

UNIVERSIDADE FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO INTERDISCIPLINAR
DE ESTUDO E PESQUISA DO
IMAGINÁRIO SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ANO XVI
VOLUME 24
NÚMERO 1
(JAN-JUN)
2016
PP. 280-300.

PÓS-COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE: RUMOS E TRÂNSITOS (POSTCOLONIALITY AND DECOLONIALITY: ROUTES AND TRANSITIONS)

DRA. DIVANIZE CARBONIERI

Professora do Departamento de Letras da Universidade Federal de Mato Grosso
divacarbo@hotmail.com

RESUMO: Este trabalho tem o objetivo de examinar as confluências e discordâncias entre a pós-colonialidade e a decolonialidade, buscando interrogar as epistemes e posicionamentos estabelecidos, principalmente nas universidades ocidentalizadas do Brasil. É traçado um percurso delineando a genealogia do pós-colonialismo como abordagem teórica até os questionamentos apresentados pela crítica decolonial.

PALAVRAS-CHAVE: pós-colonialidade, decolonialidade, universidades.

ABSTRACT: This paper aims to examine the consensus and disagreements between postcoloniality and decoloniality, seeking to interrogate the established epistemes and positions, especially in Westernized universities in Brazil. Its purpose is to trace a route to outline the genealogy of post-colonialism as a theoretical approach to the questions offered by decolonial criticism.

KEYWORDS: postcoloniality, decoloniality, universities.

INTRODUÇÃO

Ramón Grosfoguel (2013), em uma de suas palestras compartilhadas no Youtube,¹ afirma que, nas universidades ocidentalizadas, o cânone de pensamento está fundamentado predominantemente em pensadores homens de cinco países: Itália, França, Alemanha, Reino Unido e Estados Unidos da América, que provavelmente perfazem apenas uns 20% da população mundial (e se considerarmos exclusivamente os homens, então, é um número ainda menor). E ele enfatiza a palavra “ocidentalizadas” – são universidades ocidentalizadas e não ocidentais – porque é uma epistemologia que está espalhada por todo o mundo. Tanto faz que a universidade esteja situada em Paris, Londres, Dakar, Nova Deli ou Rio de Janeiro: esse cânone de pensamento ocupa uma posição central, majoritária, sendo aplicado em fenômenos oriundos de diversos contextos geográficos, raciais, sociais, culturais, sexuais e de gênero.

Isso é uma grande limitação porque o mundo é bem maior do que esses cinco países e certamente do que os homens desses cinco países. Grosfoguel nos alerta a respeito da necessidade de alargar o cânone de

pensamento e de deslocar a epistemologia europeia-ocidental de sua centralidade. Nas universidades ocidentalizadas do Brasil, ainda que existam honrosas exceções, a epistemologia predominante é evidentemente a ocidental, o que muitas vezes funciona como uma camisa-de-força para a criatividade. A discussão proposta neste trabalho surge da necessidade de buscar outros caminhos. Pensando nas discordâncias e confluências entre pós-colonialidade e decolonialidade, procuro delinear uma perspectiva crítica a partir da qual se possam interrogar as epistemes e posicionamentos assumidos em nossas universidades.

Ainda que o termo “pós-colonialidade” pareça apresentar um caráter mais dinâmico, enfatizando talvez uma condição constantemente em processo, e “pós-colonialismo” possa soar como algo mais estático, empregarei aqui um pelo outro, como sinônimos, na tentativa de facilitar o entendimento. Partindo de uma genealogia do pós-colonialismo, gostaria de deixar claro que o que irei propor é apenas um percurso, entre inúmeros outros possíveis. Além de ser apenas um percurso, é também um percurso limitado, resumido, que não tem a intenção de esgotar esse assunto ou o pensamento teórico dos críticos que discutirei a seguir.

Para começar, é preciso que se diga que o pós-colonialismo não é apenas um. Existem diversos pós-colonialismos, virtualmente quase tantos quanto existem autores/teóricos pós-coloniais. Cada teórico vai ter uma visão particular do pós-colonialismo, e há inclusive contradições, divergências marcantes entre o ponto de vista de um e de outro.

Acredito que seja também necessário evidenciar que não estou considerando o pós-colonialismo ou a pós-colonialidade como um período histórico “depois do colonialismo”, embora seja possível esse uso em certos contextos, e ele, de fato, é empregado por alguns autores. Mas o estou considerando principalmente como uma abordagem crítica e, mais do que isso, emprestando a definição de Clarissa Jordão (2016) para o letramento crítico, como “uma filosofia de vida, de profissão, de interação com as pessoas, com o conhecimento e com o mundo” (JORDÃO, 2016, p. 44). É assim porque vejo o pós-colonialismo como uma interrogação constante das desigualdades, das hierarquizações, dos preconceitos.

No campo da literatura especificamente, normalmente chamamos de pós-coloniais três tipos de literaturas: as literaturas produzidas por países que foram um dia colonizados por potências europeias, as

literaturas das diásporas (quando autores oriundos desses contextos de colonização se deslocam para outros locais) e as literaturas produzidas por autores pertencentes a grupos excluídos, marginalizados, oprimidos, não necessariamente em ligação direta com o momento colonial. Mas também é possível ler outras literaturas a partir dos princípios e estratégias do pós-colonialismo: por exemplo, as literaturas coloniais canônicas da Europa foram e são lidas produtivamente sob o viés do pós-colonialismo.

Tendo isso em mente, inicio com dois teóricos que foram e são importantes para o pós-colonialismo, mas que ainda não usavam esse termo em suas obras. Não são exatamente autores pós-coloniais, mas considera-se que fazem parte de um empreendimento crítico que foi entendido como as “teorias críticas dos discursos coloniais”: Frantz Fanon (1990) e Mohandas Gandhi (2010).

DESCOLONIZAÇÃO E SWARAJ

Fanon nasceu na Martinica, uma ilha do Caribe, em 1925, em um momento em que ela era uma colônia francesa. Era negro, filho de descendentes de africanos.

Estudou medicina na França, especializando-se em psiquiatria. Posteriormente, foi trabalhar como psiquiatra na Argélia e se envolveu na revolução argelina, ou seja, na luta de libertação do país contra o controle francês. Foi em seguida para a Tunísia, onde descobriu que estava com leucemia. Ali, praticamente à beira da morte, escreveu *Os condenados da terra* (*Les damnés de la terre*) e morreu no mesmo ano em que o livro foi publicado, 1961.

Logo no início desse livro, Fanon afirma que “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, 1990, p. 25, tradução nossa). Esse é o seu conceito-chave: descolonização. E ele a define como a substituição de uma categoria de seres humanos, os colonizadores, por outra categoria de seres humanos, os colonizados, de forma violenta e sem transição porque, se houver algum momento transitório, ela ainda não é uma descolonização completa. Para Fanon, a descolonização tem que ser sempre um fenômeno violento porque foi violento o modo como os colonizadores se impuseram sobre os colonizados e exploraram sua força de trabalho e as suas terras. Então, é uma violência que está sendo dada em retribuição. E não é qualquer violência, mas é a violência organizada, coletiva, revolucionária, para expulsar os invasores e

conquistar a liberdade. De acordo com ele, essa violência serve inclusive para ajudar a sanar os traumas impostos aos colonizados pela colonização, é uma violência que torna os colonizados seres humanos novamente, uma vez que aquela humilhação causada pela opressão e que ficava represada nos músculos pode encontrar vazão na luta, liberando também o corpo do colonizado.

Fanon parte do marxismo, de uma concepção marxista de que os povos têm direito à violência para se livrar do jugo de outros povos. Mas também critica o marxismo por não ter levado suficientemente em conta o racismo envolvido na situação colonial:

Tudo depois da sociedade pré-capitalista e até mesmo ela, que é tão bem explicado por Marx, deve ser aqui repensado. O servo é, em essência, diferente do senhor, mas uma referência ao direito divino é necessária para legitimar essa diferença de status. Nas colônias, o forasteiro vindo de outro país impôs seu controle por meio de armas e máquinas. Contrariando a sua bem-sucedida transferência, apesar de sua apropriação, o colonizador ainda permanece sendo um forasteiro. Não é o ato de possuir fábricas nem propriedades de terras nem um vultoso saldo bancário que distingue as

classes governantes. A raça governante é acima de tudo quem vem de outras partes, quem é diferente dos habitantes originais, “os outros” (FANON, 1990, p. 31, tradução nossa).

Assim, a situação de opressão envolvida no sistema colonial não é bem a exploração de uma classe sobre outra, mas a de um grupo racial, os brancos, europeus, sobre outro grupo racial, nesse caso, os negros, africanos e antilhanos. Além disso, é a imposição de todo um modo de vida sobre outros modos de vida diferentes e que, em virtude dessas diferenças, são julgados como inferiores.

Fanon também critica a não-violência, que, para ele, não é mais do que um compromisso entre a elite nativa e a burguesia do país colonialista, da metrópole, em nome de interesses que são interesses de elite. A cooptação da elite intelectual do país colonizado serviria inclusive para manter a dominação por mais tempo e mais profundamente:

Durante o período de libertação, a burguesia colonialista busca ardentemente por contatos com a elite e é com essa elite que o diálogo familiar a respeito dos valores é realizado. A burguesia colonialista, quando percebe que é

impossível manter seu domínio sobre os países colonizados, decide empreender uma ação defensiva em relação à cultura, aos valores, às técnicas e assim por diante. [...] A burguesia colonialista, em seu diálogo narcisista, exposto pelos membros de suas universidades, implantou profundamente nas mentes do intelectual colonizado que as qualidades essenciais permanecem eternas apesar de todos os saques que os homens possam fazer: as qualidades essenciais do Ocidente, evidentemente. O intelectual nativo aceitou a irrefutabilidade dessas ideias e, lá no fundo de seu cérebro, sempre se poderia encontrar uma sentinela vigilante para defender o pedestal greco-latino (FANON, 1990, pp. 34-36, tradução nossa).

A colonização mais insidiosa seria essa que incide sobre os valores culturais e intelectuais, uma vez que convence o intelectual colonizado de que sua cultura e epistemologia são inferiores àquelas do povo que o oprime. Então, mesmo que a emancipação traga a independência política, nas mentes dos colonizados, as amarras estão tão bem assentadas que eles mesmos muitas vezes não percebem essa restrição e são os primeiros a defender a superioridade da herança

ocidental. A saída, para Fanon, consistia em o intelectual nativo se desligar da burguesia colonialista, dos valores da cultura ocidental que foram inculcados nele pela educação colonial e se aproximar dos trabalhadores, dos camponeses nativos, que são aqueles que, na sua visão, são capazes de fazer a verdadeira descolonização.

Outro importante autor das teorias críticas dos discursos coloniais é Gandhi. Ele nasceu na Índia em 1869, quando o país era uma colônia britânica. Estudou direito na Inglaterra e foi trabalhar como advogado na África do Sul, defendendo os interesses dos indianos que viviam naquele país. A experiência com o forte racismo da África do Sul, voltado também para os indianos e não só para os africanos negros, acabou fazendo com que Gandhi iniciasse ali sua trajetória de ativista político na luta pela liberdade, pelos direitos dos povos oprimidos. O seu próximo passo foi o retorno para a Índia, onde liderou o movimento pela independência indiana, que tornou a Índia livre em 1947. Gandhi foi assassinado um ano depois, em 1948, por um hindu radical, descontente com seus pronunciamentos a favor dos muçulmanos e do Paquistão.

O texto de Gandhi que considerarei aqui é *Hind Swaraj: autogoverno da Índia* (*Hind Swaraj or Indian home rule*, 1909-1910), escrito inicialmente em gujarati,

uma das línguas nativas da Índia, e depois em inglês pelo próprio Gandhi.ⁱⁱ Nessa obra, o conceito empregado por Gandhi é *Swaraj* (e não descolonização), que pode ser traduzido por autogoverno. Todo o livro é dedicado ao empreendimento de explicar o significado dessa concepção. O formato escolhido foi um diálogo entre “leitor” e “editor”, duas figuras fictícias criadas por Gandhi para servir de veículo para analisar posicionamentos contrários em relação ao tipo de emancipação que a Índia deveria buscar.

Para Gandhi, o problema não eram exatamente os ingleses que estavam dominando a Índia. O problema, para ele, era a civilização moderna. Se os ingleses desistissem de implantar a civilização moderna na Índia, eles até poderiam ficar, de acordo com a sua visão. Por exemplo, um índice de civilização moderna que os ingleses haviam trazido eram as ferrovias. Gandhi considerava que as ferrovias causavam mais malefícios do que benefícios:

Deve ser evidente para você que, se não fosse pelas ferrovias, os ingleses não poderiam ter o controle que têm sobre a Índia. As ferrovias também espalharam a peste bubônica. Sem elas, as massas não poderiam se mover de um lugar a outro. Elas são portadoras dos germes

da peste. Anteriormente, nós tínhamos uma segregação natural. As ferrovias também aumentaram a frequência da escassez de alimentos porque, devido à facilidade dos meios de locomoção, as pessoas vendem seus grãos e eles são enviados para os mercados mais recompensadores. As pessoas se descuidam e, assim, a pressão da fome aumenta. As ferrovias acentuam a natureza má do homem. Os homens maus realizam seus intentos maléficos com uma rapidez maior. Os lugares sagrados da Índia foram profanados. Anteriormente, as pessoas iam a esses lugares com grandes dificuldades. Geralmente apenas os verdadeiros devotos os visitavam. Hoje em dia bandidos os visitam para praticar suas maldades (GANDHI, 2010, p. 46).

Possibilitando ao homem uma velocidade que não seria natural ao corpo humano, as ferrovias acabariam indo contra aquilo que fazia bem à humanidade. O encurtamento de distâncias, tão caro ao sistema capitalista, na verdade, traria a fome, pois facilitaria a produção para a exportação e não para a subsistência, e disseminaria doenças de forma muito mais rápida, moléstias que anteriormente haviam encontrado obstáculos da natureza para a sua

propagação. Até mesmo para a religião, essa rapidez seria nefasta, pois permitiria que qualquer pessoa visitasse os templos sagrados da Índia, até mesmo quem não os respeitava e se dedicava a destruí-los. Além disso, a facilidade que as ferrovias pareciam trazer, na visão de Gandhi, era algo prejudicial à saúde das pessoas, que, assim, andariam menos para percorrer grandes distâncias. Também o maquinário agrícola, as ferramentas novas não eram algo benéfico, de acordo com ele. Em suas palavras, “[n]ão é que não soubéssemos inventar máquinas, mas nossos antepassados [...] decidiram que só deveríamos fazer o que pudéssemos realizar com nossas mãos e pés. Viam que nossa felicidade e saúde reais consistiam num uso adequado de nossas mãos e pés” (GANDHI, 2010, p. 64).

Então, para Gandhi, não foram os ingleses que tomaram a Índia, mas sim os indianos que a deram para eles, ao imitar seu modo de vida, ao adotar sua civilização. Antes de ser uma colônia administrativa da Inglaterra, a Índia havia sido uma espécie de colônia comercial, tendo sido controlada por companhias britânicas. Gandhi insiste que o comércio britânico só havia se implantado na Índia porque os indianos se acostumaram a comprar os produtos ingleses e, depois disso, para manter esse negócio lucrativo, os britânicos

se instalaram ali com seus exércitos e aparato administrativo. De acordo com Gandhi, era lastimável que a Índia imitasse a Inglaterra porque a civilização indiana seria muito melhor, pois era uma civilização livre da civilização moderna e com valores espirituais elevados. Para conseguir o autogoverno, então, os indianos teriam que parar de usufruir dessas “facilidades” advindas da civilização moderna e controlar as suas próprias paixões, o medo, a luxúria, a raiva. Esse seria o verdadeiro *Swaraj*. Gandhi acreditava que uma nação de pessoas com esse tipo de autocontrole ou autogoverno nunca seria dominada por outras.

Marakand Paranjape (2010), no posfácio à edição brasileira de *Hind Swaraj*, tece a seguinte explanação a respeito desse conceito:

Etimologicamente, a palavra é uma abreviação moderna do sânscrito *sva-rajya*, uma palavra composta por *sva* + *raj*: *sva* significa “eu”, e *raj*, “brilhar”. Portanto, a palavra significa tanto o resplendor do eu quanto o eu que resplandece. *Raj* está presente em vários outros vocábulos associados ao poder, incluindo *Raja*, *Rex* e *Regina*. Podemos, na verdade, dizer que *Swaraj*

é outra palavra para iluminismo, além de significar autogoverno.

É na Índia que a independência política foi singularmente expressa em termos de iluminismo e auto-iluminação; sem essa sabedoria interna e florescimento, nenhuma independência política externa seria concebível. Portanto, *Swarajya* é o princípio da perfeição, do governo perfeito, porque a iluminação vem da ordem interna, não da opressão e do domínio sobre os outros. [...]

Swaraj se opõe, portanto, ao imperialismo e a formas totalitárias de governo que esmagam a liberdade das individualidades e do coletivo. Por isso a palavra *Swaraj* é preferível a descolonização, uma vez que *Swaraj* não está amarrada ao colonizador como está o termo descolonização. [...] No *Swaraj*, o pessoal e o político se fundem, um levando ao outro, o outro voltando ao primeiro. *Swaraj* é sempre singular e coletivo ao mesmo tempo: não podemos ser livres a não ser que todos nossos irmãos e irmãs sejam livres, e eles não podem ser livres a não ser que o sejamos. *Swaraj* nos permite resistir à opressão sem ódio e sem oposição violenta (PARANJAPE, 2010, p. 117).

Gandhi afirma que, para resistir aos ingleses e à implantação de sua cultura, era necessário, portanto, usar um caminho não violento, o caminho da resistência passiva, porque a violência implica em um descontrole das paixões e das ações. Ademais, resistir aos ingleses com armas seria o mesmo que se igualar a eles, tornando a emancipação uma falácia. A resistência passiva de Gandhi não é a desistência da luta, mas exatamente o oposto: é o firme propósito de resistir ativamente contra a opressão sem revidar as agressões sofridas, mesmo que isso custe a própria vida.

Então, nesses pilares que deram origem ao que depois se tornou o pós-colonialismo e suas diversas correntes, já encontramos grandes diferenças, diferenças inconciliáveis, inclusive. Fanon defendia a violência como única forma de obter uma verdadeira descolonização e Gandhi acreditava na via pacífica, no autogoverno, primeiro interno e depois externo. E a partir daí, ramificaram-se os posicionamentos políticos do pós-colonialismo.

AS ANÁLISES TEXTUAIS, AS DIÁSPORAS E A CRÍTICA DECOLONIAL

Outro importante pilar dos estudos pós-coloniais e também um dos teóricos das críticas dos discursos coloniais foi Edward Said (2007, 1999), um autor nascido na Palestina e que depois se tornou professor de literatura nas Universidades de Columbia, Harvard e Yale nos Estados Unidos. Em *Orientalismo*, que foi publicado pela primeira vez em 1978, Said chamou a atenção para o modo como os ocidentais, sobretudo os ingleses e os franceses, representaram, entre os séculos XVIII e a primeira metade do XX, uma das suas imagens mais antigas e recorrentes de alteridade, o Oriente. Said entende essas representações como discursos que não são baseados simplesmente em observações, mas que, de forma disciplinar e sistemática, produzem certas construções ideológicas, políticas, sociológicas, militares, científicas e artísticas a respeito do Oriente. O que ele denomina de Orientalismo é o conjunto desses discursos e representações. E o Oriente a que se restringe é principalmente o Oriente islâmico, ou seja, o Oriente Médio e o Norte da África. Ele reconhece que existem outros Orientes, mas escolhe esse como seu objeto. Em suma, seu foco de análise são os discursos e

representações ocidentais sobre o Oriente islâmico: o Oriente Médio e o Norte da África.

A ideia que subjaz à produção dos textos orientalistas é controle, domínio. Tais representações e discursos não são neutros, mas fazem parte das estratégias que posicionam o Oriente e os orientais em um patamar inferior em relação ao Ocidente e aos ocidentais. Dessa forma, é algo que justifica e legitima a dominação, exploração e colonização exercidas sobre eles. Representando os orientais através de uma série de estereótipos negativos, criava-se nos ocidentais a noção de que era inclusive um dever dominá-los, para levar a eles a “luz da civilização ocidental”.

Essa obra de Said foi e é muito importante para os estudos pós-coloniais, tendo influenciado uma série de críticos posteriores. Mas ela também recebeu muitas críticas, algumas vindas dos próprios autores pós-coloniais. Uma das principais críticas feitas por teóricos pós-coloniais é que Said se concentrou apenas nas construções dos ocidentais, dos europeus, dos colonizadores e não levou em consideração os discursos de resistência dos colonizados. Outra crítica importante é a questão de gênero. Said parece ter se concentrado apenas em visões produzidas por autores homens, ignorando os discursos e representações que as

mulheres ocidentais fizeram do Oriente no período da colonização, em seus relatos de viagem, por exemplo.

Reconhecendo a falha de não ter abordado os aspectos da resistência dos colonizados aos discursos que eram feitos sobre eles, Said escreve, então, *Cultura e Imperialismo*, publicado inicialmente em 1993. Nesse livro, seu escopo é bem maior do que aquele que estabeleceu em *Orientalismo*:

São textos europeus sobre a África, a Índia, partes do Extremo Oriente, Austrália e Caribe; considero esses discursos africanistas e indianistas, como foram chamados, parte integrante da tentativa europeia geral de dominar povos e terras distantes, e, portanto, relacionados com as decisões orientalistas do mundo islâmico, bem como com as maneiras específicas pelas quais a Europa representa o Caribe, a Irlanda e o Extremo Oriente (SAID, 1999, p. 11).

Dessa forma, Said estende o Orientalismo para os diversos “outros” do Ocidente. Afinal, as representações negativas com vistas a dominar populações e territórios não são exclusividade dos relatos sobre o Oriente. Os europeus realizaram o

mesmo empreendimento em muitos outros lugares, pelo menos em todos aqueles que eles desejavam colonizar e que de fato colonizaram. Mas Said não esquece que “sempre houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando” (SAID, 1999, p. 12). Apesar disso, a resistência que ele considera é principalmente aquela aferida nas entrelinhas dos discursos colonialistas, as visões de oposição em relação a uma perspectiva dominante. Said ainda não se detém na análise de discursos de resistência propriamente ditos, não empreende a leitura de obras da literatura pós-colonial, por exemplo.

Na verdade, o método que ele estabelece tem como objetivo ler e analisar as grandes narrativas coloniais da literatura ocidental. Trata-se da leitura de contraponto (ou contrapontística), que busca demonstrar que essas produções literárias são parte integrante da complexa relação entre império e cultura. Em uma de suas acepções, Said entende “cultura” como as artes e as práticas da descrição, comunicação e representação. Seu objetivo é verificar como essas manifestações interpretaram os fatos imperiais, a existência de colônias e a dominação europeia de outros povos. Como o período principal de análise é o século

XIX e o início do XX, seu foco de interesse recai, sobretudo, sobre o romance, que conheceu um momento de ascensão e apogeu nessa época. Na prática, o que Said propõe é ler romances canônicos, escritos por autores oriundos das metrópoles coloniais durante o período da colonização, buscando desvendar como eles refletem uma determinada perspectiva ideológica dominante a respeito desse fenômeno e bloqueiam uma série de outros pontos de vista que se opõem a essa perspectiva e que podem ser desbloqueados em uma leitura crítica atenta. Assim, além de retratar as histórias das metrópoles colonialistas, essas narrativas também revelam as histórias das sociedades que elas colonizaram. É o entrelaçamento dessas histórias diferentes que Said busca ressaltar.

A leitura de contraponto permite que o leitor perceba que o estilo de vida das sociedades retratadas nos romances coloniais só se tornou possível em virtude da dominação, ocupação e exploração de outras coletividades. Uma obra como *Mansfield Park* (1814) de Jane Austen, por exemplo, é lida por Said com o propósito de desvendar as referências às situações coloniais entremeadas na tessitura da narrativa. Nesse romance e em outros semelhantes a ele, as colônias

imperiais permanecem à margem do que é narrado, o que equivale a dizer que suas ações pouco ou raramente se passam nelas. Porém, sua simples menção no texto contribui para um ordenamento do universo ficcional que espelha aquele que existe no mundo fora das páginas do romance. O patriarca sir Thomas é a mesma autoridade que governa sua propriedade rural no interior da Inglaterra e suas possessões coloniais em Antígua. O controle que ele exerce sobre os jovens e mulheres de sua família é semelhante ao que exerce sobre as pessoas que são forçadas a trabalhar em sua fazenda no Caribe.

A partir dos anos 1980, surgiram várias formas de análises textuais pós-coloniais influenciadas principalmente pelos estudos de Said. Um dos grupos mais influentes das análises textuais foi aquele formado pelos intelectuais sul-asiáticos, que depois acabou sendo conhecido como Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos. E, nesse grupo, se destacaram os indianos Homi Bhabha e Gayatri Spivak, que foram bastante influenciados pelo pensamento pós-estruturalista de Derrida, Foucault e Lacan. E é importante ter isso em mente quando discutirmos a crítica decolonial.

No ensaio intitulado “Da mímica e do homem” [*Of mimicry and man*], presente no livro *O local da*

cultura, Bhabha (2001) vai discorrer sobre o caráter ambivalente do discurso colonial. Bhabha parte da ideia exposta no *Orientalismo* de Said de que o discurso colonial se estabelece com o objetivo de retratar os colonizados como inferiores, degenerados, selvagens para justificar a conquista e a dominação. A diferença entre a visão de Said e a de Bhabha é que Bhabha considera que esse objetivo nunca é totalmente atingido. Isso porque, na tentativa de domesticar o colonizado, ensinar a ele a língua e os valores ocidentais, os colonizadores acabam trazendo esse “outro” para dentro do círculo da cultura ocidental. Esse outro deixa de ser tão outro assim, passa a ser algo conhecido. O próprio esforço europeu de construir um conhecimento sobre os colonizados, ainda que orientalista, também acaba minando em parte essa alteridade.

A ideia envolvida em trazer o “outro” para dentro do que se conhece está presente no conceito da “mímica”, tal como é proposto por Bhabha:

então a mímica colonial é o desejo de um Outro reformado, reconhecível, como *sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. O que vale dizer que o discurso da mímica é construído em torno de uma *ambivalência*; para ser eficaz, a mímica deve

produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença. A autoridade daquele modo de discurso colonial que denominei mímica é, portanto, marcada por uma indeterminação: a mímica emerge como uma representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao visualizar o poder (BHABHA, 2001, p. 130, grifos do original).

A mímica colonial nada mais é do que a imitação dos modos ocidentais pelos colonizados. Ela está pressuposta na educação de moldes ocidentais que é imposta nas colônias. Seu objetivo é transformar o “outro”, reformá-lo, torná-lo mais aceitável para os padrões dos colonizadores. Porém, ao cumprir tal propósito, a mímica acaba funcionando como um mecanismo de autodestruição dentro do discurso colonial que a engendrou porque, para que a dominação e a exploração sejam plenamente efetivas, é necessário considerar o colonizado um “outro” inferior. O que quer que ameace essa alteridade ameaça também o controle que se deseja estabelecer sobre ele. A ambivalência do

discurso colonial, para Bhabha, faz com que o colonizado seja representado ora como domesticado, inofensivo, cognoscível e ora como selvagem, perigoso, irracional, o que implica que ele desliza permanentemente entre as polaridades da semelhança e da diferença, pondo em xeque sua total submissão.

Em certa medida, Bhabha está retomando uma ideia que aparece em Fanon, mas não da mesma forma. Fanon afirma que as representações, as visões extremamente negativas e maniqueístas que o colonizador mantém sobre o colonizado o desumanizam, mas não completamente. Se os colonizados fossem completamente desumanizados, não seria possível explorá-los, explorar o trabalho deles. Para isso, os colonizadores têm que manter pelo menos o mínimo para uma existência digna (pelo menos o alimento e um teto sobre suas cabeças). E nisso a desumanização não se completa, e aquele ser humano que está ali logo vai se conscientizar da sua humanidade e vai resistir. Então, o próprio discurso colonial se autodestrói. A influência de Fanon na noção de ambivalência de Bhabha não é sempre reconhecida. O que é mais ressaltado por outros críticos de sua obra é a influência que ele tem do pensamento pós-

estruturalista nessa sua desconstrução da binaridade entre colonizador/colonizado.

Mas quem trouxe para o campo da crítica literária a primeira definição do que é o pós-colonial foram os autores de *The empire writes back* (1989), Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, todos professores de universidades australianas. Esses teóricos vão classificar como pós-coloniais as literaturas produzidas por autores oriundos de culturas ou países que passaram um dia pelo processo de colonização, que foram um dia colonizados. Até esse momento, as literaturas produzidas pelas nações recém-independentes nas línguas dos colonizadores chegavam à Europa e eram classificadas pelos críticos como literaturas da Commonwealth Britânica, principalmente no que se refere a um contexto de língua inglesa. O problema era que essas literaturas, escritas em inglês, eram analisadas com base no que elas tinham de semelhante com a literatura inglesa. O seu valor de obra literária era mensurado de acordo com os critérios da literatura britânica. Ao classificar essas obras como pós-coloniais, esses autores querem ressaltar a necessidade de que elas sejam avaliadas no que elas têm de diferente, de específico. Ashcroft, Griffiths e Tiffin até cunham o termo *englishes*, no plural e com letra minúscula, para

indicar a variedade de “ingleses” em que essas obras eram escritas (em oposição a *English*, no singular e com letra maiúscula, indicando uma suposta língua inglesa única e homogênea).

Mas o problema dessa definição era que ela era ainda muito calcada na configuração da nação-estado porque enfocava as relações entre as nações metropolitanas e suas colônias, que depois se tornaram nações independentes. E, aproximadamente pelos anos 1980-90, já havia uma crítica muito forte ao nacionalismo, que havia sido o veículo para a descolonização da maioria das ex-colônias. Bhabha, por exemplo, vai estender a ideia de ambivalência também para o nacionalismo porque ele não pode nunca produzir a unidade que promete, uma vez que a nação é sempre heterogênea, formada por grupos muito diversos e que têm interesses diferentes. A ideia da unidade nacional é apenas fictícia.

Então, a partir dos anos 1990, os estudos pós-coloniais começaram a buscar outras configurações para suas análises, não mais concentradas apenas na relação colonial entre metrópole e colônia, e surgiram as cartografias diaspóricas, ou seja, uma análise baseada nas diásporas e em suas metáforas. Avtar Brah (1996), que é uma autora também indiana e que se tornou

professora em universidades do Reino Unido, define a diáspora da seguinte forma:

No coração da noção de diáspora está a imagem de uma jornada. Porém, nem toda jornada pode ser entendida como diáspora. As diásporas não são evidentemente a mesma coisa que viagens casuais. Elas também não se referem normativamente a estadas temporárias. De forma paradoxal, as jornadas diaspóricas são essencialmente sobre estabelecer raízes em “outro lugar” (BRAH, 1996, p. 182, tradução nossa).

Na diáspora, estão pressupostos o deslocamento e a fixação (com o estabelecimento de raízes em um novo espaço), a desterritorialização (perda do território) e a reterritorialização (obtenção de um novo território). Brah enfatiza mais a relação entre os pontos de partida e de chegada do que a substituição de um pelo outro. Tal intersecção relacional é chamada por ela de espaço diaspórico e é algo que ajuda a minar qualquer tipo de configuração estática, como aquelas exclusivamente focadas na nação-estado, por exemplo. O espaço diásporico de Brah “é ‘habitado’ não apenas por aqueles que migraram e seus descendentes, mas

também por aqueles que são construídos e representados como nativos” (BRAH, 1996, p. 181, tradução nossa). Ele é constituído por uma confluência de narrativas, combinando as histórias da dispersão (daqueles que partiram) com os relatos da permanência (daqueles que ficaram). Então, a experiência das diásporas proporciona um material abundante para os estudos pós-coloniais, fornecendo uma série de narrativas diferenciadas para análise.

Roland Walter (2009), que é professor da Universidade Federal de Pernambuco, intensifica ainda mais o dinamismo do espaço relacional diaspórico de Brah ao afirmar que, na atualidade, “o conceito [de diáspora] significa menos um estado/vida entre lugares geográficos, conotando, de maneira mais abrangente (e talvez de forma menos concreta), um vaivém entre lugares, tempos, culturas e epistemes” (WALTER, 2009, p. 43). O “vaivém” de Walter corrói a oposição entre dispersão e permanência que ainda aparecia em Brah, tornando a relação entre elas bem mais fluida e provisional, o que se relaciona com o aumento das migrações característico de nossos tempos.

Nesse sentido, quando Walter menciona o vaivém também entre epistemes diferentes, não é mais possível pensar no pós-colonialismo como uma crítica

baseada apenas em uma episteme, em uma epistemologia única. Walter também declara, em determinado momento de seu livro *Afro-América*, que a “metodologia deste trabalho é caracterizada pelo entrelaçamento interdisciplinar de posições teóricas”, “o que Edward Said (...) chamou de ‘ensemble atonal’, isto é, uma mescla contrapontística e migratória de diferentes posições teóricas que abre o caminho para uma série de alianças” (WALTER, 2009, p. 23). Nesse ponto, chego à questão da crítica decolonial e retomo as ideias de Grosfoguel apresentadas no início desta exposição.

Grosfoguel (2011) é um sociólogo porto-riquenho que atualmente é professor na Universidade de Berkeley, nos Estados Unidos. Ele define a crítica decolonial como uma perspectiva epistêmica a partir do lado, da visão do subalterno, do oprimido. E também menciona que essa perspectiva surgiu da divisão, da discordância entre o Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos e o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Explica que tal discordância teria sido ocasionada pelos modos diferentes com que cada grupo abordava a questão da subalternidade. De acordo com Grosfoguel, o Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos lia a subalternidade a partir de uma crítica

pós-moderna, ou seja, uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo. Já o Grupo Latino-Americano lia a subalternidade a partir de uma crítica decolonial, ou seja, uma crítica do eurocentrismo a partir de conhecimentos que foram subalternizados e silenciados pelo eurocentrismo.

Apesar de reconhecer a importante contribuição dos críticos pós-coloniais (que ele está entendendo principalmente como os intelectuais do Grupo Sul-Asiático), Grosfoguel (2014) declara que eles se concentraram em uma única perspectiva epistêmica, aquela baseada no pensamento pós-estruturalista de Foucault, Lacan e Derrida, e não levaram em consideração outras epistemes. Para ele, nisso, há um problema também de como se entende a modernidade.

Os críticos pós-coloniais, para Grosfoguel, estão fazendo sua crítica da colonização, tomando como base a colonização francesa e britânica da Ásia, África e Oceania, que teve seu auge no século XIX até a primeira metade do XX. Eles estariam ignorando os trezentos anos anteriores de colonização ibérica nas Américas. Assim, se o foco recai nessa colonização mais recente, a crítica moderna ou pós-moderna, que é uma crítica surgida no interior da Europa, é vista como um projeto emancipatório porque apresentou afinal um

questionamento à opressão do sujeito. Mas se o que se considera é um momento em que a modernidade tinha como sua outra face o colonialismo, ou seja, o período a partir do século XVI, em que se iniciou a conquista da América e o extermínio de grande parte de seus povos nativos, então, a crítica moderna é vista como um projeto civilizatório, com o objetivo de impor a civilização ocidental a toda parte do globo.

Como os críticos decoloniais estão situados principalmente na América Latina, eles veriam a modernidade, a crítica moderna ou pós-moderna europeia, dessa forma, não como algo que emancipa, mas como algo que constrange, que é impositivo. Para o peruano Aníbal Quijano (2005), por exemplo, com a constituição da América, iniciaram-se a divisão racial das populações e a atribuição das formas de trabalho de menor prestígio às raças consideradas inferiores. Os europeus que conquistaram a América relegaram os indígenas à reciprocidade e à servidão. Os negros, que foram trazidos posteriormente da África para a América, foram destinados à escravidão. Enquanto isso, o trabalho assalariado e a propriedade ficaram circunscritos aos brancos europeus. Para Quijano, a persistência tanto da divisão racial da população mundial quanto do controle das formas de trabalho nos

dias de hoje é o que ele denomina de colonialidade do poder, estando presente no sistema atual de poder mundial:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num [sic] elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 107).

Dessa forma, a modernidade, que, para Quijano, estabelece-se a partir da constituição da América, não pode realmente trazer a emancipação para os povos colonizados e racializados. A modernidade está imbricada na colonialidade do poder, que não se encerrou com as independências políticas das ex-colônias, mas permanece até a atualidade, oprimindo a maior parte da população mundial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De qualquer forma, o que Grosfoguel parece estar entendendo como a crítica pós-colonial está restrito aos trabalhos do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos (Bhabha, Spivak e outros), que foram, de fato, influenciados pelo pós-estruturalismo francês. Porém, vimos anteriormente que Bhabha também foi influenciado por Fanon. Percebemos ainda que Gandhi realiza uma crítica da modernidade, da civilização moderna, que parece ter paralelo com a crítica feita pelos decoloniais. Além disso, Grosfoguel não parece estar levando em consideração os desenvolvimentos dos estudos pós-coloniais a partir dos anos 1990, com as cartografias diaspóricas, que, também como vimos, consideram perspectivas epistêmicas diferentes.

Para finalizar, gostaria de mencionar outra fala de Grosfoguel (2014), que aparece na sua palestra intitulada “*De la crítica poscolonial a la crítica decolonial*”, que também está gravada no Youtube.ⁱⁱⁱ Ao final de sua explanação e depois de insistir reiteradamente que a diferença principal entre as duas críticas reside no fato de que a crítica pós-colonial levaria em consideração apenas uma episteme enquanto que a crítica decolonial

levaria em consideração uma diversidade epistêmica, Grosfoguel vai afirmar que, na verdade, isso são etiquetas, rótulos. E declara que há autores pós-coloniais que são decoloniais porque consideram uma diversidade epistêmica, e há autores decoloniais que são pós-coloniais porque consideram uma única episteme.

O ponto mais importante levantado por Grosfoguel me parece ser justamente a necessidade de buscar constantemente uma diversidade epistêmica. É isso que deveria conduzir nossas atividades como docentes e discentes nas universidades brasileiras. Porém, não é certamente uma tarefa das mais simples, em virtude principalmente de nossa formação no cânone de pensamento ocidental. Este trabalho se constituiu em uma tentativa de alargar esse cânone, com a investigação de teóricos de diferentes origens geográficas, embora apresente ainda uma série de limitações. Realizando uma autocrítica, reconheço que quase todos os autores examinados são ou foram professores de universidades situadas em países desenvolvidos como os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. Dessa forma, ainda não foram contempladas, nesta discussão, as epistemologias das classes populares ou a sabedoria ancestral dos povos

tradicionais. Além disso, ainda se privilegiou o trabalho de autores do sexo masculino, com o exame de pouca ou quase nenhuma contribuição oferecida pelas mulheres. Talvez um próximo empreendimento deva ser realizar uma nova discussão a respeito das confluências e discordâncias da pós-colonialidade e da decolonialidade, levando em consideração predominantemente o pensamento de teóricas de diversas nacionalidades, classes, etnias e identidades de gênero.

REFERÊNCIAS

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The empire writes back**. London; New York: Routledge, 1993 (1989).

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. T.: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora**. London; New York: Routledge, 1996.

FANON, Franz. **The wretched of the earth**. London: Penguin Books, 1990.

GANDHI, Mohandas K. **Hind Swaraj: autogoverno da Índia**. T.: Gláucia Gonçalves; Divanize Carbonieri, Carlos Gohn, Laura P.Z. Izarra. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010.

GROSGOUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. In **Transmodernity: Journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world**, 1(1), 2011, 1-37.

_____. Decolonial methods, epistemologies of the South and Fanonian philosophy. **Decolonial group's channel** (Youtube), 2013 (vídeo). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-x68bK-4rN4>>. Acesso em: 19 mai. 2016.

_____. De la crítica poscolonial a la crítica decolonial. **MAEID** (Youtube), 2014 (vídeo). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lpIfyoLE_ek>. Acesso em: 19 mai. 2016.

JORDÃO, Clarissa. No tabuleiro da professora tem... letramento crítico?. In: JESUS, Dánie M.; CARBONIERI, Divanize (org.). **Práticas de multiletramento e**

Letramento crítico: novos sentidos para a sala de aula de línguas. Campinas: Pontes Editora, 2016.

PARANJAPE, Makarand. *Hind Swaraj* em nossos dias. Posfácio à edição brasileira de *Hind Swaraj*. In GANDHI, Mohandas K. ***Hind Swaraj: autogoverno da Índia***. T.: Gláucia Gonçalves; Divanize Carbonieri, Carlos Gohn, Laura P.Z. Izarra. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005, pp. 107- 130.

SAID, Edward. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. T.: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Cultura e imperialismo**. T.: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

WALTER, Roland. **Afro-América**. Recife: Bagaço, 2009.

PÓS-COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE: RUMOS E TRÂNSITOS,
DE DIVANIZE CARBONIERI

NOTAS

ⁱ <https://www.youtube.com/watch?v=-x68bK-4rN4>.

ⁱⁱ Essa obra foi traduzida para o português em 2010 por um grupo de pesquisadores da Universidade de São Paulo e da Universidade Federal de Minas Gerais, tendo sido publicada pela Fundação

Alexandre de Gusmão, como uma homenagem ao centenário da redação do texto.

ⁱⁱⁱ https://www.youtube.com/watch?v=lp1fyoLE_ek.