

Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?*

Reason or Reasoning? Clio or Siva?

Sanjay Seth

s.seth@gold.ac.uk
Professor
University of London
Lewisham Way, New Cross
SE14 6NW - London
United Kingdom

Resumo

Nós, modernos, estamos acostumados a acreditar que somente o Ocidente desenvolveu uma tradição de historiografia, enquanto que a maioria das culturas teria mitos, épicos e lendas no lugar da escrita da história. Assim, a despeito do fato de que cada pessoa tem uma história, essa história poderia ser narrada nos termos de uma historiografia racional capaz de redescrever o passado em termos alheios àqueles que estiveram presentes nesse passado, tratando as suas próprias formas mitológicas e épicas de registrar e de se relacionar com ele como, na melhor das hipóteses, matérias-primas não confiáveis na sua reconstrução. O presente ensaio desafia essas presunções. Ele argumenta que a história é um código, e que esse código é incapaz de codificar passados não ocidentais. Enquanto continuaremos, é claro, escrevendo história, precisamos reconceber aquilo que estamos fazendo ao reescrevermos os passados dos outros em termos diferentes dos seus próprios; precisamos pensar a escrita da história não com uma atitude imperial, como a aplicação da Razão ao passado, e sim como um diálogo entre diferentes tradições de raciocínio.

173

Palavras-chave

Historiografia; Pós-colonialismo; Racionalidade.

Abstract

We moderns are accustomed to believing that only the West developed a tradition of historiography, with most cultures having myths and epics and legends in place of history-writing. Because everyone nevertheless had a history, that history could be narrated in the terms of a rational historiography that would redescribe this past in terms alien to those whose past it was, treating their own mythological and epic forms of recording and relating to that past as, at best, rather unreliable raw materials in the reconstruction of that past. This essay challenges these presumptions. It argues that history is a code, and it is one incapable of coding non-Western pasts. While we will of course go on writing history, we need to reconceive what it is that we are doing when we rewrite the pasts of others in terms different from their own; we need to think of history-writing not in an imperial vein, as the application of Reason to the past, but rather as a dialogue between different traditions of reasoning.

Keywords

Historiography; Postcolonialism; Rationality.

Enviado em: 19/3/2012

Autor convidado

* Publicado originalmente em: *Social Text* 78, Vol. 22, No. 1, Spring 2004. Copyright © 2004, Duke University Press. Agradeço a Dipesh Chakrabarty, Brian Fay, Barry Hindess, e Vanita Seth por seus comentários à versão anterior deste escrito.

Nós, modernos, acreditamos que cada pessoa tem uma história, ainda que nem todas as pessoas tenham uma historiografia. O Ocidente desenvolveu uma tradição de escrita da história; à sua vez, admite-se que o mundo muçulmano e o mundo chinês tenham tido tal tradição, ainda que de maneira subdesenvolvida; mas a maioria das culturas teve mitos e épicos religiosos, ao invés de uma escrita da história, ainda que essas culturas tenham, vez por outra, confundido as duas coisas. Ainda assim, como todos tiveram uma história, essa história pôde ser narrada nos termos de uma historiografia racional capaz de descrever o passado em termos diferentes dos termos usados pelas pessoas cujo passado foi retratado. As suas próprias formas de registrar e de se relacionar com o passado – seja por meio de mitos, lendas, épicos religiosos, ou outros – podiam servir, na melhor das hipóteses, como matérias-primas (pouco confiáveis) na reconstrução desse passado. Isso não chegou a provocar qualquer desconforto, pois considerava-se que essas tradições intelectuais originárias tinham demonstrado que eram desiguais na tarefa de registrar e narrar a sua história, ao misturarem mito e realidade, desejos e fatos, deuses e homens. E os compromissos epistêmicos que sugeriram que essas eram pessoas incapazes de representar o seu próprio passado foram os mesmos compromissos epistêmicos que sugeriram, mais adiante, que essas pessoas eram atrasadas. Ou vice-versa: que essas pessoas ainda pertencessem ao passado era algo indicado, entre outras coisas, pela sua incapacidade de representar o seu passado apropriadamente.

174

Chamemos de *Razão* a esse complexo conjunto de atitudes, ou, mais precisamente, ao comprometimento com uma ideia ou com uma Razão que seja singular e universal. Notemos que, apesar de essa Razão não ter sido destronada, sob as investidas combinadas porém variegadas do feminismo, da teoria *queer*, do pós-modernismo, do pós-colonialismo e de outras correntes intelectuais, ela está (para mudar as metáforas), de fato, cambaleando sobre o seu pedestal. Mas a natureza dos desafios suscitados por essas correntes e os movimentos que frequentemente propiciaram as condições para que elas pudessem emergir são duas coisas distintas. É um importante argumento (ainda que, na atualidade, já seja um lugar-comum) que a própria ideia de Razão se constituiu, em parte, por meio de uma série de exclusões – da loucura, das mulheres, e assim por diante. Uma estratégia para problematizar a Razão é, portanto, a de demonstrar as contingências e as exclusões adotadas na sua criação.

O caso do mundo não-ocidental é de certo modo distinto, pois, diferentemente da Mulher, digamos, o selvagem e o oriental não eram tanto o Outro excluído da Razão como alguém incapaz de estar à sua altura. O historicismo, ou seja, a ideia de que o selvagem e o oriental eram atrasados e pertenciam a um tempo passado, apesar de habitarem o presente, era o principal modo pelo qual e através do qual a razão do não-ocidente foi declarado como algo inferior. Suponhamos que “nós” viéssemos a rejeitar tal historicismo (o “nós” em questão, deve-se notar, não é um “nós” essencialista, e certamente não se refere a uma raça em particular, ou a povos em particular; este ensaio foi escrito por um indiano que ensina aspectos dessa tradição na Austrália, para

estudantes de origem majoritariamente europeia): que rejeitássemos a noção de que diferentes tradições intelectuais e os modos de ser que as sustentam podem ser espremidos em uma mesma grade, de modo que as tradições intelectuais não-ocidentais se revelassem como aproximações inadequadas da Razão, ou meros degraus na escada que conduz à Razão. Isso acarretaria em duas implicações. Em primeiro lugar, a própria Razão já não apareceria mais como algo singular – ela seria claramente a razão de *alguém*.¹ E em segundo lugar, assim que a Razão tivesse se pluralizado, já não haveria uma maneira fácil de comparar tradições intelectuais, e, muito menos, de declarar que uma seria superior a todas as outras. Isto, não a serviço de uma frouxa tolerância liberal que declara que tudo é igual, e que nada seria passível de críticas, e sim porque não haveria um ponto arqui-médico, ou seja, um ponto exterior a qualquer tradição, a partir do qual seria possível sentenciar quais tradições são melhores e mais verdadeiras.

Se precisássemos aprender a não pensar na Razão como algo que está por cima, e sim em termos de tradições de raciocínio, isso teria grandes implicações para a escrita da história. O restante deste escrito explora e constrói a sua argumentação em favor de algumas dessas implicações. Na primeira parte, delinheio aquilo que vejo como as circunstâncias nas quais se tornou necessário considerar a possibilidade de incluir os entendimentos daqueles cujas histórias escrevemos naquelas histórias; de encontrar uma maneira de reconciliar Clio e Shiva. A segunda parte argumenta que onde o historicismo parece estar atento às diferenças, ele só consegue fazê-lo ao recuperar isso em meio a uma similaridade mais ampla. Argumento que a história é um código; e que ela é incapaz de codificar os passados não-ocidentais. A seção da conclusão sugere que enquanto continuaremos, é claro, escrevendo história, precisamos re-conceber o que, exatamente, estamos fazendo quando escrevemos o passado dos outros em termos muito distintos dos seus próprios; precisamos pensar na história não por um veio imperialista, como a aplicação da Razão ao passado, e sim como o diálogo entre diferentes tradições de raciocínio.

175

Clio e Shiva

Dipesh Chakrabarty nos lembrou recentemente que o historicismo “é o que fez com que a modernidade ou o capitalismo não pareça algo simplesmente global, e sim algo que se tornou global *ao longo do tempo*, originando-se em um lugar (Europa) e então propagando-se para fora. E assim como a modernidade europeia se consagrou como o futuro de todos, também as tradições intelectuais não-europeias se tornaram antecipações inferiores da Razão universal que poderia, algum dia, tornar-se delas. Mas como ela ainda não era delas, tais povos ainda não estariam prontos para provar os frutos da democracia e do autogoverno; pois, como também nos lembra Chakrabarty, “o historicismo

¹ Para fazer a mesma ponderação em referência a debates sobre moralidade e formas de vida: a *Moralität* kantiana apareceria agora não como um universal sem lugar, e sim como a *Sittlichkeit* da Europa ocidental no início da era moderna, uma moralidade específica (e, nesse sentido, paroquial) tentando se afirmar como se fosse derivada da própria Razão.

[...] chegou aos povos não-europeus no século dezenove como a maneira que alguém tinha de dizer 'ainda não' a outrem" (CHAKRABARTY 2000, p. 7–8). O historicismo foi o que permitiu que um liberal como John Stuart Mill afirmasse – no meio de uma argumentação defendendo a liberdade e o governo representativo – que muitos povos ainda não estavam aptos para a democracia e requeriam um prolongado período de domínio britânico com os seus efeitos civilizatórios antes que pudessem alcançar essa capacidade (MILL 1964, p. 178–79).

Os processos que foram uma refutação política direta de tal historicismo – a insistência anticolonial no *para já*, que em última análise venceu o "ainda não" do colonizador – deveriam ter levado tal historicismo a uma crise. Com o nacionalismo e a descolonização, o Terceiro Mundo, aquele repositório de atraso e anacronismo, agora é parte do nosso presente; e dentro daquele Terceiro Mundo, o camponês e o elemento tribal se tornou (algumas vezes) um cidadão, tornou-se uma parte da modernidade política. Aquilo que foi anteriormente *historicizado* como algo pré-moderno, como a sobrevivência, como o fragmento de um passado que continuou presente adentro (incluindo, às vezes, sociedades inteiras), agora participa também dos rituais e das práticas do moderno – as noções de pertencimento ao Estado e à nação, a cidadania, e assim por diante. Aquela "negação da coetaneidade",² que a antropologia e o historicismo pressupunham e autorizavam, agora é, ou deveria ser, algo profundamente problemático. O mundo não-ocidental, e, dentro dele, o elemento camponês, agora se tornou nosso contemporâneo.

176

Mas houve sempre muitos, e muito possivelmente uma maioria da população mundial, cujo mundo é povoado por deuses que agem no mundo e acima do mundo, e cuja atividade deve ser registrada em qualquer relato do mundo, assim como existem pessoas cuja temporalidade, assim como é vivida, permite que os seus ancestrais mortos intervenham diretamente nos seus afazeres. É certamente o caso na Índia, que o mundo do camponês é povoado não apenas por humanos, mas também por deuses e espíritos. Se já não podemos mais relegar o tempo do camponês a um tempo passado, isso não requer que também procuremos encontrar um lugar na história para os camponeses e os seus deuses?

Mas como podemos fazer isso? Como podemos encontrar um lugar para deuses e espíritos na consciência histórica e na escrita da história moderna? Um método possível é um método nominalista, e aqui podemos buscar os precedentes na lei. Um exemplo interessante é o exemplo de como a lei britânica encontrou um lugar para o deus indiano Shiva. Richard Davis narra essa estória em sua obra *Lives of Indian Images* (DAVIS 1997, cap. 7). Em 1976, um trabalhador sem terra no estado de Tamil Nadu, ao sul da Índia, descobriu um conjunto de ícones enterrados. Um deles era um Nataraja – uma imagem do deus Shiva em sua pose de Senhor da Dança, representando o ciclo da criação do cosmos à sua destruição – de bronze do século doze. O descobridor vendeu a estátua, que, através das operações do mercado internacional de "objetos de arte", terminou

² A expressão foi retirada de FABIAN 1983.

no Museu Britânico em Londres. Preocupado com o grande número de objetos semelhantes contrabandeados para fora da Índia, o governo indiano fez desse caso um caso de teste, engajando-se em uma longa e cara batalha judicial nas cortes britânicas, que eventualmente resultou no repatriamento da estátua para a Índia. O governo indiano financiou o caso (*India v. Bumper*), mas, por motivos técnicos, ele não se enquadrou como um demandante. O lado indiano, então, nomeou como demandantes o estado de Tamil Nadu, o templo Visvanathasvami onde a estátua de Shiva estava antes colocada, o representante executivo do templo, e, mais adiante, adicionou um quarto demandante – o próprio deus Shiva, que reivindicou a posse do ícone que havia residido originalmente em seu templo. O juiz britânico aceitou a reivindicação justificando que na condição de uma “pessoa jurídica”, o deus Shiva era uma parte envolvida no caso (a defesa entrou com um recurso, argumentando que o Reino Unido era um reino cristão, e que, portanto isso deveria ser um impedimento à possibilidade de deuses estrangeiros iniciarem processos). Shiva e os outros demandantes venceram o caso, causando alguma consternação nos mercados internacionais de arte, e um negociante de arte começou a alertar os potenciais compradores a considerarem o risco de um “mandado geral de Shiva”. O deus retornou à Índia, onde pôde ser restituído ao seu templo e reassumir a sua vida como uma imagem de adoração.³

É claro: é verdade que reconhecer Shiva como uma pessoa jurídica não é exatamente a mesma coisa que tratá-lo como um ator histórico. Também é verdade que a lei proporciona apenas paralelos limitados com, e por isso orientação para, a escrita da história – a despeito do fato de que a escrita da história empresta tanto das suas metáforas de orientação da lei. Mas talvez esse pequeno episódio seja instrutivo, em todo caso? Talvez a opção nominalista seja uma opção viável – se uma corte britânica pôde abrir espaço para Shiva como uma pessoa jurídica, nós não poderíamos encontrar um lugar para ele no tribunal da história? Não seria possível que Clio dançasse com Shiva?

Essa é uma possibilidade intrigante, mas a resposta deve ser um franco não. Pois a escrita da história moderna, e a consciência histórica que ela produz e que, por outro lado, também a produz, está conectada a alguns fenômenos – a emergência do Estado-Nação moderno, o progresso, a separação clara entre o passado e o presente, a racionalidade científica – e não a outros, tais como a magia e os deuses, contra os quais ela foi de fato definida. A escrita da história nasceu a partir de certas separações fundamentais que a constituíram como uma prática racional, e essas separações desabonam a possibilidade de escrever a história incluindo o papel ativo de deuses e deusas. Ao escrever a história, o(a) historiador(a) pode registrar o fato de que as pessoas creem na existência dos deuses e na sua participação ativa no mundo (note-se que colocar a questão em termos de uma “crença” já é situá-la como parte da consciência

³ Post scriptum: Infelizmente, o templo estava desmoronando, não teve condições de recebê-lo, e os planos de reconstrução e re-consagração nunca se materializaram; o Nataraja terminou indo parar em um Centro de Ícones mantido pelo governo em Tiruvarur, a salvo dos ladrões de arte, porém indisponível para adoração, e “correndo o risco de sufocamento e insolação” (DAVIS 1997, p. 259).

humana, e já é, assim, o ato de efetivamente exorcizar o mundo dos deuses e espíritos), mas o(a) historiador(a) não pode escrever a história como se esses deuses e espíritos fossem atores históricos reais. Produzir uma história que incluísse Shiva seria algo incoerente; não corresponderia à tradição de alguém, tampouco apelaria à sensibilidade de alguém.

Uma objeção óbvia ao argumento desenvolvido acima é que se a crença nos deuses e na sua atividade for tomada como um marco do que não pode ser codificado na história, isso não serve para distinguir o ocidente do que não é ocidental. Deus pode já ter sido privatizado no ocidente, mas ali, também, já foi caminhado sobre o palco do mundo, realizando milagres e intervindo na realidade que criou. E assim, a escrita da história do mundo cristão anterior, digamos, ao século dezessete, também pode ser problemática dentro do código racional e secular da história.⁴ Michel de Certeau acredita que aconteceu justamente isso, que a própria tentativa de representar a religião dentro do código racional(ista) da história é uma tentativa curiosa.⁵ Procurando compreender os fenômenos religiosos historicamente, ele escreve, “é de suma importância para pedir repetidamente algo deles do que eles quiseram dizer... tomar como uma *representação* da sociedade aquilo que, pelo ponto de vista *deles*, foi o que *fundou* aquela mesma sociedade” (CERTEAU 1988, p. 138).⁶

178

De acordo com Certeau, esse paradoxo é apenas um caso extremo daquilo que a escrita da história envolve necessariamente. Constituir um objeto como um objeto de investigação histórica envolve dividi-lo do nosso presente, marcá-lo como algo distinto, definitivamente separado do presente; e as práticas e os protocolos do presente são (às vezes) conectados ao passado que está sendo objetivado. Quando os historiadores ocidentais escrevem sobre o “seu” próprio passado, eles encontram as pessoas que acreditavam em bruxas, e às vezes até mesmo queimavam-nas, e aqueles que acreditavam em um Deus que intervia diretamente nas questões humanas. Mas essa parte inegável do passado é (vista como) parte do mesmo passado que, em seguida, deixou de acreditar em bruxas, e que retirou de Deus a sua atividade na história. Em outras palavras, isso foi parte do mesmo passado que subsequentemente se desencantou, dessacralizou o mundo (note-se que isso não é a mesma coisa que a secularização), e engajou-se em práticas racionais, por exemplo escrever história. E assim o passado do(a) historiador(a) incluiu tanto o fato das bruxas e de Deus(es), quanto o seu declínio. Nas palavras de Certeau, “Assim como o ‘modelo’ de sociologia religiosa implica, entre outras coisas, no novo status da prática ou do conhecimento no século dezessete, também os atuais métodos

⁴ A própria *Religião* já é um exemplo de categoria histórica e cultural específica, que foi universalizada e usada para classificar e analisar fenômenos que não se encaixam facilmente sob o seu escopo. Talal Asad aponta que o entendimento que os antropólogos têm da religião “é na verdade uma visão que tem uma história cristã específica” (ASAD 1993, p. 42).

⁵ “A história religiosa do século dezessete [...] implica em uma distinção entre dois sistemas de interpretação, um *social* (por assim dizer) e o outro *religioso*; ou seja, entre dois períodos de consciência, ou entre dois tipos de inteligibilidade histórica, o nosso e o deles. [...] precisamos nos perguntar qual poderia ser o significado de um empreendimento que consiste em *entender* um tempo organizado em função de um padrão de compreensão diferente do nosso” (CERTEAU 1988, p. 138).

⁶ E enquanto um indivíduo pode escrever sobre história religiosa porque é cristão, já não poderá escrevê-la *como* um cristão.

– apagados como eventos e transformados em códigos ou em problemas de pesquisa – evidenciam estruturações anteriores e histórias esquecidas. Fundamentada, assim, sobre a ruptura entre um passado que é o seu objeto, e um presente que é o lugar da sua prática, a história incessantemente encontra o presente no seu objeto e o passado na sua prática” (CERTEAU 1988, p. 36). Mas isso é precisamente o que ela não pode fazer no caso do mundo não-ocidental. Aqui, a história continua “encontrando o presente no seu objeto”, mas não encontra “o passado na sua prática”, pois *o passado dos países não-ocidentais não é o passado da história*.

Estamos, então, de volta onde começamos. A rejeição do historicismo que é implicada pela descolonização e pela entrada dos camponeses na vida política requer que pelo menos consideremos a possibilidade de levar as suas próprias visões do seu mundo em consideração ao descrevermos a sua história. Porém, a tentativa de fazer isso naufraga, pois a história é constituída por uma rejeição da atividade dos deuses; ela pode registrar a crença neles como um fato, e pode procurar fazer sentido dessa crença, mas ela não pode incluir os deuses. É verdade que esse é também o caso da história europeia, antes do ponto após o qual Deus foi despido de uma atuação histórica. A transformação do século dezessete, de uma oposição entre o espiritual e o temporal em uma separação (bastante distinta) entre o político e o religioso é o que torna possível para o(a) historiador(a) da Europa escrever sobre religião com o código racionalista da história, objetivando-a, tratando como representações ou crenças tudo aquilo que os cristãos consideravam como fatos a respeito do mundo. Frequentemente, isso significará que o(a) historiador(a) projetará no passado uma categoria que é inadequada a esse passado; mas o fato de que essa categoria é ela mesma um produto de tal passado (constituindo, assim, uma evidência de “estruturações anteriores e histórias esquecidas”) já garante de alguma maneira esse anacronismo. E assim, a escrita da história pode cumprir uma das suas mais importantes funções sociais: a função de representar ou desempenhar a continuidade de uma sociedade, “afirmando a nossa consciência de uma experiência compartilhada ao longo de gerações sobre um mundo externo e real” (PARTNER 1998, p. 75).

O mesmo não é válido para o subcontinente indiano; os seus habitantes humanos compartilharam essa parte do mundo, e muitos continuam compartilhando-a, com o seu Deus ou com os seus numerosos deuses e deusas. Se a escrita da história não pode encontrar um lugar para esses atores no seu roteiro, então isso é um marco da distância entre práticas racionais, tais como a escrita da história, e este mundo com os seus passados; aqui, a história não garante a continuidade de uma sociedade com o seu passado, mas registra, por outro lado, uma profunda quebra nessa continuidade.

Mas já posso antecipar o seguinte. Implícita nessas observações, está a presunção de que a história não é um fato do mundo que esteja representado de modo mais (na historiografia racional) ou menos (no mito e no épico) preciso, e sim de que ela é apenas uma maneira que a sociedade tem de constituir o passado e estabelecer uma relação com ele. A problematização da Razão, que é parte do

nosso atual clima intelectual, possibilita levantar esses questionamentos, mas ainda não afirmo que há um bom motivo para considerar a escrita da história como apenas uma maneira possível de representar o passado. É o que buscarei fazer na próxima seção.

O Historicismo e a sua Crítica

Frequentemente, aponta-se que a *história* é algo incomum, na medida em que o termo para a disciplina designa simultaneamente o seu objeto.⁷ Na base dessa feliz coincidência – isso também já foi apontado – está uma ingenuidade epistemológica, pela qual a história, diferentemente de outras disciplinas, não precisa pensar o seu objeto, pois o seu objeto simplesmente é. A história-como-fato simplesmente acontece, e a história-como-disciplina seria a tentativa de recriar esse acontecimento tanto quanto os seus documentos nos permitem fazê-lo. O resultado, como aponta Louis Althusser, é que a disciplina da história faz da metodologia a sua teoria, e os debates historiográficos são mais frequentemente debates metodológicos, ou seja, debates sobre o ofício de fazer história (ALTHUSSER; BALIBAR 1970, p. 109).

Mas na verdade, essa ingenuidade não pode obscurecer o fato de que a história como uma disciplina não é tão inocente em termos de pré-condições. O passado não está para sempre disponível ao presente como uma entidade emudecida, esperando que o(a) historiador(a) lhe dê uma voz. A escrita da história não é simplesmente um “ofício” que se aplica a um objeto pré-existente, natural; ao contrário, e como qualquer disciplina, a escrita da história concebe e constrói o seu objeto. Essa maneira de constituir o seu objeto é rotulada de “código” por Claude Lévi-Strauss, que argumenta que “as características distintivas do conhecimento histórico não se devem à ausência de um código, e sim à sua natureza específica: o código consiste em uma cronologia” (LÉVI-STRAUSS 1972, p. 258). As datas são o código da história, ou ainda, classes de datas; pois essas datas não são naturais, ou dadas, não são parte de um inevitável fluxo do tempo; elas são selecionadas pelo(a) historiador(a) que as agrupa e classifica em séries, às vezes como cronologias curtas ou “quentes” (nas quais as classes relevantes de datas são anos, ou mesmo datas de um mesmo ano), ou, às vezes, como cronologias “frias” (nas quais as classes relevantes de datas são séculos, ou até mesmo milênios). O ponto importante é que essas datas não estão dadas antecipadamente, como poderia parecer ao historiador irrefletido, de modo que a tarefa é “definir relações (de causalidade simples, de determinação circular, de antagonismo, de expressão): entre fatos ou eventos datados: a série, sendo conhecida... [é] simplesmente uma questão de definir a posição de cada elemento em relação aos outros elementos na série” (FOUCAULT 1976, p. 7). Ao contrário: a série *não* é conhecida; é a história como código que constitui a série. Os tempos da história são descontínuos e múltiplos, ao invés de contínuos e singulares; eles são constituídos pela história como um

180

⁷ Na Alemanha, isso ocorreu quando a *Geschichte* passou a substituir a *Historie*, em um deslocamento semântico que, de acordo com Reinhart Koselleck, sinalizou com “um novo espaço de experiência e um novo horizonte de expectativas” (KOSELLECK 1985, p. 201).

código, e não estão dados de maneira antecipada para serem simplesmente desmembrados em segmentos mais curtos pelos historiadores por alguma questão de conveniência na prática do seu ofício.

Se esse ponto geral é verdadeiro – ou seja, se a história-como-fato não é uma categoria natural que a história-como-disciplina simplesmente encontra, para então fazer suas perguntas, e sim algo que chega aos historiadores já trabalhado, já constituído (não é preciso concordar com Lévi-Strauss sobre os detalhes do que constitui o código da história;⁸ e tampouco é meu argumento que os historiadores são sempre despercebidos em relação a isso⁹) –, então por que a disciplina normalmente continua posicionando o seu objeto como se ele sempre tivesse estado ali? Há mais de uma resposta para isso, mas no centro de todas as respostas, está a noção de que o que a escrita da história naturaliza não é primariamente a própria história, e sim o objeto *do qual* a história trata, o objeto de toda a escrita da história – o Homem, a humanidade.¹⁰ A ficção de que a história-como-disciplina é o estudo de uma história-como-objeto que está dada serve para tornar a consciência humana o sujeito e a fonte de tudo o que acontece: a história é onde um “humanismo transcendental” (LÉVI-STRAUSS 1972, p. 262). é instituído, é onde um “narcisismo transcendental” encontra a sua morada (FOUCAULT 1976, p. 203). Esse “humanismo” (Althusser) ou “antropologia” (Foucault) ou “metafísica” (Derrida) é o que está na base do(s) código(s) da história, e é o motivo pelo qual se tem resistido tão vigorosamente à crítica do historicismo. Incapaz de sustentar a ficção de que os homens fazem a língua, de que o texto incorpora a intenção autoral, e assim por diante, a própria história é “o último local de descanso do pensamento antropológico” (FOUCAULT 1976, p. 14), a fortaleza na qual o sujeito soberano e a sua consciência se refugiam.

Em outras palavras, não é que existe o Homem, que possibilita e autoriza a História; ao contrário, a ideia de história ajuda a produzir e a garantir o humanismo. Se isso é assim – se o historicismo gera uma ilusão na qual o efeito é erroneamente tomado como causa, de modo que o Homem é tido como o motivo da história, quando ele na verdade é um efeito de práticas representacionistas,

181

⁸ Por exemplo, a caracterização de Michael Oakeshott sobre o que constitui a história como disciplina é muito diferente da caracterização de Lévi-Strauss. O que ambos têm em comum é não uma resposta, e sim o fato de que ambos pensam que é importante fazer a pergunta, “De que modo a disciplina da história constitui o seu objeto?” Eles fazem essa pergunta porque não aceitam que o objeto da história esteja simplesmente “dado”, esperando para ser encontrado e descrito. Assim, Oakeshott inicia sua exploração do que constitui um “modo de entendimento” histórico específico observando que “um modo de entendimento não pode ser especificado em termos de uma assim-chamada questão temática; aqui, como sempre, as condições de entendimento especificam o que está para ser entendido” (OAKESHOTT 1983, p. 5).

⁹ Veja, por exemplo, o texto do programa de Lucien Febvre de 1949, onde ele declara que a história “organiza [fatos] em uma série” e que o faz “de acordo com as necessidades do presente” (FEBVRE 1973, p. 41). No caso da escola dos Annales, esse reconhecimento moldou sua prática histórica.

¹⁰ Assim Febvre, citado acima, também defende a substituição da palavra *história*, sugerindo como alternativas as palavras *antropocronologia* ou *etnocronologia* (FEBVRE 1973, p. 35). A insatisfação com a palavra *história* surge porque ela teria “esgotado” o seu significado, e porque seria uma palavra equivocada, significando tanto o evento e a ciência daquele evento. As alternativas, como se deve notar, embutem esse reconhecimento (antecipando Lévi-Strauss) de que a história é um código, tendo a cronologia no seu centro, enquanto continuam abraçando a ideia de que o tema desse código é o Homem. Poderia parecer mais fácil reconhecer a natureza construída do código (o historiador criativo pode reverter isso em seu favor, escrevendo histórias diferentes e melhoradas, tais como as histórias da *longue duree*, e assim por diante) do que problematizar a antropologia filosófica humanista, que proporciona a esse código o seu tema.

incluindo a escrita da história – então o Homem do humanismo deve ser de fato um homem específico, e a escrita da história, o código de *alguém*. E assim é: o *Homem* é esse humanismo, e essa antropologia, é o homem branco, ou ocidental, do qual deriva a descrição de Derrida sobre a metafísica (e a história que ela sustenta) como “mitologia branca” – “o homem branco toma a sua própria mitologia [...] o seu próprio *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma como a forma universal daquilo que ele ainda deseja chamar de Razão” (DERRIDA 1982, p. 213).

Frequentemente se diz que o exato oposto é verdadeiro: diferentemente da Razão abstrata do Iluminismo, o historicismo está atento às particularidades, àquilo que é único, ao diferente. O fundador da “escola histórica do direito” afirmou que, ao invés das categorias invariantes e universais do direito natural e do Iluminismo, “o espírito histórico [...] é a única proteção contra um tipo de autoilusão [...] a saber, o apego àquilo que é peculiar a nós mesmos como se fosse comum à natureza humana em geral [...] ver os nossos pensamentos sob uma falsa luz de universalidade. [...] Tudo o que existe é o sentido histórico para nos proteger contra isso” (F.C. von Savigny, citado em OLDROYD 1979, p. 193). Porém, à luz dos argumentos acima, podemos nos perguntar se a afirmação de que todos têm a sua história, ainda que diferente, não é atender as diferenças, e sim universalizar uma maneira em particular de conceber, de se relacionar e de registrar o passado. Seria possível que quando se trata de reconhecer e representar a diferença, o historicismo seja parte do problema, e não da solução?

182

Baudrillard oferece uma crítica reveladora de um dos mais potentes historicismos da nossa era, o de Marx. Em uma leitura possível da sua obra, Marx historicizou categorias que a economia política burguesa tratava como eternas. Assim, por exemplo, por trás das formas de produção características da sociedade capitalista, Marx encontra o homem produzindo diferentemente em diferentes eras, incluindo até mesmo a produção de si mesmo como “homem”, diferentemente, em diferentes eras. De fato, trata-se de um historicismo radical, mas que, como argumenta Baudrillard, ao historicizar as categorias da economia política (trabalho e produção), também e inadvertidamente transformá-las em postulados antropológicos universais. De fato, “a produtividade não é primariamente uma dimensão genérica, um miolo humano e social de toda a riqueza a ser extraído da casca das relações de produção capitalistas”; ao invés disso, “o desenvolvimento abstrato e generalizado da produtividade [na sociedade burguesa] é o que faz com que o próprio *conceito de produção* apareça como o movimento e o fim genérico do homem. [...] em outras palavras, o sistema da economia política [...] produz a própria concepção de força de trabalho como o potencial humano fundamental” (BAUDRILLARD 1975, p. 30–31). Assim, criticar a economia política a partir de um ponto de vista tão historicista é ao mesmo tempo generalizá-la.¹¹ E uma vez que iniciemos supondo a existência e a

¹¹ Que é a conclusão de Baudrillard —“tendo falhado em subverter as fundações da economia política, o materialismo histórico resulta apenas na reativação do seu modelo em um nível mundial” (BAUDRILLARD 1975, p. 91).

importância da produção, outras sociedades são “iluminadas apenas em termos desse modelo, e não de suas especificidades, ou sequer como [...] no caso das sociedades produtivas, em sua irreduzibilidade à produção” (BAUDRILLARD 1975, p. 86-87). O ponto final é o ponto crucial; não é que o trabalho e a produção em algumas sociedades sejam historicamente diferentes, mesmo se eles estiverem “misturados” com a religião e o dom; e sim que as próprias categorias de trabalho e produção podem ser inadequadas ao seu objeto.

Darei outro exemplo, a partir do meu trabalho atual. Estou escrevendo um livro sobre pedagogia e subjetividade na Índia colonial, um livro que é em parte uma história, mas que também confluiu para um momento reflexivo, que pergunta o que significa escrever uma “história” daqueles que nem sempre viveram *na* história. Tenho diante de mim a versão preliminar de um capítulo sobre o fenômeno do “abarroamento”. Nele, documento uma queixa que já dura um século, de que os estudantes indianos *abarrotaram*, o que significou não que eles deixaram para estudar no último minuto, e sim que eles aprenderam na base da simples memorização, indiferentes ao significado daquilo que estavam aprendendo. Nesse capítulo, eu pergunto a que tipo de ansiedade essa queixa presta testemunho, e também pergunto que suposições uma pessoa deve ter para ver o abarroamento como uma “falha” na educação. Minha resposta (para resumir cruamente) é sugerir que o abarroamento somente é uma falha se adotamos como nossa norma uma concepção histórica específica de conhecimento, ligada a uma concepção histórica específica da questão. Esse ideal moderno é o ideal do sujeito como agente autônomo e autodeterminado, a fonte de significados e valores, que habita (e confronta-se) em um mundo sem propósito que, em si, é desprovido de significados e valores. A revolução social que cria esse sujeito desloca o centro de gravidade do mundo, como uma ordem significativa passível de conhecimento pela leitura, como um texto, e harmonizando-se com a sua ordem subjacente, para o sujeito que o confronta como um conjunto de leis e regularidades mecânicas, e que para entendê-lo, deve *internalizá-lo*. Existe uma inflexão adicional, romântica ou expressionista, a respeito disso, pela qual o aprendizado está ligado à autenticidade; somente conta como conhecimento realmente adquirido aquele conhecimento que aflora a partir de dentro do sujeito, e que está conectado com a personalidade singular daquele sujeito, articulando-a de alguma forma. A ansiedade sobre o abarroamento expressa o receio de que na Índia colonial a educação ocidental moderna estava falhando em criar esse tipo de sujeito, com essa relação com o conhecimento; de fato, aconteceu que estudantes indianos tenham dobrado o novo sistema educacional em favor de seus próprios pontos fortes, utilizando métodos “tradicionais” de memorização para guardar o novo conhecimento na memória, subvertendo assim o seu intento.

Esse é um argumento tipicamente historicista, que deriva a sua carga intelectual da demonstração da historicidade de uma categoria central de análise, e, ao desnaturalizá-la, abre também os nossos olhos para outras possibilidades (neste caso, a possibilidade de outro tipo de sujeito, cuja relação com o conhecimento e com o mundo pode ser radicalmente distinta). Os ganhos

intelectuais desses movimentos historicizantes não são insubstanciais, mas eles também têm um custo (menos óbvio e aparente). Creio que o argumento que desenvolvo na versão preliminar do meu capítulo, e que resumi rapidamente, alcança um ponto valioso, mas agora também estou incomodado pelo fato de que enquanto recusa a identificação do “sujeito” com a Europa moderna, minha jogada historicista realizou isso *precisamente por universalizar a categoria de “sujeito”*. Ao que parece, o historicismo registra sim uma diferença, mas apenas (em uma maneira que parece resolutamente hegeliana – o Hegel que, nas palavras de admiração de Merleau-Ponty, “iniciou uma tentativa de explicar o irracional e integrá-lo a uma razão aumentada”)¹² pela ampliação da sua rede, de modo que a diferença assim reconhecida seja recuperada dentro de uma similitude mais ampla.

Lembremos que algo desse tipo é a acusação levantada por Derrida contra *Madness and Civilization*:¹³ que Foucault não tenha tido (e que não tenha sido possível obter) sucesso em escrever “uma história da loucura *em si*, ou seja, da loucura falando a partir de sua própria experiência e sob sua própria autoridade” (DERRIDA 1978, p. 34). Escrever uma arqueologia da loucura, restaurar a uma loucura silenciada a sua fala, mesmo que essa “fala” seja de fato um silêncio, já é situar o indivíduo dentro da Razão, e portanto reiterar aquele momento fundacional (da fala e da sua historicidade) quando a loucura foi expulsa e internada. Derrida pergunta, “Não seria uma arqueologia, mesmo que do silêncio, uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma sentença, uma sintaxe, um trabalho? Não seria a arqueologia do silêncio a mais eficaz e sutil restauração, a *repetição* [...] do ato perpetrado contra a loucura – e não o seria no exato momento em que esse ato é denunciado?” (DERRIDA 1978, p. 35).¹⁴ Em um raciocínio semelhante, seria o caso de pensarmos que historicizar é dar ao diferente o seu quinhão apenas ao emaranhá-lo ainda mais firmemente na História, e, assim, na Razão? De maneira tal que até mesmo a forma em que reconhecemos o provincianismo de nossas próprias categorias-mestras é a de reconhecer que a historicidade tem uma história, e escrever frases como “a atitude medieval em relação à história é, em si, um fenômeno histórico que requer explicação” (FRANKLIN 1963, p. 18)? Até mesmo Nietzsche, cujas reflexões e reprimendas sobre a história são um ponto de partida para qualquer tentativa de problematizá-la, pode formular a peculiaridade da consciência histórica apenas em termos históricos: “Quando vejo *esta era* com os olhos de *uma era distante*, não encontro nada mais incomum no homem dos dias atuais do que sua peculiar virtude e doença chamada de ‘sentido da história’ (NIETZSCHE 2001, p. 190, ênfase adicionada)”. Será que, uma vez que estamos na história, o máximo que podemos fazer é reconhecer que viver na

184

¹² Citado em ROTH 1988, p. 48. Merleau-Ponty também declara que “essa permanece sendo a tarefa do nosso século”.

¹³ Agradeço ao(à) leitor(a) anônimo(a) de *Social Text* que trouxe esse ponto à minha atenção.

¹⁴ Para deixar bem claro o ponto em questão: “O infortúnio dos loucos é que os seus melhores porta-vozes são aqueles que mais os traem; o que significa dizer que quando uma pessoa tenta transmitir o seu silêncio *em si*, já passou para o lado do inimigo, o lado da ordem, mesmo se a pessoa estiver lutando contra a ordem a partir de dentro. [...] nesse sentido, sinto-me tentado [!] a considerar o livro de Foucault como um poderoso gesto de proteção e internação” (DERRIDA 1978, p. 36 e p. 55).

história não é inevitável ou universal – o que não nos equipa necessariamente para conhecermos melhor aqueles que percebemos como não colocados de maneira semelhante, quanto mais permitir que saíamos da história?

É claro, as mesmas restrições se aplicam ao meu próprio argumento. Buscar problematizar a história e a escrita da história não é encontrar o lado constitutivo exterior da Razão, e assim equipar-se melhor para conhecer o Outro. Em todo caso, como deve estar claro, o objetivo deste escrito não tem sido tornar o código da história mais adequado a passados não-ocidentais, ou provocar e promover uma melhor escrita da história. Ao invés disso, tem sido o de mostrar os limites da escrita da história e, nesse sentido, o de fazer uma crítica da Razão histórica: não se trata de demonstrar o que podemos e o que não podemos esperar razoavelmente de uma Razão singular, e sim de pluralizar a Razão.

Razão ou Raciocínio?

Não estou afirmando, ao contrário do que frequentemente imaginam os historiadores, e do que é comumente ensinado nos departamentos de história das universidades, que o “fato” da história leva (em sociedades suficientemente alfabetizadas e “desenvolvidas”) à escrita da história e ao historicismo. Viver na história, e desejar escrevê-la, não é um postulado antropológico universal (e, de modo muito mais enfático, não se enraíza em uma experiência existencial de tempo);¹⁵ ao invés disso, é uma maneira específica de conceber o mundo e estar nele, ao mesmo tempo uma tradição de raciocínio, um jeito de ser, e uma prática específica da subjetividade. A emergência dessa orientação rumo ao passado e à essência do ser é específica de certos povos (sociedades, classes), e não de outros. Está conectada a alguns fenômenos – a emergência do Estado-Nação moderno, “progresso”, racionalidade científica – e não a outros, contra os quais ela pode até mesmo se definir (magia, deuses). O fato de que ela é um código, e que portanto outros códigos são possíveis, é obscurecido pelo fato de que a ideia da história presume e ajuda a garantir a ideia de Homem. Esse humanismo ancora a noção de que há um único Homem, mas há muitas histórias a seu respeito. Trazer esse humanismo ao exame e reconhecer que é a escrita da história que produz a história, ao invés de ser o *fato* da história que produz a escrita da história, é abrir o pensamento para novas possibilidades, incluindo a possibilidade de que o que temos é não o Homem, o Sujeito da história, que se torna então pluralizado na forma de tantas histórias diferentes sobre os homens, e sim que desde o início temos os homens, temos diferentes sociedades humanas que concebem e se relacionam com o passado de múltiplas maneiras, passados que não estão acessíveis a eles (ou a nós) fora dos códigos e formas representacionais que usamos para representá-los.

185

¹⁵ O tempo, assim como as pessoas o vivenciam e experimentam, tem muitas formas, e as mais comuns dessas formas não são históricas (p.ex., o ano em que meu filho nasceu [...] a hora em que as plantações falharam [...]). Paul Veyne marca bem esse ponto: “A história é uma noção livresca, e não existencial; ela é a organização feita por uma inteligência, dos dados relacionados a uma temporalidade que não é a do Dasein” (VEYNE 1984, p. 72).

Se fosse realmente um fato ontológico que existe um tempo secular, desprovido de deuses e habitado por todos, no qual a causalidade opera de determinadas maneiras, então é claro que o “nosso” modo de representar esse passado, como uma “história” constituída por meio de protocolos racionais na escrita da história, seria de longe o melhor. Mas se esses não são fatos, e sim efeitos de práticas representacionais, e se os passados não estão acessíveis a nós por fora dos códigos e práticas representacionais que usamos para representá-los, então as coisas começam a aparecer de maneira muito diferente. Se abandonarmos a ideia de que o passado existe independentemente de nossas representações a seu respeito, então a pergunta deixa de ser ‘que maneira de representar o passado é ou não verdadeira’, para ser ‘como os povos constituem diferentes relações com a noção de passado?’ O mito e o épico já não aparecem como instâncias de deturpação da própria história, ou como precursores primitivos de uma consciência história adequada, e sim como outras maneiras de construir o próprio passado e a própria relação atual com o passado.

186

É claro, é verdade que a escrita da história é crescentemente imperial em suas pretensões de representar todos os passados, e que isso não é apenas uma questão de arrogância, e sim uma consequência real das transformações do mundo. Também é verdade que a insistência em supor que todo mundo tem uma história não só veio do ocidente, mas talvez e acima de tudo dos povos que temeram ser categorizados como “povos sem história”, e que clamorosamente negaram essa possibilidade, insistindo que também tinham uma história, representável no código da escrita da história. Na Índia, a demanda de que os indianos deveriam escrever a sua própria história foi feita por Bankimchandra Chatterjee no século dezanove,¹⁶ e essa demanda foi ecoada – e cumprida – nas décadas seguintes. O nacionalismo indiano foi um dos principais veículos disso – ele conseguiu produzir tanto uma nação quanto uma história dessa nação.¹⁷

Quanto mais os processos de transformação social cumprem o seu papel, e quanto mais as elites indianas continuam nos dando uma história – para seguir com o nosso exemplo principal, quanto mais os deuses forem expulsos do mundo em direção às consciências das pessoas –, mais a escrita da história se torna capaz de codificar esses passados e presentes. Mas esse processo é, em si, irregular,¹⁸ e devemos ser cautelosos em pressupor que ele é um processo que avança rapidamente e que está próximo da sua finalização. Alguns indianos

¹⁶ A esse respeito, veja CLARK 1961; KAVIRAJ 1998, cap. 4; CHATTERJEE 1995, cap. 4; GUHA 1988.

¹⁷ Ao fazê-lo, o nacionalismo produziu uma historiografia racional, um modo de relacionar o passado que é totalmente distinto do modo expresso nas tradições originárias, incluindo o que Guha denominou como os “passados vernaculares” das classes subalternas. Na inimitável interpretação de Guha, “os subalternos em termos de casta, classe e gênero ainda continuariam por um longo tempo [ou seja, após a ascensão da historiografia nacionalista] falando sobre os seus próprios passados [...] em dialetos que eram notáveis por sua indiferença em relação à língua franca de um nacionalismo monista. Os escritos desses passados transitavam em meio a jurisdições estritamente locais, além da palidez do Raj e do suposto real porvir nacionalista. Os sotaques, idiomas e imaginários que os caracterizavam eram estranhos ao léxico de uma Razão pós-Iluminismo que fornecia uma boa parte do vocabulário distintivo da historiografia e do nacionalismo. Eles desafiaram a incorporação genérica ao discurso histórico e foram convertidos em palavras por meio dos genealogistas, baladistas, contadores de estórias e velhos sábios – ou seja, pelos depositários da memória comunitária – e não por historiadores” (GUHA 1992).

¹⁸ Um dos argumentos importantes dos primeiros volumes de *Subaltern Studies* foi o de que havia dois domínios de política e consciência na Índia colonial, um domínio da elite e um domínio subalterno. Veja GUHA 1982; e CHAKRABARTY 1985. Em um sentido um pouco diferente, veja SETH 1999, p. 111–12.

têm aprendido (por exemplo) a considerar o Lal Qila (Forte Vermelho) em Déli como um monumento histórico, uma parte valiosa do passado nacional, e até mesmo um símbolo do sincretismo que participou da construção de uma nação diversificada, porém unida. Outros o tratam como mais uma muralha de cidade na qual podem se aliviar. Que o primeiro grupo se desespera com a falta de consciência cívica, de orgulho nacional, etc., do segundo, serve para mostrar que muito está em questão. A história e a consciência histórica são valorizadas porque são vistas como ligadas à cidadania, ao patriotismo, ao secularismo, a certas narrativas de justiça social, e assim por diante. Pode ser que por esses motivos se torne desejável que todos nós venhamos a viver na história; ou pode ser, como, por exemplo, argumentou eloquentemente Ashis Nandy, que a eventualidade de todos habitarem o mundo da história constituiria uma calamidade política e ética.¹⁹ De qualquer forma, no momento, esse processo está longe de se completar, e a não ser que, e até, que ele se torne completo, a escrita da história como código continuará sendo inadequada para os passados não-ocidentais.

É claro, isso não significa dizer que devemos deixar de escrever histórias da Índia. Não estou propondo aqui que os historiadores abracem uma determinação autoanuladora. E menos ainda que abandonemos a argumentação e o exercício da crítica. Pluralizar a razão não significa abandonar o raciocínio; negar que existe um ponto arquimédico, a partir do qual é possível exercer a crítica, não é defender o fim da crítica. Mas é, sim, defender uma reconsideração daquilo que pensamos estar fazendo quando redescrevemos o(s) passado(s) dos povos em termos que lhes são alheios. Se o que existe é não a Razão, e sim tradições de raciocínio; não a História e suas representações na escrita da história, e sim muitos passados re-presentados de muitas formas, então não podemos escrever com qualquer presunção de privilégio epistêmico. Precisamos conceber a escrita da história do modo ocidental e moderno não com um veio imperialista (não estamos corrigindo as percepções errôneas dos outros acerca dos seus passados), e sim como um exercício de tradução (estamos traduzindo as suas autodescrições em termos que fazem sentido dentro das nossas tradições intelectuais). Não se trata de recuar em nossas tradições – pois elas são o ponto de partida do nosso exercício de razão, se quisermos mesmo exercitar a razão. Só não atribuímos a elas um privilégio epistêmico a priori.

Estou bem consciente de que, como descrição, isso é selvagememente utópico. O motivo pelo qual o modo de história moderno e ocidental assume um privilégio epistêmico está conectado ao imperialismo; os bosquímanos do Calaari não fazem antropologias do homem branco, assim como os pandits indianos certamente não escrevem “histórias” purânicas contando a estória do colonialismo.²⁰ Mas se o adotamos como um ideal regulatório – não um ideal

¹⁹ NANDY 1995; também NANDY 2001. Veja também os diversos escritos de Vinay Lal, incluindo LAL 1996.

²⁰ Apesar de eles já o terem feito em um momento, como no caso da obra de Mrityunjay Vidyalkar, *Rajabali* (1808), que cobre um período de tempo desde os reis do *Mahabharata* até os tempos coloniais recentes. Eventualmente, esses relatos deixaram de ser escritos; a história “originária” terminou tendo um significado de história nacionalista, talvez anticolonial, mas ainda assim escrita de acordo com os protocolos da historiografia racionalista.

regulatório da razão singular, no sentido kantiano, e sim um ideal regulatório de como dar razões ao se confrontar com outros modos de raciocínio –, isso pode servir para fazer com que a escrita da história deixe de ser uma prática imperialista e se torne uma prática ética.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. **Reading "Capital"**. London: New Left, 1970.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BAUDRILLARD, Jean. **The Mirror of Production**. Trans. Mark Poster. St. Louis: Telos, 1975.
- CERTEAU, Michel de. **The Writing of History**. Trans. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Invitation to a Dialogue. In GUHA, Ranajit (Ed.). **Subaltern Studies 4**. Delhi: Oxford University Press, 1985.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- CHATTERJEE, Partha. **The Nation and Its Fragments**. Delhi: Oxford University Press, 1995.
- 188 CLARK, T. W. The Role of Bankimchandra in the Development of Nationalism. In: PHILIPS, Cyril Henry (Ed.). **Historians of India, Pakistan, and Ceylon**. London: Oxford University Press, 1961.
- DAVIS, Richard H. **Lives of Indian Images**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.
- DERRIDA, Jacques. Cogito and the History of Madness. In: _____. **Writing and Difference**. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- DERRIDA, Jacques. White Mythology. In: _____. **Margins of Philosophy**. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FABIAN, Johannes, **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**. New York: Columbia University Press, 1983.
- FEBVRE, Lucien. A New Kind of History. In: BURKE, Peter (Ed.). **A New Kind of History and Other Essays: From the Writings of Febvre**. Trans. K. Folca. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- FOUCAULT, Michel. **The Archaeology of Knowledge**. New York: Harper, 1976.
- FRANKLIN, Julian H. **Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History**. New York: Columbia University Press, 1963.

- GUHA, Ranajit. On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. In: _____ (Ed.). **Subaltern Studies 1**. Delhi: Oxford University Press, 1982.
- GUHA, Ranajit. **An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications**. Calcutta: KP Bagchi and Co., 1988.
- GUHA, Ranajit. The Authority of Vernacular Pasts, **Meanjin**, v. 51, issue 2, Winter 1992, p. 299-302.
- KAVIRAJ, Sudipta. **The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India**. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. On the Disposability of History. In: _____. **Futures Past**. Trans. Keith Tribe. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
- LAL, Vinay. History and the Possibilities of Emancipation: Some Lessons from India, **Journal of Indian Council of Philosophical Research**, Special Issue: Historiography of Civilizations, June 1996, p. 95-137.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **The Savage Mind**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1972.
- MILL, J.S. Considerations on Representative Government, in **Utilitarianism, Liberty, and Representative Government**. London: Dent, 1964.
- NANDY, Ashis. History's Forgotten Doubles, **History and Theory**, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics, May 1995, p. 44-66.
- NANDY, Ashis. A Report on the Present State of Health of the Gods and Goddesses in South Asia, **Postcolonial Studies 4.2**, 2001, p. 125-141.
- NIETZSCHE, Friedrich. **The Gay Science**. Trans. Josephine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- OAKESHOTT, Michael. On History. In: _____. **On History and Other Essays**. Oxford: Blackwell, 1983.
- OLDROYD, D. R. Historicism and the Rise of Historical Geology, Part I, **History of Science**, n. 17, 1979.
- PARTNER, Nancy. Writing on the Writing of History. In: FAY, Brian; POMPER, Philip; VANN, Richard T. (Eds.). **History and Theory: Contemporary Readings**. Oxford: Blackwell, 1998.
- ROTH, Michael. **Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.
- SETH, Sanjay. Rewriting Histories of Nationalism: The Politics of 'Moderate Nationalism' in India, 1870 -1905, **American Historical Review**, 104.1, February 1999.
- VEYNE, Paul. **Writing History**. Trans. Mina Moore-Rinvoueri. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1984.