

**TENDÊNCIAS E IMPASSES**  
**O feminismo como crítica da cultura**

O que permitiu a consolidação do pensamento feminista num momento em que se apregoam o fim da ideologia e a ineficácia das contestações? O discurso das mulheres tem despontado, cada vez mais, como uma força no campo acadêmico e impõe-se como tendência teórica inovadora e de forte potencial crítico e político.

Os ensaios reunidos por Heloisa Buarque de Hollanda em *Tendências e impasses* mostram um largo espectro da produção crítica das mulheres e fornecem uma trilha segura para a compreensão das questões feministas contemporâneas.

Rocco

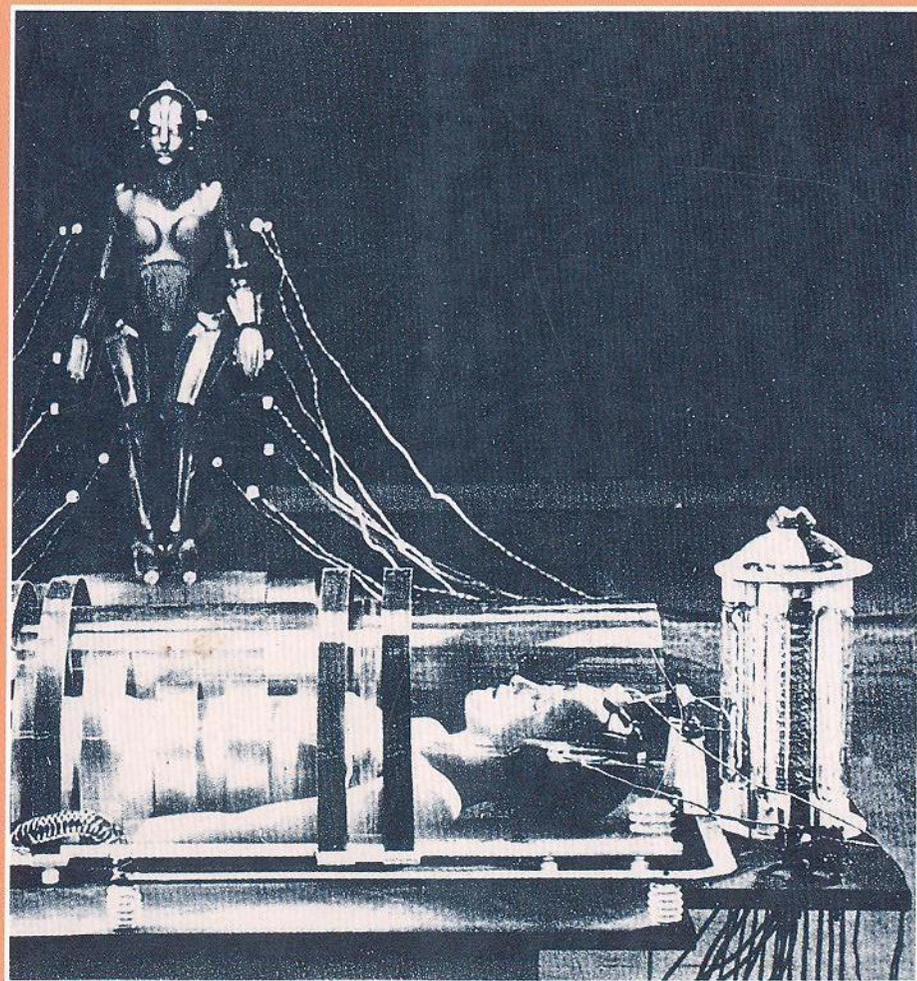
ISBN 85-325-0477-9



9 788532 504777

GÊNERO  
PLU  
RA  
L

**TENDÊNCIAS E IMPASSES**  
**O FEMINISMO COMO CRÍTICA DA CULTURA**



ORGANIZAÇÃO  
**HELOISA BUARQUE DE HOLLANDA**

Rocco

## QUEM REIVINDICA ALTERIDADE?\*

Gayatri Spivak

Como pós-colonial, estou preocupada com a questão da apropriação da “história alternativa”, ou “história”. Não sou historiadora, portanto não posso dizer que tenho experiência disciplinar em refazer a história no sentido de reescrevê-la. Mas posso ser usada como exemplo de como as narrativas históricas são negociadas.

Os pais dos pais de meus avós se formaram, nem sempre sem seu consentimento, no contexto da intervenção política, fiscal e educacional do imperialismo britânico; hoje em dia, eu sou independente. Portanto sou, *stricto sensu*, uma pós-colonial. Como membro da casta hindu, tive acesso à cultura do imperialismo, embora não o melhor acesso, nem o mais privilegiado.

Deixe-me, então, falar como uma cidadã da Índia independente, com a cautela e a perspectiva crítica necessária diante das falsas reivindicações de histórias alternativas. Sou também feminista, e uma marxista fora de moda, e alguma coisa disso tudo entrará nessa discussão sobre a política cultural das historiografias alternativas.

Como as narrativas históricas são construídas? Para se conseguir algo parecido com uma resposta a essa pergunta, farei uso das noções de escritura e de leitura em seu sentido mais geral. Produzimos narrativas e explicações históricas transformando o *socius*, onde nossa produção é *escrita*, em *bits* — mais ou menos contínuos e controlados — que são *legíveis*. Como essas leituras

\* “Who claims alterity?” foi publicado em *Remaking history*, Barbara Kruger e Phil Mariani, Bay Press, Seattle, 1989, pp. 269-92. Gayatri Spivak é professora de literatura comparada na Universidade de Colúmbia e autora de *In other words* e *The post-colonial critic*.

emergem e qual delas será legitimada são questões que têm implicações políticas em todos os níveis possíveis.

As palavras-chave envolvidas na descolonização da Índia oferecem quatro grandes códigos legitimadores consolidados pela burguesia nacional por meio da cultura do imperialismo, nacionalismo, internacionalismo, secularismo, culturalismo. Se o sujeito privilegiado promovido por estes códigos foi mascarado como o sujeito de uma história alternativa, devemos refletir sobre como ele está escrito, em vez de simplesmente ler sua máscara como uma verdade histórica.

Escrever e ler, nesse sentido mais amplo, marcam duas posições diferentes em relação à “oscilante e múltipla forma do ser”. A escritura é uma posição em que a *ausência* do autor na trama é estruturalmente necessária. A leitura é uma posição em que eu (ou um grupo de “nós” com quem partilho um rótulo identificatório) faço dessa anônima trama a minha própria, encontrando nela uma garantia da minha existência enquanto eu mesma, uma de nós. Entre as duas posições, há deslocamentos e consolidações, uma disjunção para conjugar um self representativo. (Até a solidão é estruturada pela representação dos outros ausentes.)

Na arena da política cultural, cuja condição disciplinar e os efeitos são a história, a antropologia e os estudos culturais, essa disjunção/conjunção é freqüentemente ignorada. O *socius*, afirmase, não é urdido com base na escritura, não é textual. Diz-se inclusive que, quando nos apresentamos como agentes de uma história alternativa, nossa própria emergência na “corte de reivindicações” não é dependente da transformação de uma escritura em algo legível.

Segundo esse argumento, nós só descobrimos, ou encobrimos, o *socius*, e asseguramos a base do poder cultural ou étnico por meio da reivindicação do conhecimento. Também segundo esse argumento, o poder é uma legitimação coletiva, institucional e política. Não sugiro que se abra mão desta prática noção de poder como legitimação coletiva. Se, entretanto, “refizemos a história” apenas por meio dessa limitada noção de poder, poderemos permitir que nos tornemos instrumentos da administração da crise das velhas instituições e da velha política.

Esquecemos, para nosso próprio prejuízo, que deslocamos do pré-texto a escritura de nosso desejo de legitimação, a qual só se pode alcançar sendo “nominalista, sem dúvida: o poder

não é uma instituição, não é uma estrutura; tampouco é uma certa força com a qual alguém é investido; ele é o *nome que se dá* a uma complexa situação estratégica numa sociedade específica” para que essa escritura possa ser lida.

Voltarei em breve a discutir o pós-colonialismo indiano a partir dessa perspectiva. Mas primeiro farei uma breve digressão sobre Marx.

De todos os instrumentos para se desenvolver histórias alternativas — gênero, raça, etnicidade, classe —, este último é certamente o mais abstrato. Apenas quando nos esquecemos disso podemos descartar a análise de classes como essencialista.

Nos volumes de *O capital*, Marx pede ao trabalhador alemão que atinja, como uma preliminar ao plano de se refazer a história, as determinações abstratas do que é de certa forma meramente sofrido como miséria concreta. Poderia resumir Marx aqui dizendo que a lógica do capitalismo tece o *socius* como o textual de um conjunto particular de relações. O poder e a legitimação, neste quadro, são assegurados pela negação da trama e a transformação/deslocamento dela numa legibilidade “natural”. Poderíamos ver esse sentido geral da leitura e da escritura em funcionamento, por exemplo, quando Marx pede ao(à) trabalhador(a) que entenda (leia?) o casaco que ele/ela produz como tendo mais significação do que o que ele tem em si mesmo.

*O capital* é uma escritura que não devemos ler meramente em termos de produção de objetos de uso — poucos para nós (até porque não nos é dado dinheiro bastante para comprarmos mais) e muitos para outros. Lendo os *arquivos* do capitalismo, Marx produz a crítica, não da política cultural, mas da econômica — portanto uma crítica da economia política, do economismo político.

No contexto pós-colonial global atual, nosso modelo deve ser o de uma crítica da cultura política, do culturalismo político, cujo veículo é a escritura de histórias legíveis, seja do discurso dominante, seja das histórias alternativas. Acho que poderia ser útil inscrever o poder em Marx desse modo: “O poder é o nome que se atribui a uma complexa situação estratégica — as relações sociais de produção — formando uma sociedade particular, onde ‘sociedade’ é uma abreviatura para a dominância de um(uns) modelo(s) particular(es) de produção de valor.”

O modo mais proveitoso de se pensar o valor é como algo

“simples e sem conteúdo”, que deve ser pressuposto como o nome do que é produzido pelo corpo/mente humanos — uma coisa que não é pura forma, não pode aparecer por si mesma, e é imediatamente codificada. Como Gayle Rubin de um lado, e Gilles Deleuze e Félix Guattari, de outro, sugeriram, de modos bem diferentes, essa operação de codificação não é meramente econômica, ela pode ser entendida também nos campos marcados pelo gênero e pelo colonialismo. Não é preciso manter estrita fidelidade à narrativa da evolução dos modos de produção como o único léxico de legibilidade, nem ao pressuposto de que a análise de classes é o único instrumento de legibilidade. (Tanto quanto a estratégia para lidar com o sexismo dos marxistas não me parece muito diferente da estratégia para lidar com o sexismo dos não- ou antimarxistas.)

Apesar disso, este pensamento contra-intuitivo do valor não nos levará a imaginar que podemos nós mesmos escapar dos códigos inscrevendo o real. Somos obrigados a trabalhar dentro de narrativas da história, e inclusive a acreditar nelas. De fato, é mais fácil acreditar nas paixões históricas de Marx que em sua delicadeza metodológica, e muitos de nós sentem que rotular uma de ideologia e outra de ciência só se justifica, de forma provisória, em situações de cálculo político.

No celebrado posfácio à segunda edição do *Capital I*, Marx nos oferece uma narrativa histórica: ele argumenta que a Alemanha foi incapaz de desenvolver a disciplina da economia política de certa forma porque, no final do século XVIII e início do XIX, ela não participou dos primeiros estágios de desenvolvimento do capitalismo industrial. Portanto a Alemanha não teve genuínos economistas políticos que fossem os ideólogos do capitalismo industrial. Quando os filósofos alemães falavam de economia política, eles produziam um bizarro *Mischmasch der Kenntnisse* — uma confusão de saberes.

O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã (no qual o modo de produção capitalista só amadureceu depois que seu caráter antagonístico já havia sido revelado), embora tenha excluído qualquer desenvolvimento original da economia “burguesa” lá, não excluiu sua crítica. Até onde esta crítica pode ser representada por uma classe, ela só pode representar (*vertreten*) a classe cujo objetivo histórico é

a ruína do modo de produção capitalista e a abolição final de todas as classes — o *proletariado*.

A posição implícita no trabalho do grupo de historiadores de “estudos subalternos” é que, na medida em que as colônias não foram o teatro do desenvolvimento da diferenciação industrial-capitalista de classes, se os intelectuais pós-coloniais se mantiverem estritamente no discurso de análise de classes e de luta de classes, eles poderão produzir um *Mischmasch der Kenntnisse*. O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade colonial, entretanto, não exclui a crítica da análise de classes como uma imposição normativa de um instrumento de leitura. Até onde esta crítica representa um grupo com um nome, este é o subalterno.

Parece óbvio para alguns de nós que esta *mulher* não emancipada, no espaço descolonizado, estando duplamente deslocada nele, é o veículo apropriado para a crítica de uma pura e simples análise de classes. Separada do centro do feminismo, essa figura, a figura da mulher da classe subalterna, é singular e solitária.

A relação desta figura com a produção acadêmica é complexa. Em primeiro lugar, ela é um objeto de conhecimento; em segundo, à maneira do informante nativo, sujeito de histórias orais, essa figura é considerada incapaz de desenvolver estratégias em relação a nós; finalmente, a figura da mulher de classe subalterna é um sujeito/objeto imaginado no campo da literatura.

Há, entretanto, uma quarta figuração mais insidiosa, feita através da obliteração das diferenças entre essa figura subalterna e a mulher nativa de elite. A partir disso, reivindica-se a subjetividade de uma história alternativa como se ela ainda não estivesse legível, história essa que só é escrita no sentido mais amplo que mencionei acima.

Essa quarta figuração é o que se chama de uma “colonial diaspórica”. Quem ou o que ela é? A personagem central de *The hunt*, de Mahasweta Devi, negocia um espaço que pode, não apenas historicamente, mas filosoficamente, ser acessível a ela.

Todos sabemos que o mundo foi dividido em três, no modelo dos três grandes Estados, em meados dos anos 40, quando o neocolonialismo começou. Também sabemos que, durante o período imediatamente anterior à conquista e consolidação territorial do monopólio capitalista, uma classe de funcionários/in-

*telligentsia* foi freqüentemente produzida e funcionou como pára-choques entre os administradores externos e o território administrado. Estes eram os “sujeitos coloniais”, formados, com diferentes graus de sucesso, geralmente, embora não invariavelmente, a partir da elite nativa.

Na descolonização, esta é a “classe” (como indiquei acima, as formações de classe nas colônias não são exatamente como as da metrópole) que se torna a “burguesia nacional”. É ela quem forja “identidades nacionais” por métodos que não podem romper formalmente com o sistema de representação que ofereceram a eles uma episteme prévia: a de ser um pára-choques “nacional” entre o administrador e a administração.

Boa parte da repetição dessa episteme colonial na pós-colonialidade assumida como ruptura virá à cena na história de Mahasweta. Por ora, deixe-nos apreender o fato de que a descolonização representa seriamente uma ruptura para o colonizado. Seria contra-intuitivo apontar suas negociações repetitivas. Mas são exatamente essas imagens contra-intuitivas que devem ser fixadas quando se diz que a história está sendo refeita, e uma ruptura é facilmente declarada por causa da intuição de liberdade que uma independência meramente política traz para uma determinada classe. Fixar estas imagens nos permitirá perceber que o neocolonialismo é uma repetição deslocada de muitas das velhas linhas traçadas pelo colonialismo.

Isso nos permitirá também perceber que as histórias (ou histórias) do mundo pós-colonial não são necessariamente as mesmas que surgem na “colonização interna” — ou seja, no modo como os países metropolitanos discriminam em seu meio os grupos não emancipados.

A diaspórica pós-colonial pode levar vantagem (o mais das vezes sem saber, devo acrescentar) da tendência em combinar as duas narrativas na metrópole. Assim, essa informante freqüentemente inocente, identificada e bem-vinda como a agente de uma história alternativa, pode ser o lugar de um quiasma, ou seja, do cruzamento de uma dupla contradição: em casa, a representante do sistema de produção da burguesia nacional; fora dela, a tendência a representar o neocolonialismo pela semiótica da “colonização interna”.

Jogo neste campo quiasmático um fenômeno que menciono freqüentemente: a transformação do neocolonialismo em transna-

cionalismo no início dos anos 70 por meio da computadorização das grandes transações comerciais internacionais. É claro que as mudanças no modo de produção de valor não acarretam mudanças fundamentais na constituição do sujeito. Mas é surpreendente perceber com que elegância os estratagemas mudam naquela arena que se preocupa com a codificação produção-sujeito: a política cultural. E as universidades, jornais, institutos, palestras, as séries publicadas pelos editores estão totalmente envolvidas nisso.

Tendo firme em mente a previsibilidade do aparato cultural na sociedade transnacional, pode-se dizer que a transformação em transnacionalismo trouxe à academia euro-americana um terceiro-mundismo mais suave e mais benevolente. Isto foi certamente *ricorso* da abordagem basicamente conservadora das ciências sociais que acompanhou o desmantelamento inicial dos velhos impérios.

É nesse novo contexto que o diaspórico pós-colonial pode ter o papel de um ideólogo. Essa “pessoa” (embora estejamos nomeando aqui apenas uma posição do sujeito), pertencente a uma elite basicamente colaboracionista, dificilmente pode se tornar, por diferentes razões, o objeto de inquestionável benevolência como habitante do novo Terceiro Mundo. Ela(e) estará mais à vontade produzindo e simulando o efeito de um mundo mais antigo constituído pelas narrativas legitimadas de uma especificidade e de uma continuidade cultural e étnica, tudo isso alimentando uma identidade nacional meio descozida — uma espécie de “alucinação retrospectiva”.

Isso produz um “outro” confortável para a pós-modernidade transnacional, caracterizado por uma “atividade de nível básico”, por “discursos emergentes”. A crítica radical pode voltar sua atenção para esse hiper-real Terceiro Mundo para encontrar, em nome de uma história alternativa, um espaço fechado que rejeita a pós-modernidade.

Na verdade, a maior parte das áreas pós-coloniais tem acesso, através de uma classe específica, à sociedade da telemática inscrita pelo transnacionalismo microeletrônico. E certamente o discurso da especificidade cultural e da diferença embalado para o consumo transnacional é freqüentemente desenvolvido por essa classe específica. O que é dissimulado por esse quadro apenas esboçado é a tremenda complexidade do espaço pós-colonial, especialmente o espaço da mulher.

Como devo continuar repetindo, refazer a história é uma grande tarefa, e não devemos tomar o entusiasmo ou a convicção como únicas garantias. Para enfatizar esse ponto, utilizarei o modo confessional, para dar a vocês um pouco da sensação do que *se parece* com experimentar a liberdade oferecida pela independência política em seu momento histórico específico.

Minha geração acadêmica na Índia, que se aproxima dos cinquenta agora, era criança no tempo da Independência indiana, ao contrário das “crianças da meia-noite” que nasceram com a Independência e serviram para Salman Rushdie como símbolos da confusão de uma nova nação que se vê apenas como uma ruptura, como um nascimento monstruoso.

Estas crianças de classe média se tornaram professores de colégios e universidades, trabalhadores culturais, funcionários do governo, ativistas políticos, donas-de-casa com um pé no movimento feminista, nas profissões e nas artes. Surpreendentemente, conheço poucos executivos ou cientistas. Nossa infância e adolescência foram marcadas por uma queda fatal que teve de ser reorganizada como uma marcha triunfal.

Não éramos adultos o suficiente para analisar, e com certeza algumas vezes para saber, os detalhes do cenário da herança do liberalismo do século XIX, no qual o álibi nacionalista para a descolonização tinha sido cuidadosamente fabricado. Não podíamos saber então, embora isto estivesse sendo inculcado em nós, que o povo não estava se comportando como uma nação, que a dúvida eufórica de 1947, a divisão e a violência pobremente (toscamente) administradas, estavam agora se tornando uma espécie de Jawaharlal Dayoga — a pena de Jawaharlal, para fora da qual um tipo diferente de motorista dirigiria o automóvel nacional, em direção a um espaço transformado, novo, chamado União Indiana.

Estava acima de nosso alcance *entender* que a grandeza de um compromisso “nacional” internacionalista com uma esquerda necessariamente furtiva sob o imperialismo — o não-dividido Partido Comunista da Índia — estava apenas em necessariamente romper com a política eleitoral de “se inserir nas brechas”.

Ainda assim, nossa geração acadêmica humanista pôde sofrer a melancolia política dessa mudança — escrevemos ensaios em nossas revistas estudantis quando do assassinato de Gandhi. Ainda assim tínhamos, na curiosa lógica das crianças, quase es-

tabelecido que as “revoltas separatistas” (entre hindus e muçulmanos na Independência), a exemplo da “Fome de '43” (artificialmente produzida pelo governo britânico para alimentar seus soldados durante a Segunda Guerra Mundial), marcavam um passado que nosso presente trazia vigorosamente de volta.

Em outras palavras, como crianças e adolescentes de classe média, minha geração acadêmica foi jogada no espaço do refazer a história, negociando uma nova história. Esta é a posição de sujeito das crianças da burguesia nacional na descolonização. A imaginação adolescente pôde ser convencida de que as lembranças perturbadoras do passado eram nada mais que cinzas que a fênix deixa para trás quando voa pelos ares renascida. Fomos marcados por essa estrutura de desculpas (geradora de alegorias de nacionalismo ainda não estudadas), até que, como todo mundo, percebemos que, em termos de fundamentalismo religioso como formação social, toda ruptura declarada com o passado é sempre também uma repetição.

Os executivos e cientistas em potencial daquela geração realizaram a primeira grande evasão de cérebros para os Estados Unidos. Se, como crianças e adolescentes, eles sofreram as mesmas contradições que mencionei acima, eles as entenderam, penso eu, mais em termos de promessas não cumpridas.

Essas pessoas, a maior parte homens, “se deram bem” nos Estados Unidos. Na maioria dos casos, não se preocuparam com as lutas dos anos 60 e 70 nesse país. Muito trabalhadores, ambiciosos e espertos, eles foram ascendendo de classe social e receberam alguns dos benefícios de lutas das quais não participaram.

Como a única comunidade de cor (embora, como sujeito colonial, eles se identificassem basicamente com os brancos) nos Estados Unidos que não tinha uma história de opressão nas costas, eles foram freqüentemente usados no mercado de trabalho regulado pela Ação Afirmativa\* em lugar de negros, hispânicos e “asiático-americanos” (cidadãos de extração chinesa e japonesa).

A constituição da comunidade indiana está mudando rapidamente, e começa a assumir muitas das dimensões da classe tra-

\* Política implementada a partir dos movimentos sociais dos anos 60 nos Estados Unidos, que garante uma percentagem do mercado de trabalho às chamadas minorias.

balhadora pequeno-burguesa da diáspora indiana no afro-Caribe e na Grã-Bretanha. Não se pode deixar de dizer, creio, que a primeira geração de indo-americanos, entrando agora na universidade, buscando, freqüentemente com inocência, suas “raízes” e sua “herança” (seguindo uma rota determinada pela colonização interna), são os filhos das pessoas que descrevi. Alguns desses jovens, mulheres e homens, darão sem dúvida certa autenticidade confessional às histórias alternativas terceiro-mundistas nos próximos anos. (Seria mais interessante para eles intervir na colonização interna *na Índia*, mas esta discussão está fora do que se propõe este ensaio.)

As fontes da tremenda vitalidade da cultura subcontinental *britânica* das classes mais baixas — a rigor distinta da comunidade acadêmica indiana na Grã-Bretanha — se encontram na espécie de religião “caseira” sectária que tem sido a força da consciência subalterna no subcontinente. As crianças dessa comunidade (subcontinentais britânicos de classe baixa) estão agora produzindo a “Indy pop music”, ou a “Panjabi new wave”, que podem ser comparadas na sua política de origem ao jazz ou ao *soul* nos Estados Unidos. Estes grupos aparecem hoje em dia nas revistas de *funk* e nos suplementos dominicais dos jornais diários, listados no *City Lights*, representados no teatro e no cinema políticos.

A maioria hindu dos indo-americanos é, de uma maneira estranha, fundamentalista. A chamada religião upanishádica, da qual eles promovem o fundamento, é uma versão do hinduísmo semitizado construído no século XIX, cujo mais espantoso feito foi a coexistência com um politeísmo lido como alegoria pessoal. Seria bobagem negar a energia emancipatória desta inovação no seu tempo. Na América contemporânea, porém, essa força emancipatória está canalizada para a recodificação da entrada na grande abstração racional de um “Nós, o Povo” constitucional.

É como se os indo-americanos adultos cultos estivessem engajados na propagação de uma fantasmática herança cultural hindu como a outra face da participação na fantasia da terra da oportunidade, de uma sociedade livre regulada pela lei e pelo mandato popular. A diaspórica pós-colonial como informante nativa encontra aí um espaço corroborativo e protetor em seu esforço de refazer a história. Esse grupo, privilegiado na Índia como os Indianos Não-Residentes (INR), consegue angariar recursos, as-

sim como convites para dar opinião sobre a herança espiritual indiana.

Esse sistema de representação cultural e auto-representação é o campo semiótico americano de cidadania e etnicidade. As fantasias culturais de origem dos “grupos étnicos” proeminentes nos Estados Unidos (incluindo os ingleses) e sua repercussão nos seus países de origem são bem conhecidas (Israel, Irlanda, Polônia e Cuba são quatro outros exemplos). Todos esses grupos (excluindo os ingleses) tiveram uma história variada de opressão que dá um sentido de urgência a essas fantasias. No caso indiano, essa exportação-importação foi bem-sucedida pelas razões que tentei demonstrar.

Agora, se se volta à melancólica história dos anos de Independência, cujas sombras caíram sobre minha infância, então se começa a ver que a heterogeneidade nativa em termos culturais, comunais (religiosos) e de classe foi introduzida no subcontinente apesar das esperanças unificadoras que permitiam a existência da variedade, baseada naqueles variados conceitos-metáforas: nacionalismo, secularismo, internacionalismo, culturalismo.

Qualquer discussão extensa sobre refazer a história na descolonização deve levar em conta a perigosa fragilidade e tenacidade destes conceitos-metáforas. Em resumo, é possível dizer que uma opção e talvez um modo de resistência a eles igualmente frágil apenas podem surgir por meio da aceitação estratégica do potencial centrífugo da pluralidade e heterogeneidade nativa do subcontinente.

Apesar disso, a heterogeneidade é um recurso elusivo e ambivalente (exceto no “parlamento” metropolitano ou no espaço acadêmico), como o passado recente na Índia, e certamente no mundo, demonstrou. Sua manipulação direta com fins eleitorais ou diplomáticos constitui uma devastação (já a manipulação puramente comercial pode levar a uma dinâmica “cultura pública”).

É somente em situações como essa que os trabalhadores culturais estabelecidos institucionalmente têm a obrigação de tentar fazer previsões. Essas intervenções escrupulosas são na verdade nossa única contribuição para o projeto de refazer a história ou de sustentar vozes sempre mutantes sob a perspectiva alternativa. Num certo sentido, nosso objetivo é fazer com que as pessoas estejam prontas para ouvir. E, apesar de seu modo indireto, de ser enlouquecedoramente devagar, e de sempre se correr

o risco da demagogia e da coerção misturado com a crédula vaidade e com os interesses de classe do professor e do aluno, é ainda somente a educação institucionalizada nas ciências humanas que pode fazer com que, a longo prazo e coletivamente, as pessoas queiram escutar. Até onde sei, a única chance de se refazer (a disciplina da) história está nesse nada glamouroso, e muitas vezes tedioso, registro.

Portanto, proponho o estabelecimento e restabelecimento persistentes, a repetida consolidação do não-feito, de uma estratégia de educação e pedagogia de sala de aula preocupada com soluções provisórias para oposições como as entre secular e não-secular, nacional e subalterno, nacional e internacional, cultural e sociopolítico, através da provocação de sua cumplicidade.

Tal estratégia de estratégias deve falar “de dentro” das narrativas emancipatórias dominantes, mesmo quando se distanciar destas. Ela deve se negar resolutamente a oferecer fantasmáticas contranarrativas nativistas hegemônicas, que implicitamente respeitam o regulamento histórico de quem tem “permissão para narrar”. O novo álibi culturalista, trabalhando com uma indústria de cultura basicamente elitista, insistindo na continuidade de uma tradição nativa intocada pela ocidentalização, cujos fracassos ele pode ajudar a encobrir, legítima exatamente o que reivindica combater.

Gostaria de continuar agora enfatizando a educação técnica na Índia contemporânea, e sugerindo algumas alternativas. Essa discussão poderia ser pertinente se ao se falar em “refazer a história” se tivesse a Índia como seu espaço de *encenação*. O fato de que ela não é pertinente aqui deve nos lembrar que nosso trabalho, tão justo, se situa ainda dentro de um “debate parouquial de descanonização”. Continuando então no(s) sistema(s) de representação negociado(s) pela colonização interna, deixe-me apenas frisar que o tipo de pedagogia “de previsões” que apontei está, apesar de tudo, teimosamente sempre por acontecer.

Esse espaço peculiar, de um futuro que não é um “futuro do presente”, pode ser habitado por figuras paralógicas. Muitas vezes analisei essas figuras paralógicas, especialmente as mulheres. Apontei nesse ensaio por que a mulher subalterna parece particularmente significativa dentro dos temas pós-coloniais. Dentro desse quadro, olharei, portanto, para o caso paralógico literário, que reescreve etnicidade e lê (e se apropria do) estupro — no sentido de leitura e escritura que indiquei antes.

Lerei *The hunt*, de Mahasweta Devis. Nas primeiras páginas, sugeri que a negação da pós-colonialidade em nome de um culturalismo nativista etnicista é uma espécie de colaboração com o neocolonialismo, especialmente em sua instância benevolente. Em contraste com essa visão, a história de Mahasweta torna visível a sugestão de que o pós-colonial negocia com as estruturas de violência e violação que o produziram.

A história não pode voltar atrás ou ser apagada com base na nostalgia. Refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história. Em *The hunt*, a figura para essa negociação é a reescritura da etnicidade e a reapropriação do estupro. E o nome do agente desse refazer é Mary Oraon.

Uma ressalva sobre a questão da figura. Não digo que se deve ler Mary como representante da pós-colonial, ou como exemplo de uma prática correta diretamente imitável. Estou falando, sim, da lógica de sua figuração, da mecânica da fabricação da figura chamada Mary. Lerei a fabricação da narrativa desse modo.

Nossa maneira habitual de ler envolve os personagens e a trama. Frequentemente denominamos “política” a nossa leitura quando lemos esses dois itens como, grosso modo, alegóricos. Minha leitura da figuração de Maria e sua história não deixa de se relacionar com essas práticas, mas tenta levar em conta que a linha entre estética e política não é nem firme nem exata.

Mary Oraon. Oraon é o nome de uma das maiores das cerca de trezentas tribos da Índia. Em hindi, a linguagem nacional, os tribais são chamados *adivasis* (habitantes originais). Em inglês, eles são chamados coletivamente de tribos “reguladas”, por causa das sanções especiais (respeitadas ao mesmo tempo que burladas) escritas para eles na Constituição indiana. Junto com as “castas reguladas” — as castas hindus mais baixas (os sem-castas, os párias) —, esses habitantes originais são os subalternos oficiais da República da Índia. Na linguagem do governo tanto quanto na dos ativistas políticos, eles são os SCTs. Eles estão fora das sete religiões listadas no hino nacional indiano: hinduísmo, budismo, sikhismo, jainismo, zoroastrismo, o islã e a cristandade.

Esta então é Mary, simplesmente Oraon, simplesmente identificada com sua tribo. Mas ela foi batizada como Maria; é descendente de tribais convertidos ao cristianismo por missionários. Seu pai foi um fazendeiro branco que violou sua mãe antes de

deixar a Índia e ir para a Austrália. Se pensarmos no pós-colonial, figurativamente, como a criança fruto de um estupro, a elaboração de Mary é, literalmente, sua figuração. Ela não é uma tribal de verdade.

Mary, empregada numa casa da casta hindu, é e não é cristã. Todas as categorias apropriadas estão misturadas na pós-colonialidade. Sua mãe deixou de ser cristã quando um hindu na independente e secular Índia rural não a contratou por medo de contaminação da casta. Mary se casará com um muçulmano. Essa negociabilidade de “religiões” é bem diferente das regras oficiais secularistas do pós-iluminismo, devastada, como mencionei antes, pelo comunalismo violento de seu passado.

Não é apenas o secularismo, como é definido pela cultura do imperialismo, que se coloca em questão aqui. A reinscrição da pós-colonialidade como o produto de uma violação permitida coloca o “tribal” militante no lugar do intelectual burguês como sua figuração representativa.

Todo detalhe nessa figuração oscila entre o “literal” e o “metafórico”. A admiração pela coragem do branco, por exemplo, faz parte do repertório subalterno. Jalim, por exemplo, o namorado de Mary, discute, em sua insistência em se casar com ela, mais que uma mera coabitação. “Sim, há algo de verdadeiro em Maria: a força do sangue australiano.” Ela mesma afirma isso por meio de uma raiva pessoal contra sua mãe que pode fornecer um texto para ser decodificado: “Quando você vir uma filha branca, mate-a logo. Assim não há problemas.” “E se ela tivesse te matado”, pergunta um dos rapazes da tribo. “Eu não teria existido.”

Descrevendo o universo interior de sua personagem, diz Mahasweta: “Ela teria se rebelado se eles lhe tivessem imposto as duras injunções de sua sociedade. Ela está infeliz por eles não terem feito isso. Em seu íntimo, há um desejo de ser parte dos Oraons. Ela teria ficado muito feliz se, quando tinha 13 ou 14 anos, algum bravo jovem Oraon a tivesse forçado ao casamento.”

Mahasweta toma cuidado para não enquadrar esse universo no automarginalizante projeto étnico do isolamento ou da expressão de uma voz-consciência semitribal. A origem desse cenário e destes sentimentos são um ou dois filmes hindus que Mary viu. A superação de barreiras de casta e de credo por meio do amor é um dos temas básicos da enormemente produtiva indústria cinematográfica hindu.

A descrição do cotidiano de Mary como uma ponte entre o “mundo externo” (representado pela obscura cidade rural de Tohri) e o espaço fechado de Kuruda (a pequena comunidade às margens da qual os membros da tribo vivem) é orquestrada para legitimar empiricamente Mary Oraon como o *nome* da mulher, trabalhadora, pós-colonial. Passarei por cima deste texto tão rico para focalizá-lo no momento em que, “de repente, um dia, o trem pára, e o coletor Singh desce com o filho de Prasadji. A vida de Mary se perturba; uma tempestade se forma na existência calma e pobre de Kuruda”.

O trem não pára mais em Kuruda como o fazia na Índia britânica, quando os fazendeiros brancos viviam lá. Ele é uma metonímia recorrente para o projeto unificador do imperialismo territorial, o “colonialismo” do qual Mary é a *pós-colonial*.

“Coletor” — um medíocre coletor de impostos sob o Raj Britânico — pode ser um nome próprio ou um honorífico descritivo. O homem atua com o que Lukács chamaria de “tipicalidade”. Ele violenta a terra vendendo as florestas Sal da área, enganando os pequenos proprietários de terra com um preço reduzido. Ele violenta a tribo empregando-a num trabalho assalariado com alto nível de exploração e os distrai com quantidades de licor e um travestimento da chamada mercantilizada cultura de massas ocidental. Na verdade, a história das silenciosas florestas de Sal é também uma metonímia histórica cuidadosamente articulada.

A ecologia da árvore de Sal está intrinsecamente ligada à economia comunal pré-capitalista e às relações sociais das tribos. Sua transformação no capital colonial constante se deu por meio da imposição e da produção de elaboradas relações sociais entre o fazendeiro branco e o empregado tribal.

A transformação da cultura do imperialismo na pós-colonialidade foi representada pelas figuras de indianos incompetentes, mas de boa índole, vivendo nos cantos e brechas dos grandes casarões de fazenda. O legado real do texto econômico imperialista, a trajetória necessária do grande burguês à pequena manipulação social do pequeno-burguês sob a descolonização, é o desprezível coletor Singh, que remobiliza a floresta de Sal num capital constante e os membros da tribo num capital variável sem inseri-los na troca generalizada de mercadorias. Marx descreveu isso cem anos atrás como “o modo de exploração do capital em seu modo de produção”.

Mary Oraon, a quase-membro da tribo, a quase-indiana, é a quase-consciente, quase-idêntica agente que denotaria essa contínua narrativa de exploração. Tampouco focalizarei esse aspecto da história. Para nossos objetivos presentes, devo me concentrar na apropriação por Maria da estrutura do estupro, como se fosse um quase-homem. Para essa perspectiva, o aspecto importante do coletor Singh é seu esforço em violentar Mary sexualmente e suas várias trocas relacionadas com ela. A resolução narrativa dessa seqüência acontece no dia e na noite do Festival de Primavera dos Oraons.

Mary, como crítica alerta e vigilante do que é violentar a terra e o povo, reescreve o Festival, transforma-o de jogo de caça em caçada. Ela leva o Festival à crise — literaliza a metáfora — para ser capaz de nele atuar. A versão “autêntica” das tribos monumentaliza o passado. Lá, a divisão sexual das atividades está intacta. Os homens *sabem*. As mulheres disfarçam.

“Elas (as mulheres) não sabem por que caçam. Os homens sabem. Eles estiveram jogando esse jogo por milhares de milhões de luas. Houve um tempo em que existiam animais na floresta, a vida era selvagem, o jogo da caça tinha significado. Agora, a floresta está vazia, a vida está gasta e drenada, o jogo da caça não tem mais sentido. Só o prazer do dia é real.”

Se para os homens o ritual da caçada parece uma *metáfora* funcional, para as mulheres, autorizadas a cada doze anos a participarem da caçada, o ritual é encenado como uma *catarse*, uma analogia sem um pólo histórico ou literal acessível, na retórica clássica uma metáfora abusiva. Mary desfaz essa oposição de gênero. Ela dinamicamente literaliza a *catarse* ritual da caçada negociando com a estrutura do estupro — tanto quanto da violação — e se apropria dela como de uma arma.

Para ela, a floresta *ainda abriga* um animal, e a realidade do prazer do dia é tão “real” quanto “cheia de significado”. Como ela opera isso? Através do Festival, que reescreve para ela o Coletor como o Animal, e o legitima como presa.

Alguns anos atrás, escrevendo sobre *Jane Eyre*, eu descrevi a cena em que Jane encontra pela primeira vez Bertha Mason como uma situação que tornava indeterminada a diferença entre o humano e o animal, de modo que a narrativa podia mover Jane da letra para o espírito da lei. Isto não é um fazer-indeterminado, mas o contrário.

Mas vamos ver como algo semelhante ocorre no presente texto. Mary está voltando do trabalho; o monótono da música do festival está no ar, quando o Coletor a acua no caminho deserto.

“Primeiro, Maria ficou com medo. Depois de um tempo lutando, Mary conseguiu se livrar das garras dele. Longas costeletas, longos cabelos, calças de poliéster, sapatos pontudos, uma camisa vermelho-escura. Sob o fundo musical das canções de Primavera, Mary pensou que ele era um animal. A-ni-mal. As sílabas ecoam em sua cabeça. De repente, Mary sorri.”

Mary marca um encontro com ele, pretendendo matá-lo. Mas ela *não pode* matá-lo sem a ajuda do poder inscrito ou do ritual. Há, mais uma vez, uma negociação e uma transformação.

As mulheres da tribo, em seu piquenique após a caçada, estão naquele momento se embebedando do licor doado pelo Coletor. Para seu encontro clandestino com Mary, ele traz “licor importado”. Isto substitui a música do festival e Mary começa a beber. “Sim, o rosto está começando a se parecer com o dos animais caçados.” Sem dúvida, Mary transforma esse rosto. Ela “o acaricia, lhe dá mordidas amorosas nos lábios. Há fogo nos olhos do Coletor, sua boca está aberta, seus lábios molhados de saliva, seus dentes brilhando. Mary fica olhando, olhando, o rosto se torna, se torna o quê? Sim, se torna um animal.”

Não se tem certeza de quem faz a próxima pergunta: “Agora me toma?” Nesse momento de indeterminação, Mary se apropria do estupro. Ela segura o Coletor, o faz deitar-se. O facão de cortar cana se transforma no falo da violação. O assassinato da besta ritual é também uma punição pela violação do povo, da terra, e ainda um retorno, deslocado historicamente, da violação de seu nascimento: “Mary levanta e abaixa o facão, levanta-o, abaixa-o.”

Cada detalhe se enche de “significação”. Violando, Mary se sente sexualmente repleta. Isso é uma negociação com o falo, e não apenas como se ela fingisse ser homem. Antes do assassinato, dançando “ela abraça Budhni (uma velha mulher da tribo), e diz ‘vou me casar com você depois de jogar o jogo da caça. Aí eu serei o marido, e você, a mulher’”. Depois de voltar do assassinato, “ela beija Budhni sem lavar sua boca”.

Muito mais pode ser dito sobre a articulação de Mahasweta da pós-colonial estratégica e negociadora na figura da subalterna de gênero. Não farei mais que comentar seu uso da palavra

*bonno*, que traduzi como “selvagem” na seguinte passagem: “Uma grande sede dança em seu sangue. Coletor, Coletor, estou quase lá. O Coletor a quer muito. Com quanta violência pode o Coletor querê-la? Quantos graus Fahrenheit? Seu sangue será tão selvagem quanto o de Mary? Tão ousado?”

Que sangue está sendo chamado de “selvagem” aqui? O sangue dos membros da tribo que duelaram na floresta (a palavra *bonno* literalmente significa “da floresta”? Ou o sangue do australiano violador? (em seu raio de significação, *bonno* também quer dizer “bruto”?) Um grupo de burguesas feministas, professoras, intelectuais, orgulhosas de sua própria etnicidade, acharam que a palavra só podia significar a volta de Mary à autenticidade tribal. Mas a ênfase de Mahasweta bem poderia ser que a selvageria do sangue seja tanto de Mary quanto dos Oraon ou de ninguém simplesmente.

Espero que esteja claro que a questão de que apenas os membros da tribo indiana podem falar como membros da tribo indiana para membros dessa mesma tribo tenta provavelmente tornar invisível a mecânica da produção da *enunciação*. Nesse sentido, por exemplo, o posicionamento de Gayatri Spivak sobre o tribal indiano pode ser, no melhor dos casos, uma situação catártica.

Em vez disso, prestem atenção ao seguinte ponto: minha situação contratual como uma pós-colonial me permite ver reivindicações pela subjetividade das histórias alternativas acontecendo de um modo freqüentemente não analisado. Uma pedagogia literária, com uma seleção cuidadosa de textos, pode ao menos preparar outro espaço que torne visíveis as lacunas dos slogans do iluminismo europeu — nacionalismo, internacionalismo, secularismo, culturalismo, baluartes do nativismo — sem participar em sua destruição.

Isso, em sentido estrito, é pedagogia des(cons)trutiva. Como todo bom ensino em ciências humanas, é esperançoso e ilimitado. Pressupõe e espera um futuro de solidariedade completa e portanto cuida do “presente”. No mais estrito senso, então, (para)lógico, morfogenético, fazendo surgir novas maneiras de leitura e escritura, é um ensino *no seu sentido mais profundo*, sem inovação teleológica terminal. Seu “presente” é um campo de codificação de valor no sentido de “valor” que é logicamente (mas não necessariamente de modo cronológico) prioritário em

relação ao econômico; neste caso, o político, o econômico e o afetivo estão profundamente interligados.

Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e continuidades que emergem continuamente no suposto relato do real. A política cultural da repetição está sendo encenada com o gestual da política da ruptura estratégica, necessária, tendo em vista a independência política que é o requisito mínimo para a “descolonização”.

Enquanto isso acontece, gerações como “a minha própria” (posso ouvir o murmúrio purista contra este “essencialismo” por parte das minhas amigas teoricamente corretas), indecisas quanto à transição, e grupos como “o meu próprio” (de novo!), de diaspóricos circulando num quadro marcado pela “colonização interna”, devem pôr mais um item na pauta de discussões: a insistência em esquecer os privilégios da elite pós-colonial num mundo neocolonial.