

MULEMBA

Revista Científica - ISSN 2176-381X

16
volume 9
2017

Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ

Rio de Janeiro: UFRJ, vol.9, n.16, janeiro-julho 2017. Semestral, 102p.

ISSN: 2176-381X



MULEMBA



Revista Mulemba

Periodicidade: semestral

Tipo: temática

Conselho Editorial:

Amélia Mingas (Univ. Agostinho Neto, Angola), Ana Mafalda Leite (Univ. Lisboa), Benjamin Abdala Júnior (USP), Carmen Lucia Tindó Secco (UFRJ), Conceição Lima (São Tomé e Príncipe), Edna Maria dos Santos (UERJ), Elena Brugioni (Unicamp), Elisalva Madruga (UFPB), Filomena Malva (My Angola), Francisco Noa (UEM), Glória Brito (CLEPUL), Inocência Mata (Univ. Lisboa), Jane Tutikian (UFRS), Júlio Machado (UFF), Laura Cavalcante Padilha (UFF), Livia Apa (Univ. Nápoles), Lourenço do Rosário (A Politécnica, Moçambique), Jorge Vicente Valentim (UFSCAR), José Octavio Van-Dúnem (Univ. Agostinho Neto, Angola), Margarida Calafate Ribeiro (Univ. Coimbra), Maria Geralda de Miranda (UNISUAM), Maria Nazareth Soares Fonseca (PUC/MG), Maria Odete Semedo (Guiné-Bissau), Mário César Lugarinho (USP), Maximiliano Torres (UERJ), Nazir Ahmed Can (UFRJ), Paula Tavares (Angola), Pires Laranjeira (Univ. Coimbra), Renata Flavia da Silva (UFF), Rita Chaves (USP), Silvio Renato Jorge (UFF), Simone Caputo Gomes (USP), Tania Macêdo (USP), Vânia Chaves (Univ. Lisboa), Vera Duarte (Cabo Verde)

Editores Executivos:

Carmen Lucia Tindó Secco - UFRJ (*campus* Fundão)
Nazir Ahmed Can - UFRJ (*campus* Fundão)
Victor Augusto Corrêa Azevedo - UFRJ (doutorando)

Editores Responsáveis:

Carmen Lucia Tindó Secco - UFRJ (*campus* Fundão)
Nazir Ahmed Can - UFRJ (*campus* Fundão)
Fernanda Antunes Gomes da Costa - UFRJ (*campus* Macaé)
Maria Geralda de Miranda - UNISUAM
Vanessa Ribeiro Teixeira - UNIGRANRIO
Guilherme de Sousa Bezerra Gonçalves - UFRJ (doutorando)
Victor Augusto Corrêa Azevedo - UFRJ (doutorando)

Organizadores da Mulemba v.9, n. 16:

Manuela Ribeiro Sanches (Universidade de Lisboa)
Nazir Ahmed Can - UFRJ
Victor Augusto Corrêa Azevedo - UFRJ



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Dr. Roberto Leher

Vice-reitora

Dra. Denise Fernandes Lopez Nascimento

FACULDADE DE LETRAS

Diretora

Dra. Eleonora Ziller

Diretora Adjunta de Ensino de Graduação:

Dra. Cláudia Fátima Morais Martins

PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Diretora Adjunta de Pós-Graduação e Pesquisa

Dra. Maria Mercedes Riveiro Quintans Sebold

Vice-Diretor de Pós-Graduação e Pesquisa

Dr. Pedro Paulo Garcia Ferreira Catharina

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS VERNÁCULAS

Coordenadora

Dra. Ângela Beatriz de Carvalho Faria

Substituto Eventual

Dr. João Antônio de Moraes

DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS

Chefe do Departamento

Dra. Mônica Genelhu Fagundes

Substituta Eventual

Dra. Carmen Lucia Tindó Ribeiro Secco

SETOR DE LITERATURAS AFRICANAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

Supervisor

Dr. Nazir Ahmed Can



Correspondência:

Revista Mulemba

Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa

Departamento de Letras Vernáculas - Faculdade de Letras - UFRJ

Av. Horácio Macedo, 2151 - Cidade Universitária - Ilha do Fundão

CEP: 21 941-590 - Rio de Janeiro, RJ

Email: revistamulemba@letras.ufrj.br

Design e Diagramação

Helena Gomes Freire

Rafael Laplace | IGEAD

Endereço eletrônico: <http://www.igead.com.br>

A Revista Mulemba é uma revista semestral, disponibilizada exclusivamente em meio eletrônico, podendo ser acessada pela URL: <http://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba>

Dados para catalogação:

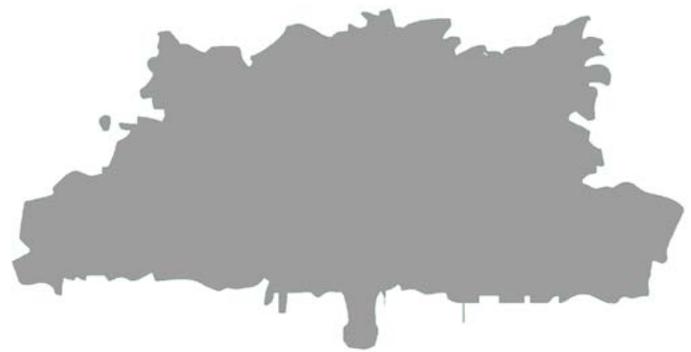
Mulemba - Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ.

Rio de Janeiro: UFRJ, vol.9, n 16, janeiro-julho 2017. Semestral, 102 p.

Disponível em: <http://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba>

Periódicos. 1. Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: Divulgação da Cultura e das Letras Africanas; Debate Crítico e Democrático

ISSN 2176-381X



MULEMBA



SUMÁRIO

I. APRESENTAÇÃO

- 12** “O armazém para a PIDE não ver”: o contexto da primeira edição portuguesa de *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon. Um depoimento inédito de Vitor Silva Tavares.

Rebeca Hernández

- 19** On the particularities of postcolonial studies, or how postcolonialism has become obsolete

Sandra Sousa

- 32** *Restos e dobras*. Permanência e(m) crise da crítica (na) pós-colonial(idade)

Elena Brugioni

- 44** A educação das cerejeiras: a quem pertence a responsabilidade do pós-colonial?

Sheila Khan

- 54** Pós-colonial(ismo): interseções epistemológicas e suas implicações

Luciano Nogueira

- 66** “Nós somos portugueses. Portugueses da Índia.”: identidade pós-colonial em *Um estranho em Goa* (2000), de José Eduardo Agualusa.

Denise Rocha

- 86** O Outro: de ‘besta’ a ‘bestial’. Reflexões em torno da diferença e da representação.

Sónia Marques



APRESENTAÇÃO

É com muito prazer que a comissão editorial da *Revista Mulemba* apresenta seu mais recente número, o 16, composto por sete artigos e dedicado inteiramente à teoria pós-colonial.

Como foi anunciado na chamada elaborada pelos organizadores deste dossiê, a teoria pós-colonial, apesar de sua relativa juventude, rapidamente se impôs nos países de língua inglesa como a principal ferramenta epistemológica de combate ao imaginário colonial. No entanto, como também ressaltamos na ocasião, isso não aconteceu de forma passiva, como confirmam as inúmeras críticas que a ela têm sido feitas de diversos quadrantes nos últimos anos e, ainda, algumas apropriações acríticas que obedecem, às vezes, mais a estratégias de mercado às quais as universidades também estão cada vez mais sujeitas, do que a um mergulho efetivo e eficaz nas diferentes configurações de herança colonial.

Por estas e por outras razões, entre as quais podemos incluir a maneira ora residual ora desigual como esta teoria tem sido aplicada nos contextos universitários da América do Sul, a chamada foi elaborada com o propósito de reunirmos artigos que avaliassem e sistematizassem os conceitos, a importância e os impasses dos estudos pós-coloniais, ou, ainda, a relação, nem sempre pacífica, entre os mesmos e as literaturas africanas em língua portuguesa. Deixamos também em aberto, no tal convite à participação, as seguintes questões: qual é a aplicabilidade da teoria pós-colonial em outros campos? É justificado reduzir essa perspectiva às chamadas literaturas periféricas? Até que ponto a colonização continua presente mesmo nas propostas destinadas à descolonização das epistemologias? O que dizer do tempo, da tradução e da apropriação local de teorias e campos disciplinares e teóricos? Qual o papel da novidade na mercantilização dos saberes? Qual é a responsabilidade política dos acadêmicos?

Cientes de que seria muito difícil obtermos respostas a todas estas questões, de que as mesmas suscitam investimentos críticos altamente contrastantes, como aqui se verá, e de que, por tudo isso, a nossa é apenas uma contribuição suplementar para um debate cuja longevidade é assinalável, fato lembrado, aliás, por alguns dos textos que compõem o presente número, aprez-nos, contudo, apresentar os primeiros resultados de nossa empreitada.

A importância de Frantz Fanon para este debate, não apenas pela influência que seu pensamento exerceu nos ensaios que mais tarde se inscreveram na teoria pós-colonial, como também pelas contradições que ele soube antecipar a respeito da imbricação entre poder e saber, é inquestionável. Por isso, abrimos este número temático com o artigo de Rebeca Hernández, que analisa o contexto de edição em Portugal da primeira tradução para a língua portuguesa de *Os condenados da terra*, assim como as motivações sociopolíticas que marcaram sua publicação. A especialista articula sua reflexão a uma entrevista inédita, realizada em 2015, a Vitor Silva Tavares, na qual o responsável da primeira edição portuguesa do clássico de Fanon expõe as circunstâncias em que esta tradução foi editada.

Abertamente crítico, desde o título (“On the particularities of postcolonial studies, or how postcolonialism has become obsolete”), o artigo de Sandra Sousa apoia-se, em primeiro lugar, no argumento de Vivek Chibber, para quem os estudos pós-coloniais não proporcionam uma base adequada para uma teoria de direitos humanos e para uma prática de solidariedade global, em parte por não terem conseguido gerar um pensamento cuja agenda política fosse radical. Posteriormente, a autora apresenta a elaboração de uma nova teoria de literatura-mundo fornecida pelo *Warwick Research Collective* e construída em torno do conceito de “desenvolvimento combinado e desigual.” Na reta final, seu texto propõe uma saída para as limitações dos estudos pós-coloniais.

Apesar de dar voz a alguns críticos e teóricos que assinalam impasses, Elena Brugioni chama a atenção, em “Restos e dobras: permanência e(m) crise da crítica (na) pós-colonial(idade)”, para o potencial de ruptura que abriga a teoria pós-colonial. Assim, após refletir sobre aquilo que os mais céticos chamam de “morte do pós-colonial”, a autora defende que este campo de pensamento segue inspirando um gesto capaz de favorecer a vigilância e a autocritica de que a prática humanística não pode prescindir.

Sheila Khan, por sua vez, defende que os estudos pós-coloniais se resguardaram em uma esquina mais teórica e mais reflexiva sobre o mundo ao invés de saltarem seus muros intelectuais e sentirem o pulsar da diversidade e da mobilidade do mundo humano. A partir da análise do documentário *Sonhos Lúcidos* de Moçambique, que se liga aqui a uma discussão que ressalta algumas das aporias do “pós-colonial”, a autora propõe, como alternativa a estas últimas, uma contribuição conjunta, mais dialogante e interventiva, que integre os subsídios da chamada pós-memória.

O artigo de Luciano Nogueira procura sistematizar algumas das principais contribuições dos estudos pós-coloniais, em especial aquelas que sondam as relações estabelecidas entre determinados “artefatos culturais” e as dinâmicas de poder da contemporaneidade. Depois de enfatizar algumas conquistas e impasses desta área de estudos, o estudioso sintetiza a proposta de construção de novos paradigmas de emancipação social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

Partindo do romance *Um estranho em Goa* (2000), de José Eduardo Agualusa, Denise Rocha reflete sobre a complexidade de um tempo – o que se segue à anexação de Goa (1961) – e de um lugar – majoritariamente hindu –, ambos habitados pela reduzida população de “matriz lusófona”. Auxiliada pelas noções de “escritor-viajante” (Pageaux) e de “cultura híbrida” (Bhabha), assim como pelo diálogo com críticos que repensaram questões centrais dos estudos pós-coloniais, como a “identidade pós-colonial” e a “identidade fragmentada”, a autora focaliza as formas de estranhamento encenadas na narrativa.

Finalmente, Sónia Marques opta por explorar o modo como o chamado “Ocidente” se tem relacionado historicamente com a ideia do “Outro”. Para tal, sublinha a importância de alguns conceitos muito caros aos estudos pós-coloniais, como “diferença” e “representação”. Após constatar que um dos campos mais relevantes para a análise das trocas e dos embates interculturais é o dos *media*, a estudiosa discute, por um lado, como os discursos hegemônicos do passado se moldaram aos dias de hoje e, por outro, sugere a forma como certas práticas alternativas emancipatórias e diálogos efetivos podem ser concretizados.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Nazir Ahmed Can
Manuela Ribeiro Sanches
Victor Azevedo
Os editores



**“O ARMAZÉM PARA A PIDE NÃO VER”:
O CONTEXTO DA PRIMEIRA EDIÇÃO
PORTUGUESA DE *OS CONDENADOS
DA TERRA*, DE FRANTZ FANON. UM
DEPOIMENTO INÉDITO DE VITOR SILVA
TAVARES.**

*“THE STOREHOUSE FOR THE PIDE NOT TO SEE”: THE
CONTEXT OF FRANTZ FANON’S WRETCHED OF THE EARTH FIRST
PORTUGUESE EDITION. AN UNPUBLISHED INTERVIEW WITH
VITOR SILVA TAVARES*

*“EL ALMACÉN PARA QUE LA PIDE NO LOVIESE”: EL
CONTEXTO DE LA PRIMERA EDICIÓN PORTUGUESA DE
LOS CONDENADOS DE LA TIERRA, DE FRANTZ FANON. UN
TESTIMONIO INÉDITO DE VITOR SILVA TAVARES.*

Rebeca Hernández¹

Resumo:

O objetivo deste artigo é considerar o contexto de edição em Portugal da primeira tradução de *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon, para a língua portuguesa e as motivações sociopolíticas que marcaram a sua publicação. Numa entrevista inédita realizada em 2015, Vitor Silva Tavares, responsável da primeira edição portuguesa de *Os condenados da terra* expôs as circunstâncias em que esta tradução foi editada.

PALAVRAS-CHAVE: Fanon, edição, Portugal, Estado Novo.

1. Introdução

O ano em que começaram as lutas de libertação em Angola e, portanto, a Guerra Colonial dos portugueses em África, 1961, foi o ano da publicação em Paris, com a chancela das Edições Maspero, da

¹ Professora Titular da Universidad de Salamanca; rebecahernandez@usal.es.

primeira edição de *Les damnés de la terre*, um dos trabalhos ensaísticos mais representativos de Frantz Fanon. Como é bem sabido, esta obra, escrita no contexto das lutas de libertação da Argélia, onde Fanon trabalhou, desde 1953, na cidade de Blida como médico psiquiatra, aparece marcada por uma filosofia profundamente anticolonial e de revolta, constituindo uma poderosa chamada para a revolução, para a luta contra os sistemas opressores coloniais a fim de alicerçar os processos de descolonização.

O objetivo deste artigo é conhecer qual foi o contexto de publicação em Portugal da primeira tradução para a língua portuguesa de *Les damnés de la terre*, de Frantz Fanon, quem decidiu editar este livro e quais foram as suas motivações. Para responder a estas perguntas, utilizarei um testemunho inédito de Vitor Silva Tavares, responsável da primeira edição portuguesa de *Les damnés de la terre* sobre os motivos que o levaram a publicar esta obra de Fanon.

2. As edições de *Les damnés de la terre* em língua portuguesa

De entre todas as línguas para as que *Les damnés de la terre* foi, até este momento, traduzido, a língua portuguesa é uma das que conta com mais versões. Existem cinco traduções da obra de Fanon em português, todas elas intituladas *Os condenados da terra*, três publicadas em Portugal e duas no Brasil. As edições em língua portuguesa apareceram entre os anos de 1965 e 2015.

Assim, a primeira tradução para português desta obra de Fanon foi publicada em Portugal em 1965, na Editora Ulisseia, dirigida na altura por Vitor Silva Tavares. A tradução do ensaio foi realizada por Serafim Ferreira e incluída na colecção “Documentos do Tempo Presente” (FANON, 1965). Esta edição vai acompanhada pelo prefácio de Jean Paul Sartre.

Também na década de 60 do século passado, em 1968, apareceu no Brasil uma outra tradução da obra de Fanon com a chancela da Civilização Brasileira, dirigida pelo editor e ativista brasileiro Ênio Silveira. Esta tradução, da autoria de José Laurênio de Melo, insere-se na colecção “Perspectivas do Homem. Série Política”, dirigida por Moacyr Felix (FANON, 1968). Esta versão também apresenta o prefácio de Sartre.

Novamente em Portugal, e como parte da tendência a publicar textos proibidos durante o Estado Novo, depois do 25 de Abril (provavelmente em 1976), surge a segunda tradução portuguesa da obra, nesta ocasião na editora Ulmeiro e traduzida por António José Massano (FANON, [s.d.]). Esta versão faz parte da colecção “Terceiro Mundo e Revolução” e é apresentada na capa como “O ‘clássico’ da descolonização”. Esta edição não vem introduzida pelo texto de Jean Paul Sartre. A ausência do prefácio sartreano pode responder ao facto de que, a partir de 1967, e a pedido de Josie Fanon, viúva do intelectual, o prefácio foi retirado das edições francesas por causa do apoio de Jean Paul Sartre a Israel durante a guerra declarada aos países árabes nesse mesmo ano (JOSIE FANON apud FILOSTRAT 2008, p. 159). O prefácio de Sartre voltará a ser incluído nas edições francesas tempo depois.

A quarta tradução para português de *Les damnés de la terre* é, desta vez, e novamente, brasileira. Apareceu em 2005, na editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, dentro da colecção “Cultura” e foi traduzida por Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Esta edição recolhe o prefácio de Jean Paul Sartre e vem acompanhada, como acontece na última edição francesa na editora La Découverte, de um segundo prólogo, de Alice Cherki (in FANON, 2005), especialista na obra de Frantz Fanon e autora de uma das suas biografias, e de um posfácio do activista e político argelino Mohammed Harbi.

No mês de maio de 2015, foi lançada a quinta e última edição de *Os condenados da terra* em Portugal



pela Livraria Letra Livre de Lisboa. Esta edição reutiliza a tradução de António José Massano da editora Ulmeiro, nesta ocasião revista e acompanhada de um glossário de palavras árabes, conceitos culturais, figuras históricas e siglas políticas. Como acontecera com a da Ulmeiro, esta nova edição não publica o prefácio de Sartre e, como novidade, apresenta um prólogo de Inocência Mata intitulado “A pertinência de se ler Fanon, hoje” (in FANON, 2015) que contextualiza a obra e a ideologia fanoniana. Como conclusão, esta edição inclui o texto de Mário Pinto de Andrade “Fanon e a África combatente. Testemunho de um militante angolano” (in FANON, 2015), escrito originariamente em francês, “Fanon et L’Afrique Combattante. Témoignage d’un militant angolais”, e apresentado na terra natal de Fanon, Fort-de-France na Martinica, em 1982, por ocasião do Memorial Internacional Frantz Fanon.

3. A primeira edição portuguesa de *Os condenados da terra*. Vitor Silva Tavares e a editora Ulisseia

Interessa-me especialmente, neste artigo, a primeira edição aparecida em Portugal, já que foi publicada no contexto político da Guerra Colonial, marcado pela perseguição, a opressão e a censura das ideias por parte do Estado Novo. Como acabei de apontar, esta primeira tradução apareceu na Editora Ulisseia, dirigida na altura por Vitor Silva Tavares. Em julho de 2015, dois meses antes do seu falecimento, tive a oportunidade de entrevistar Silva Tavares em relação às motivações que o levaram a publicar a obra de Frantz Fanon em Portugal.

Nascido em 1937, Silva Tavares decidiu ir para Angola em 1959, quando contava ainda com 21 anos, como aventureiro. À sua chegada a Angola viu, primeiro no porto de Luanda e depois no de Lobito,

escravos negros agarrados pelos pulsos e pelos pés. Eram estivadores com grilhetes que não eram ferro, mas de corda, tirados por um capataz branco. Tratei de saber que nome davam àqueles escravos: davam-lhes o nome de “contratados”. Depois vim a saber como é que decorria todo esse tráfico, todo esse negócio pelo qual o Estado recebia [uma certa quantidade de dinheiro] por cabeça. Vim a saber que eram apanhados no interior das aldeias de noite e levados para uns quintalões ao pé dos postos administrativos. (SILVA TAVARES, 2015)

Na cidade angolana de Benguela, Vitor Silva Tavares começou a trabalhar n’*O Intransigente de Benguela*, “um jornal não afecto ao regime” e teve acesso ao *L’Express de Jean-Jacques Servan-Schreiber*, publicação periódica contrária à política oficial francesa através do qual pôde acompanhar o nascimento da OAS e as atividades dos políticos argelinos pró-independentistas Boumedienne ou Ben Bella, este último muito admirado pelo editor português. Ao mesmo tempo, Vitor Silva Tavares esteve ligado à Sociedade Cultural de Angola, relacionada com a Casa dos Estudantes do Império de Lisboa; neste sentido ele foi

convidado várias vezes para ir a Luanda no âmbito da Sociedade Cultural de Angola, que também era um ariete ideológico e político, que preparava quadros. Lá estava o José Graça [nome de nascimento de Luandino Vieira], e era um movimento muito paralelo àquilo que acontecia [em Portugal], a cultura como guarda-avançada pela discussão das ideias, guarda-avançada da luta política, mas não partidária, porque não havia partidos: eles estavam proibidos. O único partido que existia era o PCP, mas na clandestinidade. O resto eram movimentos de pessoas contra o regime, mas tudo mais ou menos disperso. E se [em Portugal] estava disperso, então no trópico, pior ainda. (SILVA TAVARES, 2015)

Assim, e constatando a opressão existente na realidade colonial angolana que contrastava frontalmente com a imagem das colónias forjada pelo Estado Novo, Vitor Silva Tavares começou a sentir como

pouco a pouco foi subindo em mim a revolta contra o colonialismo, contra a exploração, contra a escravatura, contra a mentira, e vim também a saber com algum pormenor as razões que levaram ao eclodir da guerra no Norte de Angola. (SILVA TAVARES, 2015)

No ano de 1961, quando começam as lutas de libertação em Angola, Silva Tavares publica no *Intransigente* um artigo intitulado “Pregação no deserto. Um aviso solene”, em que prevenia das consequências marcadas pelo ódio e a violência entre a população que os combates comportariam. Como resultado desta acção, Silva Tavares é expulso de Angola pela própria Polícia Política e, a partir deste momento, decide lutar contra o Estado Novo desde Portugal:

eu sou português de Lisboa, eu fui solidário com o MPLA naquela altura, fui solidário com o desejo de libertação dos povos angolanos; com certeza, fui convidado a passar à clandestinidade e à guerrilha, mas aquela não era a minha terra, nem era a minha guerra. A minha guerra era aqui, era aqui, a minha guerra era aqui. A ditadura era aqui, aquilo era uma extensão. (SILVA TAVARES, 2015)

No seu regresso à Europa e depois de uma estadia obrigatória em Portugal sob a vigilância da PIDE, Vitor Silva Tavares decidiu sair do país e ir para Paris, onde frequenta a livraria de François Maspero, La Joie de Lire. Silva Tavares não chegou a conhecer pessoalmente o editor francês de Frantz Fanon, mas familiarizou-se com a editora e com a livraria:

Pude ir para os Parises de la Joie de Lire, de François Maspero. Logo, também tive aí informação já de livros e à cabeça estava o Frantz Fanon. O Fanon era o farol, o *maître à penser*, o teórico, que era seguido por tudo quanto era comandante da guerrilha. *Os condenados da terra* era portanto uma espécie de Bíblia para os guerrilheiros, sobretudo da Argélia; as independências africanas vinham escorregando desde a Argélia para o sul, até que chegaram a Luanda, e depois, para Moçambique, e depois para a Guiné... (SILVA TAVARES, 2015)

Assim, e depois da sua passagem pela capital francesa, Vitor Silva Tavares regressa a Lisboa e começa a dirigir a editora Ulisseia, que pertencia, na altura, a uma família ligada à exploração agrícola, proprietária de uma rede de mercearias e da maior gráfica portuguesa da época, a Casa Portuguesa. Silva Tavares foi contratado para retomar o prestígio cultural da editora que tinha decaído depois da saída do editor Figueiredo de Magalhães e, em troca, ele exigiu “completa e total autonomia e liberdade de atuação na escolha de tudo: títulos, autores, tudo, nenhuma interferência do capital no destino do editor”. Neste contexto, Silva Tavares decide editar a obra *Les damnés de la terre*:

Quando, pouco tempo depois, eu fico à frente da editora Ulisseia, é pois natural que tivesse uma certa atenção, uma certa preocupação em difundir aqui em Portugal determinado tipo de obras; não foi só *Os condenados da terra*, no que diz respeito à Argélia, eu também publiquei um livro intitulado *A Argélia entre dois mundos* de [Albert-Paul] Lentin. (SILVA TAVARES, 2015)

Vitor Silva Tavares salienta a importância que teve, no panorama editorial português de meados dos anos 1960, a publicação destes dois livros sobre a situação de Argélia e a luta pela independência argelina do poder colonial francês. Na altura existia, segundo Silva Tavares, uma marcada presença nas livrarias portuguesas de romances de temática bélica que faziam apologia da raça branca e da razão branca da guerra em África, como *Os centuriões* ou *Os mercenários*, do escritor francês Jean Larteguy. Silva Tavares publicou os livros de Fanon e Lentin à revelia das obras de Larteguy:

Tirando o Fanon, [um] livro sobre a Djamilia Boupacha [escrito por Simone de Beauvoir e Gisèle Halimi, e publicado em Portugal com a chancela da editora Portugália, provavelmente em 1966] e aquele outro que eu publiquei de Lentin, não conheço mais nada em Portugal da temática da luta colonial e nomeadamente a Argélia, porque o que veio a publicar-se depois, já foi depois do



25 de abril, até lá a maior parte dos editores tinham medo de publicar estas coisas, medo de que a PIDE retirasse os livros. (SILVA TAVARES, 2015)

A tradução de *Os condenados da terra* foi realizada por Serafim Ferreira, tradutor ligado à editora Ulisseia desde antes da chegada de Silva Tavares. A capa do livro é da autoria do *designer* Sebastião Rodrigues, que teve, segundo Silva Tavares, absoluta liberdade criativa para a sua elaboração, e foram impressos entre 2500 e 3000 exemplares, números que constituíam a tiragem média dos livros da Ulisseia na altura. Por outra parte, e em relação ao conteúdo do ensaio, Silva Tavares ressalta a consciência plena do contexto de perseguição e opressão em que é editada a obra de Fanon e os riscos a que estava sujeito desde o momento em que entrou em contacto com a editora Maspero para a contratação dos direitos de publicação. Assim, ele afirma que

eu já tinha tido lá dentro da Ulisseia uma, duas, três, cinco, apreensões de livros e sujeito aos interrogatórios que eles faziam sempre, quando apreendiam um livro. Muitos diziam que não sabiam as razões, não era com eles, tinham sido ordens. Temi que com o caso do Frantz Fanon, a coisa fiasse mais fino, porque havia esta circunstância nossa portuguesa de estarmos no auge de uma guerra colonial muito sangrenta em três frentes e portanto os nossos filhos, os nossos irmãos, estava tudo a defender a pátria lá fora. Logo, a publicação de um livro desses era particularmente perigosa, era subversiva, estava a minar as coisas mais sagradas da pátria. (SILVA TAVARES, 2015)

Dentro deste contexto, a coleção da editora Ulisseia, em que foi publicada a tradução portuguesa de *Les damnés de la terre*, servia como pretexto a Silva Tavares para manifestar a sua ignorância em relação aos conteúdos ideológicos e políticos da obra de Fanon perante os interrogatórios policiais, como ele próprio explica:

a maior parte das vezes a maneira de eu poder lidar com a PIDE, com esses interrogatórios, era protestar o meu desconhecimento das implicações da obra A ou da obra B. Neste caso a obra estava inserta numa coleção chamada “Documentos do Tempo Presente”. Logo, era mais um livro à semelhança de livros sobre a temática americana e o conflito sino-soviético e outras coisas assim, de aí então a actualidade política mundial: era mais um “Documento do Tempo Presente”; então [eu podia dizer] a guerra da Argélia, o que é isso? provavelmente não sei onde é que fica a Argélia. Sei lá, a Argélia é tão longe, o que é que têm a ver a Argélia, os argelinos, o Boumedienne, o Ben Bella, a OAS? (SILVA TAVARES, 2015)

Como parte também desta circunstância de perseguição não só da publicação das ideias contidas no ensaio de Fanon como também do livro como elemento material, Vitor Silva Tavares descreve os meios utilizados para fugir, na medida do possível, das apreensões da PIDE. Assim, e, no que se refere à armazenagem dos exemplares impressos da obra, o editor afirma o seguinte:

eu tinha a certeza de que a polícia política ia apanhar o livro. Por isso, e não só por causa desse livro mas sobretudo, na altura, por causa desse livro, eu na editora tinha um pequeno armazém, a editora também se distribuía os seus próprios livros, um pequeno armazém ligado nas traseiras do prédio. A esse armazém eu chamava-lhe *o armazém para a PIDE ver* porque quando a PIDE assaltava a editora, para retirar o livro A ou o livro B, e seguia-se o interrogatório e aquelas coisas, iam ao armazém levantar os livros que eles apreendiam, não estavam lá muitos exemplares, mas eu arranjei um outro armazém *para a PIDE não ver*, com alguma segurança, certos livros eu punha-os logo a bom recato. Admito que no caso de *Os condenados da terra*, eu tivesse posto alguns exemplares, talvez mesmo o grosso da edição a salvo. (SILVA TAVARES, 2015)

Da mesma forma, e no que diz respeito a um outro aspeto problemático, a distribuição da obra, Vitor Silva Tavares descreve o modo por meio do qual, apesar da intensa vigilância exercida pela Polícia Política, os livros eram vendidos e como se criavam redes de cumplicidade entre os editores, os livreiros e

os leitores para tornar possível a circulação das ideias:

A PIDE ia à livraria, depois de uma queixa qualquer, de uma denúncia qualquer do livro; iam lá e retiravam três, quatro exemplares ou o que houvesse; o que é que fazia o livreiro? Telefonava imediatamente para o editor a dizer “olha, atenção, estiveram aqui os tipos da PIDE a retirar o livro tal”, o que dava algum tempo para salvaguardar alguns exemplares, que passavam a ter enorme êxito comercial. Por quê? Porque eram os livros que se vendiam debaixo do balcão. Eram livreiros que eram seguros do ponto de vista político, não eram todos, claro, mas sabia-se quais eram aquelas livrarias e livreiros de gente que fazia parte de uma certa resistência cultural ademais de uma certa resistência à ditadura. Guardavam os livros a bom recato para clientes seguros. Estou a dizer isso porque admito que não houve com certeza livros do Frantz Fanon apreendidos pela PIDE. A maior parte da edição desapareceu por debaixo do balcão dos livreiros, porque eu salguei também no tal armazém para a PIDE não ver. (SILVA TAVARES, 2015)

Para além da perseguição e das apreensões por parte da Polícia Política, existia mais um elemento de opressão intelectual sob o regime do Estado Novo: a censura. E, sobre este respeito, Vitor Silva Tavares mostra também uma opinião contundente: “A maior parte dos editores até enviavam os livros previamente à censura. Nunca fiz, nunca fiz, nem pensar!” No entanto, é possível constatar, na tradução publicada pela Ulisseia, a omissão significativa de uma passagem de *Les damnés de la terre* que faz referência à situação das lutas de libertação em Angola. Assim, no texto original francês, Fanon realiza a seguinte afirmação:

Mais, on l’a compris, cette impétuosité volontariste qui entend régler son sort tout de suite au système colonial est condamnée, en tant que doctrine de l’instantanéisme, à se nier. Le réalisme le plus quotidien, le plus pratique fait place aux effusions d’hier et se substitue à l’illusion d’éternité. La leçon des faits, les corps fauchés par la mitraille provoquent une réinterprétation globale des événements. *Le simple instinct de survie commande une attitude plus mouvante, plus mobile. Cette modification dans la technique de combat est caractéristique des premiers mois de la guerre de libération du peuple angolais. On se souvient que, le 15 mars 1961, les paysans angolais se sont lancés par groupe de deux ou trois mille contre les positions portugaises. Hommes, femmes et enfants, armés ou non armés, avec leur courage, leur enthousiasme, se sont rués en masses compactes et par vagues successives sur des régions où dominaient le colon, le soldat et le drapeau portugais. Des villages, des aérodromes ont été encerclés et ont subi des assauts multiples, mais aussi des milliers d’Angolais ont été fauchés par la mitraille colonialiste. Il n’a pas fallu longtemps aux chefs de l’insurrection angolaise pour comprendre qu’ils devaient trouver autre chose s’ils voulaient réellement libérer leur pays. Aussi, depuis quelques mois, le leader angolais Holden Roberto a-t-il réorganisé l’Armée nationale angolaise en tenant compte des différentes guerres de libération et en utilisant les techniques de guérilla* (2002, p. 129-130, grifo meu)

Como pode ver-se, a tradução portuguesa não inclui o trecho destacado em itálico:

Mas, como se compreende, esta impetuosidade voluntária que pretende decidir imediatamente a sorte do sistema colonial está condenada, como doutrina de instantaneidade, a negar-se. O realismo mais quotidiano, mais prático, substitui as efusões de ontem e a ilusão da eternidade. A lição dos factos, os corpos atravessados pela metralha, provocam uma reinterpretação global dos acontecimentos. O simples instinto de sobrevivência determina uma atitude mais dinâmica, mais movimentada, a utilização da técnica das guerrilhas. (FANON, 1965, p. 130-131)

No entanto, a ausência deste parágrafo na primeira tradução portuguesa tem uma clara justificação histórica e não comporta uma carência para o conteúdo total da obra de Frantz Fanon nem para a força intelectual que invade e caracteriza o discurso fanoniano.

4. Conclusão

O presente artigo, através de um depoimento inédito do editor português Vitor Silva Tavares, responde a uma série de questões relacionadas com a edição portuguesa da obra. O testemunho aqui recolhido



do mostra como Silva Tavares se apercebeu da realidade portuguesa da altura desde uma situação de exílio voluntário, primeiro no trópico e depois em Paris. É a partir deste contexto que *Os condenados da terra* se revelou, para o editor português, como um modo de luta ativa contra a política colonial, interna, cultural e intelectual do Estado Novo.

Referências

- FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: Éditions La Découverte & Syros, [1961] 2002.
- _____. **Os condenados da terra**. Trad. de Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia, 1965.
- _____. **Os condenados da terra**. Trad. de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. **Os condenados da terra**. Trad. de António José Massano. Lisboa: Ulmeiro, [s.d.].
- _____. **Os condenados da terra**. Trad. de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- _____. **Os condenados da terra**. Trad. de António Massano [revista em 2015]. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2015.
- FILOSTRAT, Christian. **Negritude Agonistes, Assimilation against Nationalism in the French-Speaking Caribbean and Guyane**. Cherry Hill, NJ: Africana Homestead Legacy Publishers, 2008.
- SILVA TAVARES, Vitor. [Sobre a primeira edição portuguesa de *Les damnés la terre*, de Frantz Fanon]. Lisboa, 2015. Entrevista [inédita] concedida a Rebeca Hernández em jul. 2015.

ABSTRACT:

The following article focuses on the Portuguese publisher, Vitor Silva Tavares, who held the decision of translating and publishing Frantz Fanon's The Wretched of the Earth in the context of the fascist regime Estado Novo, four years after the beginning of the Portuguese Colonial War. Silva Tavares was interviewed for this paper about his motives for the publication of this work. Through his opinions and his publishing rationale, it is possible to see his strong commitment to the fight against the Portuguese fascist regime and the liberation of the African territories.

KEYWORDS: Fanon, publishing, Portugal, Estado Novo.

RESUMEN:

El objetivo de este artículo es considerar el contexto de edición en Portugal de la primera traducción al portugués de Los condenados de la tierra, de Frantz Fanon, y las motivaciones sociopolíticas que marcaron su publicación. En una entrevista inédita realizada en 2015, Vitor Silva Tavares, responsable de la primera edición portuguesa de Los condenados de la tierra, expone las circunstancias que rodearon a la publicación de esta traducción.

PALABRAS CLAVE: Fanon, edición, Portugal, Estado Novo.



ON THE PARTICULARITIES OF POSTCOLONIAL STUDIES, OR HOW POSTCOLONIALISM HAS BECOME OBSOLETE

*SOBRE AS PARTICULARIDADES DO PÓS-COLONIALISMO,
OU DE COMO SE TORNOU OBSOLETO*

*SOBRE LAS PARTICULARIDADES DEL POSTCOLONIALISMO,
O DE CÓMO SE HAVUELTO OBSOLETO*

Sandra Sousa¹

ABSTRACT:

I draw first on Vivek Chibber's argument that postcolonial studies fails to provide an adequate basis for a theory of human rights and a practice of global solidarity. I then introduce the Warwick Research Collective's elaboration of a new theory of world literature constructed around the concept of "combined and uneven development." I conclude by proposing a way out of the limitations of postcolonial studies.

KEYWORDS: Postcolonial studies; World Literature; Intersectionality.

On postcolonial studies particularities

For a while now I have been writing articles of literary analysis in which I comment on the particularities of postcolonial theory and its limitations. I should like to begin this essay with an anecdote. As we are taught in academic seminars, this may not be the most appropriate way of introducing my topic, but, as I hope this article will show, conventionality also has its own limitations.

My first confrontation with postcolonial academics happened almost three years ago when I attended a conference where I was scheduled to present a paper on a novel by Mozambican writer João Paulo Borges Coelho. In my presentation I intended to argue that postcolonial theory was not enough to explain and to understand the writer's novels. I had become convinced that postcolonial studies had devolved into nothing else than an academic brand, which most academics proudly wear, but which solves no literary

¹ Assistant Professor na University of Central Florida; sandra.sousa@ucf.edu.

problems — much less problems in the real world. I suspected that I would be alone in challenging of institutional thoughts and minds, and my suspicions were confirmed.

The session was well attended and, as I finished my presentation, I could feel the tension in the air. Soon enough, a group of loud voices were raised in consternation. They felt that I had not just attacked that precious antitoxin — the much praised theory of postcolonial studies — that counteracted dominant (Eurocentric and imperialist) ways of conducting literary and social scientific research. They also felt that I had attacked postcolonial theory's most faithful guardians. The reaction was a typical example of what I, and others (since I am not alone in the global arena of cultural critique), consider the negation of the evolution of thought. Postcolonial academics have become some kind of religious group: superior, close-minded, and untouchable. Change is off-limits, just like in most religions. At the end of the conference session, a “black sheep” broke away from the group and approached me wanting to know the name of the book to which I had referred in my presentation in support of my argument. I mused that some hope for the future still existed in academia after all.

This unconventional way of broaching serious matters brings me not only to the book that has opened my eyes regarding the pitfalls of postcolonial studies but also to the subject under consideration here: how postcolonial studies and theory have become obsolete. In the next section of my essay I will draw attention to Vivek Chibber's critique of postcolonial studies as developed in his recent book *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. In the following section, I will introduce the new theory of world literature being elaborated by the Warwick Research Collective from the perspective of the concept of combined and uneven development. WReC's work resonates deeply with Chibber's ideas and critique. The final section, I will concentrate on the concept of “Intersectionality” and how it avoids the worst consequences of the kinds of “identity politics” that have become so fashionably dominant in the academic world. These contributions serve to frame and to enable my subsequent conclusions on how the study of World Literatures, especially those of the developing world, can benefit if we expand the repertoire of our theoretical and critical toolkit.

First, however, and since postcolonial studies also had/have positive aspects that should be recognized and respected, I should like to acknowledge various strengths of a number of postcolonial theorists.

Postcolonial studies as a positive theory and also as a radical critique have been around for quite a while. Its most important non-European figures — Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha, Anibal Quijano, Partha Chatterjee, and Dipesh Chakrabarty — share a salient feature: they all broke ties with Marxism in the 1970s. In Portugal, much the same can be said — although in some cases to a lesser extent — of the virtuoso community of scholars centered around and led by Boaventura Sousa Santos in Coimbra.

There is much to admire in postcolonial studies. Edward Said's *Orientalism* (1979) forcefully exposed the ideologies of exoticism and *inferior* difference imposed on the East by most Western writers — from anthropologists to travel diarists to literary and cultural critics. His work, mainly Foucauldian in methodology and effect, should be considered as foundational for postcolonial theory. Gayatri Chakravorty Spivak, whose theoretical work has been inspired mainly by deconstructionists (Jacques Derrida and Paul de Man in particular), has claimed throughout most of her career equal and parallel allegiances to feminism and to communism. Her seminal — or perhaps better, “disseminal” — essay on “Can the subaltern speak?”

(1988) was itself foundational for institutionalizing the term “subaltern.” Ultimately, of course the notion of “subalternity” derives from Italian Marxist Antonio Gramsci, but with Spivak it acquires centrality within a major branch of postcolonial studies (especially the Subaltern Studies Group).

Following the Derridean impulse, Homi Bhabha emphasized what he, rightly or wrongly, considered to be the *aporia* (undecidability; intractable contradictions) of the subaltern’s position and stressed the (at least symbolic) potential for subverting colonial power through subaltern discourses, insofar as these may appropriate and resignify colonial logics. Ranajit Guha, whose work informed and inspired the Subaltern Studies Group, stressed the importance of anti-essentialism in the construction of subalternity, as well as the need to write “history from below.” And the art historian Siva Kumar contributed fundamentally to the notion of what he calls “contextual modernity.” This view of modernity can be seen as a forerunner to the rearticulation in Marxist terminology by Chibber and WReC of the unevenness of modernity. Within postcolonial studies proper, Paul Gilroy’s discussion of “double consciousness” also reverberates with Marxist understandings of contradictory class locations and contradictory class consciousness. Originally set forth in W.E.B. Du Bois’s *The souls of black folks* (1903), the term “double consciousness” anticipates the feminist-marxist concept of “intersectionality.”

In Latin America, the Grupo modernidad/colonialidad (a.k.a. Grupo decolonial) has produced major academic contributions from the perspectives of decolonization and opposition to imperialism and colonialism. This multidisciplinary group includes such prolific figures as the sociologists Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel and Agustín Lao-Montes, the semioticians Walter Mignolo and Zulma Palermo, the education theorist Catherine Walsh, anthropologists Arturo Escobar and Fernando Coronil, the literary critic Javier Sanjinés, and philosophers Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones and Nelson Maldonado-Torres. These scholars represent especially important influences in the development of the theories and practices of “Southern Epistemologies.” And their main postulate—namely, that colonialism is not the opposite of modernity but rather part of its central dynamic (its “dark side”)—can be made to dialog with the Marxist idea of “combined and uneven development.”

The research context of Portuguese postcolonial theory is dominated by researchers who are also broadly engaged with the project of identifying and elaborating “Southern Epistemologies.” These include such brilliant scholars as Boaventura Sousa Santos and Maria Paula Meneses. Nonetheless, and as stated by Sousa and Lewis,

Global solidarity will not result from privileging an allegedly “Southern” epistemology over an allegedly “Northern” epistemology any more than it has resulted from imposing “Northern” science-for-profit (that is, science subordinated to capitalism and imperialism) on the global South. Rather, global solidarity will result from the interactions between a human epistemology (ways of knowing) dedicated to discovering the means for achieving social justice, on the one hand, and, on the other, it will emerge from internationally shared struggles and the democratic forms of organization that prove capable of channeling such knowledge globally into emancipatory political practices. (SOUSA, LEWIS, 2014, p. 44, own translation)

This last quotation brings me to the inadequacies of postcolonial studies based on some of its most enlightened critics.

On the obsolescence of postcolonial studies

As previously mentioned, Vivek Chibber’s critique of postcolonial studies, which he developed in



his recent book *Postcolonial theory and the specter of capital* (2013a), is arguably one of the most inspirational arguments for those who have become dissatisfied with the modus operandi of postcolonial studies.

Chibber focuses his critique of postcolonial studies primarily on works by Ranajit Guha, Partha Chatterjee, and Dipesh Chakrabarty, all of whom are founding and key members of the Subaltern Studies Group. According to Vivek Chibber in *Postcolonial theory and the specter of capital*, it was natural for these academics to take Marxism as their primary interlocutor. Nonetheless, he argues, “the primary source of the engagement with, and rejection of, Marxism has been political: a sense that the world has moved on; that dilemmas of late capitalism, particular in the Global South, cannot be apprehended by the categories of historical materialism; even more, that the failure of liberation movements in the twentieth century was, in substantial measure, the result of Marxism’s abiding theoretical inadequacies” (CHIBBER, 2013a, p. 2). As Pranav Jani explains:

Upon examining the work of Guha, Chatterjee, and Chakrabarty, Chibber claims that the key pillars of postcolonial theory are: (1) the West and the East are fundamentally different from one another, and (2) any theory seeking to understand these spaces under a common global framework is doomed to be Eurocentric. Imperialist, liberal, and even Marxist theories of global capitalism and modernity, goes the argument, end up taking the history of capitalism in northwestern Europe as the template for what has happened in the rest of the world, and all of the categories used assume that parallel. But in reality, they say, colonial capitalism was completely different than capitalism in the West and produced entirely different societies and cultures. For postcolonialists, according to Chibber, the stark difference between regions in the world proves the limits of what Marxists call capitalism’s “universalizing tendency” (its tendency to go global) and that European theories like Marxism cannot provide the theoretical or historiographical tools to discuss that difference because they either ignore cultural and historical diversity or posit narratives and subjectivities that do not exist in the Global South. (JANI, 2014, [s.p.])

In the past three decades, postcolonial studies has acquired, certainly like no other literary critical trend, an outstanding visibility. Migrating quickly from literary analysis to other subjects such as history and anthropology, and carrying with it a deep and abiding interest in culture and ideology, it substituted itself in the place previously occupied by Marxism. Thus, the main goals of postcolonial theory would be to explain in a different way the function of capitalism and to enable a contrasting critique of its resulting inequities. Asserting itself not only as a theory, but also as a radical political practice, the fascination with postcolonialism spread all over, and it continues to thrive.

Chibber comments, however, that “the challenge faced by postcolonial studies is strikingly similar to the one accepted by Marxism a century ago—to generate a theory adequate to the needs of a radical political agenda” (CHIBBER, 2013a, p. 2). He calls, nonetheless, attention to the differences:

[...] the most obvious one being that Marxism’s initial development and spread was almost entirely based in working-class organizations and political parties, while its foothold in universities was infinitesimally small. Postcolonial studies is its mirror image, having developed entirely within the university and, though drawing some inspiration from movements, rarely in more than symbolic contact with them. (CHIBBER, 2013a, p. 2-3)

Chibber highlights one of the major problems with this field of studies, i.e., the lack of a research agenda and its presentation more as a political orientation than as a theory per se. Postcolonial studies does not offer a coherent methodology, but merely a political agenda and perception. And Chibber adds:

It is not that postcolonial studies is an assemblage of theories while Marxism was not — in fact, Marxism always comprised an eclectic range of theories, much as does the former. The difference is that Marxism always sought internal coherence and systematicity, while postcolonial studies resists any compulsion to bring together and assess its various strands. Thus, as its influence has spread, the variations in what falls under its rubric have tended to increase. From literature and cultural studies, to historiography, the philosophy of history, and anthropology, it is now possible to find postcolonial theory in all these areas and elsewhere besides, but with the common “theory” increasingly hard to discern. (CHIBBER, 2013a, p. 3)

It is then easy to understand why Chibber criticizes postcolonial theory. From his point of view, it tries to do the same as Marxism — i.e., to explain the world and how to proceed in order to change it — and it fails in both realms. Postcolonial theory not only fails but also has serious conservative implications. For example, it revives such Orientalist ideas as that the West profoundly differs from the East: “it relentlessly promotes Eurocentrism [by portraying] the West as the site of reason, rationality, secularism, democratic culture, and the like, and the East as an unchanging miasma of tradition, unreason, religiosity, and so on.” According to Pranav Jani, we can compare Chibber’s formulation with that of Sarkar, a founding member of *Subaltern Studies* “who famously left the editorial collective after it turned decisively toward postmodernism” (JANI, 2014, p. 108). Jani adds:

In “The Decline of Subaltern in Subaltern Studies,” Sarkar argued that the “detachment from socio-economic contexts and determinants” in *Subaltern Studies* had led to a simplistic vision of the “subaltern” (the marginalized, the oppressed) as being frozen in time, outside of modern life. As both Chibber and Sarkar contend, postcolonial theory and subaltern studies take us back to the same orientalist representations the colonizers peddled—now repackaged by this movement in the language of radical theory. (JANI, 2014, [s.p.])

By setting itself as an opponent of the universalization propagated by Marxism, postcolonialism claims that people are not influenced by their culture, but *fully constituted* by it. In Chibber’s words, “That means their socializations is so strong, their culture and cultural indoctrination so overriding, that it can erase their understanding of their basic needs and interests, like the importance of physical well-being or individual harm” (CHIBBER, 2013b, p. 41). For Chibber, a lot is at stake if we accept this statement, since any conception of human rights stops making sense. Chibber asserts that culture is always an important element of subjectivity, but it can’t be taken as the essence of subjectivity if it makes people ignore their overall well-being.

Another argument put forward by Chibber in *Postcolonial theory and the specter of capital (PTSC)* is that, while Marxism positions itself as part of an international and universal struggle against capitalism — defending the idea that, beyond religion, color, gender, etc., the oppressed populations of the planet have interests in common in the struggle against capitalism — postcolonialism asserts that workers from non-western societies are not motivated by the same concerns as westerners, that they don’t even think in terms of their interests, i.e., that they have a consciousness essentially different from westerners. For Chibber, this conception is reminiscent of the one used by the imperialist and colonizer countries when they deny rights to Asians and Africans. In this sense, Chibber’s argument rests on the clearest of principles:

If you think people in post-colonial cultures deserve the same rights as people in rich countries do, you can only make that argument if you also believe they have the same needs and interests as the latter. To deny this is to insist that Easterners and Westerners live in different worlds. Such a theory can’t possibly sustain and support international movements as internationalism within the working class. (CHIBBER, 2013b, p. 42)



Chibber also addresses and challenges the claim made by postcolonial theory — one which is arguably one of its major fallacies — that Marxism is not different from colonial ideology because it is as Eurocentric as the latter was. Nothing could be more false, however, if one looks at Marxism's history during the twentieth century. Chibber argues that, in fact, Marxism is the only theory that inexorably and incessantly engaged the eastern world. In his words, "The idea that it is a theory that ignores the nonwest or that it imposes western categories artificially, or that it is blind to the realities of the nonwestern world, is pretty far-fetched" (CHIBBER, 2013b, p. 42). As Jani states, "*PTSC* offers a defense, from a left-wing perspective, of universalism, totality, reason, truth, reality, progress, knowledge, and other terms and concepts that have been denigrated and caricatured by postcolonial theorists and others [...]" (JANI, 2014, [s.p.]).

Regarding the lack of internal coherence in postcolonial theory, Chibber explains the analytical confusion of postcolonialism in terms of a phenomenon typical of university culture:

This is the eagerness among academics to appear *au courant*, at the cutting edge, to display familiarity with the very latest conceptual advances. The most common means of so doing is to roll for the latest neologisms in order to pepper one's work with them, even if only for symbolic purposes. The result is a kind of conceptual inflation, in which the substantive influence of a framework appears to extend far beyond its actual reach. (CHIBBER, 2013a, p. 3)

Moreover, the accusations levelled by postcolonial theorists against Marxism are only a way to build their own credentials: "[I]f you want to establish yourself as a radical in academia, and you don't want any of the hits to your career that come with being a 'Marxist,' the first thing you have to do is say something negative about Marxism. It establishes that even though you're on the left you're not 'one of them'" (CHIBBER, 2013b, p. 43).

By way of summarizing Chibber's proposals, and beyond the positive aspects that he finds in postcolonial studies — such as the maintenance of the idea that colonialism was extremely destructive and that it engendered a pernicious ideology — what happens in general with postcolonial theory is that we are served a quantity of scholarship and argumentation that is interested in criticizing the dominant order, but which is not itself anti-capitalist. In the end, Chibber underscores, this is all that postcolonial studies has to offer. Chibber goes even further by claiming that what we have is a theory that imports from leftist academic culture the empty and presumptuous verbosity that one can find in graduate seminar rooms. According to Chibber, it is necessary "to push back against some of the silliness and obscurantism that has been propagated by postcolonial theory" (CHIBBER, 2013b, p. 44). And, as Jani once again points out, "Chibber also reinvigorates debates about universalism, asserting that in order to understand a world brought together by capitalism we need to see the world as one — not by ignoring diversity across regions but by explaining how capitalism *thrives* on the creation of difference and heterogeneity" (JANI, 2014, [s.p.]).

Literary studies: combined and uneven development

Chibber's perspectives allow us to see that at least two of the presuppositions of postcolonial theory prove devastating to any attempt at establishing a coherent concept and theory of "world literature." These are: (1) postcolonialism's anti-universalism, and (2) its detachment of literature and culture from socio-economic contexts. Nevertheless, without a valid theory of "world literature" that enables comparative analyses of works drawn from the different "national" or "regional" literatures, it becomes impossible to

develop—much less to sustain—any explanation of “literature,” “literary practice,” and “literary criticism” in the eras of capitalist expansion, globalization, and crisis.

In their collaborative work, which recently appeared under the title *Combined and uneven development-towards a new theory of world-literature* (2015), the Warwick Research Collective (WReC) proposes a new way to redefine and to reinvent the field of literary studies such that it can emerge out of its current crisis and fall into disrepute. WReC first lends support to Chibber’s understanding of the significant ways in which postcolonial studies has failed, arguing in turn that,

[i]f [Raymond] Williams’s identification of a crisis in literary studies in 1981 can be taken to mark the emergence of various new initiatives — among them, postcolonial, ethnic and women’s studies, cultural studies itself, the epistemological and methodological interventions of poststructuralism, postmodernism and deconstruction — perhaps the current moment is marked by the recognition that these “new formations” have themselves now passed their sell-by dates. (WReC, 2015, p. 4)

WReC then moves to resituate the problem of “world literature” by “pursuing the literary-cultural implications of the theory of combined and uneven development” (WReC, 2015, p. 6)². This paradigm shift involves re-conceptualizing the notion of modernity, which means “de-linking it from the idea of the ‘west’ and yoking it to that of the capitalist world-system” (WReC, 2015, p. 15). The theory of combined and uneven development originated in the work of Engels, Lenin and Trotsky³; more recently, Frederic Jameson has described the world literary system as “one and unequal” (JAMESON, 1982; 2013). As WReC authors remark: “The theory of ‘combined and uneven development’ was therefore devised to describe a situation in which capitalist forms and relations exist alongside ‘archaic forms of economic life’ and pre-existing social and class relations” (WReC, 2015, p. 11). So, in the first instance, WReC defines “world literature” as “*the literature of the world-system* — of the modern capitalist world-system, that is” (WReC, 2015, p. 8). This implies that we need to understand modernity as always governed by *unevenness*: in other words, as

the historically determinate ‘coexistence’, in any given place and time, of realities from radically different moments of history [...]. The multiple modes in and through which this “coexistence” manifests itself — the multiple forms of appearance of unevenness — are to be understood as being connected, as being governed by a socio-historical logic of combination, rather than as being contingent and asystematic. (WReC, 2015, p. 12)

In the same manner, WReC argues that we need to recognize that capitalist development does not “smooth away but rather *produces* unevenness, systematically and as a matter of course” (WReC, 2015, p. 12). Another key element is that “modernity is neither a chronological nor a geographical category. It is not something that happens — or even happens *first* — in ‘the west’ and to which others can subsequently gain access” (WReC, 2015, p. 13). Capitalist modernization entails development, “but this ‘development’ takes

2 See also Davidson, 2014; Trotsky, 1906.

3 The authors explain that Trotsky amplified Marx and Lenin’s work by formulating an “elaborated theory of ‘uneven and combined development’, by way of analyzing the effects of the imposition of capitalism on cultures and societies hitherto un- or only sectorally capitalized. In these contexts — properly understood as imperialist, as Trotsky noted — the imposed capitalist forces of production and class relations tend not to supplant (or are not allowed to supplant) but to be conjoined forcibly with pre-existing forces and relations. The outcome, he wrote, is a contradictory ‘amalgam of archaic with more contemporary forms’ — an urban proletariat working in technologically advanced industries existing side by side with rural populations engaged in subsistence farming; industrial plants built alongside ‘villages of wood and straw’; and peasants ‘thrown into the factory cauldron snatched directly from the plow’ (1967: 432)” (WReC, 2015, p. 10-11).



the forms also of the development of underdevelopment, of maldevelopment and dependent development” (WReC, 2015, p. 13). WReC thus emphasizes that the “idea of some sort of ‘achieved’ modernity, in which unevenness would have been superseded, harmonized, vanquished or ironed out is radically unhistorical” (WReC, 2015, p. 13). “Alternative” modernities, as they have been attempted in recent state projects (for example, in Mozambique or Cubanized Angola), thus do not really represent a solution, since they derive from an “assumption as to the ‘western’ provenance of modernity — rather than [from] situating it in the context of *capitalism as a world-system* — ... both misguided and unnecessary” (WReC, 2015, p. 14). These modernities are better understood, in the authors’ perspective, as “peripheral modernities (as long as peripheral is understood only as a relationship to the centers of capitalism [...]), in which all societies shared a common reference provided by global capital and its requirements”⁴ (WReC, 2015, p. 14). According to WReC, such an understanding “should challenge our uncritical habit of conflating epistemological and chronological primacy (‘modernity happened in Europe first and best, and then in other places’, etc.), and get us into the habit of systematic thinking in terms of non-linear conjunctions” (WReC, 2015, p. 15).

Two main ideas drawn from WReC should be kept in mind: 1) capitalism should be understood to be the substrate of world-literature (its “political horizon”; 2) modernity should be understood as constituting world-literature’s subject and form: “modernity is both what world-literature indexes or is ‘about’ and what gives world-literature its distinguishing formal characteristics” (WReC, 2015, p. 15)⁵.

WReC’s argument can be condensed into the following summary assertions: “a single but radically uneven world-system; a singular modernity, combined and uneven; and a literature that variously registers this combined unevenness in both its form and its content to reveal itself as [...] world-literature” (WReC, 2015, p. 49). World-literature is thus an analytical category and not one centered in, or by, aesthetic judgement.⁶ On WReC’s view,

the value of literary-world systems theory lies in the fact that it enables comparison of discrepant literary subunits and social formations of the world-system, both at the same point in chronological time and at congruent conjunctures in the recurring rhythmic cycles of capitalism — Russian and Brazilian novels of the 1880s, for instance, or those from the Austro-Hungarian empire and Ireland in the early twentieth century [...]. (WReC, 2015, p. 68)

In my opinion, it is only by following WReC’s proposed reconceptualization of world-literature that a comparative perspective is possible without falling into the same, well-known pitfalls of postcolonial theory (anti-universalism and detachment from socio-economic contexts). I indicated above that, in the same way that Chibber foresees alternative forms of globalization and affirms an authentic form of universalism (solidarity) — forms which are capable of countering capitalist forms of globalization and fraudulent ideologies of “universalism” — so also WReC’s theory of “world literature,” with its new way of practicing “comparative literature,” counters the Eurocentrism embedded in older theories of “world literature” as well as in the institutionalized discipline of “comparative literature.” Indeed, the concept of

4 WReC here is following Harroootunian insights that “If modernity is understood as the way in which capitalism is ‘lived’ — wherever in the world-system it is lived — then ‘however a society develops’, its modernity is coeval with other modernities, ‘is simply taking place at the same time as other modernities’” (WReC, 2015, p. 14-15).

5 On these questions also see Jameson 2013 and Jameson 1981.

6 In their analysis, they treat “the novel paradigmatically, not exemplarily, as a literary form in which combined and uneven development is manifested with particular salience, due in no small part to its fundamental association with the rise of capitalism and its status in peripheral and semi-peripheral societies as an import which is in Jameson’s words ‘as much a component of modernization as the importation of automobiles’ (202:476)” (WReC, 2015, p. 16).

“combined and uneven development” intertwines not only the socio-economic contexts but also the literatures and cultures of the East and the West, and the North and South, in dynamic, interactive relationships within a singular, contradictory, and unequal modernity. WReC’s theory, unlike postcolonialism, thereby facilitates emancipatory political practices.

Intersectionality

The anti-universalism of postcolonial theory leads it to divide the literatures and cultures of different nations and regions into four incommensurable worlds: First World (US, UK, Europe); Second World (white-skinned Canada, Australia, New Zealand, and South Africa); Third World (India, Africa, Central and South America, and Southeast Asia); Fourth World (indigenous and aboriginal populations).⁷ Because postcolonialism entails the premise that almost every significant dimension of “lived experience” differs from one “world” to another, a focus on the constitution of identities and subjectivities predominates as the effect of postcolonial theory upon postcolonial literary criticism. The detachment of literature and culture from holistic socio-economic contexts then determines that postcolonial literary criticism becomes reluctant to, and indeed incapable of, discerning relationships among the lived experiences of individuals and groups in socio-economic contexts defined by a combined and uneven process of capitalist expansion, development, and crisis.

“Intersectionality” is a concept whose full relevance to the argument of this essay will be made clear in my conclusion. Yet I wish to indicate at this point that “intersectionality” preserves postcolonialism’s anti-Eurocentrism and its anti-imperialism, while at the same time solving the theoretical and political problems created by postcolonial literary criticism’s anti-universalist concern with identity, as well as with its consequent abstraction of subjectivities from processes and phases of capitalist modernization. “Intersectionality” thus provides a concrete buttress to WReC’s theory of “world literature” and the cultural implications of the concept of “combined and uneven development.”

As a way of introducing “intersectionality,” let us consider cases of what is often termed “identity politics.” These will illustrate and confirm two points: (1) the symbolic creation of new identities requires materialization in political practices, and (2) identities are never singular, and that fact opens up the possibility of solidarity.

For example, the recognition, celebration, and appreciation of Afro-American culture within the African-American population in the United States helped centrally to consolidate an Afro-American identity. But Black liberation would have been impossible without the organized struggles carried out by The Universal Negro Improvement Association, The National Association for the Advancement of Colored People, The Southern Christian Leadership Conference, The Black Panthers, or The Dodge Revolutionary Union Movement, as well as by other lesser-known groups. In this way, the formation of Afro-American identity during the twentieth-century required materialization in social practice as a condition for Black self-emancipation.

And what is true for the forms of struggle that powered the 1960s Black liberation movement — creating new Afro-American identities from older Afro-American subjectivities — is also true for other self-determining assertions of identity (Black Lives Matter today; the National Organization for Women; the LGB-

⁷ On the question, for example, of the concept and existence of “Third World Literature” and “Indian Literature,” see Aijaz Ahmad, *In theory: classes, nations, literatures*, London: Verso, 1992. p. 43-72 and p. 243-286.



TQ movement; Aztlán and the Chican@ movement; the American Indian Movement). Indeed, the successful emergence of such identities requires materialization in social practices, and in that sense the mobilization of social movements can precisely be said to transform “subjects” (individuals and groups as passively defined by a social system) into “agents” (individuals and groups as actively transforming a social system).

There subsists, of course, a certain reification of “identity” in what we have just affirmed. Even in the case of identities based on self-determination — ones that are articulated for the purpose of self-emancipation — these in fact lack seamless homogeneity. They may be said to embody their own (stronger or weaker) contradictions in particular historical conjunctures, such as tensions between women of color and white women, Cuban-American Hispanics and Mexican-American Latinos, gays and lesbians, Native Americans who continue to live on reservation territories and those who have relocated, full-time workers and the precariat, Oprah and Sojourner Truth.

Moreover, and now in a positive sense, identities lack seamless homogeneity because aspects of any individual subject’s identity simultaneously converge with other social identities, even when the individual’s subjectivity is constructed by an identitarian discourse as, in its essence, divergent. That is why it is necessary to introduce the concept of “intersectionality” into any discussion of “identity.” And, indeed, for our purposes “intersectionality” has much to contribute to a discussion of the relations between the identities of the global North and West “vs.” the global South and East in the context of postcolonial theory.

“Intersectionality” is a concept put forward by Black feminist scholar Kimberlé Crenshaw and developed in various ways by Patricia Hill Collins, the Combahee River Collective, Barbara Smith, Angela Davis, and others. It is meant to capture two realities: (1) an oppressed individual, such as a Black woman, experiences multiple forms of oppression simultaneously (gender, race, and, in the majority of instances, social class); and (2) systems of oppression transcend singular identities. Thus Black men are ensnared in the same practices of racism that afflict Black women. Forms of oppression and exploitation based on sexual preference, social class, religion, and ethnicity similarly cut across gender boundaries, nationalities, races, and creeds. In all of these cases, the isolation and vindication of a singular identity masks (1) the fact that multiple oppressions are integrated into an overall social system; and (2) the fact that those who suffer a particular form of oppression which others do not suffer still have an interest in allying with those others, since at some point(s) the oppression(s) each one experiences intersects with the oppression(s) experienced by others.

Views of knowledge and of politics based on “intersectionality” thus avoid the worst consequences of the kinds of “identity politics” that have become so fashionably dominant in the academic world. “Intersectionality” means precisely that one has an interest in fighting against all forms of oppression and exploitation. Moreover, it means that one does not need to personally experience a specific form of oppression (racial, gender, national, class) in order to become an effective fighter against that oppression. In this sense, “intersectionality” reveals the limits of social movements based on “identity,” including nationalist or regionalist movements whose politics reify the identities on which they are based.

Here is an example of how “intersectionality,” because of its alternative understanding of identities, can provide for different kinds of reading and interpretation than those allowed by postcolonial literary criticism. In his most recent book, *Água, uma novela rural*, Mozambican writer João Paulo Borges Coelho portrays the tragedy that drought and flooding cause in all southern Africa. The plot of the novel can be

situated in Mozambique, but since there are no specific references to names of towns or villages, the reader can cross the bridge of location and actually compare it with other literary (or real) cases that allude to the lack of water, food and sanitation of poor populations. To my mind, for example, comes the Angolan writer Ondjaki's book *Os transparentes*, where water, or its lack, is also continuously mentioned. Many more examples could be given, but one should suffice. Even though the two novels are written in completely different styles, their authors touch on some common basic concepts which can be, in this case, summed up in a simple expression: the misery and invisibility of certain groups of the African population caused by the negligence of a small, elite social fraction engaged in the unequal capitalist distribution of wealth. Similar comparisons could be constructed for writers addressing water problems in Latin America (*e.g.*, Bolivia, Brazil) as well as in the so-called First-World (*e.g.*, Flint, MI; Owens Valley, CA). The point here is that the concepts of "intersectionality" and of "world literature as combined and uneven development" enable *cognitive* apprehensions of the processes and effects of capitalist globalization. Thus these concepts empower effective forms of anti-capitalist political practices (including Feminist Marxism, anti-imperialism, and non-corporate forms of environmentalism).

Conclusion

"Intersectionality" is thus key to understanding the very real limits of postcolonial theory, not only with regard to its false philosophic-political assertion of the cognitive and political insularity and incommensurability of North and South and East and West, but also with regard to its inability to promote new cultural knowledge aimed at understanding world literature as a system and modernity as a process historically enmeshed within capitalism. Intersectionality; *world* literature as a function of combined and uneven development: these ideas not only strengthen postcolonial studies but they also strengthen Marxist literary and cultural theory. As Sharon Smith argues, intersectionality as an approach to "fighting oppression does not merely complement but also strengthens Marxist theory and practice — which seeks to unite not only all those who are exploited but also all those who are oppressed by capitalism into a single movement that fights for the liberation of all humanity" (SMITH, 2013-14, p. 21). Smith adds:

As an additive to Marxist theory, intersectionality leads the way toward a much higher level of understanding of the character of oppression than that developed by classical Marxists, enabling the further development of the ways in which *solidarity* can be built between all those who suffer oppression and exploitation under capitalism to forge a unified movement. (SMITH, 2013-14, p. 22)

It would seem that the impossibility of solidarity (East vs. West; North vs. South) that has been institutionalized by postcolonial studies can be overcome and surpassed by ways of reading and thinking about literature and the social world that bring together writers, books and readers from different, yet *intersected*, spaces and histories within a common effort to overpower the inequalities created by capitalism.

References

CHARKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference.** Princeton: Princeton UP, 2007.

CHIBBER, Vivek. **Postcolonial studies and the specter of capital.** New York: Verso, 2013a.

_____. Marxism, postcolonial studies, and the tasks of radical theory. **International Socialist Re-**



view. n. 89, p. 40-44, 2013b.

COELHO, João Paulo Borges. **Água, uma novela rural**. Alfragide: Editorial Caminho, 2016.

DAVIDSON, Neil. **Trotsky's developed insight**, 2014. Retrieved from: <http://socialistworker.org/2014/03/12/trotskys-developed-insight>.

DU BOIS, W.E.B.. **The souls of black folks**. Unabridged. Mineola, NY: Dover Publications, [1903] 1994.

GILROY, Paul. **The black Atlantic. Modernity and double-consciousness**. London: Verso, 1920.

GUHA, Ranajit. **The subaltern studies reader**. Minneapolis: U Minnesota P, 1997.

_____. **Dominance without hegemony. History and power in colonial India**. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998.

JAMESON, Fredric. **The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act**. Ithaca, NY: Corne U. P., 1981.

_____. **A Singular modernity. Essays on the ontology of the present**. London: Verso, 2013.

JANI, Pranav. **Marxism and the future of postcolonial theory**, 2014. Retrieved from: <http://isreview.org/issue/92/marxism-and-future-postcolonial-theory-0>.

KUMAR, Siva. **Santinketan: the making of a contextual modernism**. New Delhi: The National Gallery of Modern Art, 1997.

LUNN, Eugene. **Marxism and modernism. An historical study of Lukács, Brecht, Benjamin, and Adorn**. Berkeley and Los Angeles: U. California P., 1982.

MOHANTY, Chandra. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse. **Boundary 2**. v. 12. n. 3-13.1, p. 333-358, 1984.

ODJAKI. **Os transparentes**. Alfragide: Editorial Caminho, 2012.

PAIVA GUIMARÃES, Maria Costa de and LOPES, Tiago Camarinha. **Trotsky's law of uneven and combined development in Marini's dialectics of dependency**, 2013. Retrieved from: <http://iippe.org/wp/wp-content/uploads/2013/06/Tiago-Lopes-and-Mario-Costa-de-Paiva-Guimaraes-Junior.pdf>.

SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage, 1979.

SARKAR, Sumit. Decline of the subaltern in subaltern studies. **Writing social history**. Delhi, Oxford UP, 1997.

_____. **Nationalist frames: post-modernism, Hindu fundamentalism, history**. Bloomington: Indiana UP, 2002.

SMITH, Sharon. Black feminism and intersectionality. **International Socialist Review**. n. 91, p. 6-24, 2013-14.

SOUSA SANTOS, Boaventura [et al.]. **Another knowledge is possible. Beyond Northern episte-**

mologies. London: Verso, 2008.

SOUSA, S. and LEWIS, T. Para Além da Divisão Norte/Sul em Epistemologia e Política Emancipatória. **Configurações.** n. 12, p. 29-45, 2014. b

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary and GROSSBERG, Lawrence. **Marxism and the interpretation of culture.** Urbana: U. Illinois P., 1988.

_____. **A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present.** Cambridge, MA: Harvard U. P., 1999.

TROTSKY, Leon. **The permanent revolution and results and prospects,** [1906] 1930; 1931. Retrieved from: <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1931/tpr/index.htm>.

WARWICK Research Collective. **Combined and uneven development. Towards a new theory of world-literature.** Liverpool: Liverpool University Press, 2015.

RESUMO:

Em primeiro lugar, concentro-me no argumento de Vivek Chibber de que os estudos pós-coloniais falham em fornecer uma base adequada para uma teoria de direitos humanos e uma prática de solidariedade global. Posteriormente, apresento a elaboração de uma nova teoria de literatura-mundo fornecida pelo Warwick Research Collective e construída em torno do conceito de “desenvolvimento combinado e desigual.” Concluo propondo uma saída para as limitações dos estudos pós-coloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos pós-coloniais; literatura-mundo; interseccionalidade.

RESUMEN:

En primer lugar, me centro en el argumento de Vivek Chibber, que defiende que los estudios postcoloniales no ofrecen una base adecuada con vista a una teoría de los derechos humanos y a una práctica de solidaridad global. Posteriormente, presento la elaboración de una nueva teoría de literatura-mundo, facultada por el Warwick Research Collective y construida alrededor del concepto de “desarrollo combinado y desigual.” Propongo, en la conclusión, una salida para las limitaciones de los estudios postcoloniales.

PALABRAS CLAVE: Estudios postcoloniales; literatura-mundo; interseccionalidad.





RESTOS E DOBRAS. PERMANÊNCIA E(M) CRISE DA CRÍTICA (NA) PÓS- COLONIAL(IDADE)

REMAINS AND TURNS. ENDURING CRISES OF THE
POSTCOLONIAL CRITIQUE

RESTOS Y PLIEGUES. PERMANENCIA E(N) CRISIS DE LA
CRÍTICA (EN LA) POSTCOLONIAL(IDAD)

Elena Brugioni¹

RESUMO:

A partir do debate em torno da *morte do pós-colonial*, este ensaio pretende refletir em torno de impasses e potencialidades do pós-colonial como *gesto* crítico capaz de renovar os sentidos da representação literária na contemporaneidade, por via da sua inevitável e constante crise teórica, conceitualmente situada na dimensão do *resto* e da *dobra*.

PALAVRAS-CHAVE: dobras; viragens; restos; crítica pós-colonial; Literaturas Africanas.

Pós-colonial designa uma situação que é de facto a de todos nós contemporâneos. Estamos todos, de forma diferente, numa situação pós-colonial.

George Balandier

Apesar da aparente crise que atravessa, já desde algum tempo o campo de já ampla dilatação disciplinar que corresponde à designação — produtivamente *equivoca* — de *teoria pós-colonial*, o pós-colonial inevitavelmente permanece. É com esta conclusão que o célebre teórico Robert J. C. Young, num artigo publicado na revista *New Literary History* (YOUNG, 2012) — e que virá a suscitar um intenso debate ² — responde às declarações de morte da teoria pós-colonial que surgem dos diversos lados do Atlântico (YOUNG, 2012, p. 19), individuando na necessidade de destituição deste campo teórico o indício inequívoco da sua inevitável persistência. Através de uma reflexão construída em torno de um recurso conceitual de indubitável interesse

¹ Professora de Literaturas Africanas e Estudos Pós-coloniais da Universidade Estadual de Campinas, Pesquisadora Responsável do Projeto de Pesquisa FAPESP “A Estética do Índico. ‘Geografias Transnacionais do Imaginário’ em narrativas visuais e literárias na(s) África(s) contemporânea(s)” (Ref. 2016/2698-5) E-mail: elena@iel.unicamp.br

² Veja-se a este propósito as respostas de Benita Parry, Ato Quayson, Simon During, Robert Stam e Ella Shohat publicadas na revista *New Literary History*, v. 43, n. 2, 2012.

crítico — *Postcolonial Remains*³ — a reflexão desenvolvida por Young toma em consideração alguns dos argumentos que pautam a crítica contemporânea à teoria pós-colonial, definindo a persistência do pós-colonial como irremediavelmente associada aos desafios de contemporaneidade em escala global.

The postcolonial will remain and persist, whether or not it continues to find a place in the U.S. academy, just as it did not need academia to come into existence. Postcolonial theory came from outside the United States, and has never involved a singular theoretical formation, but rather an interrelated set of critical and counterintuitive perspectives, a complex network of paronymous concepts and heterogeneous practices that have been developed out of traditions of resistance to a global historical trajectory of imperialism and colonialism. If anti- and postcolonial knowledge formations were generated by such circumstances, peripheral as they may seem to some metropolitan intellectuals, now, as in the past, the only criterion that would determine whether “postcolonial theory” has ended is whether, economic booms of the so-called “emerging markets” notwithstanding, imperialism and colonialism in all their different forms have ceased to exist in the world, whether there is no longer domination by nondemocratic forces (often exercised by military power, or a refusal to acknowledge the sovereignty of non-Western countries, and whether peoples or cultures still suffer from the **long-lingering aftereffects of imperial, colonial, and neocolonial rule, albeit in contemporary forms such as economic globalization.** (YOUNG, 2012: 20; grifo meu)

Por outras palavras, só o fim das desiguais forças que marcam as relações de poder na hodierna ordem mundial — parafraseando Homi Bhabha (1994) — determinaria, em rigor, o fim da teoria pós-colonial que, tendo em conta os desafios da contemporaneidade, continua a representar um aparato teórico indispensável para dar conta e interrogar dinâmicas de poder que pautam as relações culturais e políticas da contemporaneidade. A ênfase é posta por Young no conceito de pós-colonial como fenómeno rizomático de longa duração, afastando-se de uma demarcação temporal *strictu sensu* — o depois da colonização — ou epistemológica — a dilatação crítica de matriz pós-estruturalista — e apontando para desdobramentos silenciosos, residuais e (inter)ditos que marcam os novos desafios do espaço-tempo da contemporaneidade, todavia assombrada por *restos* e *rastos* da (pós)colonialidade e do(s) império(s). Neste sentido, afirma Young:

[...] the issue is rather to locate the hidden rhizomes of colonialism’s historical reach, of what **remains invisible, unseen, silent, or unspoken.** In a sense, postcolonialism has always been about the **ongoing life of residues, living remains, lingering legacies** [...] Something remains, and the postcolonial is in many ways about such unfinished business, the continuing projection of past conflicts into the experience of the present, the insistent persistence of the afterimages of historical memory that drive the desire to transform the present. (YOUNG, 2012, p. 21; grifos meus)

A este propósito, impossível não pensar na qualidade das relações mantidas pelos velhos impérios europeus com os seus antigos territórios além mar e de como estes posicionamentos e ideologias permeiam o campo da acção política e mesmo a crítica da contemporaneidade. Em jeito de exemplo, pense-se na constante *projeção de conflitos passados* que pauta as relações — políticas, económicas e culturais — entre Angola e Portugal ou ainda nas *persistências históricas* que definem a política francesa no continente africano, a tão célebre e problemática *France-Afrique*. Extravasando âmbitos de natureza meramente diplomática e política, a (pós)colonialidade destas relações permeia — isto é, *molda* — campos do saber, disciplinas e abordagem críticas — ideologias e visões — afundando suas raízes no tecido institucional e simbólico das nações pós-coloniais e tornando, deste modo, ainda mais evidentemente perigosa a necessidade de demissão da teoria pós-colonial que vem sendo proclamada em várias latitudes institucionais e campos dis-

3 Refiro-me ao artigo de Ato Quayson “The Sighs of History: Postcolonial Debris and the Question of (Literary) History” (QUAYSON, 2012, p. 359-370).



ciplinares. Aliás, tendo em conta o persistir, ou melhor, as *transformações recursivas* — apontando para a teorização sobre “durabilidade imperial” formulada por Ann Laura Stoler (2016) — de *situações e relações* que apontam para uma multiplicidade de dinâmicas de ordem (pós-)colonial, suscitando práticas heterógenas de resistências, oposição e descolonização —, o *gesto crítico pós-colonial* torna-se cada vez mais pertinente e necessário, e não apenas para responder aos novos regimes de exclusão no campo cultural bem como político, mas também para que “vigilância e autocrítica” (SAID, 1993) operem sobre os desdobramentos dogmáticos e essencialistas que ameaçam a crítica como prática de intervenção, oposição e resistência.⁴ No entanto, tal como afirma Robert Young em seu artigo, surge aqui uma primeira questão: “porque o pós-colonial continua incomodando tanto?” (2012, p.19).

A este propósito merece sublinhar que o permanecer da teoria pós-colonial não parece estar isento de problematizações e empasses, sobretudo no que diz respeito à sua capacidade de *pensar e agir* crítica e politicamente sobre a contemporaneidade. A partir da dimensão de filiação — ou não — com o marxismo e a crítica materialista (PARRY, 2015; LAZARUS & VARMA, 2008), até à sua participação nas dinâmicas neoliberais e do capitalismo global (AHMAD, 1992; CHIBBER, 2013) debates, questionamentos e impasses que marcam a crítica pós-colonial abarcam diversos desdobramentos teóricos e epistemológicos, configurando-se como “batalhas teóricas” (SANTOS, 2013) indiscerníveis da própria reflexão crítica do pensamento pós-colonial desde o seu começo, habitualmente situado na publicação do ensaio de Edward W. Said, *Orientalismo* (1979) a quem cabe não tanto a paternidade de um campo de estudo do qual ele próprio se distanciará em diversas ocasiões (SAID, 2004) mas sim uma reflexão crítica que interroga as sobreposições entre territórios do saber e do poder na construção de um discurso sobre o outro.

Na impossibilidade de dar conta aqui de um debate heterogêneo, vasto e teoricamente complexo, merece, no entanto, realçar o grande potencial autorreflexivo e meta-crítico que caracteriza a teorização pós-colonial contemporânea, mostrando como as práticas de *vigilância e autocrítica* representam âmbitos de reflexão matriciais do pensamento crítico pós-colonial e contribuindo, deste modo, para uma intensa e profunda (re)vitalização e (re)atualização da teoria como ferramenta para pensar e agir (n)o contemporâneo.⁵

No que concerne aquilo que vem sendo definido como *virada cultural* especialmente significativa para o campo disciplinar dos estudos literários pós-coloniais e sobretudo no âmbito da crítica às Literaturas Africanas que constitui o foco da reflexão que me proponho desenvolver neste ensaio, os recentes desdobramentos teóricos orientam-se para uma crítica profunda — ou melhor, refundadora — dos aparatos teóricos que configuram a afirmação institucional dos estudos pós-coloniais sobretudo nos anos ‘80 e ‘90. A “exorbitação do discurso” (PARRY, 1987) que caracteriza a reflexão pós-colonial de matriz pós-estruturalista constitui o eixo central do debate sobre a crise do pensamento pós-colonial que, por via sobretudo da virada desconstrucionista, perderia qualquer contacto com os contextos materiais sobre os quais pretende refletir, produzindo aparatos críticos que devido à elevada sofisticação conceitual deixariam de configurar a teoria como uma arma (CABRAL, 2008 [1966]) capaz de (cor)responder aos fenómenos de violência, ex-

4 “[...] vigilância e a autocrítica são fundamentais, pois existe um risco intrínseco ao trabalho de oposição de se institucionalizar, à marginalidade de se transformar em separatismo, à resistência de se enrijecer em dogma. [...] é preciso sempre manter a comunidade acima da coerção, a crítica acima da mera solidariedade, a vigilância acima da concordância”. (SAID, 1993, p. 103)

5 Podem ser encaradas nesta perspectiva, por exemplo, as respostas suscitadas pelo artigo de Young, onde a questão apontada, por exemplo por Benita Parry (2012) tem sobretudo a ver com as filiações e as genealogias críticas mais de que com a pertinência do pós-colonial propriamente dito. Leio da mesma forma os distanciamentos críticos e epistemológicos formulados, por exemplo, por Ella Shohat e Robert Stam (2012), bem como algumas das teorizações que marcam a chamada virada descolonial (GROSFOGUEL, 2008), onde mais de que uma demissão do pós-colonial parece se tratar de uma *virada* e de uma *adensamento* crítico, isto é, de um ponto de vista conceitual, de uma *dobra*.

clusão, desigualdade, e injustiça que pautam a contemporaneidade (pós)colonial. Coloca-se, neste sentido, a dimensão de um pós-colonial hegemônico e dicotômico e que se configura como categoria “reconciliatória” (DURING, 1998, p. 31) em vez de que um paradigma crítico e analítico anticolonial e emancipatório. A este propósito, na sua resposta ao artigo de Young, Benita Parry afirma:

Amongst these matters are the impact of capitalist intrusion on the socioeconomic forms and institutions of precolonial societies, the effects of combined and uneven development structurally, socially, and aesthetically on the making of the various forms of peripheral modernity, the transformation of indigenous inequalities into class relationships, the ideologies and aspirations of the anticolonial movements, the continuing dominion of metropolitan capitalism, the class structures and conflicts in postindependence nation-states, and the role of neoliberalism and native compradors in the retreats of postcolonial regimes. (PARRY, 2012, p. 344)

Para além disso, privilegiando objetos e representações diferenciais, os próprios estudos pós-coloniais teriam contribuído, de acordo com o que afirma Gayatri Spivak, para aquilo que é definido como processos de “comodificação das margens” (1991), onde a contiguidade que surge entre as representações que “incorporam a diferença” (AHMED, 2000) e as “instâncias de legitimação institucionais e dominantes” (SPIVAK, 1991) se torna o elemento chave para o aparecimento de uma crítica cultural e literária assombrada pelas práticas de *comodificação da diferença* em escala global (AHMED, 2000; AHMAD, 1995; HUGGAN, 2001; SPIVAK, 1999). A este propósito, as circunstâncias materiais de afirmação e legitimação de um determinado objecto cultural tornam-se factores incontornáveis para um discurso crítico em torno das dinâmicas de recepção e representação — literária, artística e cultural — que contém e apontam para uma *diferença* — estética e política —, desembocando, por vezes, naquilo que Graham Huggan define como “dilema do exótico pós-colonial” (2001). Aliás, a relação entre *paradigmas teóricos pós-colônias* e *alteridade* — *literária e cultural* — constitui uma das problemáticas principais sobretudo no que diz respeito às ambiguidades que marcam a relação entre Literaturas Africanas e Estudos Pós-coloniais Literários, apontando para uma problematização sobre a qual gostaria de me deter neste ensaio.

No que diz respeito à recepção crítica de autores e textos que se inscrevem no que vem habitualmente definido como Literaturas Africanas, o papel dos Estudos Pós-coloniais no que concerne à legitimação de autores cujas obras literárias parecem ilustrar problematizações e configurações identitárias de matriz, por assim dizer, *genuinamente pós-colonial* constitui um aspecto importante não apenas para refletir em torno do esvaziamento crítico e político que o pós-colonial como categoria nominal — ou melhor, como rótulo académico — pode determinar, mas também para abordar as *aproximações* — isto é, as ambiguidades — que este tipo de leitura determina no que diz respeito ao significado político e estético destas escritas. A este propósito, o caso sem dúvida mais paradigmático no campo das Literaturas Africanas será o do célebre romance do escritor nigeriano Chinua Achebe, *Things fall apart* (1958) cujas leituras etno-antropológicas de pendur pós-colonial constituem a marca da recepção crítica desta obra em escala global, apontando simultaneamente para um conjunto de problemáticas centrais no campo da crítica às Literaturas Africanas modernas e contemporâneas. No entanto, focando apenas as *contiguidades ambíguas* entre Estudos Pós-coloniais e Literaturas Africanas (BRUGIONI, 2013), o que se torna evidente são sobretudo as implicações críticas que o pós-colonial como instância de legitimação em escala global determina no que diz respeito às leituras críticas do romance de Achebe que vem sendo interpretado por um lado como repositório de dados antropológicos e etnográficos funcionais a outros campos do saber, e por outro, na perspectiva de um contra-narrativa africana ao discurso colonial europeu (HUGGAN, 2001; GARUBA, 2003). A este propósito, como salienta Harry Garuba no que concerne os processos de legitimação da comunidade interpretativa pós-colonial relativamente ao romance de Achebe:



Apart from simply being a literary text, it is made to bear the burden of providing documentary evidence for anthropological studies and sociological speculations, corralled to perform other functions in histories of colonialism and decolonization and, in general, being made the representative text of the African response to European colonialism and modernity. Being overburdened with so large a freight of functions and thus critically reconstituted as the representative countercanonical text results in an “unarticulated stigmatization” that, in this case, often delegitimizes other avenues of inquiry beyond those consecrated in the counterdiscursive agenda. (GARUBA, 2003, p. 146)

Sublinhando a dinâmica de “estigmatização não-articulada” (HASSAN, 2000) que caracteriza a recepção do romance, Garuba salienta como os processos de recepção pós-colonial tenham contribuído para privilegiar e legitimar determinadas leituras da obra de Achebe — sobretudo através de categorias conceptuais como tradição *vs* modernidade, escrita *vs* oralidade, África *vs* Europa — que no entanto parece proporcionar itinerários críticos e logo aparatos conceituais mais complexos nomeadamente que diz respeito a uma crítica à sociedade africana pré-colonial, apontando simultaneamente para complexidades estéticas e leituras políticas ulteriores, não necessariamente promovidas ou aprofundadamente analisadas pela vulgata pós-colonial:

I want to suggest [...] that the “unarticulated stigmatization” of *Things Fall Apart* operates by silencing or repressing its critique of African precolonial society and culture and concentrating solely on its affirmative, celebratory presentation and its discursive contestation with the West. In short, its critique of colonialism has become so hegemonic that it has virtually shut off inquiries into its other major preoccupation with the flaws and fault lines of traditional African culture and society. (GARUBA, 2003, p. 146)

A questão salientada por Garuba aponta para uma dimensão central da discussão em torno dos paradigmas e do gesto crítico pós-colonial, evidenciando uma dimensão crítica que caracteriza o romance e que não poderá ser lido apenas como *resposta autenticamente africana* ao discurso colonial — aquilo que no mundo anglófono tem vindo a consolidar-se como *empire writes back* — mas como uma representação que interroga as especificidades do contexto material em que se inscreve, apresentando uma reflexão que vai para além da relação entre a chamada “tradições africanas” e o “discurso eurocêntrico”, apresentando um conjunto de problematizações que dizem respeito à dimensão comunitária e identitária do contexto em que o romance se situa e das transformações e dos desafios que a figura de Okonkwo, herói protagonista do romance de Achebe, representa num plano crítico e conceitual. Aliás, de acordo com a leitura proposta por Abiola Irele (2001), a personagem do Okonkwo de *Things Fall Apart* é a figuração exemplar de uma “historicidade africana” (IRELE, 2001, p. 120) cujos significados num plano estético e crítico não podem ser apenas encarados numa lógica de oposição entre sociedade tradicional e modernidade colonial. Relativamente, por exemplo, ao conceito de tradição, central nas leituras pós-coloniais ao texto, Irele afirma:

Tradition has become problematic in a strictly philosophical sense; it has come to be deprived of its axiomatic and normative significance and has been made answerable, therefore, to a new effort of redefinition. It has thus become the subject of a lively and even intense controversy, calling forth various and contradictory responses. (IRELE, 2001, p. 62)

Em suma, o que se torna evidente é a necessidade de ultrapassar uma abordagem marcada por uma visão parcelar — isto é, ideológica — do texto onde são privilegiadas constelações conceituais que só superficialmente se inscrevem no *gesto crítico pós-colonial* por via de recursos a categorias de análise que esvaziadas de um potencial político e epistemológico privilegiam uma leitura do romance como *inversão da situação colonial*, descurando a complexificação situada que o romance propõe no que diz respeito às especificidades sociais,

políticas e culturais em que a situação colonial se realiza, um *mundo* cuja definição de tradicional ocorre para satisfazer as demandas de *autenticidade* que o olhar crítico eurocêntrico procura nas representações por assim dizer *periféricas*, e que, por outro lado, se configura como um mundo que incorpora, parafraseando Homi Bhabha, a energia inquieta e (re)visionária da transformação, cujos significados críticos e estéticos “tornam o presente num lugar expandido e ex-cêntrico de experiência e poder” (BHABHA, 1994).

Por outras palavras, coloca-se aqui a problemática da dimensão histórica e espacial, e logo de uma visão que pressupõe uma *historicidade situada* não observável por via de uma temporalização dicotômica — antes e depois da colonização —, mas sim forçosamente relacionada com “transformações recursivas” (STOLER, 2014) que envolvem contextos e sujeitos de que o (pós)colonial deveria, em rigor, dar conta, apontando para uma configuração conceitual que mais de que no *resto*, situa-se na dimensão teórica da *dobra* (DELEUZE & GUATTARI, 2006 e 1996). Aliás, de um ponto de vista crítico e conceitual o que o romance de Chinua Achebe em rigor propõe é não tanto o *retorno do nativo*, mas sim uma torção — the *turn of the native* — (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 88-89), isto é uma *virada* (idem) que se prende, no caso específico desta reflexão, com aquilo que vem sendo problemática e habitualmente definido como o *tradicional* da África pré-colonial. Em suma, uma (re)configuração filosófica e epistemológica da *tradição* como conceito histórica e espacialmente situado cuja (re)significação contribui para o (re)posicionamento da experiência africana para além de uma mera resposta ao discurso colonial eurocêntrico e fora de qualquer teologia crítica do retorno às origens (MUDIMBE, 1989). Numa perspectiva crítica e conceitual mais abrangente, tal como evidencia Eduardo Viveiros de Castro:

Não se trata, como lembrou oportunamente Derrida (2006) de pregar abolição da fronteira que une-separa “linguagens” e “mundo”, “pessoas” e “coisas”, “nós” e “eles”, “humanos” e “não-humanos” — as facilidades reducionistas e os monismos de bolso estão tão fora de questão quanto as fantasias fusionais —; mas sim de “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata então de apagar os contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los. (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 28)

Ora, se é verdade que as instâncias de legitimação crítica pós-coloniais tem determinado o surgir de leituras parciais e ideológicas do romance de Achebe, é também verdade que é graças a este campo crítico que autores e textos institucionalmente inscritos nas chamadas *Literaturas do Terceiro Mundo*⁶ passam a ocupar posições centrais em termos de legitimação institucional bem como de recepção em geral, determinando um alargamento substancial dos cânones estéticos e literários em escala global, e colocando-se na perspectiva de “experiências divergentes” (SAID, 1993), representações *contrapontuais* (SAID, 1993) indispensáveis para uma prática crítica capaz de corresponder às ainda inúmeras demandas de descolonização de imaginários culturais e políticos da contemporaneidade. Por outras palavras, como salientava Neil Lazarus, no começo dos anos 2000, é impossível hoje em dia ler e ensinar literatura sem dar conta do descentramento e do alargamento que (re)configura o chamado cânone literário em escala global:

The last quarter of the twenty-century has borne witness to a profound decentering of the dominant traditions of the literary world. This transformation has been registered at all levels — reading, writing, publishing, and criticism — including at the highest levels of institutional consecration. Thus, while no African writer had won the Nobel Prize for Literature before the mid-1980, four have done so since then — Whole Soyinka (1986), Naguib Mahfouz (1988), Nadine Gordimer (1991), and J. M. Coetzee (2003). [...] To read, teach or write about

6 Refiro-me aqui à designação de origem anglófona, institucionalmente nos anos 1970 e 1980, de *Third World Literatures* posteriormente transformada em *Commonwealth Literatures*.



contemporary literature today is inevitably to feel this decentring. (LAZARUS, 2004, p. 13-14)

Ora, este trabalho de “provincianização” (CHAKRABARTY, 2000) do cânone literário e crítico *ocidental* — isto é, parafraseando a célebre designação de Stuart Hall, o *Ocidente* e o *resto* (1996) — e logo o alargamento das experiências estéticas e críticas da contemporaneidade — onde o campo crítico pós-colonial teve incontestavelmente uma papel fundamental — não parece terminar com a afirmação e a consagração de autores e textos alheio a um cânone geograficamente circunscrito e *ex-clusivo*, mas permanece necessário no âmbito de uma reflexão situada e simultaneamente “mundana” (SAID, 2004) que aprofunda e *dobra* as leituras que pautam as diversas abordagens e comunidades interpretativas, apontando para uma prática crítica que encontra no seu constante questionamento, ou melhor, *numa permanente crise conceitual* — isto é, *filosófica* — a marca da sua pertinência epistemológica e política. Uma *dobra crítica e conceitual* indispensável para que o gesto crítico pós-colonial renove os seus significados emancipatórios no que concerne à crítica as literaturas africanas, desmarcando-se de epistemologias essencialistas assombradas por *localismos celebratórios* que mais de que mostrar o agenciamento político das experiências culturais e dos seus significados contemporâneos, (re-)colocam o *outro* fora do espaço e do tempo e, logo, do mundo e da história.⁷ Neste sentido, voltando à reflexão sobre *restos pós-coloniais* convocada na abertura deste artigo, é pertinente convocar o artigo que Ato Quayson apresenta em resposta aos texto de Robert Young. Centrando a sua reflexão nos “Suspiros da História” — “The Sighs of History” (QUAYSON, 2012) — Quayson detém-se na questão do espaço e do tempo como constelações conceituais determinantes para que a crítica literária pós-colonial torne evidente a sua pertinência teórica e política sobretudo no que diz respeito às dimensões histórica e espacial através das quais a literatura *significa* o seu valor “epistemológico” (GARCÍA CANCLINI, 2012) para agir e pensar a contemporaneidade. Neste sentido, afirma Quayson:

In other words, we require a historiographical framework augmented by an active sense of imperial and colonial residues for properly grasping the past and its impact upon the present. And this historiographical framework cannot be expected to come from those who would benefit from obscuring the continuing force of inequality and its ultimate traceability to things past. Furthermore, effective history, as a mode of continuing inquiry within postcolonial studies, cannot be separated from the task of integrating a grasp of the mutual imbrication of history’s temporalities and their concomitant and intertwined spatialities. The inherent and necessary link between the two categories has in many ways always been present in postcolonial studies without being fully acknowledged as an active principle of organizing the field in the “face of history,” to echo the title of a short story by the inimitable Senegalese filmmaker Sembène Ousmane translated in the early 1970s. (QUAYSON, 2012, p. 361)

O *pesadelo da história* — grande empedimento nos debates que pautam a reflexão sobre práticas e teorias pós-coloniais (BRUGIONI, 2016) — articula-se, de acordo com Quayson, com uma perspectiva espacial forçosamente produzida pela própria dimensão colonial e por isso indiscernível do mesmo gesto crítico pós-colonial, apontando deste modo para duas problematizações matriciais nos chamados estudos pós-coloniais literários:

If postcolonialism is necessarily tied to the colonial due to the simultaneous temporal and discursive framing of the field, it is the entire domain of colonial space making and its aftereffects in the contemporary world that gives postcolonialism continuing relevance today. (QUAYSON, 2012, p. 365)

⁷ Refiro-me aqui a um certo *localismo nativista* que me parece marcar algumas das teorizações que se inscrevem no que tem vindo a ser definido como viragem *descolonial* (MIGNOLO, 2010) apontando para leituras e abordagens interpretativas assombradas por novas *dicotomias* e pelo dilema do *exotismo*.

Ora, pensando, por exemplo, no campo das chamadas Literaturas Africanas de língua portuguesa e, mais em geral, nos debates que pautam a reflexão pós-colonial sobre textos e contextos de língua oficial portuguesa, torna-se impossível não reparar na revisão profunda e renovadora que o gesto crítico pós-colonial tem desempenhado no trabalho de reflexão crítica sobre *império* e *pós-colónia* (MBEMBE, 2001) numa perspectiva cultural e literária, apontando para uma (re)visão crucial no que concerne aos paradigmas críticos através dos quais são lidas e situadas criticamente as escritas literárias de países como, por exemplo, Angola e Moçambique para além de uma (re)configuração profunda de abordagens, autores e problemas — isto é do cânone — que pautam a própria literatura portuguesa.⁸

Ressalvando uma diferença de escala com respeito aos contextos de língua inglesa — absolutamente hegemónicos no que concerne as dinâmicas de legitimação e projeção a nível global — é contudo de ser notar o fenómeno de afirmação e, por conseguinte de *estigmatização não-articulada* que acompanha por exemplo a consagração em escala global de um autor como Mia Couto. Embora quantitativamente distinto do caso de Chinua Achebe, a recepção global da obra de Mia Couto parece sofrer de processos análogos, onde o papel das abordagens pós-coloniais — de pendor *conciliatório* — se torna central e predominante. Por ser tratar de uma obra imediatamente legível por via dos corolários críticos do *hibridismo* e do *realismo mágico* — isto é, aberta e *genuinamente* pós-colonial — o pós-colonial como instância de legitimação crítica tem contribuído de uma forma decisiva para a disseminação da obra de Mia Couto em escala global, determinando, ao mesmo tempo, o surgir de empasses e problemáticas a meu ver próximas das ambiguidades que pautam a recepção de Chinua Achebe. No entanto, apesar dos equívocos de que o *hibridismo absoluto* determina nas leituras da obra de Couto, sobretudo por desarmar o significado político contido e apontado na obra deste autor (BRUGIONI, 2012) — e determinando o surgir daquilo que pode ser definido como *pós-colonial celebratório* — não será por isso de se descartar a validade do gesto crítico pós-colonial contido e apontado pela obra de Mia Couto, cuja escrita incorpora uma complexificação profunda dos debates teóricos no âmbito da crítica às Literaturas Africanas contemporâneas, proporcionando uma (re)definição dos mesmos paradigmas críticos e das epistemologias que pautam a crítica pós-colonial. Por outras palavras, apesar de impulsionado por algum modismo teórico (MATA, 2012), de mostrar alguns “pontos cegos” (MEDEIROS, 2006) também determinados pelo seu próprio sucesso (SOUZA RIBEIRO, 2012), o pós-colonial parece permanecer um *gesto crítico* capaz de proporcionar aquele tão imprescindível trabalho de *vigilância* e *autocrítica* de que a prática humanística não pode, em rigor, prescindir, contribuindo, no que diz respeito ao campo da crítica às Literaturas Africanas, para um *adensamento* conceitual e teórico, a meu ver, tão significativo quanto necessário, indiciando o surgir de outros itinerários críticos para ler e situar a literatura e os seus significados políticos nas *dobras* das diversas *situações pós-coloniais* em que todas e todos, de formas diferentes, vivemos.

8 Veja-se, a este propósito, o crescente número de estudos sobre literaturas de língua portuguesa — em sentido lato — que, a partir do início/meados dos anos 2000 se situam no campo da crítica pós-colonial. A nível apenas de exemplo e dentro de um corpus vasto e diversificado, veja-se: Leite, 2003; Medeiros 2007, Ribeiro, 2004, Sanches, 2006. A partir da primeira década de 2000, assiste-se a uma proliferação significativa de abordagens pós-coloniais, sobretudo dentro da nova geração crítica, no que diz respeito por exemplo às literaturas africanas de língua portuguesa, apontando para uma evidente dinâmica de afirmação do gesto crítico pós-colonial que, no entanto, no caso da academia portuguesa, não beneficia todavia da mesma consolidação a nível institucional que caracteriza os contextos académicos de língua inglesa. Para uma leitura das disputas que marcam hoje a teorização pós-colonial nos espaços de língua portuguesa veja-se Santos, 2013.



Referências

- ACHEBE, Chinua. **Things fall apart**. London: Heinmann, 1958.
- AHMAD, Aijaz. **In theory: classes, nations, literatures**. London and New York: Versus, 1992.
- _____. The Politics of Literary Postcoloniality. **Race & Class**. v. 36, n. 3, p. 1-20, 1995.
- AHMED, Sara. **Strange encounters: embodied others in post-coloniality**. New York: Routledge, 2000.
- BALANDIER, George. Préface. In: SMOUTS, M-C. (Org.). **La situation postcoloniale**. Paris: Presses de Sciences Po, 2007
- BHABHA, Homi K. **The location of culture**. London: Routledge, 1994.
- BRUGIONI, Elena. O pesadelo da história. Romance histórico, literaturas africanas e pós-colonialidade. In: MATA, Inocência; GARCÍA, Flávio (Orgs.). **Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2016. p. 88-106.
- _____. **Mia Couto**. Representação, história(s) e pós-colonialidade. Vila Nova de Famalicão: Húmus Edições-CEHUM, 2012.
- _____. Contiguidades ambíguas. Crítica pós-colonial e literaturas africanas. In: LEITE, Ana Mafalda; CHAVES, Rita; APA, Livia; OWEN, Hilary (Orgs.). **Nação e narrativa pós-colonial I – Angola e Moçambique: Ensaios**. Lisboa: Colibri, 2012. p. 379-394.
- CABRAL, Amílcar. **Documentário** (Textos políticos e culturais). Lisboa: Cotovia, 2008.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHIBBER, Vivek. **Postcolonial theory and the specter of capital**. London: Verso Books, 2013.
- DELEUZE, Gill; GUATTARI, Felix. **Mille piani**. Capitalismo e Schizofrenia. Roma: Catelvecchi, 2006.
- _____. **Kafka**. Per una letteratura minore. Macerata: Quodlibet, 1996.
- DERRIDA, Jaques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- DURING, Simon. Postcolonialism and globalisation: a dialectical relation after all? **Postcolonial Studies**, v. 1, n. 1, p. 31, 1998.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **A sociedade sem relato**. Antropologia e Estética da iminência. São Paulo: EDUSP, 2012.
- GARUBA, Harry The Critical Reception of the African Novel. In: IRELE, Abiola F. (Ed.). **The Cambridge companion to the African novel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 243-262.
- _____. The *African imagination*: postcolonial studies, canons, and stigmatization **Research in African Literatures**, v. 34, n. 4, p. 145–149, 2003.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 115-147, 2008.

HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, S. [et al.] (Orgs.). **Modernity: introduction to the modern societies**. Oxford: Blackwell, 1996. p. 185- 227.

HASSAN, Saleh D. Canons after 'postcolonial studies'. **Pedagogy: critical approaches to teaching literature, language, composition, and culture**, v. 1, n. 2, p. 297-304, 2000.

HUGGAN, Graham. **The postcolonial exotic**. Marketing the Margins. London and New York: Routledge, 2001.

IRELE, Abiola F. (Ed.). **The Cambridge companion to the African novel**. Cambridge: CUP, 2009.

_____. **The African imagination: literature in Africa and the black diaspora**. Oxford: Oxford UP, 2001.

LAZARUS, Neil; VARMA, Rashmi. Marxism and Postcolonial Studies. In: BIDEET, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis (Eds.). **Critical companion to contemporary marxism**. Leiden: Brill, 2008. p. 309–32.

LAZARUS, Neil (Eds.). **The Cambridge companion to postcolonial literary studies**. Cambridge: CUP, 2004.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

MATA, Inocência. **A literatura africana e a crítica pós-colonial – reconversões**. Manaus: UEA Edições, 2013.

MBEMBE, Achille. **On the postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2000.

MEDEIROS, Paulo de (Ed.). **Postcolonial theory and lusophone literatures**. Utrecht: Portuguese Studies Series, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MUDIMBE, Valentim. **The invention of Africa**. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Bloomington: Indiana UP, 1988.

PARRY, Benita. A Retrospect on the Limits of Postcolonial Studies. **CounterText**. v. 1, n. 1, p. 59–75, 2015.

_____. What is Left in Postcolonial Studies? **New Literary History**, v. 43, n. 2, pp. 341-358, 2012.

_____. Problems in Current Theory of Colonial Discourse. **Oxford Literary Review**, v. 9, n. 1-2, p. 27-58, 1987.

QUAYSON, Ato. The Sighs of History: Postcolonial Debris and the Question of (Literary) History. **New Literary History**, v. 43, n. 2, p. 359-370, 2012.



RIBEIRO, Margarida Calafate. **Uma história de regressos, império, guerra colonial e pós-colonialismo**. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

SAID, Edward W. **Culture and imperialism**. New York: Vintage Books, 1993.

_____. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1979.

SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Portugal não é um país pequeno**. Contar o império na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2006.

SANTOS, Emanuelle. O pós-colonial entre Norte e Sul: formulações teóricas, implicações políticas na batalha pela 'arma da teoria'. **Configurações**, v. 12, 2013. Disponível em: <http://configuracoes.revues.org/2077>. DOI: 10.4000/configuracoes.2077

SHOHAT, Ella & Robert Stam Whence and whither postcolonial theory. **New Literary History**, v. 43, n. 2, p. 371-390, 2012.

SPIVAK, Gayatri C. **A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present**. Harvard: Harvard University Press, 1999.

_____. **Outside in the teaching machine**. New York: Routledge, 1993.

_____. Theory in the Margin: Coetzee's *Foe* Reading Defoe's *Crusoe/Roxana*. In: ARAC, John; JOHNSON, Barbara (Eds.). **Consequences of theory**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991. p. 154-180.

SOUSA RIBEIRO, António. Vítima do próprio sucesso? Lugares Comuns do Pós-colonial. In: BRUGIONI, Elena [et al.] (Orgs.). **Itinerâncias**. Percursos e Representações da Pós-colonialidade | **Journeys**. Postcolonial trajectories and representations. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012. p. 39-47.

STOLER, Ann Laura. **Duress**. Imperial durabilities in our time. Durham and London: Duke University Press, 2016.

YOUNG, J. C. Robert. Postcolonial Remains. **New Literary History**, v. 43, n. 1, 19-42, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. **São Paulo**: Cosac Naify, 2015.

ABSTRACT:

Addressing the debate concerning the death of the postcolonial, this article aims at considering the blind spots and the potentiality of the postcolonial as a critical gesture able to renovate the meanings of contemporary literary representations underlining, its enduring and inevitable crises, theoretically situated within the conceptual framework of remains and turns.

KEYWORDS: *folds; turns; remains; postcolonial critique; African literatures.*

RESUMEN:

A partir del debate sobre la muerte del postcolonial, este texto pretende repensar los impases y las potencialidades del postcolonial en tanto que gesto crítico capaz de renovar los sentidos de la representación literaria en la contemporaneidad por vía de su inevitable y constante crisis teórica, conceptualmente situada en la dimensión del resto y del pliegue.

PALABRAS CLAVE: *pliegues; vueltas; restos; crítica postcolonial; literaturas africanas.*





A EDUCAÇÃO DAS CEREJEIRAS: A QUEM PERTENCE A RESPONSABILIDADE DO PÓS-COLONIAL?

THE EDUCATION OF THE CHERRIES: WHO OWNS THE RESPONSIBILITY OF THE POSTCOLONIAL?

LA EDUCACIÓN DE LOS CEREZOS: A QUIEN PERTENECE LA RESPONSABILIDAD DEL POSTCOLONIAL?

Sheila Khan¹

Resumo:

O presente texto procura avaliar o processo de maturidade dos chamados estudos pós-coloniais, apresentando como reflexão que o pós-colonial se remeteu a um trabalho mais teórico e mais reflexivo sobre o mundo, ao invés de saltar os seus muros intelectuais e sentir o pulsar da diversidade e mutação do mundo humano. Como alternativa sugere-se contribuição conjunta a partir de uma abordagem mais ativa e interventiva da pós-memória como responsabilidade cívica.

PALAVRAS-CHAVE: pós-colonial; maturidade; pós-memória; responsabilidade cívica.

1. Introdução

A relação com o texto presente está muito condicionada com vários momentos de pensamento, de maturação e da própria vontade de uma partilha escrita. Há sem dúvida um registo autobiográfico neste desejo de pensar a responsabilidade do pós-colonial acompanhado por uma atenção ancorada ao momento em que estamos a viver na Europa. Enquanto me preparo para a exploração deste ensaio, concentro-me nos resultados da primeira volta das presidenciais francesas. Assistiremos na segunda volta destas presidenciais centrais, para muitos prioritária para a sobrevivência do projeto europeu, à peleja política de dois adversários: Emmanuelle Macron, pró-europeu e Marine Le Pen, líder e a porta-voz retumbante de uma extrema-direita que defende a saída da França da Comunidade Europeia, o fechamento das fronteiras, e mais importante a vontade corrosiva da exclusão de determinadas culturas e identidades no tempo da paisagem atual da República Francesa. 2017 é o ano de todas as surpresas, mas é em simultâneo a noção da derrocada

¹ Centro Interdisciplinar em Ciências Sociais, Universidade do Minho; sheilakhan31@gmail.com.

de todas as ilusões, a maior e a mais viçosa: o enfraquecimento de um cívico e digno multiculturalismo europeu! Como salientou o historiador e fundador do Partido Livre, Rui Tavares, na sua habitual crónica no jornal português *O Público*:

Podemos criticar, lamentar ou até deplorá-lo, mas a grande oposição política do nosso tempo é entre nacionalismo e cosmopolitismo. Negá-lo é que não passa de tolice. As eleições francesas são, depois do “Brexit” e de Trump, apenas o caso mais recente que confirma esta tendência. (TAVARES, 2017, p. 48)

Fiz a escolha de participar neste número temático simplesmente porque traz para a discussão, na minha opinião, uma questão que merece uma resposta ou várias respostas corajosas e clarividentes, inspirando-me na Chamada de Trabalhos de *dossier* temático: qual é a responsabilidade política dos académicos no lugar do pensamento pós-colonial? Este questionamento servirá de bússola para o que me proponho pensar e analisar à luz da equação pós-colonial e responsabilidade cívica. Retomo a linha de pensamento com que principio este ensaio: o enfraquecimento cívico e digno do multiculturalismo europeu. A França e outros países europeus apoiam pelas suas várias propostas ideológicas e políticas o regresso às realidades de exclusão, de marginalização, de racismo e de xenofobia, grandes variáveis que os estudos pós-coloniais procuraram historicamente contextualizar, compreender e combater numa miríade de propostas e de linhas de pensamento. Ora, este retorno a um espaço de oposições cinzentas, da evocação de um patriotismo e de um nacionalismo quase tão selvagens quanto irracionais, mostra bem que o farol construído pelo esforço e o compromisso de muitos intelectuais em todo o mundo perdeu quer a sua luminosidade quer a sua capacidade de abraçar a diversidade das muitas realidades humanas, culturais, históricas e políticas. Nomeadamente, perdeu, no meu entender, o discernimento que a questão pós-colonial é muita mais camaleónica quanto insegura e incapaz de agir de uma maneira categórica e assertiva no tempo de vida real das identidades de todos aqueles que viveram e vivem a interseção confusa entre colonial e pós-colonial. E, por que é que isto aconteceu?

Serei mais clara no meu argumento. Os estudiosos dos estudos pós-coloniais esqueceram-se de ir à varanda e a partir deste horizonte ver, observar e refletir com dados fatuais os universos humanos, que pretenderam registar, compilar e criticamente compreender à luz de um relógio histórico que dividia a evolução temporal entre o colonial e o depois do colonial: este último estágio de tempo retocado com o prefixo de pós. Embora reconheça algum avanço para a abertura a uma realidade mais efetiva e experiencial, parece-me relevante dizer que ainda não atuamos como agentes de mudança, de concretização da passagem do campo da reflexão para o campo da ação. Sei o quanto a Antropologia e os Estudos Culturais fizeram nas várias universidades europeias, norte-americanas, latino-americanas e asiáticas, para desbastar o lado mais teórico e reforçar uma visão mais interventiva, cívica e política do que temos vindo a chamar de uma maneira solidária, esperançosa e sensitiva por estudos pós-coloniais. Mas, prevejo, também, que temos um longo caminho a percorrer como académicos e responsáveis por subir montanhas e conquistar lugares muitas vezes remotos e inacessíveis a uma certa e disfarçada sobrançeria intelectual.

Assumo um tom crítico: uma coisa é o pensamento no papel, o empenhamento académico, o *glamour* e a performance intelectual; uma outra, completamente diferente, é a **lacuna** entre aquilo que pensamos e escrevemos e o modo como atuamos e vivemos nas nossas realidades como cidadãos na pele de uma bipolaridade estética entre o académico e o homem ou mulher na sua vida real. Este é o grande desafio dos estudos pós-coloniais e de todos aqueles que convictamente acreditam num chão pleno de equidade, respeito e de entendimentos mútuos. A mudança de paradigma é urgente na forma como devemos encarar



e direcionar os estudos pós-coloniais, **para uma efetiva e concreta** responsabilidade cívica e social do académico. E **isto** não tem sido feito, **nem sido realizado pelos vários estudiosos**.

Esta mudança requer um empenho e uma pergunta relevante: a quem pertence a responsabilidade do pós-colonial? (sublinhado meu). Este é, atualmente, no horizonte temporal e político da nossa realidade o grande questionamento. No seu ensaio “Memória, identidade e representação: os limites da teoria e da construção do testemunho”, António Sousa Ribeiro (2010) reflete o papel útil e ativo do testemunho na sua equação entre pós-holocausto e memória e pós-memória², e neste entendimento cita Imre Kertész na sua interrogação sobre todo o espólio da tragédia pós-holocausto ao resumir esta grande urgência numa simples e arrojada interrogação: “a quem pertence Auschwitz?” (apud RIBEIRO, 2010, p. 14). Nas palavras de António Sousa Ribeiro a resposta a esta questão está na linha de uma reflexão crítica e de uma vontade geracional, tomando como analogia de pensamento o enquadramento do papel do testemunho e da preservação ativa da memória:

As questões que permanecem e permanecerão em aberto, as perguntas para as quais não haverá talvez nunca resposta satisfatória [...], não são, pois da ordem da averiguação dos factos nem da simples interpretação histórica, mas sim da ordem da memória e da pós-memória, isto é, da ordem de uma relação com o passado estruturada a partir do envolvimento presente dos sujeitos concretos. Ao interrogar-se num ensaio fundamental de 1998 sobre “a quem pertence Auschwitz?”, Imre Kertész não hesita em dar logo de início uma resposta muito clara: não pertence, não tanto à geração das vítimas, de cujas mãos cada vez mais debilitadas pela idade se vai pouco a pouco escapando, mas sim à geração seguinte e às que vierem depois. Mas Kertész não deixa também de acrescentar uma restrição clara: “enquanto essas gerações o reivindicarem” (2002, p.145). (RIBEIRO, 2010, p. 14, sublinhado meu)

Acredito que estes dois eixos – por um lado, a vontade geracional relativa à compreensão e validação do passado e, por outro lado, a reivindicação cívica desse passado para a sua preservação como valor moral – são essenciais e constituem patamares importantíssimos para entender a responsabilidade do pós-colonial, quer na sua vertente intelectual e académica, quer no seu compromisso cívico com as realidades humanas contemporâneas. Estamos num tempo em que, para muitos de nós de uma geração embora “pós”-colonial, esta questão de importância pós-colonial não assume muito interesse; por isso, não pensamos o nosso tempo orientando a nossa perceção e leitura do mundo das experiências históricas passadas a partir deste prisma. Para uma parte de nós existe, de um modo quase esbatido, uma fraca consciência histórica do que foi o processo do colonialismo e, simultaneamente, da imposição de uma ideia de modernidade e de hierarquias entre nações, de subalternidade e de hegemonia que até à atualidade imperam de modos diversos, pese, embora mascarados, em formas neocoloniais, neoliberais e globais. A modernidade para uma geração mais recente, contudo instruída e escolarizada, é um termo anódino, despido de um sentido

2 Termo introduzido por Marianne Hirsch (1997, 2008) nos seus diversos trabalhos sobre fotografia, narrativa e memória, nomeadamente, focalizados na compilação de materiais e testemunhos de diferentes conteúdos estéticos e humanos e que materializam a experiência do Holocausto e da sua relação com as gerações que sobreviveram a este infortúnio global. Neste sentido, a pós-memória pode ser entendida como a interiorização e interpretação de uma experiência que não foi vivida na primeira pessoa, por uma geração que, no entanto, sente todo esse impacto temporal, existencial e emocional como se tivesse feito parte não apenas desse momento histórico traumático, mas também, de outros momentos históricos não menos relevantes. Esta opção conceptual tem sido adaptada para a análise de outras realidades históricas. A título de exemplo: ver os ensaios de Margarida Calafate Ribeiro e António Sousa Ribeiro, “*Os netos que Salazar não teve: Guerra colonial e memória de segunda geração*” (2013); Sheila Khan, “*A pós-memória como coragem cívica. Palavra de ordem: resistir, resistir, resistir*” (2016); Bruno Sena Martins, “*Violência colonial e testemunho: Para uma memória pós-abissal*” (2015); Sheila Khan, Rui Cruz e Renisia Garcia, “*Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena. A pós-memória como coragem cívica*” (2017, no prelo).

de trauma, violência, escravatura, colonização, emancipação e autonomia. Modernidade é simplesmente uma abreviatura do que não é retrógrado, velho, marginal numa cultura toda ela virada e dependente de uma visão tecnológica do mundo das emoções, dos comportamentos, dos valores que se orientam por princípios económicos, materiais e de progresso, sem qualquer exercício de uma vigilância moral e ética sobre os impactos deste progresso.

Dito de um outro modo, se num tempo prenhe de utopias, ideologias que marcavam a rutura com uma determinada visão do mundo – países colonizadores *vs.* países colonizados / países pós-colonizadores *vs.* países pós-colonizados – a capacidade de pensar e de intervir do pós-colonial era visível e plausível, hoje, estes binarismos estão esbatidos pela pouca utilidade que exercem para melhor perceber as relações geopolíticas do mundo presente. Não me permito desmerecer a contribuição de tantos intelectuais e académicos que imigraram para os seus trabalhos a sua experiência do colonial e do pós-colonial. Evoco, por exemplo, Homi Bhabha quando afirma que toda a modernidade ocidental, nomeadamente, a modernidade europeia foi necessariamente testemunha e testemunho das maiores e mais brutais atrocidades criadas pelo homem: se ao mesmo tempo se pugnava pela crença de um mundo pleno de civilização, grandes ideais e humanismo, nesse preciso registo temporal praticava-se uma miríade de ações de subjugação, agressão e de anulação física, cultural e existencial sobre um número infinito de seres humanos. Esta experiência tornou-se visível e inescapável com a presença e o regresso do “produto” humano do colonial nas ex-metrópoles coloniais, o que permitiu a visão nítida da máquina ideológica, cultural e identitária do colonialismo. Foi essa marca indelével do colonial no pós-colonial, nas suas várias migrações territoriais e culturais, que estilhaçou a falácia das grandes narrativas das nações colonizadoras, supostamente arautos de “modernidade”, “progresso” e de “civilização”. Como observou Homi Bhabha:

[...] ideological tension, visible in the history of the West as a despotic power, at the very moment of the birth of democracy and modernity, has not been adequately written in a contradictory and contrapuntal discourse of tradition. Unable to resolve that contradiction perhaps, the history of the West as despotic power, a colonial power, has not been written side by side with its claims to democracy and solidarity. The material legacy of this repressed history is inscribed in the return of post-colonial peoples to the metropolis. Their very presence there changes the politics of the metropolis, its cultural ideologies and its intellectual traditions, because they – as a people who have been recipients of a colonial cultural experience – displace some of the great metropolitan narratives of progress and law and order, and question the authority and authenticity of those narratives. (BHABHA, In RUTHERFORD, 1990, p.218)³

Se me coloco ao lado desta pujante observação de Homi Bhabha, não hesito em expressar um grande contentamento perante esta energia que sem dúvida emanou dos estudos pós-coloniais. Contudo, o meu argumento não me permite uma passividade crítica, pelo contrário, quero alegar que a tradição do pensamento pós-colonial perdeu o seu vigor, a sua tenacidade em entender que o pós-colonial não está só acantonado nas universidades, numa elite bem formada e localizada nos melhores centros de investigação e departamentos; o pós-colonial está na rua, nas mutações constantes que ocorrem a todo o momento nas nossas sociedades, nas nossas instituições, nas decisões políticas e económicas de um mundo global e

3 A tensão ideológica, visível na história do Ocidente como potência hegemónica, no próprio momento do nascimento da democracia e da modernidade, não foi adequadamente escrita num discurso contraditório e contrapontístico da tradição. Incapaz de resolver essas contradições, talvez, a história do Ocidente como poder despótico, um poder colonial, não foi escrito lado a lado com suas reivindicações de democracia e solidariedade. O legado material desta história reprimida está inscrito no retorno dos povos pós-coloniais à metrópole. A sua própria presença muda a política da metrópole, as suas ideologias culturais e as suas tradições intelectuais, porque eles - como sujeitos que têm sido recipientes de uma experiência cultural colonial - deslocam algumas das grandes narrativas metropolitanas de progresso e lei e ordem, e questionam a autoridade e a autenticidade dessas narrativas (tradução minha).



abissal. Talvez o pós-colonial tenha saído de circulação e caído em desuso sem disso ter noção, ignorante do desenvolvimento e emergência de outras alternativas para melhor compreender a inteligência mutante do mundo humano. Se sopesarmos o pós-colonial como poder reivindicativo e interventivo e questionarmos a quem pertence a responsabilidade do pós-colonial, tenho sobre este questionamento seis reflexões:

a) não pertence aos intelectuais e acadêmicos que cada vez mais se acantonam nas torres de marfim, nos livros e artigos, nos seminários e nas várias disputas teórico-filosóficas e egocêntricas;

b) não pertence a uma geração cujas vivências num mundo globalizado e cosmopolita não é possuidora de conteúdos informativos e educativos que lhe concedam um entendimento clarividente, contextualizado e equilibrado sobre passado e presente;

c) não pertence ao disfarçado conservadorismo histórico, escuteiro do enaltecimento do pós-colonial, e cujo o farol de ação é um desejo constante de preservar e de retomar nas suas discussões uma persistente nostalgia imperialista e colonial;

d) não pertence a uma visão e a uma linguagem sobre o mundo ainda interinamente pejada de graus classificativos entre conhecimentos maiores vs. conhecimentos menores, denominação confinada à dualidade Norte-Sul (ver MARTINS, 2016⁴);

e) não pertence a um pós-colonialismo confinado aos gabinetes, o que denomino por pós-colonialismo acadêmico (*e.g.* KHAN, 2015), e que não tem a percepção das vidas reais em constante mutação, que seria no ideal uma prática eficaz de um pós-colonialismo do quotidiano (*e.g.* KHAN, 2015);

f) sim, pertence a uma geração ou a todos aqueles que reivindicuem para si a responsabilidade cívica de uma memória e de uma pós-memória críticas, interventivas e dialogantes (KHAN, 2016).

Por conseguinte, o desafio deste trabalho é responder com clareza à pergunta: a quem pertence a responsabilidade do pós-colonial, no tempo em que olhamos para a existência de outras abordagens e horizontes, que nos dão a capacidade de ver para além dos muros teóricos, para além de uma certa cegueira intelectual institucionalizada? Para tal, procurei analisar um dos trabalhos documentais mais recentes sobre Moçambique, realizado por dois profissionais portugueses das artes visuais – Fernando Almeida e João Campos - sem qualquer ligação ao mundo das esferas académicas, e que, no meu entender, dão a resposta ao papel que uma geração pode assumir quando chama para si a vontade e o compromisso de ter uma inteligência do mundo amadurecida, ponderada e com a consciência histórica de um cidadão(ã) quer do quotidiano local, nacional quer do quotidiano global.

Os dois autores realizaram um documentário com o título *Sonhos lúcidos de Moçambique* (2016). Um trabalho documental que convoca uma compreensão visualmente histórica de Moçambique, apelando

4 Relativamente ao nível da produção de conhecimento, Catarina Martins, no seu artigo “*Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África*”, denuncia a persistência de uma hegemonia epistemológica do Norte perante um Sul, ainda visto à luz de uma certa atitude paternalista e colonialista. Nesse sentido, a autora observa: “muito embora vozes importantes de mulheres do Sul se tenham afirmado na teoria feminista há já cerca de três décadas, perspectiva de muitas feministas africanas o feminismo do Norte é incapaz de reconhecer as linhas abissais que impedem a conjugação de forças contra a opressão patriarcal entre as mulheres que se situam de ambos os lados das fronteiras (neo)coloniais. Desde os anos 1980 até ao presente, é constante e insistente nos textos feministas africanas a denúncia do imperialismo, racismo ou etnocentrismo do feminismo do Norte, bem como da sua tentativa de colonização das lutas das mulheres africanas, através da imposição de programas, conceitos e debates alheios e culturalmente cegos” (MARTINS, 2016, p.252).

essencialmente para a constância de uma mensagem: a lucidez, o pensamento e a memória atentamente críticos são âncoras e ferramentas prioritárias para melhor e criticamente pensar Moçambique colonial, “pós-colonial” e, no tempo presente, o Moçambique das hostilidades entre FRELIMO e RENAMO, sempre na senda de tréguas que o país aguarda desde 2015. E, mais recentemente, o Moçambique das “dívidas ocultas” (ver KHAN, 2016).

2. *Sonhos lúcidos de Moçambique*

Sonhos lúcidos de Moçambique tem para mim uma importância grande porque não coloca na construção da sua narrativa visual uma abordagem abissal e polarizada entre “Nós-portugueses” e os “Outros-Moçambicanos”. Embora respeitando uma bússola histórica para dar a quem vê o documentário uma espécie de mapa, com o objetivo de que as imagens, as pessoas, as paisagens e as próprias entrevistas sejam paulatinamente compreendidas no seio do contexto moçambicano; o que me parece louvável e genuíno é a repúdio de uma visão de timbre nostálgico-colonial. Sem perder o sentido do mapeamento histórico como ponto de partida para se entender onde começa geopolítica e culturalmente Moçambique, este documentário é um itinerário que saúda e respeita, sem o recurso a estilos filmicos, o que é cutaneamente natural e espontâneo na diversidade da paisagem humana moçambicana.

Recorrendo com uma perícia bem calibrada e com clara intenção do que se deseja, os autores aproveitaram as imagens para delas criarem no próprio documentário fotografias, acompanhadas de uma musicalidade bem contextualizada e em harmonia com cada tema convocado pelo próprio desenvolvimento do filme, o que concede um acompanhar espontâneo, confortável embora realista de uma narrativa que vai apresentando uma reflexão sobre o que é Moçambique “pós-colonial”, pós-Samora Machel, “pós”-guerra civil e na sua atualidade. Acima de tudo, este trabalho documental traduz, por um lado, o sentido moral e estético de quem não ambiciona filmar com *glamour* e, por outro lado, a honestidade de dois autores que almejam registrar, absorver e dialogar com uma geração jovem moçambicana possuidora de uma consciência da História do seu país; geração que reivindica para si a responsabilidade cívica de pensar e de sopesar os prós e contras da realidade moçambicana. Indiscutível a existência de uma multiplicidade de alternativas e de outras vias com as quais se constroem as lentes da crítica social e pelas quais os sujeitos do documentário, através do recurso à música *rap*, à arte, ao folclore, às variadas manifestações culturais, religiosas e identitárias demonstram e sinalizam as pistas para a questão: a quem pertencem os “sonhos lúcidos de Moçambique”?

Sem o peso tórrido do passado colonialista, sem uma visão asfixiante e paralisante do presente, o documentário responde à questão anterior dialogando com diferentes pessoas: gentes da rua, do dia-a-dia moçambicano, que trabalham, que vivem cientes do seu património histórico quer do presente quer do passado, mas que nem por isso se permitem vergar perante as enormes dificuldades económicas por que passa Moçambique. Muitos moçambicanos (as) denunciam e pensam sobre a sua realidade através da sátira, do humor, do *rap*, da pintura, reconhecidas como armas sociais e culturais que estes sentem poder investir contra as muralhas da hipocrisia e do cinismo político, das desigualdades sociais insuportavelmente abissais e dos meandros políticos – nacional e internacional (através do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional) - que facilitam e protegem muitos dos interesses de uma elite moçambicana. Partilho o excerto de uma letra de Azagaia & os Cortadores de Lenha, grupo moçambicano de música *rap* e de intervenção, com o tema “As mentiras da verdade”:



E se eu te dissesse
 Que Moçambique não é tão pobre como parece
 Que são falsas estatísticas
 E há alguém que enriquece
 Com dinheiros do FMI, OMS e UNICEF
 Depois faz o povo crer
 Que a economia é que não cresce
 E se eu te dissesse
 Que a oposição
 Neste país não tem esperança
 Porque o povo foi ensinado a ter medo da mudança
 Mas e se eu te dissesse
 Que a oposição e o governo não se diferem
 Comem todos no mesmo prato
 E tudo está como eles querem
 E se eu te dissesse que há jornais
 Que fabricam informação
 Pra venderem mais papel e ganharem promoção

E que são os mesmos que nos vendem
 Aquela imagem de caos
 Que transformam simples ovelhas em lobos maus
 Porque nem tudo que eles dizem é verdade - é verdade
 Porque nem tudo que eles não dizem é verdade - é verdade
 Se eu te dissesse
 Que a história que tu estudas tem mentiras
 Que o teu cérebro é lavado em cada boa nota que tiras
 Que a revolução não foi feita só com canções e vivas
 Houve traição, tortura e versões escondidas
 E se eu te dissesse
 Que antigos combatentes vivem de memórias
 Deram a vida pela pátria e o governo só lhes conta histórias
 Quantos nos dias de hoje dariam metade que eles deram?
 Em nome de Moçambique, nem os que vocês elegeram
 E se eu te dissesse
 Que o deixa andar não deixou de existir
 Veja os corruptos a brincar de tentarem se impedir
 Comissões de anti-corrupção criadas por corruptos
 A subornarem-se entre eles pra multiplicar os lucros
 E se eu te dissesse
 Que neste país os estrangeiros é que mandam
 Tem o emprego e o salário que querem ainda mandam
 Meia dúzia de nacionais pra rua
 É o neocolonialismo da maneira mais crua
 E se eu te dissesse
 Que a cor da tua pele conta muito
 Quanto mais clara, mais portas que se abrem é absurdo
 Os critérios de seleção pra emprego
 Vais pra empresas tipo bancos e não encontras nem um negro
 E se eu te dissesse
 Que a polícia da república é uma comédia
 São magrinhos, sem postura e se vendem por uma moeda
 Agora matam-se entre eles traição na corporação
 Afinal de contas quem é o polícia, quem é ladrão?
 E se eu te dissesse
 Que há bancos que financiam partidos
 E meia volta aparecem com os cofres falidos...

Porque nem tudo que eles dizem é verdade – é verdade
 Porque nem tudo que eles não dizem é verdade – é verdade
 (AZAGAIA & OS CORTADORES DE LENHA, in ALMEIDA e CAMPOS, 2016⁵).

Desse itinerário territorial, aprendem-se as várias culturas e modos de viver, os gestos e os rostos, os questionamentos tão diversos que espelham e traduzem as preocupações locais dos seus habitantes: é o olhar que documenta o viver cru e sem refinamentos de um povo ainda a mãos com uma imensa e deslumbrante riqueza de recursos naturais lado a lado com uma pobreza social e económica. Não precisam de livros, ensaios, debates, seminários: a realidade que os habitantes calcorreiam fala mais do que qualquer teoria, abordagem ou perspectiva. A música de Azagaia é essa viragem de paradigma, de entendimento do seu mundo não mais amarrado a um poste de teorias e ideias importadas. Pelo contrário, a sua letra espelha claramente que não é mais o colonial ou pós-colonial que servem de rebordo ou de boia de salvação para justificar toda e qualquer evolução histórica. O que ressalta é a coragem cívica e o comprometimento ético de uma geração que questiona e procura desafiar a geração anterior, aquela que pugnou pela liberdade, pela emancipação – num tempo pós-colonial/pós-libertação nacional – e que sucumbiu aos desejos, caprichos e luzes de um capitalismo desenfreado, sem pejo e sem moral. Embora o documentário não abarque a percepção geracional sobre o presente, esta questão apresenta-se convocada e paralela quando os seus interlocutores dialogam com os autores ao longo do documentário. É, claramente, a memória do aqui e agora que fala, que debate e atua; que vigia, que critica e que lança as perguntas mais incómodas. Veja-se, por exemplo, este combate acérrimo na música “Minha geração”, também de Azagaia, e que retoma, embora com uma outra intensidade semântica e ontológica porque o contexto e o tempo são outros, o eco das reflexões de Imre Kertész (ver RIBEIRO, 2010), sobre a quem pertence a responsabilidade da reivindicação das nossas memórias. Azagaia em “Minha geração” responde com agudíssima compreensão da realidade moçambicana desta forma:

Eu sou da geração que discute ideias
 Não importa se são Daviz Simango ou do camarada Eneas
 Não importa se são da prostituta da rua mais feia
 É que eu já vi o Ministro ir parar na cadeia

Eu sou da geração dos combatentes
Não dos obedientes, dos intervenientes, não dos convenientes
 Aquela que morde o bife sem dentes
 Pergunta aos madjemans e antigos combatentes

Enganam-se porque eu sou da geração da liderança
 Daqueles que perdem a vida e só depois a esperança
 Por isso não aceitamos fazer merda por dinheiro
 Não nos falta papel higiénico no banheiro

Mano Azagaia, Azagaia para os amigos
 Herói para o povo filho da mãe para os políticos
 A minha geração sabe que sou espelho dela
 Paniu-me de novo e chamou-me Edson Mandela

Eu sou da geração que duvida da nossa justiça
 Tirem as AKMs e olhem para a nossa polícia
 E não me calo sempre que me censuram na rádio e na TV
 Porque a minha geração acredita em mais do que vê
 (AZAGAIA, 2013, excerto da letra de “Minha geração”, grifos meus)

5 Aqui o link para aceder à música na sua íntegra: <https://www.youtube.com/watch?v=JYGxntX7o1g>. Acesso em: 22 mai. 2017.



3. Considerações finais: a quem pertence a responsabilidade do pós-colonial?

Talvez o leitor se mantenha perplexo e intrigado com a primeira parte do título deste ensaio. Embora este texto não se permita arrogâncias e quaisquer mistérios, pensei nesta metáfora das cerejeiras pelo símbolo que elas assumem em algumas culturas, nomeadamente, na cultura oriental. A cerejeira representa o momento de um esplendor, de uma beleza que deslumbra, de uma maturidade longamente dobada, preparada na relação entre terra, tempo e água; a sua inteira e plena declaração sazonal é efémera, única, não espera o tempo das repetições, o olhar fugaz, distraído e sem a exata atenção ao esplendor desta educação da personalidade da cerejeira perde o momento da sua revelação. Esta metáfora ajudou-me durante muito tempo e durante um longo período de reflexão a pensar na questão pós-colonial e na sua própria maturidade. Este amadurecimento foi sentido e vivido em parte de uma maneira intensa e apaixonada durante décadas. Contudo, o pós-colonial virou-se mais para dentro do academismo, da intelectualidade, divorciando-se, no meu entender, de uma inteligência do mundo real, das suas vicissitudes, transformações e na emergência de outras maneiras mais viçosas, fecundas e interventivas de estar no mundo. Concordo com a reflexão de António Sousa Ribeiro, quando no seu texto ensaístico “Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto” refere:

[...] tanto o colonialismo como o anti-semitismo são constituintes fundamentais da modernidade europeia, pertencem ao lado sombrio da Europa branca, são reversos silenciados da modernidade que há que fazer falar para que possa ser traduzida à luz da sua relevância para o questionamento da grande narrativa do moderno.

Não obstante, a teoria pós-colonial pouca atenção tem prestado até ao momento à comparação entre as experiências dos povos colonizados e as dos judeus estigmatizados pelo anti-semitismo e, no final, vítimas da deportação e do extermínio (RIBEIRO, 2016, p. 51).

Esta “pouca atenção” não se limita apenas ao que Sousa Ribeiro traz para a sua análise. No entanto, e vale a pena referir, que outros espaços em branco da História do colonialismo, do Holocausto, da escravatura, das ditaduras latino-americanas, das guerras coloniais e de libertação têm sido resgatados pelo trabalho da memória e da pós-memória (CABRAL, SOUTO, e ELÍSIO, 2016). Talvez seja o tempo de se reclamar não uma responsabilidade ao pós-colonial, mas sim uma certa responsabilidade de conjugação de empenhos, de compromissos, e de partilha cívica entre pós-colonial e pós-memória. Uma multiplicidade de pós que ao invés de ser esgotante e escorregadia, pode ser a forma mais equilibrada, coesa e madura de aprender com o mundo da realidade humana, com essa inteligência constante, vibrante, desafiadora que a humanidade nos coloca ao nosso dispor todos os dias. Gosto de pensar na metáfora da educação das cerejeiras; gosto de acreditar numa presença de pensamento maior, mais corajoso e interventivo. Gosto de um diálogo com e não sobre qualquer coisa. Gosto de estimar, de preservar e de acarinhar estes e muitos outros “sonhos lúcidos”!

Referências

CABRAL, Iva; SOUTO, Márcia; ELÍSIO, Filinto. **Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena**. A outra face do homem. Lisboa: Editora Rosa de Porcelana, 2016.

HIRSCH, Marianne. The generation of postmemory. **Poetics today**, v. 29, n. 1, p. 103-28, 2008.

HIRSCH, Marianne. **Family frames: photography, narrative, and postmemory**. Cambridge, MA:

Harvard University Press, 1997.

KHAN, Sheila. O dever de pós-memória. Olhar para dentro da memória: solidão ou coragem cívica? **Le Monde Diplomatique**. Edição Portuguesa, Novembro, p. 38-39, 2016.

KHAN, Sheila. **Portugal a lápis de cor. A Sul de uma pós-colonialidade**. Coimbra: Editora Almedina, 2016.

MARTINS, Catarina. Nós e as mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África. In: RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate. **Geometrias da memória: configurações pós-coloniais**. Porto: Edições Afrontamento, 2016. p. 251-277.

RIBEIRO, António Sousa. Memória, identidade e representação: Os limites da teoria e a construção do testemunho. **Revista crítica em Ciências Sociais**, nº88, p. 9-21, 2010.

_____. Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto. In: RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate. **Geometrias da memória: configurações pós-coloniais**. Porto: Edições Afrontamento, 2016. p. 43-60.

RUTHERFORD, Jonathan (Org.). The third space. Interview with Homi Bhabha. In: **Identity: community, culture, difference**. London: Lawrence and Wishart, 1990. p. 210-221.

TAVARES, Rui. A grande oposição. **Público**, p. 48, 24 abr. 2017.

Material de apoio (Documentário):

ALMEIDA, Fernando; CAMPOS, João. **Sonhos lúcidos de Moçambique...** Braga, 2016.

ABSTRACT:

The present paper tries to evaluate the process of maturity of the so-called postcolonial studies, presenting as a reflection that the postcolonial has been sent to a more theoretical and more reflective work on the world, instead of jumping its intellectual walls and feel the pulsar of the diversity and mutation of the human world. As an alternative we suggest a joint contribution from a more active and interventive approach of post-memory as civic responsibility.

KEYWORDS: *postcolonial; maturity; post-memory; civic responsibility.*

RESUMEN:

El presente texto busca evaluar el proceso de madurez de los denominados estudios postcoloniales, constatando que el postcolonial se resguardó en un trabajo más teórico y reflexivo sobre o mundo en lugar de saltar sus barreras intelectuales y sentir el pulsar de la diversidad y de la mutación del mundo humano. Como alternativa, se sugiere la contribución conjunta a partir de un abordaje más activo y de intervención de la postmemoria, en tanto que responsabilidad cívica.

PALABRAS CLAVE: *postcolonial; madurez; postmemoria; responsabilidad cívica*





PÓS-COLONIAL(ISMO): INTERSEÇÕES EPISTEMOLÓGICAS E SUAS IMPLICAÇÕES

*POST-COLONIAL(ISM): EPISTEMOLOGICAL INTERSECTIONS
AND THEIR IMPLICATIONS*

*POSTCOLONIAL(ISMO): INTERSECCIONES
EPISTEMOLÓGICAS Y SUS IMPLICACIONES*

Luciano Nogueira¹

Resumo:

O texto aponta as principais questões e contribuições teóricas no campo de investigação dos estudos pós-coloniais, referentes à análise de realidades e artefatos culturais da perspectiva da sua imbricação com as relações de poder, evidenciando algumas possíveis implicações ao potencial crítico desses estudos, provocadas por determinadas vinculações epistêmicas. O artigo aborda, por fim, a proposta de construção de novos paradigmas de emancipação social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

PALAVRAS-CHAVE: emancipação social, epistemologia, estudos pós-coloniais.

Os estudos pós-coloniais têm possibilitado a construção de paradigmas metodológicos diversos da tradição eurocêntrica, permitindo que, na análise de artefatos culturais oriundos de nações periféricas, leve-se em consideração tanto a composição interna desses objetos quanto a sua relação com o contexto. Isso é o que se nota em avaliações como a de Ana Mafalda Leite (2012), em *Oralidades e escritas pós-coloniais*, ao reconhecer que esses estudos evitam tratar as literaturas africanas de língua portuguesa “como extensões da literatura europeia e avaliar a originalidade dessas obras, de acordo com uma norma ocidental, despreocupada, ou desconhecendo o seu enraizamento” (LEITE, 2012, p. 131). Esse reconhecimento é partilhado pela pesquisadora são-tomense Inocência Mata (2016), em “Localizar o ‘pós-colonial’”, quando diz que as ferramentas de análise cultural proporcionadas pelos estudos pós-coloniais permitiram-lhe “ampliar o escopo dos ‘objectos’ de estudo e realizar leituras vinculadas à análise sociopolítica (categoria em que englobo as disciplinas a que recorro, pois [...] a política permeia todo o constructo epistemológico)” (MATA, 2016, p. 40). Apesar disso, entretanto, Mata considera que “é preciso desvelar os meandros ainda muito ocidentocêntricos dos estudos pós-coloniais” (MATA, 2016, p. 32). A partir dessas considerações, intenta-se neste trabalho apontar as principais questões e contribuições teóricas no campo de investigação

¹ Doutorando em Letras Vernáculas na Universidade Federal do Rio de Janeiro; mm1972ba@hotmail.com.

dos estudos pós-coloniais, referentes à análise de realidades e artefatos culturais da perspectiva de sua imbricação com as relações de poder, evidenciando algumas possíveis implicações ao potencial crítico desses estudos, provocadas por determinadas vinculações epistêmicas. Aborda-se, por fim, a proposta de formulação da construção de novos paradigmas de emancipação social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

O termo “pós-colonialismo” tem sido objeto de disputa interpretativa e disciplinar desde a sua institucionalização a partir da década de 1980. Luciana Ballestrin (2013), no artigo “América Latina e o giro decolonial”, comenta que não se pode dizer que seja linear, disciplinado e articulado, mas, em essência, o argumento pós-colonial tem sido comprometido com a superação das relações de colonização e colonialidade. Conforme a pesquisadora brasileira, o termo pode ser pensado basicamente como referência a duas concepções. A primeira refere-se ao “tempo histórico posterior aos chamados processos de descolonização [independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo] do chamado ‘terceiro mundo’, a partir da metade do século XX” (BALLESTRIN, 2013, p. 90). Entretanto, nesse aspecto, Inocência Mata, no livro de sua autoria, *Ficção e história na literatura angolana* (1993), esclarece que:

o pós-colonial não tem necessariamente a ver com a linearidade do tempo cronológico, embora dele decorra [pois a questão não é simplesmente de posteridade temporal, tem haver com uma sequência lógica e histórica], denuncia a sua marca de dependência e um compromisso contraditório com o empreendimento que o precedeu [o colonial] e possibilitou e que, para combater, tem de digerir (MATA, 1993, p. 36-37).

A segunda acepção do termo diz respeito “a um conjunto de contribuições teóricas oriundas dos estudos literários e culturais” (BALLESTRIN, 2013, p. 90), a partir dos anos 1980 nas universidades da Inglaterra e dos Estados Unidos. Nesse sentido, um dos maiores expoentes foi o crítico literário Edward Said (de origem palestina), professor das Universidades de Harvard e Columbia, que, no livro *Orientalismo* (1978), utilizando a noção de discurso (e as relações entre saber e poder na modernidade) de Michel Foucault, tenta desconstruir o discurso colonial (a construção de um saber) produzido pelo Ocidente sobre o Oriente, para legitimar a autoridade (um poder) daquele sobre este.

Segundo Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Hellen Tiffin (2007), em *Post-colonial studies: key concepts*, atualmente o emprego do termo inclui uma ampla variedade de questões:

o estudo e a análise das conquistas territoriais europeias, as várias instituições do colonialismo europeu, as operações discursivas do império, as nuances da construção do sujeito no discurso colonial e as resistências desses sujeitos, e, mais importante talvez, as diferentes respostas a tais incursões e às suas heranças coloniais contemporâneas nas nações e comunidades pré-e-pós-independência² (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 169, tradução minha).

O sociólogo brasileiro Sérgio Costa (2006), citado por Luciana Ballestrin (2013, p. 90) afirma que, em comum às suas diferentes abordagens, o pós-colonialismo compartilha “do ‘caráter discursivo do social’, do ‘descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos’, do ‘método da desconstrução das narrativas dos sujeitos contemporâneos’ e da ‘proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade’”. Dessa possibilidade de interpretação, infere-se uma associação do “pós-colonialismo com as condições de emergência oferecidas pelos estudos pós-estruturalistas, desconstrutivistas e pós-modernos” (BALLESTRIN 2013, p. 90). Essa vinculação é enfatizada por Aijaz Ahmad (2002), em *Linhagens do presente*, ao evidenciar as relações do método saidiano com o momento histórico em que *Orien-*

2 The study and analysis of European territorial conquests, the various institutions of European colonialisms, the discursive operations of empire, the subtleties of subject construction in colonial discourse and the resistance of those subjects, and, most importantly perhaps, the differing responses to such incursions and their contemporary colonial legacies in both pre-and post-independence nations and communities (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 169).



talismo foi escrito, uma vez que “a novidade mais admirável de *Orientalismo*, que lhe deu prestígio essencial na teoria cultural vanguardista, foi metodológica” por sua “invocação explícita de Foucault, sua declaração de que o objeto desse estudo, a saber, o orientalismo, era um *discurso*, e sua insistência de que esse era o discurso constitutivo da civilização ocidental enquanto tal”, de modo que essa mudança foi “muito compatível com o momento pós-modernista”, adequando-se ao “mundo supervisionado por Reagan e Thatcher, com variados tipos de anticomunismos e pós-marxismos que viriam a tomar conta dos setores mais avançados da *intelligentsia* metropolitana durante o período” (AHMAD, 2002, p. 127).

Verifica-se também a influência de pensadores considerados pós-estruturalistas como Jacques Derrida, Louis Althusser e Jacques Lacan, no trabalho de autores do argumento pós-colonial³, como Gayatri Spivak e Homi Bhabha (ambos de origem indiana e inspirados por Said), conforme Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007). Essa vertente dos estudos pós-coloniais – apesar de romper com a fixação binária de identidades essencializadas⁴ -, conforme comenta Stuart Hall (2008, p. 96-97), no capítulo “Quando foi o pós-colonial?”, do livro *Da diáspora: identidades e mediações*, tem recebido críticas⁵ que a consideram “um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista [que] menospreza grosseiramente a ‘estruturação capitalista do mundo moderno’”. Nesse sentido, Sandra Almeida (2010, p. 8) afirma que o texto crítico e a escrita da autora asiática Gayatri Spivak são mesmo “considerados densos, opacos e, por vezes, herméticos”.

Nesse ponto, torna-se importante ressaltar outra perspectiva dos estudos pós-coloniais, os Estudos Subalternos, um movimento epistêmico, intelectual e político, iniciado na década de 1970, no sul da Ásia, sob a liderança do indiano Ranajit Guha (Ballestrin, 2013), de inspiração marxista, sobretudo de Antonio Gramsci. O termo subalterno, conforme Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007), foi utilizado por Antonio Gramsci em referência aos grupos numa sociedade que são sujeitos à hegemonia da classe dominante, as classes subalternas:

Gramsci reivindicava que a história das classes subalternas era tão complexa quanto a das classes dominantes, embora a história dessas últimas seja usualmente aceita como a história ‘oficial’. Para ele, a história dos grupos sociais subalternos é necessariamente fragmentada e episódica, pela razão de que são sempre sujeitos à atividade dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam. Claramente eles [os subalternos] têm menos acesso aos meios pelos quais podem controlar suas próprias representações e menos acesso às instituições culturais e sociais. Apenas a vitória ‘permanente’ (isto é, o ajuste de classe revolucionário) pode romper com o padrão de subordinação, e mesmo assim isso não acontece imediatamente⁶ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199, tradução minha).

3 Note-se, no entanto, que, antes mesmo da institucionalização do termo “pós-colonialismo”, Albert Memmi (tunisiano de origem judaica), Aimé Césaire (martinicano) e Franz Fanon (também martinicano, revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia) - respectivamente com os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), *Discurso sobre o colonialismo* (1950), e *Os condenados da terra* (1961) – foram “porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz”, conforme Ballestrin (2013, p. 92), portanto, precursores do argumento pós-colonial.

4 Segundo Maria Luisa Femenías (2005, 158), “el análisis postcolonial del atravesamiento del sujeto por variables como el sexo, la etnia, la clase, la religión, la opción sexual u otras, inevitablemente socava las fronteras identitarias reguladas por la narrativas dominantes”.

5 Terry Eagleton, na resenha “The Gaudi Supermarket” (1999), faz uma das mais significativas críticas em relação à obra *A critique of postcolonial reason: Towards a history of the vanishing present* (1999), de Spivak, conforme Maria Luisa Femenías (2005, p. 166): “em su reseña Terry Eagleton acusa a Spivak de haber escrito um libro teoricamente obscurantista, y narcisista. Asimismo la tacha de solipsista, políticamente desorientada y, en caso de que tales apelativos hubieran sido insuficientes, cómplice del imperialismo estadounidense. Según Eagleton, la obra de Spivak es ejemplo de la conexión entre el oscurantismo y el imperialismo estadounidense, aunque – modificando su tesis originaria – finalmente resuelve el tema del oscurantismo del libro como una cuestión de estilo”.

6 Gramsci claimed that the history of the subaltern classes was just as complex as the history of the dominant classes, although the history of the latter is usually that which is accepted as ‘official’ history. For him, the history of subaltern social groups is necessarily fragmented and episodic, since they are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel. Clearly they have less access to the means by which they may control their own representation, and less access to cultural and social institutions. Only ‘permanent’ victory (that is, a revolutionary class adjustment) can break that pattern of subordination, and even that does not occur immediately (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199).

De acordo com o sociólogo Ramon Grosfoguel (2008 apud BALLESTRIN, 2013, p. 92), o principal objetivo do grupo de intelectuais asiáticos era “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia nacionalista indiana”, pois, para o grupo, o elitismo – tanto colonial quanto burguês, havia dominado a historiografia do nacionalismo indiano. A historiografia questionada pelo grupo “sugeria que o desenvolvimento de uma consciência nacionalista era uma conquista exclusivamente da elite, tanto dos administradores coloniais, política ou cultural, quanto das personalidades indianas, instituições ou ideias”⁷ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199, tradução minha). Da história “oficial” da Índia, portanto, o conhecimento produzido pelos diversos grupos subalternos teria sido menosprezado. E a reivindicação dos pensadores dos Estudos Subalternos, de clara inspiração gramsciana, era restituir aos dominados a voz que a historiografia tradicional lhes havia silenciado. Além disso, a ideia de subalternidade, utilizada pelos pensadores asiáticos, trazia em si (não obstante a diversidade de grupos subalternos), em âmbito cultural e político, a noção de resistência à dominação da elite, numa distinção mais genérica entre os dominados e os grupos dominantes (ou entre subalternos e elite).

No texto “Pode o subalterno falar?” (1985), Spivak, fazendo uma crítica interna aos estudos subalternos (a teórica indiana, que, a despeito da sua influência pós-estruturalista, também fazia parte do grupo, pois também foi inspirada pelo marxismo), questiona a reivindicação de Gramsci à autonomia dos grupos subalternos, por sua premissa essencialista (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007), por ser “monolítica e indiferenciada”, conforme Sandra Almeida (2010, p. 11). Para Spivak, o sujeito subalterno “é irredutivelmente heterogêneo” (ALMEIDA, 2010, p. 11), portanto, híbrido. Com relação aos intelectuais que pretendem falar em nome daqueles que não podem ser ouvidos (os subalternos), a pesquisadora indiana aponta, segundo Almeida (2010, p. 12), “para o perigo de se constituir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro”. A própria Spivak, conforme ela mesma reconhece, seria cúmplice desse processo, mas entende também que “a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar” (ALMEIDA, 2010, p. 14), e, por consequência, possa também ser ouvido, questão que será retomada mais adiante na argumentação de Boaventura de Sousa Santos.

Torna-se pertinente também levar em conta as considerações do filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez por suas reflexões a respeito da “invenção do outro”, do “projeto da modernidade” e da “colonialidade do poder”. Castro-Gómez é membro do Grupo Modernidade/Colonialidade (cuja origem remonta ao Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inspirado pelo Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, anteriormente mencionado), formado por intelectuais latino-americanos, no final dos anos 1990, cujo objetivo consiste em radicalizar o argumento pós-colonial (BALLESTRIN, 2013). Castro-Gómez (2000), no texto “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”⁸, reconhece que a filosofia pós-moderna e os estudos culturais, apesar das suas diferenças, estimularam uma forte crítica aos problemas da ocidentalização que “se devem ao caráter dualista que assumem as relações internas de poder” (p. 145). Argumenta que o dispositivo de poder que construía o “outro” de acordo com uma lógica binária que reprimia as diferenças está implicado no anunciado “fim da modernidade”. Entretanto, o filósofo colombiano defende que esse cenário não conduz à debilitação da *estrutura*

7 Suggested that the development of a nationalist consciousness was an exclusively élite achievement either of colonial administrators, policy or culture, or of élite Indian personalities, institutions or ideas (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 199).

8 Esse texto, como se pode inferir, está em espanhol. Todas as citações traduzidas para o português referentes a ele, encontradas neste trabalho, estão disponibilizadas em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/CastroGomez.rtf>, sem referência ao tradutor.



mundial em que o dispositivo funcionava. Sua argumentação consiste em “interrogar o significado do que Habermas chamou de ‘projeto da modernidade’” e mostrar que o chamado “‘fim da modernidade’ [deve ser entendido] como uma nova configuração das relações mundiais de poder” (p. 146) que já não se baseiam na repressão, mas na produção de diferenças.

Por “projeto da modernidade”, Castro-Gómez entende, de modo geral, que seja uma tentativa de sujeitar a vida ao controle do homem sob a orientação do conhecimento. Com relação ao termo “projeto”, explica que se refere, sobretudo, ao Estado, a partir do qual os mecanismos de controle são distribuídos e coordenados para garantir “a organização racional da vida humana” (p. 147). Para a realização desse projeto, as ciências sociais constituíram-se em elemento fundamental, pois o conhecimento por elas produzido definiu uma série de normas, legitimando o Estado a ligar todos os cidadãos ao processo de produção por meio da submissão do seu tempo e do seu corpo. Castro-Gómez chama de “invenção do outro” esta tentativa de criar padrões de subjetividades coordenadas pelo Estado:

Ao falar de ‘invenção’ não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder [ciências sociais/Estado] que servem de ponto de partida para a *construção* dessas representações (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148, grifos do autor).

As teorias pós-coloniais, segundo o teórico colombiano, evidenciaram que o impacto da experiência colonial na formação das relações modernas de poder deve ser levado em conta em quaisquer narrativas da modernidade, caso contrário, além de incompletas, também seriam ideológicas. O “sistema-mundo moderno/colonial” (Walter Mignolo) em que se dá o surgimento dos Estados modernos é o que possibilita ao Estado operar como uma máquina de produzir “outredades” (Castro-Gómez, 2000). O filósofo colombiano elege o conceito de “colonialidade do poder”, do sociólogo peruano Aníbal Quijano, para explicar o dispositivo de poder que gera o sistema-mundo moderno/social e que é reproduzido no interior dos estados nacionais:

Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece *diferenças incomensuráveis* entre colonizador e colonizado. As noções de ‘raça’ e de ‘cultura’ operam como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o ‘outro da razão’, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. [...] Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. [...] Uma política ‘justa’ será aquela que, mediante a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares, tente civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 153, grifos do autor).

O conceito de “colonialidade do poder” ajuda a entender que há uma configuração mais ampla de caráter mundial em que os dispositivos de poder do Estado moderno se incluem, como a relação colonial entre centros e periferias por causa da expansão europeia. Isso permite a Castro-Gómez fundamentar a sua afirmação anterior sobre a modernidade ser um “projeto”, no sentido de que os dispositivos disciplinares se associam juridicamente a uma dupla *governamentalidade*: “para dentro”, desempenhada pelos estados nacionais por meio de políticas de subjetivação, com o objetivo de criar identidades homogêneas; e “para fora”, exercida pelas potências hegemônicas para “assegurar o fluxo de matérias-primas em direção ao centro” (p. 153). Assim, “a produção da alteridade para dentro e a produção da alteridade para fora formavam parte de um mesmo dispositivo de poder. A colonialidade do poder e colonialidade do saber se localizam numa mesma matriz genética” (p. 154).

Após esclarecer o que entende por projeto da modernidade, Castro-Gómez passa então a explicar que o “final” desse projeto se dá no momento em que ocorre uma mudança qualitativa nas relações de

poder, a globalização. Momento *sui generis*, porque - embora o projeto da modernidade sempre tendesse à mundialização - nesse momento, com a globalização, o Estado nacional perde a sua capacidade de organizar a vida material dos sujeitos:

enquanto a modernidade desancora as relações sociais de seus contextos tradicionais e os reancora em âmbitos pós-tradicionais de ação coordenados pelo Estado, a globalização desancora as relações sociais de seus contextos nacionais e os reancora em âmbitos pós-modernos *que já não são coordenados por nenhuma instância em particular* (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 155, grifos do autor).

Disso resulta o que o investigador colombiano chama de poder *libidinal* da pós-modernidade, de caráter nebuloso, muitas vezes imperceptível (e por isso bastante eficaz), que estimula e produz diferenças, ao invés de reprimi-las como na modernidade. Assim, por um lado, os indivíduos podem construir sua subjetividade sem entrar em conflito com o sistema, porque o poder *libidinal* intenciona moldar a totalidade da psicologia dos indivíduos (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 156). Por outro, as ciências sociais e humanidades acabam por se ajustar às exigências do capital global. Castro-Gómez exemplifica a afirmação precedente com o caso de Lyotard, quando afirma que este diagnosticou adequadamente a crise das meta-narrativas da humanidade, mas, ao afirmar também a coexistência de diferentes “jogos de linguagem”, com suas próprias regras que já não necessitam ser legitimadas por um “tribunal superior da razão”, inviabiliza e mascara o sistema-mundo que produz as diferenças, porque “a morte dos metarrelatos de legitimação do sistema-mundo não equivale à morte do sistema-mundo, equivale à transformação das relações de poder no *interior* do sistema-mundo” (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 157, grifo do autor).

Com os chamados *estudos culturais*, apesar de Castro-Gómez (2000, p. 157) os considerar “um dos paradigmas mais inovadores das humanidades em fins do século XX”, teria acontecido algo similar ao que aconteceu a Lyotard, porque diagnosticam o “intercâmbio mass-midiático entre o culto e popular, nessa negociação dos bens simbólicos”, como uma explosão libertadora das diferenças, o que gera a suspeita de que teriam “hipotecado seu potencial crítico à mercantilização fetichizante dos bens simbólicos”, por consequência, “o sistema-mundo permanece como esse grande *objeto ausente* que nos oferecem os estudos culturais” (p. 158).

Castro-Gómez conclui a sua argumentação dizendo que afirmar a totalidade atualmente parece um tabu, pois o uso de categorias como “classe”, “periferia” ou “sistema-mundo” (utilizadas para compreender uma variedade de questões como gênero, etnia ou raça, por exemplo) pode ser considerado “essencialista” ou ainda entrar na categoria dos metarrelatos (p. 158). Essas acusações, em muitos casos, segundo o pensador colombiano, são procedentes, mas, conforme pensa, talvez existam alternativas para aprender a nomear a totalidade evitando as armadilhas do essencialismo e do universalismo, tarefa que já foi iniciada, entre outros pensadores, por Boaventura de Sousa Santos.

Borrando as fronteiras

No texto “Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro” (2004), Boaventura de Sousa Santos esclarece que, na década de 1980, chegava à conclusão de que o paradigma epistemológico da ciência em geral até então em vigor - o positivismo⁹ e suas várias vertentes - dava sinais de exaustão. Por

9 Por positivismo, Boaventura de Sousa Santos entende: “a distinção entre sujeito e objecto e entre natureza e sociedade



isso, vislumbrava paradigmas emergentes que se assentassem “numa racionalidade mais ampla, na superação da dicotomia natureza/sociedade, na complexidade da relação sujeito/objeto, na concepção construtivista da verdade” (SANTOS, 2004, p.2), o que chamou de ciência pós-moderna, proposta que se desenvolveu e se consolidou nos anos seguintes. No início da década de 1990, o cientista social lusitano reformulou o seu conceito de pós-moderno e pós-modernidade, pensando não apenas num paradigma epistemológico, mas também social e político, objetivando a transformação social para além do capitalismo. Entretanto, já naquele momento o teórico português advertia que o termo pós-moderno era inadequado porque definia o novo paradigma pela negativa e pressupunha uma sequência temporal que, segundo ele, estava longe de acontecer. Além disso, no conceito dominante (mas não homogêneo) de pós-modernidade que circulava tanto na Europa como nos Estados Unidos (onde a modernidade atingira maior realização), havia a recusa total da modernidade (ocidental), dos seus modos de racionalidade, “os seus valores e as grandes narrativas que os transformava em faróis de transformação social emancipadora” (SANTOS, 2004, p.4).

Percebe-se que o pensamento pós-moderno assim concebido inclui em si a ideia de pensamento crítico inaugurado pela própria modernidade, de modo que a crítica da modernidade “redundava paradoxalmente na celebração da sociedade que ela tinha conformado” (SANTOS, 2004, p. 4). Ou seja, se o positivismo pressupõe que o conhecimento científico tem total dominação sobre as outras formas de conhecimento (por exemplo, o metafísico e o religioso, recusando-os), o pensamento pós-moderno, ao rejeitar a racionalidade da modernidade, obedece à mesma lógica desta. Boaventura Sousa Santos sintetiza algumas características das concepções pós-modernas, que ele chama de pós-modernismo hegemônico ou celebratório:

crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a unilinearidade da história traduzidas em conceitos como progresso, desenvolvimento e modernização que funcionam como totalidades hierárquicas; renúncia a projectos coletivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada um mito sem consistência; celebração, por vezes, melancólica do fim da utopia, do cepticismo na política e da paródia na estética; concepção da crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou na periferia, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos agentes, das subjectividades); epistemologia construtivista, não fundacionalista e anti-essencialista (SANTOS, 2004, p. 9).

Algumas das características do pós-modernismo celebratório, como a crítica ao universalismo e ao historicismo, são partilhadas pelo cientista social português na sua concepção de pós-modernismo de oposição. O universalismo, em traços gerais, diz respeito à crença de que há valores universais que devem ser compartilhados pela humanidade porque não dependem das culturas constituintes das sociedades. A monocultura do tempo linear, denominação que Boaventura de Sousa Santos dá ao historicismo, entende que a realidade deva ser analisada e avaliada conforme um desenvolvimento histórico que seria unívoco e unilinear. Assim, duas realidades sociais distintas, ocorrendo simultaneamente, não seriam consideradas necessariamente contemporâneas. Por exemplo, se numa sociedade (como a industrial) que tenha atingido um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas existirem formas de produção que não tenham alcançado o mesmo estágio, estas devem ser consideradas anacrônicas ou atrasadas. Entretanto, a crítica do universalismo e do historicismo encontradas na concepção pós-modernista dominante não são suficientes para suprimir o seu caráter etnocêntrico ocidental, porque, entre outros fatores, “a celebração

ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimentos como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”, consideradas metafísicas, e centrada na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência” (SANTOS, 2004, p. 1-2).

da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta a relação desigual, central no capitalismo moderno, entre o Norte e o Sul” (SANTOS, 2004, p.11).

As referências ao Norte e ao Sul obviamente não são geográficas. O Norte a que se refere o teórico português diz respeito às formas de dominação imperial, colonial e patriarcal. As elites políticas, culturais e sociais de diversos países, a norte ou a sul, podem compartilhar dos mesmos parâmetros de dominação. Já o Sul constitui-se como metáfora do sofrimento humano causado pela modernidade capitalista. As relações de subordinação do Sul ao Norte (ausentes tanto no pensamento pós-moderno como no pós-estruturalista dominantes) são centrais na formulação do pós-modernismo de oposição do sociólogo português. Tais relações remetem de imediato à violência matricial (não incluída na autorrepresentação que a modernidade ocidental faz de si própria) imposta aos povos colonizados, o colonialismo. Boaventura de Sousa Santos, através da metáfora do Sul em que coloca as relações entre Norte/Sul como centrais à reinvenção da emancipação social, pretende distinguir-se do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, “nomeadamente Foucault, por não tematizar a subordinação imperial do Sul ao Norte, como se o Norte - nós - fosse apenas ‘nós’ e não ‘nós e eles’” (2004, p. 17).

Tanto as teorias políticas liberais quanto o marxismo, envoltos pelo historicismo, apontavam o desenvolvimento europeu como a via a ser seguida pelo mundo. Por isso, “o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental” (SANTOS, 2004, p. 7), não como violência. Como entende Boaventura de Sousa Santos (2007), em *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, na modernidade ocidental há dois modelos de conhecimento: o “conhecimento de regulação” (CR) e o “conhecimento de emancipação” (CE). Ambos partem da ignorância ao saber. A ignorância no CR é viver em um caos, e saber é por ordem nas coisas, na realidade, na sociedade. O outro tipo de conhecimento, o CE, entende o colonialismo como ignorância - a incapacidade de reconhecer o outro como igual - cuja autonomia solidária seria o conhecimento. Contudo, o CR dominou por inteiro quando a modernidade ocidental passou a coincidir com o capitalismo, recodificando o CE em seus próprios termos. Por exemplo, a solidariedade entre as classes, que seria conhecimento no CE, era entendida como perigosa, sendo então considerada uma forma de caos que se precisaria controlar. Logo, passou a ser ignorância no CR. E o colonialismo, que era ignorância no CE, passou a ser um mecanismo para manter a ordem, logo, tornou-se conhecimento no CR (SANTOS, 2007).

Partindo dessa percepção de conhecimento, o sociólogo lusitano propõe uma crítica radical à modernidade ocidental, que consistiria na reinvenção da emancipação social, mas surgem alguns problemas. Para se pensar essa crítica, dispõe-se apenas dos termos criados pela própria racionalidade ocidental (Norte) - “direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, esfera pública, igualdade perante a lei, o indivíduo, a distinção entre o público e o privado, democracia, justiça social, racionalidade científica, soberania popular” (SANTOS, 2004, p. 35) -, por isso, diz que a “cultura e especificamente a cultura política ocidental é hoje tão indispensável quanto inadequada para compreender e transformar o mundo”¹⁰ (SANTOS, 2004, p. 7). Desse problema, decorre o seguinte, parafraseando o sociólogo português: podem aqueles que só participaram da modernidade pela violência, exclusão e discriminação ser sujeitos dessa

10 Disesh Chakrabarty (2000), em *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, elenca os mesmos conceitos da racionalidade ocidental arrolados pelo teórico português e apresenta a mesma avaliação sobre a inadequação e a indispensabilidade dessas concepções em relação à Índia: “European thought [...] is both indispensable and inadequate in helping us to think through the various life practices that constitute the political and the historical in India [O pensamento europeu [...] é tanto indispensável como inadequado em nos ajudar a pensar através de várias práticas de vida que constituem o político e a histórico na Índia]” (CHAKRABARTY, 2000, p. 6, tradução minha).



crítica? A questão aqui se refere à exterioridade das vítimas da modernidade ocidental - questão central ao pensamento pós-colonial, e também vislumbrada no seu pós-modernismo de oposição - a que Boaventura de Sousa Santos tenta responder com quatro argumentos: um metateórico, um teórico, um sociológico e o argumento relacionado à própria proposta.

No plano metateórico, o pesquisador português argumenta que, numa relação dialética entre dois termos, um não pode ser concebido sem o outro. Do mesmo modo, na relação entre opressores e oprimidos, estes só podem existir na medida em que estão em relação de subordinação com aqueles. Assim, a exterioridade do oprimido só pode ser pensada a partir da relação de dominação¹¹. Dito de outro modo, “numa relação dialética, a exterioridade do contrário [nesse caso, da vítima] é gerada no interior da relação” (SANTOS, 2004, p. 20). O argumento teórico diz respeito à tensão dialética, inerente à modernidade, entre o que ele chamou anteriormente de regulação e emancipação, ou seja, a tensão entre experiências e expectativas, ou entre o que o mundo é e o que poderia ser (as potencialidades embutidas na própria modernidade, mas que não são realizadas). Segundo Boaventura de Sousa Santos, é isso que caracteriza a modernidade ocidental e é também o que justifica que tenha sido concebida de maneiras tão diferentes. E, por isso, “é difícil conceber uma alteridade ou exterioridade absoluta à modernidade ocidental” (SANTOS, 2004, p. 20). O argumento sociológico, que envolve os dois primeiros, estrutura-se assim: é difícil conceber o que é exterior à modernidade ocidental, por causa de sua imposição há mais de quinhentos anos. E, se a resistência que se faz a ela lhe é exterior, está numa lógica relação de trânsito entre o exterior e o interior, o que leva à proposta de pós-moderno de oposição a partir das margens, em que se daria “a reconstrução da emancipação social a partir do Sul e em aprendizagem com o Sul” (SANTOS, 2004, p. 20), mas apenas “na medida em que concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado ou destruído por essa dominação” (SANTOS, 2004, p.18), logo, o argumento de Boaventura está mais em consonância com o pós-colonial do que o com o pós-moderno.

O cientista social português entende a globalização como uma zona de confrontação entre projetos hegemônicos (Norte) e projetos contra-hegemônicos (Sul). Sua concepção pós-moderna de oposição concebe a superação da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial, como um trabalho “em busca de elementos ou tradições suprimidas ou marginalizadas, representações particularmente incompletas porque menos colonizadas” (SANTOS, 2004, p.19). No entanto, Boaventura de Sousa Santos questiona algumas versões dominantes do pós-colonialismo que privilegiam a colonialidade como fator explicativo das relações sociais, argumentando que, no passado, houve colonialismo como relação política, sem capitalismo. No entendimento do autor português, entretanto, a partir do século XV, capitalismo e colonialismo não podem ser pensados fora de uma relação de interdependência, apesar de não se confundirem:

o capitalismo pode desenvolver-se sem o colonialismo, enquanto relação política [...] mas não o pode fazer sem o colonialismo enquanto relação social, aquilo que, no segmento de Anibal Quijano, podemos designar por colonialidade do poder e do saber [...] mesmo nas sociedades coloniais e ex-coloniais, o colonialismo e o capitalismo são partes integrantes da mesma constelação de poderes, sendo, portanto, inadequado ‘privilegiar’ um deles na explicação das práticas de discriminação (SANTOS, 2004, p. 24-27).

Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 32-37) pondera que os desafios da globalização contra-hege-

11 Raciocínio semelhante pode ser identificado no texto “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, de Walter D. Mignolo (2008): “Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’. Concorro que hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas exterioridades, quer dizer, o exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

mônica “obrigam a ir mais além do pós-moderno e do pós-colonial na compreensão transformadora do mundo”. Para tanto, assinala os seguintes desafios: primeiro, “ao contrário do pós-moderno celebratório”, defende “que a emancipação social continue a ser uma exigência ética e política”; “o desafio da reinvenção da emancipação social” é uma tarefa difícil porque “reside na criação de um consenso sobre a desnecessidade ou impossibilidade de uma teoria geral”, e “em substituição da teoria geral da emancipação social” propõe “um procedimento de tradução entre os diferentes projectos parciais da emancipação social”; o segundo desafio diz respeito aos elementos da filosofia política eurocêntrica que considera inadequados, mas indispensáveis para reinventar a emancipação social; “o terceiro desafio consiste em saber como maximizar a interculturalidade sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico”, pois “se tudo vale e vale igualmente como conhecimento, todos os projectos de transformação social são igualmente válidos ou, o que é o mesmo, são igualmente inválidos”; o quarto desafio se concentra no historicismo, que compreende a realidade social como determinada historicamente num processo de desenvolvimento concebido como unívoco e unidirecional. A crítica do historicismo torna impossível uma única metanarrativa de emancipação social (o socialismo, por exemplo), mas a ideia possibilita a formulação de múltiplas metanarrativas de emancipação social, pois, segundo o teórico português, “não há emancipação, há emancipações e o que as define como tal não é uma lógica histórica, são antes critérios éticos e políticos” (SANTOS, 2004, p. 39).

Para Boaventura de Sousa Santos, a presença de tradições eurocêntricas (desconstrução e pós-estruturalismo) contribui para um determinado enfraquecimento político nos estudos pós-coloniais. Mesmo que haja lutas vitoriosas contra a hegemonia cultural da modernidade ocidental, estas devem ser consideradas ilusórias se não causarem desconforto ao capitalismo global. Nesse sentido, o viés culturalista¹² assumido pelas versões dominantes do pós-colonialismo, apesar de contribuir com investigações importantes, se ficar restrito à cultura, corre o risco de “ocultar ou esquecer a materialidade das relações sociais e políticas que tornam possível, quando não exigem, a reprodução desses discursos, ideologias e práticas simbólicas” (SANTOS, 2004, p. 25), de acordo com “a tendência *lógica* do capital [que] caminha na direção da subordinação de todos os valores culturais ao fetichismo da mercadoria” (AHMAD, 2002, p. 234, grifo do autor).

Referências

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente**: ensaios. São Paulo: Boitempo, 2002.

ALMEIDA, Sandra. Prefácio. In: SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. p. 7-18.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **Post-Colonial Studies: the Key Concepts**. 2. ed. New York: Routledge, 2007.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

12 Por viés culturalista dos estudos pós-coloniais, Boaventura compreende as “análises críticas de discursos literários e outros, de mentalidades e subjectividades sociais, ideologias e práticas simbólicas que pressupõem a hierarquia colonial e a impossibilidade de o colonizado se expressar em seus próprios termos, as quais se reproduzem mesmo depois de o vínculo político colonial ter terminado” (SANTOS, 2004, p.25).



CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 145-162.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

FEMENÍAS, María Luisa. El feminismo postcolonial y sus límites. In: AMORÓS, Celia; MIGUEL, Ana de (Org.). **Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización**. Madrid: Minerva, 2005. p. 153-213.

HALL, Stuart Hall. Quando foi o pós-colonial? In: _____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 95-120.

KUBISSA, Luisa Posada. La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. In: AMORÓS, Celia; DE MIGUEL, Ana (eds.). **Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010 (tomo 2). p. 255-288.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

MATA, Inocência. **História e ficção na literatura angolana: o caso de Pepetela**. Lisboa: Colibri, 1993.

_____. Inocência. Localizar o “pós-colonial”. In: GARCIA, Flavia; MATA, Inocência (Orgs.). **Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2016. p. 32-50.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro**. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt>>. Acesso: 10 abr. 2014.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

ABSTRACT:

The text points out the main questions and theoretical contributions in the field of investigation of post-colonial studies, concerning the analysis of realities and cultural artifacts from the perspective of their imbrication with the relations of power, evidencing some possible implications to the critical potential of these studies, caused by certain epistemic connections. The article discusses, finally, the proposal for the construction of new paradigms of social emancipation, elaborated by Boaventura de Sousa Santos.

KEYWORDS: *epistemology, post-colonial studies, social emancipation.*

RESUMEN:

El texto señala las principales cuestiones y contribuciones teóricas en el campo de la investigación de los estudios postcoloniales, en particular aquellos que se refieren al análisis de realidades y artefactos culturales desde la perspectiva de su imbricación con las relaciones de poder. Evidenciando algunas posibles implicaciones al potencial crítico de esos estudios, provocadas por determinadas vinculaciones epistémicas, el artículo abordará aún, en su recta final, la propuesta de construcción de nuevos paradigmas de emancipación social, elaborada por Boaventura de Sousa Santos.

PALABRAS CLAVE: *emancipación social; epistemología; estudios postcoloniales.*





**“NÓS SOMOS PORTUGUESES.
PORTUGUESES DA ÍNDIA.”: IDENTIDADE
PÓS-COLONIAL EM *UM ESTRANHO
EM GOA* (2000), DE JOSÉ EDUARDO
AGUALUSA.**

*“WE ARE PORTUGUESES. PORTUGUESE OF INDIA.”:
POSTCOLONIAL IDENTITY IN A STRANGER IN GOA (2000), BY
JOSÉ EDUARDO AGUALUSA.*

*“SOMOS PORTUGUESES. PORTUGUESES DE INDIA.”:
IDENTIDAD POSTCOLONIAL EN UN EXTRAÑO EN GOA (2000), DE
JOSÉ EDUARDO AGUALUSA*

Denise Rocha¹

RESUMO: O objetivo do estudo é analisar no romance *Um estranho em Goa* (2000), de José Eduardo Agualusa, a questão da permanência minoritária de matriz lusófona, após a anexação de Goa (1961), em uma sociedade hindu, bem como as relações com o colonialismo e a identidade, entre o eu e o outro em um espaço multicultural e seu sistema de representações. Eles serão estudados a partir das concepções de escritor-viajante (PAGEAUX) e dos conceitos de cultura híbrida (BHABHA), de identidade pós-colonial (MATA) e de identidade fragmentada (GARMES).

PALAVRAS-CHAVE: Literatura angolana; Agualusa; viagem; identidade; estranho.

¹ Universidade Federal do Ceará; dena.maria@outlook.com.

Introdução

No lançamento do romance *Um estranho em Goa* (2000), na 10ª Bienal Internacional do Livro do Rio de Janeiro de 2001, José Eduardo Agualusa² concedeu uma entrevista ao jornalista da *Folha de S. Paulo on-line*, publicada, em 17 de maio, com o título “Romance angolano pode ser roteiro mágico”, diz autor angolano, com destaque para o tema da identidade cultural:

Folha - Você mostra Goa como um cenário onde a antiga identidade forjada pelos portugueses está em decomposição, diante da anexação pela Índia e a chegada dos estrangeiros. Goa pode ser um laboratório avançado da globalização?

Agualusa - Não mais que mil outros lugares. A particularidade de Goa, e é isso o que também pretendo mostrar no meu livro, tem a ver com a extinção de uma cultura de matriz portuguesa. Há algo ali que está no fim, abrigam-se naquele espaço os últimos órfãos do império português, morrendo, confusos, diante do silêncio do mundo. Não tomo partido de nada. Apenas constato. (AGUALUSA, 2001a)

Em *Um estranho em Goa*, um romance de viagem, Agualusa delinea o percurso internacional de José, angolano, residente no Brasil, que atua como um escritor-investigador, ao tentar elucidar um enigma da história da independência angolana: o paradeiro do comandante Maciel, salazarista que se aliou aos combatentes angolanos, nos anos 1960 e início dos anos 1970, e se tornou amigo de Agostinho Neto. Viajou oficialmente em missão secreta para Cuba, desapareceu e, posteriormente, foi tachado pelos companheiros como traidor da pátria. Sem saber nada concreto sobre o nome verdadeiro do ex-comandante, sua aparência e as causas de sua deslealdade, José escreveu um conto no qual o nomeou de Plácido Domingos, homônimo do cantor de óperas, e o ambientou clandestinamente, em Corumbá, no estado de Mato Grosso. Informado de que o antigo guerrilheiro estava em Goa, lar paterno, o narrador-detetive parte para a antiga colônia lusitana, onde o encontra com o nome de Enoque, e é confrontado com um mundo em transformação, permeado por elementos da globalização. Neste entrelaçamento internacional e pós-colonial, a questão da identidade e pertencimento revela uma crise identitária nos goeses, autodenominados de portugueses da Índia, que vivenciaram a ocupação indiana no ano de 1961, depois de cerca de quase cinco séculos de colonização portuguesa. O escritor-personagem constata ainda o fervor patriótico de pessoas que foram criadas na lusofonia, mas que lutaram pela independência goesa, em prol da anexação ao Estado da Índia, esquecidas de que tanto Goa foi uma criação dos portugueses a partir do século XVI, quanto a Índia foi obra inglesa desde o século XVIII.

Em meio ao turbilhão multicultural - paisagens humanas e geográficas -, José, que busca a si mesmo, se vê envolvido na oferta da relíquia do coração de São Francisco Xavier, intermediada por Jimmy Ferreira que foi assassinado, mais tarde, bem como entra em contato com pessoas pertencentes à seita Filhos de Seth – Lili, Lailah e Samuel – que celebravam o Diabo/o Draco (Dragão)/a Serpente e que traziam marcas corporais que remetiam ao culto.

Na entrevista mencionada acima, Agualusa afirma que “o livro também pretende ser uma reflexão sobre o bem e o mal, sobre a ideia do Diabo na sociedade contemporânea. Na verdade, mais do que um romance sobre Goa. É um romance sobre o Diabo. O Diabo só faz sentido em ambientes de extrema reli-

2 Agualusa [nascido em Huambo, Angola, em 1960] é autor de *Estação das chuvas* (1996), *Nação crioula* (1997), *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2003), *Manual prático de levitação* (2005), entre outros. Sobre o tema “viagem” escreveu: *Fronteiras perdidas: contos para viajar* (1999) e *Passageiros em trânsito: novos contos para viajar* (2006). Na primeira antologia está o conto *Plácido Domingo contempla o rio, em Corumbá*, cujo protagonista reaparece em *Um estranho em Goa*.



giosidade. O Diabo está quase sempre dentro da casa do Senhor”. (AGUALUSA, 2001a).

1. Goa: de colônia portuguesa à colônia indiana.



Figura 1- Mapa de Goa.

Envolvida em um impasse visceral encontra-se parte minoritária dos goeses, depois de 1961, que luta pela preservação do legado luso em uma sociedade hindu³ de matriz inglesa, conforme apresentado no romance *Um estranho em Goa*, de Agualusa: os descendentes (Pedro Dionísio, Salazar (Sal), D. Marcelina e filhos, Oliver e a personagem histórica Percival de Noronha), confrontados com os seus inimigos, os *freedom fighters* (Nagesh Karmali e Krishnarao Rane, da Associação dos Combatentes pela Liberdade de Goa, Damão e Diu, que atuaram na luta de independência e que são também figuras históricas).

Os portugueses em seu projeto de expansão marítima aportaram na região no final do século XV: Em 1498, Vasco da Gama chegou em Calicute, para consolidar o comércio de especiarias.⁴ No ano de 1509, Afonso de Albuquerque localizou o porto natural de Goa, costa oeste da península,⁵ recebeu a permissão da corte de Akbar para a instalação de um entreposto comercial que adquiriu extensão internacional: do

3 Murilo Cisalpino, na obra *Religiões*, destaca que: “Uma característica fundamental da sociedade hindu é o sistema de castas: sua origem está ligada à separação que os árias (de cor clara) faziam entre eles e os habitantes do Vale do Rio Indo (de cor escura) à época da invasão. Apesar de terem sido abolidas em 1947, as castas - que chegaram a mais de 3 mil - ainda hoje marcam a vida social da Índia. Na sua origem, elas eram quatro: a dos escravos (hoje inexistente), descendentes dos primeiros habitantes, dominados pelos árias, ou prisioneiros de guerra; a dos homens livres; a dos guerreiros nobres (xátrias); donos de terras e envolvidos na política do país, da qual saía o rei; e, por fim, a dos brâmanes (‘homens do sagrados’), sacerdotes e mágicos que atuavam tanto nas aldeias quanto junto ao rei”. (CISALPINO, 2003, p. 27).

4 A viagem de Vasco da Gama às Índias é tema do épico *Os Lusíadas*, de Luiz Vaz de Camões.

5 Antes da chegada dos portugueses em Goa existiam muitos comerciantes hindus e muçulmanos. O negócio com cavalos de raça trazia grandes lucros. Localizada na ampla região fértil ao longo do rio Zuari, Goa foi ocupada por diferentes reinados: desde 1349 pelo império muçulmano Bahamani; e, posteriormente, por hindus: em 1378, pelo reinado de Vijaynagar e, no ano de 1470, foi recuperada pelo Bahamani e perdida para o Bijapur.

porto de Lisboa até outros países europeus.⁶ A partir de 1543, o controle luso foi expandido para outras regiões por meio de uma política de colonização, resultando em três feitorias Damão e Diu e Goa. Esta tornou-se, em 1530, a capital do império português no oriente (Índias Portuguesas), consolidando uma relação cultural mais profunda com Lisboa, inclusive com manifestações literárias desde o século XVI.⁷ Luis Vaz de Camões, que ali esteve e escreveu “Endechas à Bárbara”, é evocado no romance de Agualusa.

O catolicismo e o culto à Virgem Maria foram introduzidos pelos jesuítas, entre os quais se destacou Francisco Xavier, conhecido como Goencho Saib (Senhor de Goa, na língua concanim), que foi canonizado pela Igreja católica. Seu corpo, que é reverenciado até mesmo pelos hindus e muçulmanos, encontra-se na Velha Goa, na Basílica de Bom Jesus, um edifício barroco, construído nos anos 1594 a 1605, que foi nomeado patrimônio mundial da Unesco em 1983.

A colonização lusa de Goa foi permeada por constantes revoltas, que resultaram em decapitação e deportação para a África, e que foram organizadas por membros das castas superiores: brâmanes (sacerdotes hindus), maratas (militares e latifundiários) e ranes (hindus militares e latifundiários da província de Satari), os quais lideraram catorze rebeliões contra os portugueses. (MASCARENHAS; LAMBERT *apud* STOCKER, 2005, nota 7, p. 397). A última delas foi no ano de 1912. Em 1917 foi proclamada uma Carta que atribuía autonomia à Índia Portuguesa (Conselho de Governo com nove membros indicados por Lisboa), mas que foi revogada no ano seguinte. Paralelamente surgiu Gandhi como líder do Congresso Nacional Indiano, lançando sua primeira campanha em 1 de agosto de 1920, exigindo independência do domínio britânico.⁸ Em 1928 foi criada uma seção do Partido do Congresso indiano em Goa por Tristão Bragança e Cunha, brâmane comunista, que estudou engenharia na França. (STOCKER, 2005, p. 45).

Em 1947, devido ao pacifista hindu Gandhi (1869-1948), a Índia tornou-se independente e, em 1954, ela negociou sua independência com a França que ainda ocupava algumas regiões, reivindicando Goa. Após anos de tensão, o governo português de António Salazar não queria negociar a independência de Goa até que ela foi, à força, incorporada à União Indiana por cerca de 40.000 soldados nos dias 18 e 19 de dezembro de 1961. A anexação é recente e, por isso, as sensibilidades estão ainda à flor da pele, fato evidente na postura confrontante das antigas gerações da lusofonia, as que recusaram e as que apoiaram a integração à Índia.

6 Os centros comerciais, que estavam localizados na rua Direita e na rua dos Leilões, possibilitavam a compra e venda de especiarias, temperos, comidas, pedras preciosas, joias, ouro, artesanato, cavalos e escravos.

7 No território de Goa, duas regiões e sociedades coexistiam: as Velhas Conquistas (destruição de pagodes e construções de igrejas) e as Novas Conquistas, ao longo do século XVIII com a decadência do império marata (aceitação do hinduísmo). Na região de Pondá, localizada entre as duas áreas mencionadas, foram erigidos pagodes hindus, muitos dos quais conservados até hoje apesar da Inquisição. A situação de segregação foi sendo abolida, bem como a distinção entre as crenças em 1910, fato que possibilitou aos goeses de castas superiores o acesso às funções administrativas. Pela lei de 20 de abril de 1911, os hindus goeses recuperaram a sua liberdade de crença e obtiveram o *status* de igualdade com a minoria cristã. (STOCKER, 2005, p. 37- 40).

8 No ano de 1690, os ingleses fundaram Calcutá, mas somente depois de uma guerra contra a França, que ali também tinha seus domínios, o poder da Grã-Bretanha pode se consolidar na região, embora oficialmente, a dominação tenha começado em 1857, depois de um motim de soldados e de rebeliões em diversas partes da Índia.





Figura 2-Tropas indianas invadem Goa, 18 de dezembro de 1961.

Na obra *Xeque-mate em Goa*, Maria Manuel Stocker analisa o amplo panorama da ocupação de Goa pelos portugueses até sua integração na União Indiana em 1961 e a sua repercussão:

E como a aventura portuguesa na Índia terminou há escassos quarenta anos, a memória da vitória indiana e da derrota portuguesa está fresca em muitas gerações. A história é recente e os sentimentos e ressentimentos dos que viveram esse período manifestam-se ainda quando há oportunidade. [...] O testemunho de quantos foi possível contactar [...] confirmou a sensibilidade da questão para aqueles cuja identidade social de origem foi perturbada pela aculturação portuguesa, como se o luso-tropicalismo acabasse por ser desenraizador. (STOCKER, 2005, p. 29)

Fato é que Goa foi anexada sem ter exigido um estatuto especial, como a Caxemira, que protegesse seus interesses territoriais e regulamentasse, entre outros aspectos, a imigração de indianos de estados circundantes, concorrentes ao escasso mercado de trabalho. Portanto, houve um rito tranquilo para os ocupantes militares: da lusofonia passou-se à anglofilia.

Os processos de descolonização de Goa e o de sua integração na Índia (1961), que provocaram nos falantes de língua portuguesa, nascidos em uma cultura híbrida (catolicismo, hinduísmo e islamismo) o sentimento de serem estranhos na sua própria nação, não possibilitaram evidentemente a sua identificação com os valores do invasor de tradição inglesa.

Vale lembrar que, o amplo território peninsular, conhecido, desde o século XV na Europa, como as Índias, era multifacetado e multicultural, constituído por várias dinastias e reinados hindus e muçulmanos, e que foi dividido entre ingleses (protestantes) e entre os portugueses e franceses (católicos), os quais, sob hegemonia colonial, influenciaram o território durante séculos.

A lusofonia, como cultura híbrida, ainda se faz presente em Goa na virada para o século XXI: a língua portuguesa é falada por pessoas da elite e é ensinada nas escolas como terceira opção, depois do inglês e concanin; a Universidade de Goa tem um departamento de Português e funcionam a Fundação do Oriente e a Sociedade de Amizade Indo-Portuguesa. Na capital Panajim existem ainda cartazes em língua portuguesa, anexados em lojas e edifícios públicos. Os espaços e as entidades culturais mencionados, bem como a

preservação do idioma por grupos minoritários, refletem facetas da identidade pós-colonial fragmentada.

2. Cultura híbrida (BHABHA), identidade pós-colonial (MATA) e identidade fragmentada (GARMES)

Homi Bhabha, no artigo “Ética e Estética do globalismo: uma perspectiva pós-Colonial”, esclarece que o pertencimento a uma cultura híbrida não significa uma mera imitação, nem desqualifica o sistema identitário próprio:

Pertencer a uma cultura que se tornou híbrida não é o mesmo que ser um “imitador”, um desaparecido ou uma personalidade inautêntica; não nos relega para um mundo de narrativas interrompidas e histórias contadas pela metade. Uma perspectiva “híbrida” não tolera mitos de hegemonia nacionalista ou imperialista usados para justificar a dominação ou a discriminação cultural. (BHABHA, 2000, p. 31)

Para Bhabha, a pessoa, inserida no hibridismo cultural resultante da história local como em Goa, na qual viviam hindus e muçulmanos em relativa harmonia, antes da chegada dos portugueses, não aceita simplesmente as categorias do poder hegemônico e seu domínio sobre o Outro; assume alguns elementos, enquanto preserva outros.

O futuro estaria, na opinião dele, sujeito às escolhas pessoais, o passado, entretanto, poderia ser esquecido, reconstruído e condensado:

[...] ao contrário do que acontece com o futuro, não podemos “escolher” o nosso passado cultural ou biográfico; podemos esquecê-lo num gesto de amnésia histórica: podemos reconstruí-lo de modo a que depois se adéque aos nossos interesses presentes; ou podemos condensá-lo no presente, a fim de demonstrar a continuidade da tradição cultural como parte da confluência de uma história partilhada. Em cada um destes casos negociamos com o ‘passado’ para transformar as nossas vidas, mas não podemos simplesmente escolher ou ‘desescolher’ o passado. (BHABHA, 2000, p. 29 e 30)

A questão da identidade pós-colonial é tema do artigo “Estranhos em permanência: a negação da identidade portuguesa na pós-colonialidade”. A autora Inocência Mata destaca que a identidade nacional de matriz lusa seria uma confluência de culturas que devem ter respeito pela história:

[...] trinta anos depois do fim do império, aquilo que se possa entender por identidade da nação portuguesa [...] tem de se fazer de agenciamentos vários, acabando, como qualquer nação pós-colonial, por ser um compromisso entre várias identidades sociais e culturais, várias formas de sentir e de saber resultantes deste processo histórico que foi o *destino atlântico* português. Assim, a identidade nacional portuguesa, como qualquer identidade nacional, acaba por se situar, também no campo de dever ser, isto é, o *dever* de respeitar a história e o ser de uma realidade que se vai fazendo de heterogeneidades. (MATA, 2006, p. 288)

Mata enfatiza: “a coexistência de culturas pressupõe a convivência de culturas em interação e portanto a existência de uma sociedade multicultural, isto é, uma sociedade em que as diferentes culturas se reconhecem na sua diferença como parte de um mesmo corpo”. (MATA, 2006, p. 290).

No artigo “Identidade mestiça de Goa a Cabo Verde”, um estudo sobre *Os brâmanes*, romance goês de 1866, Hélder Garmes evoca a questão da identidade cultural fragmentada goense:

[...] a mestiçagem e a hibridação se expressam na arte a partir de um conjunto de procedimentos formais caracterizados pela forte presença da contradição, do paradoxo, do desequilíbrio, do cruzamento e de diversos outros recursos, que geram no receptor uma constante insegurança no



que diz respeito aos valores, modelos e referências que se encontram ali integrados. (GARMES, 2003, p. 187 e 188)

No romance em questão, os descendentes dos portugueses e os *freedom fighters* estão imersos em um ambiente de cultura híbrida (catolicismo, hinduísmo e islamismo), com identidade pós-colonial (portuguesa e inglesa) e identidade fragmentada (negação/aceitação), pois, cerca de cinco séculos de lusofonia não podem ser apagados simplesmente com o arreamento da bandeira de Portugal. O narrador-escritor-viajante José constata tal dilema multicultural e identitário.

3. O escritor-viajante (PAGEAUX)

A respeito do escritor-viajante, Daniel-Henri Pageaux destaca, no artigo “Da imagética cultural ao imaginário”, que:

No relato de viagens, o escritor viajante é produtor da narrativa, objecto privilegiado da narrativa, organizador da narrativa e encenador de sua própria pessoa. É o narrador, actor, experimentador e objecto de experimentação, memorialista dos seus próprios actos e gestos, herói da sua própria história sobre um teatro estrangeiro do qual se torna analista, cronista e agrimensor privilegiado. Está sobretudo convencido, porque é um viajante, que é uma testemunha única. Ora a viagem não é apenas um deslocamento num espaço geográfico e no tempo histórico: é também um deslocamento numa cultura, aquela que observa. Não se “vê” o estrangeiro a não ser com os utensílios transportados na própria bagagem (cultural). (PAGEAUX, 2004, p. 159)

À questão feita pelo jornalista da *Folha de S. Paulo* na entrevista já destacada: “*Um estranho em Goa* é uma narrativa de viagem de alguém que busca suas raízes?” - José Eduardo Agualusa responde que “[a] questão da identidade está presente em toda a minha obra. Sendo este um romance de viagens, através de uma geografia remota, mas que também inclui a língua portuguesa, era quase inevitável que essa preocupação reaparecesse”. (AGUALUSA, 2001a).

Ao definir sua obra como “romance de viagens”, mesclado com a questão da identidade em língua portuguesa, Agualusa possibilita a evocação dos autores Álvaro M. Machado e Daniel-Henri Pageaux os quais destacam em *Da literatura comparada à teoria da literatura* que: “Não há romance sem herói privilegiado; mas por outro lado, para numerosas gerações, não há aventura sem viagem, não há herói que não seja viajante: não há viagem que não seja ao mesmo tempo matéria romanesca e aventura filosófica”. (MACHADO; PAGEAUX, 2001, p. 45).

O hibridismo - gênero viático (*travelogue*) e romanesco (*novel*) -, constatado na obra de Agualusa, revela textos literários e não-literários, segundo Ottmar Ette em *Literature on the move*:

The relations specially between travelogue and novel are as intense as they are complex. Both genres, each of them shattered into a multitude of subgenres, are literary hybrid forms, which are able to include the most diverse literary and non-literary text types and fragments. (ETTE, 2003, p. 26)

A narrativa tem um tipo de prefácio “MAPA DE GOA”, seguido de treze partes: “PLÁCIDO DOMINGO CONTEMPLA O MANDÓVI”; “O OBSERVADOR DE PÁSSAROS”; “CUIDADO COM A SERPENTE”; “FILHOS DE COBRA”; “A CAIXA”; “FREEDOM FIGHTERS”; “LUA NOVA”; “O CERCO”; “COMO FAZER UMA MÚMIA”; “PRETIDÃO DE AMOR”; “O ORÁCULO DE SHRI MANGUESH”; “O

ESPLENDOR E ANHANGUERA”. No final estão os “AGRADECIMENTOS” e “NOTA”. Vários poemas, que são elencados em “NOTA”, atuam como epígrafes na narrativa.

A inclusão do mapa goense atualizado transmite a noção de fidelidade ao registro geográfico como prova de autenticidade do roteiro das viagens realizadas pelo narrador-viajante pela Velha Goa, pela Ilha de Divar, por Anjuna, Pangim etc.

4. A minoria lusitana em um romance de viagens de caráter híbrido

O romance *Um estranho em Goa*, de José Eduardo Agualusa, apresenta uma etapa na vida do escritor José e sua busca incessante por um desaparecido de forma misteriosa: o antigo guerrilheiro que se encontra em Goa, terra de seu pai, um famoso médico, em companhia de Eli que foi torturado em Angola e perdeu a língua. A residência do antigo militar foi revelada ao narrador-investigador pela portuguesa Lili. Ela se dedica a restaurar antigos missais e está vinculada à seita Filhos de Seth, bem como Lailah e Samuel. Curiosamente, José recebeu a oferta de aquisição de uma relíquia de São Francisco Xavier, intermediada por Jimmy Ferreira, que foi morto violentamente, semanas depois. Depois de saber que o ex-comandante, que está a escrever uma biografia sobre o diabo e domina as técnicas de hipnose, não era um traidor, mas sim foi traído pelos companheiros de luta, o escritor passeia como um turista comum e retorna rumo ao Rio de Janeiro, acompanhado de uma estranha caixa e de uma estátua de madeira em formato de cobra.

A narrativa de viagens de Agualusa tem características de autoficção: a trajetória do narrador com a do autor (personagem, sujeito de enunciação e sujeito aural), o nome José, a profissão de escritor, a residência no Brasil, o nascimento e adolescência em Huambo (Angola), o conto sobre Plácido Domingos inserido no livro *Fronteiras perdidas* (1999) e os conhecimentos sobre botânica (formação do autor em Silvicultura e Agronomia).

A obra tem caráter híbrido com inclusão de intertextos – trechos de poemas de brasileiros contemporâneos⁹ e de obras de autores que escreveram suas impressões sobre Goa em séculos passados: a “pigmentocracia” (a estratificação social) e a violência doméstica em *Goa and the Blue Mountains*, de Richard Burton; a prática do sári (imolação voluntária das viúvas hindus) em *Oriente Conquistado*, do Padre Francisco de Sousa, e na *Navegação do capitão Pedro Álvares Cabral*; as drogas n’ *O Glossário Luso Asiático*, de Sebastião Rodolfo Dalgado; e vestuários femininos e masculinos, bem como a escravidão doméstica na *Viagem de Francisco Pyrard às Índias Orientais*.

No artigo *Seis olhares sobre um estranho em Goa*, Evandro L. v. S. Domingues destaca que:

Se no passado os relatos de viagem pretendiam-se objetivos, o de Agualusa consciente e explicitamente questiona tais pretensões, amiúde pondo em xeque os relatos que vai lendo e, ao que parece, o que vai escrevendo. Evidente que a inserção da subjetividade e da ficção em relatos de viajantes já ocorria antes do autor angolano, bastaria voltarmos para Fernão Mendes. (DOMINGUES, 2005, p. 110)

Trata-se, portanto, de uma narrativa que reflete o preparo do narrador-autor, com leituras prévias de viajantes estrangeiros sobre Goa (a questão da alteridade), bem como no interesse em entrevistar personagens da história contemporânea de Goa: Percival de Noronha, dissidente da independência de Goa e

⁹ Excertos de poemas de Caetano Veloso, Cartola, Paulinho da Viola, Adriana Calcanhoto, Manoel de Barros e de um trecho do conto *O Senhor Diabo*, de Eça de Queiroz (1845-1900).



o presidente Nagesh Karmali e o vice Krishnarao Rane da Associação dos Combatentes pela Liberdade de Goa Damão e Diu. Além das entrevistas com o escritor goês Mário Cabral e Sá e com a historiadora Prati-ma Kamat que são mencionadas na narrativa.

O narrador cita também o movimento de independência no início do século XX n' *A desnacionalização dos goeses e da sua perspectiva colonialista*: a integração de Goa na Índia, de Tristão Bragança da Cunha, e o significado da cruz gamada em Goa e sua descaracterização na Alemanha nazista n' *Os arcanjos negros do hitlerismo*, de Robert Ambelain. Bem como autores que se expressaram (poesia ou narrativa), sobre a viagem externa e interna e a respeito do Diabo.

Apesar de ser um romance de viagem, com caráter autoficcional e intertextual, *Um estranho em Goa* tem elementos de romance policial, devido à busca de elucidação do assassinato de Jimmy Ferreira, proprietário do Bar Bicho da Sede, envolvido em tráfico de drogas, de mulheres e de relíquias como a do coração de São Francisco Xavier que foi oferecido a José em uma caixa vermelha, ornamentada com a cruz gamada.

A narrativa dispõe de vários elementos paratextuais: a cartografia, epígrafes e notas de rodapé com citações de autores e referências bibliográficas que incluem informações ao corpo textual. E é aberto com uma representação geográfica de Goa Segue-se na página seguinte, o excerto do poema *O nome da cidade*, de Caetano Veloso: “*Onde será que isso começa/ A correnteza sem paragem/ O viajar de uma viagem/ A outra viagem que não cessa?*”. Abaixo é mencionado um trecho da narrativa *Sedentários que dan vueltas*, de Javier Moro:

Los viajes son una metáfora, una réplica terrenal del único viaje que de verdad importa: El viaje interior. El viajero peregrino se dirige, más Allá del último horizonte, hacia una meta que ya está presente em lo más íntimo de su ser, aunque aún siga oculta a su mirada. Se trata de descubrir esa meta, que equivale a descubrir-se a si mesmo: no se trata de conocer al outro. (apud AGUALUSA, 2001, p. 9)

Quatro elementos destacam-se na abertura em estilo prólogo do romance - o mapa, o diabo, a viagem e a viagem interior – que atuam como *leitmotive* da obra.

A inclusão do mapa de Goa na contemporaneidade que tem uma pequena imagem de um demônio alado à esquerda (sinédoque), causa estranhamento, prenunciando o desconhecido, o extraordinário e o estranho.

O adjetivo estranho, segundo Waldenfelds, abrange três definições: “Estranho [...] é, em primeiro lugar, aquilo que surge fora da área do próprio [...]. Estranho é, em segundo lugar, aquilo que pertence a outro [...]. Estranho é, em terceiro lugar, aquilo que parece insólito no seu modo de ser”. (WALDENFELDS apud CLARA, 2006, p. 277).

4.1. Identidades fragmentadas

O título do romance *Um estranho em Goa*, de José Eduardo Agualusa, sinaliza a alteridade de um visitante, o próprio narrador, que apresenta diferentes estranhos -para si e para os outros-: aqueles que estão em busca própria (ele próprio e o antigo comandante Maciel, conhecido como Enoque); aqueles que cultuam o legado luso em uma Goa inglesa: os falantes de língua portuguesa (o proprietário de hotel Pedro Dionísio, a dona de casa D. Marcelina e filhos e o aposentado Percival de Noronha (personagem histórica)), e os não-falantes (o taxista Salazar (Sal) e o pianista Oliver). Além daqueles que foram criados na lusofonia, mas que escolheram

serem tutelados pela Inglaterra via Índia: Nagesh Karmali e Krishnarao Rane, *freedom fighters*.

Destacam-se, ainda, os estrangeiros (a estadunidense Lailah e o irlandês Samuel), que estão em busca de uma razão para viver em Goa, na qual existem práticas monoteístas (catolicismo e islamismo) e politeístas (hindus), mas ele optam por escolher uma religião, de origem egípcia, Filhos de Seth, simbolizada pelo demônio, o dragão (Draco) e a serpente.

O narrador informa as referências culturais ligadas à lusofonia, refletidas em provérbios:

Se alguém lançar uma pedra, em qualquer lugar de Goa, é quase certo que vai acertar num porco, numa igreja ou num Sousa. Já me citaram esse provérbio uma dúzia de vezes. O provérbio preferido goeses, contudo, é outro, mas infelizmente deixou de fazer sentido há pelo menos uns trezentos anos: “Quem foi a Goa não precisa de ir a Lisboa”. (AGUALUSA, 2001, p. 22)

A presença de rastros concretos da expansão marítima portuguesa e da chegada em Goa parecem perpetuadas através dos tempos, no estranho ranger do piso de madeira do Hotel Mandovi, de Pedro Dionísio, que explica para José:

[...] o soalho, de rijo pinho português, fora feito a partir dos salvados de uma caravela. A madeira, curada pelo sal de todos os mares do mundo, resistia às agressões dos séculos, ao tormento das monções, à sanha das térmitas, e isto sem necessidade de qualquer tratamento químico. À noite, porém protestava, como se os fantasmas dos marinheiros mortos regressassem nas trevas para bailarem naqueles salões as suas danças selvagens. (AGUALUSA, 2001, p. 112)

A paisagem católica de Goa está evidente em manifestações espontâneas e populares, como no culto à Virgem Maria em uma rua, em cujas orações José foi impelido a participar:

Ao sair encontrei um grupo de homens reunidos junto a um oratório, mesmo ali, no início da Rua de Ourem. Um velho tirava de um pobre violino uma melodia melancólica, triste como chuva fina num dia de inverno, enquanto ao redor dele uns vinte outros homens cantavam orações em português:

Virgem nossa soberana
Sede nossa interceptadora
Virgem Nossa Senhora
Velai por nós
Virgem Nossa Senhora amparai-nos. (AGUALUSA, 2001, p. 124-125)

A festa de São Francisco Xavier revela a união de pessoas de diferentes religiões que reverenciam o santo português:

Milhares de pessoas faziam fila- a autêntica fila indiana - para entrar na Basílica do Bom Jesus. Pela roupa era possível distinguir os católicos dos hindus. Os homens vestiam quase todos fato e gravata. As mulheres, as cristãs, passeavam-se com vestidinhos de folhos, cor-de-rosa ou azul-celeste, como delicadas figuras de um conto de fadas. As hindus, naturalmente em menor número, sobressaíam no fulgor de seus sáris de cerimônia. (AGUALUSA, 2001, p. 145)

Perplexo, José constata que para muitas pessoas, inclusive para alguns hindus, o passado colonial católico causa saudades:

Curiosamente, até alguns velhos goeses hindus revelam uma certa nostalgia pelo passado colonial. Muitos valorizam determinados fatores da herança portuguesa, incluindo a língua, procurando assim diferenciar-se dos indianos recém-chegados ao território. “Nós somos mais



civilizados do que esses tipos”, dizem, e recordam o tempo, quarenta anos atrás, quando as cidades e as aldeias de Goa eram limpas, sossegadas e seguras. (AGUALUSA, 2001, p. 105)

4.1.1. Os descendentes

Em sua chegada à Goa, José conhece o taxista Sal que o conduz do aeroporto para a capital Panji. Durante a rota, o escritor-viajante percebe “que emergíamos em meio a um horizonte liso e dourado de campos de arroz. Arroz e cocos: foi disto que Goa viveu durante séculos, para além da fé, é óbvio”. (AGUALUSA, 2001, p. 21).

O jovem Sal, que se torna o motorista pessoal de José nos deslocamentos locais e intermunicipais, revela-se um consciente lusitano, nascido depois de 1961, que não fala português, somente “Bom dia!”, e que acredita no futuro de uma Goa autônoma:

— Houve ou há ministros de origem goesa no Quênia, em Moçambique, em Portugal e em Inglaterra. Houve goeses que lutaram pela independência de Angola, Moçambique e do Quênia. E nós, não podemos ser independentes e administrar o nosso próprio país? (AGUALUSA, 2001, p. 107)

O nome dele, Salazar Barata de Sousa, que evoca o ditador de Portugal, ainda cultuado em Goa, espanta o recém-chegado:

Perguntei-lhe de onde veio aquele nome. Sal. Inédito para mim. Estaria à espera, na Índia, de encontrar alguém chamado, sei lá, Pimenta, Cravinho, até Açafrão, mas nunca Sal. A resposta deixou-me atordoado. Pedi-lha para repetir e ele, dessa vez, disse-me o nome completo. Torce-o, porém, tão cruelmente, que só quando o vi escrito o compreendi – Salazar Barata de Sousa. Perguntei-lhe se sabia quem foi Salazar. Sal olhou para mim ofendido:

— Um grande português.

Salazar! Prefiro-lhe chamar-lhe Sal, realmente, ou Sousa, Senhor Sousa fica-lhe bem. (AGUALUSA, 2001, p. 22)

O taxista Sal apresenta outra faceta de sua identidade, ligada às raízes ancestrais:

Sal disse-me que é de Loutolim. Perguntei-lhe então se toda a família nascera nessa aldeia. “Não”, respondeu impávido. “Eu nasci em Pangim.” Levei alguns minutos a perceber que em Goa quando ser pergunta a alguém, “*where are you from?*”, a pessoa não indica o lugar onde nasceu, e sim a aldeia onde a família é originária. (AGUALUSA, 2001, p. 25)

A identidade católica e portuguesa de Sal está cristalizada no ‘altar’ de seu táxi no qual são venerados a cruz de Cristo, a Virgem Maria e São Francisco Xavier:

O tablier do carro, transformado em altar, proclama isso mesmo: há uma Virgem Maria dentro de uma redoma de vidro, com pequenas luzes coloridas que piscam ao ritmo da música, uma minúscula urna com o corpo incorrupto de São Francisco Xavier, um crucifixo de prata suspenso do espelho retrovisor. (AGUALUSA, 2001, p. 19)



Figura 3- São Francisco Xavier (1506-1552)

A sua adesão identitária ligada à metrópole revela-se também com a presença de bandeiras no táxi: a de Portugal, a da União Europeia e a de um time de futebol. Atônito, José comenta:

Um táxi com a bandeira do Futebol Clube do Porto é uma coisa que apenas esperava encontrar na cidade do Porto. Se fosse do Sporting ou do Benfica, clubes menos regionais, não estranharia tanto. Ontem, curiosamente, em conversa com o escritor Mário Cabral e Sá, soube que nos anos cinquenta se chegou a criar um Futebol Clube do Porto de Siolim: “copiávamos tudo de Portugal” – disse com amarga ironia. O táxi de Sal também tem uma bandeira portuguesa, colada ao vidro posterior, ao lado de outra da União Europeia. Finalmente – foi isso que me conquistou – Sal deu ao seu carro um belo nome, Princesa de Goa, e escreveu-o a tinta dourada em ambas as portas. (AGUALUSA, 2001, p. 21)

Católico devoto, Sal expressa sua antipatia com os hindus e suas divindades. Parecendo desconhecer que a religião já existia em Goa, bem como o islamismo antes da chegada dos portugueses, ele vociferou:

“Se houver uma guerra na Índia entre mouros e hindus”, confidencia-me, e dir-se-ia interessado em que isso aconteça. “nós, os católicos, vamos apoiar os mouros.” Nos últimos meses têm surgido na imprensa alguns artigos exigindo ao Papa que peça perdão, em nome da Igreja, pelos crimes que o Santo Ofício cometeu na Índia. Isto deixa Sal verdadeiramente enfurecido: — A Inquisição – defende –, foi um assunto entre católicos. Ninguém importunou os hindus. Podia responder-lhe que todos em Goa eram hindus antes das conversões em massa, e que essas conversões se conseguiram bastantes vezes pelo temor – mas não vale a pena. Tenho ao meu lado um guerreiro numa cruzada [...]. (AGUALUSA, 2001, p. 19-20)

A intempestiva recusa em aceitar as divindades hindus é explicada por Sal por causa de seus aspectos zoomórficos¹⁰ que contrastam com a aparência normal de uma pessoa como Maria:

— Olhe bem para os deuses deles. Homens com cabeça de elefante, outros com cara de macaco, mulheres com braços, como as aranhas, é uma coleção de monstros! Não entendo como alguém pode adorar figuras assim. (AGUALUSA, 2001, p. 19-20)

10 Existem várias divindades do panteão hindu: “Indra, senhor dos deuses, representado como um touro; Aurora, mãe de todas as criaturas, representada como uma vaca; Vata, deus dos ventos; Marutes, das águas e dos rios; Rudra, da tempestade. Os mais importantes compõem a trindade hindu: Vishnu, Shiva e Brahma”. Além disso: “A complexidade dos cultos hindus deve-se às diferentes maneiras de influir sobre os deuses, todas elas mágicas: utilizam-se o *mantra*, fórmula sintética murmurada, encantos, amuletos, adivinhações de sonhos e sinais astrológicos”. (CISALPINO, 2003, p. 26 e 27).





Figura 4- Deus Ganesha.



Figura 5- Deusa Laksmi.

Emocionado, Sal indica para a imagem de Maria: “Agora olhe para Nossa Senhora, tão linda veja como a luz se desprende dela... (AGUALUSA, 2001, p. 19 e 20).



Figura 6- Virgem Maria.

O jovem católico Sal despreza as mulheres de Karnataka, por serem hindus:

—“São muito feias!” Perguntei-lhe se não aceitaria casar com alguma particularmente bonita – e há-as lindíssimas. Disse-me que sim apenas porque, obviamente, não lhe apetecia prolongar a conversa: “Se ela se convertesse poderia casar”. Mais à frente, no entanto, voltou ao assunto: “A minha mãe não me deixaria casar com uma mulher cuja família não fosse católica.” (AGUALUSA, 2001, p. 105-106)

Na capital Pangim, o escritor-viajante José, que sempre se faz acompanhar de seu bloco de notas, revela suas impressões sobre a arquitetura portuguesa decadente e sua analogia com goeses, denominados de os “últimos descendentes da velha aristocracia católica” que altivos mantém a dignidade identitária:

Estou alojado num casarão antigo, decrépito, cujas paredes, de um amarelo prodigioso, dir-se-iam perpetuamente iluminadas pelo furor do crepúsculo. Chama-se Grande Hotel do Oriente. Apenas o nome, gravado numa larga placa de madeira sobre a fachada em ruínas, guarda ainda o brilho do passado irrecuperável. Há por aqui, em Goa, muita gente como este meu hotel. Os últimos descendentes da velha aristocracia católica ostentam nomes igualmente improváveis, tão portugueses que nem em Portugal existem mais, e fazem-no com o orgulho melancólico de quem tudo teve, e tudo viu ruir e desaparecer. (AGUALUSA, 2001, p. 18 e 19)

O narrador destaca que a elite lusófona exhibe estranhos nomes, porém, a massa não tem mais noção das raízes e da importância de suas denominações: “O povo, no entanto, usa-os sem entendimento, corrompe-os alegremente, à semelhança de um pobre merceiro que achasse na rua uma edição rara de *Os Lusíadas* e se servisse das suas páginas para rabiscar nas margens a contabilidade do dia”. (AGUALUSA, 2001, p. 18-19).

O proprietário do Hotel Mandovi, onde José se hospeda, é um goês orgulhoso de sua formação lusófona e o leva a visitar a Ilha de Divar que preserva conhecimentos ancestrais:

Pedro Dionísio Francisco Botelho Menezes de Sousa é o seu nome completo, mas ele não tem certeza se será o verdadeiro: “Antes a minha família chamava-se Kamat, que vem de uma palavra que significa agricultor, porque nessa época os nomes eram atribuídos consoante as profissões. “Pedro Dionísio diz “antes”, como se dissesse “há três dias”. Este antes, no caso, são talvez quinhentos anos. (AGUALUSA, 2001, p. 34)

Em suas entrevistas locais, José é levado a conhecer a dona de casa Marcelina Cabral, viúva e mãe de cinco filhos, que ofereceu a ele o tradicional bolo bebinca, enquanto narrava sobre o pesadelo iniciado com a chegada dos invasores no dia 17 de dezembro de 1961, quando:

[...] arrearam a bandeira portuguesa.

— Chorei muito, abraçada ao meu irmão, na altura em que vi a nossa bandeira a ser arreada. Aquilo doeu-me como se me tivessem a arrancar um braço. Não pode imaginar como aquilo me doeu. [...] Havia lágrimas nos olhos dela.

— Só não fui para Portugal, como fizeram a maior parte dos portugueses, porque o meu marido, funcionário público, seria provavelmente transferido para a África, e eu tenho horror aos pretos. Veja bem, havia uma guerra em África, e eu estava com cinco filhos pequenos, então tive medo e disse ao meu marido que preferia ficar. O marido, porém, não sobreviveu aos novos tempos:

— Ele bem tentou aprender inglês, coitado, mas burro velho não aprende línguas. Dizia *good morning*, e era tudo. Nunca mais foi promovido. Morreu de desgosto antes que isso chegasse ao que é hoje. (AGUALUSA, 2001, p. 58)

A anexação de Goa à Índia provocou a fuga de muitas pessoas, algumas das quais foram transferidas para funções administrativas nas colônias africanas. A imposição da língua inglesa causou muitos transtornos:

Dona Marcelina também não fala inglês e do concanim só aquelas coisas do dia a dia - “o mínimo que preciso saber para me comunicar com os criados”. Pergunto-lhe se alguém a maltratou ou de alguma forma a incomodou depois da integração. Dona Marcelina nega:

— Não, isso não, graças a Deus! Ninguém pode dizer que fomos maltratados.

Fica um tempo em silêncio. Lamenta que todos os seus amigos de infância tenham ido embora:

— Agora há tão pouca gente com quem falar português que por vezes quero usar uma palavra e já não me recordo. (AGUALUSA, 2001, p. 58)

Há anos atrás, a senhora visitou os familiares em Portugal e na alfândega um funcionário estranhou seu passaporte indiano, por ela ter a pele tão clara e falar tão bem o português:

— A senhora não é portuguesa?

Chorou:

— Sou portuguesa, sim, meu filho, no coração sou portuguesa. Mas obrigaram-me a usar esta coisa.

A coisa era o passaporte. Os funcionários riram-se muito. (AGUALUSA, 2001, p. 58)

Para tristeza de Dona Marcelina, seus cinco filhos casaram-se com belas moças católicas, mas nenhuma delas é mestiça, descendente, “rapariga portuguesa”:

Pergunto-lhe se preferia que os filhos tivessem casado com descendentes. Ela abana a cabeça rapidamente, da esquerda para a direita, a maneira indiana de dizer que sim. É um gesto contagioso. Eu próprio me surpreendo, por vezes, sacudindo a cabeça desse jeito. (AGUALUSA, 2001, p. 59)

A fim de encerrar a entrevista, José questiona Joaquim, um dos filhos de Dona Marcelina, que tem



a aparência de indiano, e não a pele branca materna:

Ele, como os quatro irmãos, nunca foi a Portugal. Mas também se sente português.
— Somos portugueses. Portugueses da Índia. Não temos nada a ver com esta gente. (AGUALUSA,
2001, p. 58)

José faz uma recomendação ao altivo jovem:

— Sugiro a Joaquim que passe algumas semanas em Portugal. Talvez em Lisboa, descubra que é indiano. Ele olha para mim revoltado:
— Não, não! Como pode dizer isso? Seria mais fácil para mim viver em Lisboa que em Bombaim. (AGUALUSA, 2001, p. 58-59)

Perturbado com a obstinada postura identitária de Dona Marcelina e de Joaquim, José narrou a Plácido Domingo/Enoque a respeito do inusitado diálogo com os descendentes:

— O senhor eu entenderia se me dissesse que não se sente indiano, mas eles, que nasceram aqui, que toda vida viveram aqui, como se explica isso? O velho riu-se:
— Sabe o que é um judeu? É alguém a quem lembram que é um judeu. Provavelmente esses indivíduos não se sentem indianos porque todos insistem em lhes dizer que são portugueses. (AGUALUSA, 2001, p. 63)

O escritor goês Mário Cabral de Sá, a quem José também entrevista, não guarda boa recordação dos descendentes:

— Quando estávamos no Liceu era comum os mestiços maltratarem os nossos companheiros hindus. Tiravam-lhes os chapéus, mandavam-nos baixar as calças, perguntavam-lhes: vocês rapam a pentelheira ou não? E a gente ficava chocada. Havia portanto uma afinidade rática entre católicos e hindus, contra os descendentes, que ultrapassava a religião. (AGUALUSA, 2001, p. 51)

No Hotel Mandovi, o pianista Oliver, que não fala português, tenta entreter o público com canções diversas. Certa ocasião, durante a execução do Hino de Portugal, ele é interrompido por um senhor furioso. Pedro Dionísio, o proprietário, esclarece para José:

— É um *freedom fighter*. Diz que lutou contra os portugueses, que foi preso e torturado, e não pode admitir, já velho, que façam troça de seu sacrifício. Diz que nos hotéis portugueses, quando esteve em Lisboa, nunca ouviu tocar o Hino da Índia... (AGUALUSA, 2001, p. 88)

Pedro Dionísio admite: “— Acha que fico feliz, coitado, um dia destes tenho de lhe dizer que isso me deprime. Hoje já tocou o Malhão Malhão, vários fados conhecidos, e é a segunda vez que destrói o hino”. (AGUALUSA, 2001, p. 88). José aproximou-se de Oliver, que confessou em inglês:

[...] de português, sabia apenas os versos de algumas músicas: “encosta sua cabecinha ao meu ombro e chora”, “mamãe eu quero a chupeta”, “Sebastião come tudo e não deixa nada”. O pai, contou-me ele, foi para Bombaim tocar violino nos cinemas. E, por isso ele, Olivier Bastos, nasceu na grande cidade. Com o triunfo do cinema sonoro a família regressou a Goa. Ele, Olivier Bastos, ignorava tudo acerca delas, inclusive o significado d’*A Portuguesa*. (AGUALUSA, 2001, p. 89).

José entrevistou Percival de Noronha, “o perfeito cavalheiro da velha aristocracia católica goesa”, que “vive sozinho, rodeado de móveis indo-portugueses.[...] Na parede tem pendurado um escudo com as armas da Índia Portuguesa”. Ele “envolveu-se há alguns anos numa terrível polémica, depois de ter publicado um artigo num jornal local a defender a tese de que Goa foi tomada à força e não libertada pelas tropas indianas” e, por isso, recebeu um telefonema intimidador com ameaças de sequestro e marcha forçada pelas ruas com a

“cabeça coberta de bosta”. Patriota lusófono, Percival foi acusado pela imprensa ligada aos *freedom fighters* “de ser um traidor à pátria e um escravo dos portugueses”. No entanto, nada o fez mudar de opinião:

— Nós fomos integrados à força nesta grande desordem — diz, revelando uma surpreendente energia. — Em apenas vinte e quatro horas mudou-se a língua. A língua era de uma potência colonial e passou-se para a língua de outra potência colonial, a língua inglesa. Imagine o trauma que tudo isto provocou. O que é Goa hoje? Um pequenino estado dentro de um país enorme como é a Índia. Nós não tínhamos corrupção. Hoje a corrupção está generalizada. Antigamente todos os cargos na administração pública eram ocupados por goeses. Hoje, nem com o auxílio de uma lanterna, e em pleno dia, você encontra um goês numa secretaria. Cada dia nos sentimos mais estrangeiros dentro de nossa própria terra.

O grande erro, segundo Percival de Noronha, foi Goa não ter negociado um estatuto especial, como aconteceu com Caxemira, que protegesse os interesses do território e controlasse a entrada de imigrantes indianos vindos dos estados vizinhos.

E o futuro?

— Não há futuro. (AGUALUSA, 2001, p. 106)

4.1.2. Os *freedom fighters*

No processo de descolonização de Goa, um grupo de pessoas, falantes da língua portuguesa, criou a “Associação dos Combatentes pela Liberdade de Goa Damão e Diu”, cujo presidente era Nagesh Karmali e o vice Krishnarao Rane, que conforme o sobrenome indica, era descendente da casta guerreira dos ranes que durante séculos organizou revoltas contra os portugueses. A associação dos *freedom fighters* tinha sede na Praça da Igreja, de Pangim. José explica:

Em Goa há aqueles que se referem aos acontecimentos de 1961 como “A invasão”, e outros, os nacionalistas, que tremem só de escutar tais palavras. Eles dizem, com orgulho, “A Libertação.” Até agora tenho escutado sobretudo os primeiros, na sua maioria gente ligada à antiga aristocracia católica, ou Descendentes. Também me apetecia ouvir os segundos. (AGUALUSA, 2001, p. 79)

Em visita à associação, José os entrevistava em português, mas Karmali respondia praticamente em inglês, enquanto era interrompido pelo companheiro em língua concanim:

Nagesh Karmali integrou, nos anos cinqüenta, alguns dos famosos grupos de *satyagrahi*, militantes que tentavam, pacificamente, protestar contra a presença portuguesa em Goa. “Colocávamos bandeiras da Índia em edifícios públicos e em monumentos. Distribuíamos panfletos, coisas assim.” Por causa disso foi julgado pelas autoridades portuguesas e condenado a dez anos de prisão. Conheceu o Forte de Aguada e a Prisão dos Reis Magos, onde, afirma, chegou a haver cerca de cinco mil pessoas detidas por motivos políticos. (AGUALUSA, 2001, p. 80 e 81)

À pergunta: “O que sentiu quando as tropas indianas entraram em Goa?”, Karmali respondeu: “— Foi um grande momento para nós. Depois de 450 anos de domínio colonial vimos os portugueses a fugir. Fugiam como coelhos. Foi sem dúvida um grande momento”. (AGUALUSA, 2001, p. 84).

4.1.3. Os estrangeiros

A questão da identidade fragmentada também é evidente na fala do antigo comandante Maciel, de nome civil Enoque, identificado por José como Plácido Domingos:

— Hoje sente-se indiano?

— Não, indiano não, mas às vezes me sinto goês...

— E português?



— Isso já não sei. O que é um português?
A pergunta me pegou desprevenido. Hesitei:
— Bem, antes de mais nada, suponho um europeu...
— Os portugueses, europeus? — Riu-se com mansidão. - Nunca foram. Não o eram antes e não o são hoje. Quando conseguirem que Portugal se transforme sinceramente numa nação europeia o país deixará de existir. Repare: os portugueses construíram a sua identidade por oposição à Europa, ao reino de Castela, e como estavam encurralados, lançaram-se ao mar e vieram ter aqui, fundaram o Brasil, colonizaram África. Ou seja, escolheram não ser europeus. (AGUALUSA, 2001, p. 46)

Entre os estrangeiros conhecidos por José destacam-se os membros da seita Filhos de Seth e, principalmente Lailah que está em busca de si mesma na multicultural Goa:

Pareceu-me assustada. Pareceu-me ridícula. O que eu via agora à minha frente era uma jovem americana, de classe média, tão aterrorizada com a perspectiva de se encontrar sozinha no universo que estava disposta a acreditar em qualquer coisa - no diabo, em fadas, em extraterrestres, provavelmente até em Bill Clinton. Uma pobre menina tão ansiosa por encontrar uma identidade, e depois um grupo dentro do qual a pudesse exercer, que não hesitara em fender a própria língua e em raspar, com uma máquina de barbear, a cabeça negra. (AGUALUSA, 2001, p. 98-99)

No artigo *A ambiguidade do discurso colonial: Um estranho em Goa*, de José Eduardo Agualusa, Francisco J. S. Melo esclarece que:

O narrador multicultural aproxima-se da gente goesa para dela extrair a empatia humana de mais um povo que se perdeu na voragem de um tempo ingrato com as minorias étnicas, mas que agora tenta se reafirmar num gesto último ante a dissolução total. O narrador revela-se comprometido com a tradição cultural lusófona, já que demonstra conhecer tanto a vida em Portugal quanto aspectos da cultura brasileira; ele acompanha a luta do povo do Timor Leste e de seus compatriotas angolanos, enfim, ele aparece um estranho em Goa, mas, de fato, ele é mais um irmão entre irmãos. (MELO, 2006, p. 113)

Conclusão

O escritor-viajante que é “o narrador, actor, experimentador e objecto e experimentação, memorialistas dos seus próprios actos e gestos, herói da sua própria história sobre um teatro estrangeiro do qual se torna analista, cronista e agrimensor privilegiado” (PAGEAUX, 2004, p. 159) não deve esquecer que ele somente observa o estrangeiro a partir de sua bagagem cultural.

O escritor-viajante José, de *Um Estranho em Goa*, oriundo de Angola, um país que se libertou de Portugal na guerra colonial dos anos 1960 e 1970, e que vive no Brasil, outro território com legado da lusofonia, preparou-se para a viagem a Goa com leituras de estrangeiros que escreveram suas impressões hegemônicas sobre tal sociedade multicultural: católica, hindu e muçulmana. Deixou-se fascinar, entretanto, pelas ideias sobre relíquias católicas e a constelação de Draco, ensinadas por Lili, membro discreto da seita Filhos de Seth.

O narrador delinea um território neocolonizado, de faceta inglesa, cuja população multicultural anterior (hindus e muçulmanos), apesar da presença portuguesa católica durante quase cinco séculos, preservou ilegalmente o sistema de castas, os costumes, as religiões, os templos, a gastronomia, as vestimentas, as danças, etc. Portanto, a Goa mítica e a de reinos e castas poderosas, como a dos ranas e dos brâmanes, não mudou muito desde a chegada dos lusos, que não eram superiores no aspecto militar e tecnológico, como

demonstraram ser na África e na América. A grande mudança foi a introdução do catolicismo com o culto à Virgem Maria e o trabalho missionário de padres como São Francisco Xavier, cuja atividade social o levou a ser venerado inclusive por hindus e muçulmanos.

Para Bhabha não é possível escolher o passado, mas, sim, esquecê-lo e reconstruí-lo para que se adeque aos interesses presentes, bem como condensá-los a fim de demonstrar a tradição cultural contínua, embora híbrida. (BHABHA, 2000, p. 29 e 30).

O escritor-viajante José constata que Goa na virada do século XX é multicultural – hindus e muçulmanos com sistema de castas, embora proibidos – como já era antes dos portugueses e é marcada por prédios coloniais decadentes e prédios modernos, bem como pelos elementos nefastos da globalização cultural, como as danças rave e propaganda da marca italiana Benetton, o êxodo de turistas à procura de um sentido para viver etc.

O narrador José, que vai escrevendo sua obra ao sabor dos acontecimentos, enquanto procurava o comandante Maciel (Plácido Domingo), revelado como Enoque, abrange vários aspectos da sociedade em transformação depois da integração ao mundo saxônico: o processo dúbio de descolonização; a imposição do inglês, apesar dos outros idiomas locais como o concanim; a rápida substituição da hegemonia portuguesa pela neocolonização de matriz britânica (troca de bandeiras); os conflitos entre católicos e hindus; a imigração em massa de hindus provenientes de estados vizinhos; a não-autonomia de Goa na Índia etc. Destaca-se ainda o sentimento de perda e fragmentação de identidades.

Na opinião de Inocência Mata, a identidade cultural pós-colonial abrange várias identidades sociais e culturais que pertencem a um corpo comum. (MATA, 2006, p. 290).

José, angolano, um estrangeiro no Rio de Janeiro, desloca-se para Goa, a fim de desvendar um mistério da história colonial recente de Angola, sua pátria. Angustiado questiona a si próprio o significado da sua presença em outro país para realizar a investigação sobre a vida de um homem enigmático, Comandante Maciel, que tanto o interessou a ponto de escrever um conto sobre o suposto paradeiro dele. Parece que o escritor, residente no Brasil, que já visitou terreiro de candomblé na Bahia, se deixou fascinar pela relíquia católica de São Francisco Xavier e se dispôs a louvar divindades em templo hindu, tem como os goeses portugueses a identidade fragmentada.

Em sua viagem externa em busca de desvendar a vida de Maciel/Plácido Domingos/Enoque, que na verdade foi traído pelos seus companheiros do Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), José empreendia uma viagem interna, em busca de si próprio, evocando imagens de sua infância em Huambo. Parecia ser um estranho de si, desenraizado, com identidade fragmentada, em deslocamentos geográficos, culturais e psicológicos (África, Brasil e Ásia). Em sua viagem de retorno, ele traz mais dúvidas e estranhamentos, principalmente, quando recebe, dentro do avião, um pacote que continha a caixa vermelha, com cruz gamada, que, anteriormente, parecia guardar a preciosa relíquia de São Francisco Xavier: o coração palpitante. Ao sentir as vibrações no recipiente, José estremece, pois sua intuição remete a entender que o conteúdo revela o Diabo, conforme expressa no capítulo final de sua narrativa “ANHANGUERA”, sinal do demônio, que é elencado 122 vezes em expressões distintas, em língua portuguesa.

José Eduardo Agualusa, conforme a entrevista mencionada na introdução (2001), constata sobre Goa pós-1961: “Há algo ali que está no fim, abrigam-se naquele espaço os últimos órfãos do império por-



tuguês, morrendo, confusos, diante do silêncio do mundo. (AGUALUSA, 2001a).

No romance *Um estranho em Goa*, o autor cristaliza o sentimento de angústias identitárias - identidade (BHABHA e HALL), identidade pós-colonial (MATA e GARMES), sob a perspectiva do escritor-viajante (PAGEAUX). Destaca a identidade fragmentada dos goeses lusófonos, falantes (Pedro Dionísio, D. Marcelina e filhos e Percival de Noronha) ou não de língua portuguesa (Sal e Oliver), que lutam para preservar o legado português em um ambiente hostil que revela facetas da “contradição, do paradoxo, do desequilíbrio, do cruzamento e de diversos outros recursos, que geram no receptor uma constante insegurança”. (GARMES, 2003, p. 187 e 188).

O sentimento de estranhamento - o que “surge fora da área do próprio”, “aquilo que pertence a outro” e “aquilo que parece insólito no seu modo de ser” (WALDENFELDS *apud* CLARA, 2006, p. 277) - segundo demonstrado pelo narrador José revela que as profundas raízes do colonialismo lusitano (língua e catolicismo) em Goa ainda estão vivas, mesmo a serem imersas e esquecidas, ao longo das próximas gerações no caldeamento neocolonial britânico e global.

Referências

AGUALUSA, José Eduardo. **Um estranho em Goa**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

_____. [**“Romance angolano pode ser roteiro mágico”, diz autor angolano**]. Entrevista concedida à Folha de S. Paulo, 17 mai. 2001. 2001a. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u13570.shtml>. Acesso em: 7 jun. 2016.

BHABHA, Homi. Ética e Estética do Globalismo: Uma Perspectiva Pós-Colonial. In: _____. **A urgência da teoria**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Tinta da China, 2000. p. 23-44.

CISALPINO, Murilo. **Religiões**. 3. impr. São Paulo: Scipione, 2003.

CLARA, Fernando. O fim da Europa. Onde a nação acaba e o império começa. In: SANCHES, Manuela R. (Dir.). **Portugal não é um país pequeno**. Lisboa: Edições Cotovia, 2006. p. 271-283.

DOMINGUES, Evandro L. v. S. Seis olhares sobre um estranho em Goa. **Gragoatá**, Rio de Janeiro, n. 19, 2. sem., p. 105-122, 2005.

ETTE, Ottmar. **Literature on the move**. Transl. by Katharina Vester. Amsterdam; New York: [s.n.], 2003.

GARMES, Hélder. Identidade Mestiça de Goa a Cabo Verde. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia. (Orgs.). **Literaturas em movimento: Hibridismo Cultural e Exercício crítico**. São Paulo: Arte e Ciência, 2003. p. 177-204.

MACHADO, Álvaro M.; PAGEAUX, Daniel-Henri. **Da literatura comparada à teoria da literatura**. 2 ed. rev. e aum. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

MATA, Inocência. Estranhos em permanência: a negação da identidade portuguesa na pós-colonialidade. In: SANCHES, Manuela R. (Org.). **Portugal não é um país pequeno: contar o império na pós-colonialidade**. Lisboa: Edições Cotovia, 2006. p. 285-315.

MELO, Francisco J. S. A ambigüidade do discurso colonial: *Um estranho em Goa*, de José Eduardo Agualusa. **Letras de hoje**, Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 111-116, set. 2006.

PAGEAUX, Daniel-Henri. “Da imagética cultural ao imaginário. In: BRUGEL, Pierre; CHEVREL, Yves. **Compêndio da literatura comparada**. Trad. de Maria do Rosário Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 133-164.

STOCKER, Maria Manuel. **Xeque-mate em Goa**. Lisboa: Texto, 2005.

Iconografia

Figura 1- Mapa de Goa. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/docs-images/26/7404716/imagens/4-0.png>>. Acesso em: 7 jun. 2016.

Figura 2- Tropas indianas invadem Goa, 18 de dezembro de 1961. Disponível em: <<https://cidadanialusofona.files.wordpress.com/2009/11/goa.jpg?w=500&h=475>>. Acesso em: 7 jun. 2016.

Figura 3- São Francisco Xavier (1506-1552). Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_Xavier#/media/File:Franciscus_de_Xabier.jpg>. Acesso em: 7 jun. 2016.

Figura 4- Deus Ganesha. Disponível em: <<https://cassiafiletti.files.wordpress.com/2009/02/ganesha5b45d.jpg>>. Acesso em: 7 jun. 2016.

Figura 5- Deusa Laksmi. Disponível em: <http://4.bp.blogspot.com/-hqFVrS_kgp8/VPN736sN-8LI/AAAAAAAAAXoA/D4T_if8N2Zg/s1600/lakshmi_by_valleysequence-d4npq0r.jpg>. Acesso em: 7 jun. 2016.

Figura 6-Virgem Maria. Disponível em: <http://www.santoantoniomguacu.com.br/wp-content/uploads/2015/11/11446_199709306287_197478946287_3666602_1379082_n.jpg> Acesso em: 7 jun. 2016.

ABSTRACT:

The objective of the study is to analyze the novel A stranger in Goa (2000), by José Eduardo Agualusa, the issue of minority permanence Lusophone matrix, after the annexation of Goa (1961), in a Hindu society, as well as relations with colonialism and identity, between the self and the other in a multicultural space and its representation system. They will be studied from the writer - traveler conceptions (PAGEAUX) and hybrid concepts of culture (BHABHA), postcolonial identity (MATA) and fragmented identity (GARMES).

KEYWORDS: Angolan Literature; Agualusa; travel; identity; stranger.

RESUMEN:

El objetivo de este trabajo es analizar en la novela Un extraño en Goa (2000), de José Eduardo Agualusa, la problemática de la permanencia minoritaria de origen lusófona en una sociedad hindú, después de la anexión de Goa (1961), así como las relaciones con el colonialismo y la identidad, entre el “yo” y el “otro”, en un espacio multicultural y su sistema de representaciones. Lo estudiaremos a partir de las nociones de escritor-viajante (PAGEAUX) y de los conceptos de cultura híbrida (BHABHA), identidad postcolonial (MATA) e identidad fragmentada (GARMES).

PALABRAS CLAVE: Literatura angoleña; Agualusa; viaje; identidad; extrañamiento.





O OUTRO: DE 'BESTA' A 'BESTIAL'. REFLEXÕES EM TORNO DA DIFERENÇA E DA REPRESENTAÇÃO.

*THE OTHER: FROM 'BEAST' TO 'BEAUTY'. REFLECTIONS ON
DIFFERENCE AND REPRESENTATION.*

*EL OTRO: DE LA 'BESTA' AL 'BESTIAL'. REFLEXIONES SOBRE
LA DIFERENCIA Y LA REPRESENTACIÓN*

Sónia Marques¹

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo refletir acerca do modo como o Ocidente foi criando e se relacionando historicamente com o Outro, salientando a importância da diferença e da representação, conceitos chave na teoria pós-colonial. Partindo da constatação que um dos campos contemporâneos mais relevantes para a análise das trocas interculturais é o dos *media*, ao longo do texto discute-se a forma como os discursos hegemónicos do passado se atualizaram e adaptaram, mas também o modo como práticas alternativas emancipatórias e diálogos efetivos podem ser concretizados.

Palavras-chave: Outro; Ocidente; diferença; representação mediática.

1. O Outro

Longe de ser uma invenção dos nossos dias, o Outro² sempre existiu, porém, o modo como foi definido, problematizado, categorizado, enquadrado e até mesmo enclausurado, esse sim foi mudando ao longo dos tempos. A delimitação do Outro teve sempre subjacente uma circunscrição histórica, geográfica, cultural ou política que ainda hoje se mantém. O Outro era e é geralmente aquele distante, diferente e/ou pouco conhecido.

Na Grécia Antiga, havia pouco interesse por parte dos gregos em outros povos, que, por não usarem a língua grega, não terem a democracia instituída, não habitarem na *pólis* ou não se dedicarem à agricultura-

1 Doutoranda em Ciências da Comunicação, na Universidade de Coimbra; sr.marques@gmail.com.

2 Ao longo do artigo será usado o termo Outro para efeitos de simplificação textual, uma vez que, corretamente, dever-se-ia especificar: Outra(s) e Outro(s).

ra, eram tidos como inferiores. Para Heródoto, os egípcios e persas eram designados de “bárbaros” e os citas (habitantes do norte da Europa) recaíam na categoria de “selvagens”. A cor não era indicativo de superioridade ou inferioridade e as diferenças, por exemplo, na tonalidade de pele eram atribuídas ao clima, onde uma maior ou menor exposição ao sol determinaria o ser-se branco ou negro (WOORTMANN, 2000).

Com o cristianismo, a demarcação passou a ser feita entre crentes e não-crentes. Ao proclamarem uma religião vista como falsa e herética pelos europeus, por ocuparem a Terra Santa e por se insurgirem contra as Cruzadas, os muçulmanos eram tidos como uma ameaça e representados em conformidade, como tirânicos, cruéis e sexualmente degenerados (STASZAK, 2008). Na Idade Média, a explicação da diferença passou então a assentar no paradigma cristão monogenista, onde todos os homens seriam descendentes de Adão. Alguns, porém, teriam cometido ofensas a Deus e assim relegados aos confins do mundo. Estes amaldiçoados, definidos como *portenta* ou *monstra*, que estariam a pagar pelos seus pecados, era uma justificação comumente aceite nos primórdios das navegações e alimentada tanto pelo imaginário europeu, como pelos relatos dos viajantes (MILES; BROWN, 2003, p. 23-28).

Em 1550, surge uma contenda em Espanha, opondo o padre dominicano Bartolomé de Las Casas ao jurista Juan Ginés de Sepulvera, que se tornou exemplificativa dos discursos sobre a alteridade, característicos do Renascimento, e que evoluíam em torno de duas ideologias: a do bom e do mau selvagem. Se, por um lado, tínhamos uma besta sem alma, descrente a Deus, supersticiosa, preguiçosa, atrasada, estúpida, canibal, feia, irracional e física e sexualmente agressiva, por outro, encontramos o inocente, não corrompido pela civilização, pacífico que tudo compartilha, bonito, virtuoso, corajoso, trabalhador que vivia na harmonia e daquilo que a natureza oferecia. Laplantine (1987, p.36) chama, no entanto, a atenção para o facto de que apesar de opostos, os discursos são semelhantes, na medida em que colocam o ‘civilizado’ como sujeito do discurso e o outro ‘natural’ como seus “objetos-pretexto que podem ser mobilizados tanto com vistas à exploração económica, quanto ao militarismo político, à conversão religiosa ou à emoção estética. Mas, em todos os casos, o outro não é considerado para si mesmo. Mal se olha para ele. Olha-se a si mesmo nele”.

A partir do século XVIII, o Iluminismo, trazido pela Revolução Industrial Inglesa e pela Revolução Francesa, preconizava o progresso, a razão e a crítica à autoridade e tradição. Com a instauração de uma ideologia positivista, acreditava-se que os comportamentos humanos deveriam ser observados e estudados empiricamente, uma vez que eram regidos por leis biológicas e naturais. Os preceitos teológicos e transcendentais foram assim perdendo cada vez mais terreno face às explicações científicas, que vinham já do Renascimento.

Com a constatação de que os negros africanos não sofriam alterações fenotípicas ao mudarem para um lugar ambientalmente diferente, ganhou força o paradigma poligenista e a ideia de que os homens descendiam de espécies distintas adaptadas a determinadas regiões. Estes ‘tipos’ possuiriam heranças físicas permanentes e inatas que justificariam as diferenças culturais e mentais dos indivíduos, permitindo uma hierarquização.

Em meados do século XVIII, na obra ‘Sistema da Natureza’, o sueco Carolus Linnaeus estabeleceu quatro raças básicas e, em ordem descendente, descreveu “os europeus como belos, amáveis, inteligentes e inventivos [...] os americanos como vermelhos, ávidos e combativos [...] os asiáticos como amarelos, inflexíveis, severos e avaros [...] os africanos como negros, lentos de raciocínio, descontraídos e negligentes” (CABECINHAS, 2008, p. 66). Estas raças seriam ainda incompatíveis, isto é, deveriam manter-se ‘puras’, caso contrário, a miscigenação causaria esterilidade e degeneração. As classificações científicas da época baseavam-se na cor da pele e dos olhos, tipo de cabelo, forma do nariz e dimensões do crânio (MILES; BROWN, 2003, p. 40-41).



Com *A origem das espécies* [1859], Charles Darwin vem contrariar este argumento e afirmar que as espécies não são permanentes e sim mutáveis através da adaptação e seleção. Contudo, a ideia de raça manteve-se. A perspectiva evolucionista, que defendia a sobrevivência dos mais aptos, foi então adaptada à sociedade, dando origem ao 'darwinismo social' desenvolvido a partir das ideias de Herbert Spencer. As 'raças' mais atrasadas deveriam, de forma a sobreviver, serem sujeitas à missão civilizadora dos 'mais aptos' do Ocidente, materializada através do colonialismo (e o seu braço direito, a escravatura) e da instauração dos valores vigentes: "produção económica, religião monoteísta, propriedade privada, família monogâmica, moral vitoriana" (LAPLANTINE, 1987, p. 51-52). Com a divisão colonial do mundo em continentes e a associação da supremacia do continente Europeu ao homem branco, a questão da raça juntou-se definitivamente à questão geográfica como delimitadora do Outro.

Foi apenas no século XX, com as pesquisas de campo antropológicas, com os genocídios dos judeus e ciganos, o ativismo político da década de 1960 e 1970, especialmente na Grã-Bretanha e Estados Unidos, onde as feministas e os negros se ergueram contra a opressão do homem branco, com os fluxos migratórios das ex-colónias em direção ao Ocidente, e com o desenvolvimento dos meios de comunicação, que as antigas categorias foram seriamente abaladas. Sedimentou-se a ideia de que 'raça' era uma construção social e política, e assim passível de contestação, ao invés de uma realidade biológica (SOLOMOS; BACK, 2000).

A divisão entre o Eu e o Outro deixou tanto de ser externa e geográfica para passar a ser interna e discursiva. O Outro deixou de viver longe, para passar a viver comigo, surgindo desta forma novos Outros, sob a designação de 'minorias', como as mulheres, homossexuais, portadores de deficiência, idosos. A distinção deixou tanto de ser espacial para passar a ser simbólica, isto é, ao nível da representação mediática. Littlewood e Lipsedge (1997, p. 118) destacam, no entanto, traços comuns na perceção destes 'outsiders': são identificados como uma massa indiferenciada de indivíduos; são vistos como uma ameaça *o statu quo*, uma vez que o seu "afastamento é perigoso [pois] questiona a nossa tendência de ver a nossa sociedade como a natural sociedade e nós mesmos como padrão de normalidade". E mais perigosos são os que se encontram entre nós pois passam facilmente despercebidos; as suas características são comparadas desfavoravelmente com as nossas: "Eles são natureza, nós somos cultura. Extrema crueldade ou sexualidade é atribuída a grupos que são tecnologicamente menos desenvolvidos que nós (pouca disciplina), enquanto que os tecnologicamente mais avançados são vistos como autómatos sem cérebro (demasiada disciplina)" (LITTLEWOOD & LIPSEGE, 1997, p. 118).

2. A importância da diferença

Até agora vimos diferentes formas de enquadrar e pensar o Outro sob o prisma ocidental, mas esta perspectiva histórica evolutiva prende-se com outra questão que é a de perceber onde reside a importância da problemática da diferença, uma vez que para Hall (1997, p. 230), "a diferença significa, ela 'fala'". O conceito de 'diferença' tem estado imbricado nos vários estudos culturais, subalternos e pós-coloniais. O termo 'pós-colonial' pode, não só, referir-se a uma época histórica marcada pelas reminiscências do colonialismo, como às interações dinâmicas de duplo sentido e não apenas unidirecionais de um centro para uma periferia, mas também a um "modo de questionamento crítico onde as noções de diferença, agência, subjetividade, hibridade e resistência destabilizam os discursos ocidentais da modernidade" (SLATER, 1998).

As representações do Outro, presentes nos relatos dos viajantes e missionários que chegavam à Europa, com intuídos de educar, entreter ou obter lucro, não eram homogêneas. Enquanto que os povos da

Rússia e Ásia Central eram vistos como tiranos ou infiéis, sem grandes referências à sua aparência física, os habitantes das Américas, África e Índia eram principalmente descritos pela sua tez e nudez. E mesmo dentro da Europa, distinções eram feitas entre, por exemplo, os Teutónicos (Nórdicos ou Germânicos) e os povos mediterrânicos, Irlandeses ou Judeus. Mas apesar das diferenças, as representações tinham um traço comum: espelhavam aquilo que os Europeus não eram e legitimavam as qualidades nobres dos autores e leitores. (MILES; BROWN, 2003, p. 33, 43).

A presença do Outro, ao permitir comparações, categorizações e hierarquias, favoreceu a constituição das identidades nacionais, ao delimitar entre um ‘nós’, privilegiado ou superior e um ‘eles’, desfavorecido ou inferior. O Outro também foi crucial na génese da ideia de ‘Ocidente’. Na opinião de Said (1978, p. 87), “o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como a sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastante”.

Hoje, mais do que uma região geográfica, aquilo que consideramos ‘o Ocidente’ simboliza um modo de vida condensado num pacote moldado por particularidades aos níveis da competição económica e política, ciência, democracia, medicina, consumismo e ética de trabalho (FERGUSON, 2011, p. 382).

É verdade que aquilo que denominamos de ‘Ocidente’ [...] emergiu primeiramente na Europa ocidental. Mas o ‘Ocidente’ já não se situa apenas na Europa, e nem toda a Europa é no ‘Ocidente’ [...] A Europa de Leste não pertence (não ainda? nunca o fez?) propriamente ao ‘Ocidente’; enquanto que os Estados Unidos, que não são na Europa, definitivamente pertencem. Hoje em dia, tecnologicamente falando, o Japão, é ‘ocidental’, apesar de no nosso mapa mental se situar o mais possível para ‘Este’. Em comparação, grande parte da América Latina, situada no hemisfério ocidental, pertence economicamente ao Terceiro Mundo, que luta – sem muito sucesso – por acompanhar o ‘Ocidente’. (HALL, 1992, p. 276-277)

Este mapeamento simbólico relaciona-se com o surgimento do discurso hegemónico, que Hall apelida “the West and the Rest”. Recorrendo a Michel Foucault, o autor define ‘discurso’ como a construção de todo um tipo de saber que molda a forma como penso e falo sobre um tópico. E, conseqüentemente, este repertório de representações (embora construídas e interesseiras) irá determinar aquilo que considero como verdadeiro e a maneira com ajo no mundo.

Um dos exemplos mais citados é ao modo como o Oriente foi criado e ‘orientalizado’ por parte das potências ocidentais e cujas ramificações coloniais ainda se sentem atualmente. Sobre esse discurso hegemónico designado ‘Orientalismo’, Said (1978, p. 89) vaticina que “ninguém que escreva, pense ou represente acerca do Oriente o poderá fazer sem ter em consideração as limitações no pensamento e ação impostas pelo Orientalismo [...] por causa do Orientalismo o Oriente não foi (e não é) um sujeito livre”.

Quando se fala em discurso, seja em torno do Ocidente ou do Oriente, convém não perder de vista duas características. Uma delas é a capacidade camaleónica de passar despercebido. O poder e a impregnação do discurso é tal que “podemos não acreditar na natural superioridade do Ocidente. Mas se usarmos o discurso de ‘o Ocidente e o Resto’ nós nos encontraremos necessariamente a falar de uma posição que defende que o Ocidente é uma civilização superior” (HALL, 1992, p. 291-293). O historiador escocês Niall Ferguson complementa com os seguintes exemplos:

Os Chineses adquiriram o capitalismo. Os Iranianos adquiriram a ciência. Os Russos adquiriram a democracia. Os Africanos estão (lentamente) a adquirir a medicina. Os Turcos adquiriram a sociedade de consumo. Mas o que isto significa é que os modos de operação ocidentais não estão em declínio; florescem quase em toda a parte, restando apenas algumas bolsas de resistência. Um número cada vez maior dos Outros dorme, toma duche, veste-se, trabalha, diverte-se, come, bebe e viaja à ocidental. (2011, p. 382)



A segunda característica é a sua resistência, sobrevivência e capacidade de adaptação, daí que Hall (1992, p. 314) diga mesmo que “os discursos não param abruptamente. Eles continuam a desdobrar-se, a mudar de forma, assim que se apercebem das novas circunstâncias. Frequentemente carregam na sua corrente sanguínea muitas das mesmas premissas inconscientes e suposições não verificadas”. O ponto a salientar é que os discursos contemporâneos em torno, por exemplo, da supremacia do Ocidente e referentes às minorias étnicas encontram o seu parente afastado nas eras da expansão e colonização europeias. Referindo-se à polémica que opunha Las Casas e Sepulvera, há mais de quatro séculos, Laplantine (1987, p. 27) alega que “as ideologias que estão por detrás desse duplo discurso, mesmo que não se expressem mais em termos religiosos, permanecem vivas hoje”. Vejamos um exemplo ao nível linguístico. Devido à sua utilização ambígua e perda de validade científica, o termo ‘raça’ foi sendo gradualmente substituído, desde os anos 60, pelo de ‘etnia’, que designa grupos com traços culturais particulares, baseados por exemplo na partilha de uma herança histórica, território, linguagem, religião ou traços físicos. Mas não é por que se eliminar a palavra que as associações mentais e afetivas por ela espoletadas irão facilmente desvanecer. Vala [et al.] (1999, p. 166-167) identificam o perigo velado e chamam a atenção para “conceitos como o de ‘carácter nacional’ ou ‘identidade cultural’ [...] ‘personalidade’ (no nível individual) e ‘cultura’ (no nível coletivo) [...] usados não só na comunicação quotidiana, mas também por muitos cientistas sociais [...] para procurar o “nosso ser profundo” e o “ser profundo do outro”. Os autores notam que

a perspetiva *entitativista* e não *processual* subjacente ao pensamento de senso comum sobre as diferenças entre povos, tribos, etnias, culturas, etc., mobiliza o mesmo tipo de princípios que estão presentes na categorização racial – a inalterabilidade [...] exclusividade [e] elevado potencial indutivo – sobretudo quando são aplicadas à descrição do outro e esse outro é um grupo dominado. (VALA [et al.] (1999, p. 166-167)

Tal como o vocábulo ‘raça’, uma narrativa paralela que se adaptou aos tempos modernos, e que Frantz Fanon já antevia a sua força em 1956 (p. 274), é a do racismo, que se refinou e virou racismo cultural, cujo “objeto é [...] não discriminar o homem particular, mas uma certa forma de existir”.

No Novo Racismo, as minorias não são biologicamente inferiores, mas diferentes. Elas têm uma cultura diferente, apesar de existirem em muitos aspetos ‘deficiências’, como famílias monoparentais, abuso de droga, falta de valores empreendedores, e dependência da previdência social e da ação afirmativa – ‘patologias’ que obviamente necessitam de ser corrigidas. (VAN DIJK, 2000, p. 33-34)

Harindranath (2006, p. 36) corrobora esta ideia ao mencionar que o racismo cultural “remove a ênfase nas ideias de superioridade inata e posiciona-a na noção de diversidade, enquanto mina esta última ao defender que as diferenças na cultura e etnicidade ameaçam a coesão e segurança nacionais”.

A presença do Outro foi, até aqui, considerada, de um modo macro, como essencial na construção da ideia de ‘Ocidente. Uma analogia pode, no entanto, também ser feita a um nível micro ou individual. De acordo com o sociólogo Sousa Santos (1995, p. 46-47), a política de identidade assenta em três processos: o de *diferenciação*, que consiste na separação entre o Eu e o Outro; o de *autorreferência*, relativo à história, crenças e valores dos indivíduos e o do *reconhecimento* do Outro. É pois impossível pensarmos cada um destes processos sem a participação ativa de um Outro, individual ou social. Contudo, nem sempre esta presença e influência, consciente ou inconscientemente, é aceite de ânimo leve. Por exemplo, ‘Otherization’ ou ‘Othering’ (palavras inglesas sem equivalente em português), referem-se ao processo que consiste em atribuir frequentemente características negativas, essenciais e por vezes distorcidas ao Outro com vista

à criação da nossa identidade tida como superior, eliminando a agência do Outro, crucial na constituição e negociação das suas próprias identidades. (HOLLIDAY [et al.], 2004, p. 180, 191; BRUCE;YEARLY, 2006, p. 223). Esta é porém uma visão instrumentalista e redutora que olha para o Outro como menos complexo e sofisticado, comparado com o Eu. Mas num enquadramento pós-moderno, o Outro é visto sob um ângulo mais positivo, como uma espécie de semelhante invertido:

Uma parte importante da identidade do branco europeu, ou do branco norte-americano, depende da sua afirmação de superioridade em face de “outros”, tais como africanos, asiáticos, latino-americanos ou outros. Há sempre certa dose de darwinismo social, latente ou explícito, na prática e no pensamento de europeus e norte-americanos em suas relações com os “outros”. É óbvio que também os “outros”, sejam eles japoneses, chineses, hindus, árabes, sul-americanos, caribenhos ou eslavos também respondem ideologicamente. Ainda que em distintas gradações, todos estão inseridos no vasto processo de racialização do mundo. (IANNI, 1996, p. 19).

3. As representações mediáticas do Outro

Hoje em dia é inimaginável pensarmos a relação Eu – Outro sem a mediação da tecnologia. O mundo é demasiado amplo, complexo e diverso, sendo impossível para o ser humano, ao longo de uma vida, dar resposta à sua sede por informação e conhecimento, limitando-se apenas às relações diretas. Os *media* ajudam-nos pois nesta apreensão, compreensão do mundo e do Outro e na formação do nosso imaginário porque “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”. (ANDERSON, 2008, p. 33). Mas mais do que refletirem a realidade, os *media* também a constroem, *re-apresentam*. Adicionalmente, os produtos mediáticos, sejam eles informativos ou de entretenimento, reais ou ficcionais, não são neutrais. Por detrás das organizações existem pessoas com interesses, ideologias particulares, nomeadamente a da manutenção do *statu quo* e a do controle do discurso público. O objetivo destas elites é, antes de mais, que o sentido presente nos textos mediáticos seja “naturalizado” – isto é, chegue até nós sob a forma de suposições tidas como certas [daí que] não se podem aceitar textos à primeira uma vez que contém subtextos [e] todo um conjunto de textos podem ter uma ainda maior metamensagem invisível” (GAMSON [et al.], 1992, p. 380-381). Esta espécie de camuflagem ideológica é, por exemplo, constatada no que Solomos e Back (2000, p. 20-21) designam de “narrativa racial escondida [...] que finta as acusações de racismo [e onde] a raça é frequentemente codificada em termos de ‘diferença’ e ‘cultura’.”

Nas análises noticiosas que levou a cabo, Van Dijk (2000, p. 34) constatou que as ideologias raciais conseguiram passar por baixo do tapete através de um racismo discursivo, mais democrático e respeitável, assente no uso de palavras depreciativas, *i.e.*, “palavras-código”. Ele observou ainda como as estruturas e estratégias noticiosas contribuem para a sustentação de um racismo de elite, na medida em que “as primeiras ‘definições da situação’ e as primeiras opiniões [são] geralmente aquelas das autoridades ou de outras elites brancas”. Igualmente, após examinarem textos jornalísticos extraídos da imprensa portuguesa, Silveirinha e Cristo (2004, p. 124, 135) repararam que a “linguagem [...] nunca é inocente, mesmo que tenha por objetivo último a maior neutralidade possível” salientando, nos exemplos, um “denominador comum: o imigrante surge sempre investido de um papel passivo, totalmente dependente da ação das instituições nacionais”.

Assim, ao participarem na “textura geral da experiência” quotidiana e ao naturalizarem determinados pontos de vista, as representações mediáticas definem o “senso comum” e representações problemáticas podem ter consequências negativas. Silverstone (1999, p. 136) antecipa, ainda, uma polémica maior: “o que acontece quando deixa de existir ‘outros’? O que nos acontece quando não vemos o outro porque



eles parecem semelhantes a nós ou estão tão distantes que deixam de possuir *status*, significado para nós?”. Nesta indagação está subjacente uma grande questão que é a da invisibilidade, o aniquilamento do Outro, a negação da sua agência e do poder de se autorepresentar, seja através de uma total exclusão, ou de uma visibilidade parcial ou distorcida que acaba, também ela, por ser uma exclusão.

4. Invisibilidade ou visibilidade invisível?

Retomando o ponto das representações raciais, Hall (1992, p. 15-16) sublinha que o conhecimento deveria ser procurado nos “silêncios”, no “imaginário à superfície a falar sobre um conteúdo indizível, do conteúdo reprimido de uma cultura”. Na mesma linha, para Ott e Mack (2014, p. 151) a característica mais marcante das representações raciais nos Estados Unidos é a exclusão: “As minorias raciais simplesmente não existem em grande parte dos *media* que consumimos diariamente, e esta ausência reforça as estruturas ideológicas de poder ao sobrerrepresentar o dominante grupo branco nos textos mediáticos”. Eles exemplificam com o facto da população latina, constituir em 2010, 16% da população total, cerca de 50.5 milhões de pessoas e tal número não ser espelhado nos *media* de referência.

Esta ideia da negação, da ausência, é uma das marcas do pós-estruturalismo que sustenta que “para cada estrutura postulada, existe um ‘contexto’ negativo não reconhecido, mas necessário”, havendo assim uma “relação entre um conceito ‘positivo’ (‘presença’) e um contexto ‘negativo’ (‘ausência’)”. (STROHMAYER, 2005, p. 8). O problema é que o não reconhecimento impede o confronto e aceitação.

Se a desigualdade é um fenómeno sócioeconómico, a exclusão é sobretudo um fenómeno cultural e social, um fenómeno de civilização. Trata-se de um processo histórico através do qual uma cultura, por via de um discurso de verdade, cria o interdito e o rejeita. (SOUZA SANTOS, 1995, p. 2)

Alternativamente, quando lhes é dada visibilidade, frequentemente as minorias são vítimas de estereótipos. Walter Lippman, nos anos 20 do século passado, já chamava a atenção para as vantagens do uso de estereótipos. Ao funcionarem como atalhos, condensavam informação, facilmente acessível e reconhecível, acerca do mundo em geral. O problema colocou-se quando se começou a olhar para os estereótipos como sendo a realidade, descurando o seu poder fragmentário “porque cria um consenso imaginado; que é, ‘isto é o que nós pensamos deles’”. (JONES; JONES, 1999, p. 106). Os estereótipos são geralmente

impressões superficiais que providenciam bocados de informação. [S]ão como fotografias que enquadram e congelam um fragmento do real e depois o projetam como o todo. O que é dinâmico e mutável torna-se estático. Tal como uma foto instantânea mostra uma imagem verdadeira, embora parcial, também estas imagens culturais contêm alguma verdade. É por isso que são tão difíceis de mudar. (COOKE, 1997, p. 99).

Podem ser positivos ou negativos, todavia, associam-se frequentemente a ideias preconceituosas, reforçadas graças à repetição e ausência de alternativas.

No campo das representações estereotipadas, Jones e Jones (1999, p. 123) referem que o tipo de programas que enfatizam as minorias étnicas como “o outro” estão geralmente relacionados a viagens, música ou desporto. Aqui, acima de tudo, é acentuada a diferença através da celebração do exótico, vulgarmente associado ao vestuário, culinária, arquitetura, sexualidade e beleza/força física (FERGUSON, 2004, p. 77). Note-se, porém, que estas não são tendências recentes. No passado colonial, a diferença tinha de ser explicada e a recusa em reconhecer o Outro como igual, a tendência de impor os moldes europeus e

a projeção das fantasias dos ocidentais sobre o Outro levaram a que grande parte das representações fosse marcada pela estereotipagem. Também, desde cedo se percebeu que mais do que o seu potencial braçal, o Outro possuía um trunfo acrescido – a sua imagem – que podia ser exibida em museus, feiras ou nos invólucros de produtos do quotidiano como sabões, fósforos, biscoitos, chá ou chocolate³. As imagens da diferença - “fluxos subterrâneos de desejo e tabu” - constituíam assim um “repositório do proibido” (MC-CLINTOCK, 2002, p. 511).

Tanto na altura como agora, “o exotismo [...] veio a significar uma série de alternativas [...] que carregam com elas a promessa de prazer do diferente dentro da segurança daquilo que é normal.” (FERGUSON, 2004, p. 125). Por exemplo, o imaginário da viagem,

esse desejo de fazer existir em um “alhures” uma sociedade de prazer e saudade, [esses] discursos [...] que exaltam a doçura das sociedades “selvagens”, e, correlativamente fustigam tudo o que pertence ao Ocidente ainda são atuais. Se não o fossem, não nos seriam diretamente acessíveis, não nos tocariam mais nada. (LAPLANTINE, 1987, p. 34).

A questão do exótico está intimamente ligada à comercialização da diferença, que encontra terreno fértil em sociedades que valorizam cada vez mais os padrões de consumo como marcadores de identidade. Hall (1998, p. 337) aponta mesmo que “não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um certo tipo de diferença: um toque de etnicidade, um “sabor” do exótico e, como dizemos em inglês, *a bit of the other* (expressão que no Reino Unido possui não só uma conotação étnica, como também sexual)”.

Há, no entanto, uma distinção que deve ser feita entre a promoção da diferença e diversidade com intuítos (diremos) *pro bono publico*, e a promoção do multiculturalismo com fins comerciais. A demarcação é, contudo, por vezes, polémica e difícil de concretizar. Solomos e Back (1995, p. 103) dão o exemplo das companhias British Airways, Benetton, Coca-Cola e Reebok, que “abraçam uma humanidade comum e harmonia enquanto reforçam arquétipos culturais e raciais”.

Hooks (1992, p. 380) aponta ainda para o facto de que a exploração comercial do Outro o descontextualiza, nega-lhe a sua importância histórica e complexidade e, ao transformá-lo num produto, diminui o seu poder contestatário e de resistência. Daí que “o receio primordial é que as diferenças culturais, étnicas e raciais continuarão a ser mercantilizadas e oferecidas como um novo prato para enriquecer o palato branco – que o Outro será comido, consumido, e esquecido.” Quiçá seja esta preocupação que leva Appadurai (2008) a afirmar que “o ‘outro’ cultural talvez se tenha tornado mais aceitável, mas o ‘outro’ político nem sempre. Isto é, gostamos de enquadrar o ‘outro’ em festivais culturais ou quando pensamos na cozinha deste ou daquele país, mas dar-lhe voz, fazê-lo participar politicamente é outra coisa”.

5. Como trazer o ‘Outro’ para junto de mim?

No mundo tradicional tínhamos de responder cara-a-cara pelos nossos atos, mas as tecnologias vieram alterar as relações pessoais, o nosso universo ético. A televisão, por exemplo, mostra constantemente cenários de conflito sem estragos, exércitos ou vítimas, isto é, “ações sem consequências”. Para Silverstone, os *media* são de certa forma “amorais” pois isentam-nos de responsabilidade e apesar de nos exigirem respostas éticas, não nos facultam os recursos para o fazer:

³ Salienta-se, a este propósito e a título de curiosidade, o Museu Americano do P.T. Barnum aberto de 1841 a 1865, a Grande Exposição, no Palácio de Cristal, em Londres, em 1851, a Feira Mundial de Paris em 1889 e a *Exposição Internacional de Antuérpia*, em 1894, assim como os anúncios dos sabões Pears por volta de 1880.



significados mediados circulam [...] através de infinitas intertextualidades [...] nas quais nós como produtores e consumidores agimos e interagimos, procurando urgentemente dar sentido ao mundo... mas também, e ao mesmo tempo, usando os significados dos media para evitar o mundo, para nos distanciarmos dele, dos desafios, talvez, da responsabilidade e da atenção pelo reconhecimento da diferença. (SILVERSTONE, 1999, p. 13, 137).

O autor define o Outro como pessoas próximas ou distantes histórica, geográfica ou afetivamente e com as quais temos obrigatoriamente um relacionamento. Ele chega mesmo a repetir – “sem o outro estou perdido”. É porque o outro é importante para mim, não o devo ignorar, nem presumir simplesmente que o mundo é um reflexo da minha experiência. Devo sim, perante ele, assumir responsabilidades, o que envolve escolhas morais acerca do modo como eu o represento. Também o jornalista polaco Ryszard Kapuscinski (2005) chamava a atenção para esta necessidade de diálogo com o ‘outro’, enquanto conceito universal e mutável, e não como algo na mira do homem branco europeu:

nós estaremos constantemente a encontrar um novo Outro, que emergirá calmamente do caos e tumulto do presente. É possível que este novo Outro surja do encontro de duas correntes contraditórias que moldam a cultura do mundo contemporâneo – a corrente da globalização da nossa realidade e a corrente da conservação da nossa diversidade, diferenças e singularidade. O Outro poderá ser o resultado e o herdeiro dessas duas correntes. (KAPUSCINSKI (2005)

O dilema em torno da diferença com que indivíduos, organizações e Estados são confrontados é bem resumido por Sousa Santos, que salienta a existência do

universalismo antidiferencialista que opera pela negação das diferenças [...] segundo a norma da homogeneização que impede a comparação pela destruição dos termos de comparação [...] e [do] universalismo diferencialista que opera pela absolutização das diferenças [...] segundo a norma do relativismo que torna incomparáveis as diferenças pela ausência de critérios transculturais [...] Se o primeiro universalismo inferioriza pelo excesso de semelhança, o segundo inferioriza pelo excesso de diferença. (1995, p. 6)

Para o sociólogo (SOUSA SANTOS, 1995, p. 44), a solução passa pela aceitação de um “novo imperativo categórico”: “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”.

O caminho moral, de que fala Silverstone, pode ser percorrido através de um questionamento duplo - às rerepresentações que são diariamente criadas acerca do Outro e à nossa forma de pensar, e mediante um compromisso dialógico. Vejamos primeiro a querela em torno das representações.

O século XX trouxe, através de pensadores como Saussure, Levinas, Heidegger e Foucault, uma interrogação à filosofia ocidental que pôs em causa o axioma de que através da fidelidade das representações mentais se atingiria a verdade absoluta das coisas e assim o conhecimento. Esta crítica, inicialmente presente nos campos da filosofia e das artes, rapidamente se alastrou, nas décadas de 60 e 70, a outras áreas das ciências humanas:

o que estas crises – na ciência, artes e política – têm em comum é o ataque contra a autoridade e as formas estabelecidas e poder discursivo. A questão fulcral a ser respondida passou a ser: quem tem o poder para produzir representações do mundo autorizadas e o quê/quem são os legítimos objetos/sujeitos da representação científica? (Söderström, 2005, p. 13).

Uma pergunta análoga é feita por Hallam e Street (2000, p. 2): “Tal reconhecimento da parcialidade das verdades culturais e históricas necessariamente levanta questões acerca dos efeitos culturais de uma

qualquer representação: de que forma ela opera para excluir, silenciar, traduzir ou enaltecer os outros?”

Este abanar do *statu quo* pavimentou o caminho para a introdução de um conceito crucial nas ciências sociais, associado ao filósofo francês Jacques Derrida, - o de ‘desconstrução’⁴. A palavra de ordem era desconstruir para construir, “recuperar na exposição decorativa do-que-é-óbvio, o abuso ideológico que [...] nele se dissimula” (BARTHES, 2001, p. 174).

Uma das técnicas ao serviço da desconstrução é, por exemplo, “descolonizar a definição de ‘normal’”, associada à categoria branco. (SOLOMOS; BACK, 2000, p. 22). Ferguson (2004, p. 75) refere que “ao representar certas formas de alteridade, é frequentemente necessário para os *media* estabelecerem a norma perante a qual se possa medir a relativa indesejabilidade do outro em questão.” Nas representações da raça, a norma é a categoria ‘branco’, perante a qual todas as outras categorias (não-brancas) são comparadas.

A superioridade branca não é afirmada, mas simplesmente presumida – os brancos são os objetivos, os especialistas, os que não causam problemas, aqueles que julgam, que estão “em casa” no mundo, aqueles cuja prerrogativa é criar leis que organizem a desordem. (SHOHAT; STAM, 2006, p. 292)

Para Gallagher (2007, p. 9-10), a norma é assim sinónimo de poder, privilégio e dominação, onde ser ‘branco’ é visto como “identidade social uniforme, imutável, incontestada e uma ocorrência natural, ao invés de algo que foi e continua a ser forjado no meio de contestação política, coerção e violência”. O autor explica ainda que “a manutenção do ‘branco’ como uma identidade racial hegemónica e normativa é alcançada através do alcance internacional dos *media* Ocidentais, da geopolítica, e da promoção dos padrões de consumo e estilos de vida ‘brancos’ à volta do globo.” Dyer (2005, p. 10) resume os argumentos ao referir que “enquanto a raça for algo aplicado somente às pessoas não-brancas [...] as Outras pessoas são ‘racializadas’, nós somos apenas pessoas [...] Não há posição mais poderosa que aquela de ser ‘apenas’ humano [e] falar em nome da humanidade”.

A desconstrução, como sinónimo de desestabilização ou “bricolage” das práticas, (STROHMAYER, 2005, p. 8), também pode ser direcionada aos produtos mediáticos. Antes de mais, há que ter em atenção que a realidade veiculada pelos *media* é, de certa forma, parcial e incompleta. Particularizando o caso da televisão, Fiske explica:

Até pode haver uma realidade empirista e objetiva lá fora, mas não existe um modo objetivo, universal de a perceber e compreender. O que é entendido como realidade em qualquer cultura é o produto dos códigos dessa mesma cultura, assim, ‘realidade’ já é sempre codificada, nunca é ‘em bruto’. E se esse bocado de realidade codificado é televisionado, os códigos técnicos e as convenções representacionais do *medium* são trazidos ao de cima de forma a torná-lo (a) tecnologicamente transmissível e (b) um texto cultural apropriado para as suas audiências. (1987, p. 4-5)

Uma académica que tem vindo a estudar as representações ocidentais acerca do Outro, os problemas e as formas de os contornar é Elfriede Fürsich (2010). Tendo analisado discursos acerca da globalização, numa variedade de meios, desde programas de viagens e jornalismo empresarial até recensões musicais e sítios da internet africanos, a investigadora reparou que no âmbito internacional, ao favorecer a proximidade cultural, o conflito, a pouca ambiguidade e a análise e agendas de certas elites, o jornalismo ocidental tem sido limitado nas coberturas que faz acerca do Outro. Apesar de antecipar algumas críticas, a

4 Inicialmente ligado à análise textual, o termo foi adotado pelos teóricos sociais que argumentavam que a sociedade poderia ser ‘desconstruída’ tal como um texto. ‘Desconstrução’ veio assim a significar o processo de “desvendar as tensões e contradições [...] os significados escondidos e suposições [...] as inconsistências e ausências”. (BRUCE; YEARLEY, 2006, p. 62-63).



colaboradora da UNESCO propõe estratégias, ao nível da produção, conteúdo e audiências, que encorajem uma maior diversidade de assuntos e contextos. Assumindo como inspiração a escola realista da antropologia visual e os programas de viagens, a autora sugere, por exemplo, que se altere o discurso audiovisual de forma a quebrar com as expectativas dos telespectadores e com a lógica produtiva e que se aposte num jornalista mais interventivo e dialógico. Na mesma linha, Gaines (2010, p. 29-32) salienta a importância do método analítico semiótico, que visa esmiuçar as condições de produção mediática, as motivações dos produtores e os contextos e identidades que afetam a receção e interpretação individuais.

No panorama português, nos últimos anos, a tendência foi a de associar as minorias étnicas às temáticas de trabalho, criminalidade, realojamento, imigração ilegal, e esporadicamente, integração social. No caso dos comportamentos desviantes, Cunha (2003, p. 6) observou a utilização de “imagens de arquivo para ilustrar notícias do momento, o que provoca uma distorção na informação” e de “técnicas de filmagem e alinhamento [que] fazem apelo às emoções e aos sentimentos primeiros de todos os seres humanos, nomeadamente ao medo e à violência, opondo o bem e o mal e instituindo, recorrentemente, os mesmos heróis e vilões”. Contudo, algo está a mudar o que se reflete num aumento das “boas práticas” concretizadas através de uma maior preocupação com os enquadramentos imagéticos na imprensa e televisão, em tons mais neutros e fontes alternativas, na contextualização das matérias e na referência a dados estatísticos atualizados.

Um segundo questionamento, que deve ser dirigido ao nosso consciente e às nossas práticas, designa-se de ‘reflectividade’ ou ‘reflexividade’. Consiste na capacidade de nos monitorarmos a nós mesmos e de ter em conta que “os fatos que nós vemos dependem de onde estamos posicionados e dos hábitos dos nossos olhos” (LIPPMANN, 1998, p. 80). Por reconhecer o poder das representações coloniais que se cristalizaram nos discursos, mentes e comportamentos contemporâneos, Ruy Duarte de Carvalho, em 2008, numa Conferência da Gulbenkian, que questionava se ‘Podemos viver sem o outro?’, proferiu que já era altura de uma “contra-descoberta [...] do saber ocidental”, hora para uma “releitura geral de tudo quanto está registado sobre o saber do outro [...] à luz [...] de paradigmas outros”. Haverá neste apelo, com laivos de utopia, reflexividade maior?

Por associação de ideias, o que o escritor angolano criticava era o carácter eurocêntrico das representações, contudo dizer que as culturas tendem a olhar para o seu próprio umbigo não é propriamente uma novidade. Inclusive, muitos dos nossos pontos de vista são etnocêntricos, mas “o problema com o etnocentrismo não é apenas porque gostamos daqueles que se assemelham a nós e tendemos a ver a nossa ‘cultura’ como a melhor, mas porque não reconhecemos o fato de que o fazemos, e permitimos que isso nuble a nossa compreensão de outras culturas.” (MCLAREN, 1998, p. 40). A questão dos estereótipos também é um item sensível

uma vez que os estereótipos operam muitas vezes a um nível inconsciente e, como tal, são persistentes, as pessoas têm de trabalhar conscientemente de modo a rejeitá-los. Primeiro, elas devem reconhecer o estereótipo, e de seguida têm de obter informação que o contrarie. Isto não é fácil porque [...] nós tendemos a “ver” o comportamento que se enquadra nos nossos estereótipos e ignorar o que não se enquadra. (Martin; Nakayama, 2010, p. 207).

Em resposta ao apelo de Silverstone, Holliday e colegas (2004, p. 189) clarificam que “a abertura a outras culturas não implica a abstenção de julgamento mas antes a abstenção de *pré julgamento* baseada na ignorância. Abertura implica uma vontade de aprender ao pesquisar outras culturas e isto ajuda no desenvolvimento do próprio sentido moral.”

A questão não é ‘se’ podemos viver com o ‘outro’, mas sim as ‘formas’ de vivermos com ele... é precisamente, por isso, que só nos resta negociar e experimentar com o ‘outro’ de uma maneira que seja autêntica... mesmo sabendo que, por vezes, esse diálogo vai ser conflituoso, desconfortável ou intransponível. (APPADURAI, 2008)

Uma terceira estratégia será o encetamento de um diálogo efetivo com aquele que, para cada sujeito, é diferente e desconhecido. Parece *lógico* afirmar que para melhor representar o Outro temos, primeiramente, de o saber ouvir, o que implica naturalmente abraçar um certo pluralismo e relativismo cultural, que consiste em ter em conta os contextos específicos dos indivíduos, na hora de os descrever e julgar. Mas o reconhecimento da necessidade de diálogo não elimina a sua dificuldade de concretização. Hartog, no capítulo ‘Retórica da Alteridade’, começa por explicar:

Dizer o *outro* é enuncia-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*. [...] Um narrador, pertencente ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*; há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de tradução. (1999, p. 229)

Fabian (2006, p. 143) reconhece este problema no âmbito da antropologia. Servindo de suporte à política colonial e de progresso do Ocidente, esta disciplina tem sido marcada pela contradição ao “negar a coetaneidade” ao outro, resultando daí um “discurso assíncrono”. Quer isto dizer que os antropólogos, no trabalho etnográfico, devem relacionar-se com pessoas de outras culturas como interlocutores, que coexistem no mesmo espaço e tempo, mas o que acontece é que o Outro deixa de ser encarado como um parceiro de diálogo para ser visto como um objeto estático a ser observado. Para o teórico alemão há assim uma contradição entre a prática e o discurso antropológico que resulta do uso “esquizogénico” do tempo. Para resolver este dilema de um “tempo de tradução e negociação descontínuo”, Bhabha (1988, p. 208-209) sugere um espaço de articulação alternativo onde “encontraremos aquelas palavras com as quais podemos falar de Nós mesmos e dos Outros. E ao explorar esta hibridez, este “Terceiro Espaço”, poderemos eludir as políticas de polaridade e emergir como os outros de nós mesmos”. Já bem presente na música popular, culinária ou linguagem, é neste conceito fluído onde devemos canalizar os nossos esforços para um melhor entendimento e coexistência com o Outro, uma vez que a hibridez é contra as identidades fixas e a favor do sincretismo, crioulização e mestiçagem. É um “processo criativo de mistura que levou à formação de algo distintivamente novo e diferente, mas que contém no seu interior traços (frequentemente contraditórios) dos seus progenitores.” (MITCHELL, 2005, p. 188). Mas é precisamente contra essa presença do velho no novo que Duarte de Carvalho (2008) se insurgiu. Ciente da “expansão ocidental ainda em curso”, o antropólogo lançou um alerta para estes processos de hibridização que envolvem frequentemente trocas desiguais, dizendo que é “tempo de ouvir o ‘outro’⁵ enquanto o “outro” ainda existe, antes que haja só o *outro*, o tal imprevisível mestiço universal que o tempo se encarregará de produzir”.

Em jeito de conclusão, o que se pretende no final é que realmente todos tenham tempo de antena no espaço público e que se condene o “discurso falsamente polifónico que marginaliza e enfraquece certas vozes para em seguida fingir um diálogo com uma entidade-fantoches já enfraquecida por diversas falsificações”. (Shohat; Stam, 2006, p. 312).

5 Duarte de Carvalho (2008) faz uma distinção entre um Outro, sublinhado ou em itálico, (descendentes híbridos estabelecidos nas ex-metrópoles); o ‘Outro’, entre apóstrofes, (ex-colonizados ocidentalizados); e o “Outro”, entre aspas, (nacionais das ex-colónias, pouco ocidentalizados, geralmente os mais ‘velhos’).



6. Considerações finais

A elevada reflexividade, o reconhecimento da diferença e maleabilidade das representações são características fundamentais (não só, mas também) do pós-modernismo, corrente de pensamento que defende que “não existe apenas um modo efetivo de analisar o mundo (o que é por vezes denominado de metanarrativa ou discurso totalizante). Ao invés, existem muitas formas divergentes de representar a verdade, dependendo das relações de poder envolvidas.” (KNOX; PINCH, 2010, p. 51). Desta forma, as diferenças raciais não podem ser analisadas *per se*, mas devem sim ser enquadradas nos sistemas de privilégio instituídos:

O imaginário racial é central para a organização do mundo moderno. A que custo regiões e países exportam os seus bens, que vozes são ouvidas em encontros internacionais, quem bombardeia e quem é bombardeado, que consegue que trabalhos, habitação, acesso aos cuidados de saúde e duração, que atividades culturais são subsidiadas e vendidas, em que termos são validadas – tudo isto é inextricável do imaginário racial. (DYER, 2005, p. 9)

Igualmente, quando se fala em práticas sociais racistas elas são sempre direcionadas, isto é, existem num determinado meio, visam um determinado alvo e são perpetradas por determinadas pessoas, que se consideram detentoras do poder de decidir o que é certo ou errado, quem deve ser incluído e quem deve ficar à porta. Mais do que meras diferenças de gostos e estilos de vida, em jogo estão principalmente os recursos materiais e simbólicos disponíveis:

Não podem existir homens controladores sem mulheres cujas opções são restringidas; não pode existir uma raça valorada sem raças definidas como o 'outro'; não podem existir proprietários ou gerentes sem trabalhadores que produzam os bens e serviços que os proprietários possuem e os gerentes controlam; e não pode haver privilégio heterossexual sem gays e lésbicas que são identificados como 'anormais' ou como o 'outro'. (WEBER, 1998, p. 20)

E é por causa deste emaranhado que, para Ianni (1996, p. 6), o conceito 'raça', não só não desapareceu como ganhou força: “Ocorre que 'raça', ao lado de 'casta', 'classe' e 'nação', tornou-se uma categoria frequentemente utilizada para classificar indivíduos e coletividades, por meio da qual procura-se distinguir uns e outros, nativos e estrangeiros, conhecidos e estranhos, naturais e exóticos, amigos e inimigos”.

Um dos campos onde estas dinâmicas também se verificam é o dos *media*, que ganha uma relevância acrescida pelo fato dos *media* serem os principais definidores da realidade, das consciências e do que é tido como verdadeiro ou falso. Apesar do ponto de vista preferencial que usualmente é posto à disponibilidade do leitor, um dos atrativos dos meios à escala global é a capacidade de surpreender e inovar, de abrir uma fresta para que contra-discursos não hegemônicos possam vir ao de cima. Gamson et al. (1992, p. 373) notam assim que a volatilidade dos *media* “permite muito espaço para desafiadores, tais como movimentos sociais, poderem oferecer construções da realidade concorrentes e encontrarem apoio nos leitores”.

Perante a dúvida de como deveremos tratar o Outro, talvez tenhamos, como diz Appadurai (2008), apenas de nos lembrar que “às vezes o 'outro' está próximo de nós [...] Ou então, somos também nós que, na era da globalização, do cosmopolitismo, da internet, adotamos múltiplas identidades ou pelo menos temos essa fantasia. O 'outro' nem sempre é o desconhecido.”

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- APPADURAI, Arjun. **Só nos resta dialogar com o “outro”**. Entrevistador: Vítor Belanciano. Público, 28 out. 2008. Disponível em: <http://www.publico.pt/temas/jornal/arjun-appadurai-so-nos-resta-dialogar--com-o-outro-281649>. Acesso em: 18 out. 2014.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BHABHA, Homi. Cultural diversity and cultural differences, 1998. In: ASHCROFT, Bill [et al.] (Eds.). **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995. cap. 35, p. 206-209.
- BRUCE, Steve; YEARLEY, Steven. **The Sage dictionary of sociology**. Thousand Oaks: SAGE, 2006.
- CABECINHAS, Rosa. Racismo e xenophobia. **Comunicación e cidadania**, n. 2, 2008. Disponível em: https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/9639/1/Cabecinhas_ComunicacionCidadania_2008_vol2.pdf. Acesso em: 30 dez. 2014.
- COOKE, Miriam. Listen to the image speak, 1997. In: HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural Communication**. London: Routledge, 2004. p. 99-100.
- CUNHA, Isabel. **A Imigração e as minorias na imprensa e na televisão**, 2003. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/cunha-isabel-ferin-imigracao.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2014.
- DUARTE DE CARVALHO, Rui. **Tempo de ouvir o ‘outro’ enquanto o “outro” existe, antes que haja só o outro...**, 2008. Disponível em: <http://www.proximofuturo.gulbenkian.pt/blog/tempo-de-ouvir-o-outro-enquanto-o-outro-ainda-existe-antes-que-haja-so-o-outro>. Acesso em: 16 set. 2012.
- DYER, Richard. The Matter of Whiteness. In: ROTHENBERG, Paula (ed.) **White privilege. essential readings on the other side of racism**. 2. ed. New York: Worth Publishers, 2005. cap. 1, p. 9-14.
- FANON, Frantz. Racismo e cultura, 1956. In: SANCHES, Manuela (ed.). **Malhas que os impérios tecem**. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011. cap. II, p. 273-285.
- FABIAN, Johannes. The other revisited. Critical afterthoughts. **Anthropological theory**, vol. 6, n. 2, p. 139-152, 2006. Disponível em: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Fabian,%20The%20Other%20Revisited.pdf>. Acesso em: 18 out. 2014.
- FERGUSON, Robert. **The media in question**. London, New York: Arnold, 2004.
- FERGUSON, Niall. **Civilização**. O Ocidente e os outros. Porto: Civilização Editora, 2011.
- FISKE, John. **Television culture**. London: Routledge, 1987.
- FÜRSICH, Elfriede. Media and the representation of others. **International social science journal**, vol. 61, n. 199, p. 113-130, 2010. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2451.2010.01751.x/abstract>. Acesso em: 16 maio 2012.
- GAINES, Elliot. **Media literacy and semiotics**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- GALLAGHER, Charles. White. In: VERA, Hernán; FEAGIN, Joe (Eds.). **Handbook of the sociology of racial and ethnic relations**. New York: Springer, 2007. cap. 2, p. 9-14.
- GAMSON, William [et al.]. Media images and the social construction of reality. **Annual review of sociology**, vol. 18, p. 373-393, 1992. Disponível em: <http://www.csun.edu/~snk1966/Gamson%20>



[et%20al%20-%20Media%20Images%20and%20the%20Social%20Construction%20of%20Reality.pdf](#). Acesso em: 2 maio 2013.

HALL, Stuart. The west and the rest: Discourse and power. In: HALL, Stuart; GIEBEN, B. **Formations of modernity**. Cambridge: OUP, 1992. cap. 6, p. 275-331.

_____. **Representation**: cultural representations and signifying practices. Thousand Oaks: SAGE, 1997.

_____. Que “negro” é esse na cultura negra?, 1998. In: _____. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 335-349.

HALLAM, Elizabeth; STREET, Brian. **Cultural encounters – representing ‘otherness’**. London: Routledge, 2000.

HARINDRANATH, Ramaswami. **Perspectives on global cultures**. Berkshire: OUP, 2006.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural communication**. London: Routledge, 2004.

HOOKS, Bell. Eating the Other: Desire and resistance. In: _____. **Black looks**: race and representation. Boston: South End Press, 1992. cap. 2, p. 21-39.

IANNI, Octavio. A racialização do mundo. **Tempo social**, vol. 8, n. 1, p. 1-23, 1996. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v081/a_racializacao.pdf. Acesso em: 6 dez 2014.

JONES, Marsha; Jones, Emma. **Mass media**. London: MacMillan Press Ltd, 1999.

KAPUSCINSKI, Ryszard. **Encountering the Other**: The challenge for the 21st century, 2005. Disponível em: http://www.digitalnpq.org/articles/nobel/8/08-05-2005/ryszard_kapuscinski. Acesso em: 18 out 2014.

KNOX, Paul; PINCH, Steven. **Urban social geography**. 6. ed. Essex: Pearson Education Ltd., 2010.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1987.

LIPPMANN, Walter. **Opinião pública**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LITTLEWOOD, Roland; LIPSEGE, Maurice. Aliens and alienists: ethnic minorities and psychiatry, 1997. In: HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural communication**. London: Routledge, 2004. p. 118.

MARTIN, Judith; NAKAYAMA, Thomas. **Intercultural communication in contexts**. 5. ed. New York: McGraw-Hill, 2010.

MCCLINTOCK, Anne. Soft-Soaping Empire. Commodity racism and imperial advertising. In: MIRZOEFF, Nicholas (Ed.). **The visual culture reader**. 2. ed. London: Routledge, 2002. cap. 26, p. 304-316.

MCLAREN, Margaret. **Interpreting cultural differences**. The challenge of intercultural communica-

tion. Norfolk: Peter Francis Publishers, 1998.

MILES, Robert; BROWN, Malcolm. **Racism**. 2. ed. London: Routledge, 2003.

MITCHELL, Katharyne. Hybridity. In: SIBLEY, David [et al.] (Eds.). **Cultural geography**. A critical dictionary of key concepts. London, New York: I. B. Tauris, 2005. p. 188-193.

OTT, Brian; MACK, Robert. **Critical media studies**. 2. ed. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

SAID, Edward. Orientalism, 1978. In: ASHCROFT, Bill [et al.] (Eds.). **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995. cap. 12, p. 87-91.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVEIRINHA, Maria; CRISTO, Ana. A construção discursiva dos imigrantes na imprensa. **Revista crítica de ciências sociais**. vol. 69, p. 117-137, 2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/69/RCCS69-117-137-Silveirinha%20e%20Cristo.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2014.

SILVERSTONE, Roger. **Why study the media?** Thousand Oaks: SAGE, 1999.

SLATER, David. Post-colonial questions for global times. In: **Review of international political economy**, vol. 5, n. 4, p. 647-678. London: Routledge, 1998. Disponível em: http://www.tek.uni-corvinus.hu/files/szovegek/slater_post-colonial_questions_for_global_times.pdf. Acesso em: 11 dez. 2014.

SÖDERSTRÖM, Ola. Representation. In: SIBLEY, David [et al.] (Eds.). **Cultural geography**. A critical dictionary of key concepts. London, New York: I. B. Tauris, 2005. p. 11-15.

SOLOMOS, John; BACK, Les. Racism and society, 1996. In: HOLLIDAY, Adrian [et al.]. **Intercultural communication**. London: Routledge, 2004. p. 101-103.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **A construção multicultural da igualdade e da diferença**, 1995. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/135/135.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2012.

STASZAK, Jean. Other/Otherness. **International encyclopedia of human geography**, 2008. Disponível em: <http://www.unige.ch/sciences-societe/geo/collaborateurs/publicationsJFS/OtherOtherness.pdf>. Acesso em: 4 out. 2014.

STROHMAYER, Ulf. Post-structuralism. In: SIBLEY, David. [et al.] (Eds.). **Cultural geography**. A critical dictionary of key concepts. London, New York: I. B. Tauris, 2005. p. 6-10.

VALA, Jorge et al. **Novos racismos**. Perspectivas comparativas. Lisboa: Editora Celta, 1999.

VAN DIJK, Teun. New(s) racism: a discourse analytical approach. In: COTTLE, Simon (Ed.) **Ethnic minorities and the media**. Buckingham, Philadelphia: OUP, 2000. cap. 2, p. 33-49.

WEBER, Lynn. A Conceptual framework for understanding race, class, gender, and sexuality. **Psychology of woman quarterly**. vol. 22, p.13-23. Cambridge: CUP, 1998. Disponível em: <https://diversity.unc.edu/files/2014/05/Lynn-weber.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2014.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem e a história. Heródoto e a questão do Outro. **Revista de antropologia**. São Paulo: USP. vol. 43, n. 1, p. 13-59, 2000. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27088>. Acesso em: 25 nov. 2014.



ABSTRACT:

This article aims to reflect on how the West has been creating and relating historically to the Other, stressing the importance of difference and representation, key concepts in postcolonial theory. Based on the observation that the media is one of the most relevant contemporary fields for the analysis of intercultural exchanges, the text discusses how the hegemonic discourses of the past were updated and adapted, but also how alternative emancipatory practices and effective dialogues can be materialized.

KEYWORDS: *Other; West; Difference; Media representation.*

RESUMEN:

Este texto visa reflexionar sobre el modo como el Occidente ha ido creando y se relacionando históricamente con el Otro. Subrayando la importancia de la diferencia y de la representación, conceptos clave en la teoría postcolonial, y a partir de la constatación de que uno de los campos contemporáneos más relevantes para el análisis de los intercambios culturales proviene de los media, nos centraremos en la forma como los discursos hegemónicos del pasado se actualizaran y se moldaran, y aún la manera como las prácticas alternativas emancipatorias y los diálogos efectivos pueden ser formalizados.

PALABRAS CLAVE: *Otro, Occidente, Diferencia, Representación mediática.*