



A FORMAÇÃO DO SUJEITO NA OBRA “O XARÁ”, (2003), DE JHUMPA LAHIRI

THE SUBJECT IN JHUMPA LAHIRI’S THE NAMESAKE

Carlos Eduardo Parente de Souza

E-mail: cadusouza18@hotmail.com

Daianne Severo da Silva

E-mail: daianne.severo@ifam.edu.br

Miguel Nenevé

E-mail: neneve@unir.br

RESUMO

Neste trabalho analisamos o romance *O xará* (2003), de Jhumpa Lahiri, à luz da teoria pós-colonial. Concentramos nossa discussão na formação do sujeito. O enredo mostra o nascimento e o desenvolvimento de Gogol, protagonista, que vive em duas culturas distintas, a americana e a indiana. Tanto a origem indiana como o ambiente americano tentam lhe moldar sua personalidade de maneiras diferentes, cada uma com uma ideologia, uma linguagem e um discurso próprios. O resultado é a fragmentação da identidade deste sujeito nascido na América, filho de indianos e com nome russo, que não sabe qual identidade assumir. Para esta análise utilizamos autores tais quais Bill Ashcroft et. al. (2000), Homi Bhabha (1998), Thomas Bonnici (2005), Amia Loomba (1998), entre outros, para definir a formação do sujeito pela linguagem, pela ideologia e pelo discurso. Verificou-se que o personagem Gogol não aceita o nome russo, diferente dos nomes dos colegas americanos, bem como nega, também, as tradições indianas dos pais, passando por uma crise de identidade em que tenta imitar a cultura americana. A morte do pai o leva a resgatar esta cultura indiana, e se casa com uma filha de indianos, moça que também tem sua identidade fragmentada e o casamento fracassa. Conclui-se que Gogol, ao fim da narrativa, mantém-se em dúvida sobre sua própria identidade.

Palavras-Chave: Pós-colonialismo; formação do sujeito; identidade; *O xará* Jhumpa Lahiri

ABSTRACT

In this work we propose to present an analysis of the novel *The namesake* (2003), by Jhumpa Lahiri. We read Lahiri’s work from the post-colonial perspective, focusing on the development of the subject. The plot of the novel goes around the birth and development of Gogol, the protagonist, in two distinct cultures, American and Indian. The result is the fragmentation of the identity, who does not know what identity he wants to accept. For this analysis, we used authors such as Ashcroft et. al. (2000), Bhabha (1998), Bonnici (2005), Loomba (1998), among others, to define the formation of the subject by language, ideology and discourse. We verified that Gogol does not accept his Russian name, suffering an identity crisis, trying to imitate the American culture. His father’s death leads him to recover the Indian culture and he gets married



to an Indian girl. We conclude that Gogol, at the end of the narrative in doubt about his own identity.

Key-words: Postcolonialism; Formation of the subject; identity; *The namesake*.

INTRODUÇÃO

O pós-colonialismo atualmente aparece na academia como uma abordagem importante para leitura de textos movimento surgido no século XX com a publicação da obra “Orientalismo” de Eduardo Said na década de 70 que tematiza a criação do oriente pelo ocidente. Atrélendo-se a essa obra, o pós-colonialismo passa a refletir igualmente os problemas resultantes da criação dos sujeitos coloniais pelos colonizadores, ou seja, mostrou como o centro cria a margem e os problemas que deixa com essa criação.

Uma das linhas de estudos pós-coloniais é a literatura, que analisa como a ficção literária representa e/ou reflete os problemas decorridos da colonização. Um dos focos de análise da literatura pós-colonial é a formação dos sujeitos pós-coloniais, ou seja, a forma do europeu impor sua cultura e a partir dessa imposição construir o nativo.

Como elemento de estudo literário pós-colonial, a formação do sujeito dá-se de três modos distintos, principalmente: formação do sujeito pela ideologia, em que o colonizador usa o que crê para mostrar que as credices dos sujeitos pós-coloniais são erradas; formação do sujeito pela linguagem, em que o colonizador usa sua língua para mostrar domínio e nomear o mundo dos sujeitos nativos e a formação do sujeito pelo discurso, em que o colonizador constrói um universo tido como verdadeiro para si e implanta nos sujeitos nativos.

Uma representação desta formação esta presente na obra *O xará* (2003), de Jhumpa Lahiri, a narrativa mostra um cenário representativo desta teoria no personagem Gogol. Sujeito americano, filho de indiano e com nome russo, Gogol é marginalizado por suas raízes indianas e seu aspecto social que é bastante questionado pelo sujeito americano, o qual tenta imitar. A consequência disto é o



reflexo de um sujeito que procura a imagem perfeita em uma sociedade que o vê como inferior.

O objetivo deste artigo é fazer uma apresentação da formação do sujeito na obra “O xará” (2003) de Jhumpa Lahiri, com foco no protagonista Gogol, mostrando como ele é colocado à margem na terra do *Outro*. Este artigo terá caráter bibliográfico, de cunho qualitativo. A definição da formação do sujeito será refletida no contexto pós-colonial, com base em autores como Ashcroft et. al. (2000), Bonnici (2005), Loomba (1998), Ngugi (1995), entre outros. Após o levantamento teórico o romance “O xará”, (2003), de Jhumpa Lahiri, será analisado e dele serão extraídos trechos para exemplificar como ocorre a formação do sujeito no personagem analisado, bem como a fragmentação de sua identidade. Por falta de tradução disponível em português de algumas obras aqui utilizadas, alguns trechos serão citados no original, em inglês, e sua tradução será feita pelos autores deste trabalho e mostrada simultaneamente ao original.

2 A FORMAÇÃO DO SUJEITO

A formação do sujeito colonizado dá-se com o processo de colonização que não marcou apenas a posse dos territórios pelos colonizadores europeus, mas também pela “posse” de muitas outras questões, e nestas questões se encaixa o nativo, ser mais prejudicado, que além de ter suas terras invadidas, teve também parte de sua história e cultura cerceadas. .O colonizador buscou nas intentadas coloniais, empregar sua cultura com finalidade de marcar o território do nativo e dominar assim a região, visto que as perspectiva que se constrói para o nativo (*outro* com o minúsculo) é a de um ser inferior, que em nenhum momento deve se sentir no lugar do colonizador (*Outro* com O maiúsculo), uma vez que o sujeito colonial é considerado, em tudo, diferente do sujeito colonizador: ele é frágil, sem cultura e sem quaisquer indícios de prosperidade.

A construção desta dicotomia, *Outro/outro*, realizou-se para que a empreitada colonial atingisse seu intento, o de extrair as riquezas das terras colonizadas e, para isso, foi necessário justificar a invasão, dominação e exploração da terra, que muitas



vezes causou a escravidão e morte de tantos sujeitos coloniais. (BONNICI, 2005). Criou-se a noção binária de comparação entre brancos e não brancos, nativos e não nativos, europeus e indígenas, cristãos e pagãos, etc. Neste sentido, o colonizador sempre foi considerado hierarquicamente superior De acordo com Ashcroft

Este Outro pode ser comparado ao centro imperial, ou ao discurso imperial, ou ao próprio império, de dois modos: primeiramente, provê as condições nas quais o sujeito colonizado obtém a consciência de sua identidade como, de alguma forma, o 'outro', dependente ; em segundo lugar, ele se torna o pólo absoluto de 'referência', o arcabouço ideológico no qual o sujeito colonizado pode vir a compreender o mundo. (2000, p.170/1).¹

Com base nesta citação, podemos analisar que quando o nativo valoriza o colonizador a ponto de reconhecê-lo como "centro imperial", o próprio nativo cria uma concepção que o desvaloriza perante o colonizador, pois com tal título aceito pelo nativo, este se introduz na situação de margem dentro de seu próprio império, ou seja, a colônia. e é quando o colonizador se aproveita da situação e cria este ambiente, introduzindo ao nativo sua ideologia, sua linguagem e seu discurso e são esses os meios de se formar o sujeito nativo que serão discutidos adiante.

A formação do sujeito através de ideologias tem como base a crença de que existem questões ideológicas que formam todo ser humano que ocorrem de forma, muitas vezes, imperceptível, posto que formam um aparato ideológico que nos cerca, compondo toda nossa vida em sociedade. Ashcroft (2000) discursa que:.

O sujeito, então, nasce dentro de uma ideologia. Ele aceita essa ideologia porque (1) é a única disponível e é aceita pela família e pela sociedade em que vive; (2) lhe dá identidade através da linguagem, convenções e códigos sociais. (2005, p. 56)

Com base neste discurso, vimos que a ideologia é uma questão cultural, que nos é repassada através de todo o aparato social que nos envolve, o saber, a família,

¹ [This Other can be compared to the imperial center, imperial discourse, or the empire itself, in two ways: firstly, it provides the terms in which the colonized subject gains a sense of his or her identity as somehow 'other', dependent; secondly, it become the 'absolute pole of address', the ideological framework in which the colonizer subject may come to understand the word.] (2000, p.170/1)



a escola, a igreja, etc. Por isso, acabamos por aceitar e assimilar as ideologias de nossos pais e familiares, de nossa sociedade, da igreja a qual frequentamos seguindo nossos pais. Escapar deste aparato ideológico é algo muito raro, já que crescemos aceitando-o como parte de nossa vida.

Na teoria pós-colonial, a formação do sujeito pela ideologia é verificada na imposição de ideias do colonizador para o colonizado. Reforçando essa linha ideológica, Althusser (1984, apud Bonnici, 2005, p.56) afirma que “A classe dominadora não domina apenas, mas fabrica as ideias através das quais ela determina como a sociedade deve se ver”. Na situação colonial, o colonizador impõe suas ideias aos colonizados, que são obrigados a assimilá-las, pois que a elas estão aliados todos os aparatos ideológicos do estado e mostra como o poder de sedução da ideologia fabrica o sujeito na literatura pós-colonial.

E foi exatamente nesta linha ideológica que o sujeito *Outro* impôs sua ideologia ao nativo, dominando-o, mostrando que a sua cultura e também a sua maneira de ver, receber e lidar com o mundo é melhor, e o sujeito colonial, bombardeado por um aparato ideológico que não é seu, passou a assimilar esta ideologia, aceitando-se como inferior, crendo-se errado, inculto, pagão, aceitando sua própria marginalização.

A formação do sujeito pela linguagem é outra maneira de formar o ser na teoria do pós-colonialismo, e tem como base as considerações de Jacques Lacan (1901-1981) que combinou psicanálise com a análise estruturalista da língua (ASHCROFT, 2000); e para tal combinação, Lacan parte da releitura de textos Freudianos nos quais a formação do sujeito é alvo de discussão teórica. Alves (2006, p. 47) relembra que “Lacan descreve três estágios pelo qual o sujeito passa em sua formação: o Estágio Imaginário, o Estágio de Espelho, o Estágio Simbólico”.

Analisaremos aqui o Estágio Simbólico em que Lacan acredita que a função da língua já é pré-destinada, ou seja, nascemos moldados por uma imposição da linguagem e nos desenvolvemos perpetuando essa imposição. Com base na teoria



de Green e LeBihan vemos que “Através da linguagem, o sujeito aprende e interioriza as estruturas da sociedade e, mais especificamente, as diferenças de gênero”²

A linguagem apresenta o sujeito ao universo, pois é através do contato com a língua que o ser terá habilidades para distinguir os significados das coisas existentes no espaço. A estas coisas que existem no espaço são atribuídos nomes, pois como acrescenta Bonnici (2005 p. 36) “A língua não apenas fornece os termos pelos quais a realidade é constituída, mas também a nomenclatura pela qual o mundo é conhecido”.

A língua também é a simbologia nacionalista de determinado local, e os seres que o habitam são induzidos a mostrar este símbolo por serem uma nação. Deste modo, ninguém pode optar por trocar de linguagem assim como pode optar por trocar de religião, ou até mesmo ideologia, a questão da linguagem é una, você não muda sua linguagem para outra, você incorpora uma nova linguagem, porém sem jamais esquecer ou desaprender sua língua mãe.

A formação do sujeito pelo discurso explicita a imposição da cultura colonial aos colonizados, pois esta teoria é essencialmente a fusão da ideologia e da linguagem como arma de combate e resistência dos sujeitos colonizados, tendo como base as considerações Foucaultianas em que o sujeito pode ser moldado a partir do discurso. Segundo Ashcroft (2000, p.70), o discurso de Michel Foucault (1926-1984) “[...] is a strongly bounded area of social knowledge.[...] É uma área fortemente ligada ao conhecimento social.”

Com base nas considerações de Ashcroft, vale ressaltar que o discurso se atrela aos aspectos históricos, culturais, políticos, ideológicos e sociais, sendo desta maneira mais abrangente que a construção do sujeito pela linguagem na concepção psicanalítica e mais amplo que a concepção de Althusser na qual a ideologia é quem produz o sujeito.

² [Through language, the subject learns and internalizes the structures of society, and, and, more specifically, the differences of gender.] (1997, p.169).



Em relação à teoria pós-colonial, o discurso atrelado à formação do sujeito e da subjetividade foi iniciado por Edward Said (1935-2003) na obra intitulada “Orientalismo” que de acordo com Loomba:

[...] usa a concepção do discurso para reordenar os estudos do colonialismo. Ele examina como o estudo formal do ‘Oriente’ (ao qual hoje nos referimos como Oriente Médio), junto com os principais textos literários e culturais, consolidaram certas formas de ver e pensar, o que, em contrapartida, contribuiu para o funcionamento do poder colonial. ³

Assim, podemos verificar que a perspectiva criada por Said a respeito do poder colonial baseava-se na medida em que adquiria informação sobre o ‘Oriente’, e com essas informações criava-se o diferente, ou seja, o não ocidental, local e cultura abaixo da sociedade “européia” ocidental, concretizando as intenções já presentes no discurso europeu que se beneficiava da ideia do *Outro* como ocidente e acrescentava a ideia do *outro* como oriente.

Portanto, é em meio aos problemas de identidade que a teoria pós-colonial se atrela tencionando mostrar a fragmentação do sujeito colonial, pois através da linguagem, da ideologia e do discurso colonial as ideias do sujeito colonial se concretizam, pois o colonizado assimila a cultura do colonizador e na difícil tarefa de ser um ser civilizado, deseja ter as mesmas ideologias que este *Outro* tem, e para isso, incorpora a cultura colonizadora e paulatinamente renega a sua concretizando a ideia do colonizador de cultura superior e ser que constrói o *outro*.

Assim, todas as teorias de formação do sujeito já mencionadas ajudam-nos a entender o processo de outremização, que tanto foi utilizado pelos colonizadores contra os colonizados.

3 OUTREMIZAÇÃO E FORMAÇÃO DO SUJEITO NA OBRA O XARÁ

O romance *O xará*, publicado no ano de 2003, é o primeiro romance escrito por Jhumpa Lahiri. A escritora inglesa, de origem bengalesa, nasceu em 1967 e ganhou

³ [[...] uses the concept of discourse to re-order the study of colonialism. It examines how the formal study of the ‘Orient’ (what is today referred to as the Middle East), along with key literary and cultural texts, consolidated certain ways of seeing and thinking which in turn contributed to the functioning of colonial power] (1998, p.43)



o Prêmio Pulitzer em 2000 com *Intérprete de males*, tematizando a diáspora de Indianos. (JHUMPA LAHIRI, online, 2012). *O Xará* também tematiza a diáspora de indianos nos Estados Unidos e as influências na formação da identidade dos sujeitos diaspóricos ou filhos de diaspóricos. A narrativa gira em torno de uma família de origem indiana, os Ganguli, composta por Ashima e Ashoke que se deslocaram para os Estados Unidos na década de 60. Na América, nascem seus dois filhos, Gogol e Sonia que, assim como seus pais, vivenciam um dilema de fragmentação identitária visto que são cidadãos americanos mas que são educados em uma cultura indiana, deste modo vivem sempre a procura de sua verdadeira identidade.

O protagonista é Gogol, que muda seu nome para Nikhil e tem momentos de aceitação e negação da identidade indiana. O jovem irá fazer tudo o que um jovem americano pode fazer, namorando americanas, mas casando-se com uma moça de família indiana. A morte do pai o fará resgatar os valores indianos de sua família e os seguir. A narrativa termina com Nikhil divorciado e aparentemente sem solução para sua crise identitária. “O menino nasce às cinco e cinco da manhã” (LAHIRI, 2003, p. 33) e em suas primeiras horas de vida, já é exposto a um bombardeio ideológico vindo da cultura de seus pais. A primeira manifestação ideológica é quanto à escolha de seu nome, pois:

[...] os dois resolveram deixar as honras para a avó de Ashima [...]. Afinal, os dois sabem que o bebê não precisa mesmo de um nome. Precisa ser alimentado e abençoado, ganhar ouro e prata, receber tapinhas nas costas depois de mamar, e ter o pescoço sustentado com cuidado. (LAHIRI, 2003, p.36-7).

Assim, percebe-se que as perspectivas ideológicas indianas estão contribuindo com a formação de um sujeito no bebê Ganguli, visto que os pais modelam com o nascimento deste menino traços de sua cultura, como se o espaço do *Outro*, no caso os Estados Unidos, não possuísse suas regras ideológicas sociais. Com isso, o menino Ganguli é submetido a um confronto de ideologias, visto que da mesma forma que os Ganguli manifestaram a sua com o ritual que dá um nome para o menino, o sujeito americano apresenta a sua ideologia, mostrando à família que:

[...] Mr. Wilcox, coletor de certidões de nascimento do hospital, diz a ambos que eles precisam escolher um nome para o filho. E descobrem que na América um bebê não pode ser liberado do hospital sem certidão de nascimento. E que uma certidão de nascimento precisa de um nome (LAHIRI, 2003, p.39).

Deste modo, pode-se observar que a ideologia americana contraria os ideais bengaleses, e esse fato contribuirá com a futura formação de uma identidade conturbada no mais novo membro dos Ganguli. O menino será educado numa cultura indiana, porém os valores que ditarão para este o que é tido como certo e errado será o americano, com isso, este sempre estará conturbado, pois estas duas culturas não lhe apresentarão uma ideologia única que o conduzirá.

Outra situação a se impor em relação à futura fragmentação de identidade no menino Ganguli mostra-se com o discurso proferido pelo *Outro*, (que obriga a família a nomear o bebê antes de sair do hospital, costume americano) sujeito americano, que, além de ter o poder de mostrar ao *outro* o que é certo e o que é incerto, envolve-os num processo de outremização, visto que apresenta sua cultura ao *outro*, e este deve aceitar como certa:

“Mas mister”, Ashima protesta, “não podemos dar o nome nós mesmos.[...]. “Entendo”, Mr. Wilcox repete. “É pena. A única alternativa será fazer uma certidão que conste ‘menino Ganguli’.[...] Então por que não dar a ele o nome de outra pessoa? Alguém que vocês admirem muito? Pense nisso. Volto daqui a algumas horas”, diz e sai do quarto (LAHIRI, 2003, p.39-40).

Com esta citação, podemos ver que nesta posição de ter o *outro* em seu espaço, o discurso proferido pelo *Outro* não é sedutor e sim ditador, visto que os Ganguli tinham que seguir o que era determinado pelo sujeito americano. Com isso, o pequeno Ganguli é obrigado a ter uma linguagem, visto que seu nome é a forma pelo qual o mundo o conhecerá. Assim, este sujeito concebido por um casal indiano e que veio ao mundo pelas mãos dos americanos é registrado com um nome russo.

A linguagem atribuída a Gogol por seus pais não é, na visão dos Ganguli, uma situação definitiva. A este personagem, esta é infligida por causa da obrigatoriedade



empregada no discurso do sujeito americano. A intenção de seus pais era dar a Gogol um “bom nome”, haja vista que Gogol é apenas um apelido, pois na cultura indiana:

[...] sempre existem apelidos para ir levando: uma prática de nomenclatura bengalesa admite dois nomes para cada pessoa. Em bengalês a palavra apelido é *daknam*, que quer dizer, literalmente, o nome pelo qual se é chamado pelos amigos, pela família e outras pessoas íntimas [...].

Todo apelido vem emparelhado com um bom nome, um *bhalonam*, para identificação do mundo exterior. Conseqüentemente, bons nomes aparecem em envelopes, diplomas, catálogos telefônicos, e nos demais locais públicos [...] (LAHIRI, 2003, p.37)

A citação acima nos mostra que o poder discursivo do sujeito americano apresentado com a ordem de impor uma linguagem em Gogol com sua nomenclatura, passou a ser utilizado por seus pais de maneira subversiva. Ashoke e Ashima atrelaram-se a essa linguagem aplicada ao filho e introduziram Gogol em sua ideologia, o que contribuiu com a fragmentação identitária em Gogol, visto que na América não existem “bons nomes”, apenas nomes próprios. Tal fragmentação em Gogol pode ser vista quando este vai à escola pela primeira vez conhecido por seu “bom nome”:

“Bem vindo à escola elementar, Nikhil. Eu sou a diretora Missis Lapidus”

[...] “Pode me dizer quantos anos tem Nikhil ?”

Quando a pergunta é pronunciada é não há resposta, Mrs. Lapidus pergunta: “Mister Ganguli, Nikhil entende inglês?” [...] Ashoke faz uma coisa que nunca fez antes, dirige-se ao filho com todo cuidado em inglês, com sotaque “Vamos lá, Gogol”, diz, acariciando sua cabeça “Diga para missis Lapidus quantos anos você tem” [...]

“Meus pais querem que eu use outro nome na escola.”

“E você, Gogol? Quer ser chamado por outro nome?”

Depois de uma pausa ele sacode a cabeça. (LAHIRI, 2003, p.73-75).

Gogol não entende por que tem outro nome, além disso, aceita e assume a linguagem que foi atribuída a ele com a nomenclatura escolhida pelos seus pais, que lhe chama, em casa, de Gogol. Porém temos uma questão ambígua na imposição do



nome ao personagem, pois na cultura americana as pessoas não são nomeadas duas vezes. Nesse instante vemos que Gogol foge dos ensinamentos culturais familiares, que admite o sujeito ter um nome para os íntimos e um “bom nome” para os aspectos formais.

Durante toda sua infância Gogol sente-se um sujeito com este nome, no entanto com a chegada da adolescência e o convívio mais intenso com a *Outra* cultura, ou seja, a cultura americana, ele passa a negar esta nomenclatura atribuída a si por seus pais, devido esta não ter um reflexo tido como normal na sociedade nativa americana e isso o leva a se ver como um ser inferior que não pode expressar seus sentimentos motivados pela diferença de nomenclatura, visto que Gogol:

[...] agora passou a detestar questões relativas a seu nome [...] uma entidade sem forma e sem peso, consegue incomodá-lo fisicamente [...]. Às vezes, deseja poder disfarçá-lo, abreviá-lo de algum modo [...]. Outros meninos de sua idade já começaram a cortejar meninas [...] mas ele não pode se imaginar dizendo “Oi, aqui é o Gogol” [...]. Não consegue imaginar uma coisa dessas. (LAHIRI, 2003, p.93-4).

Deste modo, percebemos como as ideologias distintas, americana e indiana, associadas a duas formas de dar sentido a uma linguagem (nome russo e cultura indiana do “bom nome” e do apelido), possuem o poder de fragmentar um sujeito. As influências assimiladas por Gogol são, na realidade, discursos gritantes de duas culturas que sugerem o que é ser um bom cidadão. Porém cada uma mostra um modo diferente de formar um sujeito melhor, e nessa empreitada, Gogol não consegue se identificar e passa a questionar sua identidade, pois sabe que até mesmo:

Este escritor cujo nome ele tem – Gogol não é seu primeiro nome. O primeiro nome dele é Nicolai. [...] E então lhe ocorre que ninguém que conhece no mundo, na Rússia, na Índia, na América, ou em qualquer lugar, tem um nome como o dele. Nem mesmo o originador de seu nome. (LAHIRI, 2003, p.96).

Gogol é introduzido na posição que Bhabha (1998, p.99) chamou de “ambivalência da identificação paranóica”, pois mesmo sendo um sujeito americano, sabe que não será aceito como membro de sua própria nacionalidade se não moldar

Igarapé, v. 11, n. 2, 2018, p. 100-117



sua identidade de acordo com a imagem que esta acha certo e Gogol, na posição de subalterno, aceita essa colocação da sociedade americana, considerando seu nome estranho. A representação desta passagem de agir de acordo com o que o americano acha aceitável, manifestou Gogol quando foi a uma festa escondido de seus pais com um grupo de amigos, lá conheceu uma menina que se apresentou para ele como Kim e se interessou por saber seu nome:

“Não vai se apresentar pra mim?”

“Ah”, diz ele. “É.” Mas não quer dizer seu nome para Kim. [...]

Queria ter outro nome para usar, só desta vez, para passar essa noite. Não seria tão terrível. [...] Mas então ele se dá conta de que não precisa mentir. Pelo menos não de todo. Lembra-se do outro nome que um dia foi escolhido para ele, o que devia ter ficado. “Meu nome é Nikhil”. (LAHIRI, 2003, p.115-116).

Após esta festa, Gogol decide mudar seu nome, notícia que irrita muito seus pais, mas cedem à ideologia que Gogol passa a sustentar. O personagem constrói para si a imagem idealizada de que seu novo nome “Nikhil” o deixará “mais alterado para convir a novos ambientes” (ACHEBE apud NGUGI, 1995, p. 286). Assim, Gogol se nomeia com o que seria seu “bom nome” para seus pais, o que não significa que, sendo conhecido por este nome, ele esteja preocupado em retomar os valores indianos de sua família e sim porque este soa melhor para a cultura americana, de modo a vivenciar a fragmentação de sua identidade pelo sujeito americano que degenera seus traços culturais indianos. Ao aceitar que seu nome, Gogol, seja “estranho” e ao muda-lo para Nikhil por este se parecer com Nick, nosso protagonista passa a esconder a sua cultura por detrás da cultura apresentada pelo homem americano.

Percebe-se que aparentemente, sendo chamado por Nikhil, a identidade do menino Ganguli, que já foi nomeado como Gogol, está concretizada. A partir de então, Nikhil se sente na posição de sujeito emancipado na terra do *Outro*, pois o nome antigo, Gogol, lhe prendia em um mundo de auto marginalização por ser o nome de um sujeito não americano. Deste modo, ao trocar de identidade, Nikhil não só assume um novo nome como também manifesta novas complexidades, pois:



É Nikhil que nesse semestre deixa crescer um cavanhaque, começa a fumar Camel lights nas festas, enquanto redige trabalhos e antes dos exames, é Nikhil que descobre Brian Eno, Elvis Costello e Charlie Parker. É como Nikhil que ele toma o metrô Norte até Manhattan num fim de semana com Jonathan e consegue uma identidade falsa que lhes permite comprar bebida nos bares de New Haven. É como Nikhil que ele perde a virgindade [...]. Só há uma complicação, ele não se sente Nikhil. [...] (LAHIRI, 2003, p.126).

Com este discurso podemos ver que Nikhil acaba se tornando mais complexo. Ele passa a manifestar a vontade do *Outro*, e acaba por esquecer as suas próprias vontades. O fragmento acima mostra ainda que Nikhil atua na sociedade americana de fato. Porém, suas atuações não são de cidadão e sim de objeto. Nikhil foi moldado e reproduz a cultura do *Outro*.

A fragmentação identitária em Nikhil é mais intensa quando passou a reproduzir a cultura americana, usando um nome similar ao americano e seguindo os costumes americanos, mesmo quando eles “feriam” a crença indiana de seus pais. Nikhil é americano, porém foi criado nos costumes indianos. Deste modo, este personagem entende que ao mesmo tempo em que ele quer ser visto como um sujeito que conhece o modo americano de viver, ele sente-se preso na cultura que o educou. Este fato pode ser analisado quando ele recebe o convite para jantar na casa de Maxine, que se tornaria sua namorada:

Na manhã seguinte ela telefona e o acorda [...] “É Maxine, de ontem à noite” [...] convida-o para jantar em sua casa. [...] Ele conclui que é um jantar festivo [...], mas ela diz que não que será só ele. “Eu talvez deva avisar que moro com meus pais”. [...]. Pergunta se os pais dela não vão se incomodar de ele ir até lá, se talvez não fosse melhor se encontrarem em um restaurante. Mas ela ri da sugestão, de um jeito que o faz se sentir vagamente tolo. “Por que eles haviam de se incomodar?” (LAHIRI, 2003 p 152-3.).

Nikhil manifesta insegurança perante a sociedade na qual se inseriu, tenderá a vivenciar costumes que na verdade ele próprio acha estranho, para que o *Outro* o perceba como ser melhor e na missão de absorver essa estranheza, será marginalizado mais ainda pela sociedade americana, visto que ele faz parte da cultura do *outro*, e como sendo da *outra* cultura nunca será visto como sujeito da cultura

Igarapé, v. 11, n. 2, 2018, p. 100-117

superior. Assim, Nikhil não só será marginalizado como também ajudará a marginalizar suas raízes indianas. Tal fato se viu quando Nikhil viajou para o campo com a família de Maxine, ali é reduzido pelo discurso do *Outro*, pois:

[...] Durante o jantar, uma vizinha de meia idade, chamada Pamela, lhe pergunta com que idade ele se mudou da Índia para a América. “Nasci em Boston”, ele diz.
[...] Ela prossegue: “Uma vez uma amiga minha foi para Índia”.
“É? Para onde ela foi”
“Não sei. Só me lembro que voltou magrinha como um caniço [...]”.
Pamela ri. “Mas deve ser ótimo pra você.”
“O que a senhora quer dizer?”
“Bom você não deve ficar doente nunca.”
“Não é verdade” [...] “Ficamos doente o tempo todo. Temos de tomar vacinas antes de ir. Meus pais levam uma mala cheia de remédios” (LAHIRI, 2003, p.184-5).

Desta forma, percebe-se o *binarismo* empregado com o discurso do sujeito americano. Nikhil é a representação da visão estereotipada do *Outro* construir o *outro*. O personagem analisado pode até idealizar maneiras de se ver atuando na cultura do *Outro*, no entanto este sujeito carrega consigo traços da cultura indiana. Notamos que a Índia é um lugar mitificado no discurso do sujeito americano, que vê no país doenças e alimentação ruim.

Com o falecimento de Ashoke, pai de Nikhil, há um rompimento com a cultura que aos poucos ele adotava. Nikhil passa a sentir saudades dos costumes indianos, começando a valorizar o que o pai representava. Percebe-se esta mudança durante o período de luto, quando Nikhil está com sua família e Maxine liga para perguntar se:

“Ainda quer tentar subir para New Hampshire?” [...]. Maxine ia ensiná-lo a esquiar.
“Acho que não.”
“Pode fazer bem pra você”, ela diz, [...] “Se afasta disto tudo.”
“Não quero me afastar daqui.” (LAHIRI, 2003, p.213).

Maxine sugere que estar com a família seria ruim para Nikhil naquele momento, mas não é o que ele sente. Nikhil começa a querer estar perto da família, partilhando os costumes indianos no ritual de luto pelo pai, sentindo-se, mesmo, bem com eles.



Nikhil agora passa a conviver a rotina de filho de indiano, percebendo como fora injusto com o pai ao negar suas raízes. Como filho, tende a ser submisso ao futuro que seus pais lhe reservam, e a vontade de Ashima é ver seu filho casado:

De quando em quando, sua mãe lhe pergunta se tem uma nova namorada [...].

Um dia quando estão conversando pelo telefone, ela pergunta se ele não estaria disposto a ligar para alguém. Ele a conheceu quando criança, explica a mãe. O nome dela é Moushumi Mazoomdar. (LAHIRI, 2003, p.223).

Depois de muita insistência da mãe, Nikil liga e marca um encontro com Moushumi. No encontro fica sabendo que ela morou em Paris depois de se formar, com o tempo muitos outros encontros vieram e nestes foi possível verificar que Moushumi poderia ser a pessoa certa para Nikhil, pois esta tinha as mesmas complexidades dele, como mostra o fragmento abaixo:

[...] Ele conta sua lembrança da festa de natal, quando ela foi forçada a tocar “jingle bells”. “Lembra dessa noite?” [...].

“Não, minha mãe sempre me forçava a fazer coisas assim.” [...] “Eu nunca quis aprender, desde o começo. Minha mãe é que tinha essas fantasias.” (LAHIRI, 2003, p.235-6).

Nikhil parece seguir a tradição dos pais, visto que passou a se encontrar com uma mulher descendente da cultura indiana e indicada por sua mãe. No entanto, a realidade é que não é pela representação de mulher indiana que Nikhil está interessado e sim pela posição que ela tomou, pois é filha de indianos que conhece a Europa, teve contato com o que é tido como bom para um sujeito fragmentado e é autônoma, assim, Moushumi é tão diferente quanto ele e isso o atrai: Em um ano, os dois se casam, no hotel Double Tree, em Nova Jersey [...]. Teriam preferido um local como os seus amigos americanos escolhem. (LAHIRI, 2003, p.253)

A citação mostra uma complexidade existente no casal, eles possuem uma visão diferente por serem fragmentados pelo bombardeio cultural empregado pelo convívio com o *Outro*, mas como membros da cultura do *outro* este casal deve se



calar, o que reforça a idéia de sujeito perplexo, pois o casal se sente na posição de sujeito *Outro*, mas são empacados por não o serem.

Com Moushumi, Nikhil constrói novamente uma idealização em si, acha que se entenderá por ela ser melhor, ou seja, ter convivido com o sujeito *Outro* da mesma forma que ele viveu, por isso ele legaliza a união. No entanto, ao conviver na sociedade do *Outro*, o ser leva consigo os ensinamentos desta cultura, o que achou produtivo e não produtivo dessa experiência, e no caso de Moushumi foi uma paixão antiga por Dimitri, um ex-professor. A personagem conviveu com mais culturas que Nikhil e não é no marido que ela encontra o reflexo de sua própria identidade. Isso a leva ao adultério e o casamento fracassa.

Portanto podemos dizer que na procura pela identidade perfeita Gogol, que se nomeou por Nikhil, encontrava-se cada vez mais perplexo diante da sociedade a qual conviveu. Gogol marginalizou a cultura indiana dos pais por muito tempo. Como Nikhil, foi impedido de ser visto como ser americano e como marido de Moushmi passa a ter relegada a função de marido, ou seja, de homem. A narrativa termina com Nikhil separado de Moushmi, indeciso e sem saber qual seu real valor. Assim, partindo de pressuposto do encontra da própria identidade, esta narrativa não descreve somente os anseios de Gogol/Nikhil, mas questiona a forma de se identificar como sujeito na sociedade e a forma que utilizamos para considerar quem é o sujeito.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, analisou-se a formação do sujeito no contexto Pós-colonial na obra *O xará* (2003), de Jhumpa Lahiri, mostrando a formação do sujeito por meio da ideologia, da linguagem e do discurso da sociedade americana para formar um sujeito tido como melhor, no personagem Gogol. Como componente deste artigo, foram descritas as maneiras de se construir o sujeito, partindo da ideologia, passando pela linguagem, até chegarmos ao discurso, ou seja, até chegarmos ao fortalecimento desta teoria de formação do sujeito visto que o discurso é a junção da ideologia e da linguagem.



Nesta análise, chegou-se a entender que Gogol/Nikhil Ganguli, sofreu influências de duas culturas distintas, a Indiana e a Americana. O sujeito americano mostrou para Gogol o que é de fato uma sociedade melhor, a seu ver. A linguagem americana nomeou um mundo superior para Gogol, e o discurso proferido seduziu Gogol a ponto de ele se desconhecer como sujeito e passar a perpetuar o que era tido como superior para o americano, afastando-se de suas raízes Indianas e sendo barrado na cultura do *Outro*.

Os estudos sobre a formação do sujeito na literatura pós-colonial possuem muitas possibilidades de análise, sendo que a obra aqui analisada mostra um exemplo claro desta teoria com a análise de Gogol/Nikhil, além da possibilidade do mesmo tipo de análise nos demais personagens da obra. Ainda nesta mesma obra, diversas outras teorias podem ser desenvolvidas como: o feminismo, analisando as personagens femininas na obra, já que algumas seguem o modo submisso de vida da mulher indiana e outras fogem disso, o herói moderno no personagem Gogol, filho do casal Ganguli, a diáspora no casal Ashoke e Ashima Ganguli, entre outras.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Elis Regina Fernandes; BONNICI, Thomas; **Estratégias de outremização em *The Narrative of Jacobus Coetzee***. Acta Scientiarum- Human and Social Sciences V. 27, n. 1, p. 7-14, 2005.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen; **Key Concepts in Post-Colonial studies**. London: Routledge, 2000.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Glaucia Renata Goncalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BONNICI, Thomas; **Conceitos chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.
- FIGUEIREDO, E. Frantz Fanon e a psicopatologia do negro. In: **Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: Eduff, 1998. p. 63-74
- GREEN, K; LEBIHAN, J. **Critical Theory and Practice: a Course Book**. London: Routledge, 1997.
- JHUMPA LAHIRI: A BRIEF BIOGRAPHY. Disponível em: <<http://www.postcolonialweb.org/india/literature/lahiri/bio.html>> Acesso em 12 jan 2018
- LAHIRI, Jhumpa. *O xará*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- LOOMBA, Ania; **Colonialism/ Post colonialism**. London: Routledge, 1998.



NGUGI, WA THIONGO; The Language of African Literature. In: ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; and TIFFIN, H. **The Post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995. p. 285-290.