



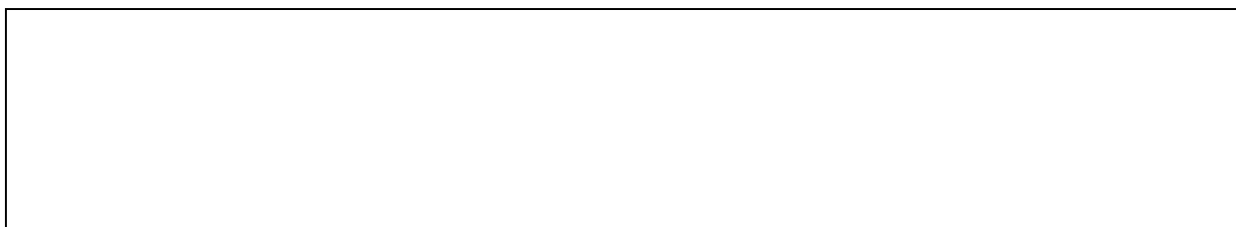
FUNDAÇÃO  
GETULIO VARGAS

**CPDOC**

Escola Superior de  
Ciências Sociais



**GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**



**Rio de Janeiro, RJ, Brasil**

**FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS  
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**PROFESSOR ORIENTADOR ACADÊMICO  
JOÃO MARCELO EHLERT MAIA**

**PENSANDO INTELECTUAIS A PARTIR DA PERIFERIA:  
A TRAJETÓRIA DE SYED HUSSEIN ALATAS**

**APRESENTADO POR  
GABRIELA DE BRITO CARUSO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Escola Superior de Ciências Sociais da Fundação Getulio Vargas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, ênfase em Cultura e Sociedade.

**Rio de Janeiro, Novembro 2012**

**FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS  
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**GABRIELA DE BRITO CARUSO**

**PENSANDO INTELLECTUAIS A PARTIR DA PERIFERIA:  
A TRAJETÓRIA DE SYED HUSSEIN ALATAS**

**PROFESSOR ORIENTADOR ACADÊMICO  
JOÃO MARCELO EHLERT MAIA**

**Rio de Janeiro, Novembro 2012**

**FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS  
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**PENSANDO INTELLECTUAIS A PARTIR DA PERIFERIA:  
A TRAJETÓRIA DE SYED HUSSEIN ALATAS**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO APRESENTADO POR  
GABRIELA DE BRITO CARUSO**

E APROVADO EM:  
PELA BANCA EXAMINADORA:

João Marcelo Ehlert Maia

Cláudio Costa Pinheiro

# Agradecimentos

---

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela bolsa de iniciação científica concedida e pelo apoio a pesquisa ao longo de dois anos.

Ao professor orientador João Marcelo Ehlert Maia pela infinita paciência, atenção e confiança, sem a qual este trabalho não se concretizaria.

Ao professor Cláudio Costa Pinheiro pelo incentivo e palavras de conforto e à professora Eloísa Martín pelo zelo e entusiasmo.

À toda equipe docente do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), pela excelência de ensino e carinho com os alunos e aos funcionários da Fundação Getúlio Vargas pela simpatia e cooperação nas muitas horas de estudo dentro da instituição.

Aos meus pais, Thais Fiorito de Brito e Sérgio Roberto Mauro Caruso pela compreensão e apoio à minha escolha profissional. Aos meus irmãos, Tiago de Brito Caruso pelos conselhos acadêmicos tão determinantes em minha formação e Felipe de Brito Caruso por me incentivar a perseverar nos meus sonhos.

E finalmente aos amigos Aline Cotrim, Felipe Macedo, Gabriela Mayall e Laura Alencar pelas discussões, companheirismo e apoio psicológico durante a elaboração deste trabalho e a todos os outros que entenderam minhas ausências e me incentivaram nos meus projetos.

# Resumo

---

O presente trabalho procura debater a formação intelectual em contextos não ocidentais a partir do estudo de caso de Syed Hussein Alatas, (1928-2007), sociólogo malaio pioneiro nas Ciências Sociais do Sudeste Asiático. Comparando seus escritos de juventude sobre islamismo e política com sua produção de maior renome “The Myth of the Lazy Native” (1977), procuro comprovar a relação de continuidade entre seu pensamento religioso e sua argumentação sociológica madura. Esta hipótese desafia as ideias de secularização e da autonomização do campo acadêmico para a gênese dos intelectuais modernos pressuposta pela sociologia clássica dos intelectuais, aproximando-se de uma análise mais contemporânea para o estudo de contextos periféricos.

**Palavras-chave:** Syed Hussein Alatas; sociologia dos intelectuais; Centro-Periferia.

# Sumário

---

Agradecimentos.....	5
Resumo .....	6
Sumário .....	7
Introdução.....	8
1. Pensando intelectuais a partir do Centro.....	10
2. Nem só de clássicos se fazem as Ciências Sociais.....	13
3. Syed Hussein Alatas e a Periferia como variável influente na formação intelectual.....	19
Trajetória .....	19
O mito do nativo preguiçoso .....	22
Progressive Islam e Democracy of Islam .....	24
Conclusão .....	29
Bibliografia .....	32

# Introdução

---

O interesse pelo estudo da trajetória e história de vida de intelectuais pode ter diversos motivos. Além do simples fetiche biográfico, pode ser usado para contextualizar e tentar explicar as ideias de um autor, assim como para entender, como e porque, este se tornou um intelectual e qual foi o papel que desempenhou em sua sociedade.

Preocupado com os processos e espaços de formação de intelectuais, este trabalho tem por objetivo pensar como a divisão global entre Centro e Periferia pode vir a afetar a produção sociológica, devido à vivência de experiências específicas de cada contexto. Por “Periferia”, entendo países que surgiram durante a expansão colonial europeia que ocupam uma posição subordinada na divisão internacional do trabalho, e entendo por “Centrais” países hegemônicos que possuem grande influência econômica e social na ordem mundial, como França, Inglaterra e Alemanha na Europa e os Estados Unidos. (Wallerstein, 1974)

Este trabalho se utiliza da trajetória acadêmica e da produção sociológica de Syed Hussein Alatas (1928-2007), intelectual do Sudeste Asiático, como estudo de caso para exemplificar como a experiência periférica formata um certo tipo de intelectual, a partir de contextos não convencionais à luz da tradição sociológica ocidental.

Alatas foi um sociólogo malaio pioneiro das modernas ciências sociais no Sudeste Asiático que desempenhou funções públicas de relevo em seu país. Sua formação acadêmica se deu na Universidade de Amsterdã, onde, em suas primeiras publicações, entre 1953 e 1955, preocupou-se em discutir a natureza de sua fé islâmica em relação com o pensamento moderno. Posteriormente, em 1977, lança seu livro mais consagrado, “*The Myth of the Lazy Native*”, no qual discute a imagem produzida pelos colonizadores sobre os nativos da Malásia, Filipinas e Java do séc. XVI ao XIX.

A escolha deste autor para figurar como estudo de caso advém do papel positivo que a religião teve no desenvolvimento de sua sociologia mais madura. Essa relação produtiva entre formação religiosa e produção científica vai de encontro aos tradicionais pressupostos no campo da sociologia histórica dos intelectuais a respeito do fenômeno da secularização e seus efeitos na produção de conhecimento e na esfera pública. Na



conclusão do trabalho, apresento algumas questões que o caso de Alatas pode provocar, discutindo o peso da cultura religiosa na formação das mentes, articulando a crítica recorrente de autores periféricos às teorias sociais ocidentais universalizantes.

A hipótese aqui sustentada é que a produção sociológica ocidental acerca dos estudos dos intelectuais desconsidera algumas especificidades presentes em contextos não ocidentais que, no estudo de caso apresentado, aparecem como uma chave para a elaboração do pensamento sociológico. Destaco, especialmente, a ausência de reflexão sobre a relação entre experiência religiosa e imaginação sociológica, ou mesmo a negação desta relação. Indo de encontro às percepções usuais que enfatizam o secularismo, o trabalho objetiva apontar como a imersão em um contexto religioso pode resultar na produção de uma teoria social original, evidenciando a lacuna que a transformação da experiência ocidental em teorias universais pode deixar. A relação entre vida e obra do autor abre um pressuposto para repensar a bibliografia acerca do tema, assim como o problema da universalização de conceitos elaborados tendo somente a experiência europeia ou americana como ponto de partida.

A monografia está estruturada em três capítulos. Para refletir sobre a formação intelectual e as implicações dessa na produção sociológica, no primeiro capítulo trato de grandes autores que pensaram ou que podem ser usados para pensar os estudos sobre intelectuais. Primeiramente mostro como a formação e o papel desses atores foi pensado nos escritos clássicos da sociologia de Antônio Gramsci, Karl Mannheim e também a teoria dos campos de Bourdieu. O segundo capítulo trás autores mais contemporâneos que se voltam mais detidamente para o tema dos intelectuais periféricos, incluindo o Sudeste Asiático. Analiso a teoria de Raewyn Connell sobre a circulação do conhecimento e a produção científica do Sul-global para pensar o lugar das Ciências Sociais periféricas em um contexto internacional. O trabalho de Mona Abaza e Carool Kersten também são utilizados pois, tratam mais especificamente de intelectuais muçulmanos e o campo intelectual do Sudeste Asiático. Apresento em seguida uma breve biografia de Syed Hussein Alatas acompanhado de uma análise sobre as temáticas e a construção argumentativa do autor em suas obras para demonstrar como sua origem periférica veio a influenciar sua produção.

# 1. Pensando intelectuais a partir do Centro

---

Falar sobre intelectuais sem considerar a produção de Mannheim, Gramsci e Bourdieu é abdicar-se de discutir a literatura consolidada sobre o tema da sociologia histórica deste grupo. A proposta é justamente dialogar com os referenciais clássicos que pautaram os debates sobre a gênese dos intelectuais modernos, aqueles cujas teorias são aplicadas em todos os campos do globo por figurarem como grandes nomes das Ciências Sociais internacionais.

Karl Mannheim, em seus estudos sobre as bases históricas da inteligência (Mannheim, 1953), nos chama atenção para o impacto dos fatores sociais na formação do pensamento dos indivíduos. Levantando fatores como os espaços de sociabilidade, as gerações e os estilos de pensamento, o autor aponta para a importância de pensar histórica e biograficamente o intelectual, a fim de analisar como as ideias que estão dispostas no espaço social modificam-se de acordo com seu contexto. Ao pensar o homem como um receptor ativo que elabora as ideias de seu tempo, o autor aponta fatores externos preexistentes ao indivíduo com os quais este estabelece relações que influenciam seu pensamento, ligando-o aos grupos de interesses, evidenciando sua relação com as classes sociais.

A modernidade para Mannheim é caracterizada pelo constante conflito de ideias que são elaboradas a partir das classes sociais. Essa disputa só se dá devido à perda do monopólio que a classe clerical na Idade Média detinha sobre a produção de conhecimento, pois, ao abrir espaço para o questionamento e outras interpretações, possibilitou a emergência de uma *intelligentsia*. A seu ver, o fenômeno da secularização foi fundamental para que a política se tornasse uma arena de valores e crenças diversas, destituindo a centralidade da religião como unificadora da verdade e da moral e abrindo espaço para o desenvolvimento de novas ideologias.

Para o autor, as visões de mundo de um homem são determinadas pelo contexto social no qual está inserido. A classe intelectual seria aquela que, dotada da crítica, teria maior capacidade de ver por detrás dos véus. Somente a *intelligentsia* conseguiria captar as dimensões da estrutura social que regem as relações entre os homens, colocando-se acima dos vieses interpretativos do senso-comum.

Outra produção consagrada sobre o tema pode ser encontrada nos escritos de Antônio Gramsci (Gramsci, 1930 – 1932). Para o autor, a atividade intelectual é comum a todos os homens, no entanto apenas os que dela fazem sua profissão podem ser considerados intelectuais. Ao fazer a distinção entre intelectuais “orgânicos” e “tradicionais”, Gramsci estabelece automaticamente uma filiação de classe a esses agentes. Os tradicionais seriam aqueles oriundos de camadas históricas que sempre tiveram o privilégio da cultura escrita e de sua interpretação, tais como padres, funcionários estatais e eruditos aristocráticos. Já os orgânicos seriam gerados pelo próprio desenvolvimento histórico das modernas classes sociais, servindo ao empresário capitalista e à burocracia estatal, sendo, por exemplo, economistas, administradores, cientistas e outros profissionais especializados.

A função do intelectual orgânico seria a de dar consciência e homogeneidade às novas classes sociais a qual estão ligados. Gramsci analisa o papel dos intelectuais nas correntes ideológicas que determinaram os rumos históricos do Estado-Nação. As modernas sociedades ocidentais tenderiam a privilegiar a formação de intelectuais orgânicos em detrimento das velhas camadas rurais tradicionais, pois seus intelectuais estariam ligados a lógica da produção capitalista, descartando aqueles que, desvinculados deste sistema, eram vistos como “parasitários”.

Ao pensar contextos mais próximos ao da Itália, onde viveu Gramsci, tratou de sociedades onde a presença de intelectuais tradicionais seria predominante. Este grupo estaria mais ligado às formações histórico-sociais anteriores ao capitalismo, possuindo forte sentimento de continuidade através do tempo e seriam dotados de maior independência em relação às classes sociais. Seriam por exemplo, clérigos, filósofos, juristas, escritores, tendo liberdade para se vincular às classes dominadas ou às dominantes, adquirindo certa autonomia em relação aos interesses imediatos das classes

sociais. No entanto, o autor parece perceber a condução da vida política por intelectuais tradicionais como uma incompletude da implantação da lógica capitalista, sendo o americanismo uma estrutura mais racionalizada, onde a política respondia com maior conformidade a estrutura e aos interesses de classe. (Gramsci, 1934)

Pierre Bourdieu, embora tenha produzido pouco sobre a questão dos intelectuais, tem sua teoria dos campos vastamente utilizada para discutir o tema no contexto brasileiro. (Melo, 1999). Seus estudos utilizaram o conceito de “campo” para analisar os diversos impactos dos constrangimentos econômicos e sociais sobre a vida intelectual, pensando os efeitos práticos que a economia dos bens simbólicos implica sobre os agentes.

Concebendo campo como um espaço estruturado de posições que determina a concorrência entre os agentes para aquisição de capitais ou poderes, segundo regras específicas (Bourdieu, 1983), Bourdieu analisa os processos de formação do campo intelectual. O autor indica uma relação de dependência material e política dos intelectuais em relação às frações dirigentes, inserido em uma lógica de dominação-subordinação. Nesses termos, pressupõe uma progressiva autonomia do mercado de bens simbólicos, onde fatores externos são cada vez menos influentes na estruturação das regras e da hierarquia do campo.

Sua teoria de autonomização dos campos é ilustrada em seu estudo sobre o impressionismo, movimento que rompeu com as demandas artísticas anteriores, onde Bourdieu faz uma análise de como o campo artístico francês conquistou sua autonomia estética. (Bourdieu, 1989) Este conceito abstrato, replicado internacionalmente, baseia-se na história da formação e do funcionamento do mundo cultural europeu.

Essas colocações fornecem maneiras de se pensar o papel do intelectual na sociedade e pistas essenciais para investigar este objeto. Entretanto, o contexto periférico de sociedade não europeias é permeado por especificidades inescapáveis que condicionam as trajetórias e influenciam este grupo de formas distintas das dos países centrais. A tese da secularização de Mannheim não leva em conta, por exemplo, países de tradição islâmica, onde a religião permeia toda vida social e política e que, no entanto, produzem pensadores e intelectuais das mais variadas filiações. (Arjomand, 2004) Em tempo, a

dicotomia de Gramsci entre “tradicional” e “orgânico”, estritamente vinculada com binômio “urbano/capitalista” e “rural/feudal”, parece deixar uma lacuna para tratar de países que se modernizaram no contexto de Periferia global, onde essas oposições não são tão óbvias, quando se quer são vistas como opostas.

O caso de Syed Hussein Alatas nos mostra que o mundo intelectual nem sempre procurou sua maior autonomização em relação a demandas e valores externos, e isso não deve ser interpretado como insucesso, ou incompletude da experiência periférica. Pelo contrário, podemos ver que mesmo onde a religião tem papel relevante na esfera pública e a política, ela não necessariamente adentra arbitrariamente nas atividades dos cientistas sociais.

## 2. Nem só de clássicos se fazem as Ciências Sociais

---

Na esteira da crítica ao eurocentrismo nas ciências sociais e na busca por um maior descentramento da produção de teorias sociais, ultimamente, alguns nomes têm tentado abordagens centradas nas experiências periféricas para pensar o tema dos intelectuais. Dentre eles, Mona Abaza e Carool Kersten, que falam mais propriamente do contexto em que este trabalho se insere, o Sudeste Asiático e Raewyn Connell sobre intelectuais do Sul-global.

Connell, em seu livro *“Southern Theory”* (2007), assume a existência de uma divisão social do trabalho intelectual que está expressa geograficamente nos binômios Centro/Periferia e Norte/Sul-global. Nesta divisão, a periferia global pós-colonial funciona como uma zona de coleta de dados e o Centro é o lugar aonde se elaboram as teorias. Depois de teorizado o conhecimento volta para ser aplicado à Periferia, permeado pelo olhar enviesado das antigas metrópoles.

Esta composição faz com que os autores periféricos utilizem majoritariamente referências do Centro, onde costumeiramente vão realizar sua formação acadêmica. Sua análise detecta a dificuldade de produção teórica no Sul-global não pela via da

incapacidade, mas pelas barreiras das tradições acadêmicas centrais que ignoram a produção contestadora da Periferia. Os universalismos são constituídos sempre a partir Norte, relegando ao Sul um papel replicador.

Seu livro seleciona intelectuais periféricos para demonstrar como o Sul-global tem uma forma de produção diferenciada, mesmo quando tratando dos mesmos temas que a sociologia do Norte trata. Neste sentido, a socióloga australiana propõe procurar neste Sul, as bases para um universalismo alternativo (Connell, 2012). Sua análise identifica a ausência do fenômeno colonial na produção central, enquanto na Periferia este mesmo fenômeno é praticamente inescapável, mesmo quando não se coloca como tema principal. Seu trabalho é uma chamada para pensar a partir das Periferias, deixando para trás o complexo de inferioridade da produção acadêmica das antigas colônias.

Uma outra perspectiva, com enfoque mais detido na sociologia dos intelectuais e no mundo muçulmano pode ser encontrado em *“Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: shifting worlds”*, onde Mona Abaza discute a produção de conhecimento em contexto alheio ao da sociologia de matriz ocidental. Não sustento aqui a produção de uma sociologia local e específica para cada caso, apenas se faz necessário atentar para o fato de que teorias tidas como universais muitas vezes são baseadas em experiências históricas particulares dos centros hegemônicos. Conceitos que se pretendem universais devem buscar diminuir as influências de suas inspirações empíricas para que sejam de fato utilizáveis, com as mínimas distorções, em outros contextos.

Abaza compara o campo intelectual do Sudeste Asiático com o Oriente Médio, em especial Malásia e Egito. A comparação se ampara no debate da islamização do conhecimento, tema que permeia a vida acadêmica e política dos dois países.

O debate sobre a islamização do conhecimento surge no primeiro “World Conferences on Muslim Education” realizado em Meca em 1977 (Abaza, 2002), quando se propôs a adoção do ensino e estudo da filosofia islâmica ao invés da de matriz ocidental. Entendendo que apenas o “Conhecimento Revelado” pela escritura é a fonte de todo o conhecimento, vários movimentos diferenciados de islamização do conhecimento surgiram, desde a leitura “científica” do Alcorão até uma leitura islamizante do conhecimento ocidental.

Essa guinada conservadora dos estados muçulmanos esta relacionada com a intervenção estrangeira na região. Ela deve ser pensada dentro de um contexto onde os debates sobre globalização, particularismo/universalidade, dominação estrangeira e indigenização do conhecimento<sup>1</sup> são parte integrante da vida política e acadêmica. Este movimento nasce atrelado à questão Ocidente/Oriente, uma vez que muitos dos seus fundadores foram treinados academicamente em universidades europeias. Dentre seus objetivos, busca romper com o dualismo que separa o religioso do secular na educação dos muçulmanos em países europeus.

Na Malásia, um dos casos estudados por Mona Abaza, os intelectuais da islamização do conhecimento tem grande influência devido seus aos altos cargos no governo e na academia. Esta configuração está ligada diretamente às políticas étnicas do governo malaio. Nos anos 80, as políticas do governo de Mahathir Mohamad adotaram uma postura de favorecimento a população de etnia malaia, em sua maioria islâmica, que compete econômica e culturalmente com a população desce de chineses.

Os conflitos étnicos entre malaios e chineses eram a pauta mais discutida na política do país. Os malaios, até a independência da coroa britânica em 1957, ocuparam posições de governo no sistema colonial, enquanto os chineses representavam uma tradição comerciante e vinham tendo considerável êxito econômico. A recém-independência do país fazia com que esses atritos se expressassem de maneira a discutir a cidadania e a nacionalidade, assim como a divisão de poder político entre a comunidade que se acreditava verdadeiramente “nacional” e os outros grupos étnicos que defendiam seu pertencimento à Federação Malaia.

A administração de Mahatir buscou o rápido desenvolvimento e modernização do país. Para contrabalançar sua postura econômica secularista e agradar a oposição, o governo iniciou uma política de cooptação de intelectuais islâmicos para o maquinário do estado e a composição de universidades. O sucesso econômico do país rendeu frutos que se converteram em grandes investimentos, facilitando a criação de instituições de ensino e

---

<sup>1</sup> “Indigenização do conhecimento” é uma perspectiva teórica que busca ensinar e pesquisar a partir dos temas e da cosmovisões locais, particularizadas, diferente da maneira Ocidental.

pesquisa islâmica, inclusive a criação de um centro islâmico responsável por promover a versão oficial do Estado sobre a religião.

A islamização do conhecimento e a institucionalização de um órgão responsável pela interpretação oficial das escrituras, como apontado por Abaza, são consequência da influência da Arábia Saudita. A forma que o Islã tomou na Arábia Saudita exerce crescente influência em outras áreas do mundo muçulmano, orientação que ficou conhecida como “petro-islam” devido à procedência de seu poder econômico.

A análise de Mona Abaza sobre o campo intelectual do sudeste asiático nos permite perceber como a cena acadêmica se divide entre os favoráveis à islamização do conhecimento e os chamados “Third Worldist”. Esses últimos são mais conhecidos por uma postura que considera o Islã sociologicamente em termos de uma especificidade cultural e não apenas uma religião, podendo trabalhar este tema sem cientificizar a fé e vice-versa.

Esta configuração que mescla esfera pública, religião e intelectuais pode parecer nova aos olhos de uma sociologia que se habituou a olhar a Europa e os Estados Unidos. Para aproximar o olhar do leitor ocidental, que tende a perceber esta conformação como específica do mundo muçulmano, Mona Abaza faz um breve paralelo com o movimento criacionista nos Estados Unidos. A superpotência aceitou a reivindicação cristã, permitindo ensinar nas aulas de biologia que, tanto os homens quanto animais e plantas foram criados por Deus, indo de encontro à teoria Darwinista.

A análise da autora permite que pensemos outras maneiras de constituição e funcionamento do campo intelectual. Seu diagnóstico desafia os pressupostos das teorias mais consolidadas para tratamento do assunto, sem com isso advogar a favor de sociologias particularizadas, locais.

Outro autor que pode enriquecer a análise das trajetórias intelectuais e sua relação com o pensamento social na região é Carool Kersten, com seu livro “*Cosmopolitans and Heretics: New Muslim intellectuals and the study of Islam*”(2011). O livro procura identificar alguns fatores que vieram a compor um cenário possível para o desenvolvimento de certo tipo de intelectual que surge no mundo islâmico.



Carool identifica os anos 50 como momento de surgimento do que ele vem a chamar de “new muslim intellectuals”. Esses autores produziram massivamente nas décadas de 60 e 70, mas seu reconhecimento pela sociologia ocidental se deu mais propriamente a partir dos anos 80. Neste contexto ele destaca as descolonizações e as diásporas como fatores que favoreceram este cenário.

Quando seus trabalhos passaram a ter uma maior circulação, esse tipo de autor identificado por Kersten foi rapidamente categorizado junto à geração do ressurgimento islâmico, completamente contrária ao modelo de modernidade ocidental. No entanto, apesar da crítica que ambos partilham sobre este projeto de modernização ocidental capitalista secular, os “new muslim intellectuals” não apostam na volta às tradições como alternativa.

Uma das características essenciais desses autores é que realizaram sua formação superior em países ocidentais. Em seu estudo, esta marca na trajetória desses intelectuais é vital, pois configura um elemento de hibridação cultural necessário para desenvolver este tipo de pensamento. Essa dimensão cosmopolita, segundo o autor, possibilita ter uma compreensão mais complexa da modernidade. Importante lembrar que nessas décadas na Europa, onde grande parte desses intelectuais se formou, Sartre protagonizava a cena intelectual, fazendo a crítica a dominação cultural e política do Ocidente, juntamente com outros intelectuais da época.

“New muslim intellectuals” são muito atentos para a hegemonia política e cultural do Ocidente, criticando a transplantação acrítica de teorias e ideias desenvolvidas naquele contexto. No entanto, ao mesmo tempo são críticos às empreitadas de islamização do conhecimento, propondo uma releitura do Islã, que vai de encontro à ideia de uma ruptura com a modernidade e o Ocidente.

Uma marca da produção destes autores é a combinação de fontes e bibliografias provindas desses dois polos, manipulando sua herança islâmica e as realizações mais recentes do Ocidente. Isto vem acompanhado de uma reaproximação com o legado filosófico islâmico do pensamento crítico. Este posicionamento híbrido faz com que estes intelectuais não se encaixem nas categorias aplicadas à prática e ao pensamento

muçulmano, como reformismo, modernistas ou tradicionais, por exemplo. É por isso que Carool os diferencia, chamando-lhes “new muslim intellectuals”.

Uma das principais críticas que estes autores desenvolveram foi às formas como se estudava e compreendia o Islã. O legado dos Areas Studies condicionou o estudo das sociedades muçulmanas aos Middle Eastern Studies, ignorando completamente países do sudeste asiático e África com grande contingente populacional fiel à religião. Essa perspectiva geográfica prejudica a compreensão de processos mais globais, como por exemplo, o desenvolvimento de intelectuais islâmicos em diásporas para América do Norte e Europa.

Este grupo de intelectuais tende a pensar a religião islâmica não apenas como uma doutrina religiosa ou uma ideologia, mas principalmente como uma herança civilizacional. Suas críticas e suas formas de pensar o Islã remodelaram metodologicamente os Islamic Studies como um campo de investigação acadêmica. Atualmente, o campo procura uma visão mais global que considere as sociedades muçulmanas afora do Oriente Médio, assim como a atenção para utilização de categorias que não sejam importadas de outro contexto.

Essas figuras não são vistas apenas como interlocutores entre o mundo muçulmano e o mundo ocidental, mas com pensadores de sua própria herança civilizacional. As formas como esses autores pensaram sua sociedade e sua produção científica inaugurou um rompimento com o oposicionismo binário entre modernização e tradição. Para Kersten, foi essa hibridação característica desses autores que possibilitou o desenvolvimento de epistemologias e metodologias alternativas para estudo do Islã. Da mesma forma, a convivência entre os dois mundos que permitiu que esses autores realizassem uma crítica dupla, tanto as interpretações muçulmanas quanto às ocidentais acerca do Islã.

Diferentemente da corrente da islamização do conhecimento apresentada no trabalho de Mona Abaza, os intelectuais estudados por Carool Kersten tem pouca ou nenhuma influência institucional. Isto se deve aos trabalhos de interpretação do Islã que esses autores fizeram, desafiando as correntes mais tradicionais e denunciando os interesses políticos por detrás das interpretações oficiais do Islã.

Os dois autores apresentados, tanto Carool Kersten, mas principalmente Mona Abaza, encaixam Syed Hussein Alatas como uma das ilustrações de suas análises. Mona identifica sua produção sociológica como “third-worldist”, apesar de apontar seus escritos de juventude como configurando um passado mais radical. Carool pensa Alatas como pertencente ao grupo dos “new muslim intellectuals”, precursor da ideia de “endogenous intellectual creativity”, a noção de que o pensamento ocidental quando confrontado com pensamento local, pode ser adaptado e utilizado de forma criativa. No entanto sua análise privilegia a trajetória de outros autores como Hassan Hanafi, Nurcholish Madjid e Mohammed Arkoun, do Egito, Indonésia e Argélia respectivamente.

Em suma, este capítulo apontou outras formas de olhar a os intelectuais e a produção acadêmica a partir do lugar específico da Periferia. Os autores apresentados nos ajudam a perceber diferenças substanciais entre a sociologia dos intelectuais produzidas no Centro e em outros contextos, confirmando a necessidade de uma maior atenção ao uso indiscriminado das teorias produzidas no Norte para falar de toda e qualquer sociedade.

## 3. Syed Hussein Alatas e a Periferia como variável influente na formação intelectual

---

### Trajectoria

Nascido em 1928, em Bogor, na Indonésia colonial, Syed Hussein Alatas é considerado uns dos pais da sociologia no Sudeste Asiático. Alatas foi criado numa família de elite islâmica e viveu a maior parte sua infância na Malásia, onde completou sua formação escolar no English College. Desde cedo teve contato com a língua e o currículo escolar do colonizador, o que potencializou sua ida a Holanda no final dos anos 1940, para estudar sociologia da religião na Universidade de Amsterdã.

Suas primeiras publicações nos dão algumas informações relevantes sobre os conflitos de um jovem que vem da Periferia colonizada para se ilustrar em uma metrópole.

Durante seus anos na faculdade, Alatas editou e escreveu o jornal mensal “*Progressive Islam*”, que existiu entre 1953 e 1955. Desde 1920, já existiam na Holanda associações estudantis em torno de movimentos anticoloniais, que buscavam agregar a jovem intelectualidade Indonésia e Malaia em espaços de ativismo político e religioso. Hussein Alatas trilhou, portanto, um caminho que outros personagens do anticolonialismo trilharam ao se formarem em diáspora nas sociedades colonizadoras europeias. (Rose, 2010)

Para dar sequência a sua tese, Alatas realizou muitas viagens pelo Norte da África e pelo Oriente Médio, onde colheu material para estudo e conheceu muitas lideranças do emergente movimento anticolonial do Terceiro Mundo. (Alatas, 2010) Entre eles, Mohamad Natsir (1908 – 1993), que depois veio a se tornar primeiro ministro da Indonésia, financiou e por diversas vezes escreveu no jornal “*Progressive Islam*”. Vale mencionar também Osman Amin (1905 - 1987), filósofo egípcio que escreveu artigos para a publicação.

Retornou à Malásia em 1958, onde ocupou um cargo na editora governamental Dewan Bahasa, além de se tornar professor de Filosofia na Universidade da Malásia. A estreita presença das Ciências Sociais no país explica em parte sua ocupação, ainda que já figure em posições acadêmicas.

Foi no início dos anos 1960 que escreveu seus primeiros artigos mais importantes, utilizando Max Weber e parte da tradição sociológica alemã para pensar a formação da civilização islâmica no Sudeste Asiático. Até 1967, serviu como chefe da divisão cultural do departamento de estudos malaios, quando foi a Universidade Nacional de Singapura chefiar o mesmo departamento até 1988. De 1988 a 1990, foi vice-chanceler da Universidade da Malásia, mas saiu do cargo após realizar a contratação de profissionais sem observar as políticas de cotas étnicas que pautavam o regime malaio, assunto já explicado no capítulo anterior.

Alatas oscilou por vezes entre a academia e a vida política. Em 1968, formou o Gerakan, partido de inspiração trabalhista que pregava a superação das clivagens étnicas que marcavam a política malaia. O partido era formado por um corpo intelectual denso, pois seus cargos diretivos eram ocupados por alguns professores universitários de

destaque. No entanto, mesmo com uma grande vitória eleitoral em 1969, o Gerakan foi bastante afetado pelos distúrbios violentos de motivação étnica que ocorreram durante a comemoração. O sociólogo fez outras tentativas de participação mais ativa na política, no entanto parece que suas experiências causaram mais frustração do que satisfação (Alatas, 2010). As opções políticas tomadas pelo governo malaio, de uma política modernizadora burguesa nas décadas de 1970 e 1980, somadas a perspectiva tecnocrática que pautava a vida intelectual na Malásia, caracterizada pela presença de think-tanks e instituições sob forte controle estatal, não favoreciam a ascensão de Alatas na vida política por ser forte crítico dessas medidas. Lecionou, pesquisou e publicou até 2007, quando veio a falecer em sua casa.

Se nos pautarmos pelas narrativas clássicas sobre a gênese dos intelectuais modernos, na qual o tema da secularização e a autonomização do campo universitário são determinantes para produzir o lugar de discurso desses personagens, podemos ilustrar a trajetória de Alatas como um ponto fora da curva.

Diferentemente do exemplo de outros intelectuais de tradição islâmica, como seu próprio irmão, Syed Naquib al-Attas, Alatas não participou de correntes pela islamização do conhecimento, um dos resultados desta relação entre ciências e religião. Ao invés disso, sua religiosidade, como defendida neste trabalho, foi frutífera para a construção de um pensamento original acerca do colonialismo, da modernização e da mente cativa.

É objetivo deste trabalho localizar no material bibliográfico os elementos que permitem perceber esta conformação de um discurso sociológico e político original e periférico. Para trabalhar como esta relação se deu positivamente na vida de Syed Hussein Alatas, selecionei suas primeiras publicações como editor do jornal “*Progressive Islam*”, onde procura relacionar a natureza da fé islâmica com o pensamento moderno, seu livreto sobre democracia no Islã, e seu livro mais consagrado, “*The Myth of the Lazy Native*”. Iniciarei a análise de suas obras pela sua maior contribuição sociológica, familiarizando o leitor com seu estilo de escrita e suas temáticas, para então identificar no passado os trilhos que levaram ao desenvolvimento deste pensamento.

## O mito do nativo preguiçoso

“*The Myth of the Lazy Native*” foi o trabalho que o consagrou internacionalmente como uma espécie de precursor do pós-colonialismo acadêmico. O livro explicita como a imagem do nativo do sudeste asiático construída pelo colonizador, entendido como preguiçosos e limitados, teve uma função de justificar sua intervenção colonial. Alatas utiliza-se da sociologia do conhecimento para tratar a questão do “nativo preguiçoso” como uma perspectiva ideológica.

Para falar das origens e das funções que “o mito no nativo preguiçoso” teve durante os séculos XVI até XX na Malásia, Filipinas e Indonésia, Alatas vale-se de dois conceitos: ideologia e capitalismo colonial.

Ao tratar de ideologia, Alatas utiliza o conceito elaborado por Mannheim, concebendo-a como um sistema de crenças que procura justificar de forma distorcida uma ordem política, social e econômica, configurando-se de forma autoritária e expressando o interesse de um grupo em particular. A ideologia é constituída por diferentes forças (religião, ciência, economia, história) e estabelece uma falsa consciência entre dominantes e dominados, abonando as relações desiguais entre os dois.

Para comprovar como a ocupação colonial forjou uma ideia essencialista do comportamento nativo, Alatas buscou relatos históricos sobre os malaios, os filipinos e os javaneses anteriores à ocupação inglesa. Ao comparar estes escritos e aqueles produzidos e difundidos durante o período colonial britânico e holandês, nota-se grande diferença entre características atribuídas a esses povos. Enquanto as narrativas portuguesas destacam aspectos positivos dos habitantes da região de Java, as imagens que passaram a circular no século XIX a partir da colonização holandesa ganham outro tom. O autor atribui essa mudança à implantação do regime de trabalho forçado, que iria opor nativos e colonizadores em torno de concepções particulares sobre terra e trabalho.

A ideologia colonial teria utilizado o discurso do nativo preguiçoso para racionalizar as práticas de trabalho compulsórias nas colônias. Segundo o autor, a imagem negativa dos nativos e da sua sociedade foi mobilizada para justificar racionalmente a conquista e o domínio europeu sobre a área, distorcendo elementos da realidade local para assegurar a reprodução ideológica.

Utilizando a ideia de “capitalismo colonial”, outro conceito central de sua obra, Hussein Alatas procura identificar a existência concreta de uma ordem capitalista, no entanto específica da experiência colonial. Na análise Weberiana, o capitalismo, além de constituir uma experiência histórica europeia, considera o trabalho livre uma característica essencial do capitalismo moderno, o que não se sucedia nas sociedades colonizadas.

Na visão do autor, o capitalismo é sistema econômico associado à aquisição de bens, caracterizando-se pelo uso de métodos racionais para aumentar o lucro. Daí a importância de se explicitar o que se quer dizer por “capitalismo colonial”, conceito que reconhece a presença do capitalismo no sudeste asiático, porém aponta as particularidades de sua configuração.

Alatas destacou as seguintes características em concepção de capitalismo colonial: controle do acesso ao capital pelo poder econômico do colonizador, governo da colônia exercido pelos representantes do domínio externo, níveis mais elevados de negócios e indústria nas mãos da comunidade dominante, direção da importação e exportação imposta para servir ao interesse do domínio externo, preferência pelo modo agrário de produção em detrimento da industrialização, mínima expansão tecnológica e científica, organização da produção sobre trabalho compulsório, ausência de organização trabalhista para contrabalancear a exploração e não envolvimento da maior parte da população nos empreendimentos capitalistas.

Sua prosa clara e concisa mistura referências bibliográficas ocidentais e orientais, pois acreditava que o conhecimento era um bem universal. O autor, por vezes, escreve de forma anedótica e sarcástica, usa quando experiência pessoal e suas observações como exemplo ou ponto de partida para uma reflexão mais elaborada. No livro em questão, Alatas argumenta que a dominação da metrópole sobre a colônia operou de maneira a prejudicar para a assimilação da cultura ocidental no sudeste asiático e que o processo de modernização teria ocorrido com ou sem a presença estrangeira.

A obra é uma das primeiras a denunciar o imperialismo das mentes, apontando a sobrevivência das estruturas de dominação e as consequências da ideologia do capitalismo colonial sobre o pensamento. O livro também faz críticas às ciências sociais ocidentais e seus conceitos supostamente universais, gerados a partir de experiências europeias,

recriminando a forma como são replicados em contextos não ocidentais sem prévia adaptação.

Seu livro é reconhecido internacionalmente, mas a circulação de suas ideias se deu mais intensamente na África e na Índia, onde foi inserido nas discussões sobre descolonização, junto com discursos sociológicos anticoloniais que eram disseminados no chamado Terceiro Mundo desde meados dos anos 1950. (Alatas, 2010) Por duas vezes, o intelectual pós-colonial Edward Said fez referência ao pioneirismo da obra de Alatas, com quem compartilha o tema da deturpação da imagem dos povos colonizados (Said, 1978, 1993). A referência feita por Said certamente favoreceu a difusão das obras de Alatas para o Ocidente, mas mesmo em sua terra natal, onde é referência inquestionável, seus trabalhos foram pouco confrontados, o que prejudicou a difusão de sua obra uma vez que estabeleceu poucos diálogos.

Acredito que a perspectiva sociológica de Alatas tem íntima relação com sua experiência religiosa quando vivida durante o encontro com o mundo ocidental. Seu grande argumento, que persiste em demonstrar a necessidade de contextualizar sócio-historicamente um evento, atentando para os perigos de pensar o outro a partir de seus próprios parâmetros, também está presente nos escritos de juventude do autor. Na década de 1950, já argumentava nestes termos para se referir interpretação equivocada que o Ocidente tinha sobre a religião islâmica.

### **Progressive Islam e Democracy of Islam**

Esta necessidade de historicizar o pensamento ocidental, que se pretendia universal, pode ser encontrada em suas primeiras publicações feitas durante seus anos de estudo na Europa. O jornal “*Progressive Islam*” e o livreto “*Democracy of Islam*” são exemplos que indicam como o autor, a partir de sua formação islâmica, se sentiu incumbido de discutir e desmistificar alguns preconceitos com os quais se deparou na sua experiência universitária. Esta impressão se confirma ao atentarmos para a recente biografia escrita pela sua filha, na medida em que indica como esse periódico foi fruto do ativismo político-religioso de Alatas quando confrontado com estereótipos sobre o mundo islâmico.



O periódico produzido na Holanda era distribuído em Jakarta, Cingapura, África do Sul, Trinidad, Burma e Alemanha. (Alatas, 2010) Sem cunho proselitista, seu objetivo era desnaturalizar alguns pressupostos sobre a religião islâmica e articular religião e conhecimentos político-sociais contemporâneos. Além de tentar desmistificar o Islã para o Ocidente, procura também esclarecer racionalmente seus pressupostos para os próprios muçulmanos. Os artigos buscavam articular o tema do islamismo aos problemas de construção de um Estado-Nação pós-colonial. Neste sentido, são constantes as referências a autores e intelectuais ocidentais que permitiam refletir sobre o socialismo, a democracia e o planejamento social.

Em artigos e editoriais Syed Hussein Alatas abordou questões muito diversas que combinavam preocupações do pensamento moderno ocidental e fé islâmica. Tratou das reformas sociais que o Profeta Maomé implantou nos territórios dominados, tais como a reorganização mais igualitária do sistema agrário, a liberdade religiosa (mediante taxaço), a isenção do serviço militar para não muçulmanos, assim como a existência de um primitivo “imposto de renda” aferido de acordo com as condições materiais de cada um. (Alatas, 1954a)

Alatas dedicou-se também ao tema da educação, onde, inspirado na concepção pragmática de educação elaborada por John Dewey, chama a atenção para o papel da educação na transmissão dos valores sociais, dos padrões culturais, dos ideais e das formas de conhecimento específicas de uma sociedade.

Para justificar o baixo desenvolvimento educacional e a baixa produção de conhecimento dos povos muçulmanos em geral quando comparados aos níveis europeus, Alatas responsabiliza as guerras, os desastres naturais e a dominação de uma elite minoritária como os principais fatores de desarticulação que impediram a formação de um amplo sistema educacional, e não a orientação religiosa islâmica. Para ilustrar seu argumento, retoma a Idade Média para mostrar que no século X, as universidades muçulmanas espanholas detinham e produziram a maior parte do conhecimento científico que circulava na Europa. (Alatas, 1954b)

Sua proposta educacional é pensada com base na educação religiosa islâmica, concomitante ao ensino da ciência moderna e da filosofia, pois a proposta da educação não

seria apenas promover o conhecimento, mas desenvolver o caráter. O conhecimento do Ocidente deveria ser desfrutado com uma mente aberta e crítica, evitando a simples reprodução do pensamento estrangeiro, ao mesmo tempo, sem limitar o aluno ao ensino tradicional local.

Alatas aponta que a busca por conhecimento na religião islâmica têm valor positivo e deve ser motivada. Defende a necessidade do muçulmano fazer uso dos conhecimentos desenvolvidos nas diferentes culturas, atentando sempre para a importância de um método crítico de assimilação. O autor chama atenção para os cuidados que devem ser tomados no estudo das ciências modernas, em especial as ciências humanas, pois as suas ideias são em geral frutos de uma experiência histórico-cultural específica. (Alatas, 1955)

Para o autor, uma das formas mais eficazes de prevenir o falso universalismo do pensamento ocidental é o estudo minucioso da história. Um exemplo seria o tema da secularização, fator supostamente essencial para a modernidade, mas cujo sentido deriva especificamente da tradição religiosa europeia. A ideia seria que, conhecendo bem a religião islâmica e o passado do povo muçulmano, assim como as ciências modernas e a história do seu surgimento, o muçulmano poderia transitar pelas ideias ocidentais sem abandonar sua fé e seu caráter. Isso não implicaria uma transferência direta do conhecimento, mas sim um processo de uma assimilação crítica.

Podemos perceber que o método empregado por Alatas nos seus escritos de juventude realiza um trabalho intelectual similar ao presente em “*The Myth of The Lazy Native*”, recuperando historicamente experiências muçulmanas e europeias para demonstrar que o discurso atual se configura em cima de pré-conceitos construídos pela visão enviesada do homem ocidental.

Os dois últimos exemplares do jornal de 1955 se detêm mais especificamente no tema do colonialismo, o que já esboça os contornos da sua sociologia mais madura produzida em 1977. No Vol. 2, n.3-4, pensa a colonização como uma relação histórica entre nações baseada na exploração de uma pela outra. Alatas se detém entre o séc. XIX e XX, e se utiliza dos escritos de Raymond Kennedy para analisar as principais características do colonialismo. Seriam elas: a segregação pela cor, relacionado à pretensa

superioridade cultural e racial da civilização europeia; o controle político do país subjugado; a dependência econômica do país colonizado em relação a seu colonizador; os baixos padrões dos serviços oferecidos à sociedade, em especial a educação; e a falta de contato social entre os nativos e os colonizadores.

No último exemplar, Alatas faz um exercício de desconstrução das racionalizações que justificariam cada uma dessas características do colonialismo, mais uma vez aplicando uma metodologia que desmarcara pretensos universalismos. Essa operação epistemológica baseada na crítica à transposição acrítica de conceitos cunhados na experiência cultural europeia para sociedades em desenvolvimento guia boa parte de seu trabalho produzido na década de 1970. Um de seus artigos mais conhecidos deste período trata do fenômeno da “mente cativa” (Alatas, 1972) e analisa como os administradores e gerentes malaios utilizavam-se acriticamente de conceitos e táticas derivadas de outras experiências históricas para agir na condição política e econômica de seu país. A “mente cativa” é caracterizada por uma transposição de ideias ocidentais sem um questionamento e adaptação prévia, normalmente desenvolvida dentro de instituições acadêmicas. O fenômeno impossibilita um uso criativo do conhecimento adquirido e a elaboração de problemas e questões de real importância no contexto vivenciado, confirmando a dificuldade de diferenciar o universal do particular.

A crítica não propõe a defesa da indigenização do conhecimento, da valorização exclusiva das tradições e do conhecimento local, mas sim uma denúncia para a assimetria na circulação de conhecimento entre Centro e Periferia. Alatas assume uma posição moderada, propondo que uma relação simétrica com o Ocidente de troca e aprendizado mútuo, sem o isolamento voltado para o tradicional, nem o programa de modernização dos manuais ocidentais.

No livreto “*Democracy of Islam*”, de 1956, o autor procura mostrar como o preconceito contra muçulmanos teria raízes nas cruzadas e, portanto, na intolerância da fé católica. Outro objetivo é desconstruir a ideia de que o Islã seria uma religião retrógrada e intolerante, que pregaria o fatalismo, a predestinação e a condição inferior das mulheres.

Primeiramente, Alatas chama atenção para o fato de que o Islã não pode ser pensando dentro da concepção ocidental de religião. A tradição europeia considera a

religião uma relação de fé entre o indivíduo e Deus, mas no islamismo esta teria um significado mais amplo, relacionando-se a um modo de viver que abarcaria todas as instâncias da vida do homem, incluindo a política. A mesma estratégia é utilizada para pensar a democracia. A concepção de democracia inclui uma forma de pensar a vida e o homem que contém valores e ideias que correspondem à maneira como cada sociedade concebe a natureza humana. Existiriam diferentes cosmovisões que se expressariam de maneira democrática e, portanto, poder-se-ia falar de múltiplos tipos de democracia.

Mais uma vez Alatas recorre à História para evidenciar seus argumentos, mostrando como o valor que os gregos e depois os romanos atribuíram ao status de cidadão, levando em conta a inferioridade do estrangeiro e do escravo, influenciaram o sistema político que estaria intimamente ligado a concepções da comunidade acerca do papel dos homens na sociedade.

O princípio islâmico que possibilita uma ação democrática, segundo o autor, é a concepção de um deus uno e, portanto, da unidade da raça humana. Alatas recupera passagens do Alcorão para mostrar como sob a lei maometana praticava-se a igualdade entre os homens e a liberdade religiosa, ratificando o viés democrático do Islã.

Esses dois exemplos apresentados, tanto o periódico “*Progressive Islam*” quanto o livreto “*Democracy of Islam*”, que a princípio tem propósito mais religioso do que sociológico, mobilizam autores como Darwin, Dewey e Kant para fundamentar seus argumentos sobre a cultura islâmica. Podemos observar a vasta presença da sociologia de Mannheim, autor essencial para seus escritos posteriores, apontando assim outra frente que sugere uma homologia entre a temática religiosa e a temática do colonialismo.

A postura que Alatas toma em sua produção estritamente sociológica já pode ser identificada em seus primeiros trabalhos mais voltados as questões de fé. O deslocamento progressivo de questões mais internas do islamismo para a preocupação com o colonialismo e os efeitos do pensamento ocidental sob o sudeste asiático, ganha mais sentido quando pensando no contexto das independências coloniais. A adaptação do Islã à modernidade e a construção de um Estado Nação são consequências de uma ordem mundial implantada pela colonização, uma ordem que não substitui, mas se mescla ao contexto local, produzindo diferentes configurações sociais.

No campo intelectual do Sudeste Asiático, Alatas se coloca entre os intelectuais muçulmanos críticos que adotaram uma perspectiva intelectual ocidental, sem descartarem a origem islâmica. (Abaza, 2002) Sua trajetória intelectual marcada pela experiência religiosa e pela experiência colonial levou-o ao universo das sociologias periféricas dos anos 1950 e 1980, marcado pela crítica ao eurocentrismo no discurso das ciências sociais. Essa articulação entre vida intelectual e esfera pública, desafia os precedentes clássicos para a produção de um campo intelectual, como “secularização” e “intelectual tradicional”, abrindo as portas para outra compreensão da produção de ideias em contextos periféricos.

## Conclusão

---

Como procurei demonstrar, a sociologia histórica dos intelectuais de grande circulação internacional tem relações profundas com seu local de produção. Experiências históricas europeias e norte-americanas figuram por debaixo das teorias clássicas aplicadas universalmente. Esta hegemonia acadêmica determina alguns pressupostos que não refletem a realidade das periferias globais, como a ênfase nos temas da secularização e na autonomia do campo intelectual. Ao mesmo tempo, o contexto periférico é pouco levado em conta a não ser para modo de comparação com os países centrais, sendo pensados como desviantes do padrão.

Esse desencaixe entre a teoria e a realidade provoca um condicionamento interpretativo prejudicial para a análise de contextos periféricos, que passam a ser entendidos como incompletos, híbridos ou desviantes. No entanto, ao invés de propor a rejeição das teorias desenvolvida nos países centrais, é necessário apropriá-las, requalificá-las e criticá-las a partir de casos empíricos que ilustrem a diversidade de formas de organização da vida intelectual.

O caso de Syed Hussein Alatas ilustra como a experiência de formação de um intelectual e cientista social periférico é distinta das dos intelectuais dos países centrais, sendo condicionante para o pensamento e a produção científica. No seu caso em particular, a experiência colonial e a religiosidade operaram como fatores determinantes para sua

experiência de vida e consecutivamente para sua produção acadêmica, desafiando alguns pressupostos embutidos nas teorias sobre intelectuais advindas dos países centrais.

Em seus anos de estudo em Amsterdã, Alatas dedicou-se ao esclarecimento da religião islâmica para combater preconceitos disseminados no Ocidente. Sua sociologia madura também travou batalha com o entendimento ocidental sobre os nativos do sudeste asiático. Esses dois momentos são motivados pelo incômodo que a construção de imagens sobre o outro gerou no autor, pois eram baseadas em conceitos criados a partir de experiências particulares hegemônicas. Esta linha de pensamento, que emerge com a questão religiosa e desemboca no colonialismo, tem por base a mesma preocupação com a construção de imagens que ao fim e ao cabo servem para justificar atitudes políticas e culturais dos países centrais dirigidas às periferias.

O tratamento que as teorias centrais dão ao tema dos intelectuais, como observado especialmente em Mannheim e Bourdieu, privilegia a secularização e autonomização dos campos como fatores indissociáveis da gênese dos intelectuais modernos. O estudo de caso apresentado vai de encontro a essas condições e pode ser mais bem analisado segundo estudos mais recentes sobre intelectuais na periferia.

O trabalho de Raewyn Connell nos dá uma boa perspectiva da divisão geográfica entre Periferia e Centro na produção de conhecimento, onde o primeiro é pensado como celeiro de dados e o segundo produtor de teoria. Seu livro dá as bases para se pensar as diferenças essenciais entre sociologias produzidas nestes dois contextos, desde os estilos de escrita até as diferentes formas de tratar o mesmo tema.

Os estudos de Carool Kersten e Mona Abaza sobre intelectuais no sudeste asiático e no Oriente médio são muito mais operativos para trabalhar o caso de Syed Hussein Alatas. A nenhum dos dois escapa a discussão sobre corrente da islamização do conhecimento, um fator local determinante no cenário acadêmico, intelectual e público da região.

Esta corrente se caracteriza por tentar unir a ética muçulmana à ciência na busca de métodos científicos que não violem as regras da ética islâmica. No cenário malaio, onde Alatas passou a maior parte de seu tempo, os intelectuais da islamização do conhecimento ocupam posições de prestígio na academia e na política. Neste contexto, favorecer este tipo de intelectual contribui politicamente para uma maior legitimidade e popularidade do

governo, que a todo tempo tenta balancear sua economia secularista com a cooptação de intelectuais islâmicos.

Tanto Abaza quanto Kersten discutem o lugar de Alatas como um homem que dirigia críticas tanto a islamização do conhecimento como ao pensamento estritamente ocidental, entendido como “third-worldists” e “new muslim intellectual” respectivamente. Sua trajetória acadêmica nos dá indícios do caráter duplamente crítico de sua obra, ficando mais fácil a compreensão deste meio-lugar, entre Centro e Periferia.

A trajetória de S. H. Alatas não é uma história única, pois entre as décadas de 1950 e 1980 muitos intelectuais periféricos formados em países centrais trataram de temas como colonialismo, alienação, dependência e imperialismo. Este movimento internacional de pensar o lugar do mundo periférico indica a existência de campo sociológico caro aos países do Sul-global. Esta constatação é um convite para a promoção de temas de pesquisa de dimensão periférica, trocando conhecimento e experiência na busca por uma produção teórica autônoma.

# Bibliografia

---

ABAZA, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. London: Routledge, 2002.

ALATAS, M. *The Life in the Writing: Syed Hussein Alatas*. Malaysia: Marshall Cavendish, 2010.

ALATAS, S. H. "The Early Spread of Islam". *Progressive Islam*. Vol. 1, n.3, p.2. 1954a. Disponível em: <http://eprints.usm.my/8469/> Acesso em: 01/03/2012.

ALATAS, S. H. "Education in Islamic Society". *Progressive Islam*. Vol. 1, n.4-5, p.1. 1954b. Disponível em: <http://eprints.usm.my/8471/> Acesso em: 01/03/2012.

ALATAS, S. H. "Our Intellectual Horizon". *Progressive Islam*. Vol. 1, n.10, p.1. 1955. Disponível em: <http://eprints.usm.my/8585/> Acesso em: 01/03/2012.

ALATAS, S. H. *Democracy of Islam*. W. Van Hoeve Bandung, The Hague, 1956.

ALATAS, S. H. "The Captive Mind in Development Studies". *International Social Science Journal*, vol.XXIV, n.1, . p.9-25. UNESCO, 1972.

ALATAS, S. H. *The Myth of the Lazy Native*. London: F. Cass, 1977.

ARJOMAND, S.A. "Coffehouses, Guilds and Oriental Despotism. Government and Civil Society in Late 17<sup>th</sup> to Early 18<sup>th</sup> Century Istanbul and Isfahan, and as seen from Paris and London". *European Journal of Sociology*. 45, p 23-42, 2004.

BOURDIEU, P. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, P. A institucionalização da anomia. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989

GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. 1ª edição [1934]. trad. Carlos Nelson Coutinho, 8. Ed, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1991.

\_\_\_\_\_. "Americanismo e fordismo". *Cadernos do cárcere*. vol. 4, 1ª edição [1930 – 1932b]. Edição de Carlos Nelson Coutinho, colaboração de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.



MANNHEIM, Karl. *Essays on sociology and social psychology*. New York: Oxford University Press, 1953.

MELO, Manuel Palácios Cunha. *Quem Explica o Brasil?* Juiz de Fora, EDUFJF, 1999.

CONNELL, R. *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge, Polity Press, 2007.

\_\_\_\_\_. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.27 no.80. São Paulo, out. 2012

SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.

SAID, E. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

WALLESTEIN, I. *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York/London: Academic Press, 1974.