculos, o Terceiro Reich existiu por uma irrisória década. A institucionalização de um sistema de opressão em uma escala vasta não é uma tarefa fácil. Ela necessita de algo mais do que habilidades marciais e paixões niilistas: ela precisa de alguma consciência dos limites humanos.

Uma crença de que as culturas coloniais invariavelmente promoveram foi a de que as comunidades subjugadas tinham um desprezo pelo trabalho honesto, que eram constituídas de indolentes que se esquivavam do trabalho, que não podiam se igualar ao trabalho duro e à mente focada na busca do trabalho produtivo dos colonizadores. Essa era uma crença sincera dos governantes. Mas a sinceridade nesses assuntos, sabemos, é apenas uma defesa ao reconhecimento da necessidade íntima de justificar uma economia política que espera que a comunidade submetida trabalhe sem dignidade, sem a consciência de estar sendo explorada e sem metas de trabalho que tenham significado.

O oprimido, tenho argumentado, nunca é uma vítima pura. Uma parte dele colabora, faz compromissos e se ajusta; outra parte desafia, "não coopera", subverte ou destrói, muitas vezes em nome de colaboração e sob a roupagem da obsequiosidade. (A segunda parte da história cria problemas para as ciências sociais. A tradição moderna de crítica social é unidirecional. Ela

pode desmistificar algumas formas de discordância e mostrar que elas são não discordantes. Ela não tem meios para desmistificar algumas formas de colaboração para descobrir que exista sob elas um desafio secreto. Porque a crítica social moderna iguala interpretação com descrédito, e esse descrédito deve sempre revelar a base do "mal" sob a superestrutura do "bom".) Os colonizados logo aprenderam, através da sutil comunicação que se dá entre os governantes e os governados, a reagir e a lidar com o conceito obsessivo de trabalho produtivo, trazido para dentro das culturas coloniais por algumas subtradições europeias e cristãs.[37] Em um certo grau de consciência, os submetidos sabiam que poderiam retaliar, provocar e desafiar seus opressores – "idiotas presos à ação", como o *Bhagavad Gita*[38] poderia tê-los chamado – recusando-se a compartilhar os conceitos impostos da santidade do trabalho e de valores ligados a ele, como produtividade, controle, previsibilidade, disciplina e utilidade. As diferenças entre trabalho e brincadeira, enfatizados por uma consciência repressiva, que tinha que idealizar o colonialismo como missão civilizatória, somente podiam ser resistidas por meio de uma não cooperação inconsciente, que incluía a "malandragem", a "fuga do trabalho" e a "indisciplina". Se isso lembra vagamente o leitor da resposta dos negros americanos à escravidão,[39] mostra apenas que há algo no sofrimento causado pelo homem que perpassa culturas, povos e o clássico. Na Índia pelo menos, o muito venerado Gita estava esperando para ser "usado indevidamente" por aqueles presos do lado errado da história:

> Aquele que se atreve a ver ação na inação,
> e inação na ação
> ele é sábio, ele é *yogi*,
> ele é o homem que sabe o que é trabalho[40]

Essa pode não ser a ideia do estudioso brâmane do verdadeiro significado da *sloka*,[41] mas para que servem os textos religiosos, se não puderem oferecer orientações populares para sobrevivência?

Se o colonialismo procurou eliminar a dignidade humana dos seus assujeitados, estes inconscientemente tentaram proteger sua autoestima subvertendo a dignidade dos seus governantes, forçando-os a usar a força bruta para fazê-los trabalhar, produzir e serem "úteis". Essa é a forma pela qual vítimas indefesas frequentemente são forçadas a controlar e monitorar seus opressores e manter um "*lócus* interno de controle". Em sua quase total impotência, as vítimas despojam as autoridades das pretensões à autoridade civilizada, à governança humana e, no final, ao autorrespeito. Essa é a lógica interna de toda dominação. Ela assegura que, se as vítimas são algumas vezes pseudoinocentes, parcialmente vítimas, os vitoriosos também são muito frequentemente pseudoautônomos parcialmente vencedores.

A rejeição do princípio de produtividade e trabalho também significa rejeição do conceito de "trabalhabilidade". Muitas culturas derrotadas preservaram, com algum cuidado, a consciência banida do Primeiro e Segundo Mundos: que o conhecimento é valioso não porque é aplicável, útil ou possa ser testado, mas porque ele representa estética, modo de relacionamento ao homem e à natureza e a autotranscendência. Certos modos intuitivos e especulativos de percepção advêm naturalmente a estas culturas, causando, por um lado, uma dependência institucionalizada à música, à literatura, a belas artes e a outras formas criativas de expressão de pensamento social e análise científica; por outro, dependência a modos de pensar altamente especulativos, dedutíveis, matemáticos, e até mesmo empíricos, como veículos de paixões normativas e como expressões de sentimentos religiosos ou místicos. Aqui eu tenho em mente, não o homem sensível que Leopold Senghor contrasta com o homem cartesiano do Ocidente, mas culturas que se recusam a ser divididas ou influenciadas, tanto por uma questão de convicção quanto por uma técnica de sobrevivência.[42]

deflagrou – não pode ser verdadeiramente separado da sede por colônias, *Lebensraum* e dominação pela dominação. Em um mundo interdependente, a autonomia total de um representa a redução da autonomia de outros.

Consequentemente, mesmo que o tão mal falado complexo de dependência possa não ser o melhor arranjo cultural possível em face da opressão moderna, ele poderia ser visto como uma linha de base mais promissora para a elaboração de uma procura por uma forma mais genuína de relacionamento social e de formas mais maduras de individualidade que agora dominam o mundo. A linha de base pode não alcançar os padrões dos críticos ocidentalizados do Ocidente no Terceiro Mundo, ela pode não fornecer o anti-imperialismo viril em que eles se baseiam, mas aqueles que viveram durante séculos apenas com os extremos de relacionamento e dependência nunca se darão conta de que, em um mundo dominado pelo princípio da autonomia e pelos extremos do individualismo, a dependência e os medos de abandono podem representar uma esperança e uma potencialidade. A patologia do relacionamento já se tornou menos perigosa do que a patologia do não relacionamento. O que parece "um ego com deficiência de robustez" no malgaxe, ou um caso de "ego fraco" no indiano, pode ser visto como um outro tipo de robustez do ego. O que parece falta de treino em independência nas sociedades que não põem o foco na realização, e "subserviência voluntária" e "autocastração" no hindu, pode ser visto também como uma afirmação de capacidade de relacionamento básica e um reconhecimento da necessidade de alguns graus de respeito nas relações humanas.[51] Em algum ponto no seu *Discourse on Colonialism*, Césaire busca as origens do nazismo no registro manchado de sangue da Europa nas colônias. O nazismo, diz ele, foi apenas um modo de vida retornando à casa para se instalar.[52] Césaire parece não estar ciente de que alguns já ligaram o satanismo nazista à divulgação sem limites na Europa, durante o século precedente, de doutrinas de *realpolitik* amorais e *sacro egoismo* e da "moral de uma luta que não admite mais espaço para o respeito".[53] O que resta a fazer é relacionar também o impulso colonial à busca pela autonomia que não reverencia nada e ao individualismo total, ainda que essa busca seja agora parte de muitas ideologias anticoloniais.

VIII

Escolhi esses exemplos para descrever o que chamei de laços indissolúveis entre o futuro das periferias do mundo e aquele dos aparentemente autônomos, poderosos, prósperos centros imperiais. Este é necessariamente um ensaio sobre a continuidade entre os vencedores e os vencidos, do ponto de vista dos vencidos. O leitor deve ter notado que cada um dos exemplos que dei também é um problema atual exatamente naquelas partes do mundo que são habitualmente consideradas privilegiadas. As várias formas de neomarxismo, as várias versões de movimentos de liberação feminina, as numerosas tentativas de construir filosofias da ciência e tecnologia alternativas, abandonando a procura insana pelo controle e pela previsibilidade totais, são apenas o reconhecimento de que a distância entre os assim chamados privilegiados e os não privilegiados do mundo é principalmente uma questão de percepção. À medida que as periferias do mundo foram submetidas à degradação econômica e à impotência política, e tiveram roubada sua dignidade humana com a ajuda de teorias progresso-dionísiacas, por sua vez, o Primeiro e Segundo Mundos afundaram ainda mais no provincianismo intelectual, na decadência cultural e na degradação moral. Em minha versão de um velho clichê, nenhum vencedor pode ser um vencedor sem ser uma vítima. No caso dos Estados-Nação, tanto quanto no caso de situações de duas pessoas, há uma indivisibilidade entre escolhas éticas e cognitivas. Se a visão de futuro do Terceiro Mundo é prejudicada pela sua experiência de sofrimento causado pelo homem, o futuro do Primeiro Mundo é, também, moldado pela mesma experiência.

O leitor pode também ter notado que tentei dar conteúdo moral e cultural a alguns modos comuns pelos quais o mundo selvagem tentou lidar com a opressão moderna, e em seguida projetei esses modos comuns como possibilidades ou oportunidades. Até onde isso se justifica? Afinal, conforme é dito popularmente, a história é feita através de processos injustos de economia política; ela não tem espaço para a subjetividade humana, ou para qualquer moralização defensiva sobre fraquezas humanas, e tentativas de fazer o melhor numa situação difícil. Talvez, em linha com tradições não modernas de interpretação, eu poderia obter licença para argumentar que as assim chamadas realidades últimas de economia política também possam ser desmistificadas para se obter indicações de novas visões morais do futuro humano. As fragilidades da natureza humana, produzidas por um dado arranjo social no contexto de uma dada economia política, também podem começar a se apresentar como a linha de base de uma nova sociedade quando outro arranjo social for idealizado. A fragilidade da natureza humana é, também, uma questão aberta e um texto inconcluso. Eu me encorajo com as palavras de um pesquisador do cérebro, que disse recentemente, resumindo um estudo zoológico comparativo em evolução, que há também uma "sobrevivência dos fracos", e os fracos efetivamente herdam o mundo.[54]

Essa abordagem não é negada pela história encharcada de sangue do sofrimento causado pelo homem no Terceiro Mundo – estou falando de possibilidades e oportunidades, não oferecendo um prognóstico baseado em uma análise de tendências. Exatamente como não se pode parar as *magical mystery tours*[55] do Terceiro Mundo empreendidas por muitos ecologistas do Primeiro Mundo (desafiando o antropocentrismo totalista e a concepção de mundo ecocida arrogante que veem ao seu redor) chamando atenção para o fraco desempenho ecológico do Terceiro Mundo. Porque o que está sendo proposto é uma nova autoexpressão cultural de uma antiga simbiose homem-natureza, não uma projeção estatística do passado ou do presente no futuro.

Espero que isso não seja visto como uma tentativa elaborada de projetar a sensibilidade do Terceiro Mundo como a consciência futura do globo, ou como um apelo futuro, ao Primeiro Mundo para que afunde em um reconfortante senso de culpa. Tampouco, espero que soe como o "profeta do apocalipse" padrão, que frequentemente prefacia coléricos apelos para uma revolução milenar. Tudo o que estou tentando fazer é afirmar que, ao final, não é uma questão de sintetizar ou agregar diferentes visões do futuro de diferentes civilizações. É, antes, uma questão de admitir que, enquanto cada civilização deve encontrar sua própria autêntica visão do futuro, e sua própria autenticidade no futuro, nenhuma delas é concebível sem admitir a experiência de cossofrimento, que agora trouxe algumas das maiores civilizações do mundo para perto umas das outras. É o cossofrimento que torna a ideia de proximidade cultural em algo mais do que o gélido conceito de um único mundo que o otimismo europeu do século 19 popularizou e promoveu ao *status* de dogma.[56]

A comunhão intercultural sobre que estou falando é definida por duas coordenadas intelectuais. A primeira delas é o reconhecimento de que os "verdadeiros" valores de diferentes civilizações não estão necessitando de síntese. Eles estão, em termos de necessidades biopsicológicas básicas, já em razoável harmonia e capazes de transcender as barreiras da consciência particularista. O princípio do relativismo cultural – que eu escreva sobre a possibilidade de uma eupsiquia distinta para o Terceiro Mundo é uma admissão parcial desse relativismo – é aceitável apenas na extensão de que ele aceita o universalismo de alguns valores centrais da humanidade. O antropologismo não é cura para o etnocentrismo; ele apenas pluraliza este último. O relativismo absoluto também pode se tornar uma justificativa absoluta para a opressão em nome da tolerância étnica, como frequentemente se torna nos relatórios de campo de antropólogos "apolíticos".

A segunda coordenada é o reconhecimento de que a procura pela autenticidade de uma civilização é sempre uma procura pela outra face da civilização, seja como esperança ou como um

aviso. A procura pela utopia de uma civilização, também, é parte dessa procura maior. Ela precisa não somente da habilidade de interpretar e reinterpretar as próprias tradições, mas também da habilidade de envolver os aspectos muitas vezes recessivos de outras civilizações como aliados na luta pela autodescoberta, a disposição de se aliar a outras civilizações tentando descobrir suas outras faces e as capacidades de dar mais centralidade a essas novas leituras de civilizações e preocupações civilizacionais. Essa é a única forma de diálogo de culturas que pode transcender as florescentes permutas interculturais de nosso tempo.

[Originalmente: Towards a Third World Utopia (1987), em *Bonfire of Creeds*, New Delhi, Oxford University Press, 2011, p. 440-469.]

A JORNADA AO PASSADO COMO UMA JORNADA A SI MESMO

A aldeia relembrada e a cidade desencantada

Não somos obrigados a fazer a viagem.

Manohar Wakode

O século 19 na Europa foi uma era de arrogância. Os valores do Iluminismo haviam penetrado no consciente popular, e as qualidades anteriormente associadas com o divino passaram a ser associadas com a intervenção secular humana na natureza, cultura e sociedade – graças ao dramático aumento na capacidade de intervir. Conhecimento completo, onipresença e poder total agora pareciam ao alcance humano. O estilo social vitoriano, com seu característico toque de impessoalidade e um puritanismo fleumático, ainda que acanhado, foi construído sobre eufemismo e insinuações. Tornou-se um bom disfarce para a arrogância, mas nunca a escondeu completamente.[1]

Com a arrogância surgiram elaboradas defesas psicológicas que justificaram novas formas de dominação; essas formas começaram a se parecer com subprodutos naturais da nova autoconfiança europeia. Portanto, o imperialismo europeu, já o principal meio político-econômico de intervenção no mundo, se tornou menos obcecado com o saque direto e a necessidade

um pouco como tortura. Somente se é um torturador de sucesso quando a vítima implora perdão e grita por misericórdia para satisfazer o senso de poder, controle ou sadismo do torturador e, portanto, endossa o seu (dele) senso de controle sobre ela mesma (vítima). Mas pense num torturador cujas vítimas riam dele, e neguem sua capacidade de infligir dor e, portanto, gradualmente reduzam o torturador a ser frustrado, desesperado, e até mesmo humilhado, que luta para manter sua dignidade.[30]

A humilhação pode destruir pessoas apenas ao fazê-las estarem próximas, induzindo-as a compartilhar categorias e estabelecer critérios comuns. A humilhação não pode sobreviver sem algum grau de validação consensual. A humilhação desaparece quando a ligação dual – e a cultura que a sustenta – é negada por pelo menos uma das duas partes.

[Originalmente: Humiliation (2007), em *Time Treks*, New Delhi, Permanent Black, 2007, p. 129-150.]

CULTURA, VOZ E DESENVOLVIMENTO

Um manual básico para o desprevenido

Levou vinte anos para que dois bilhões de pessoas se definissem como subdesenvolvidos.

Ivan Illich (citado por A. Escobar em um documentário)

Desenvolvimento, como em desenvolvimento do Terceiro Mundo, é uma palavra desmoralizada, uma prostituta entre as palavras. Quem a usa não pode olhar você nos olhos... É uma palavra vazia que pode ser preenchida por qualquer um para esconder qualquer intenção, uma palavra cavalo de Troia. Ela implica que o que é feito às pessoas pelos mais poderosos que elas é seu destino, seu potencial, sua falha.

Leonard Frank, "The Development Game"

O SIGNIFICADO DE CULTURA

No discurso público global de nossos tempos, "cultura" se tornou uma palavra ameba. Ela pode tomar qualquer forma e ter qualquer significado – desde moda a obscurantismo, de entretenimento a condição de classe. Mesmo no âmbito da antropologia cultural, uma disciplina conscientemente engajada no estudo científico da cultura, há atualmente dúzias de significados para a palavra "cultura". Todavia, em geral, quando as classes médias articuladas e a mídia de massa em sociedades do Terceiro Mundo falam de cultura, elas têm em mente seus dois

significados predominantes. E, no entanto, não importa o quanto eles soem formalizados e lugar-comum, qualquer discussão de cultura e desenvolvimento precisa enfrentar esses significados. Os significados hoje também são uma forma de política.

A CULTURA COMO RECURSO

O primeiro significado de cultura aparece quando vamos a uma exibição de arte, ao teatro ou ao museu, tendo em mente uma expressão popular concreta, definida, distinta, da identidade artística de uma comunidade. Esse significado pressupõe que essa identidade possa ser vista, apreciada e estudada, tanto por especialistas como não especialistas, normalmente como uma atividade de lazer, mas algumas vezes, como no caso de artistas e críticos de arte, como uma profissão. Quando ela se torna uma profissão, e quando um profissional de uma sociedade desenvolvida começa a se interessar pelos recursos artísticos e culturais de uma sociedade "subdesenvolvida", ela naturalmente não continua puramente um desempenho artístico ou uma crítica de arte; ela se torna etnomusicologia, etnomuseologia ou especialização em artes étnicas.

Nesse significado, a cultura é primeiramente separada da vida do cotidiano e vista como forma de aprimoramento ou entretenimento, ou como uma soma de formas sérias de expressão. Ela é então reincorporada ao dia a dia com base em um novo conjunto de justificativas, as quais podem vir em diversas encarnações. Na literatura, por exemplo, elas podem variar desde o assim chamado elevado papel moral ou político da arte até o papel crítico da arte, como em algumas teorias vitorianas da arte-como-uma-crítica-da-vida às várias teorias neopuritanas de realismo socialista.

As justificativas frequentemente acompanham uma estrutura organizacional que sustenta a cultura como um sistema social ou área da vida bem demarcada, circunscrita, semelhante à maneira que o sistema político é sustentado em uma sociedade. Há política em todas as esferas da vida – na educação, na família, nos esportes e em artes e cultura –, mas existe, apesar disso, algo claramente marcado e identificável, chamado sistema político. Da mesma forma, a cultura está em toda parte, mas os modernos se referem a algo mais específico e concreto quando falam de cultura ou do domínio da cultura.

Essas demarcações quase automaticamente separam aspectos críticos da cultura do modo de vida que a sustenta. Elas são baseadas na suposição de que o artista, como produtor de cultura, deve conscientemente assumir uma posição social ou política, porque a arte por si mesma não é, *por definição*, crítica social ou uma forma alternativa de realismo. Ela deve ser usada como tal. Portanto, na Índia, durante os últimos 150 anos, influenciados pelas principais correntes do pensamento moderno, alguns dos grandes líderes e reformadores sociais tentaram reconciliar cultura e sociedade principalmente nesse plano, frequentemente demonstrando escassa sensibilidade para com as fontes de sua própria criatividade e para com a relevância, a longo prazo, de suas próprias obras na sua cultura. Eles viram a arte como um meio de crítica social e intervenção política no nível mais rudimentar.

Assim, o talentoso escritor bengali, Saratchandra Chattopadhyay (1876-1938), responsável pela educação de pelo menos três gerações de indianos de classe média, e por tê-los ensinado como pensar sobre os problemas de sua sociedade, considerava seu romance *Pather Dabi* (1926) um produto bom e relevante, porque era um romance nacionalista. (O romance retrata uma parte da vida de um revolucionário bengali e claramente reflete a simpatia do autor pelos movimentos anti-imperialistas violentos contra os britânicos no início do século 20.) Muitos de seus leitores pensavam da mesma forma, e o regime colonial britânico-indiano tentou provar que estavam certos, através da, como era previsível, proibição do livro. Todavia, é possível argumentar que a história menos ambiciosa do autor, *Mahesh* (1934), no longo prazo, teve uma relevância maior para o destino da Índia, porque foi menos conscientemente política, mas

mais subversiva com relação à cultura metropolitana, na qual estava baseada a missão civilizatória do colonialismo ocidental na Ásia. Em *Mahesh*, o autor não está tentando ser um ativista político, ou socialmente relevante; ele está meramente tentando dar expressão ao sofrimento experimentado pelo povo privado de sua voz. Ele o faz, quase sem o saber, através de uma análise da política da cultura refletida no fútil e antropomórfico amor de um pobre camponês muçulmano por sua vaca, que apenas tecnicamente não é sagrada para ele. Se a burocracia colonial tivesse sido mais esperta, teria banido a história em vez do romance, porque a cultura política é usualmente construída sobre a consciência crítica refletida em histórias como *Mahesh*, mais do que sobre o nacionalismo de classe média propagado em romances como *Pather Dabi*.

Dou esse exemplo não para provar o ponto óbvio de que a avaliação de um autor de seu próprio trabalho pode ser equivocada, mas para enfatizar dois aspectos do conceito de cultura como um recurso. Primeiro, que cultura, como um modo de autoexpressão bem pensado, socialmente útil, pode algumas vezes limitar a crítica cultural e a intervenção criativa, na política e na sociedade. Segundo, que essa demanda por utilidade social surge de um conceito de cultura que a separa da vida e, em seguida, a reincorpora à vida, com base em um novo conjunto de princípios.

Previsivelmente, Estados-Nação modernos e sociedades de massa modernas normalmente tomam esse significado de cultura como aceitável. Por meio da separação da cultura da vida diária e a concretizando – e, portanto, permitindo que o mundo industrial urbano a transforme em um bem de consumo –, esse significado contribui para trazer a cultura para o âmbito do mercado moderno, a torna mais manipulável do ponto de vista do Estado moderno e despolitiza a ideia de cultura (até o ponto em que, enquanto esse significado não convence alguém de ver a cultura como um possível instrumento político, recusa o reconhecimento de que ela pode ter uma presença subversiva na sociedade).

A CULTURA COMO ESTILO DE VIDA

O segundo significado de cultura é menos influente. Ele é tomado da antropologia, sendo uma aquisição recente de muitos intelectuais asiáticos e africanos. Agora, mesmo na antropologia, há muitos e importantes significados para a palavra "cultura", como todo livro-texto de antropologia cultural diz nas suas primeiras páginas. Todavia, o significado que entrou no léxico popular no hemisfério Sul (onde, de acordo com Fiodor Dostoiévski, os objetos dos antropólogos vivem) a partir do mundo da antropologia (onde os próprios antropólogos têm que sobreviver) é aquele em que cultura se refere aos princípios organizadores de um modo de vida ou de uma tradição de vida social.

Os antropólogos ressaltam dois pontos metodológicos como marcadores cruciais de sua disciplina: que a cultura deve ser descrita com a ajuda de categorias nativas ou êmicas (isto é, aquelas internas à cultura) e que se deve assumir que, de maneira ampla, a cultura se justifica por si só. O segundo é naturalmente o bem conhecido princípio de relativismo cultural. Esse relativismo, para ser exato, justifica nem tanto as práticas culturais individuais quanto os desígnios culturais mais amplos, embora também tente dar interpretações empáticas dos primeiros e tende a confirmar a crença de que as culturas somente podem ser criticadas de dentro.

Na prática, a vida social raramente é autoconsistente; a própria antropologia tem tido uma longa e profícua conexão colonial, e sua ênfase nas categorias nativas e o princípio do relativismo cultural frequentemente coexistiram com tentativas de classificar culturas como primitivas e modernas, simples e complexas, não históricas e históricas, pequenas e grandes, e assim por diante. Essas tentativas usualmente têm uma força social evolucionista, e elas frequentemente conseguem hierarquizar as culturas para consumo popular e para engenharia social e política.

Mesmo quando os antropólogos conscientemente evitaram esse evolucionismo – aprendendo, adotando, usando ou dando

significado transcultural às categorias de uma cultura –, eles introduziram um novo tipo de especialidade no cenário mundial. Essa especialização consiste em um novo bilinguismo, que procura deslocar o bilinguismo de nativos que aprendem ou são forçados a operar dentro do mesmo espaço bicultural. Depois que um antropólogo entra em um espaço cultural, o bilinguismo nativo – normalmente um produto secundário de tentativas de enfrentar a agressividade moderna de uma forma *ad hoc*, pragmática e até mesmo cômica – começa a se parecer menos autenticamente nativo, mesmo para que reconsiderem as categorias nativas. Após certo período de tempo, a voz do antropólogo pode até mesmo se tornar a voz oficial, audível, de uma cultura protestando contra todas as invasões sofridas, e essa voz pode marginalizar ou silenciar as versões nativas "não oficiais", "não cultas".

A CULTURA COMO RESISTÊNCIA

Há, entretanto, um terceiro significado de cultura, até mesmo menos bem conhecido e influente – a cultura como simultânea a uma forma de resistência política e da "língua" na qual essa resistência é articulada.

De Mohandas Karamchand Gandhi a Amilcar Cabral, um grande número de pensadores e ativistas politicamente sensíveis deram forma a esse significado de cultura.[1] Desde aproximadamente 1850 no sul da Ásia, muitos usaram esse significado de cultura inconscientemente, sem perceber suas possibilidades ideológicas. Assim, por exemplo, a reafirmação da cultura indiana sob a administração colonial era frequentemente ao mesmo tempo um protesto contra a dominação política, um meio de desafiar a legitimidade da dominação e um desafio à língua da dominação. Os exemplos variam desde as rebeliões espontâneas dos Santhal no leste da Índia no século 19 até a Satyagraha de Gandhi no século 20, e das lutas anticoloniais dos Khudai Khidmatgar entre os Pathan do noroeste da Índia até o mais recente movimento Chipko em Garhwal no norte da Índia.[2]

Hoje, esse significado de cultura é um lembrete desconfortável aos privilegiados do Terceiro Mundo de que as vítimas da história nessas partes do globo não apenas carregam consigo a experiência de sofrimento provocado pelo homem, de que essas vítimas também têm uma língua na qual expressar seu sofrimento e uma teoria de dominação pela qual explicar suas dificuldades, e essa língua e essa teoria podem excluir suas autoproclamadas vanguardas, protetores e, frequentemente, até seus líderes e simpatizantes ocidentalizados.

Essa exclusão é particularmente dolorosa para os modernos. Uma característica da visão de mundo do Iluminismo subjacente à modernidade é a definição de que toda discordância da modernidade, para se qualificar como válida, deve ser expressa numa linguagem consistente com essa, particularmente com as demandas de consciência histórica, a teoria do progresso e o racionalismo científico. A cultura no seu terceiro sentido rejeita a definição e a suposição de que a forma futura de toda consciência humana foi decidida de maneira final na Europa do século 17.

A cultura nesse sentido, portanto, não é apenas a linguagem da resistência; ela é a resistência. É resistência especialmente à opressão que é apresentada como uma "necessidade histórica", frequentemente sob nomes de causas nobres como história científica, crescimento tecnológico, segurança nacional e/ou desenvolvimento.[3] Na segunda parte deste ensaio retornarei a esta parte do relato.

CULTURA, VITIMIZAÇÃO E VOZ

Toda intervenção no mundo da cultura deve ser localizada na matriz definida por esses três significados de cultura. Muitos dos que trabalham com os dois primeiros significados de cultura ficam perplexos com a hostilidade demonstrada contra eles pelos que trabalham com o terceiro significado. No entanto, essa hostilidade é inevitável. Para aqueles que veem a cultura como forma de resistência, uma pessoa que passa sua vida inteira

apoiando, promovendo ou estudando cultura não é *ipso facto* um protetor da cultura se não for sensível às novas forças do vandalismo que foram liberadas em muitas sociedades por um crescimento urbano-industrial sem limites e uma megatecnologia. Quem apoia deve provar suas credenciais, mostrando-se cético com relação àquela parte da ideologia nacional e global ligada à visão urbano-industrial, e que é implicitamente anticultural. Da mesma forma, uma pessoa que estuda uma cultura tribal ou arte tribal não se torna automaticamente um "culturalista" no terceiro sentido. Para se qualificar, ela deve mostrar alguma sensibilidade à política da cultura e à política da sobrevivência das culturas.

Em segundo lugar, os protagonistas do terceiro significado devem estar cientes de que não apenas a vida pode algumas vezes ser uma crítica à cultura, mas que a cultura também pode algumas vezes ser uma crítica à vida, que a dialética não intencional entre as duas formas de crítica define as escolhas básicas que muitos intelectuais africanos e asiáticos enfrentam hoje. Para eles, a principal questão em termos de cultura é, portanto: devem-se criticar culturas locais para fortalecer o sistema de Estado-Nação global e o setor moderno no mundo não moderno? Ou deve-se usar a cultura como a linha de base para a crítica do sistema de Estado-Nação e dos princípios de uso intensivo de recursos da vida moderna nas sociedades não modernas? A resposta depende de qual patologia se diagnostica como mais ameaçadora nas sociedades do Sul nesse momento – aquela da cultura ou aquela da modernidade?

Previsivelmente, o terceiro significado de cultura normalmente acompanha a crença de que é o setor estatal, localizado nas partes modernizadas das sociedades asiáticas e africanas, que sofre das formas mais comuns de falta de normas, e deve-se procurar restaurar a dialética normal da vida pública nessas sociedades, colocando uma maior e, talvez, exagerada ênfase na cultura-como-protesto. Aqueles que usam a cultura no terceiro significado admitem que a cultura-como-protesto pode às vezes ser uma "falsa consciência" de quem resiste, cuja voz foi anulada e sobre quem um "silêncio violento" foi imposto. Afinal, a decadência cultural dos derrotados também é um fato da vida.[4] Mas aqueles que apoiam o terceiro significado insistem no uso da linguagem dessa "falsa consciência", porque ela restaura ou, pelo menos, revalida a voz das vítimas e não força estas a expressarem suas experiências de sofrimento de forma mais "cultivada", ou através de seus benfeitores mais bem informados.

Com efeito, muitos dos que usam o terceiro significado ostentam o fato de que a cultura é parcialmente não racional e não material pela simples razão de que a experiência do sofrimento pode ser somente subjetiva. A cultura hoje, segundo eles, é principalmente a versão da verdade da vítima, e essa verdade reconhece que, no mundo em que vivemos, a dominação e a exploração são crescentemente subprodutos de formas patológicas de racionalidade e ultramaterialismo, não de irracionalidade e idealismo. Conforme alguns, o desenvolvimento se tornou uma plataforma crucial do primeiro tipo de patologia.

Aqueles que consideram as linguagens das modernas ciência e história como as únicas linguagens disponíveis para a comunicação global podem achar essa posição insensível à violência e exploração que se apresentam sob o disfarce de tradições culturais. Mas para aqueles que consideram a cultura uma forma de resistência, nem o racionalismo científico, nem a consciência histórica parecem ser ainda particularmente emancipatórios. Para eles, não importa o quanto as culturas possam ter sido opressoras no passado, é por incorporar importantes aspectos da modernidade – por exemplo, as implicações sociais evolucionistas e racistas da biologia pré-guerra e a racionalidade instrumental absoluta da tecnologia do pós-guerra – que poucas culturas conseguiram entrar no grupo principal da violência e ganância humanas. Nada disso é porque as culturas são automaticamente menos contaminadas pela violência humana, mas porque, em um mundo dominado pela linguagem da modernidade, a engenhosidade humana encontrou novas fontes

de legitimação para a injustiça social na linguagem dominante da comunicação global. Quaisquer que tenham sido seus usos no passado, as línguas das civilizações derrotadas se tornaram menos relevantes para os poderosos e ricos para os fins de legitimar a dominação. Daí também provavelmente a atração que essas línguas têm para muitos ativistas sociais e políticos mundo afora.

DESENVOLVIMENTO, CIÊNCIA E COLONIALISMO

O desenvolvimento chegou ao mundo do Sul como uma analogia de dois processos: a ciência moderna associada ao evolucionismo e à teoria do progresso; e o colonialismo moderno, buscando legitimidade em uma nova missão civilizadora.

O desenvolvimento não é meramente um processo com paralelos históricos com o crescimento da ciência e do colonialismo, ambos tendo alcançado seu apogeu no século 19. É uma ideia contextualizada pelo arcabouço ideológico dentro do qual as mudanças sociais, que retrospectivamente chamamos desenvolvimento, tiveram lugar entre os séculos 17 e 19 nas sociedades europeias. A ideologia do desenvolvimento passou a espelhar fielmente as ideias principais da visão de mundo colonial e da filosofia da ciência conforme Bacon, como muitos no Sul vieram a experimentar, ou como beneficiários ou como vítimas.[5] As origens do desenvolvimento podem estar na visão de mundo judaico-cristã, no sentido de que o desenvolvimento mostrou uma correlação histórica com a emergência do protestantismo, especialmente a variedade calvinista. Mas a ideia de desenvolvimento é baseada em um conceito de ciência que promete não apenas o domínio humano absoluto sobre a natureza (incluindo a natureza humana), mas até mesmo a onisciência humana e em uma versão alterada da ideia da obrigação do homem branco para com aqueles vivendo com o "despotismo oriental" e a "idiotice da vida rural" nos grotões da Ásia e da África.[6]

O desenvolvimento herdou da ciência a crença de que é possível continuar a aumentar o poder da humanidade sobre o cosmo não humano, porque o mundo tem recursos suficientes para atender não apenas as necessidades humanas, mas também toda a sua ganância. Para a ideologia do desenvolvimento, esse cosmo não humano passa a incluir também o cosmo "sub-humano" – aquela parte da terra viva à qual se pode atribuir, para a maior glória da ciência e as necessidades da objetividade, o *status* de coisas não viventes.[7] Do colonialismo o desenvolvimento herdou a ideia de um ordenamento hierárquico de seres viventes e não viventes e a crença de que aqueles que se encontram nos degraus mais altos da história têm o direito, bem como a responsabilidade, de conformar os modos de vida e as chances de viver daqueles nos degraus inferiores. Mesmo Albert Schweitzer, inocentemente, reivindicava para a civilização europeia que os africanos eram seus irmãos, sim, mas irmãos mais novos. A pressuposição básica é de que o mundo desenvolvido tem o direito automático e a obrigação inevitável de estabelecer o ritmo para os subdesenvolvidos, porque o que os desenvolvidos são hoje os subdesenvolvidos se tornarão amanhã, seja por sua qualidade de imitação (eufemisticamente chamada de difusão de inovações ou transferência de tecnologia), ou pela generosidade dos ricos e poderosos (eufemisticamente chamada de ajuda).

A justificativa para essa hierarquia é procurada em analogias traçadas entre subdesenvolvimento, insanidade, imaturidade e irracionalidade, dentro de uma estrutura conceitual cristalizada como um subproduto do Iluminismo e foi cuidadosamente adotada pelo colonialismo e ciência ocidentais.[8] O relacionamento pode ser grosseiramente resumido como segue:

- Desenvolvimento: subdesenvolvimento
- Sanidade (normalidade): insanidade (anormalidade)
- Maturidade (condição adulta): imaturidade (infantilidade)
- Racionalidade: irracionalidade

Nesse plano, o desenvolvimento, a ciência moderna e o colonialismo não são processos paralelos, mas forças que se potencializam mutuamente definindo um domínio comum de consciência.[9] Não há diferença entre o modo como os especialistas em desenvolvimento olham os objetos da engenharia social, os cientistas profissionais olham os leigos e o modo como as potências coloniais reivindicaram o direito de definir o bem-estar – e, de fato, mesmo o conceito de bem-estar – de seus súditos. Em conjunto eles propuseram uma nova ideia de elite social que, como sumo sacerdotes seculares das várias teorias de progresso, replicou fielmente alguns aspectos do medo do cristianismo europeu em relação aos pagãos que aguardavam fora das muralhas para subverter a civilização.

O DESENVOLVIMENTISMO

É contra esse pano de fundo que agora vou examinar as quatro respostas ao desenvolvimentismo que emergiram em anos recentes, as primeiras rachaduras visíveis na ideologia e os primeiros sinais intelectuais e políticos de uma era pós-desenvolvimento. E o faço plenamente consciente do poder e da força da ideologia do desenvolvimento. A ideologia ainda entusiasma a maioria das classes médias ocidentalizadas e os intelectuais no Sul. Também uma grande maioria dos Estados do Sul continua a se legitimar na linguagem do desenvolvimento, mesmo apesar de esses Estados terem desenvolvido pouca coisa além de si mesmos e sua força de coerção.

A primeira resposta abraça a ideia convencional de desenvolvimento, para afirmar que a modernização não é ocidentalização, e o desenvolvimento, sendo modernização, não é ocidental. George Aseniero chama a isso a resposta de um novo tipo de leibnitzianos, que acreditam que estamos nesse momento vivendo no melhor de todos os mundos possíveis, e para os quais a ideia de progresso ainda não perdeu seu brilho.[10] O desenvolvimentismo desses dedicados neoleibnitzianos não tem sequer a veia crítica das teorias de progresso anteriores, que, sendo os produtos de uma era mais autoconfiante na Europa e na América do Norte, permitiam pelo menos alguma crítica da ordem global existente.[11]

A resposta concorda com a crença de que o desenvolvimento, como a ciência moderna, tem um discurso universal. Se ele ocasionalmente mostra sinais de mudança quando transportado no espaço e no tempo, isso se dá porque seu discurso fundamental se ajusta aos contextos culturais e históricos. Tais ajustes são, todavia, mais políticos do que intelectuais. Isto é, eles são concessões impostas ao discurso universal do desenvolvimento por interesses de setores de uma sociedade. Intelectualmente, os princípios desse ajuste podem ser derivados de outras partes do discurso do desenvolvimento. Assim, esses ajustes ou alterações, no longo prazo, fortalecem o paradigma do desenvolvimento.

Segue-se que o desenvolvimento é o destino de todas as sociedades. Algumas sociedades podem conseguir retardar a marcha da história por um curto período de tempo, mas, no final, cada sociedade terá que se desenvolver através de uma série de estágios mais ou menos fixos. O melhor que uma sociedade subdesenvolvida pode fazer é se preparar para pagar o custo do desenvolvimento no prazo mais curto possível, porque, ao final, o desenvolvimento não vem de graça, e todos os países que são desenvolvidos pagaram o custo em algum momento de sua história.

A resposta envolve duas outras suposições implícitas. Primeiro, os custos sociais do desenvolvimento não podem ser distribuídos com igualdade e justiça. Infelizmente, mas de forma inevitável, os setores mais fracos de uma sociedade pagam um preço desproporcionalmente mais pesado pelo desenvolvimento. Todavia, isso deve ser considerado um sacrifício inevitável, imposto a eles pelas forças históricas mundiais. O sofrimento pode ser reduzido introduzindo-se no desenvolvimento alguma versão de um princípio de justiça redistributiva, mas o princípio não pode e não deve ser tornado absoluto; caso contrário, ele irá contra os interesses de longo prazo das próprias vítimas. Segundo, todas as sociedades podem ser acomodadas no mundo

desenvolvido em alguma data no futuro, porque a ciência moderna irá liberar capacidades produtivas imprevistas (tais como a energia sem limites da fusão nuclear) nas próximas décadas. No meio tempo, toda sociedade deve, a todo custo, tentar derrotar as demais para entrar e/ou permanecer no grupo das melhores.

O DESENVOLVIMENTISMO CRÍTICO

A segunda resposta assume que o desenvolvimento é um conceito perfeitamente saudável, distorcido pelas forças políticas, sociais e culturais que o conformam e contextualizam. Em concordância, presume-se que as patologias do desenvolvimento sejam subprodutos que podem ser combatidos, mesmo no Terceiro Mundo mais atrasado, através de engenharia política, econômica e cultural corretas, para minimizar, se não eliminar, os custos do desenvolvimento para os pobres e fracos. Se o problema com o desenvolvimento não é seu discurso, mas as imperfeições das sociedades que tentam se desenvolver, a pressuposição é que o desenvolvimento pode ser transformado em um processo relativamente indolor para os menos favorecidos da sociedade se essa for adequadamente instrumentalizada.

Essa resposta admite que em algumas sociedades as forças externas, tais como a ganância do Primeiro Mundo e do capitalismo global, se uniram com as forças internas de iniquidade e de injustiça, mas assume que essa ligação possa ser cortada.

Implícita nessa resposta está também a suposição de que o desenvolvimento é apenas um meio de aumentar a capacidade produtiva de uma sociedade. Na análise final não pode haver restrição de qualquer recurso em uma sociedade tecnologicamente criativa e socialmente justa. Segue-se que a visão de mundo do século 19, incluindo as visões liberais e socialistas, não precisa de revisão generalizada, porque as maiores patologias do desenvolvimento – tais como consumismo ilimitado, insensibilidade ecológica e as grosserias da cultura de massa da classe média – serão automaticamente corrigidas, logo que o Estado for capturado pelas forças do progresso, servindo como a vanguarda do povo.

O DESENVOLVIMENTO ALTERNATIVO

A terceira resposta falha com relação ao conceito dominante de desenvolvimento porque desdenha as distintas configurações culturais das potencialidades humanas e porque torna absoluta a experiência do mundo desenvolvido como um caminho universal para um futuro humano monolítico. Essa resposta busca redefinir o desenvolvimento para incluir nele módulos conceituais emprestados de uma grande variedade de fontes – da psicologia humanística, dos estudos de criatividade e potencialidade humanas, até da ecologia holística e práxis gandhiana. O objetivo é liberar o desenvolvimento de sua camisa de força do economicismo e historicismo e realocá-lo numa estrutura não positivista, mais aberta.

A resposta reconhece que os custos do desenvolvimento são intrínsecos a ele e admite que é impossível evitar o sofrimento causado pelo mesmo entre os pobres e os fracos sem modificar substancialmente a ideia de desenvolvimento. A resposta busca tornar o desenvolvimento mais culturalmente sensível e mais culturalmente específico e ressocializar a comunidade desenvolvimentista com essa nova definição.[12] Os vigorosos movimentos de base e correntes intelectuais como desenvolvimento sustentável, desenvolvimento ecológico, autóctone, nacional ou étnico são todos exemplos da terceira resposta às cinco décadas de experiência com o desenvolvimento. Todos eles se enriqueceram com as tentativas, que começaram nos anos de 1970, de expandir o escopo do desenvolvimento para incluir, além do crescimento econômico, variáveis tais como desenvolvimento social e político, expansão da informação e crescimento científico e tecnológico. O crescente volume de literatura sobre desenvolvimento alternativo reconceitualizou até mesmo as demandas que o desenvolvimento deve alcançar ou oferecer e a estrutura institucional em que essas demandas podem ser atendidas.

Mas como essa resposta presume que o desenvolvimento deve ser culturalmente enraizado, não economicista, holístico e ecologicamente sensível, ela está politicamente próxima da

quarta resposta descrita adiante. Todavia, a terceira resposta tem um espaço intrínseco para o conceito de desenvolvimento, mesmo que o conceito seja realocado em voluntarismo e estilos de vida alternativos.

ALÉM DO DESENVOLVIMENTO

Finalmente, existe a resposta ao desenvolvimento que acredita que, em parte como uma reação à experiência global com o desenvolvimento desde os anos de 1950, o conceito bem como o processo de desenvolvimento são fundamentalmente falhos e, portanto, irrecuperáveis. "O desenvolvimento fede", diz Gustavo Esteva,[13] porque, tanto definido em termos convencionais ou não, visto como um conceito ou um processo social, ele é fundamentalmente incompatível com a justiça social, direitos humanos, autonomia e sobrevivência cultural. O desenvolvimento, em todas as suas formas, é contaminado pelas suas origens na estrutura de repressão, implícita nos efeitos sociais produzidos pela exploração colonial e pela cientização sistemática e dessacralização da vida e da natureza viva.

Essa resposta concorda com a crença de que, enquanto as antigas formas de violência e opressão se enfraqueceram devido ao crescimento da conscientização e das instituições modernas, novas justificativas para a dominação e exploração foram criadas a partir de palavras-chave como segurança nacional, individualismo, Estado secular, socialismo, crescimento científico e tecnológico e desenvolvimento, algumas das quais poderiam em algum tempo ser consideradas emancipatórias. Exatamente da forma como a religião organizada e o nacionalismo puderam ser usados para justificar a violência e a injustiça, o desenvolvimento também pode ser usado para justificar a imposição de sacrifícios desiguais sobre os fracos por agências como o mercado e o Estado e para extrair o excedente usual das fontes de sempre. Vê-se, portanto, que o que está acontecendo aos sistemas de suporte da vida e às culturas das vítimas do desenvolvimento hoje não é muito diferente do que aconteceu com as vítimas do colonialismo no século 19 e do que vem acontecendo com as vítimas da ciência e tecnologia modernas no século 20.

Obviamente, essa resposta concorda com a crença de que o desenvolvimento é incompatível com a governança democrática; que tem muito em comum com o autoritarismo moderno e tende a legitimar Estados policiais, como tem sido repetidamente demonstrado por virtualmente todos os Estados que se desenvolveram dramaticamente durante o século 20. Do Japão imperial ao Irã do Shah, do Paquistão, Tailândia, Taiwan governados pelos militares, das Filipinas e Brasil a Cingapura e Coreia do Sul sob "democracia controlada", tem sido a mesma história. É a história do que Herb Feith tão apropriadamente chama de "regimes repressivos desenvolvimentistas" tentando vender sua performance de desenvolvimento como um substituto para a política democrática. Mesmo sociedades que tentaram criar formas de desenvolvimento mais humanas, tais como a Índia e o Sri Lanka, em anos recentes foram presas do engodo do desenvolvimento "puro" e se tornaram progressivamente propensas a pagar os custos sociais e políticos dessa pureza.[14] Essas sociedades estão agora mais inclinadas a ignorar os direitos das minorias e dissidentes e mais dependentes do poder de coerção do Estado para lidar com os subprodutos politicamente desagradáveis do desenvolvimento, tais como protestos dos desalojados, os deserdados e os marginalizados.

Essa quarta resposta insiste em que, quando o desenvolvimento se torna incompatível com tradições culturais, essas devem ter prioridade sobre o primeiro. Não porque essas tradições sejam de qualquer forma perfeitas, mas porque elas estão próximas dos modos das pessoas concretas e são mais acessíveis e mais controladas pela política participativa e pelo processo democrático. Aqueles que olham além do desenvolvimento acreditam que uma cultura, especialmente quando não é moderna, não tem obrigação de se tornar uma serviçal do desenvolvimento, nem tem qualquer responsabilidade de alterar suas prioridades para acomodar o desenvolvimento. O desenvolvimento é

meramente um modo de se mudar uma sociedade; não se deve permitir que ele hegemonize a ideia de mudança social. Houve outros caminhos para uma sociedade desejável antes de a ideia do desenvolvimento entrar no cenário mundial, e a humanidade é perfeitamente capaz de conceitualizar formas novas e pós-desenvolvimentistas de mudança social no futuro; não há razão para que cada sociedade passe compulsoriamente pelo estágio do desenvolvimento antes de se mover para o mundo do pós-desenvolvimento do futuro.

UMA CRÍTICA CULTURAL DO DESENVOLVIMENTO

As quatro respostas mostram que há agora um aumento na consciência de que há algo errado com o estado de desenvolvimento. Mesmo aqueles que pensam o desenvolvimento apenas em termos das duas primeiras respostas não estão mais completamente convencidos de que apenas ativistas radicais equivocados, ambientalistas fanáticos e obscurantistas atrasados resistam ao desenvolvimento.

Aqueles associados com as duas últimas respostas são os mais sensíveis ao relacionamento entre desenvolvimento e cultura. Há efetivamente uma preocupação com cultura entre aqueles que veem o desenvolvimento como um discurso universal. Afinal, eles frequentemente estudaram o que consideram serem as falhas comuns nas culturas do Sul, que impedem o desenvolvimento e suas premissas básicas. Mas essa preocupação é primariamente a preocupação dos engenheiros culturais, para quem a cultura é algo que facilita ou retarda a "modernização secundária" do Terceiro Mundo.[15] Para esses engenheiros, as principais civilizações não ocidentais são como continentes de escuridão aguardando para serem trazidos ao mundo moderno; eles não se preocupam muito com o fato de que muitas das culturas menores não modernas estejam hoje fraturadas, ou desmoronando. Crentes fervorosos da visão de mundo europeia do século 19, esses partidários do desenvolvimento estão aguardando a emergência de um único mundo, homogêneo, totalmente desenvolvido, temperado com um toque de diversidade cultural, para dar conta do entretenimento ou diversidade.

As terceira e quarta respostas ao desenvolvimento são as que têm provocado investigações sérias no relacionamento entre desenvolvimento e cultura. Da terceira resposta emergiu o delineamento das teorias de desenvolvimento baseadas em definições culturais do que é uma boa vida e um bem-estar global, assim como ideias de desenvolvimento que levam em consideração explicitamente as limitações no uso de recursos e ideias de bem comum que se originam de tradições culturais. Todavia, essas teorias e ideias, apesar de terem enriquecido a compreensão do desenvolvimento, frequentemente dizem pouco sobre a forma com que o Estado-Nação moderno preside sobre os aspectos opressivos do desenvolvimento em culturas não modernas. Não que as teorias de desenvolvimento alternativo não contenham uma crítica às principais teorias do Estado, mas a crítica raramente se estende ao conceito moderno de Estado-Nação e à forma pela qual o sistema global de Estado-Nação reduz todos os experimentos com desenvolvimento alternativo à condição de vozes discordantes ou esotéricas periféricas – de fato, em formas de discordância ornamental, tolerando aquelas pelas quais alguém estabelece suas credenciais democráticas.

Dois outros aspectos do desenvolvimento limitam as teorias e ideias levantadas pelas terceira e quarta respostas. Primeiro, quando o desenvolvimento reavalia os aspectos da cultura, tradicionalmente latentes ou periféricos, normalmente termina apoiando as demandas psicológicas da modernidade – individualismo realista, necessidade de realização sem limites, competitividade agressiva, priorização do princípio de produtividade sobre os de expressão, a aceitação de uma visão mecânica da natureza, e assim por diante. Essas características não eram desconhecidas das culturas não modernas nos tempos pré-desenvolvimentistas. Todavia, havia controles culturais elaborados da expressão dessas características. A ideia do desenvolvimento produziu, talvez pela primeira vez, uma bagagem filosófica que

endossa incondicionalmente essas características e equilibra institucionalmente os impulsos baconianos e hobbesianos. O equilíbrio é alcançado através de um sistema cuidadosamente montado de recompensa – castigo, cujos monitores-chave são o mercado, o Estado e a mídia.

Através da remoção de todas as limitações a essas características, a ideia do desenvolvimento não tornou, como se acredita, o Oriente espiritual em materialista, mas destruiu o delicado equilíbrio entre o materialismo suave da vida comum e o materialismo duro, que ignora o destino dos sistemas de suporte de vida dependentes de um ambientalismo naturalista e não explícito subjacente a muitas culturas.

Posto de maneira simples, o desenvolvimento não aniquila culturas, ele meramente explora culturas para se fortalecer. É por isso que, uma vez que a ideia de desenvolvimento tenha sido internalizada por uma cultura, as contradições internas produzidas pelo desenvolvimento na sociedade começam a trabalhar a favor do processo de desenvolvimento e da sistemática autodestruição da cultura. Desafiando a crescente fascinação intelectual pelos diferentes estilos culturais de desenvolvimento, o desenvolvimento no mundo real, em toda parte, mostrou o mesmo padrão social. Ele provou ser um poderoso processo unificador no mundo contemporâneo, que explora algumas das motivações e aspirações humanas básicas. Nesse plano, e talvez somente nesse plano, as suposições universalistas das teorias de desenvolvimento predominantes parecem ter uma base segura na experiência humana. Ocorre apenas que esse universalismo ignora o fato de que esses motivos e aspirações eram aqueles que algumas das principais civilizações do mundo tinham cuidadosamente mantido sob controle. Os controles eram tão "universais" quanto as predisposições que eles checavam. Deixem-me dar um exemplo.

A etologia e a psicologia comparativa sugerem que, tanto a cooperação quanto a competição, são características humanas universais. Mas foi através de enfatizar a cooperação que muitas culturas tradicionais controlaram a competitividade humana. Seitas discordantes e subculturas dentro dessas culturas admitiam as profundas raízes psicológicas da competitividade; elas não eram impulsionadas por alguma fé "ingênua" de que a competição pudesse ser totalmente eliminada. Mas tinham, frequentemente, também a consciência institucional de que era a cooperação, e não a competição, que necessitava ser superenfatizada, para que tivesse um curso razoável nos negócios humanos.[16]

Operando a partir de visões filosóficas extremamente estreitas, muitos sistemas de conhecimento modernos interpretaram essa ênfase unilateral em certas características como hipócritas ou ingênuas. Esses sistemas não têm nenhuma pista de por que, uma vez que a ideia de desenvolvimento entra numa sociedade e os controles tradicionais sobre a competição e outras virtudes associadas como individualismo e consumismo são removidos, o desenvolvimento inevitavelmente começa a reproduzir seu padrão universal. Como documentários emotivos de Dennis O'Rourke[17] sugerem, no curto prazo, o desenvolvimento pode mostrar alguma tolerância a culturas, ideologicamente pode até estar comprometido com essa tolerância, mas, no longo prazo, o desenvolvimento inevitavelmente irá se tornar etnocida.[18]

Segundo, apesar dos esforços dos ambientalistas e outros preocupados com a sobrevivência de culturas, o desenvolvimento introduz na sociedade uma nova hierarquia de conhecimento. Algumas vezes, por um tempo curto, alguns dos sistemas tradicionais de conhecimento podem usufruir de um elevado *status* simbólico numa sociedade em desenvolvimento – medicina tradicional na China maoista e jurisprudência islâmica no Paquistão sob governo militar, por exemplo –, mas, no longo prazo, todos os incentivos são realinhados com o conhecimento compatível com o desenvolvimento. Assim, mesmo que, no curto prazo, os vários sistemas de conhecimento – tradicional e moderno – possam parecer coexistir pacificamente, no longo prazo, a ecologia de conhecimento mais antiga é destruída. Não somente porque os sistemas modernos, e aqueles ligados a

eles, sejam intrinsecamente intolerantes a outros sistemas que operam a partir de premissas fundamentalmente diferentes, mas também porque, em uma sociedade em desenvolvimento, o conhecimento comensurável ao desenvolvimento adquire domínio, bem como prestígio, e esse conhecimento começa a ignorar ou encurralar o conhecimento que ignora, ou é irrelevante ao desenvolvimento. Onde quer que o desenvolvimento tenha chegado, a ciência positivista e a megatecnologia chegaram também. Da mesma forma chegaram as ideias da absoluta prioridade do humano sobre a natureza viva não humana, o impessoal sobre o pessoal, o experimental sobre a experiência, o produtivo sobre o expressivo, e o monetizado sobre o não monetizado. No contexto da Índia, Francis Zimmermann fala de contrassistemas dentro de um sistema de conhecimento, que reproduzem sistemas de conhecimento em competição e/ou impossíveis de mensurar como um controle contra a destruição de quaisquer dos sistemas. A experiência de diversas culturas mostra que, no longo prazo, muitos sistemas de conhecimento majestosos, porém politicamente sem defesa, terminam como contrassistemas transientes, dentro do sistema moderno dominante de conhecimento.

Em outras palavras, em sociedades não ocidentais tentando se desenvolver – na realidade, é duvidoso se sociedades tentam se desenvolver, na maior parte das vezes seus regimes e elites o fazem –, as ciências positivas romperam os limites da esfera no interior da qual foram abrigadas em tempos anteriores e estabeleceram ligações próximas com o setor estatal e com a consciência da classe média que sustenta a cultura do Estado. Contra essas ciências, as várias críticas não positivistas elegantes do positivismo, os vários movimentos a favor da tecnologia intermediária e para uma ciência socialmente responsável provaram ser incômodos menores. Apesar dessas críticas e movimentos, essas ciências, usando o poder coercitivo do Estado, ocuparam muito do espaço político disponível. Simultaneamente, a ciência moderna em geral se tornou o princípio organizador e padrão último de conhecimento e começou a dominar o espírito da sociedade; aqueles que não podem organizar suas experiências em formas padronizadas acessíveis à ciência moderna e consciência positivista – normalmente eles são os marginais e discordantes – são os que mais sofrem do que pode ser chamado "terrorismo do desenvolvimento".

O DESENVOLVIMENTO COM UM ESTADO MENTAL

Como a guerra, o desenvolvimento também começa nas mentes das pessoas. Se ele deve ser alterado ou descartado, isso também deve começar na mente das pessoas. Mas, uma vez que o desenvolvimento esteja institucionalizado em uma sociedade, novamente como a guerra, torna-se praticamente impossível exorcizá-lo. Ele se torna uma forma de racionalidade, passando a canibalizar formas alternativas de intervenção social. Assim, os remédios para os males do desenvolvimento parecem crescentemente estar ou em mais desenvolvimento ou em uma versão revista de desenvolvimento. Essa é a razão por que o desenvolvimento pode ter começado como uma forma particular de mudança social entre muitas, mas se tornou um modo de vida identificável que deve, por sua própria natureza, ajudar outros modos de vida, incompatíveis com ele, a morrer de morte natural ou não natural. Essa é a armadilha em que os desenvolvimentistas e grande parte da comunidade desenvolvida agora se acham.

Nesse mundo de desenvolvimento, oficialmente, não pode haver discordância legítima. Porque a ideia de discordância atribui um mínimo de sanidade e boa-fé aos que diferem do sistema, ao passo que a linguagem oficial do desenvolvimento não faz essa atribuição aos que diferem dos conceitos básicos do desenvolvimento e aos que não concedem qualquer *status* moral aos advogados do desenvolvimento. Extraoficialmente, *existem* os que discordam no mundo do desenvolvimento, mas eles normalmente são discordantes apenas para si mesmos. Eles falam uma língua diferente e sua voz não tem audiência no ambiente público. Frequentemente, quando eles pertencem a pequenas tribos de comunidades dissidentes, eles desaparecem no esquecimento e no silêncio antes de poderem se fazer ouvir. Quando

sobrevivem, eles o fazem às margens de sua sociedade, oscilando entre os medos de extinção e o que Nikos Papastergiadis chama de "violência do silêncio".[19]

Esses dissidentes – não o pequeno grupo de intelectuais que tradicionalmente se opuseram ao desenvolvimento, mas as vítimas do desenvolvimento – tentaram muitas vezes se dirigir a nós através de seus representantes. Todavia, esses representantes, liberais ou radicais, têm usualmente representado apenas aqueles aspectos da vitimização que faz sentido para o mundo moderno – privação e necessidade extremas, ausência de cuidados de saúde modernos, deslocamento físico, perda de emprego etc. Os representantes têm tido pouca paciência com o modo de vida das vítimas – por exemplo, deslocamentos físicos que levam à perda do equilíbrio psicoecológico, perda de emprego levando à perda de vocação, formas de arte e estilo de vida e privação levando à negação até mesmo da dignidade tradicional da pobreza.

Como resultado, a voz das vítimas se tornou ainda mais muda e suas conexões com os que lutam por eles estão se enfraquecendo dia a dia. Suas tristezas e sofrimentos são representados em termos reificados, econômicos, em fóruns internacionais e em debates acadêmicos na comunidade desenvolvimentista. E, numa reversão do conceito de reificação, eles se tornam vítimas de um materialismo duro e uma forma de concretização que presumem que todas as queixas econômicas são mais reais que todas as queixas metaeconômicas. Acima de tudo, eles se tornam vítimas de sistemas de conhecimento modernos, que tiram delas até mesmo seu direito de interpretar sua própria demanda em seus próprios termos.

A política do desenvolvimento começa com tentativas de desconectar os problemas dessas vítimas de seus intérpretes, representantes e benfeitores dentro da comunidade desenvolvimentista e, em seguida, de empoderar as vítimas, suas categorias e teorias.

[Originalmente: Culture, Voice and Development: A Primer for the Unsuspecting. (2003), em *Bonfire of Creeds*, New Delhi, Oxford University Press, 2011, p. 304-323.]

RECONSTRUINDO A INFÂNCIA
Uma crítica à ideologia da idade adulta

I

Não há nada natural ou inevitável sobre a infância. A infância é culturalmente definida e criada; é, também, uma questão de escolha humana. Há tantas infâncias quanto há famílias e culturas, e a consciência da infância é um dado cultural tanto quanto os padrões de educação e o papel social da criança. Todavia, há forças políticas e psicológicas que permitem que o conceito de infância e a percepção da criança sejam compartilhados e transmitidos. E é com a psicologia política desse conceito compartilhado e sua transmissão que eu me ocupo na análise que se segue.

No mundo moderno, a política da infância começa com o fato de que a maturidade, a idade adulta, o crescimento e o desenvolvimento são valores importantes na cultura dominante do mundo. Eles não se alteram quando descrevem a transição da infância para a idade adulta. Uma vez que usamos esses conceitos e ligamos os processos de mudança física e mental a um estado valorizado de ser ou de se tornar, já estimamos negativamente a criança como uma versão inferior do adulto – como um ser adorável, espontâneo e delicado, que é também, simultaneamente, dependente, não confiável, voluntarioso e, portanto, como um ser que precisa ser conduzido, protegido e educado como um tutelado. Indiretamente, também já dividimos a criança em duas: sua ingenuidade como um aspecto