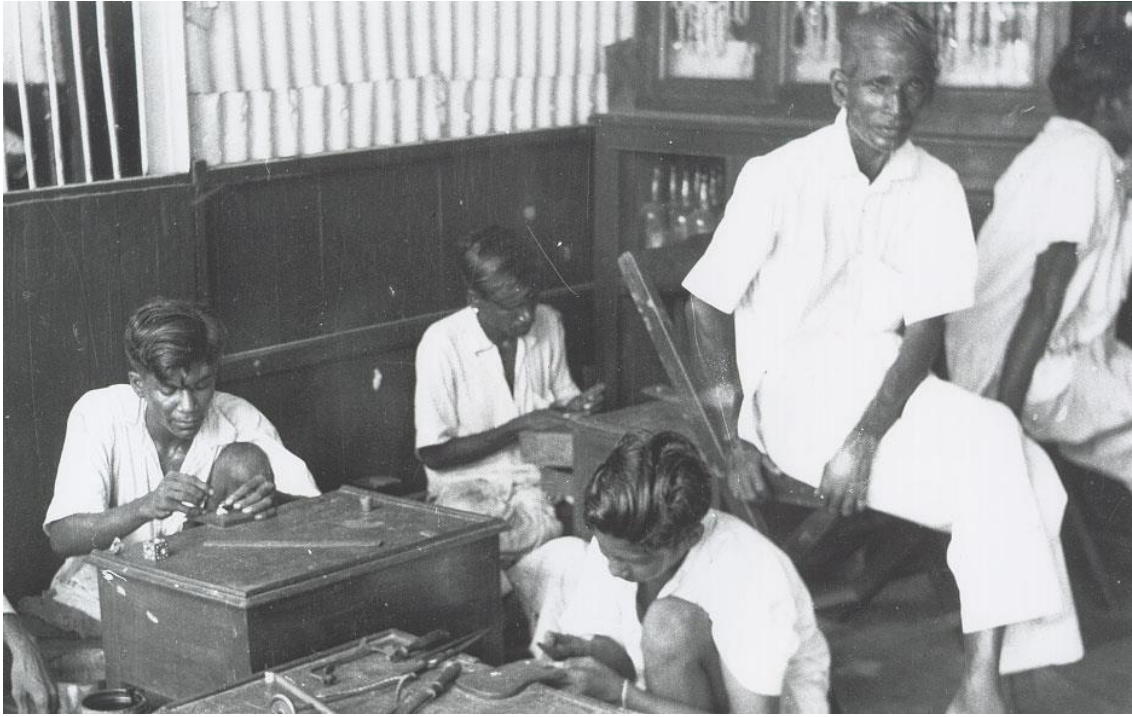


# Traduzindo Mundos da Vida em Trabalho e História<sup>1</sup>



**Por Dipesh Chakrabarty**

*Tradução: Bruno Reinhardt*

*Na verdade, o historiador nunca pode fugir da questão do tempo na história: o tempo se agarra a seu pensamento como a terra à pá de um jardineiro. (Fernand Braudel)*

*A representação vulgar do tempo como um contínuo preciso e homogêneo tem . . . diluído o conceito marxista da história. (Giorgio Agamben)*

Um assunto secular como a história enfrenta certos problemas quando lida com práticas em que deuses, espíritos ou o sobrenatural têm agência no mundo. Meus exemplos centrais dizem respeito à história do trabalho no sul da Ásia. O

---

<sup>1</sup> Tradução de Chakrabarty, Dipesh. 2008. "Translating life-worlds into labor and history". In: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press. 72-96.

trabalho, a atividade de produzir, raramente é uma atividade completamente secular na Índia; muitas vezes implica, através de rituais grandes e pequenos, a invocação da presença divina ou sobre-humana. As histórias seculares são geralmente produzidas ignorando os sinais dessas presenças. Tais histórias representam um encontro de dois sistemas de pensamento, um no qual o mundo está, em última análise, desencantado, e outro no qual os seres humanos não são os únicos agentes significativos. Para fins de escrever a história, o primeiro sistema, o secular, traduz o segundo em seus próprios termos. É esta tradução - seus métodos e problemas - que me interessa aqui como parte de um esforço mais amplo para situar a questão da história subalterna dentro de uma crítica pós-colonial da modernidade e da própria história.

Esta crítica tem que ser feita de dentro de um dilema: escrever a história subalterna, ou seja, documentar a resistência à opressão e à exploração, deve ser parte de um esforço mais amplo para tornar o mundo mais justo socialmente. Retirar os estudos subalternos do aguçado senso de justiça social que deu origem a esse projeto violaria o espírito que dá a ele seu senso de compromisso e energia intelectual. De fato, pode-se dizer que ele violaria a história da prosa realista na Índia, pois pode-se argumentar legitimamente que a administração da justiça por instituições modernas nos pede novamente para imaginar o mundo através das linguagens da ciência social, ou seja, como desencantado.

## O TEMPO DA HISTÓRIA

O tempo próprio à história é sem Deus, contínuo e, para seguir Benjamin, vazio e homogêneo. Com isto quero dizer que ao empregar a consciência histórica moderna (seja na escrita acadêmica ou fora dela), pensamos em um mundo que, na descrição de Weber, já está desencantado. Deuses, espíritos e outras forças "sobrenaturais" não podem reivindicar nenhuma agência em nossas narrativas. Além disso, este tempo está vazio porque age como um saco sem fundo: qualquer número de eventos pode ser colocado dentro dele; e é homogêneo porque não é afetado por nenhum evento em particular; sua existência é independente de tais eventos e, em certo sentido, existe antes deles. Os eventos acontecem no tempo,

mas o tempo não é afetado por eles. O tempo da história humana - como qualquer livro popular sobre a evolução deste universo mostrará - se funde com o tempo da pré-história, das mudanças evolutivas e geológicas que remontam ao início do universo. É parte da natureza. Foi isto que permitiu a J.B.S. Haldane uma vez escrever um livro com o título *Everything Has a History*.<sup>2</sup> Assim, o tempo da ciência newtoniana não é diferente do tempo que os historiadores assumem automaticamente como a base ontológica de seu trabalho. As coisas podem se mover mais rápido ou mais lentamente neste tempo; isto é simplesmente uma questão de velocidade. E o tempo pode ser cíclico ou linear - as semanas pertencem ao tempo cíclico, os anos em Inglês correm em ciclos de cem anos, enquanto o desenrolar dos anos é uma linha. E os historiadores podem com justificativa falar de diferentes regiões de tempo: tempo doméstico, tempo do trabalho, o tempo do estado, e assim por diante. Mas todos estes tempos, sejam cíclicos ou lineares, rápidos ou lentos, são normalmente tratados não como partes de um sistema de convenções, um código cultural de representação, mas como algo mais objetivo, algo pertencente à própria "natureza". Esta divisão natureza/cultura torna-se clara quando olhamos para os usos da arqueologia no século XIX, por exemplo, para datar histórias que não proporcionavam arranjos fáceis de cronologia.

Não é que os historiadores e filósofos da história desconheçam um lugar tão comum como a reivindicação de que a consciência histórica moderna, ou mesmo a história acadêmica, são gêneros de origem recente (como de fato são as imaginações das ciências modernas). Eles também não têm sido lentos em reconhecer as mudanças que estes gêneros sofreram desde sua concepção.<sup>3</sup> O

---

2 J.B.S. Haldane, *Everything Has a History* (London: Allen and Unwin, 1951).

3 Ver Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past* (Londres: Edward Arnold, 1970); o clássico de E. H. Carr, *What Is History?* (Harmondsworth: Penguin, 1970) é uma discussão sobre como o gênero mudou na própria vida de Carr; R. G. Collingwood's *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1976; primeiro pub. 1936) distingue "a moderna idéia européia de história" de outras sensibilidades históricas ou a falta delas; Marc Bloch em seu *The Historian's Craft* (Manchester: University of Manchester Press, 1984; primeira pub. 1954) relaciona o método do historiador com o moderno "método da dúvida". Fernand Braudel, *On History*, traduzido por Sarah Matthews (Chicago: University of Chicago Press, 1980) descreve a "história" como constituindo "uma única aventura intelectual" em parceria com a sociologia (p. 69); J.G.A. Pocock's *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990; primeira pub. 1957) dá ao método histórico moderno uma origem específica no pensamento jurídico do século XVII.

naturalismo do tempo histórico, entretanto, está na crença de que *tudo* pode ser historicizado. Assim, embora a não-naturalidade da disciplina da história seja concedida, a suposta aplicabilidade universal de seu método implica no pressuposto de que é sempre possível atribuir pessoas, lugares e objetos a um fluxo naturalmente existente e contínuo de tempo histórico.<sup>4</sup> Logo, independentemente da própria compreensão da temporalidade de uma sociedade, um historiador sempre será capaz de produzir uma linha do tempo para o globo, na qual, para qualquer período de tempo, os eventos nas áreas X, Y e Z podem ser nomeados. Não importa se alguma dessas áreas fosse habitada por povos como os havaianos ou os hindus que, alguns diriam, não tinham um "senso de história cronológica" - como distinto de outras formas de memórias e entendimentos de historicidade - antes da chegada da Europa. Ao contrário do que eles mesmos possam ter pensado e por mais que tenham organizado suas memórias, o historiador tem a capacidade de colocá-las em um tempo que todos nós deveríamos ter compartilhado, conscientemente ou não. A história como um código invoca, portanto, um tempo natural, homogêneo, secular, calêndrico, sem o qual a história da evolução humana/civilização - uma única história humana - não pode ser contada. Em outras palavras, o código do calendário secular que enquadra as explicações históricas tem esta afirmação embutida: que independentemente da cultura ou da consciência, as pessoas existem no tempo histórico. É por isso que é sempre possível descobrir a "história" (digamos, depois do contato europeu), mesmo que você não tivesse consciência de sua existência no passado. A história supostamente existe da mesma forma que a terra.

Começo com a suposição de que, ao contrário, este tempo, o código básico da história, não pertence à natureza, ou seja, não é completamente independente dos sistemas humanos de representação. Ele representa uma formação particular do sujeito moderno. Isto não quer dizer que este entendimento do tempo seja falso ou que ele possa ser abandonado à vontade. Mas claramente o tipo de correspondência que existe entre nossos mundos sensoriais e a imaginação

---

<sup>4</sup> Uma exceção é o ensaio de Giorgio Agamben, "Time and History: Critique of the Instant and the Continuum", em sua *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, traduzido por Liz Heron (Londres e Nova Iorque: Verso, 1993), pp. 89-108.

newtoniana do universo, entre nossa experiência do tempo secular e o tempo da física, quebra-se em muitas construções pós-einsteinianas. No universo newtoniano, como na imaginação histórica, os eventos são mais ou menos separáveis de suas descrições: o que é factual é visto como traduzível da matemática para a prosa ou entre diferentes idiomas. Assim, um livro elementar sobre física newtoniana pode ser escrito completamente no alfabeto e nos numerais bengali, usando um mínimo de sinais matemáticos. Mas não é assim com a física pós-einsteiniana: a linguagem se esforça muito ao tentar transmitir em prosa a imaginação matemática contida em uma expressão como "espaço curvo" (pois, pensando em termos de senso comum, em quê tal espaço existiria se não no próprio espaço?). Neste segundo caso, pode-se dizer que a suposição de traduzibilidade não se segura, que realmente a imaginação da física Einsteiniana é melhor aprendida através da linguagem de sua matemática - pois estamos falando de um universo de eventos em que os eventos não podem ser separados de suas descrições. A física moderna, pode-se dizer, viveu a sua virada lingüística no início deste século. A cosmologia pós-einsteiniana, como diz o físico Paul Davis, faz até mesmo sentido matemático desde que não tentemos ter "uma visão de Deus" do universo (isto é, desde que não tentemos totalizar ou ver um "todo"). "As idéias de deformações espaciais, distorções no tempo e no espaço e universos múltiplos se tornaram ferramentas cotidianas no estranho comércio da física teórica". ... Acredito que a realidade exposta pela física moderna é fundamentalmente estranha à mente humana e desafia todo o poder de visualização direta"<sup>5</sup>.

Os historiadores que escrevem após a chamada virada lingüística não podem mais pensar que os eventos são completamente acessíveis pela linguagem, mas os mais sóbrios entre estes se esforçariam para evitar a loucura, recorrendo a versões mais fracas desta posição. Como colocado no recente livro *Telling the truth about history*, os historiadores que escrevem após o pós-modernismo trabalham na direção de um ideal de "verdades viáveis", aproximações de fatos que podem ser concordadas por todos, mesmo depois de ter sido concedido que

---

<sup>5</sup> Paul Davis and John Gribbin, *The Matter Myth: Beyond Chaos and Complexity* (Harmondsworth: Penguin, 1992), pp. 103–104.

a linguagem e as representações sempre formam uma (fina?) película entre nós e o mundo (da mesma forma que podemos ignorar principalmente os insights da física einsteiniana ou quântica na negociação de nossos movimentos cotidianos na vida prática). O ideal maior da tradução entre diferentes idiomas - como a história vietnamita em bengali - é que vale a pena se esforçar, mesmo que o idioma sempre prejudique o esforço. Este ideal - um Newtonianismo modificado - é, na opinião deles, a proteção do historiador contra a pura loucura do pós-modernismo e da fala cultural-relativista sobre a "intraduzibilidade", "incomensurabilidade", e tudo isso.<sup>6</sup>

Ao contrário do mundo do físico Paul Davis, então, na disciplina da história, a imaginação da realidade depende das capacidades da "mente humana", de seus poderes de visualização. O uso do artigo definido - "a mente humana" - é central aqui, pois esta realidade aspira ao status de transparência com relação a determinadas línguas humanas, um ideal de objetividade entretido pela ciência newtoniana, no qual a tradução entre diferentes línguas é mediada pela própria língua superior da ciência. Assim, *pani* em hindi e *water* em inglês podem ser ambos mediados por H<sub>2</sub>O. Escusado será dizer que somente a língua superior é capaz de apreciar, se não de expressar, as capacidades da "mente humana". Eu sugeriria que a idéia de um tempo sem Deus, contínuo, vazio e homogêneo, que a história compartilha com as outras ciências sociais e a filosofia política moderna como um axioma básico, pertence a este modelo de uma linguagem superior e abrangente. Ela representa uma estrutura de generalidade, uma aspiração para o científico, que é construída em conversas que tomam a consciência histórica moderna como certa.

Uma proposta de intraduzibilidade radical, portanto, é um problema para as categorias universais que sustentam o empreendimento do historiador. Mas é também um falso problema criado pela própria natureza do universal em si, que visa funcionar como uma construção geral superveniente que medeia entre todas as particularidades concretas. O código secular do tempo histórico e humanista,

---

<sup>6</sup> Joyce Appleby, Lynn Hunt, and Margaret Jacobs, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994)

ou seja, um tempo desprovido de deuses e espíritos, é um desses universais. As reivindicações sobre a agência em nome do religioso, do sobrenatural, do divino e do fantasmagórico têm que ser mediadas em termos deste universal. O cientista social-histórico assume que os contextos explicam deuses particulares: se todos pudéssemos ter o mesmo contexto, então todos teríamos os mesmos deuses. Mas há um problema. Embora a uniformidade de nossas ciências possa ser garantida em todo o mundo, a uniformidade de nossos deuses e espíritos não poderia ser provada da mesma maneira objetiva (apesar dos protestos dos bem-intencionados que afirmam que todas as religiões falam do mesmo Deus). Portanto, pode-se dizer que embora as ciências signifiquem algum tipo de similaridade em nossa compreensão do mundo que atravessa as culturas, os deuses sinalizam diferenças (colocando em parênteses, por enquanto, a história da conversão, que toco muito brevemente em uma seção posterior). Escrever sobre a presença de deuses e espíritos na linguagem secular da história ou da sociologia seria, portanto, como traduzir para uma linguagem universal aquilo que pertence a um campo de diferenças.

A história do trabalho no sul da Ásia fornece um exemplo interessante deste problema. "Trabalho" [*work*] ou "labor" [*labor*] são palavras profundamente implicadas na produção de sociologias universais. O trabalho é uma das categorias-chave na imaginação do próprio capitalismo. Da mesma forma que pensamos no capitalismo como surgindo em todos os tipos de contextos, também imaginamos a moderna categoria de "trabalho" ou "labor" como emergindo em todos os tipos de histórias. Isto é o que torna possível estudos no gênero familiar da "história do trabalho em . . .". Neste sentido, trabalho ou labor tem o mesmo status, no modo com que apresentei o problema acima, do H<sub>2</sub>O na relação entre *water* e *pani*. No entanto, o fato é que a palavra moderna "trabalho", como todo historiador do trabalho na Índia saberia, traduz em uma categoria geral toda uma série de palavras e práticas com associações divergentes e diferentes. O que complica ainda mais essa história é o fato de que em uma sociedade como a indiana, a atividade humana (incluindo o que se consideraria, sociologicamente falando, trabalho) está frequentemente associada com a presença e a agência de deuses ou espíritos no próprio processo do trabalho. *Hathiyar puja* ou a

"adoração de ferramentas", por exemplo, é um festival comum e familiar em muitas fábricas do norte da Índia. Como nós (e refiro-me aqui aos narradores do passado das classes subalternas na Índia) lidamos com este problema da presença do divino ou do sobrenatural na história do trabalho quando traduzimos este mundo encantado em nossa prosa desencantada - uma rendição necessária, digamos, para o interesse da justiça social? E como nós, ao fazer isso, retemos o subalterno (em cuja atividade os deuses ou espíritos se apresentam) como os sujeitos de suas histórias? Vou explorar esta questão examinando o trabalho de três historiadores dos Estudos Subalternos que produziram fragmentos de histórias do trabalho no contexto da "transição capitalista" na Índia: Gyan Prakash, Gyan Pandey, e eu mesmo. Espero que minha discussão tenha algo a dizer sobre o empreendimento do historiador em geral.

#### TRANSFORMANDO ATIVIDADE EM "TRABALHO"

Deixe-me começar com um exemplo de minha própria pesquisa na história do trabalho. Considere a seguinte descrição da década de 1930 de um determinado festival (ainda bastante comum na Índia) que envolve a adoração de máquinas pelos trabalhadores: "Em alguns dos moinhos de juta perto de Calcutá, os mecânicos muitas vezes sacrificam cabras nesta época [outono]. Um altar separado é erguido pelos mecânicos. ... Várias ferramentas e outros emblemas são colocados sobre ele. ... O incenso é queimado. ... À noite, um bode macho é cuidadosamente lavado ... e preparado para um ... sacrifício final. ... O animal é decapitado de uma só vez ... [e] sua cabeça é depositada no ... Ganges sagrado".<sup>7</sup> Esta festa em particular é celebrada em muitas partes do norte da Índia como um feriado público para a classe trabalhadora, em um dia com o nome do deus engenheiro Vishvakarma.<sup>8</sup> Como lemos isso? Na medida em que este dia se tornou agora um feriado público na Índia, ele foi obviamente submetido a um processo de barganha entre empregadores, trabalhadores e o Estado. Pode-se

---

7 D. H. Buchanan, *The Development of Capitalist Enterprise in India* (New York, 1934), p. 409, quoted in Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 89–90.

<sup>8</sup> Para uma análise e descrição deste festival em sua forma atual, veja Leela Fernandes, *Producing Workers: The Politics of Gender, Class and Culture in the Calcutta Jute Mills* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997).



também argumentar que na medida em que as idéias de recreação e lazer pertencem a um discurso do que torna o trabalho eficiente e produtivo, este feriado "religioso" em si pertence ao processo pelo qual o trabalho é administrado e disciplinado pelo homem, e é, portanto, uma parte da história do surgimento do trabalho abstrato em forma de mercadoria. A própria natureza pública do feriado mostra que ele foi escrito em um calendário de produção nacional e secular emergente. Poderíamos assim produzir uma narrativa secular que se aplicaria a qualquer feriado religioso da classe trabalhadora em qualquer lugar. O Natal ou a festa muçulmana Id poderia ser visto sob a mesma luz. A diferença entre o Vishvakarma puja (culto) e o Natal ou Id seria então explicada antropologicamente, ou seja, de acordo com outro código mestre - "cultura" ou "religião" - constante e universal. As diferenças entre religiões são, por definição, incapazes de levar a categoria mestre "cultura" ou "religião" a qualquer tipo de crise. Sabemos que estas categorias são problemáticas, que nem todas as pessoas têm o que é chamado de "cultura" ou "religião" no sentido inglês destas palavras, mas temos que operar como se esta limitação não fosse relevante. Foi exatamente assim que eu tratei este episódio em meu próprio livro. A erupção de Vishvakarma puja interrompendo o ritmo de produção não foi uma ameaça ao meu marxismo ou secularismo. Como muitos de meus colegas no subcampo da história do trabalho, interpretei o culto à máquina - um fato cotidiano da vida na Índia, desde os táxis até os scooter-rickshaws, micro-ônibus e máquinas de torno - como uma "apólice de seguro" contra acidentes e contingências. O fato de que, na chamada imaginação religiosa (como na linguagem), a redundância - essa enorme e, de um ponto de vista estritamente funcionalista, desnecessariamente elaborada panóplia de iconografia e rituais - evidenciava a pobreza da abordagem puramente funcionalista nunca deteve minha narrativa secular. A questão de se os trabalhadores tinham ou não uma crença consciente ou doutrinária em deuses e espíritos também era bastante equivocada; afinal, os deuses são tão reais quanto a ideologia - ou seja, estão embutidos em práticas.<sup>9</sup> Na maioria das vezes, sua presença é invocada coletivamente por rituais e não por crenças conscientes.

---

<sup>9</sup> Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London and New York: Verso, 1989), pp. 30–34.

A história da tecelagem na Uttar Pradesh colonial que Gyanendra Pandey examina em seu livro *The Construction of Communalism in Colonial North India* nos oferece outro exemplo desta tensão entre o tempo secular geral da história e os tempos singulares dos deuses e espíritos.<sup>10</sup> O trabalho de Pandey trata da história de um grupo de tecelões muçulmanos do norte da Índia chamados Julahas, e constitui um reexame imaginativo e radical do estereótipo dos fanáticos religiosos através do qual os funcionários coloniais britânicos os viram. Os Julahas, mostra Pandey, enfrentaram um crescente deslocamento de seu ofício como consequência das políticas econômicas coloniais no final do século XIX e início do século XX, e isto teve muito a ver com a história de suas práticas culturais neste período. O texto de Pandey, no entanto, revela os problemas da tradução de mundos da vida específicos em categorias sociológicas universais semelhantes àquelas implícitas em meu livro sobre o trabalho. Por um lado, ele recorre a uma figura geral, a do tecelão nas origens da industrialização. Esta figura está subjacente a seus gestos comparativistas em relação à história européia. A frase que abre o capítulo sobre "Os tecelões" em *The Making of the English Working Class* - "A história dos tecelões no século XIX é assombrada pela lenda de dias melhores" - e uma citação generalizante de Marx atuam como dispositivos de enquadramento para o capítulo de Pandey. "[P]or causa da natureza de sua ocupação", escreve Pandey, "os tecelões *em toda parte* [ênfase acrescentada] têm sido comumente dependentes de emprestadores de dinheiro e outros intermediários e vulneráveis ao jogo das forças do mercado, ainda mais na era do avanço do capitalismo industrial". Ele acrescenta algumas páginas mais tarde, "A história dos tecelões do norte da Índia no século XIX é, na frase de E. P. Thompson de outro contexto, 'assombrados pela lenda de dias melhores'".<sup>11</sup> Mais adiante, ele escreve em uma veia Thompsoniana sobre a "luta dos tecelões para preservar ... seu status econômico e social" e de "suas memórias e orgulho" que alimentaram esta luta.<sup>12</sup>

---

10 Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in North India* (Delhi: Oxford University Press, 1992).

11 *Ibid.*, pp. 71, 74; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 297.

12 *Ibid.*, pp. 99, 102.

A própria sensibilidade de Pandey e seu agudo senso de responsabilidade para com as evidências, por outro lado, apresentam a questão da diferença histórica - já sugerida em seu gesto de atribuir a citação de Thompson a um "contexto diferente" - de forma tão contundente que a postura comparativista se torna problemática. A "lenda dos dias melhores" no relato de Thompson é inteiramente secular. Ela se refere a uma "era dourada" composta de histórias sobre "relações pessoais e ... estreitas" entre "pequenos mestres e seus homens", sobre "sociedades comerciais fortemente organizadas", sobre a relativa prosperidade material dos companheiros e sobre o "profundo apego dos tecelões aos valores da independência"<sup>13</sup>. Uma igreja wesleyana na comunidade do vilarejo marcava, se alguma coisa, a distância física e existencial entre o tear e Deus; e os tecelões, como diz Thompson, eram muitas vezes críticos em relação às "pessoas da paróquia"<sup>14</sup>. De fato, como Pandey deixa claro, trabalho e adoração eram duas atividades inseparáveis para os Julahas, tão inseparáveis, de fato, que se poderia perguntar se faz sentido atribuir-lhes a identidade que somente nas línguas seculares e sobrepostas do censo, da administração e da sociologia se torna o nome de uma "ocupação": tecelagem.

Como explica Pandey, seus tecelões se chamavam nurbaf ou "tecelões de luz". Baseando-se no estudo de Deepak Mehta sobre "tecelões muçulmanos em duas aldeias do distrito de Bara Banki", Pandey observa "a conexão íntima entre trabalho e adoração na vida dos tecelões, e a centralidade do texto religioso principal (ou kitab) dos tecelões, o Mufid-ul-Mominin na prática de ambos". O Mufid-ul-Mominin, acrescenta Pandey, "relata como a prática da tecelagem veio ao mundo em seu início" (por uma versão da história de Adão, Hawwa [Eva], e Jabril [Gabriel]), e "lista dezenove preces suplicatórias a serem proferidas nos diferentes estágios da tecelagem".<sup>15</sup> Durante a iniciação dos noviços, observa Pandey, "todas as preces associadas ao tear são recitadas. ... O tecelão mestre, em cuja casa acontece esta iniciação, lê todas as perguntas de Adão e as respostas de Jabril do kitab durante os primeiros seis dias do mês, quando tanto o tear como

---

13 Veja-se Thompson, *Making*, pp. 302, 303, 305.

14 *Ibid.*, pp. 305, 323

15 Pandey, *Communalism*, pp. 88, 97-98. Também Deepak Mehta, "The Semiotics of Weaving: A Case Study," *Contributions to Indian Sociology* 26, no. 1 (January-June 1992), pp. 77-113.

a karkhana [oficina ou tear de trabalho] são ritualmente limpos". Quando o tear é passado de pai para filho, novamente, "toda a conversa entre Adam e Jabil é lida mais uma vez por um homem santo".<sup>16</sup> Isto não foi nada parecido com uma promulgação de alguma memória de tempos passados, nem uma nostalgia, como diz Thompson, assombrada pela "lenda de dias melhores". O Mufid-ul-Mominin não é um livro passado aos Julahas dos dias atuais vindo de uma antiguidade longínqua. Deepak Mehta expressou a opinião de Pandey de que ele "pode muito bem datar do período pós-independência". O próprio Pandey é da opinião de que "é mais que provável que o Mufid-ul-Mominin tenha vindo a ocupar este lugar como o "livro" dos tecelões muito recentemente - não antes do final do século XIX ou do início do século XX, em qualquer caso, pois só a partir daquela época é que o nome "Momin" (os fiéis) foi reivindicado como seu pelos tecelões.<sup>17</sup>

Portanto, os Julahas de Pandey são na verdade tanto similares quanto contrários aos tecelões de Thompson, e é sua diferença que nos permite levantar a questão de como se pode narrar a especificidade de seu mundo da vida à medida que ele foi sendo progressivamente subordinado aos impulsos globalizantes do capital. O deus deles era o mesmo que o deus dos Wesleyanos de Thompson? Como um se traduziria no outro? Podemos levar esta tradução através de alguma idéia de um Deus universal e livremente permutável, um ícone de nosso humanismo? Não posso responder à pergunta por causa de minha ignorância - não tenho nenhum conhecimento íntimo - sobre o deus dos Julahas - mas o estudo de Richard Eaton sobre o misticismo islâmico no Deccan, na Índia, nos dá algumas idéias sobre o que eu chamaria cruamente de histórias não seculares e fenomenológicas do trabalho.<sup>18</sup>

Eaton cita manuscritos sufi dos séculos XVII, XVIII e início do XIX, canções que as mulheres muçulmanas no Deccan cantavam enquanto se envolviam em tarefas como fiar, moer painço e embalar as crianças para dormir. Todas elas revelam, como diz Eaton, "a ligação ontológica entre Deus, o Profeta, o pir [professor sufi]

---

<sup>16</sup> Pandey, *Communalism*, pp. 98–99.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>18</sup> Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur 1300–1700: Social Role of Sufis in Medieval India* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

e [o trabalho]".<sup>19</sup> "Enquanto a chakki [pedra de moer] gira, assim encontramos Deus", Eaton cita uma canção do início do século dezoito: "ela mostra sua vida enquanto gira, assim como nós quando respiramos". A divindade às vezes é trazida à presença através de analogias, como em:

*O cabo do chakki se assemelha ao alif, que significa Alá;  
E o eixo é Muhammad ...*

e às vezes de maneiras que fazem os movimentos corporais do trabalho e da adoração experiências absolutamente inseparáveis, como sugere esta canção cantada na roda de fiar:

*Ao pegar o algodão, você deve fazer zikr-i jali [zikr: menção de Deus].  
Ao separar o algodão, você deve fazer zikr-i qalbi,  
E enquanto você enrola o fio você deve fazer zikr-i 'aini.  
O zikr deve ser pronunciado do estômago através do peito,  
E fiado através da garganta.  
Os fios de respiração devem ser contados um a um, oh irmã,  
Até vinte e quatro mil.  
Faça isso dia e noite,  
E ofereça-o a seu pir como uma dádiva.<sup>20</sup>*

Esforçar-se mais para dar conta da riqueza imaginativa desta fenomenologia do ato de girar a chakki [pedra de moer] exigiria que explorássemos as diferenças entre os diferentes tipos de zikrs mencionados nesta canção e que entrássemos imaginativamente no "misticismo" (mais uma vez, um nome generalizante!) que os envolve. Mas, com base em que motivos supomos, antes de qualquer investigação, que esta presença divina invocada a cada giro do chakki se traduzirá em uma história secular de trabalho, de modo que - transferindo o argumento de volta para o contexto da ferramenta - os seres humanos coletados nas indústrias

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 161.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 163–164.

modernas podem realmente aparecer como sujeitos de uma metanarrativa marxista, socialista, ou mesmo democrática?

A monografia de Gyan Prakash sobre a história do trabalho "escravo" [bonded] em Bihar, na Índia colonial, contém uma discussão imaginativa sobre os bhuts (espíritos) que se pensa terem poder sobrenatural sobre os humanos, embora eles não pertençam ao panteão da divindade. Prakash documenta como estes bhuts intercedem nas relações de produção agrária em Gaya, particularmente em uma categoria especial de bhut chamada malik devata (espíritos de senhores da terra mortos). Mas a monografia de Prakash, ao mesmo tempo, faz parte de uma conversa na academia, como todo bom trabalho histórico tem que ser, pois essa é a condição de sua produção. Esta conversa é uma parte inerente do processo através do qual os livros e idéias expressam seu próprio caráter mercantil; todos eles participam de uma economia geral de intercâmbio possibilitada pelo surgimento de categorias abstratas e generalizadoras. É instrutivo, portanto, ver como os protocolos dessa conversa necessariamente estruturam o quadro explicativo de Prakash e assim obliteram algumas das tensões pluralistas irreduzíveis que estou tentando visualizar na própria história do trabalho. Prakash escreve: "Em imagens tão fantásticas, o poder do malik [senhorio] foi reconstruído. Como Tio, o diabo venerado pelos mineiros na Bolívia, o malik representava a subordinação dos Bhuinyas [trabalhadores] pelos proprietários. Mas enquanto Tio expressava a alienação dos mineiros da produção capitalista, como Michael Taussig tão eloqüentemente argumenta, o devata malik de Gaya colonial ecoava o poder dos proprietários sobre os kamiyas, baseado no controle da terra"<sup>21</sup>.

Agora, Prakash não está errado em nenhum sentido simples; sua sensibilidade para a "lógica da prática ritual" é, de fato, exemplar. É que estou lendo esta passagem tendo em vista entender as condições de intertextualidade que regem sua estrutura e assim permitem que surja uma conversa entre o estudo de Prakash, localizado em Bihar colonial na Índia, e o estudo de Taussig sobre o

---

<sup>21</sup> Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 216.

trabalho nas minas de estanho bolivianas. Como o específico e o geral se juntam neste jogo de intertextualidade, enquanto pensamos na arte de manter separado aquilo que se conjuga *dentro* do processo de justaposição de histórias díspares?

A intertextualidade da passagem de Prakash se baseia na afirmação simultânea de semelhança e dissemelhança entre Malik Devata e Tio: testemunhe os movimentos contraditórios feitos pelas duas frases, "como Tio" e "enquanto Tio". São semelhantes no sentido de que têm uma relação semelhante com o "poder": ambos o "expressam" e o "ecoam". Sua diferença, no entanto, é absorvida por uma diferença teórico-universal mais ampla entre dois tipos diferentes de poder, a produção capitalista e o "controle da terra". Pressionado ao extremo, o próprio "poder" deve emergir como uma categoria universal-sociológica última (como de fato acontece em textos que buscam uma sociologia em Foucault). Mas esta "diferença" já pertence à esfera do geral.

Normalmente, a condição para a conversa entre historiadores e cientistas sociais que trabalham em locais distintos é uma estrutura de generalidade dentro da qual as especificidades e diferenças são contidas. A distinção de Paul Veyne entre "especificidade" e "singularidade" é relevante aqui. Como diz Veyne: "A história está interessada em eventos individualizados ... mas não está interessada em sua individualidade; procura compreendê-los - isto é, encontrar entre eles uma espécie de generalidade ou, mais precisamente, de especificidade. É o mesmo com a história natural; sua curiosidade é inesgotável, todas as espécies são importantes para ela e nenhuma é supérflua, mas não propõe o gozo de sua singularidade à maneira do bestiário da Idade Média, no qual se poderia ler descrições de animais nobres, belos, estranhos ou cruéis"<sup>22</sup>.

A própria concepção do "específico", como emerge na disciplina da história, em outras palavras, pertence à estrutura de um geral que necessariamente oclui nossa visão do singular. Naturalmente, nada existe lá fora como um "singular em si mesmo". Singularidade é uma questão de visão. Ela surge como aquilo que

---

<sup>22</sup> Paul Veyne, *Writing History: Essay on Epistemology*, translated by Mina Moore-Rinvulcri (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1984), p. 56.

resiste a nossa tentativa de ver algo como uma instância particular de uma idéia geral ou categoria. Filosoficamente, é um conceito limitador, uma vez que a própria linguagem fala principalmente do geral. Enfrentar o singular pode ser uma questão de tensão contra a própria língua; poderia, por exemplo, envolver a consideração da maneira pela qual o mundo, afinal de contas, permanece opaco às generalidades inerentes à língua. Aqui, no entanto, estou usando uma versão um pouco mais fraca da idéia. Por "singular" quero dizer o que desafia o impulso generalizador da imaginação sociológica. Para indicar o que a luta para ver o singular pode implicar no caso da escrita da história, comecemos de uma posição aparentemente absurda e vejamos o que acontece com nossa conversa intertextual se invertermos as proposições de Prakash (e Taussig) para afirmar, primeiro, que a "alienação dos mineiros [bolivianos] da produção capitalista" expressava o espírito de Tio, e segundo, que "o poder do proprietário sobre [Bihari] kamiyas" "ecoava" o poder do Malik Devata. A conversação se detém. Por quê? Porque não sabemos qual é a relação entre Malik Devata e Tio. Eles não pertencem a estruturas de generalidades, nem há qualquer garantia de que poderia existir uma relação entre os dois sem a mediação da linguagem da ciência social. Entre a "produção capitalista" e o "poder do proprietário", no entanto, a relação é conhecida - ou pelo menos pensamos que a conhecemos - graças a todas as grandes narrativas de transição do pré-capital para o capital. A relação está sempre pelo menos implícita em nossas sociologias que permeiam a própria linguagem da escrita social-científica.

## DOIS MODELOS DE TRADUÇÃO

Deixe-me deixar claro que a furiosa Medusa do relativismo cultural não está levantando sua cabeça feia em minha discussão neste momento. Permitir a pluralidade, significada pela pluralidade de deuses, é pensar em termos de singularidades. Pensar em termos de singularidades, no entanto - e isto devo deixar claro uma vez que tantos estudiosos hoje em dia são propensos a ver o paroquialismo, o essencialismo ou o relativismo cultural em cada reivindicação de diferença não-ocidental - não é fazer uma reivindicação contra a permeabilidade demonstrável e documentável de culturas e línguas. É, de fato,



apelar para modelos de traduções interculturais e inter-categorias que não tomam como certo um termo médio universal. O pani hindi pode ser traduzido para o inglês "water" sem ter que passar pela positividade superior do H<sub>2</sub>O. Nisto, pelo menos na Índia, mas talvez também em outros lugares, temos algo a aprender com instâncias não-modernas de tradução inter-categorias.

Dou aqui um exemplo de tradução dos deuses hindus em expressões da divindade islâmica realizada em um texto religioso bengali do século XVIII chamado Shunya-puran. (A evidência pertence à "história da conversão" ao Islã em Bengali.) Este texto tem uma descrição, bem conhecida dos estudantes de literatura bengali, da ira islâmica caindo sobre um grupo de brâmanes opressivos. Como parte desta descrição, ele dá o seguinte relato de um intercâmbio de identidades entre deidades hindus individuais e suas contrapartes islâmicas. O que é de interesse aqui é a forma como esta tradução de divindades funciona:

O Dharma que residia em Baikuntha ficou triste ao ver tudo isso [má conduta dos brâmanes]. Ele veio ao mundo como um Muhammadan . . . [e] foi chamado de Khoda. . . . Brahma encarnou-se como Muhammad, Visnu como Paigambar e Civa tornou-se Adamfa (Adão). Ganesa veio como Gazi, Kartika como Kazi, Narada tornou-se Sekha e Indra como Moulana. Os Risis do céu se tornaram Fakirs. . . . A deusa Chandi encarnou-a como Haya Bibi [a esposa do homem original] e Padmavati tornou-se Bibi Nur [Nur = luz].<sup>23</sup>

O recente estudo de Eaton sobre o Islã em Bengala dá muito mais exemplos de tradução de deuses. Considere o caso de uma inscrição bilíngüe árabe-sancrito de uma mesquita do século XIII na costa de Gujarat, que Eaton cita em sua discussão. A parte árabe desta inscrição, datada de 1264, "refere-se à divindade adorada na mesquita como Alá" enquanto, como diz Eaton, "o texto sânscrito da mesma inscrição se dirige ao deus supremo pelos nomes Visvanatha ("senhor do

---

23 Esta tradução é de Dinesh Chandra Sen. Veja sua *History of Bengali Language and Literature* (Calcutta: Calcutta University Press, 1911), pp. 36-37. A passagem também é discutida em Sukumar Sen, *Bangala sahityer itihās* (em Bengali), vol. 1 (Calcutta: Ananda Publishers, 1991), pp. 114-116, e em Gautam Bhadra, "The Mentality of Subalternity": Kantanama ou Rajadharmā", em Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1994), pp. 54-91.

universo"), Sunyarupa ("aquele cuja forma é do vazio"), e Visvarupa ("tendo várias formas").<sup>24</sup> Mais adiante, Eaton dá outro exemplo: "O poeta Haji Muhammad, décimo sexto século identificou o Alá árabe com Gosai (Skt. 'Mestre'), Saiyid Murtaza identificou a filha do profeta Fátima com Jagat-janani (Skt. 'Mãe do Mundo'), e Saiyid Sultan identificou o Deus de Adão, Abraão e Moisés com Prabhu (Skt. 'Senhor')"<sup>25</sup>

Em uma linha semelhante, o estudo de Carl W. Ernst sobre o Sufismo do Sul da Ásia menciona uma moeda emitida pelo Sultão Mahmud de Ghazna (c. 1018 EC) que continha "uma tradução sânscrita da profissão de fé islâmica". Um lado da moeda tinha uma inscrição em árabe, enquanto o outro lado dizia, em sânscrito: *avyaktam ekam muhamadah avatarah nrpati mahamuda* (que Ernst traduz como: "Há um ilimitado [não manifesto?], Muhammad é o avatar, o rei é Mahmud"). Ernst comenta, expressando uma sensibilidade que é sem dúvida moderna: "A seleção do termo avatar para traduzir o *rasul* árabe, 'mensageiro', é marcante, uma vez que avatar é um termo reservado no pensamento indiano para a descida do deus Vishnu à forma terrestre. . . . É difícil fazer mais do que maravilhar-se com a originalidade teológica de equiparar o Profeta com o avatar de Vishnu".<sup>26</sup>

O ponto interessante, para nosso propósito e em nosso idioma, é como as traduções nestas passagens tomam como seu modelo o comércio de permuta/escambo [exchange barter], ao invés da troca generalizada de mercadorias, que sempre necessita da mediação de um termo médio universal e homogeneizador (como, no marxismo, o trabalho abstrato). As traduções aqui se baseiam em trocas muito locais, particulares, um por um, orientadas em parte, sem dúvida - pelo menos no caso de *Shunya-puran* - pelas exigências poéticas de aliterações, métrica, convenções retóricas, e assim por diante. Existem certamente regras nessas trocas, mas a questão é que mesmo que eu não possa

---

<sup>24</sup> Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993), p. 275.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>26</sup> Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center* (New York: State University of New York Press, 1992), p. 52.

decifrá-las todas - e mesmo que nem todas sejam decifráveis, ou seja, mesmo que os processos de tradução contenham um grau de opacidade - pode-se afirmar com segurança que essas regras não podem e não pretendem ter o caráter "universal" das regras que sustentam as conversas entre cientistas sociais que trabalham em locais díspares do mundo. Como Gautam Bhadra escreveu: "Uma das principais características destes tipos de interação cultural [entre hindus e muçulmanos] deve ser vista no nível lingüístico. Aqui, freqüentemente se recorre à consonância de sons ou imagens para transformar um deus em outro, um procedimento que apela mais ... a respostas populares à aliteração, rima e outros dispositivos retóricos do que a qualquer estrutura elaborada de razão e argumento"<sup>27</sup>.

Um aspecto crítico deste modo de tradução é que ele não faz apelo a nenhum dos universais implícitos que fundamentam a imaginação sociológica. Quando se afirma, por exemplo, por pessoas pertencentes a tradições devocionais (bhakti) que "o carneiro hindu é o mesmo que o muçulmano Rahim", o argumento não é que alguma terceira categoria expresse os atritos de carneiro ou Rahim melhor do que qualquer um destes dois termos e, portanto, medeie a relação entre os dois. No entanto, tal afirmação é exatamente o que marcaria um ato de tradução modelado na ciência newtoniana. A alegação ali seria que não apenas H<sub>2</sub>O, água e pani se referem à mesma entidade ou substância, mas que H<sub>2</sub>O melhor expressa ou captura os atributos, as propriedades constitutivas, desta substância. "Deus" tornou-se um item de equivalência universal no século XIX, mas isto não é característico do tipo de tradução intercategorial que estamos tratando aqui.

Considere o exemplo adicional que Ernst fornece de tais traduções não-modernas de deuses. Ele menciona "um texto em sânscrito do século XV escrito em Gujarati para orientação de arquitetos indianos empregados na construção de mesquitas. Nele, o deus Visvakarma diz sobre a mesquita: 'Não há imagem e ali eles adoram, através de dhyana, ... um Deus Supremo sem forma, sem atributos, onnipresente, a quem eles chamam de Rahamana.'"<sup>28</sup> A expressão "Deus

---

<sup>27</sup> Bhadra, "Mentality," p. 65.

<sup>28</sup> Ernst, *Eternal Garden*, pp. 32–33.

supremo" não funciona à maneira de um terceiro termo científico, pois não tem maiores reivindicações de capacidade descritiva, não representa uma realidade mais verdadeira. Afinal de contas, se este Ser supremo era sem atributos, como poderia uma linguagem humana afirmar ter capturado os atributos dessa divindade melhor do que uma palavra em outra linguagem que também é humana? Estes exemplos de tradução não sugerem necessariamente paz e harmonia entre hindus e muçulmanos, mas são traduções em que os códigos são trocados localmente, sem passar por um conjunto universal de regras. Não existem sistemas abrangentes de censura/limitação/definição do pensamento que neutralizam e relegam as diferenças para as margens, nada como uma categoria abrangente de "religião" que supostamente não é afetada pelas diferenças entre as entidades que ela procura nomear e assim conter. A própria obscuridade do processo de tradução permite a incorporação do que permanece intraduzível.

#### TEMPO HISTÓRICO E A POLÍTICA DE TRADUÇÃO

É óbvio que este modo não-sociológico de tradução se presta mais facilmente à ficção, particularmente da variedade não-realista ou mágico-realista praticada hoje, do que à prosa secular e realista da sociologia ou da história. Nessas narrativas fictícias, deuses e espíritos podem de fato ser agentes. Mas então o que dizer da história? E quanto à sua fidelidade permanente ao tempo secular, contínuo, vazio e homogêneo? E quanto ao projeto de história marxista-subalterna em que este trabalho participa? Meu argumento não é pós-moderno, um que anuncia a morte da história e recomenda a escrita de ficção como uma carreira para todos os historiadores. Pois, a questão dos talentos pessoais à parte, há uma boa razão para que a formação da mente na consciência histórica moderna seja justificada pelo ponto de vista do subalterno, e isto tem a ver com o entrosamento da lógica das ciências humanas seculares com a das burocracias. Não se pode argumentar com as burocracias modernas e outros instrumentos de governabilidade sem se voltar ao tempo secular e às narrativas da história e da sociologia. As classes subalternas precisam deste conhecimento para travar suas

batalhas pela justiça social. Seria, portanto, antiético não tornar a consciência histórica disponível para todos, em particular para as classes subalternas.

No entanto, o historicismo traz consigo, precisamente por sua associação com a lógica da tomada de decisões burocráticas, um elitismo modernista inerente que se aloja silenciosamente em nossa consciência cotidiana<sup>29</sup>. Eaton inicia o último capítulo de seu livro meticulosamente pesquisado sobre o Islã Bengali com uma sentença historicista que visa apelar para a sensibilidade estética treinada de todos os historiadores: "Como os estratos de um registro fóssil geológico, nomes de lugares que cobrem a superfície de um mapa testemunham silenciosamente para processos históricos passados".<sup>30</sup> No entanto, o ponto em questão não é como os historiadores individuais pensam sobre o tempo histórico, pois não é a atitude de auto-estima dos historiadores que torna a história, o assunto, importante no mundo fora da academia. A história é importante como uma forma de consciência na modernidade (os historiadores podem querer se ver como seus árbitros e guardiões, mas essa é uma questão diferente). Permitam-me, portanto, explicar, com a ajuda de um exemplo comum e casual, como funciona um certo sentido de tempo histórico no discurso cotidiano da vida pública nas sociedades modernas.

Considere a seguinte declaração em um artigo de jornal do especialista em estudos culturais Simon During em uma edição do jornal *Age* (19 de junho de 1993) de Melbourne: "pensar em filmes como *Sobre Ratos e Homens* e *O Último dos Moicanos* nos permite ver mais claramente para onde a cultura contemporânea está indo".<sup>31</sup> During não é o alvo de meus comentários. Meus comentários dizem respeito a um certo hábito de pensamento que a afirmação ilustra: a imaginação do tempo histórico que está embutida neste uso da palavra "contemporâneo". Claramente, a palavra envolve o gesto duplo de inclusão e exclusão, e uma aceitação implícita deste gesto é a condição que permite que a frase comunique seu ponto de vista. Por um lado, "contemporâneo" refere-se a

---

<sup>29</sup> Veja a discussão no capítulo anterior.

<sup>30</sup> Eaton, *Rise of Islam*, p. 305.

<sup>31</sup> Simon During, "Is Literature Dead or Has It Gone to the Movies?" *Age* (Melbourne), 19 June 1993.

tudo o que pertence a uma cultura em um determinado ponto do calendário (secular) que o autor e o leitor pretendido desta afirmação habitam. Nesse sentido, todos fazem parte do "contemporâneo". No entanto, certamente, não está sendo afirmado que cada elemento da cultura está se movendo em direção ao destino que o autor identificou nos filmes mencionados. E, por exemplo, os camponeses da Grécia, se pudéssemos imaginá-los migrando para o "agora" do falante? (Menciono os gregos porque eles constituem um dos maiores grupos de imigrantes europeus na Austrália). Eles podem habitar o "agora" do falante e ainda assim podem não estar indo na direção que O Último dos Moicanos sugere.<sup>32</sup> A alegação implícita do orador não é de que essas pessoas não estão se movendo, mas que qualquer que seja o futuro que esses outros possam estar construindo para eles - em breve serão inundados e sobrecarregados pelo futuro que o autor divulga com base em suas evidências. Este é o gesto de exclusão embutido neste uso da palavra "contemporâneo".

Se isto parece ser uma afirmação muito forte, tente a seguinte experiência de pensamento. Suponha que argumentamos que o contemporâneo é realmente plural, tão radicalmente plural que não é possível para nenhum aspecto ou elemento em particular afirmar representar o todo de qualquer forma (mesmo como um futuro possível). Nestas condições, uma afirmação como a de Daring seria impossível de ser feita. Em vez disso, teríamos que dizer que a "cultura contemporânea", sendo plural e havendo igualdade dentro da pluralidade, está indo a muitos lugares diferentes ao mesmo tempo (tenho problemas com "ao mesmo tempo", mas vamos ficar com ela no presente). Então, não haveria como falar sobre algo "de ponta", da vanguarda, do último a representar o futuro, o mais moderno, e assim por diante. Sem tal retórica e vocabulário e os sentimentos que os acompanham, no entanto, muitas de nossas estratégias políticas de todos os dias na luta por recursos materiais seriam impossíveis de serem seguidas. Como obter o apoio do governo, o financiamento da pesquisa, a aprovação institucional de uma idéia se você não pudesse afirmar em seu nome que ela representa a parte "dinâmica" do contemporâneo, que assim é retratada como

---

32 Veja Ranajit Guha, "The Migrant's Time," *Postcolonial Studies* 1, no. 2 (July 1998).

sempre dividida em duas, uma parte precipitando-se para o futuro, e outra passando para o passado, algo como os mortos vivos em meio a nós?

Um certo tipo de historicismo, a metanarrativa do progresso, está assim profundamente embutido em nossas vidas institucionais, por mais que possamos desenvolver, como intelectuais individuais, uma atitude de incredulidade em relação a tais metanarrativas. (Lyotard em *The Postmodern Condition* realmente admite este ponto)<sup>33</sup>. Isto é, precisamos desenvolver críticas às instituições em seus próprios termos, críticas seculares às instituições seculares de governo. O pensamento de Marx, ainda a crítica secular mais eficaz do "capital", continua sendo indispensável para nosso engajamento com a questão da justiça social nas sociedades capitalistas. Mas meu ponto é que o que é indispensável permanece inadequado, pois ainda temos que traduzir para o tempo da história e para a narrativa universal e secular do "trabalho" aqueles seres humanos que incorporam a agência por parte de deuses e espíritos.

Neste ponto, quero reconhecer e aprender com os modos de tradução que chamei de não-modernos, os comércios da permuta termo-por-termo, que ultrapassam todas as sociologias implícitas de nossas narrativas sobre o capitalismo. Este modo de tradução é anti-sociologia e por esta razão não tem obrigação de ser secular. O passado é pura narração, não importa quem tenha agência nele. A ficção e os filmes, como já disse, são a melhor mídia moderna para lidar com este modo. Mas esta opção não está aberta à escrita do historiador em busca de justiça social e equidade. A crítica no modo histórico, mesmo quando não institui um sujeito humano no centro da história, procura dispersar e desmistificar deuses e espíritos como muitas estratégias de relações seculares de poder. No momento em que pensamos no mundo como desencantado, no entanto, estabelecemos limites para as formas como o passado pode ser narrado. Como historiador praticante, é preciso levar esses limites a sério. Por exemplo, há casos de revoltas camponesas na Índia em que os camponeses afirmam terem sido inspirados à rebelião pelas exortações de seus deuses. Para um historiador, esta afirmação

---

33 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), pp. 31–37.

nunca serviria como explicação. Ele se sentiria obrigado a traduzir a reivindicação dos camponeses em algum tipo de contexto de causas compreensíveis (isto é, seculares) animando a rebelião. Presumo que tal tradução seja inevitável (pois não escrevemos para os camponeses). A questão é: Como realizar essas traduções de modo a tornar visíveis todos os problemas de traduzir mundos diversos e encantados para a linguagem universal e desencantada da sociologia?

Aqui, eu aprendi com as discussões de Vincente Raphael e Gayatri Spivak sobre a política da tradução.<sup>34</sup> Sabemos que, dada a pluralidade de deuses, a tradução do tempo devocional [godly time] para o tempo do trabalho secular poderia prosseguir por uma variedade de caminhos. Mas qualquer que seja a natureza do caminho, esta tradução - para tomar emprestado o tratamento da questão dado por Spivak e Rafael - deve possuir algo de "estranho" a respeito. Uma ambigüidade deve marcar a tradução do trabalho do adorador de ferramentas para a categoria universal "trabalho": deve ser suficiente para que a categoria secular "trabalho" faça sentido, mas a presença e pluralidade de deuses e espíritos nela também deve torná-la "inusitada o suficiente para chocar"<sup>35</sup>.

Esta propriedade da tradução - a de que nos tornamos mais conscientes dos aspectos escandalosos do processo de tradução somente se conhecemos intimamente os dois idiomas - foi bem expressa por Michael Gelven:

Se um estudante de língua inglesa ... se propõe a aprender alemão, ele primeiro procura em um léxico ou lista de vocabulário algumas palavras básicas do alemão. Neste ponto, porém, estas palavras alemãs não são alemãs de forma alguma. Elas são apenas sons que substituem os significados do inglês. São, em um sentido muito real, palavras inglesas. Isto significa que elas retiram seu significado contextual da ... totalidade da língua inglesa. ... Se um novato em língua alemã pegasse uma cópia do livro de Schopenhauer e se perguntasse o que Vorstellung queria dizer no título, ele provavelmente procuraria o

---

34 Veja Gayatri Chakravorty Spivak, "Politics of Translation," em seu *Outside in the Teaching Machine* (New York and London: Routledge, 1993), p. 182, e o capítulo "Untranslatability and the Terms of Reciprocity" in Vincente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Durham: Duke University Press, 1993), pp. 110-135.

35 Spivak, "Politics of Translation," p. 182.



termo no léxico, e encontraria sugestões como "colocar antes". E embora ele pudesse achar estranho intitular um livro "O Mundo como Vontade e Colocando Antes", ele teria no entanto alguma idéia do significado dessa obra notável. Mas como este novato trabalhou ele mesmo através da linguagem, e se familiarizou com os muitos usos do termo *Vorstellung* e realmente o usou ele mesmo ... ele poderia, para sua própria surpresa, perceber que, embora soubesse o significado do termo, ela não conseguia traduzir o termo alemão de volta para seu próprio idioma - uma indicação óbvia de que a referência de significado não era mais o inglês, como em seu primeiro encontro com o termo.<sup>36</sup>

Normalmente, ou pelo menos nos estudos do sul da Ásia, o estudioso marxista ou secular que está traduzindo o divino está no lugar do estudante que conhece bem apenas um dos dois idiomas com os quais ele está trabalhando. É imperativo, portanto, que leiamos nossos universais seculares de modo a mantê-los abertos à sua própria finitude, de modo que os aspectos escandalosos de nossas traduções inevitáveis, em vez de se tornarem inaudíveis, realmente reverberem através do que escrevemos nos estudos subalternos. Reconhecer a existência deste "escândalo" na própria formação de nossas categorias sociológicas é o primeiro passo que podemos dar para trabalhar os arquivos universalistas e globais do capital de forma a "fazer eclodir [blast out] ... do curso homogêneo da história" tempos que produzem rachaduras na estrutura dessa homogeneidade.<sup>37</sup>

## TRABALHO COMO UMA HISTÓRIA DE DIFERENÇA NA TRADUÇÃO PARA O CAPITALISMO

Nesta seção conclusiva tentarei mostrar - através de uma leitura de Marx mediada pela noção de traço, de Derrida - como se pode manter as categorias abertas ao se traduzir e produzir, a partir do passado das classes subalternas, uma história inegavelmente universal do trabalho no modo capitalista de produção.<sup>38</sup>

---

36 Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1989), p. 41.

37 A frase é de Benjamin. Ver "Theses on the Philosophy of History", em Walter Benjamin, *Illuminations*, traduzido por Harry Zohn (Nova Iorque: Fontana, 1982), p. 265.

38 Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit* (Nova Iorque e Londres: Routledge, 1992), pp. 72-77, discute a idéia de "traço".

Olhando para o meu próprio trabalho sobre a história da "classe trabalhadora" indiana há alguns anos atrás, parece que só havia refletido sobre metade do problema. Documentei uma história cujas narrativas produziam vários pontos de fricção com as teleologias do "capital". Em meu estudo sobre os trabalhadores da fábrica de juta de Bengala colonial, tentei mostrar como as relações de produção nestas fábricas eram estruturadas por dentro, por assim dizer, por toda uma série de relações que só podiam ser consideradas pré-capitalistas. A chegada do capital e da mercadoria não parecia levar à política de igualdade de direitos que Marx via como interna a estas categorias. Refiro-me aqui em particular à distinção crítica que Marx faz entre trabalho "real" e "abstrato" ao explicar a produção e a forma da mercadoria. Estas distinções se referem a uma questão no pensamento de Marx que podemos agora reconhecer como sendo a questão da política da diferença. A questão para Marx era: Se os seres humanos são individualmente diferentes uns dos outros em sua capacidade de trabalho, como o capital produz fora deste campo de diferença uma medida abstrata e homogênea de trabalho que torna possível a produção generalizada de mercadorias?

É assim que eu lia a distinção entre trabalho real e abstrato à época (com enorme dívida para com Michel Henry e I. I. Rubin):<sup>39</sup>

Marx coloca a questão da subjetividade bem no centro de sua categoria de "capital" quando ele coloca o conflito entre "trabalho real" e "trabalho abstrato" como uma de suas contradições centrais. "Trabalho real" refere-se à força de trabalho do indivíduo real, força de trabalho "como ela existe na personalidade do trabalhador" - isto é, como ela existe na "individualidade exclusiva imediata" do indivíduo. Assim como as personalidades diferem, da mesma forma a força de trabalho de um indivíduo é diferente da de outro. O "trabalho real" refere-se à heterogeneidade essencial das capacidades individuais. "Trabalho abstrato" ou trabalho geral, por outro lado, refere-se à idéia de trabalho uniforme e homogêneo que o capitalismo impõe a esta heterogeneidade, a noção de um trabalho geral que está subjacente ao "valor de troca". É o que torna o trabalho mensurável e torna possível a troca generalizada de mercadorias. Ela se

---

39 Michel Henry, *Marx: A Philosophy of Human Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), and I. I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* (Montreal: Black Rose Books, 1975).

expressa ... na disciplina capitalista, que tem o único objetivo de tornar o trabalho concreto de cada indivíduo (heterogêneo por natureza) "uniforme e homogêneo" através da supervisão e da tecnologia empregada no processo de trabalho. ... Politicamente, ... o conceito de "trabalho abstrato" é uma extensão da noção burguesa de "direitos iguais" dos "indivíduos abstratos", cuja vida política se reflete nos ideais e na prática da "cidadania". A política da "igualdade de direitos" é, portanto, precisamente a "política" que se pode ler na categoria "capital"<sup>40</sup>.

Agora me parece que a categoria de mercadorias de Marx tem uma certa abertura para a diferença que eu não explorei totalmente em minha exposição naquela época. Minha leitura do termo "pré-capital" permaneceu, apesar de meus esforços, irremediavelmente historicista, e minha narrativa nunca escapou completamente da (falsa) pergunta: Por que a classe trabalhadora indiana não conseguiu manter um senso de consciência de classe a longo prazo? O metaproblema do "fracasso" surge da conhecida tradição marxista de colocar a classe operária como um sujeito transcultural. Também fica claro pela citação acima que minha leitura tomou as idéias do "indivíduo" e da "personalidade" como não problemáticas, e leu a palavra "real" (em "trabalho real") como significando algo primordialmente natural (e, portanto, não social).

Mas meu maior fracasso foi minha incapacidade de ver que se alguém ler a palavra "real" não como algo que se refere a um "natural" Rousseauiano, ou seja, aos dons naturalmente diferentes de indivíduos diferentes e a-históricos, mas sim como algo que questiona a própria distinção natureza-cultura, outras possibilidades se abrem, entre elas a de escrever "diferença" de volta em Marx. Pois o "real" então (nesta leitura) deve se referir a diferentes tipos de "social", que poderiam incluir deuses e espíritos - e, portanto, também a diferentes ordens de temporalidade. Em princípio, deveria até mesmo permitir a possibilidade de que estes horizontes temporais sejam mutuamente incomensuráveis. A transição do "real" para o "abstrato" é, portanto, também uma questão de transição/tradução de muitas e possivelmente incomensuráveis temporalidades para o tempo homogêneo do trabalho abstrato, a transição da não-história para a história. O

---

40 Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, pp. 225–226.

trabalho "real", a categoria, ela mesma um universal, deve no entanto ter a capacidade de se referir àquilo que não pode ser encerrado pelo signo "mercadoria", mesmo que aquilo que não é encerrado faça parte do próprio signo. Em outras palavras, ao pensar na categoria "mercadoria" como constituída por uma tensão permanente entre trabalho "real" e "abstrato", Marx, por assim dizer, constrói nesta categoria analítica uma memória daquilo que ela nunca pode capturar completamente. A lacuna entre o trabalho real e abstrato e a força ("disciplina de fábrica", na descrição de Marx) constantemente necessária para fechá-la, é o que então introduz o movimento da diferença na própria constituição da mercadoria, e assim adia eternamente a realização de seu caráter verdadeiro/ideal.

O signo "mercadoria", como explica Marx, sempre levará como parte de sua estrutura interna certas narrativas emancipatórias universais. Se se negligenciasse a tensão que Marx situou no coração desta categoria, estas narrativas poderiam de fato produzir as teleologias padrão que se encontram normalmente no historicismo marxista: a cidadania, o sujeito jurídico do pensamento iluminista, o sujeito da teoria política dos direitos, e assim por diante. Não estou negando a utilidade prática destas narrativas nas estruturas políticas modernas. O problema mais interessante para o historiador marxista, parece-me, é o problema da temporalidade que a categoria "mercadoria", constituída através da tensão e possível incomensurabilidade entre trabalho real e abstrato, nos convida a pensar. Se o trabalho real, como dissemos, pertence a um mundo de heterogeneidade cujas várias temporalidades não podem ser encerradas no signo "história", - o trabalho de Michael Taussig sobre os mineiros de estanho bolivianos mostrou que nem todos eles são "seculares" (ou seja, destituídos de deuses e espíritos) - então pode-se encontrar um lugar em uma narrativa histórica da produção de mercadorias apenas como um traço derridiano daquilo que não pode ser encerrado, um elemento que constantemente desafia por dentro do capital e das mercadorias - e, por implicação, da história - clamores por unidade e universalidade.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984).

O prefixo "pré" em "pré-capital", poderia ser dito de forma semelhante, não é uma referência ao que é simplesmente cronologicamente anterior em uma escala ordinal e homogênea de tempo. "Pré-capitalista" fala de uma relação particular com o capital, marcada pela tensão da diferença nos horizontes do tempo. O "pré-capitalista", com base neste argumento, só pode ser imaginado como algo que existe dentro do horizonte temporal do capital e que ao mesmo tempo perturba a continuidade deste tempo ao sugerir outro tempo que não está no mesmo calendário secular e homogêneo (razão pela qual o que é pré-capital não é cronologicamente anterior ao capital, ou seja, não se pode atribuí-lo a um ponto na mesma linha de tempo contínua). Este é outro tempo que, teoricamente, poderia ser inteiramente imensurável em termos das unidades do tempo sem Deus e sem espírito do que chamamos de "história", uma idéia já assumida nos conceitos seculares de "capital" e "trabalho abstrato".

As histórias subalternas, assim concebidas em relação à questão da diferença, terão uma cisão que as atravessará. Por um lado, são "histórias" na medida em que são construídas dentro do código mestre da história secular e utilizam os códigos acadêmicos aceitos da escrita da história (e assim forçosamente subordinam-se a si mesmas todas as outras formas de memória). Por outro lado, elas não podem jamais dar-se ao luxo de conceder a este código mestre sua pretensão de ser um modo de pensamento que vem a todos os seres humanos naturalmente, ou mesmo de ser tratado como algo que existe na própria natureza. As histórias subalternas são, portanto, construídas dentro de um tipo particular de memória historicizada, que se lembra da própria história como um código imperioso que acompanhou o processo civilizador que o Iluminismo europeu inaugurou no século XVIII como uma tarefa histórico-mundial. Não basta historicizar a "história", a disciplina, pois ela só mantém no lugar, sem qualquer crítica, a própria compreensão do tempo que nos permite historicizar em primeiro lugar. A questão é perguntar como este código aparentemente imperioso e omnipresente pode ser implantado ou pensado para que tenhamos pelo menos um vislumbre de sua própria finitude, um vislumbre do que pode constituir um exterior a ele. Manter a história, a disciplina, e outras formas de

memória unidas para que possam ajudar no interrogatório umas das outras, para trabalhar as formas imiscíveis de lembrar o passado que estão justapostas em nossas negociações das instituições modernas, para questionar as estratégias narrativas da história acadêmica que permitem à sua temporalidade secular a aparência de que assimila com sucesso memórias que são, a rigor, inassimiláveis - estas são as tarefas que as histórias subalternas poderiam realizar em um país como a Índia. Pois falar da sacudida violenta que a imaginação tem que sofrer para ser transportada de uma temporalidade coabitada por não-humanos e humanos para uma temporalidade da qual os deuses são banidos não é expressar uma nostalgia incurável de um mundo há muito perdido. Mesmo para os membros da classe alta indiana, em nenhum sentido esta experiência de viajar através das temporalidades pode ser descrita como meramente histórica.

É claro que os historiadores empíricos que escrevem estas histórias não são camponeses ou tribais em si. Eles produzem história, algo distinto de outras formas de memória, precisamente porque foram transpostos e inseridos - no nosso caso, pelo trabalho da Inglaterra na Índia - nas narrativas globais de cidadania e socialismo. Eles escrevem história, ou seja, somente depois que a existência social a partir de seu próprio trabalho entrou no processo de se tornar abstrato no mercado mundial de mercadorias ideacionais. O subalterno, portanto, não é o camponês empírico ou tribal em qualquer sentido simples que um programa populista de escrita de história possa querer imaginar. A figura do subalterno é necessariamente mediada por problemas de representação. Em termos da análise que tenho tentado desenvolver aqui, pode-se dizer que as fraturas subalternas de dentro dos próprios signos que falam da emergência do trabalho abstrato; o subalterno é aquele que constantemente, a partir de dentro da narrativa do capital, nos lembra de outras formas de ser humano que excedem a figura do portador de capacidade de trabalho. É o que está reunido sob "trabalho real" na crítica de Marx ao capital, a figura da diferença que a

governamentalidade (isto é, nos termos de Foucault, a busca dos objetivos dos governos modernos) em todo o mundo visa subjugar e civilizar<sup>42</sup>.

Há implicações que se seguem. As histórias subalternas escritas com vistas à diferença não podem se resumir a uma tentativa, na longa e universalista tradição das histórias "socialistas", de ajudar a erguer o subalterno como sujeito das democracias modernas, ou seja, de expandir a história do moderno de modo a torná-lo mais representativo da sociedade como um todo. Este é um objetivo louvável em seus próprios termos e tem indubitável relevância global. Mas o pensamento não precisa se deter na democracia política ou no conceito de distribuição igualitária da riqueza (embora o objetivo de atingir estes fins alimente legitimamente muitas lutas políticas imediatas). As histórias subalternas se envolverão filosoficamente com questões de diferença que são elididas nas tradições dominantes do marxismo. Ao mesmo tempo, porém, assim como o trabalho real não pode ser pensado fora da problemática do trabalho abstrato, a história subalterna não pode ser pensada fora da narrativa global do capital - incluindo a narrativa da transição para o capitalismo - embora não esteja fundamentada nesta narrativa. Histórias sobre como este ou aquele grupo na Ásia, África ou América Latina resistiu à "penetração" do capitalismo não constituem, neste sentido, uma história "subalterna", pois estas narrativas são baseadas em imaginar um espaço externo ao capital - cronologicamente "antes" do capital - mas que é, ao mesmo tempo, uma parte do quadro de tempo historicista e unitário dentro do qual tanto o "antes" quanto o "depois" da produção capitalista podem desdobrar-se. O "fora" que estou pensando é diferente do que é simplesmente imaginado como "antes ou depois do capital" na prosa historicista. Este "fora" eu penso, seguindo Derrida, como algo ligado à própria categoria "capital", algo que se encontra numa zona fronteira de temporalidade, que se conforma com o código temporal dentro do qual o capital vem à existência mesmo que viole esse código, algo que podemos ver apenas porque podemos pensar/teorizar o capital, mas que também nos lembra sempre

---

42 Veja See Michel Foucault, "Governmentality," in Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London: Wheatsheaf, 1991), pp. 87-104.

que outras temporalidades, outras formas de mundividência, coexistem e são possíveis. Neste sentido, as histórias subalternas não se referem a uma resistência anterior e exterior ao espaço narrativo criado pelo capital; portanto, não podem ser definidas sem referência à categoria "capital". Os estudos subalternos, como eu penso, só podem se situar teoricamente no momento em que não desistimos de Marx nem da "diferença", pois, como já disse, a resistência de que fala é algo que só pode acontecer dentro do horizonte temporal do capital, e ainda assim tem que ser pensada como algo que perturba a unidade daquele tempo. Desprezar a tensão entre trabalho real e abstrato garante que o capital/mercadoria tenha heterogeneidades e incomensurabilidades inscritas em seu núcleo.

Neste caso, o verdadeiro trabalho dos trabalhadores dos moinho - pode-se dizer, sua relação com seu próprio trabalho no dia de Vishvakarma puja - é obviamente uma parte do mundo no qual tanto eles como o deus Vishvakarma existem em algum sentido (seria bobagem reduzir esta coexistência a uma questão de crença consciente ou de psicologia). A história não pode representar, exceto através de um processo de tradução e conseqüente perda de status e significação para o traduzido, a heterotemporalidade daquele mundo. A história como código entra em jogo na medida em que este trabalho real se transforma no mundo homogêneo e disciplinado do trabalho abstrato, do mundo da troca generalizada, no qual todo intercâmbio será mediado pelo signo "mercadoria". Contudo, como mostra a história do puja Vishvakarma nos moinhos de Calcutá, o trabalho "real" está entranhado na mercadoria e em sua biografia secularizada; sua presença, nunca direta, deixa seu efeito na quebra que as histórias de intervenção devotas ou fantasmagórica fazem no sistema de representação da história. Como já disse, esta brecha não pode ser remendada por uma costura antropológica, pois isso apenas deslocaria os problemas metodológicos das narrativas seculares para outro território, cognato. Ao desenvolver as histórias marxistas após o fim dos marxismos do Partido Comunista, nossa tarefa é escrever e pensar em termos desta brecha enquanto escrevemos a história (pois não podemos evitar escrever a história). Para que a história se torne um local onde as pluralidades se oponham, precisamos desenvolver uma ética e uma política de escrita que mostre



a história, este dom da modernidade para muitos povos, como constitucionalmente marcada por esta brecha.

Ou, dito de outra forma, a prática da história subalterna teria como objetivo levar a história, o código, até seus limites, a fim de tornar seu desfazimento visível.

**Para citar este texto:** CHAKRABARTY, Dipesh. Traduzindo mundos da vida em trabalho e história. (Tradução por Bruno Reinhardt) *Blog do Labemus*, 2021. [publicado em 26 de fevereiro de 2021]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2021/02/26/traduzindo-mundos-da-vida-em-trabalho-e-historia-por-dipesh-chakrabarty>