

I. Algumas reflexões sobre o Pós-colonialismo

L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre, que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie. (Fanon, *Les Damnés* 176)

No seu ensaio "Camus and the French Imperial Experience", de *Culture and Imperialism*, Edward Said declara:

I would go so far as to say that *because* Camus's most famous fiction incorporates, intransigently recapitulates, and in many ways depends on a massive French discourse on Algeria, one that belongs to the language of French imperial attitudes and geographical reference, his work is *more*, not less interesting. His clean style, the anguished moral dilemmas he lays bare, the harrowing personal fates of his characters, which he treats with such fineness and regulated irony – all these draw on and in fact revive the history of French domination in Algeria, with a circumspect precision and a remarkable lack of remorse or compassion. (181)

Estamos, deste modo, perante declarações implacáveis sobre a relação das narrativas de Albert Camus com o discurso colonialista francês que deverão suscitar uma reflexão sobre o discurso crítico que as originou, nomeadamente sobre aquilo que, em particular no espaço teórico anglo-saxónico, tem vindo a ser designado Pós-colonialismo.

I.1 Do Orientalismo segundo Edward Said

A referência primordial dos chamados Estudos Pós-Coloniais, adoptando a filiação proposta pelos principais teóricos, entre outros, Gayatri Spivak e Homi Bhabha (Moore-Gilbert 451), é a publicação, em 1978, do livro de Said, *Orientalism* que deu origem aos diversos percursos teóricos do pós-colonialismo e proporcionou novos impulsos, novos objectivos, assim como novos domínios de interesse à investigação literária. Said define da seguinte forma o Orientalismo:

[It is] a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience. The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other. In addition, The Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience. (*Orientalism* 1-2)

De um ponto de vista mais histórico e mais material, o Orientalismo surgira como uma instituição cujo objectivo primordial seria o de dominar o Oriente:

Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, setting it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. (3)

Said elabora também o conceito como participando de um discurso ocidental, através do qual a cultura europeia conseguiu dominar e até mesmo produzir o Oriente durante o período pós-iluminista, enquanto referencial do ponto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico, e mesmo a nível do imaginário (12-3). Através de um catálogo histórico, Said circunstancia a forma como os acontecimentos políticos e económicos, mas também, de modo mais subtil, os diversos produtos culturais, criaram e continuam a criar o Oriente. Nesta figuração eurocêntrica do Oriente – figuração baseada em concepções, preconceitos, cegueira e discernimentos, todos de proveniência histórica, que excluem outros enunciados possível e igualmente válidos (Ashcroft *et al.* 73) – Said destaca a produção cultural, com particular enfoque na literatura, no capítulo "Pilgrims and Pilgrimages, British and French" (*Orientalism* 166-97), sem a qual, segundo ele, o Oriente, enquanto espaço criado artificialmente, não existiria:

Finally, the very power and scope of Orientalism produced not only a fair amount of exact positive knowledge about the Orient, but also a kind of second order lurking in such places as the "oriental" tale, the mythology of the mysterious East, notions of Asian inscrutability – with a life of its own, what V. G. Kiernan has apply called "Europe's

collective day-dream of the Orient". One happy result of this is that an estimable number of important writers during the nineteenth century were Oriental enthusiasts: It is perfectly correct, I think, to speak of a genre of Orientalist writing as exemplified in the works of Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald, and the like. What inevitably goes with such work, however, is a kind of free-floating mythology of the Orient, an Orient that derives not only from contemporary attitudes and popular prejudices but also from what Vico called the conceit of nations and scholars. (52-3)

Trata-se portanto de um discurso que, ao determinar de modo unilateral o que se pode dizer sobre o Oriente, impede-o de se manifestar e que, ao mesmo tempo, constrói um conjunto de representações destinadas à consciência ocidental (3). Este Oriente teria sido inventado para manter a separação cultural entre o colonizado, o "eles" e o colonizador, o "nós" (Said, *Culture*, Introduction xxv) e, deste modo, responder ao desejo Ocidental de se definir. Mais do que uma simples distinção entre colonizado e colonizador, o que separa o Oriente do Ocidente seria o espaço entre o irracional e o racional, entre o primitivo e o civilizado, entre o exótico e a norma (*Orientalism* 205). Trata-se assim de um discurso assente numa lógica binária, patente durante a expansão colonial que Stuart Hall designa por *West/Rest* ("The West" 185-89). Em suma, esta separação binária distingue o "outro" de modo a definir o "eu". Nesta perspectiva, as narrativas de cariz eurocêntrico ilustram não só o desprezo pela diferença, mas também o desejo de homogeneização através da racionalização dos nativos: "The colonized subject is characterized as 'other' through discourses such as primitivism and cannibalism, as a means of establishing the binary separation of the colonizer and colonized and asserting the naturalness and primacy of the colonizing culture and world view" (Ashcroft *et al.* 169).

Ashcroft *et al* expõem a distinção (aqui adoptada) entre "Outro", com um "O" maiúsculo e "outro", com um "o" minúsculo. Em síntese, a distinção "Outro/outro" baseia-se

na análise de Freud e, mais tarde, de Jacques Lacan em *Écrits* a respeito da formação da subjectividade. O uso do termo "outro" por Lacan envolve uma diferenciação entre o "Outro" do "outro" utilizada por alguns teóricos pós-coloniais para distinguir o colonizador e o colonizado, a metrópole e a colónia, o branco e o negro, etc. O "Outro" refere-se à metrópole e ao colonizador branco, europeu, superior, ao centro imperial e ao discurso imperial através do qual o colonizado adquire a noção da sua identidade como "outro"; o "outro" representa aquele que é dominado pelo "Outro", é a colónia, o colonizado, o subalterno, o inferior identificado pela sua diferença, e objecto constituído do ego do colonizador (Ashcroft *et al.* 169-71). Assim, os discursos definidores das duas concepções do outro são interdependentes: "The ambivalence of colonial discourse lies in the fact that both these processes of "othering" occur at the same time, the colonial subject being *both* a "child" of empire and a primitive and degraded subject of imperial discourse. The construction of the dominant imperial *Other* occurs in the same process by which the colonial *others* come into being" (171).

Os processos de identificação daqueles que se toma por diferentes de nós e que podem reforçar ou reproduzir posições de dominação e subordinação são apontados como Orientalismo por Edward Said ou por "othering"¹, termo cunhado por Spivak:

Whereas the Other corresponds to the focus of desire or power (the M-Other or Father – or Empire) in relation to which the subject is produced, the other is the excluded or "mastered" subject by the discourse of power. Othering describes the various ways in which colonial discourse produces its subjects. In Spivak's explanation, othering is a dialectical process because the colonizing *Other* is established at the same time as its colonized *others* are produced as subjects. (171)

¹ O termo *othering*, traduzido por "outrização" ou "outremização" exige esclarecimento. Tanto em inglês, como em português, estes termos soam como neologismos estranhos aos respectivos léxicos, mas os sufixos "-ing" e "-ação" têm uma conotação activa, implicando um factor agente de objectificação do "outro", que os termos "alteridade" e *otherness* não possuem. Aliás, para Spivak, a alteridade é determinada pelos processos de *othering* (Ashcroft *et al.* 172).

São vários os modos de objectivar e colocar o nativo na alteridade². Spivak estabelece, entre outros, três tipos de "outremização": o primeiro é a exploração física do território não europeu, o segundo é o denegrir do nativo quando definido em termos de depravação, traição, brutalidade e perfídia, e, por último, é o hiato entre o europeu (nós) e o "outro" (eles) (Spivak, *apud* Ashcroft *et al.* 171-72). Segundo Bhabha, a "outremização" também é obtida mediante a degradação dos costumes nativos através do discurso: "The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction" (101).

A identificação do Oriente como um discurso é, de acordo com o próprio Said, devedora do conceito de discurso de Michel Foucault. Na sua obra, este filósofo leva a cabo um conjunto de estudos, nomeadamente sobre a tentativa de a sociedade iluminista definir e isolar o irracional como forma de delinear os parâmetros do racional, que influenciaram muitos dos percursos teóricos dos Estudos Pós-Coloniais. Em *L'Archéologie du savoir*, etapa decisiva, ainda que provisória, na clarificação dos seus objectivos, Foucault pretende sistematizar as ideias directrizes dos seus livros anteriores (27) e redefinir os parâmetros do seu conceito de discurso:

Je voudrais montrer que les "discours", tels qu'on peut les entendre, tels qu'on peut les lire dans leur forme de textes, ne sont pas, ... un pur et simple entrecroisement de choses et de mots ...; je voudrais montrer que le discours n'est pas une mince surface de

² "In post-colonial theory, the term [alterity] has often been used interchangeably with otherness and difference. However, the distinction that initially held between otherness and alterity – that between otherness as a philosophic problem and otherness as a feature of a material and discursive location – is peculiarly applicable to post-colonial discourse" (Ashcroft *et al.* 12).

contact, ou d'affrontement, entre une réalité et une langue, l'intrication d'un lexique et d'une expérience; je voudrais montrer ... qu'en analysant les discours eux-mêmes, on voit se desserrer l'étreinte apparemment si forte des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive Tâche qui consiste à ne pas - à ne plus - traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. (65-7)

Através do discurso – entenda-se, tudo o que contém significado, nomeadamente a literatura, as artes, a filosofia, mas também a história das instituições e as diversas práticas da vida quotidiana que formam o arquivo (170-71) –, o autor investiga o modo como surge uma norma através da identificação e da definição do indivíduo desviante. Partindo deste parâmetro, Foucault estuda a prisão, a clínica e o asilo, instituições emergentes durante o Iluminismo, e identifica a criminalidade, a doença mental e a perversão sexual em termos de desvios comportamentais. Na introdução de *L'Archéologie du savoir*, centrada na importância do descontínuo na metodologia da história (16-7), coloca questões essenciais definidoras do objecto central desta obra:

Comment spécifier les différents concepts qui permettent de penser la discontinuité (seuil, rupture, coupure, mutation, transformation?) Par quels critères isoler les unités auxquelles on a affaire: qu'est-ce qu'une science? Qu'est-ce qu'une œuvre? Qu'est-ce qu'une théorie? Qu'est-ce qu'un concept? Qu'est-ce qu'un texte? Comment diversifier les niveaux auxquels on peut se placer et dont chacun comporte ses scissions et sa forme d'analyse: quel est le niveau légitime de la formalisation? Quel est celui de l'interprétation? Quel est celui de l'analyse structurale? Quel est celui des assignations de causalité? (12-3)

Estas questões resultam da constatação de que o objecto da investigação histórica se deslocou no sentido do estudo dos fenómenos de ruptura:

Or à peu près à la même époque, [voilà une quinzaine d'années], dans ces disciplines qu'on appelle histoire des idées, des sciences, de la philosophie, de la pensée, de la littérature aussi ..., dans ces disciplines qui, malgré leur titre, échappent en grande partie au travail de l'historien et à ses méthodes, l'attention s'est déplacée au contraire des vastes unités qu'on décrivait comme des "époques" ou des "siècles" vers des phénomènes de rupture. (10)

Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault versa a descontinuidade de modo arqueológico, isto é, interrogando a transformação dos *documentos* em *monumentos*, a construção dos factos históricos (15). Assim, sugere uma mudança drástica no conceito de tempo histórico substituindo uma concepção de tempo linear e totalizável por uma estratificação, uma dispersão, por séries de acontecimentos (23-5). Consequentemente, as noções de história progressiva da razão e de sujeito como consciência, racional ou histórica, são sabotadas:

En ce point se détermine une entreprise dont *l'Histoire de la folie*, la *Naissance de la clinique*, *Les Mots et les Choses* ont fixé, très imparfaitement, le dessin. Entreprise par laquelle on essaie de prendre la mesure des mutations qui s'opèrent en général dans le domaine de l'histoire; entreprise où sont mis en question les méthodes, les limites, les thèmes propres à l'histoire des idées; entreprise par laquelle on tente d'y dénouer les dernières sujétions anthropologiques; entreprise qui veut en retour faire apparaître comment ces sujétions ont pu se former. (25)

L'Archéologie du savoir representa uma etapa essencial, o desaparecimento simultâneo da consciência transcendental e do tempo histórico tradicional, no processo de repensar o

indivíduo. Neste sentido, esta obra representa um regresso reflexivo sobre a investigação "cega" dos livros precedentes (26).

Surveiller et punir, Naissance de la prison, marca uma mudança no percurso reflexivo de Foucault por, pelo menos, dois motivos. O primeiro decorre do trabalho prático e teórico sobre as prisões que o leva a modificar a sua concepção do poder:

Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir ...; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. ... En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance. (*Surveiller* 36)

O segundo motivo é que, nesta obra, a sua análise, até então quase exclusiva dos enunciados e do discurso, recai sobre o visível, sobre os espaços e sobre o olhar como meios de vigilância. Tornar visível para vigiar será o ponto de partida da análise da vigilância da carne na história da sexualidade, facto que o levará a desenvolver a noção de "biopolítica", ou seja o poder como conjunto dos procedimentos de domínio que regulamentam os corpos e as formas de vida.

Em, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Foucault defende a existência de uma nova forma de poder. Nesta obra, o objecto histórico é a passagem do corpo à alma como alvo do processo jurídico, isto é, a transformação da maneira como o corpo (o conjunto corpo/alma) é investido, sujeitado pelas relações de poder, por um conjunto de conhecimentos que se poderiam apelidar de "tecnologia política do corpo":

De plus on ne saurait la localiser [la technologie politique du corps] ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre. Il s'agit en quelque sorte d'une microphysique du pouvoir que les appareils et institutions mettent en jeu, mais dont le champ de validité se place en quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces. (34-5)

Trata-se de um processo político reflectido que visa "tornar útil e sujeitado"³ o corpo (35). O objecto desviante seria o corpo indómito que resiste à normalização e à disciplina: "Au fond, l'existence du crime manifeste heureusement une 'incompressibilité de la nature humaine'; il faut voir en lui, plutôt qu'une faiblesse ou une maladie, une énergie qui se redresse, une 'éclatante protestation de l'individualité humaine' qui sans doute lui donne aux yeux de tous son étrange pouvoir de fascination" (34-5). O poder de sujeição, de formar "corpos dóceis" (159-99), é uma estratégia cujas relações "descem longe na espessura da sociedade":

Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui "ne l'ont pas"; il les investit, passe par eux et à travers eux; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. (35)

Se as sociedades modernas são "disciplinares", a disciplina não se identifica, segundo Foucault, com um aparelho de Estado ou com instituições; as relações do poder "não se

³ Todas as citações em português correspondem a traduções nossas.

localizam nas relações do Estado" (36). A disciplina é uma tecnologia "difusa, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos", um "instrumento multiforme" (34) que atravessa, ligando-os, aparelhos e instituições: "La technologie du pouvoir se place au principe et de l'humanisation de la pénalité et de la connaissance de l'homme" (31). Logo, para Foucault, o sujeito desviante é criado tanto discursiva como tecnologicamente, sendo que os comportamentos desviantes não são simplesmente construídos socialmente mas também produzidos materialmente.

A atenuação do castigo em intensidade e a sua transição para processos mentais e afectivos são factos históricos (29-30). Contudo, o objectivo mantém-se: afastar o sujeito desviante ou restabelecer a sua normalidade (297), em todo o caso, formar indivíduos submissos (152). Esta atenuação, ou suavização penal seria uma técnica de poder associada menos ao Estado do que à vigilância do indivíduo (31), a qual encontra na prisão a sua expressão máxima.

Se o direito penal fala, a prisão vê e dá a ver, sendo ela um campo de visibilidade sinalizado pelo panóptico de Bentham:

Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être-vu: dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu. ... [C'est] une machine merveilleuse qui, à partir des désirs les plus différents, fabrique des effets homogènes de pouvoir. ... [Le pouvoir] tend à l'incorporel; et plus il se rapproche de cette limite, plus ces effets sont constants, profonds, acquis une fois pour toutes. (235-36)

No panóptico de Bentham, os sujeitos desviantes não só estão permanentemente visíveis como têm consciência de o estar, o que duplica o efeito do poder que deve ser "visível" e

"inverificável" (235): "Par l'effet de contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible" (233). O conceito do panóptico, visto como um modo de definir as relações de poder com a vida quotidiana dos homens (240), como garante da ordem, estaria presente em todas as estruturas da sociedade (234) e permite o aperfeiçoamento do exercício do poder:

Il est polyvalent dans ses applications; il sert à amender les prisonniers, mais aussi à soigner les malades, à instruire les écoliers, à garder les fous, à surveiller les ouvriers, à faire travailler les mendiants et les oisifs. C'est un type d'implantation des corps dans l'espace, de distribution des individus les uns par rapport aux autres, d'organisation hiérarchique, de disposition des centres et des canaux de pouvoir, de définition de ses instruments et de ses modes d'intervention, qu'on peut mettre en oeuvre dans les hôpitaux, les ateliers, les écoles, les prisons. (239–40)

Mais do que uma máquina de visibilidade, o panóptico é uma "máquina abstracta": "C'est une manière de faire fonctionner des relations de pouvoir dans une fonction, et une fonction par ces relations de pouvoir." (241). Por seu turno, Ashcroft *et al* definem a vigilância: "One of the most powerful strategies of imperial dominance is that of surveillance, or observation, because it implies a viewer with an elevated vantage point, it suggests the power to process and understand that which is seen, and it objectifies and interpellates the colonized subject in a way that fixes its identity in relation to the surveyor" (226). A disciplina induzida através do panóptico, com a sua imposição de vigilância constante, é uma metáfora potente da operação de "disciplina" dos diversos discursos dominantes, nomeadamente no discurso colonial.

Said recorre à noção de discurso de Foucault para identificar o Oriente e estudar outro desenvolvimento do Iluminismo: o colonialismo. Em *Orientalism*, aplica a ideia de que os discursos conferem conhecimento, o qual, ao determinar por seu turno uma produção cultural e uma representação do sujeito, se traduz por uma certa forma de poder. A influência foucaultiana é notória no passo seguinte:

The representations of Orientalism in European culture amount to what we can call a discursive consistency, one that has not only history but material (and institutional) presence to show for itself. As I said in connection with Renan, such a consistency was a form of cultural praxis, a system of opportunities for making statements about the Orient. My whole point about this system is not that it is a misrepresentation of some Oriental essence - in which I do not for a moment believe - but that it operates as representations usually do, for a purpose, according to a tendency, in a specific historical, intellectual, and even economic setting. (*Orientalism* 273)

Said defende que esse género de discurso leva o desviante a manter a imagem do seu "eu" como desviante e, assim, legitimar o próprio poder que lhe impôs a qualificação de "desviante". Logo, o conhecimento é um instrumento desejado, criado e amiúde utilizado por aqueles que procuram definir os termos de subjectivação do indivíduo.

Contudo, no respeitante à importância do discurso dos autores individuais, Said distancia-se de Foucault e, pela mesma ocasião, afina a sua metodologia: "Foucault believes that in general the individual text or author counts very little; empirically, in the case of Orientalism (and perhaps nowhere else) I find this not to be so. Accordingly my analyses employ close textual readings whose goal is to reveal the dialectic between individual text or writer and the complex collective formation to which his work is a contribution" (23-4). De facto, a concepção saidiana dos processos de representação do "outro" dá mais ênfase à escrita,

à produção literária como meios de divulgação e promoção do discurso colonial. Em *Culture and Imperialism*, Said reafirma a sua divergência face a Foucault em volta da importância dos discursos individuais, estipulada em *Orientalism*: "My method is to focus as much as possible on individual works, to read them first as great products of the creative or interpretative imagination, and then to show them as part of the relationship between culture and empire" (*Culture*, Introduction xxii).

O Médio Oriente é fonte de argumentação e de exemplos em *Orientalism*, enquanto outras partes do mundo, incluindo o Norte de África, formam a base geopolítica de *Culture and Imperialism*. Nesta obra que é, de certa forma, uma extensão de *Orientalism*, Said aplica o que apelidou de "contrapuntal reading" (*Culture* 66), ou seja, a leitura de um texto segundo uma perspectiva sócio-política e cultural. Deste modo, confronta a literatura e a história dos países colonizadores com a cultura dos países antes colonizados com o intuito de aumentar o entendimento das inter-relações entre os dois mundos: "We must therefore read the great canonical texts, and perhaps also the entire archive of modern and pre-modern European and American culture, with an effort to draw out, extend, give emphasis and voice to what is silent or marginally present or ideologically represented ... in such works" (66).

Interessado pelo modo híbrido como o Norte e o Sul, o Primeiro e o Terceiro Mundos se sobrepõem e interagem, Said empenha-se em definir duas abordagens históricas discordantes, assim como duas perspectivas e experiências antagónicas: a da Europa e a das ex-colónias. Contudo, relembra que não existiram, nem no Ocidente nem nas colónias, culturas monolíticas e que, pelo contrário, sempre houve uma influência mútua:

My argument is that only the second perspective [to see identity being too varied to be a unitary and homogenous thing] is fully sensitive to the reality of historical experience. Partly because of empire, all cultures are involved in one another, none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic. This, I believe, is as true of the contemporary United States as it is of the modern Arab world, where in each instance respectively so much as been made of the dangers of "un-Americanism" and the threats to "Arabism". (Introduction xxv-vi)

De facto, em *Culture and Imperialism*, Said preocupa-se em demonstrar a existência de uma interligação entre os discursos, isto é, uma associação entre variantes literárias, históricas, sociais e ideológicas de discursos sobre o colonialismo e imperialismo, que propicia a produção cultural. Além do seu interesse pelas obras literárias "colonialistas" e "imperialistas"⁴ de Defoe a Kipling, Said também se empenha, através da leitura de obras ditas de oposição e escritas nos países colonizados durante as vagas de emancipação no século XX, na desconstrução da imago ocidental sobre o mundo não ocidental, destacando Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Walter Rodney, Wole Soyinka e Salman Rushdie como autores proeminentes desse período. Said não se confina às interpretações da literatura do cânone ocidental desde Jane Austen a Joseph Conrad e Albert Camus; na última parte de *Culture and Imperialism* também examina a relação Norte-Sul e as formas de neo-colonialismo actuais. A sua análise de *Satanic Verses* de Salman Rushdie, no contexto do Fundamentalismo islâmico e da Guerra do Golfo, demonstram que Said, entre outros teóricos pós-coloniais, era crítico do seu tempo.

No capítulo "On *Orientalism*", James Clifford critica a tentativa de Said de seguir uma metodologia híbrida. Segundo ele: "[this has a] 'mutually weakening' effect, both upon the

⁴ Said distingue imperialismo de colonialismo. Imperialismo significa a prática, a teoria e as atitudes da metrópole que domina e governa territórios distantes enquanto que colonialismo, que é quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implementação de uma população em territórios distantes (*Culture* 9).

reading of individual authors and upon the analysis of discursive formations" (269). Este crítico censura particularmente o humanismo "residual" de Said que também apelida "humanist cosmopolitanism" (274-75). Anthony Alessandrini assevera que Clifford é particularmente crítico no respeitante aos problemas metodológicos de Said, nomeadamente às suas perspectivas humanistas que, considera, não se harmonizariam com o uso de métodos derivados de Foucault, crítico radical do humanismo (Alessandrini 441).

Apesar de reconhecerem a sua filiação teórica em Said, tanto Spivak como Bhabha, para quem os Estudos Pós-Coloniais deveriam versar principalmente sobre as minorias, criticam a falta de representatividade dos colonizados em *Orientalism*: "Following Said's (selective) reading of Michel Foucault, *Orientalism* characteristically implies that the dominant power successfully 'maximized' itself at the expense of the subject peoples, who were rendered almost entirely passive and silent by conquest. Unsurprisingly, Said's text focuses almost exclusively on the discourse and agency of the colonizer" (Moore-Gilbert 452).

Para Bhabha, a relação entre colonizador e colonizado é mais complexa, variada e politicamente mais ambígua do que em *Orientalism* ou *Les Damnés de la terre*, de Frantz Fanon, porque no contexto colonial, a identidade e os actos são profundamente influenciados pelo "inconsciente". Representações estereotipadas e adversas do colonizado, tais como o "oriental malicioso", o "criado fiel" ou ainda o "africano sexualmente desinibido", tropos comuns nos discursos coloniais, expressam claramente os sentimentos ambivalentes na relação colonizado/colonizador (Bhabha 95). Na perspectiva deste teórico, esta vertente do discurso indicaria que o colonizador está psíquica e politicamente menos seguro do que está implícito em *Orientalism*, pois o facto, *per se*, de insistir nas diferenças raciais, isto é, de ver uma ameaça no mimetismo do colonizado, pode esconder sentimentos de atracção/repulsa

reprimidos e o medo de contaminação, de se tornar nativo, sentimentos centrais nos discursos pós-coloniais.

I.2 Dos Estudos Pós-Coloniais

"What is the field?", pergunta Henry Schwarz referindo-se ao pós-colonialismo e à dificuldade de elaborar uma definição abrangendo todas as suas orientações teóricas. Numa resposta sintética, considera que os Estudos Pós-Coloniais designam o estudo académico, no Ocidente, das culturas e dos contextos da descolonização (Schwarz 6). Os termos pós-colonial e/ou pós-colonialismo, enquanto instâncias teóricas e até instâncias políticas, instituem-se realmente a partir do final dos anos setenta⁵, início dos anos oitenta, e vêm substituir o termo "Terceiro Mundo" nas esferas da produção académica e das polémicas intelectuais. Neste sentido, Ella Shohat considera: "The 'post-colonial' did not emerge to fill an empty space in the language of political-cultural analysis. On the contrary, its wide adaptation during the late eighties was coincident with and dependent on the eclipse of an older paradigm, that of the Third World" (100). Também na linguagem coloquial, se generaliza o uso do conceito de "Periferia", enquanto espaço geográfico para designar as ex-colónias, por oposição a "Centro" ou a "Metrópole", que se referem aos países colonizadores, em geral europeus.

⁵ Salvo indicação em contrário, as décadas e anos referem-se sempre ao século XX.

As origens desta disciplina académica participam do desenvolvimento do pós-modernismo⁶ e das suas investidas contra a cultura de elite, dos seus debates sobre o Multiculturalismo e da sua ênfase nos estudos sobre a conjuntura pós-colonial, que contribuíram para a criação de esta nova disciplina dentro dos Estudos Culturais. Pode também notar-se que a distinção entre os Estudos Culturais, na versão britânica desenvolvida principalmente no "Birmingham University's Centre for Contemporary Studies", e os Estudos Pós-Coloniais é sobretudo cronológica. Com efeito, desde que Stuart Hall, figura emblemática dos Estudos Culturais britânicos, transferiu, a partir de meados dos anos oitenta, a sua reflexão sobre questões ligadas às classes sociais para tópicos como racismo, etnicidade, género e identidades culturais, verificou-se uma convergência entre Estudos Pós-Coloniais e a referida vertente dos Estudos Culturais (Hall, "When was the 'Post-Colonial'?" 246), nomeadamente nas tentativas de revelar as desigualdades da modernidade e de apresentar alternativas teóricas aos modelos económicos, sociais e políticos do Primeiro Mundo.

Em suma, de um ponto de vista histórico, os Estudos Pós-coloniais referem-se às várias formas de contestação e de luta que puseram fim à dominação política do mundo por parte da Europa. Neste sentido, Schwarz aponta 1947 como ano em que a "jóia da coroa" do Império britânico se tornou independente, ano *a quo* da descolonização (Schwarz 1). O domínio de investigação dos Estudos Pós-Coloniais abrangeria ainda, numa visão histórica mais ampla, todo o processo europeu de descoberta, conquista e exploração de territórios na Ásia, América e África, encetado nos séculos XV e XVI:

In this larger configuration of the field, postcolonial studies alerts us that the very forms through which we study the world, the academic disciplines, are implicitly

6 Para uma análise da relação entre Pós-modernismo e Pós-colonialismo, vd. Ato Quayson, "Postcolonialism and Postmodernism," *A Companion to Postcolonial Studies*, eds. Henry Schwarz and Sangeeta Ray. 87-111.

structured by Europe's imperial dominance of the world since 1500. ... As Edward Said argued ... European knowledge *is* colonialism. The archives of the great Western universities were built from the orientalist acquisition of information about the other. Thus to study this archive is to participate in the politics of dominance. Postcolonial studies works to make this relation of unequal power more visible, with the goal of ending it. Postcolonial studies in this sense is the radical philosophy that interrogates both the past history and ongoing legacies of European colonialism in order to undo them. (4)

Num sentido tão abrangente quanto possível, entendem-se os Estudos Pós-Coloniais como o estudo trans-histórico de todas as formas de dominação colonial, o que leva a situar este processo no momento *a quo* mais distante da Antiguidade. Nestes termos, o imperialismo é a essência do estudo das relações entre povos: "In this way, postcolonial studies can examine recurring patterns and processes of violence against neighbours and distant peoples over long periods of time. One must be cautious however ... in invoking such seemingly ancient antagonisms lest we fall back into naturalistic excuses such as 'human nature' for explaining violence against others" (5).

Atente-se, porém, na acepção aqui mais comum, segundo a qual o termo pós-colonialismo se refere ao período específico do pós-colonialismo real e ao seu término no século XX, aquele que marcou a experiência vivida em África e em grande parte da Ásia. Esta delimitação cronológica levou vários críticos pós-coloniais a considerar o imperialismo uma etapa do capitalismo. Assim, Harrison (7), seguindo Williams e Chrisman (1-20), considera o colonialismo enquanto conquista e controlo directo de territórios alheios; etapa na história do imperialismo, hoje entendido em termos de globalização dos meios capitalistas de produção e da sua introdução no mundo não capitalista, com a conseqüente destruição de formas sociais pré- ou não capitalistas. Contudo, nesta restrição, o termo pós-colonialismo adquiriu

especificidades semânticas, passando a reportar-se já não ao período pós-independência, mas antes ao fim das ilusões dos projectos políticos levados a cabo em grande parte dos países recém-independentes. Fenómenos como a implantação de sistemas políticos não democráticos por parte de elites nativas ou, ainda, o desenvolvimento do radicalismo nas disputas entre etnias, foram responsáveis por uma reflexão sobre as heranças coloniais, numa tentativa de entender e ponderar meios de superar as dificuldades oriundas dos conturbados processos de descolonização. Fenómenos já expostos em 1961 por Frantz Fanon em *Les Damnés de la terre*, em particular no capítulo "Mésaventures de la conscience nationale" (144-93). Na sua perspectiva, as querelas étnicas seriam alimentadas pelo sistema colonial para manter ou recuperar o seu domínio (90). Por seu turno, a corrupção seria um fenómeno cultural decorrente da influência da elite colonizadora: "On retrouve chez eux, [les intellectuels débrouillards] intacts, les conduites et les formes de pensée ramassées au cours de leur fréquentation de la bourgeoisie colonialiste. Enfants gâtés hier du colonialisme, aujourd'hui de l'autorité nationale, ils organisent le pillage des quelques ressources nationales" (50).

Deste modo, esta proposta teórica revela, para alguns, características homogeneizadoras, dado que, ao impor o colonialismo como algo do passado, suprime as componentes utópica e revolucionária o que é questionável quando a condição colonial, em vários casos, ainda persiste. Mais contundente, Arif Dirlik defende: "[Post-colonialism is] a child of postmodernism, [and] ... postcoloniality is designed to avoid making sense of the current crisis" (348, 353). Dirlik critica, ao mesmo tempo, a ausência de reflexão sobre a relação entre o pós-colonialismo e o capitalismo global. Ademais, segundo ele, as teorias pós-coloniais omitem do seu campo de investigação um factor fundamental para a maioria dos países pós-coloniais: o neocolonialismo.

Ashcroft *et al*, por seu lado, defendem que, na origem, o pós-colonialismo lidava com os efeitos da colonização nas culturas e sociedades mas, entretanto, este domínio de investigação ter-se-ia expandido, para além das acepções históricas, enquadrando questões sociológicas, económicas e filosóficas na apreensão da alteridade (186-92). Uma das características dos Estudos Pós-Coloniais é o facto de não se basearem propriamente numa única matriz teórica, mas sim de tratarem uma variedade de contribuições com orientações distintas. Neste sentido, pode ser significativo o facto de parte dessas orientações terem sido iniciadas e principalmente desenvolvidas por conhecidos intelectuais da diáspora negra ou migratória, que leccionam ou leccionaram nas universidades mais conceituadas dos Estados Unidos, nomeadamente, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak e Homi Bhabha, "the Holy Trinity", segundo o epíteto escolhido por Robert Young em *White Mythologies: Writing History and the West*, para caracterizar este escol de personalidades (Young, *apud* Moore-Gilbert 451). Com efeito, os diversos percursos teóricos pós-coloniais centram-se em sujeitos que partilham de uma situação específica de vivências que, supostamente, um intelectual do Primeiro Mundo não poderia experimentar. A percepção privilegiada desses críticos dever-se-ia à fusão da experiência da subalternidade com o domínio e conhecimento ocidental dos tropos, posição que Said identifica nas suas introduções a *Orientalism* e a *Culture and Imperialism* (*Culture*, Introduction xxvi-vii). Estes aspectos levaram críticos como Arif Dirlik e Jenny Sharpe a observar que não existe uma teoria pós-colonial, mas antes teóricos pós-coloniais, e que o termo pós-colonial designa menos a emergência de um domínio de investigação do que a chegada de intelectuais do Terceiro Mundo às universidades do Primeiro Mundo (Sharpe 122).

Estas controvérsias revelam a complexidade das reflexões sobre as questões pós-coloniais as quais apresentam, todavia, como característica comum, a tentativa de delinear, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes da modernidade. Desenvolvidos principalmente por teóricos do Terceiro Mundo, - além da já referida "Holy Trinity", destaquem-se Gyan Prakash, Ella Shoat, e Ranajit Guha, o fundador dos "Subaltern Studies" (Chakrabarty 467-85) -, os diversos percursos teóricos dos Estudos Pós-Coloniais são, contudo, devedores do crescimento ocidental da crítica às narrativas fundacionais do Estado-nação por parte de intelectuais europeus. De facto, sem os pensadores pós-estruturalistas, nomeadamente Michel Foucault com a sua arqueologia das ciências humanas e Jacques Derrida com o seu desconstrutivismo definido em *L'Écriture et la différence*, que encorajou a pluralidade dos discursos, não haveria pós-colonialismo.

O pós-estruturalismo tem uma importância central na desconstrução dos discursos polares do Modernismo, portadores de sentimentos de superioridade hierárquica, que opõem um "eu" a um "outro", um "nós" a um "eles". Na verdade, a constituição do pós-colonialismo como domínio de investigação é devedora da crise de representação dos anos oitenta. Este facto, patente nas artes e na literatura derivado da destruição dos referenciais, tais como o "figurativismo", que orientavam o pensamento ocidental na representação da realidade, traduz-se pelo mal-estar epistemológico em falar sobre o "outro". Ao mesmo tempo, esta vertente de investigação parte do princípio de que a pós-colónia, concebida em termos de racionalidade europeia, constitui um reducionismo da perspectiva eurocêntrica. Ao propor uma representação do "outro" pelo lado da perspectiva não eurocêntrica, através de uma postura tangencial, o pós-

colonialismo assume uma posição radical em relação ao propósito inicial do Orientalismo definido por Said:

Criticism formed in this process of the enunciation of discourses of domination occupies a space that is neither inside or outside the history of western domination but in a tangential relation to it. This is what Homi Bhabha calls an in-between, hybrid position of practice, or what Gayatri Chakravorty Spivak terms catachresis; "reversing, displacing, and seizing the apparatus of value-coding". (Prakash 8)

Outra característica fundamental da crítica pós-colonial é o facto de a representação do "outro" não ser produto exclusivo do centro do sistema, das metrópoles colonizadoras. O eurocentrismo, figuração sistemática da distinção "nós/resto do mundo", reproduz na (e a partir da) periferia, o sistema de dominação e imposição patentes nas narrativas criadas no centro. Com efeito, constata-se que a própria elite intelectual da periferia reproduz o sistema cultural eurocêntrico com juízos de valores derivados do Orientalismo. Neste sentido, Fanon constata: "L'intellectuel colonisé dans le moment même où il s'inquiète de faire oeuvre culturelle ne se rend pas compte qu'il utilise des techniques et une langue empruntées à l'occupant. Il se contente de revêtir ces instruments d'un cachet qui se veut national mais qui rappelle étrangement l'exotisme" (*Les Damnés* 212). Esta reprodução, que parte do pressuposto básico, explícito ou não, de que o Ocidente é superior, demonstra o alcance da homogeneização cultural colonial, a qual, para Albert Memmi, só poderá acabar quando o colonizado se aceitar realmente como é, após superar o fascínio e a revolta que sente face ao colonizador: "Pour voir la guérison complète du colonisé, il faut que cesse totalement son aliénation: il faut attendre la disparition complète de la colonisation, c'est-à-dire période de révolte comprise" (154).

Por estar tão enraizado, este tipo de discurso é reproduzido pelos próprios colonizados. Em *Orientalism*, Said nota: "Most important, ... [texts purporting to contain knowledge] can create not only knowledge but also the very reality they appear to describe. In time such knowledge and reality produce a tradition, or what Michel Foucault calls a discourse, whose material presence or weight, not the originality of a given author, is really responsible for the texts produced out of it" (94). Assim, o colonialismo continua como imposição cultural e como construção arbitrária que passa a ser parte da essência mesma do "outro" (122).

Com particular incidência na Índia, alguns teóricos do pós-colonialismo, nomeadamente, Bhabha, Spivak, Gyan Prakash, Ella Shoat, Chakrabarty e Ranajit Guha, preocuparam-se em dar voz, em representar, os indivíduos dentro e fora do Primeiro Mundo. Para eles, a situação pós-colonial não seria exclusiva das ex-colónias, estendendo-se a populações e grupos desfavorecidos que, por falta de representação, vivem marginalizados: casos de grupos étnicos, imigrantes e outros grupos de oprimidos, como as mulheres, os "gays" e as lésbicas. Ao inverso da antropologia ou da historiografia tradicionais, estes teóricos, ao contestarem um conceito de representação ultrapassado, pretendem dar voz ao subalterno, representar a periferia directamente.

A reescrita periférica da História, ou a desconstrução do Ocidente levada a cabo pelos Estudos Pós-Coloniais, envolve uma constante análise à hegemonia ocidental e uma reavaliação dos valores do cosmopolitismo convencional e do cânone cultural, em suma, a descentralização pretendida pelas teorias pós-modernas. Pela sua multiplicidade, o espaço do periférico na configuração da cultura contemporânea e no estudo e teoria dessa cultura, é um ponto de observação privilegiado que contrasta com a abordagem das disciplinas mais

tradicionais. Apesar de problematizados por outras teorias e estéticas, conceitos como Ocidente, Oriente, colonização, representação, identidade, alteridade e hibridismo, são apreendidos pelos diversos percursos teóricos pós-colonialistas através de um conjunto de referências que os contestam na sua natureza e nas suas inter-relações. Neste sentido, destaca-se, em 1988, o contributo de Gayatri Spivak na sua análise da relação entre o género e o processo colonial, que veio dar novo vigor aos estudos de género. No seu ensaio "Can the Subaltern Speak?"⁷, conclui não existir "espaço" (103) para que os subalternos possam dar a conhecer os seus interesses e experiências aos outros, porque estão condenados a serem conhecidos e representados de forma indirecta, logo distorcida. O pós-colonialismo vai-se configurando, pois, como a tentativa de responder a essa questão. Assim, Bhabha - no seguimento de Frantz Fanon que, em *Les Damnés de la terre*, versa a mutação do colonizado em um ser politicamente consciente ao enfrentar o seu opressor (*Les Damnés* 37-91) - nos seus capítulos "Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse" (Bhabha 121-31) e "Sly civility" (132-44), defende que o subalterno pode falar, que pode recuperar a voz silenciada pelo colonialismo através de um discurso ancorado numa relação ambivalente e baseado na paródia, na mímica e na cortesia dissimulada - a "sly civility" ou seja, a recusa do nativo em satisfazer a demanda narrativa do colonizador (141). No mesmo sentido, Fanon já notara que esta atitude do colonizado - dominado mas não domesticado, inferiorizado mas não convencido da sua inferioridade (*Les Damnés* 54) - revela a sua percepção apurada do discurso colonial, nomeadamente da sua desumanização, ou por outro termo, da sua animalização: "Le colonisé sait tout cela et rit un bon coup chaque fois qu'il se découvre animal dans les paroles

⁷ Num primeiro tempo, Spivak adapta o termo "subaltern" de Antonio Gramsci às populações desfavorecidas da Índia mas, posteriormente, alarga a designação a um conjunto de grupos desfavorecidos na sociedade Ocidental, desde as mulheres aos imigrantes (Spivak, *apud* Moore-Gilbert 452).

de l'autre. Car il sait qu'il n'est pas un animal. Et précisément, dans le même temps qu'il découvre son humanité, il commence à fourbir ses armes pour la faire triompher" (44).

A relação de subalternidade é característica da elaboração teórica pós-colonial. Com efeito, a constatação da falta de representação da população subalterna nas narrativas de cariz eurocêntrico, procedentes dos países coloniais ou recém-descolonizados, deu origem a um questionamento sobre a figuração da alteridade nessas narrativas, questionamento que interessa particularmente a esta investigação sobre as narrativas de Albert Camus e de Paul Bowles.

Em épocas diferentes, Edward Said, Albert Memmi e Frantz Fanon foram os autores mais proeminentes na expressão dessa crítica, ao colocarem questões essenciais para a temática da representação do "outro". Com maior ou menor peso, inquiriram sobre a forma como são elaboradas as representações do "outro", sobre os efeitos dessas representações, sobre quem fala e quem é representado e, não menos importante, sobre quem pode ou não representar o "outro". As teorias e as práticas do pós-colonialismo têm origem nos países do Terceiro Mundo, ou seja, nas antigas colónias e na África do Sul e, de certa forma, os seus discursos são uma continuação da análise anticolonialista das décadas precedentes. Neste sentido, são referências as obras de Aimé Césaire, *Esclavage et colonisation*, *Discours sur la négritude* e *Discours sur le colonialisme*, a obra de Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, *Portrait du colonisateur*, e sobretudo, as obras de Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, destacando-se, *Peau noire, masques blancs*. No âmbito da análise sistemática dos discursos coloniais iniciada pela crítica de Said ao Orientalismo, a obra de Memmi, mas sobretudo a de Fanon foram objecto de uma releitura. Para além da expressão de uma luta pela descolonização – o fanonismo (Ashcroft *et al.* 99-101) – Fanon destaca os processos de submissão cultural dos colonizados enquanto que Memmi fornece um retrato maniqueísta do colonizado e do

colonizador e versa sobre a relação colonial que os une: "La relation coloniale ... enchaîn[e] le colonisateur et le colonisé dans une espèce de relation implacable, façonn[e] leurs traits respectifs et dict[e] leurs conduites" (13), relação dominada pelo racismo:

De même qu'il [le colonisé] ne peut échapper à la mystification colonisatrice, il ne saurait se soustraire à ces situations concrètes - [bas salaires, agonie de sa culture, la loi qui le régît de sa naissance à sa mort] - génératrices de carences. Dans une certaine mesure, le portrait réel du colonisé est fonction de cette conjonction. Renversant une formule précédente, on peut dire que la colonisation fabrique des colonisés, comme nous avons vu qu'elle fabriquait des colonisateurs. (110)

Said, no capítulo "Collaboration, Independence, and Liberation", de *Culture and Imperialism*, homenageia Fanon, Césaire e Memmi como figuras da resistência ao colonialismo francês. Reconhece, contudo, em Fanon uma análise mais precisa das divisões entre colonizado/colonizador do que em Memmi (*Culture* 272) e, também, um desejo profundo de entendimento mútuo: "[Through *The Wretched of the Earth*, Fanon] wants somehow to bind the European as well as the native together in a new non-adversarial community of awareness and anti-imperialism" (274). Numa entrevista dada a *Diacritics*, Said examina a influência das análises de Fanon sobre a sua maneira de pensar e sistematizar o discurso e arquivo coloniais, nomeadamente no respeitante à importância da cultura na formação de referências, de atitudes e de experiências coloniais. Nesta entrevista, como nota Anthony Alessandrini, Said invoca Fanon ao lado de Foucault como figuras promotoras da articulação entre linguagem e colonização, facto que revela a importância de Fanon nos Estudos Pós-coloniais (Alessandrini 442).

No seu estudo psicológico dos complexos antilheses, frutos do racismo e do colonialismo – complexos que estende a todo o povo colonizado (*Peau* 14) -, Fanon procurou descrever o mundo moderno visto pela perspectiva do negro e do colonizado, e denunciar o desejo de se "branquear", de adoptar "uma máscara branca" por parte dos nativos: "Le Noir veut être blanc. Le Blanc s'acharne à réaliser une condition d'homme. ... Le blanc est enfermé dans sa blancheur. Le Noir dans sa noirceur" (7). Para Fanon, este processo de desvio existencial imposto pela civilização branca e a cultura europeia (11) enraizou na mente do nativo, desde a sua infância, através de valores transmitidos por um sistema educativo tipicamente branco e francês (120), o complexo de ser negro:

S'il est malgache, c'est parce que le Blanc arrive, et si, à un moment donné de son histoire, il a été amené à se poser la question de savoir s'il était un homme ou pas, c'est parce qu'on lui contestait cette réalité d'homme. Autrement dit, je commence à souffrir de ne pas être Blanc dans la mesure où l'homme blanc m'impose une discrimination, fait de moi un colonisé, m'extorque toute valeur, toute originalité, me dit que je parasite le monde, qu'il faut que je me mette le plus rapidement possible au pas du monde blanc, Alors j'essaierai tout simplement de me faire blanc, c'est-à-dire j'obligerai le Blanc à reconnaître mon humanité. (79)

O complexo do homem negro adviria do seu confronto com o olhar branco, ou seja, uma definição adversa da sua identidade, aquando da invasão colonial:

Les nègres, du jour au lendemain, ont eu deux systèmes de référence par rapport auxquels il leur a fallu se situer. Leur métaphysique, ou moins prétentieusement leurs coutumes et les instances auxquelles elles renvoyaient, étaient abolies parce qu'elles se trouvaient en contradiction avec une civilisation qu'ils ignoraient et qui leur en imposait.

Le Noir chez lui, au XXème siècle, ignore le moment où son infériorité passe par l'autre Et puis il nous fut donné d'affronter le regard blanc. (89)

A relação colonial – cristalização de valores culturais brancos no homem negro - também apareceria no plano das fantasias, dos sonhos, dos desejos sexuais. Consequentemente, a descolonização deveria também realizar-se numa perspectiva psicológica (9, 24). Em *Les Damnés de la terre*, Fanon expõe a sociedade colonialista compartimentada física e psicologicamente, de essência maniqueísta, na qual, aos olhos do colono, o colonizado é o inimigo dos valores, o mal absoluto que se deve aniquilar (44-5). Fanon considera que, ao revoltar-se, o colonizado pode ser reescrito na história, acto que lhe fora negado pela colonização. Contudo, neste processo, alerta para a necessidade e possibilidade de mudança de atitude e de mentalidade racistas por ambas as partes em conflito (139-40). A sua análise da construção de uma "alma branca", ou seja, da constituição de uma subjectividade branca num corpo negro, e dos problemas psicológicos estruturais derivados desta forma de dominação, e a sua análise da violência, das regressões étnicas ou de identificação resultantes da privação e opressão, são referência para muitos teóricos pós-coloniais. No seu prefácio à edição de 2002 de *Les Damnés de la terre*, Cherki declara que a actualidade de Fanon reside no facto de ter tentado uma nova edificação do saber introduzindo o corpo, a linguagem e a alteridade como experiência subjectiva necessária na própria construção do futuro do político:

Aussi faut-il relire *Les Damnés de la terre* au-delà de la période historique circonscrite où fut écrit cet ouvrage, et à la lumière de notre modernité. Que nous donne-t-elle à voir? La multiplicité des laissés-pour-compte de la croissance, aussi bien au Sud qu'au Nord, mais aussi le renouvellement incessant de l'humiliation et de l'écrasement subjectif de tous ceux que cette même modernité désigne allégrement, face à la

globalisation, comme les "sans": sans patrie, sans territoire, mais aussi sans domicile, sans travail, sans papiers, sans droit à un espace de parole. (15)

Bhabha, em "Interrogating identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative" e em "The other question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism" (57-120), detecta nos textos de Fanon um discurso híbrido inovador sobre a experiência da diáspora e da criouliização do sujeito colonial. No seu ensaio, toma os conceitos de Fanon para analisar a relação entre as práticas do poder colonial e as suas formas discursivas. Entre outros aspectos, destaca a concepção fanoniana do desejo do "outro": "It is only by understanding the ambivalence and the antagonism of the desire of the Other that we can avoid the increasingly facile adoptions of the notion of a homogenized Other, for a celebratory, oppositional politics of the margins and minorities" (75). Além disso, considera o discurso de Fanon mais completo do que o de Said em *Orientalism*, mas não menos problemático: "it is difficult to agree entirely with Fanon that the psychic choice is to 'turn white or disappear'. There is the more ambivalent, third choice: camouflage, mimicry, black skins/white masks" (172).

Para Bhabha, em *Peau noire, masques blancs*, Fanon revelaria a duplicação da identidade: a diferença entre a identidade pessoal como indicação da realidade ou intuição do ser e o problema psicanalítico da identificação que sempre evita a questão do sujeito: "What does a man want?" (72). No contexto colonial da dialéctica da alteridade dentro da identidade, Fanon pergunta: "Que veut l'homme noir?" (*Peau* 6). No capítulo, "L'expérience vécue du Noir", Fanon constrói a sua resposta: o homem negro quer o confronto objectivador com a alteridade. Contudo, para Bhabha, o lugar do outro não deve ser representado, como às vezes

sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa uma consciência culturalmente estrangeira:

The other must be seen as the necessary negation of a primordial identity - cultural or psychic - that introduces the system of differentiation which enables the cultural to be signified as a linguistic, symbolic, historic reality. If, as I have suggested, the subject of desire is never simply a Myself, then the other is never simply an *It-self*, a front of identity, truth or misrecognition. (74)

Moore-Gilbert, comentando a posição de Bhabha em relação a Fanon, assevera: "[texts like *The Wretched of the Earth*] conceptualiz[e] the agency of the colonized too much in conformity to the model of the heroic sovereign humanist subject which underwrote colonial epistemology" (457). A concepção maniqueísta de Fanon da estrutura da consciência colonial e da sua divisão não dialéctica, figurada em *Les Damnés de la terre* pela divisão da cidade em duas partes distintas, a zona dos nativos e a zona dos colonos, como a justaposição entre o corpo preto e corpo branco, leva Bhabha a distanciar-se de Fanon (Bhabha 86-91), pois acredita na penetração mútua das culturas, na confluência híbrida do "eu" com o "outro":

Unlike Fanon, I think the nondialectical moment of Manichaeism suggests an answer. By following the trajectory of colonial desire - in the company of the bizarre colonial figure, the tethered shadow - it becomes possible to cross, even to shift the Manichaeian boundaries. Where there is no human nature, hope can hardly spring eternal; but it emerges surely and surreptitiously in the strategic return of that difference that informs and deforms the image of identity, in the margin of otherness that displays identification. There may be no Hegelian negation, but Fanon must sometimes be reminded that the disavowal of the Other always exacerbates the edge of identification, reveals that dangerous place where identity and aggressivity are twinned. For denial is always a retroactive process; a half acknowledgement of that otherness has left its traumatic mark. (88)

I.3 Alguns conceitos da teoria pós-colonial segundo Homi Bhabha

A inter-relação e influência mútua das vocações pós-moderna e pós-colonial estimularam a valorização do hibridismo cultural e do pluralismo (Quayson 90). Estes novos discursos têm em comum o facto de terem substituído paradigmas da identidade cultural, como "identidade nacional" ou ainda "melting pot", por modelos que proclamam a diversidade e o hibridismo das culturas. O conceito de hibridismo, recorrente no discurso crítico pós-moderno, está presente nos vários domínios das artes. Na origem, pós-modernismo indicava o desaparecimento da historicidade e o fim daquilo que, em *La Condition postmoderne*, Jean-François Lyotard considerava as metanarrativas, facto que, no domínio estético, se traduziu pelo desaparecimento da antiga fronteira entre a "alta cultura" e a "cultura de massas" ou "comercial" (Jameson 3), e pela prática da apropriação, da citação e da repetição de formas passadas. Fredric Jameson refere como paradigmas pós-modernos das diferentes estéticas, na arte, Andy Warhol e a "pop art", o fotorrealismo e o neo-expressionismo; na música, John Cage, mas também a síntese dos estilos clássico e "popular" em compositores como Philip Glass e Terry Riley, e, também, o "punk rock" e a "new wave"; no cinema, Godard e a produção pós-Godard, assim como o cinema e o vídeo experimentais; na literatura, William Burroughs, Thomas Pynchon e Ishmael Reed, de um lado, e do outro, o "nouveau roman" francês e a sua sucessão junto com novas e alarmantes formas de crítica literária baseadas numa nova estética da textualidade ou "écriture" (1-2). Esta listagem heterogénea que, afirma, poderia estender indefinidamente, leva-o a considerar a impossibilidade de se falar de um "estilo pós-moderno", e muito menos de um "movimento pós-moderno", pois estes conceitos exigem um certo nível de organização, articulação ou mesmo intercâmbio que não existe entre

estes promotores de estética. Contudo, para Jameson, seria na arquitectura, cujos expoentes são Charles Moore, Michael Graves e, mais recentemente, Frank Gehry (98), que a modificação da produção estética seria mais visível, pois seria neste domínio que os problemas teóricos teriam sido articulados de forma mais central e coerente. Jameson reconhece que a sua própria definição do pós-modernismo é devedora dos debates em volta da arquitectura, nomeadamente dos conceitos arquitectónicos de Robert Venturi (3). O hibridismo apresenta-se como característica recorrente em diversas obras estéticas e tem eco na teoria pós-colonial de Homi Bhabha. Assim como Linda Hutcheon em *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, interpreta a ironia, a paródia e o mimetismo como aspectos basilares na relação do pós-modernismo com a literatura moderna, Bhabha também reconhece, nessas características, a afinidade entre as literaturas colonial e pós-colonial.

Bhabha interessa-se pela propagação das diferenças culturais que alega estar relacionada com a ambivalência radical implícita em qualquer discurso colonial. A ambivalência é um termo de psicanálise adaptado no discurso pós-colonial por Bhabha para descrever a mistura complexa de atracção e repulsa na relação entre colonizado/colonizador:

It is this process of ambivalence, central to the stereotype, ... as it constructs a theory of colonial discourse. For it is the force of ambivalence that gives the colonial stereotype its currency: ensures its repeatability in changing historical and discursive conjunctures; informs its strategies of individuation and marginalization; produces that effect of probabilistic truth and predictability which, for the stereotype, must always be in excess of what can be empirically proved or logically construed. Yet the function of ambivalence as one of the most significant discursive and psychical strategies of discriminatory power – whether racist or sexist, peripheral or metropolitan – remains to be charted. (95)

Esta relação é ambivalente porque o sujeito colonizado nunca é simples e completamente oposto ao colonizador, o que perturba a relação entre dominador/dominado:

The colonial presence is always ambivalent, split between its appearance as original and authoritative and its articulation as repetition and difference. It is a disjunction produced within the act of enunciation as a specifically colonial articulation of those two disproportionate sites of colonial discourse and power: the colonial scene as the invention of historicity, mastery, mimesis or the "other scene" of *Entstellung*, displacement, fantasy, psychic defence, and an "open" textuality. (153)

O mimetismo colonial inscrever-se-á num processo de demanda de identidade ambivalente: "the desire for a reformed, recognizable Other, *as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*" (122). Trata-se de um mimetismo que Bhabha define nos seguintes termos:

The authority of that mode of colonial discourse that I have called mimicry is therefore stricken by an indeterminacy: mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal. Mimicry is, thus the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which "appropriates" the Other as it visualizes power. Mimicry is also the sign of the inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both "normalized" knowledges and disciplinary powers. (122-23)

O propósito do discurso colonial é o de produzir sujeitos obedientes que reproduzam os seus conceitos. No entanto, o efeito é adverso, visto produzir sujeitos ambivalentes quando mimetismo e escárnio se juntam para parodiar a cultura colonial. A relação ambivalente que

passa pelo mimetismo e a "sly civility" teria sobre a autoridade do discurso colonial efeitos profundos e perturbadores. Bhabha assevera:

It is from this area between mimicry and mockery, where the reforming, civilizing mission is threatened by the displacing gaze of its disciplinary double, that my instances of colonial imitation come. What they all share is a discursive process by which the excess or slippage produced by the *ambivalence* of mimicry (almost the same, *but not quite*) does not merely "rupture" the discourse, but becomes transformed into an uncertainty which fixes the colonial subject as a "partial" presence. By "partial" I mean both "incomplete" and "virtual". It is as if the very emergence of the "colonial" is dependent for its representation upon some strategic limitation or prohibition within the authoritative discourse itself. The success of colonial appropriation depends on a proliferation of inappropriate objects that ensure its strategic failure, so that mimicry is at once resemblance and menace. (123)

Este processo de mimetismo insere-se no conceito do panóptico definido por Foucault na medida em que a vigilância também pode ser revertida:

This is, in Bhabha's formulation, a particularly potent aspect of the menace in the mimicry: the displacing gaze of the disciplined, where the observer becomes the observed and "partial" representation rearticulates the whole notion of identity and alienates it from its essence. The metaphoric displacing and returning of the imperial gaze is a fundamental operation of the appropriation of imperial technologies, discourses and cultural forms. (Ashcroft *et al.* 228-29)

Said e Bhabha enfatizam o aspecto não monolítico das culturas e a sua interferência, ou seja, a sua essência híbrida com a finalidade de contribuírem para um mundo regulado pela mediação e compreensão (Said, *Culture*, Introduction xxiv; Bhabha 55). O imperialismo seria,

em parte, responsável pela inter-relação entre as culturas: "Partly because of empire, all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic" (*Culture*, Introduction xxv). A teoria do hibridismo no debate pós-colonial pretende demonstrar afinal a incoerência do conceito de identidade unitária e a inexistência de uma cultura ou identidade puras.

Bhabha defende que a ambivalência estaria subentendida no próprio acto de interpretação cultural, visto que a produção de significado na relação de dois sistemas requereria um "terceiro-lugar" (Ashcroft *et al.* 61). Este conceito desafia o aspecto histórico da cultura como força homogeneizadora e unificadora: "The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanding code" (Bhabha 54).

A fim de especificar a noção de "Third Space", de espaço "in-between" onde podem ocorrer intercâmbios culturais, o hibridismo, os percursos teóricos pós-coloniais recorrem à noção de "liminality" que Ashcroft *et al* definem como o espaço transcultural, a região onde existe um processo contínuo de movimento e intercâmbio entre diferentes situações (130): "For instance, the colonized subject may dwell in the liminal space between colonial discourse and the assumption of a new 'non-colonial' identity. But such identification is never simply a movement from one identity to another, it is a constant process of engagement, contestation and appropriation" (130).

Para ilustrar a sua concepção de "espaço liminar", ou seja, o modo como o "liminar" pode tornar-se num espaço de interacção simbólico, Bhabha cita a caracterização da escadaria

realizada pela artista afro-americana, Renée Green: "The stairwell became a liminal space, a pathway between the upper and lower areas, each of which was annotated with plaques referring to blackness and whiteness" (Green, *apud* Bhabha 5). Para Bhabha, o "liminar", figurado pela escadaria, evita a polarização das identidades entre concepções tão arbitrárias como "superior" e "inferior", "preto" e "branco". "Liminality" e hibridismo seriam complementares: "The interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy" (5).

Em suma, é neste espaço, o "in-between", isto é, o entre lugar das fronteiras culturais, no qual os significados e identidades culturais possuem sempre indícios de outros significados e outras identidades, que reside o hibridismo. Logo, Bhabha considera insustentáveis as reivindicações de originalidade e pureza de qualquer cultura: "It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or "purity" of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity" (55).

Ainda na perspectiva deste ensaísta, se afigura importante sublinhar que não é possível estabelecer regras, de determinar uma enunciação que possui a sua própria dinâmica. *A priori*, o significado e os símbolos culturais não têm espaço determinado: "It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew" (55).

Bhabha reconhece nos processos de hibridação a possibilidade de subverter os discursos globalizantes, sejam eles hegemónicos ou não. Dedicava igualmente grande atenção aos imigrantes e às minorias nacionais, entendendo que as migrações de pessoas e signos facilitam a disseminação de situações híbridas, disseminação que é positiva, porque possibilita condições para a articulação de novas diferenças num espaço liminar: "These 'in-between' spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood – singular or communal – that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself" (2). Isto significa que, potencialmente, o deslocamento espacial e temporal dos signos modifica, por hibridismo, os contextos de significação ao introduzir noções como a incerteza, a ambivalência ou a dúvida num universo supostamente coerente, preciso e ordenado. Na introdução a *The Location of Culture*, Bhabha esclarece o intercâmbio de identidade cultural entre as diferenças de raça, classe social, género e tradições culturais:

It is in the emergence of the interstices - the overlap and displacement of domains of difference - that the intersubjective and collective experiences of *nationness*, community interest, or cultural value are negotiated. How are subjects formed "in-between", or in excess of, the sum of the "parts" of difference (usually intoned as race/class/gender, etc.)? How do strategies of representation or empowerment come to be formulated in the competing claims of communities where, despite shared histories of deprivation and discrimination, the exchange of values, meanings and priorities may not always be collaborative and dialogical, but may be profoundly antagonistic, conflictual and even incommensurable? (2)

Perante estas questões, é essencial sublinhar que, para este ensaísta, as migrações de signos ou a sua simples presença, além de impulsionarem os processos de hibridismo, podem ter o efeito adverso, ou seja, levar ao isolamento e ao bloqueio das fronteiras culturais,

mediante a configuração da figura do "estrangeiro" como o "outro" da própria identidade hegemónica. Este processo deriva de essencialismos baseados numa configuração prévia de sujeito/objecto e no conceito que apelidou "disrespect": "a term forged on the bordelines of ethnic deprivation that is, at once, the sign of racialized violence and the symptom of social victimage" (3).

Assim, Bhabha defende que não se podem equacionar as identidades culturais com características culturais não históricas, pré-estabelecidas e irredutíveis, presentes nas convenções étnicas. Igualmente não se pode apreender o colonizado e o colonizador como entidades distintas que se definem separadamente. Sugere igualmente que a configuração da identidade cultural envolve o contacto e o intercâmbio de actos culturais que, por sua vez, produzem um reconhecimento mútuo e variável das diferenças culturais (3). Numa perspectiva um tanto idealista, advoga o "Third Space of enunciations" como o lugar de expressão do hibridismo cultural que pode abrir espaço para o conceito de uma cultura internacional sem discursos polares:

It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or postcolonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory ... may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international* culture, based not on the exoticism or multiculturalism of the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*. To that end we should remember that it is in the "inter" ... that carries the burden of the meaning of culture. It makes it possible to begin envisaging national, anti-nationalist histories of the "people". And by exploring this "Third Space", we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves. (56)

Em resumo, segundo Moura em "Postcolonialisme et comparatisme", os diversos percursos teóricos pós-coloniais caracterizam-se pelo seu carácter pluridisciplinar, estudando não só a literatura mas interrogando a história colonial e os seus estigmas até ao mundo contemporâneo: multiculturalismo, identidade, diásporas, relações centro/periferia constituem objectos de pesquisas. Para este crítico, o pós-colonialismo recorre a três parâmetros de interpretação definidos John McLeod em *Beginning Postcolonialism*:

Reading texts produced by writers from countries with a history of colonialism, primarily those texts concerned with the workings and legacy of colonialism in either the past or the present.

Reading texts produced by those that have migrated from countries with a history of colonialism, or those descended from migrant families, which deal in the main with diaspora experience and its many consequences.

In the light of theories of colonial discourses, re-reading texts produced during colonialism; both those that directly address the experiences of Empire, and those that seem not to. (McLeod, *apud* Moura, sem p.)

É neste sentido que as perspectivas coloniais favorecem uma renovação dos métodos convencionais de leitura e de interpretação dos textos o que leva Moura a observar a possibilidade de duas orientações de investigação comparatista que se consideram essenciais para o seguimento desta tese:

- les études d'imagologie, correspondant au fond à une histoire des idées sur l'altérité culturelle Cette étude concerne pleinement la littérature canonique, relue du point de vue postcolonial. ... On peut relire des romans expérimentaux comme ceux de Virginia Woolf en les associant à l'expérience de l'Empire ou relier, comme l'a fait Fredric Jameson, impérialisme et modernisme.

- l'histoire littéraire de l'exotisme occidental : il s'agit de recherches menées sur les représentations littéraires de l'altérité, par exemple sur la "Literature of the Raj" britannique (Kipling, E.M. Forster, Paul Scott...), sur l'exotisme français (Bernardin de Saint-Pierre, Pierre Loti, Victor Segalen...), l'"orientalisme" allemand (Max Dauthendey, Hermann Hesse...) ou nord-américain (du "Passage to India" de Walt Whitman aux errances des Beats ou Paul Bowles). (Moura, sem p.)

Um dos temas principais de *Culture and Imperialism* é a cultura e as suas expressões estéticas, que derivam da experiência histórica. Para Said, os autores não são mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe social ou pela história económica; acredita antes que: "[autors are] very much in the history of their societies, shaping and shaped by that history and their social experience in different measure" (*Culture*, Introduction xxii). É nesta perspectiva que o presente trabalho segue com uma releitura do ensaio de Said referido no início destas reflexões sobre o pós-colonialismo, "Camus and the French Imperial Experience", tendo em consideração as perspectivas críticas de Said, de Fanon e de Bhabha sobre o discurso pós-colonial assim como as reflexões de Memmi nos seus "Retratos".