



Repensando o Ocidente

A. Raghuramaraju

Análise da formação histórica e conceitual do termo Ocidente, bem como do sentido que ele adquire com o advento da modernidade, problematizando o modo como esse processo é compreendido por alguns autores. A partir do confronto com a dinâmica do colonialismo (não Ocidente), discute sua consequente necessidade de consolidação de identidade mediante a relação de alteridade.

Ocidente, modernidade, colonialismo, identidade e alteridade.

O discurso cultural e político moderno atribui sentido historicamente ampliado, datado desde a era clássica, ao termo “Ocidente”, o que lhe concede mais antiguidade do que talvez esse termo merecesse. De acordo com o OED [*Oxford English Dictionary*], outro significado – como substantivo ou adjetivo – é “desenvolvimento tardio”, valorizado durante a Segunda Guerra Mundial, embora a fonte imediata de tal uso “não tenha sido estabelecida”.¹ O processo que culminou na formação de Estados Nações homogêneos, juntos designados como Ocidente, data do advento da modernidade, embora a palavra tenha entrado em voga muito mais tarde. De fato, esse processo de formação – na verdade um ato de autotransformação que desfez em seu despertar a própria diversidade de sua base pré-moderna – fornece conteúdo para o termo “Ocidente”. No entanto, em seu uso moderno, o qual tem apenas cerca de três séculos de idade, a palavra é empregada definitivamente para designar civilização, cultura, sociedade, filosofia, literatura e música ocidentais – aspectos cardeais que antecedem o uso contemporâneo do termo. O “Ocidente” é codeterminado com a modernidade, mas

não no sentido em que muitos críticos do Ocidente e da modernidade insistem.

Subsequentemente o substantivo adquire significado mais claro quando causa impacto sobre o mundo exterior como colonialismo. Talvez, de acordo com a epistemologia budista, segundo a qual o conhecimento consiste não só em conhecer o que é, mas também o que não é, o termo em seu sentido colonial torna-se marcadamente consciente do que não é. É essa necessidade epistemológica pela consolidação de identidade, mais do que o programa político de expansão colonial, que parece exigir a postulação do “outro” como diferente do “eu”: “eu” material *versus* “outro” espiritual; “eu” não despótico em relação ao “outro” despótico, e assim por diante. Esses contrastes, mediados por construções como “Oriente” [*Orient e East*, no original], ajudaram essa consolidação, fornecendo consenso e uso mais amplo do termo. O exagero pós-colonial de que o Ocidente só é conhecido por intermédio de seu “outro” deriva do erro de considerar essa mudança da formação de identidade a própria identidade.

Um olhar sobre o processo todo gera alguns *insights* interessantes. Primeiro, o pré-

Bruce Nauman
Pulling Mouth, 1969
Fonte: *Big Bang, destruction et création dans l'art du 20e siècle*, Paris, ed. Centre Pompidou, 2005

moderno, posto que de fato destruído, só é utilizável para o moderno em termos de "imaginação sociológica", isto é, como imaginação que parece um *desideratum* ideológico (à la Anthony Giddens).² Essa busca é conduzida primeiramente na "arte, literatura, linguagem e artefatos culturais".³ Talvez por criticar o "moderno" de um ponto de vista vantajoso que tanto oferece retrospectiva quanto previsão, Michel Foucault parece sugerir a necessidade de fundir "pré-moderno" e "pós-moderno" como "contramodernidade".⁴ Esse novo domínio, junto à antropologia (o estudo dos espaços inabitados) e à história (o estudo do tempo), delimita o desacordo do programa político da modernidade no Ocidente.

Segundo, esse processo de transformação radical no Ocidente não foi negociação tranquila; envolveu violência e opressão em grande escala. A transformação da "baixa cultura" agrária em "alta cultura" dos modernos Estados Nações homogeneizados, de acordo com Ernest Gellner, não é tranquila nem orientada por simpatia ou entendimento do que está sendo transformado.⁵ A obra de Foucault dá testemunho de como os sistemas modernos de conhecimento despotencializaram seus temas humanos no Ocidente.

Em seguida, o projeto da modernidade, consistindo de nova forma de universalismo, racionalidade instrumental e individualismo autônomo abstrato, desculturalizou o indivíduo embutido e transformou-o naquilo que o filósofo René Descartes denominara *cogito*. Seu universalismo é localizado no esvaziamento de sedimentos culturais diferenciados.⁶ Mais tarde, os filósofos do contrato social estacionaram esses nus cognitivos em uma ilha solitária e imaginária chamada de "o estado natural". Subsequentemente, o Ocidente modernizado estendeu o projeto para o exterior através de outros reinos pré-

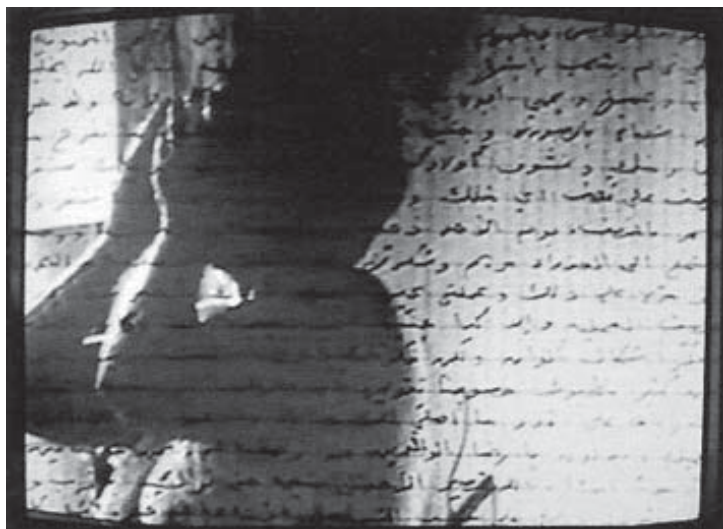
modernos, listando os trabalhos realizados e aqueles ainda a realizar: seu próprio passado ficou na primeira categoria, e aquele do não Ocidente, na segunda. Não se trata de uma cultura imperial transformando outra, mas de uma visão de mundo desculturalizada, depois esvaziada de seu próprio conteúdo cultural, tentando universalizar seu projeto. Trata-se de autotransformação precedendo a transformação do "outro".

Essa inevitável dependência estrutural do "outro" explica por que, usando observação feita por Ashis Nandy, modernidade/Ocidente "como ideologia só pode prosperar em uma sociedade que é predominantemente" não moderna. E, uma vez que "uma sociedade começa a tornar-se" moderna "ou uma vez que o povo começa a sentir que sua sociedade está sendo limpa de religião e ideias de transcendência",⁷ o *status* político da modernidade muda. A insegurança do eu deslocado, moderno, atomizado parece ser a base de sua tentativa desesperada de estender a mão para o "outro". Envolto nesse desespero estão medo e desprezo pelo "outro". Esse estado psicológico, nas palavras de Edward Said, vacila entre seu "desprezo pelo que é familiar e seu arripio de prazer ou medo em relação à novidade".⁸

Finalmente, uma importante característica do Ocidente é a invariabilidade de sua

Mona Hatoum
Measures of Distance,
1988

Fonte: *Big Bang, destruction et création dans l'art du 20e siècle*, Paris, ed. Centre Pompidou, 2005



intencionalidade. Ele só tem feito para o não Ocidente o que tem feito e está fazendo para si mesmo. Os ideais de modernidade foram primeiro testados e experimentados em laboratório no interior do Ocidente e só então disseminados em outro lugar. Por exemplo, o colonialismo tentou homogeneizar o pluralismo intrínseco da sociedade indiana integrando diversos sistemas, legal, econômico e administrativo, de “nativos” em uma imagem do sistema britânico. Isso ajudou a cristalizar a nação indiana moderna e seu nacionalismo, e enquanto as leis locais positivas não eram anuladas em grande escala, sua subserviência às leis gerais do Estado colonial era claramente enunciada, e isso levou a seu gradual desvanecimento. Todo esse projeto simplesmente imitou o processo britânico inicial.

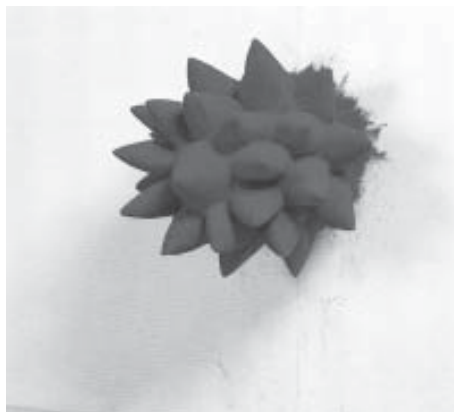
A modernidade é hipócrita [*Janus-faced*]; tanto internaliza e, conseqüentemente, incorpora o outro quanto o trespassa. Portanto, é necessário prefaciá-la nossa discussão do que o Ocidente fez, via colonialismo, para as sociedades não ocidentais com a questão “O que a modernidade fez de suas próprias sociedades pré-modernas?”.

Apesar dessas tensões turbulentas, das descontinuidades internas e da origem recente da palavra “Ocidente”, muitos pensadores, como, por exemplo, Hegel (que usou o termo positivamente) ou Oswald Spengler (mesmo declarando seu declínio), construíram um enorme edifício denominado “Oci-

dente”. Paradoxalmente, mesmo os mais constantes críticos do Ocidente, como Edward Said, com frequência falham ao reconhecer sua origem recente e suas tensões internas, e as anticlimáticas visadas do autor dessa forma atribuem a seu adversário, o Ocidente, mais força do que ele de fato tem. Essa complacência conceitual tem permeado profundamente o discurso pós-colonial, levando a desentendimentos e más interpretações consideráveis. Se Said desconsidera o projeto interno da modernidade, o poeta Aimé Césaire, em *Discourse on Colonialism* (1972), ao menos parcialmente, capta sua natureza e sugere que “ninguém coloniza inocentemente... uma nação que coloniza... uma civilização para a qual se justifica a colonização... já é uma civilização doente, uma civilização que é moralmente enferma...”⁹ Mais do que doença, é a dinâmica do projeto interno da modernidade que pode melhor fundamentar uma crítica pós-colonial do “Ocidente”. Nandy, cuja posição se aproxima da de Mahatma Gandhi, habilmente descreve o estado psicológico do colonizador quando diz que ele “não é o conspirador opressor e dedicado que se diz que ele é, mas uma covítima autodestrutiva”.¹⁰ Ampliemos agora as fases temporais do termo “covítima”. O opressor não se torna “covítima” no processo de vitimização do “outro”. De fato, como já apontado, vitimizar o “outro” é precedido por saltos de autovitimização. Daí a necessidade de substituir o termo “covítima”, já que ele carrega

Anish Kapoor
1.000 names, 1982
técnica mista e pigmento
foto de John Riddy
Fonte: catálogo da exposição
Ascension, no CCBB-Rio, 2006

Sky Mirror, 2001
Aço inoxidável,
575cm de diâmetro
Public Square,
Nottingham, Londres
Fonte: Anish Kapoor, Marsyas.org;
Donna de Salvo, Londres, ed.
Tate Modern, 2003



o sentido de simultaneidade em vez do sentido sequencial.

O “Ocidente” tornou-se, como o eu kantiano, fonte de conhecimento, mas algo que não pode conhecer a si próprio. Isso, diz o filósofo Krishnachandra Bhattacharyya, pode afinal regredir o eu kantiano a um agnosticismo ou ser meramente postulado como necessidade do pensamento ou como fé moral.¹¹ Para evitar isso, é necessário que esse eu tenha autoconhecimento. O Ocidente também precisa tornar-se consciente de si mesmo, particularmente de sua origem recente e de sua forma moderna, e não exigir antiguidade. O antídoto para a construção do “outro” será, assim, sua desconstrução por meio desse ato de se olhar. Sem essa autoconsciência, o Ocidente pode ganhar milhagens políticas, mas aglutinará sérios problemas com relação a sua própria existência. Pode ser que o Ocidente, como o olho proverbial, precise de um espelho para ser capaz de realizar a tarefa de se olhar. Para isso, a única opção é voltar seu olhar fixo

sobre o não Ocidente para o eu pré-moderno do próprio Ocidente. Esse realinhamento do olhar deve ter sentido epistemológico e não moralista; de outra maneira, o ponto central aqui tratado pode ser mal interpretado como valorização do Ocidente pré-moderno. Tal exercício epistemológico confirmará que o Ocidente não é um monólito.

Essas tensões internas entre modernidade e realidades sociais pré-modernas plurais, a recente origem do Ocidente, a invariabilidade de sua intencionalidade e o processo interno de modernização precedendo o processo externo do colonialismo são todos importantes, particularmente no presente contexto, quando o Ocidente ou a modernidade clama por estar “em todo lugar” – ainda que todo lugar não seja o todo: é confinado a certos bolsões de onde ele continua a ter o sentimento enganoso, espectral, de estar em todos os lugares. Dentro das atuais sociedades não ocidentais, é possível localizar e identificar suas au-

Anish Kapoor
Cloud Gate, 2004
aço inoxidável
100x201x128m
Chicago Millennium Park
Foto de Peter Schluz, catálogo da
exposição *Ascension*, no CCBB-
Rio, em 2006



sências, bolsões de resistência a ele, assim como sua ineficácia, lado a lado, é claro, com sua presença e seu sucesso. Juntos eles podem prover ativamente um lugar para negociar nem uma pura modernidade/Ocidente, nem um puro não Ocidente, mas uma combinação de ambos. A possibilidade de simultaneidade, disponível nas sociedades não ocidentais, deve ser contrastada com sua ordenação, que é sequencial no Ocidente. Essa também é uma ocasião para reconhecer o Ocidente descentralizado do argumento de Foucault na defesa da junção de pré-moderno e pós-moderno. Essa negociação ativa entre o moderno e o pré-moderno fora do Ocidente, e não a rendição do pré-moderno ao moderno dentro do Ocidente, deveria limitar significativamente o clamor da modernidade de estar em todos os lugares.

Para concluir, a destruição de seu próprio eu pré-moderno e, em contraste, suas construções, como “Oriente”, são as duas fontes historicamente significativas que moldaram a formação do termo “Ocidente”. Dadas tais dimensões para o termo, pode ser um valioso exercício classificar alguns de seus vários usos nos escritos de pensadores modernos tais como Hegel, Spengler, A. J. Toynbee, Said e outros para chegar a novas percepções e possivelmente identificar as limitações de sua historiografia.

Sinceros agradecimentos a Ashis Nandy, Vinay Lal, Ajay K. Raina e M. Sridhar, cujos questionamentos constantes e sugestões ajudaram-me a dar forma a este ensaio.

A. Raghuramaraju nasceu em 1957, na Índia. PhD em filosofia pelo Institute of Technology de Kanpur e professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Hyderabad, desde 2001, dedica-se às áreas de filosofia social e política, bioética, filosofia indiana contemporânea, pós-modernismo e pós-colonialismo, tendo publicado os livros *Debates in Indian Philosophy: Classical, Colonial, and Contemporary* (2006) e *Enduring Colonialism: Classical Presences and Modern Absences in Indian Philosophy* (2009), além de, como organizador,

as coletâneas *Existence, Experience and Ethics* (1999) e *Debating Gandhi* (2006).

Ensaio publicado originalmente em Lal, Vinay; Nandy, Ashis (ed.). *The Future of Knowledge & Culture: A Dictionary for the 21st Century*. Nova Delhi: Penguin, 2005: 347-52. Tradução para a língua portuguesa do texto publicado em *Third Text*, vol. 19, n. 6, novembro, 2005: 595-98. Também disponível na revista online *Documenta Magazines*, Kassel, 2007.

Tradução: Ivair Reinaldim

Revisão Técnica: Inês de Araújo

Notas

- 1 *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1971, reimpresso em 1979: 321.
- 2 Giddens, Anthony. *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londres: Macmillan, 1982: 14.
- 3 Bordo, Susan. *The Flight to Objectivity: Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press, 1987: 29.
- 4 Foucault, Michel. “What is Enlightenment?”, in Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books: 39.
- 5 Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983: 40.
- 6 Descartes, René. “Discourse on Method”, in *The Philosophical Writings of Descartes*, vol 1, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985: 113-20. [*Discurso sobre o método*. São Paulo: Hemus, 2000.]
- 7 Nandy, Ashis. “The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism, and Other Masks of Deculturation”, *Alternatives*, 22.2, 1997: 157.
- 8 Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979: 59. [*Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.]
- 9 Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Trad. Joan Pinkham. London: Monthly Review, 1972: 18-19.
- 10 Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 1994: xv.
- 11 Bhattacharyya, Krishna Chandra. “The Concept of Philosophy”, in *Studies in Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983: 462.