

## A PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL EM HOMI K. BHABA

de Homi K. Bhaba,  
*The location of culture.*

London, Routledge, 1994, 285 p.

POR IDILVA GERMANO

Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará e doutoranda em Sociologia na mesma instituição.

*The Location of Culture* de Homi K. Bhabha reúne uma série de 12 ensaios escritos pelo autor a partir de 1985, nove dos quais publicados anteriormente em revistas e coletâneas especializadas em literatura e crítica cultural. A obra constitui-se um esforço de teorização da cultura ocidental a partir da perspectiva pós-colonial, onde a reflexão incide sobre as narrativas modernas e suas principais categorias, entre as quais destaca-se a de “nação”. O ponto de vista pós-colonial refere-se à perspectiva de cultura fronteira e marginal que os desdobramentos contemporâneos do colonialismo originam. Analisando artistas e escritores com aguda sensibilidade à questão do “transcultural” (Toni Morrison, Nadine Gordimer, Derek Walcott, Joseph Conrad), Bhabha observa grande ambigüidade nas suas expressões de identidade nacional, étnica, sexual e cultural. A partir dessas e outras análises, o autor oferece uma teoria do hibridismo cultural e da articulação das diferenças sociais, capaz de dar conta dos novos fenômenos contemporâneos de identificação e política cultural. Nesse sentido, os ensaios se inserem entre os estudos de política cultural contemporânea desenvolvidos por autores como Edward Said, Gayatri Spivak e Terry Eagleton, os quais tomam como

objeto de reflexão o que Steven Connor chama o “poder em representação nas linguagens e imagens coloniais” (1992 p.187). O objetivo desses estudos é analisar os sistemas dominantes de imagens e linguagens (ocidentalistas, sexistas, racistas) que contribuíram para o silenciamento do Outro (orientais, mulheres, negros, nações colonizadas), impedindo-os de se auto definir.

Inspirado no *Black Skin White Masks* de Frantz Fanon (1952) sobre a experiência da negritude num mundo opressivamente branco e nas obras de artistas e intelectuais da vanguarda contemporânea, Bhabha examina o problema da construção da identidade cultural adotando a perspectiva de articulação entre as duas esferas tradicionalmente estanques: colonizador e colonizado. Para o autor, esses perfis não devem ser compreendidos como traços culturais definidos *a priori* e de forma a-histórica. Colonizador e colonizado são construídos num processo de negociação e troca constante de ações culturais que produzem um reconhecimento mútuo e mutável da diferença cultural. Portanto, há uma ênfase sobre o caráter performativo e temporal da produção das diferenças étnicas e culturais. Desse modo, o espaço de engajamento das partes – seja no sentido de afiliação e consenso ou de antagonismo e conflito – é entendido como um lugar híbrido que produz o significado cultural. Esse espaço liminar, observável nas metáforas de fronteira (viagem, ponte, escada, margem) das linguagens ordinárias e na arte contemporânea, passam a ser o foco da análise e da proposta teórica do autor.

Na sua introdução, subintitulada “Locations of Culture”, Bhabha remete para as dificuldades atuais da teoria cultural, traduzi-

das no incômodo uso do prefixo “pós”, indicativo de uma certa desorientação com as noções tradicionais de igualdade/diferença, passado/presente, inclusão/exclusão. Sua intenção é pensar além dessas estratégias narrativas e analisar os seus espaços de entremeio. São nesses interstícios que são criadas, por exemplo, as experiências de ser nação (“nationness”). A partir das marcantes transformações contemporâneas (mundialização, crescente permeabilidade das fronteiras nacionais, grandes fluxos migratórios, mesclagem étnico-cultural), o autor pergunta pelas mudanças que delas podem advir nos modos de representação e de fortalecimento político das populações oprimidas. Há especificidades que merecem investigação e teorização. Como ilustração, temos por um lado a racialização da violência urbana nos conflitos recentes entre coreanos, chicanos e afro-americanos nos Estados Unidos, de onde se poderiam esperar estratégias de colaboração e diálogo, já que historicamente essas comunidades compartilharam situações semelhantes de privação e discriminação social. Por outro lado, na Grã-Bretanha, a partir dos efeitos trágicos dos *Versos Satânicos* de Salman Rushdie e pondo de lado as diferenças de seus projetos, feministas negras e irlandesas se uniram contra o que chamam de “racialização da religião”, o discurso dominante mediante o qual o Estado representa seus conflitos e lutas, independente da sua possível natureza secular ou mesmo “sexual”. Com efeito, o autor assinala que as categorias teóricas tradicionais, marcadas por um cunho essencialista, escapam a essas peculiaridades, uma vez que

“(…) A articulação social da diferença, a partir da perspectiva da

minoria, é uma complexa e contínua negociação que busca autorizar hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (...) Os engajamentos fronteiriços da diferença cultural freqüentemente podem ser tanto consensuais quanto conflitivos; eles podem confundir nossas definições de tradição e modernidade; realinham os limites usuais entre o privado e o público, alto e baixo; e desafiam expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.” (1994:2)

Para Bhabha, as grandes narrativas que conectam capitalismo e classe dirigem os mecanismos da reprodução social, mas não oferecem em si mesmas uma moldura teórica capaz de dar inteligibilidade aos modos de identificação cultural e afiliação política que se formam em torno da sexualidade, raça, feminismo, do mundo dos refugiados e migrantes ou do destino social da AIDS.

Bhabha opta por utilizar a *desconstrução* derridiana aliada à psicanálise lacaniana como método de crítica à falsa oposição entre teoria e prática política. Contra aqueles que acreditam que os referenciais e modelos teóricos europeus são constructos que necessariamente omitem a política de desigualdades entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, o pensador defende que a crítica não pode escolher entre teoria e prática: a teoria é uma prática narrativa e, portanto, política; não é só reprodutora, mas também produtora de realidades. O desafio da crítica gira em torno das possibilidades de superação ideológica da teoria:

“O que exige mais discussão é se as “novas” linguagens da crítica teórica (semiótica, pós-estruturalista, desconstrutivista e o res-

to) apenas refletem aquelas divisões geopolíticas e suas esferas de influência. São os interesses da teoria “Ocidental” necessariamente coniventes com o papel hegemônico do ocidente como um bloco de poder? A linguagem da teoria é meramente uma outra trama de poder da elite ocidental culturalmente privilegiada a fim de produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação poder-conhecimento?” (Ibidem:21)

Em “The commitment to theory”, o autor afirma que dividir a tarefa de crítica social entre “teóricos” e “ativistas” obscurece o fato de que ambos representam formas de discurso político e que a diferença entre eles reside em suas qualidades operacionais. Um panfleto de greve tem uma característica expositiva temporariamente presa ao evento; um texto de teoria da ideologia contribui no plano das idéias e princípios políticos subjacentes ao direito de greve. Não há uma hierarquia ou mesmo um caráter de “níveis” entre as duas formas: elas são mais como os lados de uma folha de papel. Também entre teoria e política, reside um espaço liminar de tensão que produz ambigüidade. Esse terceiro espaço é o espaço fronteiriço ocupado pelo sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação e que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação do discurso numa estratégia performativa e institucional específica. Essa perspectiva de interpretação cultural tem um efeito de romper com a lógica de “sincronicidade e evolução” presentes na tradição de análise da cultura que acaba produzindo conceitos unitários e “monolíticos”. Ela ataca principalmente o senso de temporalidade e, com isso, o “senso

de identidade cultural histórica como uma força integradora e padronizadora, legitimada pelo Passado original e mantido vivo na tradição nacional do Povo.” (Ibidem p.37). Para Bhabha, o tempo percebido de forma pós-colonial é um tempo disjuntivo, não continuista, defasado. Em sociedades onde coexistem situações díspares de ultra-modernidade tecnológica e opressão neo-colonial devidas à divisão multinacional do trabalho, a sensação é de se estar habitando um intervalo de tempo (“time-lag”) que provoca atitudes contraditórias em relação à modernidade: de um lado, resistência e conflito; de outro, o desenvolvimento de uma condição híbrida que reinscreve o imaginário social da modernidade. Só quando se compreende que as proposições culturais são construídas nesse espaço contraditório de enunciação é que se pode entender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade e pureza cultural são insustentáveis. A mudança cultural pode ser, portanto, investigada nos discursos híbridos de agentes em situação social liminar, que expressam a vivência de um novo “tipo” de tempo, um tempo descontínuo de tradução e negociação da diferença cultural, não mais apoiado nas constâncias da tradição nacionalista. Essas idéias têm um grande impacto nas formas do debate político sobre a questão colonial, que deve passar a considerar o dinamismo – ou a “dialética” – da construção das identidades nacionais:

“O intelectual nativo que identifica o povo com a cultura nacional verdadeira ficarão desapontados. O povo agora é o próprio princípio da “reorganização dialética” e ele constrói sua cultura a partir do texto nacional traduzido para formas ocidentais mo-

dermas de tecnologia da informação, linguagem, roupa. O local político e histórico da enunciação, agora mudado, transforma os significados da herança colonial em sinais libertários de um povo livre do futuro.”(Ibidem:38)

Em “The Other question: stereotype, discrimination and the discourse of colonialism”, Bhabha explora o discurso colonial através de uma análise dos processos de subjetivação possibilitados pelos seus estereótipos. Parte da idéia de que é necessário evitar uma posição moralista ou nacionalista que identifica estereótipos e os elabora num discurso de afirmação da origem e da unidade da identidade nacional. Volta sua atenção, portanto, para o sistema textual que constrói as diferenças e os sentidos de “mestiçagem”, “impureza” etc. que permitem a circulação e a proliferação da alteridade racial e cultural. O estereótipo, principal estratégia discursiva colonial, é um discurso contraditório para os dois lados, tanto para o dominador quanto para o dominado. Bhabha faz uma leitura psicanalítica do estereótipo colonial em termos de fetiche. O estereótipo, como o fetiche sexual, é produzido como uma negação ou proibição da diferença. No caso da libido, o reconhecimento da diferença sexual é negado pela fixação num objeto que mascara aquela diferença e restaura uma presença originária. Por sua vez, o estereótipo colonial expressa uma vacilação estrutural entre uma afirmação arcaica de similaridade (“Todos os homens têm a mesma pele/raça/cultura”) e a ansiedade associada à falta e à diferença (“Alguns homens não têm a mesma pele/raça/cultura”). Assim, no interior do discurso, o fetiche representa um jogo entre a metáfora como

substituição (mascarando ausência e diferença) e metonímia (que ao mesmo tempo registra a falta percebida). O fetiche e o estereótipo, portanto, dariam acesso a uma identidade derivada tanto do poder e do prazer, quanto da ansiedade e da defesa, em suma, contraditória em seu reconhecimento da diferença e repúdio dela. Os conflitos prazer/desprazer, domínio/defesa, conhecimento/negação têm uma relevância crucial para o discurso colonial: eles fazem do discurso estereotipado mais que uma falsa imagem a serviço de práticas discriminatórias, configurando-o como um texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção, um lugar tanto de fixidez e quanto de fantasia, tanto de culpa, quanto de agressividade. Tanto colonizador quanto colonizado estão presos a esse tipo de discurso simplificado do Outro que lhes tolhem o reconhecimento da diferença – reconhecimento esse que permitiria ao significativo “pele/cultura” liberar-se das fixações das tipologias raciais, das ideologias de dominação racial e cultural e teorias da degeneração.

A perspectiva do terceiro espaço (e isso me lembra a metáfora da terceira margem do rio, de Guimarães Rosa, bem como as considerações de Silviano Santiago sobre o lugar “aparentemente vazio” – entre a obediência e a rebelião – ocupado pelo intelectual dos trópicos) abre caminhos para a conceptualização de uma cultura *internacional* (grifo do próprio autor), que não se funda no exotismo da diversidade cultural, mas justamente no seu hibridismo, no espaço de negociação do significado cultural.

A partir dessas premissas, Bhabha revela seu projeto intelectual, que não se limita à questão do nacionalismo, mas que investiga

principalmente a certeza histórica e a natureza estabelecida da idéia ocidental de nação “como uma forma obscura e onipresente de viver a localidade da cultura.” (Ibidem p.140) O autor examina as complexas estratégias de identificação cultural que funcionam em nome do “povo” ou da “nação”, tornando-os os sujeitos iminentes de uma série de narrativas sociais e literárias. Nem categoria sociológica empírica, nem entidade cultural holista, a nação é entendida como “narração” ambígua que produz um contínuo deslizamento de categorias como sexualidade, afiliação de classe, paranóia territorial ou diferença cultural.

As críticas à Bhabha partem principalmente de uma posição “neo-iluminista” (na falta de uma terminologia mais apropriada) que faz uma reflexão geral sobre a capacidade de mobilização política das estratégias retóricas das teorias “pós”. Quando as reflexões de Bhabha assinalam a fragilidade dos princípios organizadores dos movimentos nacionalistas, feministas e de negritude etc. (os quais se baseariam em categorias estanques que a modernidade ocidental criou), sua teoria corre o risco de desestimular as tentativas de auto-afirmação que fazem as revoltas contra a exclusão e opressão. A crescente preocupação acadêmica com o fim das grandes narrativas e das utopias iluministas acaba atrapalhando as lutas emancipatórias que necessitam desses ideais moribundos. Mais profundamente, Nelly Richard adverte para uma nova forma de colonialismo que se apresenta na primazia dos conhecimentos “pós” do Ocidente: “O centro, embora alegue estar em desintegração, ainda opera como centro: apartando de si todas as divergências ao incorporá-las a um sis-

tema de códigos cujos sentidos ele continua a administrar, por direito exclusivo, tanto semântica como territorialmente.” (*Apud* CONNOR, Steven (1992). *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo, Loyola, :190).

Em resposta a esse tipo de crítica, Bhabha reafirma seu compromisso com a teoria, alegando que faz política, ao escrever academicamente.

Os trabalhos de Homi Bhabha têm obtido crescente receptividade acadêmica que pode ser constatada pela quantidade de referências às suas reflexões em teses e ensaios de crítica cultural, literatura comparada, política cultural e estudos interdisciplinares das áreas de Humanidades.