Universidade Estadual do Ceará
Centro de Humanidades
Curso de Mestrado Acadêmico em Lingüística Aplicada
CMLA

Vanusa Benício Lopes

IDENTIDADES CULTURAIS E O SENTIMENTO DE PERTENÇA EM "IMAGINARY HOMELANDS" DE SALMAN RUSHDIE – UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO LITERÁRIO PÓS-COLONIAL

Orientadora: Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar

Fortaleza, março de 2009.

Universidade Estadual do Ceará
Centro de Humanidades
Curso de Mestrado Acadêmico em Lingüística Aplicada
CMLA

Vanusa Benício Lopes

IDENTIDADES CULTURAIS E O SENTIMENTO DE PERTENÇA EM "IMAGINARY HOMELANDS" DE SALMAN RUSHDIE – UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO LITERÁRIO PÓS-COLONIAL

Dissertação apresentada ao curso de mestrado em Linguística Aplicada, da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Linguística Aplicada

Orientadora: Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar

Fortaleza, março de 2009.

L864i Lopes, Vanusa Benício
Identidades culturais e o sentimento de pertença em “Imaginary Homelands” de Salman Rushdie – uma análise crítica do discurso literário Pós-colonial / Vanusa Benício Lopes. – Fortaleza, 2009.
166p.

Orientadora: Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Discurso 2. Pós-colonial 3. Análise literária 4. Identidade 5. Rushdie, Salman I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 418

Governo do Estado do Ceará
Secretaria da Ciência Tecnologia e Educação Superior
Universidade Estadual do Ceará - Centro de Humanidades
Curso de Mestrado Acadêmico em Lingüística Aplicada – CMLA
Av. Luciano Carneiro, 345 - Fátima - Fortaleza, Ceará 60.410-690
Fone/Fax: 31012032 cmla@uece.br / www.uece.br/cmla

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título da dissertação : "IDENTIDADES CULTURAIS E O SENTIMENTO DE PERTENÇA EM *IMAGINARY HOMELANDS* DE SALMAN RUSHDIE – UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO LITERÁRIO PÓS-COLONIAL"

Autor(a) : VANUSA BENÍCIO LOPES

Orientador(a) : Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar

BANCA EXAMINADORA :

Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar – IES/UECE
Presidente

Profa. Dra. Dina Maria Machado A. Martins Ferreira – IES/Universidade Mackenzie
1° Examinador

Prof. Dr. Raimundo Ruberval Ferreira – IES/UECE
2° Examinador

DATA DA DEFESA: 20/03/2009

HORÁRIO: 9 hs.

LOCAL: Auditório do Centro de Humanidades da UECE

Para meus irmãos Paulo César e Sérgio (in memoria)
Para meus pais José e Helena
Para Gleuson e Vitória

AGRADECIMENTOS

A Deus por tudo.

A todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.

À Profa. Claudiana Nogueira, pelas orientações, pela amizade e pelo incentivo, que foram imprescindíveis para o desenvolvimento da minha pesquisa.

À Funcap pela bolsa de pesquisa.

Ao Prof. Wilson pelo apoio institucional.

À Profa. Dilamar Araújo pela importante contribuição no exame de qualificação.

Ao Prof. Ruberval Ferreira pelo incentivo e pela contribuição valiosa no exame de qualificação e por aceitar o convite para a defesa.

À Profa. Dina Ferreira por aceitar o convite para vir para a minha defesa.

Ao Prof. Carlos Augusto, por aceitar o convite para ser suplente tanto para a qualificação quanto para a defesa.

A todos os professores do programa pela transmissão dos conhecimentos necessários ao meu crescimento intelectual e à Maria do Carmo.

Ao CMLA-UECE pelas tantas oportunidades de aprendizado que me proporcionou nesses anos de mestrado.

A todos os colegas de mestrado, em especial ao Glauber, Edmar, Cristiane, Eliene e Claudiane pelo apoio e pela amizade nas horas difíceis.

Aos meus amigos(as) Mirtes, Luclécia, Evilane, Claudia Régia, Vanda Seda, Valentim, Ronai e Eliete pelo apoio e pela amizade.

Especialmente a minha família, meus pais e minha irmã Vaneça.

À D. Maria e Sr. Edmilson pelo apoio e aos meus cunhados, em especial à Jaqueline pela acolhida em Fortaleza.

A meu esposo Gleuson e a minha filhinha Vitória com amor, pela compreensão e pela paciência no decorrer do curso.

"*Trabalhar sobre as questões de identidade, discriminação e poder, no palco da linguagem em que os signos são construídos, é lutar para atingir um vir-a-ser-transformador no terreno escorregadio da linguagem e do social.*"

Claudiana Nogueira

RESUMO

Esta pesquisa consiste numa proposta de análise crítica do discurso literário de Salman Rushdie sobre a idéia de pertença a uma terra natal e sobre identidade cultural, buscando averiguar as características do pós-colonialismo presentes na obra *"Imaginary Homelands"*. Procuro investigar de que modo o discurso literário de Salman Rushdie, através dos significados acional, representacional e identificacional, identifica diferenças e caracteriza as pessoas que vivem e que migram de sua terra natal. Como suporte teórico metodológico, baseio-me em Fairclough (1992) e no seu desdobramento mais recente da Análise Crítica do Discurso, em que Fairclough (2003) propõe uma nova possibilidade em relação ao funcionamento do discurso, repensando os seus significados como ação, representação e identificação (estilo). Também relaciono o discurso com as categorias da modernidade tardia especialmente a categoria da identidade. Como resultado percebo que a obra *"Imaginary Homelands"* cumpre seu papel como um gênero discursivo da literatura pós-colonial, na medida em que enfatiza o hibridismo, o respeito à diferença, reivindicando os direitos das minorias culturais.

Palavras-chave: Discurso. Pós-colonial. Análise Literária. Identidade. Salman Rushdie.

ABSTRACT

This research consists of a proposal of critical analysis of Salman Rushdie´s English literary discourse about the idea of belonging to a birthplace and about cultural identity. Searching to investigate the characteristics of the post-colonialism present in the work" Imaginary Homelands". I try to investigate that way Salman Rushdie literary discourse, through of the action, representation and identification meanings, identifies differences and characterizes the people that live and migrate from their birthplace. As theoretical-methodological support, I have based in Fairclough (1992) and in his more recent unfolding of the Critical Discourse Analysis, in which Fairclough (2003) proposes a new possibility in relation to the operation of the discourse, rethinking its meanings such as action, representation and identification (style). I also relate the discourse with the categories of the late modernity especially the category of the identity. As result I noticed that the work "Imaginary Homelands" accomplishes its role as a discursive gender of the post-colonial literature, in the sense that emphasizes the hybridism, the respect to the difference, demanding the rights of the cultural minorities.

Key words: Discourse. Post-colonial. Literary Analysis. Identity. Salman Rushdie.

Sumário

Introdução.....12

CAPÍTULO I - ESTUDOS LINGUÍSTICOS CRÍTICOS.....15

1.1 A Teoria Social do Discurso.....16

1.1.1 O discurso como prática social.....18

1.1.2 O discurso como texto.....20

1.1.3 A prática discursiva.....21

1.1.4 Ideologia e Hegemonia.....23

1.1.5 Mudança discursiva.....25

1.2 Análise de Discurso Crítica.....26

1.2.1 Significado acional.....29

1.2.2 Significado representacional.....31

1.2.3 Significado identificacional.....32

1.3 Discurso na modernidade tardia: a questão das identidades.....35

1.3.1 Identidade ou identificação: o dilema de um conceito.....37

1.3.2 Pós-Modernidade e fragmentação das identidades.....40

1.3.3 A política das identidades.....43

CAPÍTULO II - O PÓS- COLONIAL.....49

2.1. Colonização e descolonização: o sentimento de pertencimento na sociedade globalizada.....49

2.1.1 O nascimento do mundo moderno- colonial e a idéia de nação.....50

2.1.2 Globalização e o deslocamento das identidades culturais.....56

2.1.3 Diáspora, Hibridismo e Pós- Colonialismo.....60

2.1.4 O racismo cultural como um problema da sociedade pós- moderna.....65

2.3 A literatura pós-colonial.....68

2.3.1 Salman Rushdie na Literatura Pós-Colonial.....70

CAPÍTULO III - PERCURSO METODOLÓGICO.....75

3.1 Pesquisa qualitativa e delimitação de corpus.....75

3.2 Análise de discurso crítica como método de análise linguística.....76

3.3 Pesquisa qualitativa e análise de discurso crítica.....78

CAPÍTULO IV - ANÁLISE DA OBRA “IMAGINARY HOMELANDS” DE SALMAN RUSHDIE.....79
4.1 Significado acional.....79
4.1.1 Estrutura genérica de “Imaginary Homelands”: o Ensaio.....79
4.1.2 Intertextualidade: vozes relatadas e articuladas.....82
4.2 Significado representacional.....87
4.2.1 Interdiscursividade: discursos presentes.....87
4.3 Significado identificacional.....99
4.3.1 Metáfora.....99
Considerações finais e reflexões sobre a pesquisa.....109
Referências Bibliográficas.....111
ANEXOS
Apresentação…….115
ANEXO I: Imaginary Homelands.....116
ANEXO II: Errata: or, Unreliable Narration in Midnight’s Children……...123
ANEXO III*:* The Riddle of Midnight: India, August 1987……...126
ANEXO IV Commonwealth literature’ does not exist……..131
ANEXO V: Outside the whale……..137
ANEXO VI: The New Empire within Britain……...146
ANEXO VII: Home Front…….152
ANEXO VIII: *In Good Faith*.....155

Introdução

Em meio a um contexto político-cultural de crise da ideia nação e crise das identidades que antes eram consideradas como fixas e, diante da intensa migração de povos em escala global, ocorre o nascimento de uma literatura inglesa pós-colonial. O pós-colonial é marcado pela diáspora de intelectuais e escritores do chamado Terceiro Mundo para o Primeiro, os quais usam a própria língua do colonizador para resistir à colonização cultural e literária.

A literatura pós-colonial inglesa é representada por autores como V. S. Naipaul, Nadine Gordimer (Prêmio Nobel de Literatura em 1991), Ruth Prawer Jhabvala, Salman Rushdie, Angela Carter e Kazuo Ishiguro. Dentre esses autores que se destacaram neste estilo literário, escolhemos como nosso alvo de estudo a obra "Imaginary Homelands" de Salman Rushdie, que, como os intelectuais do pós- colonial nasceu num país colonizado – a Índia – e migrou para o país colonizador – a Inglaterra.

Meu intuito, portanto, é indagar quais são os sentidos de identidade e de pertencimento à terra natal, construídos no discurso literário e, como esses sentidos construídos na instituição discursiva onde essa obra foi produzida se contrapõem aos sentidos tradicionais para identidade e pertencimento, repercutindo em valores sociais e culturais contemporâneos, valores tais construídos na linguagem.

Sendo ainda rara, nos meios acadêmicos brasileiros, a análise de textos literários, vistos à luz da teoria pós-colonial, nossa proposta de análise crítica do discurso literário de Salman Rushdie sobre a ideia de pertencimento a uma terra natal e identidade cultural, procura averiguar as características do pós-colonialismo, presentes na obra *Imaginary Homelands* de 1992, pelo fato de pouco se ter feito até o presente para a discussão da teoria pós-colonial em programas de estudos do Brasil.

Embora o desenvolvimento da teoria pós-colonial tenha proporcionado uma nova estética literária, a releitura de vários trabalhos, de modo especial, de expressões inglesa, francesa e portuguesa, mostra que a literatura, no cenário acadêmico brasileiro, continua sendo interpretada nos moldes tradicionais, sem que se tenha a convicção de que compreender o que somos ou o que podemos ser torna-se, atualmente, uma questão de entender o papel da linguagem no descentramento dos sujeitos, nas novas subjetividades, em um mundo que se repensa continuamente, marcado por tantas

incertezas e repleto de tantas indagações. Torna-se, pois, relevante para a compreensão tanto da literatura e do ensino da língua estrangeira, quanto da língua portuguesa, a ênfase à natureza constitutiva do discurso no mundo social.

Como toda análise em Análise do Discurso Crítica parte da percepção de um *problema* que, em geral, baseia-se em relações de poder e na naturalização de discursos particulares como sendo universais, esta análise da coletânea de "Imaginary Homelands" de Salman Rushdie, como uma obra representativa da literatura pós-colonial, parte da percepção do racismo cultural como um problema que tem gerado muitos conflitos na sociedade contemporânea. Como o Racismo está intimamente ligado às formas passadas e presentes do colonialismo, pode-se, então, considerá-lo como sendo uma ideologia, pois constitui-se de sentidos que estabelecem relações de poder e dominação. O fim desse trabalho é investigar se essa ideologia que tem sido naturalizada, gerando tantos conflitos no mundo atual, vem a ser problematizada e, portanto, desnaturalizada pelo discurso literário pós- colonial, aqui delineado na obra *Imaginary Homelands* de Salman Rushdie.

Dessa forma, ao propor realizar uma análise crítica do discurso literário pós-colonial, na obra *Imaginary Homelands*, tive como objetivo geral identificar em que medida tendências mais gerais da cultura contemporânea (multiculturalismo, descentramento do sujeito pós-moderno) influenciam e constituem o discurso literário pós- colonial na obra de Salman Rushdie, desnaturalizando ideologias racistas. Meus objetivos específicos foram: Realizar uma análise crítica do discurso literário pós-colonial sobre os sentidos de pertencimento a uma terra natal, nação e identidade na obra estudada; observar as características linguísticas e literárias da teoria pós- colonial através dos processos de produção de sentidos sobre a crise pós-moderna na obra Imaginary Homelands de Salman Rushdie; investigar de que modo o discurso literário de Salman Rushdie, através dos significados acional, representacional e identificacional, identifica diferenças e caracteriza as pessoas que vivem e migram de sua terra natal.

Quanto a estrutura da dissertação, ela está dividida em quatro capítulos. No primeiro, apresentei a principal perspectiva teórica que norteou a minha pesquisa, desenvolvendo um estudo sobre a Teoria Social do Discurso, com base em Fairclough (1992) em sua obra "*Discourse and social change*" para, logo após, expor o desdobramento mais recente da Análise Crítica do Discurso, em que Fairclough (2003),

propõe uma nova possibilidade de análise em relação ao funcionamento do discurso, repensando os seus significados como ação, representação e identificação (estilo). Também relaciono o discurso com as categorias da modernidade tardia focadas por Fairclough (1999), dando especial atenção à categoria da identidade.

No segundo, faço a análise da conjuntura e do problema social que norteou a análise. Estudo, portanto, o período pós- colonial, suas contradições e as características de sua literatura, na qual situo a obra de Rushdie investigada. Neste capítulo, apresento como as concepções de nação, pertencimento a uma terra e a noção de identidade cultural podem desenvolver-se em formas de preconceito e exclusão, através do chamado racismo cultural.

No terceiro, apresento o percurso metodológico do trabalho, relacionando a pesquisa qualitativa e a análise de discurso crítica e apresentando as categorias específicas de análise. Dessa forma, procurei explicitar os procedimentos adotados como percurso para coleta e análise de dados.

No último, desenvolvo as análises discursivas dos ensaios que compõem o *corpus* da pesquisa. Nas três subseções, realizo respectivamente as análises do significado acional, do significado representacional e do significado identificacional nos ensaios. As categorias de análise foram: a estrutura genérica e a intertextualidade para o significado acional, a interdiscursividade para o significado representacional e a metáfora para o significado identificacional.

Espero, com este estudo, poder contribuir para a conscientização do papel dos estudos linguísticos na realização de mudanças sociais, pois, como nos diz Fairclough, a consciência é o primeiro passo para a emancipação humana.

CAPÍTULO I

ESTUDOS LINGUÍSTICOS CRÍTICOS

Neste primeiro capítulo, apresento a principal perspectiva teórica que norteou a minha pesquisa: A Análise de Discurso Crítica (ADC). O termo "Análise de Discurso Crítica" foi criado pelo lingüista britânico Norman Fairclough, da Universidade de Lancaster, em um artigo publicado em 1985 no periódico *Journal of Pragmatics*. Quanto ao vínculo com outras disciplinas pode-se afirmar que a ADC dá continuidade aos estudos da chamada linguística Crítica, desenvolvidos na década de 1970, na Universidade de East Anglia. A ADC consolidou-se como disciplina no início da década de 1990, quando se reuniram, em um simpósio realizado em janeiro de 1991, em Amsterdã, Teun Van Dijk, Norman Fairlough, Gunter Kress, Theo Van Leewen e Ruth Wodak (RESENDE e RAMALHO, 2006, p.20).

Diante do fato de existirem diferentes abordagens de análises críticas da linguagem, o representante que se destaca na ADC é Norman Fairclough, a ponto de se ter convencionado chamar sua proposta teórico- metodológica, a Teoria Social do Discurso, de ADC – Análise de Discurso Crítica – mas vale ressaltar que os estudos em ADC não se limitam ao trabalho de Fairclough.

Segundo Izabel Magalhães, da Universidade de Brasília - pesquisadora brasileira a desenvolver trabalho tendo como referencial teórico-metodológico a ADC-, as principais contribuições de Fairclough para os estudos críticos da linguagem foram " a criação de um método para o estudo do discurso e seu esforço extraordinário para explicar por que cientistas sociais e estudiosos da mídia precisam dos(as) linguistas" (MAGALHÃES, apud RESENDE e RAMALHO, 2006, p. 21).

Desse modo, a seção 1.1 contém uma discussão sobre a Teoria Social do Discurso, com base em Fairclough (1992) em sua obra "*Discourse and social change*". Apresento os seguintes aspectos: 1.1.1 O discurso como prática social; 1.1.2 O discurso como texto; 1.1.3 A prática discursiva; 1.1.4 Ideologia e hegemonia e 1.1.5 Mudança discursiva. Em 1.2 , apresento a relação entre a Linguística Sistêmica Funcional e a Análise de Discurso Crítica e, nesta seção, exponho o desdobramento mais recente da Teoria Social do Discurso, em que Fairclough (2003) propõe uma nova possibilidade de

análise em relação ao funcionamento do discurso, repensando os seus significados como ação, representação e identificação (estilo). Apresento, assim, os três principais tipos de significado que atuam simultaneamente no discurso: 1.2.1 significado acional; 1.2.2 significado representacional e 1.2.3 significado identificacional.

Como nas versões mais recentes da Teoria Crítica do Discurso (FAIRCLOUGH, 1999, 2003) as análises são particularmente focadas nas mudanças sociais contemporâneas, na seção 1.3, abordo o discurso na modernidade tardia, mais especificamente trato da questão das identidades, conceito central para a discussão do nosso objeto de estudo, refletindo sobre os seguintes temas: 1.3.1 Identidade ou identificação: o dilema de um conceito; 1.3.2 Pós-modernidade e fragmentação das identidades; e 1.3.3 A política de identidade. Ressalto, portanto, que o conteúdo apresentado neste capítulo aborda toda a base teórica que fundamenta a nossa pesquisa em Análise de Discurso Crítica (ADC).

1.1 A Teoria Social do Discurso

> *"Muito embora as pesquisas lingüísticas cada vez mais trabalhem com temas ligados ao social e ao político, há ainda grandes lacunas acerca da articulação entre linguagem e poder, linguagem e vida social."* (NOGUEIRA, 2000).

A partir da década de setenta, desenvolveu-se uma forma de análise do discurso e do texto que identificava o papel da linguagem na estruturação das relações de poder na sociedade, a Teoria social do Discurso, proposta por Norman Fairclough. Mas não podemos deixar de mencionar que, na década anterior, alguns movimentos consolidavam estudos sobre a importância das mudanças sociais como perspectiva de análise. Na Grã-Bretanha, um grupo de linguistas desenvolveu uma "Linguística Crítica", ao articular as teorias sobre ideologias aos estudos do texto. Na França, Pêcheux e Jean Dubois desenvolveram uma abordagem da análise de discurso, tendo por base, especialmente, o trabalho do lingüista Zelling Harris e a reelaboração da teoria marxista sobre a ideologia, feita por Althusser, que ficou conhecida como Análise do Discurso Francesa (ADF).

Comparando as duas perspectivas, Fairclough afirma que a Linguística Crítica destaca a análise linguística, porém com pouca ênfase nos conceitos de ideologia e poder, e a Análise do Discurso Francesa enfatiza a perspectiva social, relegando a análise linguística. Ambas apresentam uma visão estática das relações de poder, enfatizando o "papel desempenhado pelo amoldamento ideológico dos textos linguísticos na reprodução das relações de poder existentes" (FAIRCLOUGH 1992, p.20). Ao criticar as duas vertentes, mostrando que as lutas e as transformações de poder não mereceram a atenção exigível, considerando-se a linguagem em si e seu papel, o autor apresenta a sua Teoria social do Discurso.

Fairclough propõe uma discussão sobre o termo 'discurso', e faz uma análise do mesmo num quadro tridimensional, como texto, prática discursiva e prática social. A partir dessas três dimensões de análise, o autor estabelece uma abordagem para a investigação da mudança discursiva em sua relação com a mudança social e cultural.

Ao usar o termo 'discurso', Fairclough (1992), propõe considerar o uso de linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis situacionais. Para ele, isso tem várias implicações. Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação. Segundo, implica uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social, existindo tal relação entre a prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. Segundo o autor:

> aqui está a importância da discussão de Foucault sobre a formação discursiva de objetos, sujeitos e conceitos. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem: suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes. O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado.(FAIRCLOUGH 2001, p.91)

Apresentarei nas seguintes seções os três aspectos da concepção de discurso de Fairclough, basilares para sua Teoria Social do Discurso: discurso com prática social, como texto e como prática discursiva.

1.1.1 O discurso como prática social

Fairclough (1992), distingue três aspectos dos efeitos construtivos do discurso, quais sejam: o discurso contribui para a construção das 'identidades sociais' e 'posições de sujeito' para os 'sujeitos' sociais e os tipos de 'eu'; o discurso contribui para construir as relações sociais entre as pessoas e o discurso, contribui para a construção de sistemas de conhecimento e de crença. Para o autor:

> A prática discursiva é constituída tanto de maneira convencional como criativa: contribui para reproduzir a sociedade (identidades sociais, relações sociais, sistema de conhecimento e crença) como é, mas também contribui para transformá-la.(FAIRCLOUGH 2001, p.92)

Podemos perceber que a relação entre discurso e estrutura social, nessa abordagem crítica, deve ser considerada como dialética, pois, de um lado, na determinação social do discurso, este é mero reflexo de uma realidade social mais profunda; de outro, na construção do social no discurso, o discurso é representado principalmente como fonte do social. Para Fairclough (2001, p. 93):

> uma perspectiva dialética também é um corretivo necessário a uma ênfase indevida na determinação do discurso pelas estruturas, estruturas discursivas (códigos, convenções e normas), como também por estruturas não-discursivas. Desse ponto de vista, a capacidade da palavra 'discurso' de referir-se às estruturas de convenção que subjazem aos eventos discursivos reais, assim como aos próprios eventos, é uma ambigüidade feliz, mesmo se de outros pontos de vista possa gerar confusão.

O autor critica o estruturalismo que trata a prática discursiva e o evento discursivo como meros exemplos de estruturas discursivas. A Teoria Social do Discurso, em sua perspectiva dialética, considera que a prática e o evento estabelecem uma relação complexa e variável com as estruturas, sendo, pois, estas parciais e contraditórias.

Para a Teoria Social de Fairclough, o discurso está embutido nas várias orientações – econômica, política, cultural, ideológica - da prática social, mas não se reduz a elas. Nesse sentido:

> O discurso como prática política estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) entre as quais existem relações de poder. Já o discurso como prática ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder. A prática política e a ideológica não são independentes uma da outra, pois a ideologia são os significados gerados em relações de poder como dimensão do exercício do poder e da luta pelo poder. Assim, a prática política é a categoria superior.

> Além disso, o discurso como prática política é não apenas um local de luta de poder, mas também um marco delimitador na luta de poder: a prática discursiva recorre a convenções que naturalizam relações de poder e ideologias particulares e as próprias convenções, e os modos em que se articulam são um foco de luta. (FAIRCLOUGH, 2001, p.94).

Para o autor, diferentes tipos de discursos em diferentes domínios ou ambientes institucionais podem vir a ser 'investidos' política e ideologicamente de formas particulares. Sendo assim, os tipos de discurso podem também ser envolvidos de diferentes maneiras – podem ser 'reinvestidos'.

Como orientação histórica da mudança discursiva, Fairclough cita os analistas de discurso franceses que sugerem que o 'interdiscurso', tem prioridade sobre as partes e sobre as propriedades que são previsíveis das partes. Para eles, o interdiscurso é a entidade estrutural que está por trás dos eventos discursivos e não a formação individual ou o código. Para o autor, muitos eventos discursivos manifestam uma orientação para configurações de elementos do código e para seus limites, para que se possa considerar como regra o evento discursivo existente construído da concretização normativa de um único código.

No entanto, Fairclough prefere o termo foulcaultiano 'ordem do discurso' em lugar de interdiscurso. Ele usa o termo 'elemento' e não código ou a formação para as partes de uma ordem de discurso. Segundo ele:

> Contrariamente as abordagens baseadas em teorias da adequação, onde se supõe uma relação única e constante de complementaridade entre os elementos, supõe que a relação pode ser ou tornar-se contraditória. Os limites entre elementos podem ser linhas de tensão. (...) É possível que os limites entre os ambientes e as práticas sejam tão naturalizados que essas posições de sujeito sejam vividas como complementares. Em diferentes circunstâncias sociais, os mesmos limites poderiam tornar-se foco de contestação e luta, e as posições de sujeito e práticas discursivas associadas a eles poderiam ser consideradas contraditórias. (FAIRCLOUGH 2001, p.96).

Fairclough (1992) faz a distinção entre prática discursiva e prática social. A primeira manifesta-se em forma linguística, na forma de 'textos', usando 'texto' no seu sentido amplo: linguagem falada e escrita. A segunda é uma dimensão do evento discursivo, da mesma forma que o texto. Em alguns casos, a prática social pode ser inteiramente constituída pela prática discursiva, enquanto em outros, pode envolver-se uma mistura de práticas discursiva e não-discursiva. Segundo o autor: "A análise de um

discurso particular, como exemplo de prática discursiva, focaliza os processos de produção, distribuição e consumo textual".(FAIRCLOUGH 2001, p.99)

Na teoria crítica de Fairclough (2003), a análise de discurso baseia-se na hipótese de que a língua é uma "parte irredutível da vida social dialeticamente ligada a outros elementos de vida social", de maneira que não se pode considerar a língua sem levar em consideração a vida social. Dessa forma, a análise e a pesquisa sociais sempre devem levar em conta a língua. Para ele, a abordagem da análise do discurso fundamenta-se em tentar exceder a divisão entre os trabalhos inspirados por teorias sociais que não se preocupam com a análise de textos e os trabalhos que procuram focar os textos e que não tendem a ficar ligados a assuntos teóricos sociais.

Fairclough vê a análise de discurso como algo "que oscila" entre um foco em textos específicos e um foco naquilo que ele chama de "ordem de discurso", que é a estruturação social da linguagem e sua ligação com determinadas práticas sociais.

1.1.2 O discurso como texto

Segundo Fairclough (1992), análise de discurso é uma atividade multidisciplinar, e seus praticantes não precisam de uma grande experiência linguística prévia , pois, ao analisar textos, sempre se examinam paralelamente questões de forma e de significado que são, para o autor, socialmente motivadas.

Fairclough faz a seguinte distinção em relação ao significado e entre o significado potencial de um texto e sua interpretação:

> Os textos são feitos de formas às quais a prática discursiva passada, condensada em convenções, dota de significado potencial. O significado potencial de uma forma é geralmente heterogêneo, um complexo de significados diversos, sobrepostos e algumas vezes contraditórios, de forma que os textos são em geral altamente ambivalentes e abertos a múltiplas interpretações. Os intérpretes geralmente reduzem essa ambivalência potencial mediante opção por um sentido particular, ou um pequeno conjunto de sentidos alternativos. Uma vez que tenhamos em mente a dependência que o sentido tem da interpretação, podemos usar 'sentido' tanto para os potenciais das formas como para os sentidos atribuídos na interpretação. (FAIRCLOUGH 2001, p.103).

Na análise textual, segundo essa abordagem, deve-se dar atenção ao vocabulário que pode ser verificado de muitas formas. Não se pode entender uma língua reduzindo-a a um vocabulário que é encontrado 'no' dicionário', pois, na prática

discursiva, há muitos vocabulários em competição, correspondendo aos diferentes domínios sociais. Por isso é mais apropriado falar em 'lexicalização' e 'significação' do que em 'vocabulário', pois esses termos indicam a constituição de sentidos do mundo que ocorrem diferentemente em tempos e épocas para diversos grupos de pessoas diferentes".

Sobre as lexicalizações Fairclough (2001, p.105) argumenta que:

> um foco de análise recai sobre as lexicalizações alternativas e sua significância política e ideológica, sobre questões, tais como a 'relexicalização' dos domínios da experiência como parte de lutas sociais e políticas, ou como certos domínios são mais intensivamente lexicalizados do que outros. Outro foco é o sentido da palavra, particularmente como os sentidos das palavras entram em disputa dentro de lutas mais amplas. Um terceiro foco recai sobre a metáfora, sobre a implicação política e ideológica de metáforas particulares e sobre o conflito entre metáforas alternativas.

A 'estrutura textual' é outro fator relevante no que se refere à 'arquitetura' dos textos, pois trata-se especificamente da maneira como se planeja a escritura dos diferentes tipos de textos. É através da estrutura do texto que são combinados os elementos textuais para constituir um determinado tipo de texto, dependendo do seu objetivo, ou seja, do tipo de texto a ser escrito, uma reportagem, uma entrevista etc. Essas estruturas também podem ampliar o conhecimento sobre as relações sociais e as identidades sociais e os sistemas de crenças que estão implicados nas convenções dos tipos de texto.

1.1.3 A prática discursiva

A prática discursiva, para Fairclough (1992), envolve processos de produção, distribuição e consumo textual, sendo variável a natureza desses processos entre diferentes tipos de discurso de acordo com fatores sociais. Ou seja, os textos são produzidos de formas particulares em contextos sociais específicos. Nesse sentido, é complicado estabelecer um conceito de produtor(a) de texto por considerar tal conceito, nessa abordagem crítica, como um conjunto de posições, que podem ser ocupadas pela mesma pessoa ou por pessoas diferentes.

Goffman (apud FAIRCLOUGH 2001, p.107), "sugere uma distinção entre 'animador(a)', a pessoa que realmente realiza os sons ou as marcas no papel; 'autor(a)', aquele(a) que reúne as palavras e é responsável pelo texto; e 'principal', aquele(a) cuja posição é representada pelas palavras".

De acordo com a Teoria Social do Discurso, os textos são consumidos de acordo com os contextos sociais em que eles forem explorados, ou seja, a partir do tipo de trabalho interpretativo que neles se aplica e com os modos de interpretação disponíveis. Fairclough argumenta que não se leem receitas como textos estéticos ou artigos acadêmicos como textos retóricos, embora ambos os tipos de leitura sejam possíveis. Para ele, o consumo, como a produção, pode ser individual ou coletivo, pois as instituições possuem rotinas específicas para o 'processamento' de textos. Através da análise da prática discursiva, podemos entender que os textos apresentam resultados variáveis de natureza extradiscursiva, como também discursiva. Como nos diz Fairclough: "alguns textos conduzem a guerras ou à destruição de armas nucleares; outros levam as pessoas a perder o emprego ou a obtê-lo; outros ainda modificam as atitudes, as crenças ou as práticas das pessoas".(FAIRCLOUGH, 2001 p.108).

Com relação aos processos de produção e interpretação, Fairclough afirma que:

> são vistos como socialmente restringidos num sentido duplo. Primeiro, pelos recursos disponíveis dos membros, que são estruturas sociais efetivamente interiorizadas, normas e convenções, como também ordens de discurso e convenções para a produção, a distribuição e o consumo de textos do tipo já referido e que foram constituídos mediante a prática e a luta social passada. Segundo, pela natureza específica da prática social da qual fazem parte, que determina os elementos dos recursos dos membros a que se recorre e como a eles se recorre.(FAIRCLOUGH 2001, p.109)

Dessa forma, podemos perceber que tanto o efeito de uma interpretação textual quanto o de uma produção textual, dependerá do contexto da situação em que o texto está inserido. Nesse contexto, Fairclough (1992) diz que obter um efeito sobre a interpretação da leitura da situação é ressaltar ou diminuir a importância de aspectos da identidade social dos participantes, de modo que, por exemplo, o gênero, a etnia ou a idade do(a) produtor(a) do texto provavelmente afetam muito menos a interpretação no caso de um livro-texto de botânica do que no caso de uma conversa informal ou de uma entrevista para emprego.

Um aspecto de análise da prática discursiva que Fairclough (1992) apresenta como bastante relevante é a intertextualidade. Para ele, a intertextualidade é basicamente a propriedade que têm os textos de conter fragmentos de outros textos, que podem vir marcados explicitamente ou não e que o texto pode contradizer, assimilar ou ecoar ironicamente etc. O autor faz uma distinção entre 'intertextualidade manifesta' em

que, num texto, se recorre explicitamente a outros textos específicos, e 'interdiscursividade' ou 'intertextualidade constitutiva'. É a interdiscursividade que leva a intertextualidade para o princípio do primado da ordem de discurso. Assim, distingue-se a intertextualidade manifesta que é a constituição heterogênea de textos por meio de outros textos específicos da intertextualidade que é a constituição heterogênea de textos por meio de tipos de convenção das ordens de discurso. Para Fairclough (2001, p.14):

> O conceito de intertextualidade toma os textos historicamente, transformando o passado – convenções existentes e textos prévios – no presente. Isso pode ocorrer de maneira relativamente convencional e normativa: os tipos de discurso tendem a transformar em rotina formas particulares de recorrer a convenções e a textos e a naturalizá-las. Contudo, pode ocorrer, criativamente, com novas configurações de elementos de ordens de discurso e novos modos de intertextualidade manifesta.

1.1.4 Ideologia e Hegemonia

Um conceito importante para a Análise de Discurso Crítica é o de ideologia. O significado do termo nessa vertente de Análise do Discurso é tecida a partir de diferentes fios conceituais. Fairclough (1992) reconhece na leitura que Althusser fez de Marx as bases teóricas para o debate.

O autor, em suas bases teóricas, parte de três afirmações sobre ideologia. Primeiro, ele afirma que a ideologia tem existência material nas práticas das instituições e abre o caminho para investigar as práticas discursivas como formas materiais de ideologia. Segundo, para o autor, a ideologia 'interpela os sujeitos', que conduz à concepção de que um dos mais significativos 'efeitos ideológicos' é a constituição dos sujeitos. E, por último, ele diz que os 'aparelhos ideológicos de estado' (instituições tais como a educação ou a mídia) são locais e limites delimitadores na luta de classe e que apontam para a luta no discurso e subjacente a ele como um ponto de convergência para uma análise de discurso orientada ideologicamente. Para Fairclough (2001, p.117):

> "as ideologias são significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação".

Nesse sentido, a ideologia investe a linguagem de várias maneiras, em vários níveis, sendo tanto uma propriedade de estruturas quanto uma propriedade de eventos, pois está localizada nas estruturas que constituem o resultado de eventos passados, nas condições para os eventos atuais e nos próprios eventos quando

reproduzem e transformam as estruturas condicionadoras. Pode-se, pois, ver a ideologia como uma orientação acumulada e naturalizada que é construída nas normas e nas convenções, como também um trabalho atual de naturalização e desnaturalização de tais orientações nos eventos discursivos. (FAIRCLOUGH, 2001, p.119).

Para o autor, outra questão importante sobre a ideologia diz respeito aos aspectos ou níveis do texto e do discurso que podem ser investidos ideologicamente. Para a ADC as ideologias são vistas como construídas nas convenções, podendo ser mais ou menos naturalizadas e automatizadas. Segundo Fairclough (1992), ainda que nossa prática possa ser interpretada como de resistência, contribuindo para a mudança ideológica, não estamos necessariamente conscientes dos detalhes de sua significação ideológica. Fairclough (1992) sugere que:

> As práticas discursivas são investidas ideologicamente à medida que incorporam significações que contribuem para manter ou reestruturar as relações de poder. Em princípio, as relações de poder podem ser afetadas pelas práticas discursivas de qualquer tipo, mesmo as científicas e as teóricas. As ideologias surgem nas sociedades caracterizadas por relações de dominação com base na classe, no gênero social, no grupo cultural, e assim por diante, e, à medida que os seres humanos são capazes de transcender tais sociedades, são capazes de transcender a ideologia.

Outro conceito que Fairclough considera importante nas teorias sobre discurso é o conceito de hegemonia. A partir do trabalho de Gramsci (1971), Fairclough considera a hegemonia como sendo “a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento” (FAIRCLOUGH 2001, p.122). Para o autor, a hegemonia seria, pois, um foco de constante luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação, que assume formas econômicas, políticas e ideológicas. Na visão gramsciana, a luta hegemônica localiza-se em uma frente ampla, que inclui as instituições da sociedade civil, com possível desigualdade entre diferentes níveis e domínios.

Diante dessa visão, entende-se que, a maior parte do discurso se sustenta na luta hegemônica em instituições particulares (família, escolas, tribunais de justiça, etc.) e não em nível da política nacional, portanto. Os principais representantes dessa luta hegemônica não são classes ou forças políticas, mas sim pessoas que estão envolvidas

nos movimentos do dia-a-dia como homens, mulheres, professores, alunos etc. Para Fairclough (2001, p.125):

> embora a hegemonia pareça ser a forma organizacional de poder predominante na sociedade contemporânea não é a única. Há também os resíduos de uma forma anteriormente mais evidente em que se atinge a dominação pela imposição inflexível de regras, normas e convenções. Isso parece corresponder a um modelo 'código' de discurso, que considera o discurso em termos da concretização de códigos com molduras e classificações fortes, e a uma prática normativa altamente arregimentada.

A ADC utiliza-se do conceito de hegemonia para o discurso enquanto uma matriz – uma forma de analisar a prática social à qual pertence o discurso em termos de relações de poder, isto é, se essas relações de poder reproduzem, reestruturam ou desafiam as hegemonias existentes – como um modelo – uma forma de analisar a própria prática discursiva como um modo de luta hegemônica, que reproduz, reestrutura ou desafia as ordens de discurso existentes. Assim, essa categoria fortalece o conceito de investimento ideológico das práticas discursivas. O conceito de hegemonia também facilita o estabelecimento de um foco sobre a mudança. (FAIRCLOUGH, 2001, p.126).

1.1.5 Mudança discursiva

A Análise do Discurso proposta por Fairclough(1992) visa a alcançar uma mudança discursiva como um dos primeiros passos para uma mudança social. Para o autor, as relações entre a mudança discursiva, social e cultural não são transparentes para as pessoas envolvidas. Nesse sentido, o termo 'crítico' para caracterizar a sua proposta de análise do discurso implica mostrar conexões e causas que estão ocultas; implica também intervenção, fornecendo recursos por meio da mudança para aqueles que possam encontrar-se em desvantagem nesse sentido. No entanto, Fairclough adverte que é necessário evitarmos uma imagem da mudança discursiva como um processo unilinear, de cima para baixo: há luta na estruturação de textos e ordens de discurso, e as pessoas podem resistir às mudanças que vêm de cima ou delas se apropriar, como também simplesmente as seguir. Mas, como se dá a mudança discursiva? Para Fairclough (2001, p. 127):

> As origens e as motivações imediatas da mudança no evento discursivo repousam na problematização das convenções para os produtores ou intérpretes, que pode ocorrer de várias formas. Por exemplo, a problematização das convenções na interação entre mulheres e homens é uma experiência generalizada em várias instituições e domínios. Tais problematizações têm suas bases em contradições – neste caso, contradições

> entre as posições de sujeito tradicionais, em que muitos de nós fomos socializados, e novas relações de gênero.

Para o autor, ao surgirem problematizações, as pessoas se encontram diante de 'dilemas' e freqüentemente ao tentarem resolver esses dilemas sendo inovadoras, procuram adaptar as convenções existentes de novas formas e assim contribuem para a mudança discursiva. A partir desse contexto Fairclough (2001, p.127) afirma que: "a mudança envolve formas de transgressão, o cruzamento de fronteiras, tais como a reunião de convenções existentes em novas combinações, ou a sua exploração em situações que geralmente as proíbem". Sobre a mudança nas ordens de discurso Fairclough argumenta que:

> à medida que os produtores e os intérpretes combinam convenções discursivas, códigos e elementos de maneira nova em eventos discursivos inovadores estão produzindo cumulativamente mudanças estruturais nas ordens de discurso: estão desarticulando ordens de discurso existentes e rearticulando novas ordens de discurso, novas hegemonias discursivas. Tais mudanças estruturais podem afetar apenas a ordem de discurso 'local' de uma instituição, ou podem transcender as instituições e afetar a ordem de discurso societária. (FAIRCLOUGH, 2001, p.128).

O autor nos fornece, através de suas reflexões, uma variedade de perspectivas teóricas e metodológicas que nos servem de recursos para estudarmos as dimensões discursivas da mudança social e cultural, dando ênfase às propriedades socialmente construídas do discurso e localizando a concepção dinâmica de prática discursiva e de sua relação com a prática social.

1.2 Análise de Discurso Crítica

A análise de discurso crítica busca investigar a continuidade e a transformação social tanto em um aspecto mais abstrato, em um nível mais estrutural, quanto a continuidade e a transformação que acontece em textos, em particular. A ligação entre essas duas preocupações está no modo como textos são analisados a partir da concepção crítica. Nessa abordagem, a análise de texto não é vista apenas como análise linguística, pois inclui o que Fairclough chama de "análise interdiscursiva", quer dizer, ver os textos como discursos, gêneros e estilos que se articulam.

Em oposição à tradição de Chomsky, mais influente dentro da lingüística, Fairclough (2003), dentro da literatura sobre análise de texto, focaliza a SFL que está profundamente preocupada com a relação entre a língua e outros elementos e aspectos de vida social, e seu ponto de vista sobre a análise linguística de textos sempre é orientada para o caráter social dos textos.

A Linguística Sistêmica Funcional (SFL) de Halliday refere-se a uma teoria da linguagem que se une a ADC, pois trata a linguagem como um sistema aberto, percebendo os textos não apenas como são estruturados no sistema, mas também potencialmente inovadores do sistema: toda instância discursiva "abre o sistema para novos estímulos de seu meio social" (CHOULIARAKI e FAIRCLOUGH, 1999, P.141). Dessa forma, percebe-se que a linguagem é vista como um sistema aberto a mudanças socialmente orientadas, e possui uma capacidade teoricamente ilimitada de construir significados.

Nesse sentido, percebe-se que a relação entre as funções sociais da linguagem e a organização do sistema lingüístico é, para Halliday (1973), um traço geral da linguagem humana, havendo, assim, a necessidade de se estudar os sistemas internos das línguas naturais sob o ponto de vista das funções sociais. As abordagens funcionais da linguagem, por sua vez, têm enfatizado seu caráter multifuncional e, assim, Halliday (1991) registra três macrofunções que atuam simultaneamente em textos: ideacional, interpessoal e textual.

A função *ideacional* da linguagem é sua função de representação da experiência, um modo de refletir a "realidade" na língua: os enunciados remetem a eventos, ações, estados e a outros processos da atividade humana através de relação simbólica. A função *interpessoal* refere-se ao significado do ponto de vista de sua função no processo de interação social, da língua como ação. A terceira função apresentada por Halliday é a *textual:* aspectos gramaticais, estruturais, que devem ser analisados no texto com vistas ao fator funcional. (RESENDE e RAMALHO, 2006, p.57).

Segundo Resende e Ramalho (2006), "as três macrofunções são inter-relacionadas, e os textos devem ser analisados sob cada um desses aspectos. Isso significa que todo enunciado é multifuncional em sua totalidade, ou seja, serve simultaneamente a diversas funções".

Fairclough (1992), em suas propostas para análise de discurso, redimensiona a LSF, fazendo algumas modificações a partir de suas intenções de análise. Em *Discourse and Social Change*, o autor propôs a separação da função interpessoal apresentada por Halliday em duas outras funções: A função identitária que se "relaciona

com os modos pelos quais as identidades sociais são estabelecidas no discurso"; a função relacional, que se refere a "como as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e negociadas. (FAIRCLOUGH 1992, p.92)

O autor justifica que essa alteração na teoria está relacionada com a importância do discurso na constituição, reprodução, contestação e reestruturação de identidades, que não é percebida pelas funções tal como Halliday as apresenta, uma vez que a função de identidade é marginalizada "como aspecto menor da função interpessoal.(FAIRCLOUGH 1992, p.209).

Como vimos na seção 1.1, o que Fairclough (1992) propõe, em *Discourse and Social Change*, é um modelo tridimensional de Análise de Discurso, que compreende a análise da prática discursiva, do texto e da prática social. A separação dessas três dimensões, no modelo proposto por Fairclough em 1989 e aperfeiçoado em 1992, é analítica: serve especificamente para a organização da análise. Em um enquadre mais recente, Chouliaraki e Fairclough (1999) mantêm as três dimensões do discurso, no entanto, de maneira mais polida na análise, e com um fortalecimento da análise da prática social. Dessa forma, o discurso passou a ser visto como um momento das práticas sociais.

Fairclough (2003) amplia o diálogo teórico entre a ADC e a LSF. Para isso, ele sugere uma articulação entre as macrofunções de Halliday e os conceitos de gênero, discurso e estilo, propondo, no lugar das funções da linguagem, três principais tipos de significado: o significado acional, o significado representacional e o significado identificacional. O autor operou essa articulação tendo como ponto de partida a sua própria modificação anterior da teoria, ou seja, as funções relacional, ideacional e identitária. Sobre a função textual, em 2003, Fairclough rejeita a ideia de uma função textual separada e decide incorporá-la ao significado acional.

Resende e Ramalho (2006) explicam a modificação da teoria sugerida por Fairclough (20030, da seguinte forma:

> A operacionalização dos três significados mantém a noção de multifuncionalidade presente na LSF, uma vez que Fairclough enfatiza que os três atuam simultaneamente em todo enunciado. Ele explica que o discurso figura de três principais maneiras como parte de práticas sociais, na relação entre textos e eventos: como modos de agir, como modos de representar e como modos de ser. a cada um desses modos de interação entre discurso e prática social corresponde um tipo de significado. O significado

> acional focaliza o texto como modo de (inter)ação em eventos sociais, aproxima-se da função relacional pois a ação legitima/ questiona relações sociais: o significado representacional enfatiza a representação de aspectos do mundo físico, mental e social em textos, aproximando-se da função ideacional; o significado identificacional, por sua vez, refere-se à construção e à negociação de identidades no discurso, relacionando-se à função identitária.(RESENDE e RAMALHO 2006, p.60)

Podemos perceber que a análise discursiva é uma espécie de elo entre o texto em si e seu contexto social. Sendo assim, a análise de discurso realiza uma análise de como os três tipos de significados são verificados em traços linguísticos dos textos e da ligação entre evento social e práticas sociais, podendo, assim, compreender quais gêneros, discursos e estilos são articulados nos textos. Fairclough (2003) postula uma correspondência entre ação e gêneros, representação e discursos, identificação e estilos, gêneros, discursos e estilos são modos de agir, de representar e de identificar.

1.2.1 Significado acional

Como vimos na seção anterior, para Fairclough (2003) a análise de discurso deve ser simultaneamente à análise de como os três tipos de significado: acional, representacional e identificacional são verificados em traços linguísticos dos textos e da conexão entre evento social e práticas sociais, observando-se quais gêneros, discursos e estilos são utilizados e como são articulados nos textos. Gêneros, discursos e estilos ligam o texto a outros elementos da esfera social, por isso a utilização desses conceitos mantém o pensamento de Halliday.

Nesta seção, estudaremos o significado acional que focaliza os gêneros textuais ou discursivos, a partir dos quais os textos se manifestam como modos de interação em eventos sociais. Cada prática social produz e utiliza gêneros discursivos particulares, que articulam estilos e discursos de maneira relativamente estável num determinado contexto sócio-histórico e cultural.

> Gêneros discursivos também variam em relação aos níveis de abstração. Fairclough (2003) distingue os pré-gêneros dos gêneros situados. Os pré-gêneros, conceito resgatado de Swales (1990), são categorias abstratas, que transcendem redes particulares das práticas e que "participam" na composição de diversos gêneros situados. O pré-gênero narrativa, por exemplo, é alçado na produção situada de romances, contos de fadas, novelas, lendas indígenas, filmes, documentários etc. (RESENDE e RAMALHO 2006, p.63).

Os *gêneros situados,* por sua vez, são categorias concretas, utilizadas para definir gêneros que são específicos de uma rede de prática particular, como, por exemplo, o ensaio literário, nosso caso em estudo.

Outra categoria que pode ser usada para analisar o significado acional é uma categoria analítica relacionada a maneiras de agir discursivamente em práticas sociais: a intertextualidade. Segundo Resende e Ramalho (2006), "A *intertextualidade* é uma categoria de análise muito complexa e potencialmente fértil, é a combinação de quem pronuncia um enunciado com outras vozes que lhe são articuladas".

Para as autoras, (idem, p.65,66) "uma questão inicial no estudo da intertextualidade em um texto é a verificação de quais vozes são incluídas e quais são excluídas, isto é, que ausências significativas podem ser observadas". Analisando-se a presença de vozes dentro de um texto, é importante examinar a relação que se estabelece entre as vozes articuladas. Quando uma voz "externa" é articulada em um texto, têm-se, no mínimo, duas vozes que podem representar duas diferentes perspectivas, sobre um determinado assunto, podendo a relação entre essas vozes ser de cooperação, ou haver opiniões divergentes entre o texto que relata e o texto relatado.

As autoras também argumentam sobre a representação do discurso e a dialogicidade. Para elas (idem, p.67): "a representação do discurso não é uma mera questão gramatical, ao contrário, é um processo ideológico cuja relevância deve ser considerada". Pois, investigar em textos quais vozes são representadas em discurso direto, ou em discurso indireto e as possíveis consequências disso para a valorização ou desvalorização do que foi dito e daqueles(as) que pronunciaram os discursos apresentados no texto pode suscitar discussões sobre relações de poder no uso da linguagem.

Quanto à dialogicidade, ela pode variar entre textos, pois, em alguns textos, a falta de dialogicidade é aparente, havendo poucas instâncias de discurso relatado e pouca visibilidade de outras vozes. Nessas situações, representações oriundas de outras vozes são referidas sem serem relatadas, outras vozes são trazidas ao texto de uma forma que abstrai o que realmente foi dito e, então, reduz-se a diferença (Fairclough, 2003).

Podemos perceber, assim, que nem sempre um texto que articula muitas vozes será um texto aberto à diferença. A orientação para a diferença é um aspecto da

dinâmica da interação discursiva em seu aspecto acional. Portanto, a relação da orientação para a diferença com o aspecto representacional é que representações externas ao texto variam à medida que são afirmadas ou presumidas, enquanto a relação entre o balanço asserção/ presunção e a hegemonia é que "uma medida do sucesso da universalização de uma representação do mundo é o que figura como presunção em uma variedade de textos" (FAIRCLOUGH 2003, p.46).

1.2.2 Significado representacional

Segundo Fairclough (2003), o significado representacional de textos é relacionado ao conceito de discurso como modo de representação de aspectos do mundo. Para o autor, diferentes discursos representam diferentes perspectivas do mundo, que são referentes às relações que as pessoas estabelecem com o mundo, suas posições e das relações que estabelecem com outras pessoas. Sendo assim, os diferentes discursos não apenas representam o mundo 'concreto', mas também podem possibilitar mudanças da 'realidade'.

> As relações estabelecidas entre diferentes discursos podem ser de diversos tipos, a exemplo das relações estabelecidas entre pessoas, discursos podem complementar-se ou podem competir um com o outro, em relações de dominação, porque os discursos constituem parte do recurso utilizado por atores sociais para se relacionarem, cooperando, competindo, dominando. (RESENDE e RAMALHO, 2006, p.71)

Da mesma forma como variam os gêneros discursivos, os discursos também variam. Alguns deles, inseridos em contextos sócio-históricos definidos, apresentam um alto grau de compartilhamento e de repetição, podendo desenvolver muitas representações e participar de diferentes tipos de texto. A escala de atuação de um discurso também pode variar de representações localizadas a representações globais, capazes de influenciar diversas práticas na vida social, em muitos lugares.

Num mesmo texto, podem estar inseridos diversos discursos, e a articulação da diferença entre eles pode realizar-se de muitas formas, variando entre a cooperação e a competição. Se os discursos entram em competição em um texto, é comum haver um discurso "protagonista" e um discurso "antagonista". Assim, a articulação da diferença realiza a negação de um discurso, favorecendo a afirmação do outro. Nessa nova versão da teoria de Fairclough, a heterogeneidade de um texto, em termos da articulação de diferentes discursos, é chamada interdiscursividade uma vez que um mesmo aspecto do

mundo pode ser representado segundo diferentes discursos e textos, representando o mesmo aspecto do mundo podem articular diferentes discursos. Desse modo, a análise interdiscursiva de um texto relaciona-se com a identificação dos discursos articulados e da maneira como são articulados. A identificação de um discurso em um texto cumpre duas etapas: a identificação de que partes do mundo são representadas, e a identificação da perspectiva particular pela qual são representadas.

1.2.3 Significado identificacional

Fairclough (2003) sugere que a identificação esteja envolvida em um processo dialético em que discursos são comprometidos com as identidades, pois a identificação pressupõe a representação, em termos de suposições acerca do que se é. O significado identificacional, portanto, está ligado ao conceito de 'estilo'. Estilos constituem o aspecto discursivo de identidades, ou seja, relacionam-se com a identificação de atores sociais em textos e com a forma como o processo de identificação no discurso, envolve seus efeitos constitutivos.

Para Fairclough (2003) a identificação é um processo complicado, pois ela surge a partir da diferença entre os aspectos pessoais e sociais da identidade. O autor distingue, dessa forma, identidade social e personalidade. A identidade não pode ser reduzida à identidade social, pois, sendo responsável por um efeito do discurso, a noção de identidade ou de estilo procura mostrar que as pessoas não são apenas transformadas em "identidades sociais", mas são também agentes sociais e, através de suas ações, podem mudar a realidade, participando dos processos de identificação. Assim, o estilo que é o aspecto linguístico da constituição das identidades está ligado à identificação, ao processo pelo qual as pessoas se identificam e são identificadas pelas outras, constituindo, assim, significados identificacionais.

Nesta pesquisa, entre as categorias relacionadas com o significado identificacional, delimito, para efetuar a análise das identidades culturais e o sentimento de pertença em "*Imaginary Homelands*" de Salman Rushdie, a metáfora, categoria de análise do significado identificacional em textos, sugerida por Fairclough (2003).

Lakoff e Johnson (2002) afirmam que "as metáforas são infiltradas na vida cotidiana, não somente na linguagem, mas também no pensamento e na ação". Isso significa que nosso sistema conceptual é metafórico por natureza. Para os autores, os

conceitos que estruturam os pensamentos estruturam também o modo como nos relacionamos com outras pessoas, como percebemos as transformações que acontecem no mundo e assim constantemente estamos adquirindo nossa experiência física e cultural.

A essência da metáfora, segundo Lakoff e Jonhson (2002, p. 49-50), "é compreender uma coisa em termos de outra". Isso não faz com que os conceitos para determinadas coisas tornem-se iguais, mas refere-se a um recurso que a linguagem nos oferece para a compreensão de certos efeitos dos textos.

Para Resende e Ramalho (2006), "conceitos são metaforicamente estruturados no pensamento e consequentemente na linguagem, logo a metáfora não nasce na linguagem, ela se reflete na linguagem porque existe em nosso sistema conceptual". Podemos perceber que a metáfora não se trata apenas de um recurso linguístico ou lexical, mas, na verdade, o pensamento humano está repleto de metáforas e elas só são possíveis como expressão linguística porque existem no sistema conceptual humano.

A partir de estudos sobre a linguagem como um todo, vários estudiosos perceberam que ela é repleta de metáforas. Dessa forma, a metáfora passou a ser considerada como um elemento importante no processo de compreensão da própria linguagem humana, e não mais como um mero enfeite do discurso. Para Sardinha:

> "As metáforas são recursos retóricos poderosos e são conscientemente usados por políticos, advogados, jornalistas, escritores e poetas, entre outros, para dar mais 'cor' e 'força' a sua fala e escrita. Elas também são meios econômicos de expressar uma grande quantidade de informação. Ao mesmo tempo, são um modo simples de expressar um rico conteúdo de idéias, que não poderia ser bem expresso sem elas. As metáforas também criam uma relação de proximidade com o ouvinte, o leitor ou a platéia, pois, ao 'entender' a metáfora, o leitor passa a ser cúmplice do falante."(SARDINHA,2007,p.14)

Para o autor, "as metáforas funcionam na nossa mente, embora sejam expressas na linguagem. Desde cedo, elas são ditas por que são meios naturais para estruturar nosso pensamento".

É preciso que tenhamos conhecimento a cerca de uma determinada cultura para podermos compreender o sentido figurado que as metáforas podem transmitir. O autor exemplifica as metáforas mentais com a expressão "precisamos economizar tempo", e explica que praticamente todo falante de português compreende essa

metáfora, pois sabemos que tempo é um bem precioso e por isso devemos usá-lo com prudência. “Essa expressão linguística só pode ser entendida desse modo porque por trás dela existe uma metáfora mental segundo a qual ‘tempo é dinheiro’, dinheiro é algo precioso na cultura ocidental, é sábio economizá-lo em vez de esbanjá-lo”. (SARDINHA,2007, p.14)

As metáforas mentais são, portanto, culturais, pois podemos dizer ‘economizar tempo’ sabendo que, na mesma cultura, tempo e dinheiro são coisas preciosas. Sendo assim, as metáforas são um recurso que possuímos para adquirir novos conhecimentos a partir das ciências e do nosso cotidiano. Esses recursos estão presentes em qualquer língua e podem ser encontrados até mesmo no nosso dia-a-dia em conversas informais.

Sardinha (2007, p. 16), nos apresenta cinco motivos para nos ocuparmos com o estudo das metáforas:

1- Entender melhor como conceitualizamos o mundo, as pessoas, os sentimentos, os conceitos mais profundos e duradouros da humanidade.

2- Enxergar criticamente como grupos sociais e ideologias enquadram o mundo e que tipos de mensagens querem passar.

3- Perceber como conceitualizamos o mundo, individual e sócio-historicamente.

4- Detectar o estilo de escritores, políticos e outros profissionais.

5- Dar-nos conta de que tudo isso é feito pela linguagem.

Podemos perceber que as metáforas não apenas realçam ou encobrem certos aspectos do que representam. Fairclough (1992, p. 241) explica que, quando denotamos algo por meio de uma metáfora e não de outra, estamos construindo nossa realidade de uma forma e não de outra, o que representa a escolha de uma maneira particular de representar aspectos do mundo e de identificá-los. Percebemos assim a importância para a análise do significado identificacional em textos.

Vale ressaltar que, segundo Fairclough (2003), a relação entre os significados acional, representacional e identificacional é dialética, ou seja, os três

aspectos não são isolados entre si, sua distinção é somente uma necessidade metodológica.

1.3 Discurso na modernidade tardia: a questão das identidades

O estudo sobre relações dialéticas entre discurso e sociedade está situado no contexto da modernidade tardia. Em *Discourse in Late Modernity,* Chouliaraki e Fairclough apresentam conceitos de teorias sociais críticas sobre práticas sociais dessa fase da modernidade, com vistas ao fortalecimento da ADC como base cientifica para investigações da vida social que pretendem contribuir para a superação de relações de dominação.

Para Giddens (2002), a modernidade tardia é a fase de desenvolvimento das instituições modernas, marcada pelos traços básicos da modernidade: separação de tempo e espaço, mecanismos de desencaixe e reflexividade institucional. Para o autor, as instituições modernas apresentam certas descontinuidades em relação a culturas e a modos de vida pré-modernos em virtude do dinamismo do mundo moderno, como também por causa da influência nos hábitos e costumes tradicionais e de seu impacto de uma forma geral. (GIDDENS 2002, apud RESENDE 2006, p.30).

Essas marcas da modernidade tardia serão fundamentais para refletirmos sobre o nosso objeto de estudo: a noção de pertencimento e a identidade cultural na escrita pós-colonial de Salman Rushdie.

A noção de pertencimento a uma terra natal foi grandemente afetada pelas modificações radicais da modernidade tardia como o fluxo contínuo de pessoas de uma nação para outra, devido a migração contínua de populações de ex-colônias para países colonizados, ou por causa das guerras com seus refugiados, a reorganização do tempo e do espaço, graças às novas tecnologias que geram condições para a articulação das relações globais ao longo de amplos intervalos de espaço-tempo, todos esses aspectos alteram a noção de “nacionalidade”, de língua materna, de desenraizamento.

Esse desenraizamento é provocado também pelos mecanismos de desencaixe, como por exemplo, o dinheiro e as especialidades técnicas, que consistem, segundo Giddens (2002, p.26), em “fichas simbólicas e sistemas especializados” que separam a interação das particularidades do lugar. Desse modo, esse mecanismo e a

noção de reflexividade funcionam como tendências globalizantes que alteram a noção de aqui e agora, alterando os modos de ser do sujeito pós-moderno. O deslocamento das relações sociais dos contextos locais e sua rearticulação através de partes indeterminadas de espaço-tempo provoca mudanças no nosso modo de ser, em nossa identidade, devido a outra característica da pós-modernidade: a reflexividade.

Giddens (2002) considera a reflexividade institucional uma das características da modernidade tardia, é “a terceira maior influência sobre o dinamismo das instituições modernas”, ao lado da separação espaço-tempo e dos mecanismos de desencaixe. Para o autor, a separação de tempo e espaço é “condição para a articulação das relações ao longo de amplos intervalos de espaço tempo, incluindo sistemas globais”, Assim, as sociedades modernas dependem de modos de interação em que as pessoas estão separadas no espaço e no tempo.

A reflexividade da vida social moderna refere-se, no entanto, a uma revisão por parte de atores sociais, de muitos dos aspectos da atividade social, sob a perspectiva de novos conhecimentos surgidos na modernidade. Por causa da relação entre esses conhecimentos e do monitoramento reflexivo da ação, Chouliaraki e Fairclough (1999) explicam que a reflexividade própria da ação humana foi “externalizada” na modernidade, assim, as informações de que os atores sociais necessitam para a reflexividade vêm de fora.

Segundo Resende e Ramalho (2006), uma boa parte desse conhecimento é veiculada na mídia. E, embora a difusão dos produtos da mídia seja globalizada na modernidade, a apropriação desses materiais simbólicos ocorre em contextos específicos e por indivíduos localizados em contextos sócio-históricos. Dessa forma, Thompson (1998, apud RESENDE e RAMALHO 2006, p.32) chama atenção para as tensões e conflitos provenientes da apropriação localizada dos produtos da mídia na construção reflexiva de identidades: Segundo ele, “com o desenvolvimento da mídia, indivíduos têm acesso a novos tipos de materiais simbólicos que podem ser incorporados reflexivamente no projeto de autoformação”.

Giddens (2002), a partir do conceito de reflexividade que vê as identidades como uma construção reflexiva, pois as pessoas têm oportunidade de escolher os estilos de vida, o que diverge das sociedades tradicionais, em que as possibilidades de escolha

são pré-determinadas pela tradição. O autor, em sua teoria, se concentra nos aspectos "positivos" de nova ordem, privilegiando, assim, as "oportunidades geradas pela globalização, sem levar em conta que essas oportunidades geralmente abrangem uma minoria. Para Resende e Ramalho (2006, p.34):

> o conceito de reflexividade refere-se á possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas autoidentidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social. Por outro lado, identidades sociais são construídas por meio de classificações mantidas pelo discurso. E, assim como são construídas discursivamente, identidades também podem ser contestadas no discurso.

Assim, para refletir sobre o conceito de identidade cultural como construída no discurso pós-colonial é necessário tratar especificamente sobre a questão da identidade, sobre a chamada crise desse conceito na época atual e sobre como ele pode se prestar às estratégias de luta e de reivindicações de direitos através das políticas identitárias. Tentarei, pois, discorrer sobre esses temas nas próximas seções.

1.3.1 Identidade ou identificação: o dilema de um conceito

Segundo Souza (apud CORACINI 2003, p.240), o termo identidade remete rapidamente à questão da diferença, já que "a identidade é o que, em princípio, nos diferencia dos outros". Para o autor, essas diferenças pressupõem uma grande quantidade de características estáveis remetendo, desse modo, à idéia de unidade e estabilidade, conflitante com a descoberta freudiana do inconsciente:

> Quer consideremos a identidade como um sentimento íntimo de unidade consigo mesmo, quer a consideremos como um conjunto predicativo estável atribuído ao sujeito, ela é sempre referida a conteúdos disponíveis para a consciência, implicando, portanto, uma relação de desconhecimento e alienação face ao inconsciente, determinante último da vida psíquica de cada um. (SOUZA 1994, apud CORACINI 2003, p.240).

Portanto, o termo identidade pressupõe um sujeito consciente que, num contexto histórico, remonta à Antiguidade grega, ganha força no Humanismo Renascentista do século XVI e no Iluminismo do século XVIII. Nesse momento, ocorre o nascimento do "indivíduo soberano" e permanece até hoje como ideal na cultura ocidental, nas ciências e no ensino de línguas.

A partir do Empirismo, o homem, ser racional, indivíduo, passou a ser o centro do universo, tornou-se a medida de seu mundo significativo, sentindo-se capaz de alcançar a verdade dos objetos e dos seres vivos por meios construídos por ele

mesmo. O homem sentia-se dotado de certas capacidades físicas e de sentimento estável de sua própria identidade. Esse sujeito indivisível constitui, assim uma entidade unificada em seu próprio interior, distintiva, única, consciente. Tudo isso desembocou no Iluminismo, que proclama para o mundo o império da razão humana.

> Descartes, provavelmente o filósofo iluminista mais importante, ao retomar a dicotomia de Platão (mundo das idéias versus mundo das sensações) colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar, no centro da mente (Cogito, ergo sum _ " Penso, logo existo"). Surge, assim com base no dualismo "mente" e "matéria", o sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, denominado, ainda hoje, sujeito cartesiano. Descartes concebe um sujeito capaz de atingir o conhecimento pela razão e pelo exercício da dúvida, ultrapassando, assim, a lei da natureza e a lei do desejo pela lei da razão (PACHECO, apud CORACINI, 2003, p.241).

Podemos perceber, portanto, que se, no século XVIII, era possível imaginar os grandes processos da vida moderna como centrados no indivíduo, "sujeito da razão", ao mesmo tempo que as sociedades foram modernizando-se, tornando-se mais coletiva e social. O Antropocentrismo foi sendo questionado: à medida que se observava o surgimento de um cidadão cada vez mais envolvido nas burocracias do Estado moderno, notava-se uma concepção mais social de sujeito.

A partir do nascimento desse "indivíduo soberano", na segunda metade do século XX, que também é conhecida como modernidade tardia ou pós-modernidade, caracteriza-se, pela separação e pelo deslocamento desse sujeito moderno, que permanece centrado, capaz de transformar o mundo e as pessoas que o rodeiam. Essa visão pós-moderna vem causando, assim, o descentramento do sujeito cartesiano, que, mesmo assim, continua a existir nas instituições e na estrutura de poder da modernidade.

Para Hall (1997), tal impacto foi provocado por cinco importantes descentramentos (detalharemos mais a seguir), dentre os quais Coracini (2003) destaca a psicanálise e o poder disciplinar de Foulcault. À psicanálise, deve-se a noção de sujeito dual, cindido no seu interior, perpassado pelo inconsciente, definindo tanto a singularidade como o aspecto social do sujeito; quanto ao poder disciplinar de Foulcault, a compreensão das microrrelações sociais como relações de poder são guiadas sempre pelo desejo de controle e de verdade.

De acordo com Freud, nossa identidade, nossa sexualidade e os nossos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona com uma "lógica" muito diferente daquela da razão: pois esta razão surge no consciente, sob o controle de um sujeito racional. Enquanto o inconsciente, estando em constante tensão entre desejos reprimidos, busca incessantemente a realização desses desejos. (CORACINI 2003, p.242).

Podemos perceber que a identidade não pode ser vista como algo pronto e acabado, pois ela se forma ao longo do tempo, através de processos inconscientes, ela não poderia ser vista como algo inato, como afirmam algumas correntes linguísticas. A identidade, portanto, permanece sempre em processo, sempre em formação. Dessa forma, deveríamos vê-la como um processo em andamento e preferir o termo identificação, pois só é possível capturar momentos de identificação do sujeito com outros sujeitos, com fatos e com objetos. Segundo Coracini (2003, p.243) convém lembrar que toda identificação com algo ou com alguém ocorre na medida em que essa voz encontra eco, de modo positivo ou negativo, no interior do sujeito. Assim, se continuarmos a falar de identidade, é preciso entendê-la não como resultado da completude ilusória de um sujeito indiviso, mas de uma "falta": falta de inteireza que procuramos preencher, a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Segundo a autora, "o desejo do outro é a expressão do desejo de completude que nos habita e se manifesta na busca da verdade, do controle de si e dos outros". Para Bauman (2005):

> a questão da identidade é realmente um dilema e um desafio para a Sociologia, pois há algumas décadas, a "identidade" não estava nem perto do centro do nosso debate, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica. Atualmente, no entanto, a "identidade" é o "papo do momento", um assunto de extrema importância e em evidência. Esse súbito fascínio pela identidade, e não ela mesma, é que atrairia a atenção dos clássicos da sociologia, caso tivessem vivido o suficiente para confrontá-lo.

Quanto ao conceito de identidade em Linguística, Rajagopalan (2006), afirma que:

> [...] identidade do indivíduo falante ocupa [...] uma posição central na construção na teoria linguística. O próprio conceito de indivíduo é fiel à sua etimologia. Um indivíduo é invariavelmente como um eu individido e indivisível (ele é ou categoricamente não é falante nativo de uma língua- não havendo provisão para graus de natividade).

Signorini (1998, apud RAJAGOPALAN, 2006, p.91), cita três concepções de identidade acerca do entendimento dessa como possuindo caráter indivisível em relação a língua, sendo tomada em seu caráter eminentemente homogêneo:

> 1. identidade como forma de totalização ou completude do heterogêneo, ou seja, identidade como permanência no tempo, apesar da multiplicidade das formas e funções do sujeito;
>
> 2. identidade como unidade dialética do um e do múltiplo, do si mesmo e do outro;
>
> 3. identidade como ideologia, sendo que o aspecto ideológico que permeia o conceito de identidade pode ser percebido quando observamos o processo de construção/formação da cultura.

No campo da psicanálise, para Rajagopalan (2006), o conceito de *identidade* torna-se complexo, pois a figura do outro passa a ser essencial nesse processo, à medida que sujeito, para a psicanálise, se reconhece, principalmente, por intermédio da presença do outro. A união de todas as forças próprias de cada indivíduo, que fazem com que tenhamos a sensação de sermos únicos.

A partir dessas reflexões, podemos perceber que a identidade dos indivíduos tem implicações múltiplas em suas relações com a língua. A língua não constrói sozinha "a identidade", mas permite uma flexibilidade dentro do processo identificatório que desarticula e reestrutura componentes da identidade do indivíduo e da sociedade.

1.3.2 Pós-Modernidade e fragmentação das identidades

Diante de uma realidade em constantes transformações sociais, numa esfera global, cada vez mais os efeitos da globalização e os acontecimentos neste mundo pós-moderno estão presentes no nosso dia-a-dia, provocando "crises de identidade".

Segundo Hall (1997), as reflexões sobre identidade estão sendo amplamente discutidas na teoria social. As antigas identidades, que estabilizaram o mundo social, estão em decadência, surgindo novas identidades e fragmentando o sujeito moderno, que antes era visto como um sujeito unificado. Surge, assim, a "crise de identidade" que é considerada como parte de um processo mais amplo de mudança, processo este que

está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma posição estável no mundo social.

O autor apresenta três concepções de identidades para ilustrar o fenômeno da fragmentação do sujeito:

a) sujeito do Iluminismo
b) sujeito sociológico
c) sujeito pós-moderno

O sujeito do Iluminismo baseava-se na concepção de um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão. Assim, o sujeito nascia e se desenvolvia, permanecendo "idêntico" a ele - ao longo da existência. A segunda concepção é a do sujeito sociológico, nessa concepção, a identidade do sujeito é formada na "interação" entre o eu e a sociedade, embora o sujeito ainda tenha um núcleo ou essência interior, mas, este será formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores", ou seja, o "eu" vai interagir com outras pessoas. A terceira concepção de sujeito apresentada por Hall (1997) é a do sujeito pós-moderno, que não possui mais uma identidade fixa ou permanente. A identidade torna-se uma "celebração móvel", podendo ser transformada continuamente, ou seja, o indivíduo estará em constantes transformações a partir do contexto em que estiver inserido.

Segundo o autor, a identidade plenamente unificada, completa e segura é uma ilusão, pois "à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar ao menos temporariamente". (HALL, 1997, p.14)

A partir dessas concepções de sujeito apresentadas por Hall, podemos perceber as mudanças de visão de sujeito nas sociedades tradicionais e como vemos os sujeitos nas sociedades modernas. O sujeito que tinha identidade fixa e estável está hoje diante de um contexto de tantas transformações que é obrigado a estar mudando de identidades e se posicionando de acordo com a situação e com o local onde estiver inserido.

Para o autor, a questão da identidade está relacionada com o caráter de constantes mudanças na modernidade tardia; em particular, com o processo de mudança conhecido como “globalização” e seu impacto sobre a identidade cultural.

Podemos argumentar, portanto, que a fragmentação do sujeito é um reflexo das “sociedades modernas”. Nesse sentido, Giddens (1990) nos apresenta a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas” e argumenta:

> Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por praticas sociais recorrentes (GIDDENS, 1990, Apud HALL 1997, p. 15)

David Harvey (1989, apud HALL 1997), refere-se à modernidade significando não apenas “um rompimento impiedoso com toda e qualquer condição precedente”, mas como “caracterizada por um processo sem-fim de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior”.

Para explicar a modernidade tardia, Ernest Laclau(1990) usa o conceito de “deslocamento”. Uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado e substituído por “uma pluralidade de centros de poder”. As sociedades da modernidade tardia, segundo ele, são caracterizadas pela “diferença” e produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeitos”, ou seja, gera novas identidades. O autor argumenta que o deslocamento tem características positivas, pois desarticula as identidades estáveis do passado e cria novas identidades, a produção de novos sujeitos e o que ele chama de “recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação”. (LACLAU,1990, Apud HALL,1997,p. 18)

Giddens (2002), argumenta ainda que a diversificação dos contextos de interação é um dos fatores responsáveis pela fragmentação do sujeito, pois em muitos ambientes modernos, os indivíduos estão inseridos em diversos contextos, cada um dos quais necessita de formas diferentes de comportamento.Portanto, quando o individuo sai de um contexto e entra em outro, simplesmente ajusta a “apresentação do eu”. Para o autor, não seria correto ver a mudança contextual como simples e inevitavelmente promotor da fragmentação do eu, pois quanto mais acontece sua desintegração em “eus múltiplos” essa diversidade também pode, em algumas circunstâncias promover uma

integração do eu. Uma pessoa pode fazer uso da diversidade a fim de criar uma [1]autoidentidade distinta que incorpore positivamente elementos de diferentes ambientes numa narrativa integrada. (GIDDENS 2002, p. 176)

Podemos ver que Giddens, Harvey e Laclau, apresentam leituras diferentes acerca da modernidade, mas suas teorias pautadas na descontinuidade, na fragmentação, na ruptura e no deslocamento nos levam a um ponto em comum, o impacto das transformações da pós-modernidade provocada pela globalização.

Segundo o crítico Kobena Mercer, "a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza." (MERCER apud Hall, 1997, p.9).

A partir da visão desses teóricos, podemos dizer que é uma ilusão acreditar numa identidade unificada, completa e coerente, pois estamos diante de um contexto social em constantes transformações, em que somos constantemente confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar em momentos diferentes.

Serão essas concepções que nortearão nossa análise sobre as identidades culturais na obra de Salman Rushdie.

1.3.3 A política de identidades

A política de identidades surge a partir do momento em que movimentos sociais, marcados por uma preocupação profunda com a identidade, com o seu significado, como ela é produzida e contestada, decidem reivindicá-las. Para Bauman:

> A questão da identidade também está ligada ao colapso do Estado de bem-estar social e ao posterior crescimento da sensação de insegurança, com a "corrosão" do caráter que a insegurança e a flexibilidade no local de trabalho têm provocado na sociedade. Estão criadas as condições para o esvaziamento das instituições democráticas e para a privatização da esfera pública, que parece cada vez mais um *talk-show* em que todo mundo vocifera as suas próprias justificativas sem jamais conseguir produzir efeito sobre a injustiça e a falta de liberdade existentes no mundo moderno.(BAUMAN 2005, p.11).

[1] Giddens define autoidentidade como o eu entendido reflexivamente pelo individuo em termos de sua biografia (p.221)

A política de identidades, fala a linguagem daqueles que foram excluídos pela globalização. No entanto, muitos dos envolvidos nos estudos pós-coloniais enfatizam que o recurso à identidade deveria ser considerado um processo contínuo de redefinir-se e recriar a sua própria história. É assim que percebemos a ambivalência da identidade: a nostalgia do passado conjugada à total concordância com a "modernidade líquida"[2]. É a partir daí que surge a possibilidade de transformar os efeitos da globalização e usá-los de maneira positiva. Bauman define esse processo como "o otimismo do pensamento e o pessimismo da vontade". Pela quebra dos liames sociais da "modernidade sólida"[3], segundo ele, assim é possível vislumbrar um cenário que conduz à libertação social.(BAUMAN 2005, p.13).

Para Rajagopalan (2006), um fator que pode influenciar na política de identidades são as nossas crenças que encontram refúgio na postura política de identidade que assumimos em diferentes momentos de nossa vida. Para ele, é nessa política de identidade que recorremos até mesmo à tática de postular essências em um gesto que Spivak (1995, apud RAJAGOPALAN, p.76) chama de "essencialismo estratégico".

Segundo Woodward (2007), a política de identidades consiste em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Dessa forma, a identidade torna-se um fator importante de mobilização política. Política essa que envolve a celebração da singularidade cultural de um determinado grupo, bem como a análise de sua opressão. Para a autora, pode-se apelar para a identidade, entretanto de duas formas bastante diferentes:

> Por um lado, a celebração da singularidade do grupo, que é base da solidariedade política, pode traduzir-se em afirmações essencialistas ou pode basear-se em apelos à história quando, por exemplo, as mulheres buscam estabelecer uma história exclusiva das mulheres, reivindicando os seus direitos nos países de língua inglesa, que os homens teriam reprimido. Por outro lado, alguns dos "novos movimentos sociais" incluindo o movimento das mulheres, têm adotado uma posição não-essencialista com respeito à identidade. Eles têm enfatizado que as identidades são fluídas, que elas não são essências fixas, que elas não estão presas às diferenças que seriam permanentes e valeriam para todas as épocas. (WOODWARD 2007, p.34,35)

[2] Na modernidade liquida, tudo é volátil, as relações humanas não são mais tangíveis e a vida em conjunto, familiar, de casais, de grupos de amigos, de afinidades políticas e assim por diante, perde consistência e estabilidade. (BAUMAN, 1999)

[3] A modernidade sólida tem início com as transformações clássicas e o advento de um conjunto estável de valores e modos de vida cultural e político. (BAUMAN, 1999).

Segundo Bauman (2005), as pessoas que buscam suas identidades veem-se diante da tarefa difícil de “alcançar o impossível”. Para ele, essa expressão genérica implica tarefas que não podem ser realizadas no “tempo real”, mas que serão realizadas no decorrer do tempo.

Para o autor, as “comunidades” são de dois tipos: as comunidades de vida e de destino, cujos membros “vivem juntos numa ligação absoluta”, e as comunidades que são “ fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios”. Segundo ele, a questão da identidade só surge com a exposição a “comunidades” da segunda categoria pelo fato de que existe mais de uma ideia para evocar e manter unida a “comunidade fundida por ideias” a que se é exposto em nosso mundo de diversidades e policultural. É por existirem tantas ideias e princípios diferentes que as “comunidades de indivíduos” acreditam que é preciso comparar, fazer escolhas, reconsiderar escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis. (BAUMAN 2005, p.17).

A política de identidades refere-se ao recrutamento de sujeitos através do processo de formação de identidades. Esse processo se dá tanto pelo apelo às identidades hegemônicas quanto pela resistência dos “novos movimentos sociais”, uma vez que se questionam as identidades que não têm sido reconhecidas, que permanecem “fora da história” ou que têm ocupado um espaço às margens da sociedade. (ROWBOTHAM, 1973, apud WOODWARD, 2007, p.37).

Podemos perceber, portanto, que a política de identidade não é uma luta entre sujeitos naturais, mas sim uma luta em favor da própria expressão da identidade, na qual permanecem abertas as possibilidades para valores políticos que podem tornar válidos tanto a diversidade quanto os interesses de um grupo social.

Weeks (1994, apud WOODWARD 2007, p.37), afirma que uma das principais contribuições da política de identidade tem sido a de construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das categorias biológicas e a construção de oposições binárias. Ele argumenta que os “novos movimentos sociais” historicizaram a experiência, dando ênfase às diferenças entre grupos marginalizados como uma alternativa à “universalização” da opressão. Para Woodward (2007, p.36):

> as identidades baseadas na "raça", no gênero, na sexualidade e na incapacidade física, por exemplo, atravessam o pertencimento da classe. O reconhecimento da complexidade das divisões sociais pela política de identidade, na qual a "raça", a etnia e o gênero são centrais, tem chamado a atenção para outras divisões sociais, sugerindo que não é mais suficiente argumentar que as identidades podem ser deduzidas da posição de classe, ou que as formas pelas quais elas são representadas têm pouco impacto sobre a definição.

A partir da visão de Wooodward (2007), podemos perceber que as identidades são produzidas em momentos particulares no tempo. Em relação às lutas de "movimentos sociais", as identidades são contingentes, emergindo em momentos históricos particulares. A questão da identidade é relevante porque existe uma crise da identidade globalmente, localmente, pessoalmente e politicamente e as dimensões políticas da identidade estão fortemente baseadas na construção da diferença.

A autora nos apresenta alguns aspectos que envolvem uma compreensão mais ampla dos processos que estão envolvidos na construção da identidade nacional:

1. Precisamos de conceitualizações. Para compreendermos como a identidade funciona, precisamos conceitualizá-la e dividi-la em suas diferentes dimensões.

2. Com frequência, a identidade envolve reivindicações *essencialistas* sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nos quais a identidade é vista como fixa e imutável.

3. Algumas vezes, essas reivindicações estão baseadas na natureza; estão por exemplo, em algumas versões da identidade étnica, na "raça"e nas relações de parentesco. Mais frequentemente, entretanto, essas reivindicações estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado, na qual a história é construída ou representada como uma verdade imutável.

4. A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades (na afirmação das identidades nacionais, por exemplo, os sistemas representacionais que marcam a diferença podem incluir um uniforme, uma bandeira nacional ou mesmo os cigarros que são fumados).

5. A identidade está vinculada *também* a condições *sociais e materiais*. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais. Por exemplo, o cigarro marca distinções que estão presentes também nas relações sociais entre sérvios e croatas.

6. O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído.É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferenciação são "vividas" nas relações sociais.

7. A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição: "nós e eles", "sérvios e croatas".

8. Algumas diferenças são marcadas, mas nesse processo algumas diferenças podem ser obscurecidas; por exemplo, a afirmação da identidade nacional pode omitir diferenças de classe e diferenças e de gênero.

9. As identidades não são unificadas. Pode haver idéias paradoxais no seu interior por isso que têm de ser negociadas; por exemplo: o miliciano sérvio parece ter-se enroscado em uma difícil negociação ao dizer que os sérvios e os croatas são os mesmos, e *ao mesmo tempo*, são fundamentalmente diferentes. Pode haver discrepâncias entre o nível coletivo e o nível individual, tais como as que podem surgir entre as demandas coletivas da identidade nacional sérvia e as experiências cotidianas que os sérvios partilham com os croatas.

10. Precisamos, ainda, explicar por que as pessoas *assumem* suas posições de identidade *e se identificam com elas*. Por que as pessoas investem nas posições que os discursos da identidade lhes oferecem? O *nível psíquico* também deve fazer parte da explicação; trata-se de uma dimensão que, juntamente com a simbólica e a social, é necessária para uma completa

conceitualização da identidade. Todos esses elementos contribuem para explicar como as identidades são formadas e mantidas.

Sobre essa política de construção identitária, utilizarei como categoria analítica que subsidiará a análise do significado identificacional, o trabalho de Castells e sua classificação dos projetos identitários. Castells (2006), afirma que a construção das identidades é marcada pelas relações de poder e que por isso surgem como proposta três formas de sua construção:

1) *Identidade legitimadora*: corresponde a uma identidade detentora de poder, "introduzida pelas instituições dominantes nas sociedades no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais";

2) *Identidade de resistência*: associada a uma identidade em posição desfavorecida " criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação".

3) *Identidade de projeto*: corresponde a uma identidade que se encontrava em posição de resistência, mas conseguiu alguns meios de confrontar as ideologias impostas pela hegemonia, ainda não conseguindo assumir uma posição de identidade legitimadora.

O autor considera que os sujeitos sociais também perdem dentro da sociedade, não existindo um lugar fixo para eles.

Com essa análise da conjuntura da modernidade tardia e das crises das concepções tradicionais de identidade vivenciada neste cenário atual, identificamos as tendências mais gerais da cultura contemporânea que são os descentramentos do sujeito pós-moderno, a crise das identidades culturais e o multiculturalismo, fornecendo, assim, a identificação dos elementos da prática social que sustentam o problema a ser verificado em nossa análise do discurso pós-colonial de Salman Rushdie.

CAPITULO II

O PÓS-COLONIAL

Neste capítulo apresento algumas discussões sobre a colonização e o nascimento do estado-nação e sua crise atual, para entender as mudanças na significação de pertencimento na sociedade globalizada e o surgimento dos nacionalismos reavivados e dos fundamentalismos atuais, que têm contaminado a sociedade pós-moderna de uma nova forma de exclusão: o racismo cultural. Como toda análise em ADC parte da percepção de um *problema* que, em geral, baseia-se em relações de poder e na naturalização de discursos particulares como sendo universais, a análise da coletânea "Imaginary Homelands" de Salman Rushdie (1992) como uma obra representativa da literatura pós-colonial, parte da percepção do racismo cultural como um problema que tem gerado muitos conflitos na sociedade contemporânea. Na seção 2.1 apresento a Colonização e a descolonização: o sentimento de pertencimento na sociedade globalizada através das seguintes subseções: 2.1.1 O nascimento do mundo moderno-colonial e a ideia de nação; 2.1.2 Globalização e o deslocamento das identidades culturais; 2.1.3 Diáspora, Hibridismo e Pós- Colonialismo e 2.1.4 O racismo cultural como um problema da sociedade pós- moderna. Na segunda seção, em 2.2 trato da literatura pós-colonial e em 2.2.1 de Salman Rushdie na literatura pós-colonial, encerrando o capítulo com uma breve biografia sobre o autor.

2.1 Colonização e descolonização: o sentimento de pertencimento na sociedade globalizada

Kumaravadivelu (2006) afirma que a globalização, o pós-colonialismo e o pós-modernismo representam três importantes discursos críticos que dominam hoje a produção de conhecimento nas humanidades e nas ciências. Ele afirma que as três "ondas" de globalização podem ser facilmente associadas com três fases do colonialismo/ imperialismo moderno. A primeira onda centrou-se nas explorações comerciais regionais lideradas pela Espanha e por Portugal; a segunda ganhou ímpeto a partir da industrialização liderada pela Grã-Bretanha (c.f. FERREIRA, 2007, p. 240); a terceira derivou do mundo pós-guerra, liderada pelos Estados Unidos. Essas três ondas correspondem exatamente aos três estágios da globalização aos quais o crítico pós-colonial Mignolo (apud KUMARAVADIVELU, 2006, p. 129) se referiu: "As bandeiras do cristianismo, a missão civilizadora e o desenvolvimento/modernização.

Para entendermos esses três movimentos, será necessário primeiro entender como o pós- Segunda Guerra instaura regimes de produção de poder com configurações territoriais contraditórias, como o Estado nacional, o Imperialismo e, no dizer de Negri e Hardt (apud COSTA, 2006), o "Império desterritorializado", que se quer uma ordem global supranacional, conjugada à "multidão" de múltiplos protagonistas, trabalhadores de todos os matizes, que ao contrário do poder dito extraterritorial da globalização, são portadores de novas e ricas territorialidades.

2.1.1 O nascimento do mundo moderno- colonial e a ideia de nação

A idéia de território é pensada como se fosse natural a existência de uma determinada geografia com países, fronteiras e relações. Entretanto, como nos diz Costa (2006, p. 13):

> Essa forma de organização do espaço geográfico em Estados, com suas fronteiras territoriais nítidas e reconhecidas, está longe de ser um produto "natural". Ao contrário, trata-se de uma *invenção* histórica europeia que, depois, se generalizou para o mundo como parte da constituição de um grande sistema estatal, o "sistema-mundo moderno-colonial".

No entanto, podemos dizer que este conceito historicamente constituído está entranhado de tal modo em nossa linguagem cotidiana que não falamos de nenhuma sociedade sem usar a dimensão territorial. O território é a representação simbólica e material de abrigo e proteção. Assim é que o território que habitamos nos parece algo natural. Entretanto, todo território é uma criação histórica que, como tal, traz dentro de si os processos e sujeitos que protagonizaram sua instituição.

No entanto, atualmente devido a diversas características do mundo chamado de pós- moderno, está ocorrendo uma crise do Estado territorial nacional. Tal crise é, segundo Costa (idem, p. 14):

> a crise dos protagonistas que se fizeram a si mesmos por meio dele: a burocracia jurídica normativa (tornando legal a propriedade privada), os gestores civis (estatísticos, geógrafos, entre outros) e militares, a burguesia nas suas diversas facetas (comercial, industrial e, mais ambiguamente, financeira), os conquistadores, as oligarquias latifundiárias e os colonos que o conformaram e, contraditoriamente, os sujeitos e protagonistas que se constituíram resistindo com/contra este território sob a hegemonia desta territorialidade moderno-colonial.

A partir do final do século XV e início do século XVI, uma nova conformação territorial se configura por meio do Estado absolutista. Foi, como disse

Perry Anderson (apud COSTA, 2006, p. 16), “um aparelho de dominação feudal alargado e reforçado, destinado a fixar as massas camponesas na sua posição social tradicional, a despeito e contra a comutação alargada das suas obrigações... era a nova carapaça política de uma nobreza atemorizada”.

É interessante observar que a instituição da servidão na Idade Média – como renda-trabalho e renda-produto ao aliar a exploração econômica e a coerção política legal no nível molecular da aldeia, representava uma territorialidade fragmentária.

No entanto, um deslocamento para uma cúpula centralizada, militarizada, o Estado absolutista foi um efeito final dessa reorganização do poder representada pela máquina política e a ordem jurídica do absolutismo, que gerou novas formas de dependências e de exploração. As monarquias da Renascença foram, antes e acima de tudo, instrumentos modernizados para a manutenção da dominação da nobreza sobre as massas rurais.

Desse modo, surge uma nova ordem territorial, estatal, em contraste com o sistema medieval, na qual o moderno sistema de governo consistiu na institucionalização da autoridade pública em domínios jurisdicionais mutuamente excludentes. Nessa nova ordem:

> Os direitos de propriedade privada e os direitos de governo público tornam-se absolutos e distintos; as jurisdições políticas tornam-se exclusivas e são claramente demarcadas por fronteiras; a mobilidade das elites dominantes pelas jurisdições políticas torna-se mais lenta e acaba por ser suspensa; a lei, a religião e os costumes tornam-se “nacionais”, ou seja, não sujeitos a nenhuma outra autoridade política senão a do soberano.

O deslocamento de uma ordem fundada numa territorialidade fragmentária, com base na propriedade medieval para uma nova territorialidade estatal, centralizada, que tem como base a propriedade privada da terra; em linguagem latina. A geografia política atual se constituiu de um duplo movimento articulado: um movimento interno, com os Estados territoriais modernos formando-se a partir do controle sobre os camponeses, da propriedade privada absoluta e incondicional e da soberania absoluta do monarca. E, um movimento externo, “mediante a conquista colonial, com a reinvenção moderna da escravidão para fins mercantis na América, com o deslocamento forçado de negros e negras da África, com a servidão, depois da quase dizimação indígena na

América; enfim, com a invenção, pela modernidade, da colonialidade" (COSTA, 2006, p. 18).

Conforme Costa (idem), a forma estatal desse sistema-mundo moderno-colonial será consagrada em Westfália, em 1648. Aqui, mais uma vez, vê-se toda a contradição que o mundo atual herdará, posto se institua uma ordem interestatal num momento em que a maior parte dos povos do mundo estava submetida a uma ordem abertamente colonial. Assim, Westfália afirma a soberania num momento em que o estatuto colonial – portanto, da mais completa negação da soberania – dominava a maior parte do mundo: a América, a África e a Ásia.

Os colonos ingleses inauguram, no século XVIII, os Estados Unidos da América, modificando a geografia mundial, com sua revolução de independência (1776), a primeira luta de libertação nacional bem sucedida. No final do século XIX e no início do século XX, o comércio internacional cresce espetacularmente. O motivo desse crescimento é, segundo Costa (2006, p. 25) o imperialismo que produz uma verdadeira pilhagem de recursos naturais da África, da Ásia, da América Latina e do Caribe e, mais do que isso, deixa-se um séquito de devastação e desordem ecológica e social. Até mesmo duas guerras acabaram envolvendo a própria Europa na desordem generalizada que a dinâmica expansionista inerente ao capitalismo acabara impondo a todos. Diz o autor (idem, p. 26):

> Assim, como a constituição do moderno Estado territorial se fez no mesmo movimento em que se consolidava o sistema-mundo moderno-colonial num englobamento recíproco, o mesmo veremos com o advento do imperialismo e o aprofundamento do sistema mundo moderno-colonial a ele subjacente.

Na verdade, o imperialismo cumpriria um papel significativo à medida que a classe operária era assimilada à lógica capitalista nos países centrais do capitalismo. A partir daí, multiplica-se como nunca o número de novos Estados territoriais, sobretudo com a descolonização neo-colonialista na África e na Ásia e, mais tarde, com a desagregação da antiga União Soviética.

Um novo poder econômico com os grandes cartéis que como oligopólios operam transnacionalmente constitui-se, alterando a soberania política do Estado que, trezentos anos antes, em Westfália, havia se afirmado com a ONU.

Costa (idem) adverte que não podemos esquecer que os Estados, além de constituírem uma "invenção" moderna, definitivamente consolidados a partir dos acordos de Westfália, em 1648, só se universalizaram efetivamente a partir da Segunda Grande Guerra, com a descolonização da África e da Ásia. E novos Estados continuam a surgir. Apesar de subsistirem poucas e geralmente diminutas colônias (no sentido público), principalmente em mãos da Inglaterra, dos Estados Unidos e da França, muitos são os movimentos recentes pela independência, tentando redividir países, desde o Quebec canadense até o Tibete chinês, passando pelos separatismos espanhóis, russos, indianos e africanos.

É neste sentido, que se pode afirmar com Hall (1997, p. 49) que as culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. Ele afirma que a lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura *nacional*. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que chama de "teto político" do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas.

Desse modo, no mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Da mesma forma que naturalizamos a noção de território, também naturalizamos a ideia de pertencimento a este território, como nos diz Hall (1997):

> Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem de nossa natureza essencial. (p. 51) O argumento que estarei considerando aqui é que, na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*. Nós só sabemos o que significa ser "inglês" devido ao modo como a "inglesidade" (*Englishness*) veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa. (p. 53)

Na afirmação de Hall (1997), a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos- um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso

que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e de lealdade” (Schwarz, 1986, p.106).

As culturas nacionais, ao produzirem sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que delas são construídas. Como afirmou Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada”.

Em relação às estratégias representacionais que são acionadas na construção de nosso senso comum sobre o pertencimento ou sobre a identidade nacional, Hall seleciona cinco elementos principais:

Em primeiro lugar, há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Estas fornecem uma serie de estórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos, e os desastres que dão sentido à nação. Em segundo lugar, há a ênfase às origens da continuidade, na tradição e na intemporalidade. A identidade nacional é representada como primordial-“está lá, na verdadeira natureza das coisas”, algumas vezes adormecida, mas sempre pronta para ser “acordada” de sua “longa persistente e misteriosa sonolência”, para reassumir sua inquebrantável existência. (HALL 1997, p.58).

Uma terceira estratégia discursiva é constituída por aquilo que Hobsbawm e Ranger (1983), chamam de invenção da tradição: “tradições que parecem ou alegam ser antigas são muitas vezes de origem bastante recente e algumas vezes inventadas... Tradição inventada significa um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado”.

Um quarto exemplo de narrativa nacional é a do mito fundacional: uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas de um tempo “mítico”. No quinto exemplo, a identidade nacional é também muitas vezes simbolicamente baseada na ideia de um povo ou *folk* puro, original. Mas, nas realidades

do desenvolvimento nacional, é raramente esse povo (*folk*) primordial que persiste ou que exercita o poder.

A partir desses elementos apresentados por Hall, vimos que o discurso da cultura nacional constrói identidades de modo ambíguo, pois as culturas nacionais são tentadas a restaurar as identidades passadas. Como afirma Wallerstein, “os nacionalismos do mundo moderno são a expressão ambígua [de um desejo] por... assimilação no universal... e, simultaneamente, por... adesão ao particular, à reinvenção das diferenças, tratando-se de um universalismo através do particularismo e de um particularismo através do universalismo” (WALLERSTEIN,1984, apud HALL,2006 p.57).

Desse modo, podemos entender que as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. Anderson (apud HALL, 1997) argumenta que as diferenças entre as nações residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas.

No entanto, tanto o conceito de nação quanto o de pertencimento a uma nação, ou seja, o de identidade cultural, estão passando por uma crise, uma vez que estão ocorrendo mudanças muito importantes em relação ao papel do Estado. Finda a fase do capitalismo, dominada pelo Estado do bem-estar social, pelo menos nos países centrais europeus, instaurou-se um período dominado pelo chamado capitalismo neoliberal em que o Estado foi instado a “encolher”, em detrimento do crescente poder das grandes corporações transnacionais.

Costa (2006, p. 52) levanta algumas hipóteses para explicar essa perda de poder do Estado nacional e o fortalecimento das empresas transnacionais: A primeira é apontada como o movimento de privatização alimentado pelas propostas neoliberais, que envolveu não só a privatização de empresas estatais nos países capitalistas, mas também a própria abertura dos países do chamado bloco socialista, seja pela queda pura e simples dos regimes estatais centralizados seja pela “abertura seletiva”, como no caso do vasto mercado chinês.

Essas mudanças chamadas de capitalismo tardio, capitalismo pós-fordista, neoliberalismo ou globalização estão provocando deslocamentos no conceito de nação e nas identidades culturais nacionais, no fim do século XX. De acordo com o *United Nations Report on Human Development* (apud KUMARAVADIVELU, 2006, P. 130), a fase atual da globalização está mudando a paisagem do mundo de três modos distintos:

- A distância espacial está diminuindo.
- A distância temporal está diminuindo.
- As fronteiras estão desaparecendo.

Isso significa que as vidas econômicas e culturais das pessoas no mundo todo estão mais intensas e imediatamente interligadas, de um modo que nunca ocorreu antes.

2.1.2 Globalização e o deslocamento das identidades culturais

A globalização se refere àqueles processos atuantes numa escala global que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado (MCGREW apud HALL, 1997, p. 71). O traço mais distintivo da fase atual da globalização é a comunicação eletrônica, a internet. Ela se tornou o motor principal, que está dirigindo os imperativos da economia, assim como as identidades culturais/linguísticas.

Segundo (GIDDENS, 1990, p.64), a globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da "sociedade" como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço". Essas novas características temporais e espaciais, que resultam na compressão de distâncias e de escalas temporais, estão entre os aspectos mais importantes da globalização a ter efeito sobre as identidades culturais.

Hall (1997, p. 73) descreve as consequências desses aspectos da globalização sobre as identidades culturais, examinando três possíveis consequências:

- As identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do "pós-moderno global".

- As identidades nacionais e outras identidades "locais" ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização.

- As identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas- estão tomando seu lugar.

A "compressão espaço-tempo", uma de suas características principais da globalização tem acelerado os processos globais de forma que se sente que o mundo é menor e as distâncias mais curtas, que os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância. Segundo Harvey (apud HALL, p.73):

> À medida que o espaço se encolhe para se tornar uma aldeia "global" de telecomunicações e uma "espaçonave planetária" de interdependências econômicas e ecológicas – para usar apenas duas imagens familiares e cotidianas – e à medida que os horizontes temporais se encurtam até ao ponto em que o presente é tudo que existe, temos que aprender a lidar comum sentimento avassalador de compressão de nossos mundos espaciais e temporais.

Hall (1997, p. 74) argumenta no que diz respeito ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de *representação*. Segundo ele:

> Todo meio de representação – escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte ou dos sistemas de telecomunicação – deve traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais. Assim a narrativa traduz os eventos numa sequência temporal "começo-meio-fim"; os sistemas visuais de representação traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo.

Para Hall (idem), a identidade está profundamente envolvida no processo de representação. Assim, a moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são localizadas e representadas. Cito:

> Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de suas "geografias imaginárias" (Said, 1990): suas "paisagens" características, seu senso de "lugar", de "casa/lar", ou *heimat* , bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas da nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes.

Giddens (1990), usando a separação entre espaço e lugar, considera que o "lugar" é específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado: o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas. Para ele, nas sociedades pré-modernas, o espaço e o lugar eram amplamente coincidentes, uma vez que as dimensões espaciais da vida social eram, para a maioria da população, dominadas pela presença"- por uma atividade localizada.

A modernidade, então, separa, cada vez mais, o espaço do lugar, ao reforçar relações entre outros que estão "ausentes", distantes (em termos de local), de qualquer interação face-a-face. Nas condições da modernidade, os locais são inteiramente penetrados e moldados por influências sociais bastante distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente aquilo que está presente na cena; "forma visível" do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (GIDDENS, 1990, p.18)

Conforme Hall (1997, p. 77) os lugares permanecem fixos; é neles que temos "raízes". Ele se refere ao que Harvey chama de "destruição do espaço através do tempo". Entretanto, o espaço pode ser "cruzado" num piscar de olhos – por avião a jato, por fax ou por satélite.

No que diz respeito à influência dos processos globais sobre as formas nacionais de identidade cultural Hall (idem) comenta que, para alguns teóricos, existem evidências de um afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional, e um reforçamento de outros laços e lealdades culturais, "acima" e "abaixo" do nível do estado-nação. As identidades nacionais permanecem fortes, especialmente com respeito a coisas como direitos legais e de cidadania, mas as identidades locais, regionais e comunitárias têm-se tornado mais importantes. Colocadas acima do nível da cultura nacional, as identificações "globais" começam a deslocar e, algumas vezes, a apagar, as identidades nacionais.

Outros teóricos culturais argumentam que a tendência em direção a uma maior interdependência global está levando ao colapso de todas as identidades culturais fortes e está produzindo aquela fragmentação de códigos culturais, aquela multiplicidade de estilos, aquela ênfase no efêmero, no flutuante, no impermanente e na diferença e no pluralismo cultural, o que poderíamos chamar de pós-moderno global. Os

fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de "identidades partilhadas". Ou seja:

> Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem "flutuar livremente" (HALL, 1997, p.79-80).

A respeito dessa tensão entre o "global" e o "local" na transformação das identidades, uma análise detalhada e crítica da literatura relevante em sociologia e nos estudos culturais feita por Kumaravadivelu (2006, p. 132-133) revela a emergência de três escolas de pensamento que se sobrepõem. Os membros da primeira escola, representados pelo teórico político Barber (1996), pelo sociólogo Ritzer (1993) e por outros veem uma equação simples e direta: globalização, ocidentalização, norte-americanização, mcdonização. O termo "mcdonização" foi criado por Ritzer (1993) para descrever os processos socioculturais pelos quais os princípios básicos da indústria de comida rápida, a produção de produtos de consumo homogeneizado e a imposição de padrões uniformes, dão forma à paisagem cultural dos Estados Unidos e de outras partes do mundo.

A segunda escola de pensamento é representada pelo sociólogo Giddens, o crítico cultural Tomlinson e para outros. Eles acreditam que certo tipo de heterogeneização cultural está ocorrendo, na qual a cultura local e as identidades religiosas estão sendo fortalecidas, principalmente como resposta à ameaça representada pela globalização.

A terceira escola de pensamento é representada pelo crítico cultural Arjurn Appadurai, pelo siciólogo Roland Robertson e por outros. Eles acreditam que a homogeneização e a heterogeneização estão ocorrendo ao mesmo tempo. Acreditam que a transmissão cultural é um processo de dois modos, no qual as culturas em contato modelam e remodelam uma às outras direta ou indiretamente.

Por fim, podemos dizer que as identidades nacionais representam vínculos a lugares, eventos, símbolos, histórias particulares. Elas representam o que algumas vezes é chamado de uma forma *particularista* de vínculo ou pertencimento. Sempre houve uma tensão entre essas identificações e identificações mais *universalistas* – por

exemplo, uma identificação maior com a “humanidade” do que com a “inglesidade” (*englishness*).

Portanto, segundo Hall (1997, p. 80-81), a globalização, em suas formas mais recentes, tem um efeito sobre as identidades, em termos de novos modos de articulação dos aspectos particulares e universais da identidade ou de novas formas de negociação da tensão entre os dois.

2.1.3 Diáspora, Hibridismo e Pós-Colonialismo

Uma análise do mundo contemporâneo e de seu des-ordenamento espacial não pode deixar de considerar um fenômeno fundamental: a mobilidade das pessoas ou, mais especificamente, os movimentos migratórios internacionais e, dentro deles, de forma mais destacada, as chamadas grandes diásporas, ainda mais consolidadas com o processo de globalização que favoreceu o fortalecimento dos contatos e das trocas a distância entre membros de um mesmo grupo cultural. Hall (1997, p. 87) afirma:

> Após a Segunda Guerra Mundial, as potências europeias descolonizadoras pensaram que podiam simplesmente cair fora de suas esferas coloniais de influência, deixando as consequências do imperialismo atrás delas. Mas a interdependência global agora atua em ambos os sentidos. O movimento para fora (de mercadorias, de imagens, de estilos ocidentais e de identidades consumistas) tem uma correspondência num enorme movimento de pessoas de periferias para o centro, num dos períodos mais longos e sustentados de migração “não-planejada” da história recente. Impulsionadas pela pobreza, pela seca, pela fome, pelo subdesenvolvimento econômico e por colheitas fracassadas, pela guerra civil e pelos distúrbios políticos, pelo conflito regional e pelas mudanças arbitrárias de regimes políticos, pela dívida externa acumulada de seus governos para com os bancos ocidentais, as pessoas mais pobres do globo, em grande número, acabam por acreditar na “mensagem” do consumismo global e se mudam para os locais de onde vêm os “bens” e onde as chances de sobrevivência são maiores. Na era das comunicações globais, o Ocidente está situado apenas à distância de uma passagem aérea.

Os movimentos migratórios devem-se à busca de recursos, de trabalho ou simplesmente de aventura rumo ao desconhecido. O mundo moderno-colonial foi construído, podemos afirmar, sobre migrações de amplo espectro, tanto no sentido das distâncias percorridas e das diferenças culturais em jogo quanto da diversidade dos grupos migratórios e o no mundo pós- colonial pode-se observar um grande contingente de imigrantes.

Assim, a história moderno-colonial é repleta de fluxos maciços de população de um continente a outro, seja de maneira forçada, como no caso dos

escravos africanos para o sul dos Estados Unidos, Caribe e Nordeste brasileiro seja de modo “menos forçado”, como no caso dos imigrantes europeus para a América Anglo-Saxônica e o Cone Sul. O novo é representado, em primeiro lugar, pela direção predominante dos fluxos, agora muito mais Sul-Norte do que Norte-Sul, ou seja, mais da periferia para o centro do que do centro para a periferia.

Costa (2006, p. 93) afirma que a mudança de direção predominante nos fluxos migratórios pode ser explicada, em primeiro lugar, pelas crescentes desigualdades socioeconômicas, pelas crises produtivas e de endividamento dos países periféricos e pelo fascínio exercido pelos países centrais com seus salários mais altos, suas maiores perspectivas de emprego (principalmente em setores localmente de menor remuneração) e seu acesso aparentemente facilitado a bens culturais típicos da sociedade capitalista globalizada. Além disso, também na esteira da globalização, a maior facilidade de transportes e comunicações e seu relativo barateamento agilizaram os contatos e ativaram muitas redes de parentescos e de diásporas, o que alimentou o fluxo migratório.

O pós- colonial tem registrado migrações contínuas e de grande escala, legais e “ilegais”, para os Estados Unidos, a partir de muitos países pobres da America Latina e da bacia caribenha, bem como grande número de “migrantes econômicos” e de refugiados políticos do Sudeste da Ásia e do Extremo Oriente.(HALL, 1997, p. 89).

Houve uma “migração” paralela de árabes do Maghreb (Marrocos, Argélia, Tunísia) para a Europa, e de africanos do Senegal e do Zaire para a França e para a Bélgica; de turcos e norte-africanos para a Alemanha; de asiáticos das Índias Ocidentais e Orientais (ex-colônias holandesas) e do Suriname para a Holanda; de norte-africanos para a Itália; e, obviamente, de pessoas do Caribe e da Índia, Paquistão, Bangladesh, Quênia, Uganda e Sirilanka para o Reino Unido. Há refugiados políticos da Somália, Etiópia, Sudão e Sirilanka e de outros lugares, em pequenos números, em toda parte. Esta formação de “enclaves” étnicos minoritários no interior dos estados-nação do Ocidente levou a uma “pluralização” de culturas nacionais e de identidades nacionais.

Costa (2006, p. 95) afirma que o fenômeno das diásporas, que originalmente se referia apenas à experiência judaica, “estendeu-se por todos os grupos de migrantes, que, com forte identidade cultural, foram forçados a deixar seus espaços de origem e

reconstituir suas vidas em torno de uma densa rede de relações (ou um "território-rede") através do mundo". Para ele (idem):

> A origem das diásporas (judaica, grega, árabe, indiana, chinesa...) é bastante antiga; algumas delas antecedem mesmo os primórdios da globalização. Hoje, manifestam-se com nova vitalidade, alimentadas, sobretudo pelas facilidades de deslocamento e de comunicação. Sua denominação original provém do grego *speiro*, que significa dispersão. Aparentemente um problema, a dispersão espacial acaba funcionando como um recurso estratégico, na medida em que, dependo das condições econômicas e políticas, pode-se recorrer a outros membros da diáspora em diferentes países do mundo.

Ainda para Costa, os membros de uma diáspora não estão "desterritorializados", mas territorializados de forma muito mais complexa do que a manifestada pelas territorialidades tradicionais uniescalares e bem demarcadas. Assim, eles se estendem desde o "gueto" ou o bairro mais fechado – como as Chinatowns mundo afora – até o Estado-nação ou a região de origem e os territórios articulados em rede com outros grupos em diferentes países.

A diáspora, nesse sentido, pode constituir o protótipo de uma territorialidade em rede globalmente articulada, bem diferente da tradicional lógica territorial zonal e exclusivista dos Estados nacionais moderno-coloniais. Um pouco como nas redes do terrorismo globalizado, ou como na ação das próprias empresas transnacionais, a diáspora, mais do que pautada na continuidade, na estabilidade e no controle sobre um espaço de fronteiras bem definidas, abrange um (ou vários) território descontínuo, relativamente flexível e conectado em rede, um "território-rede". Fundamentais, para o seu amálgama, são a constituição e a manutenção de uma forte base identitária, um conjunto de símbolos que, muitas vezes, podemos dizer, mantém a territorialidade praticamente no nível simbólico, pois uma das referências centrais dos migrantes em diáspora é a que se relaciona ao território, seja o território nacional seja o regional de origem, seja o próprio espaço fragmentado e em rede de dispersão.

Para a geógrafa francesa Chivallon (apud Costa, 2006) nas diásporas o laço comunitário é reconstituído pela própria dispersão, pela consciência que o grupo desenvolve de sua condição territorialmente fragmentada, fazendo circular fortemente sua memória através das redes que mantêm a coesão do grupo. Haveria sempre, então, território, "aqueles do cotidiano, mas, sobretudo, aquele da origem carregado do

simbolismo do lugar de fundação, verdadeiro cimento comunitário sem o qual a rede não poderia transportar sua memória".

Mesmo que tenhamos apenas a sobrevivência de referências territoriais puramente simbólicas, e que essas se reportem não a territórios particulares (como o Estado-nação ou a região de origem), mas aos múltiplos territórios ou à própria dispersão que compõem o grande território-rede da diáspora, ainda assim devemos falar num tipo muito próprio de reterritorialização, uma territorialização múltipla, na dispersão, articulada em rede, "com ou no movimento" (inerente à diáspora) e altamente simbólica, em outras palavras, uma multiterritorialidade.

Resumindo a reelaboração de ideias propostas por Ma Mung e por Costa (2006, p.99), teríamos como características geográficas das diásporas, como forma de reterritorialização do migrante:

- A *multipolaridade* da migração: desde a origem etimológica da palavra *diáspora*, que significa dispersão, tem-se a ideia central do espalhamento e mesmo da não centralidade, da não-hierarquização; uma característica da diáspora é que, mesmo possuindo um Estado ou região de origem, este(a) não obrigatoriamente representa a função de centro no conjunto de relações da rede;

- A *interpolaridade* das relações: a dispersão da diáspora em vários Estados/contextos econômicos pelo mundo pode ser vista como um recurso, o migrante em diáspora pode usufruir dessa dispersão tanto para recorrer a outros membros em momentos de crise quanto para a expansão de seus negócios;

- A *multiterritorialidade* (e não extraterritorialidade, como propõe Ma Mung) nas identificações: tanto no sentido de uma consciência multi ou pluriescalar, com múltiplos espaços de referência identitária, do bairro (mais concreto) ao país de origem (muitas vezes uma referência mítica), a diáspora como fenômeno global, quanto no sentido da criação de uma "identidade étnica transnacional, como diz Ma Mung, construída pela percepção do grupo como dispersão territorial.

Uma proposição muito interessante na relação entre este "multiterritório" das diásporas e os territórios clássicos, especialmente o do Estado-nação, é feita por Appadurai (apud Costa, 2006) questiona a relação entre soberania e território dominante no mundo moderno – que, para nós, é sempre "moderno-colonial". Para o autor, há sempre por trás da idéia de Estado-nação a concepção implícita de uma coerência étnica como fundamento de sua soberania. Embora saibamos que existem diferentes tipos de Estados nesta relação entre política e etnia, alguns conseguindo mais eficazmente impor a visão universal de cidadania sobre a de grupo étnico nacional, há indiscutivelmente, sempre, a busca da consolidação de uma identidade nacional padrão, pautada sobretudo numa história e numa geografia comuns. Haveria sempre, portanto, independentemente da condição de classe, indivíduos de segunda e de terceira classe.

No que diz respeito à recepção desses fluxos migratórios, alguns mais antigos e por isso já consolidados, não manifestam apenas o tradicional "amálgama" socioeconômico e político cultural com as sociedades receptoras. Ao contrário do que ocorreu com a maioria dos migrantes pobres do "Norte" que foram acolhidos pelo "Sul", também "pobre" ou estigmatizado como "inferior", e em geral aí se viram integrados-, os migrantes das chamadas periferias que se dirigem para os países centrais mais ricos, encontram ainda mais reações preconceituosas e mesmo xenófobas. Sentimentos de rejeição (visíveis na própria rigidez dos controles de chegada) são alimentados, e acabam limitando o convívio dos migrantes com os membros do próprio grupo. Em muitos casos, diferenças culturais profundas também dificultam sobremaneira o diálogo com as sociedades receptoras.

Para Hall (1997), a possibilidade de que a migração proporcionada pela globalização possa levar a um *fortalecimento* de identidades locais ou à produção de *novas identidades* pode ser vista na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas. Ele exemplifica mostrando que, no Reino Unido, a atitude defensiva produziu uma "inglesidade" (englishness) reformada, um inglesismo mesquinho e agressivo e um recuo ao absolutismo étnico, numa tentativa de escorar a nação e reconstruir "uma identidade que seja una, unificada, e que filtre as ameaças da experiência social".

Hall (1997) chama esse fenômeno de "racismo cultural" e mostra que este é evidente, atualmente, em partidos políticos legais, tanto de direita quanto de esquerda, e

em movimentos políticos mais extremistas em toda a Europa Ocidental. Para Hall, esse racismo encontra uma correspondência num recuo, entre as próprias comunidades comunitárias, a identidades mais defensivas, em resposta à experiência de racismo cultural e de exclusão. Ele diz que: Tais estratégias incluem reidentificação com as culturas de origem (no Caribe, na Índia, em Bangladesh, no Paquistão); a construção de fortes contra-etnias – como na identificação simbólica da segunda geração da juventude afro-caribenha, através dos temas e motivos do rastafarianismo, com sua origem e herança africana; ou o revival do tradicionalismo cultural, da ortodoxia religiosa e do separatismo político, por exemplo, entre alguns setores da comunidade islâmica.

Este racismo cultural advindo muitas vezes do sentimento de pertencimento a uma terra natal, fruto do discurso nacionalista é o problema social que detectamos e que nos motivou a realizar a nossa análise do discurso crítica da literatura pós-colonial e mais especificamente da obra de Salman Rushdie.

2. 1.4 O racismo cultural como um problema da sociedade pós-moderna

Os Estudos Culturais têm criticado as fortes tentativas nessa era pós-colonial para se reconstruírem identidades purificadas, para se restaurar a coesão, "o fechamento" e a Tradição, frente ao hibridismo e à diversidade. Hall (1997) aponta dois exemplos dessas tentativas: o ressurgimento do nacionalismo na Europa Oriental e o crescimento do fundamentalismo.

Numa era em que a integração regional nos campos econômicos e políticos, e a dissolução da soberania nocional, estão andando muito rapidamente na Europa Ocidental, o colapso dos regimes comunistas na Europa Oriental e o colapso da antiga União Soviética foram seguidos por um forte *reavivamento* do nacionalismo étnico, alimentado por idéias tanto de pureza racial quanto de ortodoxia religiosa. A ambição para criar novos e unificados estados-nação tem sido a força impulsionadora por detrás de movimentos separatistas nos estados bálticos da Estônia, Letônia e Lituânia, da desintegração da Iugoslávia e do movimento de independência de muitas das antigas repúblicas soviéticas. O mesmo processo em grande parte, tem ocorrido nas "nações" da Europa Central, que foram moldadas a partir da desintegração dos impérios austro-húngaro e otomano, no final da Primeira Guerra Mundial.

Segundo Hall (1997), esses novos aspirantes ao *status* de "nação" tentam construir estados que sejam unificados tanto em termos étnicos quanto em religiosos, e criar entidades políticas em torno de identidades culturais homogêneas. O problema é que ela contém, dentro de suas "fronteiras", minorias que se identificam com culturas diferentes. Assim, por exemplo, há minorias russas "étnicas" nas repúblicas bálticas e na Ucrânia, poloneses étnicos na Lituânia, um enclave armênio (Nagorno-Karabakh) no Adzerbajão, minorias turco-cristãs entre as maiorias russas da Moldávia, e grande número de muçulmanos nas repúblicas sulistas da antiga União Soviética, que partilham mais coisas, em termos culturais e religiosos, com seus vizinhos islâmicos do Oriente Médio do que com muitos de seus "conterrâneos".

Salman Rushdie, na obra que nos propomos investigar, tem defendido o secularismo e criticado esses discursos nacionalistas que acabam por fomentar a intolerância e exclusão do diferente, inclusive os nacionalismos extremados, exemplificado no absolutismo étnico e religioso representado pelo fenômeno do "fundamentalismo". Embora seu exemplo mais impressionante deva ser encontrado em alguns estados islâmicos do Oriente Médio, o fundamentalismo é comum em muitas sociedades, inclusive, naquilo que Hall (1997) designa como um ressuscitado e mesquinho "inglesismo".

Hall (idem) avalia o fundamentalismo desde a Revolução Iraniana ilustrando que têm surgido, em muitas sociedades até então seculares, movimentos islâmicos fundamentalistas, que buscam criar estados religiosos nos quais os princípios políticos de organização estejam alinhados com as doutrinas religiosas e com as leis do Corão. Ele avalia:

> Na verdade esta tendência é difícil de ser interpretada. Alguns analistas veem-na como uma reação ao caráter "forçado" da modernização ocidental: certamente, o fundamentalismo iraniano foi uma resposta direta aos esforços do Xá nos anos 70 por adotar, de forma total, modelos e valores culturais ocidentais. Alguns o interpretam como uma resposta ao fato de terem sido deixados fora da "globalização". A reafirmação de "raízes" culturais e o retorno à ortodoxia têm sido, desde há muito, uma das mais poderosas fontes de contra identificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais e do Terceiro Mundo. Outros veem as raízes do fundamentalismo islâmico no fracasso dos estados islâmicos em estabelecer lideranças "modernizantes" bem sucedidas e eficazes ou partidos modernos, seculares. Em condições de extrema pobreza e relativo subdesenvolvimento econômico (o fundamentalismo é mais forte nos estados islâmicos mais pobres da região), a restauração da fé islâmica é uma poderosa força política e ideológica mobilizadora e unificadora. (HALL, 1997, p. 103)

Bauman (apud HALL, 1997, p. 104) tem-se referido a esse “ressurgimento da etnia” como uma das principais razões pelas quais as versões mais extremas, desabridas ou indeterminadas do que acontece com a identidade sob o impacto do “pós-moderno global” exige uma séria qualificação:

> O “ressurgimento da etnia”... traz para a linha de frente o florescimento não-antecipado de lealdades étnicas no interior das minorias nacionais. Da mesma forma, ele coloca em questão aquilo que parece ser a causa profunda do fenômeno: a crescente separação entre o pertencimento ao corpo político e o pertencimento étnico (ou mais geralmente, a conformidade cultural) que elimina grande parte da atração original do programa de assimilação cultural... A etnia tem-se tornado uma das muitas categorias, símbolos ou totens, em torno dos quais comunidades flexíveis e livres de sanção são formadas e em torno dos quais comunidades flexíveis e livres de sanção são formadas e em relação às quais identidades individuais são construídas e afirmadas. Existe agora, portanto, um número muito menor daquelas forças centrífugas que uma vez enfraqueceram a integridade étnica. Há, em vez disso, uma poderosa demanda por uma distintividade étnica pronunciada (embora simbólica) e não por uma distintividade étnica institucionalizada.

Dessa forma, chegamos ao problema que nos instigou a construção da dissertação a questão do sentimento de pertença e da identidade cultural na literatura pós- colonial. E a questão do pertencimento e da identidade cultural liga-se diretamente ao conceito de etnia. Conforme Jacob Mey (2001, p. 73) o termo ‘étnico’ (do grego *éthnos*, “nação”) está relacionado com uma nação, com um povo e não é de modo algum neutro. Apenas o fato do termo assumir significados tão radicalmente incompatíveis (como por exemplo, ‘comida étnica’ e ‘limpeza étnica’) dependendo do contexto em que é usado, “deveria nos alertar para a possibilidade de que alguma coisa esteja errada com o uso simplista do termo”, especialmente no que diz respeito à “identidade étnica”.

A identidade étnica definida pela maioria e como mérito majoritário sempre conteve um traço de racismo. Racismo, define Mey (2001, p.84), é “um conjunto de crenças que (baseado em determinados critérios, tais quais aparência física, língua, cultura e outros hábitos) exclui certas pessoas e aceita outras. O Racismo, portanto, está intimamente ligado às formas passadas e presentes do colonialismo. Podemos, então, considerar o racismo como uma ideologia, pois se constitui de sentidos que estabelecem relações de poder e dominação. O interesse desse trabalho é investigar se essa ideologia que tem sido naturalizada, gerando tantos conflitos no mundo atual, vem a ser problematizada e, portanto, desnaturalizada pelo discurso literário pós- colonial,

aqui delimitado na obra *Imaginary Homelands* de Salman Rushdie. Tratarei, pois, agora de apresentar a literatura pós- colonial.

2.2 A literatura pós-colonial

Para falarmos sobre Literatura pós-colonial, é importante mencionar a origem do termo e a maneira como ele se destacou, tornando-se uma vertente de estudos acadêmicos. O prefixo "pós" em "Pós-colonialismo" pressupõe, o que ocorreu, ou ocorre, após o colonialismo.

> o termo pós-colonial se refere de certo modo ao processo de descolonização que marcou, mesmo que de formas muito diferentes, tanto os países colonizados com aqueles que foram os colonizadores. Ou seja, o termo quer enfatizar que a colonização nunca foi um fato "externo" às metrópoles imperiais, estando inscrita nas suas próprias culturas - assim como as culturas imperiais também se inscreveram nas culturas dos colonizados. Pensar nessa ambivalência posta pelo encontro colonial implica, assim, em deslocar uma série de noções como centro/ periferia, nós/eles, dentro/fora, rompendo com essas oposições binárias para pensar as relações sociais de modo mais complexo, múltiplo e transversal. (CANTARINO, 2007)

Para Carreira (2006), o "pós-colonialismo" se refere a uma série de estudos voltados para os efeitos da colonização sobre as culturas e sociedades colonizadas, que podem ser interpretados como parte da teoria pós-modernista, procurando trazer à tona as vozes das culturas e dos segmentos sociais periféricos, sendo portanto, uma tentativa de "ouvir" as "margens", como as minorias raciais, as mulheres e os homossexuais.

É, a partir do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e do discurso das "minorias" dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul que surgem as perspectivas pós-coloniais, intervindo nos discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma "normalidade" preponderante ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas das nações, raças, comunidades, povos.

Os estudos culturais, baseados nas idéias de globalização, a partir dos anos 80 e 90 passaram a ocupar nos estudos acadêmicos, em âmbito internacional, o espaço das discussões teóricas sobre temas pós-coloniais.

Segundo Bhabha (2005), as teorias pós-coloniais formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das "racionalizações" da modernidade. Nesse contexto, podemos dizer que uma série de

teorias críticas sugere que é através do testemunho daqueles que sofreram o sentenciamento da história, como subjugação, dominação, diáspora e deslocamento, que aprendemos nossas lições de vida e podemos fazer reflexões sobre esses acontecimentos.

Reis (1999 p. 15) argumenta que a chamada literatura pós-colonial não consegue escapar ao neocolonialismo. Para a autora críticas mais recentes têm demonstrado o prefixo 'pós' de pós-colonialismo não significa o fim do colonialismo, mas a inserção num contexto de internacionalização do mercado – inclusive do mercado de bens culturais. Sendo ela, depois do processo de globalização iniciado pelo imperialismo, não há como separar a história das antigas metrópoles das histórias dos povos colonizados e nem como manter o antigo conceito de Estado- Nação. O "Sistema-Mundo" atual caracteriza-se por fluxos internacionais e transnacionais, a consequência, segundo Octavio Ianni (apud Reis,1999, p.15), é que "as nações transformam-se em espaços, territórios ou elos da sociedade global.(...) Na medida em que se desenvolve, a globalização confere novos significados à sociedade nacional, com um todo e em suas partes."

A perspectiva pós-colonial, como vem sendo desenvolvida por historiadores culturais e teóricos da literatura, tenta revisar aquelas pedagogias nacionalistas ou "nativistas" que estabelecem a relação do Terceiro Mundo com o Primeiro Mundo em uma estrutura binária de oposição, resistindo à busca de formas holísticas de explicação social. Ela força um reconhecimento das fronteiras culturais e políticas mais complexas que existem no vértice dessas esferas políticas frequentemente opostas. Segundo Bhabha (idem), os discursos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a alteridade que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e sociais.

Bhabha (2005) analisa a narrativa subalterna situando-a no plano das identidades coletivas, porém vinculando sempre sua manifestação aos processos de representação e de significação, tanto na sua dimensão semiótica quanto na sua dimensão psíquica. Para o autor, na perspectiva pós-colonial, a questão não é apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade.

Quanto às características da literatura pós-colonial, segundo os autores Ashcroft, Griffith e Tiffin (1989),

> "O que cada uma destas literaturas tem em comum além das características regionais, é que elas emergiram no presente fora da experiência de colonização e se afirmaram através do tempo com o poder imperial e enfatizando as suas diferenças. É isto que os faz distintivamente pós-coloniais."

Estes autores argumentam também que o desenvolvimento dos estudos pós-coloniais passou por várias fases, todas elas referentes à percepção de que era preciso fazer a diferença do grande centro. A ligação ao centro do poder colonial fazia com que os escritores coloniais escrevessem em inglês e não na sua língua materna, privilegiavam o centro e não muitos aspectos específicos da região que talvez reportassem melhor a realidade do país.

A partir de tantas características próprias de países e regiões hoje pós-coloniais, não restam dúvidas de que tanto a sua cultura como a sua literatura adquirem características diferentes de um país colonizador. Assim, o estudo dos países e regiões pós-coloniais torna-se necessário para o entendimento de uma cultura diferente. Cultura esta que não pode estar dissociada da literatura que é imprescindível para a caracterização da História de qualquer país. É por razões como estas que se faz necessária a existência de Estudos Pós-Coloniais.

> Os "estudos pós-coloniais" focalizam, portanto, as manifestações culturais, entre elas a expressão literária das nações que conquistaram sua independência após um longo período de dominação política e cultural. Mas, se examinarmos a história recente dos países que sofreram o processo de colonização, chegaremos à conclusão de que , em muitos deles, a colonização ainda não terminou. Pelo contrário, ela continua e não só nesses países, mas persiste também na proposta de globalização, cuja forma de domínio se esconde sob a idéia de uma aparente igualdade. (CARREIRA, 2006).

2.2.1 Salman Rushdie na Literatura Pós-Colonial

Salman Rushdie é considerado um dos mais importantes representantes da literatura inglesa pós-colonial e já teve suas obras traduzidas para os principais idiomas ocidentais. A técnica narrativa e a riqueza temática e intertextual de suas obras tem levado muitos estudiosos a fazerem reflexões e estudos sobre elas.

Sendo Rushdie um escritor migrante, ele faz da literatura um espaço do discurso, onde temas como migração, hibridismo, nação e exílio são levados à discussão. Em seus textos, a oposição entre o conceito de "identidade" e "alteridade" está no centro da relação entre colonizador e colonizado, na interpretação dos critérios de igualdade e diferença.

A obra de Rushdie fundamenta-se nas idéias de "multiplicidade, pluralismo, hibridismo, idéias para as quais as ideologias dos lideres das comunidades são diametralmente opostas". (RUSHDIE,1992, p.32)

Sanga (2001) nos apresenta a seguinte biografia de Salman Rushdie:

Salman Rushdie nasceu em Bombay no dia 19 de junho de 1947. Seus pais eram muçulmanos e chamavam-se Negim Rushdie e Anis Ahmed Rushdie. O ano de seu nascimento coincide com o mesmo ano da Independência da Índia. Rushdie estudou em uma escola particular e viveu em Bombay até a idade de catorze anos.

Em 1961, é enviado para a Inglaterra para estudar na escola de Rugby.

Em 1964, a família de Rushdie emigra de Bombay para Karachi, no Paquistão, e ele continua seus estudos na Inglaterra.

Em 1965, começa a frequentar a faculdade "King's", Cambridge onde ele estuda História. Ele interrompe temporariamente os estudos e trabalha como escritor de propaganda.

Em 1975, "Grimus" é publicado por Victor Gollanez e Rushdie começa a escrever "Midnight's Children".

Em 1976, casa-se com Clarissa Luard e em 1979 nasce o filho Zafar.

Em 1981 "Midnight's Children" é publicado por Jonathan Cape. O romance ganha o "Booker Prize" e o James Tait Black Award.

Em 1983, "Shame" é publicado por Jonathan Cape. É indicado para o "Booker Prize". Ele começa a escrever "The Satanic Verses".

Em 1984, visita a Austrália para assistir a um festival literário, e então viaja pelo país com o escritor Bruce Chatwin.

Em 1986, viaja para o Nicarágua convidado pela “Sandinista Association of Cultural Workers”.

Em 1987, escreve “The Jaguar Smile”, uma viagem nicaraguense, obra escrita a partir de sua visita para a Nicarágua, é publicada por Jonathan Cape. E neste mesmo ano seu casamento com Clarissa Luard termina.

Em 1988, “The Satanic Verses” é publicado por “The Consortium and Viking / Peguin. É indicado para o “Booker Prize”, e ganha o “Whitbread Prize” por melhor novela. Os Muçulmanos devotos, reivindicam que o romance é anti-islâmico e começam a protestar. O livro é proibido na Índia e África do Sul. Rushdie casa-se com Marianne Wiggins, uma novelista americana. “The Riddle of Midnight”, um filme documentário sobre a Índia, feito pelo Canal 4 de televisão, é lançado pelo “Public Media Video”.

No dia 14 de janeiro de 1989, “The Satanic Verses” é queimado publicamente em Bradford, Inglaterra. Há demonstrações no parque de Hyde, Londres, e solicitações para os publicadores de “Penguin” cessarem a publicação do romance. Em fevereiro são mortas cincos pessoas quando surgem distúrbios violentos em Islamabad, no Paquistão, uma pessoa é morta e centenas são feridas em revoltas em Cachemira, Índia. No dia 14 de fevereiro (o dia dos namorados), Ayatollah Khomeini do Irã usa o “Fatwa” contra Rushdie. Há nos EUA $ 1,5 milhões de subvenção na vida de Rushdie. Rushdie e Marianne Wiggins vão se esconder e são providos com proteção policial. Manifestações e desordens surgem em Tehran, New York City, London e Bombay. O romance é proibido no Irã e o Irã rompe relações diplomáticas com a Inglaterra. Duas livrarias são incendiadas e são mortos dois membros do clero religioso muçulmano liberal em Bruxelas, Bélgica. Várias livrarias nos Estados Unidos deixam de exibir os livros nas estantes. Khomeini morre em junho, mas o fatwa continua.

Em 1990, “Haroun And the Sea of Stories” é publicado por Granta. É dedicado a Zafar, seu filho. O romance ganha o prêmio “Writer’s Guild”.

Em 1991, “Imaginary Homelands”, a obra que estudamos, uma coleção de revisões e ensaios escrita durante aproximadamente dez anos, é publicado por Granta.

Em 1992, “The Wizard of Oz”, um estudo crítico do filme, é publicado pelo “The British Film Institute”. Neste ano, Rushdie e Marianne Wiggins divorciam-se.

Em 1993, “Midnght’s Children” ganha o prêmio “Booker of Bookers”, e em comemoração ao prêmio de melhor livro de romances premiado nos últimos vinte e cinco anos. Rushdie visita os Estados unidos, e encontra o presidente Bill Clinton.

Em 1994, “East West”, uma coleção de histórias curtas, e publicada por Janathan Cape.

Em 1995, “The Moor’s Last Sigh” é publicado por Jonathan Cape. É indicado paro o “Booker Prize” e ganha o “Whitbread Prize” por melhor ficção.

Em 1997 “The Vintage Book of indian Writing, 1947–1997” (Também intitulado: Mirror–Work: Fifty years of Indian Writing), uma antologia de escritor Indiano em Inglês, coeditou com Elizebeth West, é publicado por Vintage. Neste ano, Rushdie casa com Elizabeth West, e nasce o filho Milan.

Em 1998, o governo Iraniano, num esforço para manter as relações diplomáticas com as nações ocidentais, tenta revogar o “Fatwa” de Khomeini contra Rushdie, declarando isto já não encorajaria os muçulmanos para matarem o autor de “The Satanic Verses”. Apesar desta declaração, fundamentalistas muçulmanos recusam as ameaças, e a “Mullah–rum”, uma organização, continua oferecendo uma generosa quantia pela vida de Rushdie.

Em 1999, “The Ground Beneath her Feet” é publicado pelo Henry Holt e Companhia.

Em 2000, Rushdie continua morando em Londres. Embora gradualmente, reúne amigos, dá entrevistas, faz conferências, e viaja ao redor do mundo, ele permanece cauteloso e vigilante. Em abril, viaja para a Índia com o filho Zafar. Um relato da visita dele, intitulado “A Dream of Gloriow Return” é publicado em “The New Yorker”.

Em 2001, os jornais na Índia e os dos Estados Unidos informam que Rushdie está morando em New York e London e está pensando em tornar-se um residente permanente dos Estados Unidos.

CAPÍTULO III

Percurso metodológico

Neste capítulo, apresento os procedimentos utilizados na coleta e na análise de dados para o desenvolvimento da pesquisa. Na seção 3.1 apresentarei uma definição para pesquisa qualitativa e como delimitei o corpus, em 3.2 apresentarei a Análise de Discurso Crítica (ADC) como método de análise lingüística e em 3.3 pesquisa qualitativa e análise de discurso crítica. Dessa forma, procurei explicitar os procedimentos adotados como percurso para coleta e análise de dados.

3.1 Pesquisa qualitativa e delimitação do *corpus*

Para a realização deste trabalho, os dados foram analisados qualitativamente. Tendo em vista que uma pesquisa de natureza qualitativa trata de descrições e de interpretações da realidade social a partir de dados interpretativos.

Segundo Resende (2005, p.12):

> A pesquisa qualitativa trata-se de uma forma de pesquisa potencialmente emancipatória, uma vez que por meio dela as ciências críticas podem identificar estruturas de poder naturalizadas em um contexto sócio-histórico definido. Por isso a pesquisa qualitativa é essencial quando se pretende focar representações de mundo, relações sociais, identidades, ideologias ligadas a um meio social.

A delimitação do *corpus* da pesquisa, composto por ensaios da obra "Imaginary Homelands" de Salman Rushdie (1992), foi qualitativa: dos setenta e cinco ensaios que compõem a obra foram selecionados aqueles em que a temática da pesquisa, ou seja, a noção de pertencimento e a identidade cultural foram repetida e intensamente tratadas, seguindo a indicação de Barthes (1967 apud RESENDE, 2005, p.113) quanto à construção de *corpus*, pela qual sugere seu delineamento em termos de relevância, homogeneidade e sincronicidade. Segundo esse critério delimitamos os seguintes ensaios para a análise:

- *Imaginary Homelands* (p. 9-21);
- *Errata: or, Unreliable Narration in Midnight's Children* (p.22-25);
- *The Riddle of Midnight: India, August 1987* (p.26-33);
- *Commonwealth literature' does not exist* (p.61-70);

- *Outside the whale* (p.87-101);
- *The New Empire within Britain* (p. 129-138);
- *Home Front* (p. 143-147);
- *In Good Faith* (p. 393-414).

Bauer e Aarts (2002, apud RESENDE 2005, p. 113) explicam que um *corpus* construído garante a eficiência na seleção de material representativo de um todo. Pra esses autores "a construção de um *corpus* linguístico é altamente super seletiva de certas funções de fala e gêneros de texto, devido a sua significância em manifestar um tipo de variedade específico".

3.2 Análise de Discurso Crítica como método de análise lingüística

Utilizaremos como aparato teórico metodológico a ADC (Análise de Discurso Crítica) proposta por Fairclough (1999), de Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003), para esses autores a ADC como método é entendida como um trabalho analítico da rede de práticas sociais.

Fairclough (1999), sugere a operacionalização de teorias sociais na análise de discurso linguisticamente orientada, com o objetivo de compor um quadro teórico-metodológico adequado à perspectiva crítica de linguagem como prática social. Para alcançar isso a ADC baseia-se, em uma visão científica de crítica social, no campo da pesquisa social crítica sobre a modernidade tardia e na teoria e na análise linguística e semiótica.

Para Fairclough (2003), a visão científica de crítica social justifica-se pelo fato de a ADC ser motivada a fornecer subsídios para um questionamento crítico da vida social em termos políticos e morais, de justiça social e de poder (FAIRCLOUGH, 2003, p.15).

Segundo Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003), a ADC apresenta sua teoria que não pode ser trabalhada isolada da parte metodológica, pois, segundo eles metodologia e teoria complementam-se. Tendo em vista que a minha pesquisa trata da análise de uma prática social, optei por seguir a proposta de Chouliaraki e Fairclough (1999), que propõem cinco etapas para análise: 1. A delimitação de um problema; 2. Os obstáculos a serem enfrentados; 3. A função do

problema na prática; 4. Os possíveis modos de ultrapassar os obstáculos; e 5. Reflexão sobre a análise.

Resende e Ramalho (2006, p. 37) apresentam um quadro, mostrando o enquadre metodológico de Chouliaraki e Fairclough (1999), Dias (2007) fez uma modificação de acordo com o proposto por Fairclough (2003), substituindo a análise estrutural e a análise interacional pela análise dos significados: acional, representacional e identificacional para a análise de discurso.

Etapas do enquadre metodológico para ADC baseado em Resende e Ramalho (2006:37) e modificado por Dias (2007. p.51)

<table>
<tr><th colspan="3">ETAPAS DO ENQUADRE METODOLÓGICO PARA ADC</th></tr>
<tr><td colspan="3">1) Um problema (atividade, reflexividade)</td></tr>
<tr><td rowspan="6">2) Obstáculos para serem superados</td><td colspan="2">(a) análise da conjuntura</td></tr>
<tr><td rowspan="2">(b) análise da prática particular</td><td>(i) práticas relevantes</td></tr>
<tr><td>(ii) relações do discurso com outros elementos da prática</td></tr>
<tr><td rowspan="3">(c) análise de discurso</td><td>(i) significado acional</td></tr>
<tr><td>(ii) significado representacional</td></tr>
<tr><td>(iii) significado identificacional</td></tr>
<tr><td colspan="3">3) função do problema na prática</td></tr>
<tr><td colspan="3">4) Possíveis maneiras de superar os obstáculos</td></tr>
<tr><td colspan="3">5) Reflexão sobre a análise</td></tr>
</table>

A partir do enquadre metodológico proposto por Chouliaraki e Fairclough (1999), toda análise em ADC surge da percepção de um *problema* que, geralmente, baseia-se em relações de poder, que podem ser percebidas nas práticas sociais. A segunda etapa para o desenvolvimento da análise é *a identificação de obstáculos* para que o problema possa ser resolvido. Segundo os autores, há três tipos de análise que precisam ser feitas nesta etapa: *análise da conjuntura*, *análise da prática particular* e *análise do discurso.* A *análise da conjuntura* refere-se à configuração das práticas sociais nas quais o discurso está inserido. A *análise da prática particular* enfatiza os momentos da prática social presentes no discurso, como também as relações entre o discurso e os outros momentos da prática social, e a *análise do discurso,* por sua vez, é orientada para a *estrutura* e para a *interação*.

A terceira etapa é a *função do problema na prática*. No momento da análise, é preciso verificar se há uma função particular para o problema do discurso na prática, ou seja, além de descrever os problemas percebidos no discurso, é preciso avaliar a função desses problemas nas práticas discursiva e social. A quarta etapa refere-se aos *possíveis modos de ultrapassar os obstáculos*. O objetivo dessa etapa é perceber as possibilidades de superação dos problemas identificados, através das contradições das conjunturas. A quinta e última etapa é uma reflexão sobre a análise, já que toda pesquisa em ADC deve ser reflexiva, ou seja, é feita uma reflexão sobre a própria análise.

Além disso, a essa proposta de análise acrescenta-se o modelo de análise textual sugerido por Fairclough (2003). O autor postula três tipos de significado que atuam nos textos: o significado acional; o significado representacional; e o significado identificacional (ver a seção 1.2). Para Fairclough os três tipos de significado atuam juntos na dimensão textual do discurso. Para ele, trata-se de uma abordagem para análise textual, dentro da análise de discurso.

Procurei utilizar a proposta de Chouliaraki e Fairclough (1999) como base para estruturar minha dissertação. A etapa 1- a delimitação de um problema e os itens *a)* análise da conjuntura e *b)* análise da prática particular, da etapa 2- Os obstáculos a serem enfrentados, foram tratados no segundo capítulo da dissertação intitulado **O Pós-colonial**. No quarto capítulo, realizo a análise do discurso proposta no item *c* da etapa 2.

3.3 Pesquisa qualitativa e Análise de Discurso Crítica

A pesquisa qualitativa nos conduz a um estudo com possibilidades de interpretações, sendo esta possibilidade um dos fatores que propiciam uma investigação social. Porém, sem uma reflexão a respeito da posição adotada pelo(a) pesquisador(a), a pesquisa pode conduzir a alguns equívocos e ser questionada quanto a sua validade (DIAS 2007, p. 53). Assim percebi que unir a teoria crítica e a pesquisa qualitativa para a realização de nossa análise seria relevante.

Portanto, segui os passos da Análise de Discurso Crítica e da Pesquisa Qualitativa para o desenvolvimento da minha pesquisa, pois ambas apresentam etapas que nos conduzem a fazer observações e considerações acerca do objeto estudado. Dessa forma, podemos dizer que, ao fazermos uma pesquisa reflexiva em ADC (Análise de Discurso Crítica) e a pesquisa qualitativa tornam-se complementares.

CAPÍTULO IV

ANÁLISE DA OBRA "IMAGINARY HOMELANDS" DE SALMAN RUSHDIE

Neste capítulo, que está dividido em três subseções, desenvolvo as análises discursivas dos ensaios que compõem o *corpus* da pesquisa. Nas três subseções, realizo respectivamente as análises do significado acional, do significado representacional e do significado identificacional nos ensaios. As categorias de análise são estruturas genéricas e intertextualidade para o significado acional (ver a subseção 1.2.1), interdiscursividade para o significado representacional (ver a subseção 1.2.2), e metáfora para o significado identificacional (ver a subseção 1.2.3).[4]

4.1 Significado acional

Nesta seção, os ensaios da obra "Imaginary Homelands" são analisados na perspectiva de seu significado acional, isto é, do modo como figuram na ação (ver a subseção 1.2.1). A seção está dividida em duas subseções: em 4.1.1, é focada a estruturas genérica da obra literária investigada. Em 4.1.2, são analisadas as relações intertextuais, entendidas como a articulação de vozes nos ensaios de acordo com a proposta de Fairclough (2003), discutidas em 1.2.1.

4.1.1 Estrutura genérica de "Imaginary Homelands": O Ensaio

Nossa análise consiste no estudo de uma obra literária intitulada "Imaginary Homelands" de autoria de Salman Rushdie que se trata de uma coletânea de "ensaios", por isso consideramos oportuno apresentar algumas considerações a respeito desse gênero literário.

O ensaio é um gênero literário que se caracteriza por uma escrita breve, sem grandes pretensões e tem o objetivo de discorrer sobre um assunto sem aprofundar-se em demasia. Nos dicionários, encontraremos definições como: apresentação de um assunto filosófico, científico, histórico ou de teoria literária, que se caracteriza pela

[4] As traduções dos trechos analisados foram retiradas da obra traduzida: "Pátrias Imaginárias" – Publicações Dom Quixote (ver referências bibliográficas).

visão de síntese e tratamento crítico ou escrito que aborda uma matéria sem a esgotar e sem se aprofundar.

É, portanto, um texto literário breve, situado entre o poético e o didático, expondo idéias, críticas e reflexões morais e filosóficas a respeito de certo tema. O ensaio é menos formal e mais flexível que o tratado. Consiste também na defesa de um ponto de vista pessoal sobre um tema (humanístico, filosófico, político, social, cultural, moral, comportamental, literário etc.), sem que se paute em formalidades como documentos ou provas empíricas ou dedutivas de caráter científico. O ensaio assume a forma livre e assistemática sem um estilo definido.

Segundo Soares (1993), tal qual a crônica, o ensaio se coloca como forma fronteiriça, sendo improdutivo, do ponto de vista teórico-crítico, querer marcar os seus limites. Assim, para a autora, ele é também muito especial e, por isso, opta por não o situar, mesmo que predominantemente, dentro do lírico, do narrativo ou do dramático.

Os ensaios surgiram no final do século XVI, sendo simples opiniões, pensamentos que não devem ser levados a sério. Foi isso que o escritor e filósofo francês Michel Eyquem de Montaigne (1533 – 1592) idealizou ao escrever seus *essais* (1580; Ensaios). Ele queria dizer que aquilo eram tentativas, simples esboços literários (o significado original do termo francês “essai”). Na Inglaterra, o filósofo Francis Bacon, primeiro grande ensaísta inglês, publicava *essays* (1597; Ensaios). Porém, o que ele criaria, junto com Bacon, séculos mais tarde se tornaria um dos principais gêneros literários dos críticos e filósofos, além de influenciar a história.

> A etimologia da palavra ensaio aponta para “tentativa”, “inacabamento” e “experiência”. Mas sob o rótulo de ensaio, se inscrevem hoje textos tão conclusivos (ensaios críticos, científicos, filosóficos, políticos, históricos) que ensaiar já não é apenas tentar ou experimentar uma interpretação da realidade por meio de exposições pessoais do escritor, sobre assuntos de seu domínio. Este foi o sentido com que o utilizou Montaigne, em seus *Essais* (1596), redigidos em tom coloquial, para transmitir familiaridade com o assunto enfocado. (SOARES, 1993, p.65).

O ensaio se divide em formal ou discursivo e informal ou comum. No formal, os textos são objetivos, metódicos e estruturados, dirigidos mais a assuntos didáticos, críticas oficiais, etc. Já o informal é mais subjetivo e caprichoso em fantasia, o que o torna muito mais veiculável. Com essa característica, o ensaio comum explodiu na Europa do século XIX e primeira metade do século XX. O objetivo do ensaio é fazer

algo comum, de fácil leitura, e que se possa fazer rápido, sem compromisso de dizer a verdade ou provar tal coisa, algo que possa ser discutido em casas de cafés, de intelectuais a cidadãos comuns. É por isso que o ensaio se tornou um gênero literário tão popular.

Dessa forma, uma das marcas do ensaio era a impressão de que nele se traduzia diretamente o pensamento em palavras, sem qualquer artifício de expressão. Deveria ser breve, compactando o pensamento, a experiência e a observação. Para o ensaio, não há um tema predominante: vai desde a impressão causada no artista por sua própria personalidade ou pela de outro e pode também se limitar à descrição de fatos.

Segundo Soares (1993), apesar de Montaigne ser considerado o pai do ensaio, por ter sido o primeiro a conceituá-lo e usá-lo para dar título a sua obra, podemos localizar, já na Antiguidade, a presença de grandes ensaístas, que nos acompanham ainda hoje como as matrizes do pensamento ocidental: Aristóteles, com a sua *Poética*, e Platão, com seus *Diálogos*. Para Soares:

> Embora muitas vezes guarde uma feição, o ensaio se reveste hoje de características literárias. E nisso ele se localiza também em um território limítrofe entre o literário e o não literário. Isto porque a busca do pensamento original conduz a uma forma original de enunciá-lo, pondo em tensão, a todo o momento, a subjetividade e a objetividade, a abstração e a concretude. De uma coisa, porém, ele não abre mão: de seu caráter crítico, que separa para distinguir, e assim caracterizar o objeto para o qual se volta através de um exame tão racional quanto apaixonado, que faz da expressão da verdade a verdade da expressão. (SOARES, 1993, p. 64).

Em nossos tempos, a designação de ensaio vem se restringindo a estudos críticos (literários, filosóficos, históricos...), incluindo-se neles a produção universitária.

Todos os textos do *corpus* da pesquisa pertencem ao gênero literário ‘ensaio’ na forma de textos críticos escritos por Salman Rushdie entre os anos de 1981 a 1991 nos quais o autor problematiza os conceitos de nação, de identidade cultural, de política e de religião lançando mão de polêmicas, apreciando ou julgando diferentes realizações humanas do século XX, dentre elas a diáspora, as manifestações políticas racistas na Índia e na Inglaterra, os fundamentalismos e as formas de violência comuns ao período pós- colonial em que vivemos.

4.1.2 Intertextualidade: vozes relatadas e articuladas

Nesta subseção os ensaios do *corpus* são analisados em termos das relações intertextuais que neles se estabelecem.

Fairclough (2003) enfatiza o estudo da intertextualidade em termos da articulação de vozes em um texto, sendo entendida como a combinação da voz do autor com outras vozes que lhe são articuladas (ver a subseção 1.2.1). Uma questão pertinente à análise da intertextualidade é a investigação de quais vozes são incluídas e quais são excluídas, em uma abordagem das ausências significativas.

Nesse sentido a abordagem de Fairclough nos traz categorias para a análise dessas exclusões, também no que diz respeito ao tratamento da *diferença*. O autor apresenta diversos cenários para demonstrar que eventos e interações sociais variam a natureza da orientação para a diferença, da mesma maneira como ocorre com os textos enquanto elementos de eventos sociais. Apresento os cinco cenários esquematizados por Fairclough (2003) e que utilizei em alguns momentos da análise:

(a) uma abertura para, aceitação de reconhecimento de diferença; uma exploração da diferença, como em ‘diálogo’ no sentido mais rico do termo.
(b) uma acentuação da diferença, conflito, polêmica, uma luta pelo sentido, normas, poder;
(c) uma tentativa de superar ou resolver a diferença;
(d) colocar a diferença entre parênteses, um foco nos aspectos comuns, solidariedade;
(e) consenso, uma normalização e aceitação das diferenças de poder que suprime ou coloca a diferença de sentido e normas entre parênteses.

Iniciarei a análise com o estudo da representação do discurso e a dialogicidade. Como já foi dito por Fairclough (2003) a representação do discurso não é uma mera questão gramatical, ao contrário, é um processo ideológico cuja relevância deve ser considerada. Analisar em textos quais vozes são representadas em discurso direto, quais são representadas em discurso indireto e quais as consequências disso para a valorização ou depreciação do que foi dito e daqueles(as) que pronunciaram os

discursos relatados no texto pode lançar luz sobre questões de poder no uso da linguagem.

Já lemos que a dialogicidade varia entre textos (ver seção 1. 2.1). Em alguns, a ausência de dialogicidade é saliente, com poucas instâncias de discurso relatado e pouca visibilidade de outras vozes. Nesses casos, representações oriundas de outras vozes são referidas sem serem relatadas, outras vozes são trazidas ao texto de uma forma que abstrai o que realmente foi dito e, então, reduz-se a diferença (FAIRCLOUGH, 2003).

"Imaginary Homelands" é uma obra intensamente dialógica. Desde a introdução a intertextualidade, que acentua a dialogicidade do texto, enfatizando a diferença ao trazer outras vozes, está presente através do discurso relatado em que é possível não apenas citar o que foi dito pelo outro, mas também resumi-lo. O discurso relatado, escrito ou pensado atribui o que é citado ou resumido às pessoas que disseram, escreveram ou pensam o texto original. (FAIRCLOUGH, 2003).

Salman Rushdie focaliza, através do gênero ensaio, a copresença das vozes de indivíduos particulares, diferenciando as pessoas de diversas maneiras, o que significa um trabalho de orientação para a diferença, ao dar voz ao Outro em seu discurso, fator fundamental para a interação social. Segundo Fairclough (2003), a produção da interação acarreta a negociação ativa e continuada da diferença de sentido, negociando diferenças ao representar diferentes atores sociais e a negociação de suas diferenças.

Na introdução da coletânea, ao referir-se ao ensaio que deu origem ao título da obra como sendo o seu contributo num seminário sobre a literatura indiana em inglês, durante um Festival indiano que decorreu em Londres, em 1982, o autor (p.2) traz, através do discurso direto, a voz de "*um distinto romancista que iniciou a sua participação, recitando um sloka em sânscrito*" e que, em lugar de traduzir o poema, afirmou:

1. *qualquer indiano culto é capaz de entender o que eu acabei de dizer*.(p. 2) [5]

[5] *'Every educated Indian will understand what I've just said'.*

Rushdie interpreta essa voz como uma acentuação da diferença, do conflito, uma luta pelo poder, através da defesa por parte do referido romancista de uma identidade cultural puramente indiana, a identidade hindu.

O desenrolar do texto é uma resposta a esse discurso de pureza racial, na voz de Rushdie, polemizando a ênfase na diferenciação cultural de alguns escritores ao enfatizar, por sua vez, o intercâmbio de culturas, a mescla de identidades ou o hibridismo cultural:

> 2. *Estavam presentes na sala escritores e intelectuais oriundos das mais variadas origens culturais- cristãos, parsi, muçulmanos, sikhs. Todos nós, poderia dizer-se, éramos homens 'cultos'; a que ele estava então a referir-se? Talvez a que nós não éramos genuinamente indianos?* (p. 2). [6]

Rushdie usa a intertextualidade também através da reformulação pela qual resume o que os escritores defensores do purismo racial disseram, construindo o seu Outro discursivo, as vozes das quais procurará distanciar-se e refutar:

> *3. Foi maravilhoso para mim ter conhecido e escutado esses escritores. Mas houve também momentos inquietantes; indícios de que alguns dos participantes desejariam descrever a cultura indiana o qual significou para mim uma mistura rica de diversas tradições em exclusivo, e excluindo, termos hindus.* (p. 2).[7]

Essa questão da identidade cultural atravessará, pois, todos os ensaios analisados.

No ensaio "Imaginary Homelands" (1992), que deu origem ao título da obra, Salman Rushdie articula a sua voz com a de outros escritores imigrantes como ele próprio, para referir- se ao sentimento de desenraizamento compartilhado por todas as

[6] *In the room were indian writers and scholars of every conceivable background – Christian, Parsi, Muslim, Sikh. None of us had been raised in a Sanskritic tradition. We were all reasonably 'educated', however; so what were we being told? Perhaps that we weren't really 'Indian'?*

[7] *It was exhilarating for me to meet and listen to these writers. But there were worrying moments, too; indications of some participants' desire to describe Indian culture – which I had always thought of as a rich mixture of traditions – in exclusive, and including, Hindu terms.*

minorias estrangeiras que vivem em ex-colônias, por terem vivenciado as diásporas pós-coloniais:

> 4. *Talvez seja verdade que os escritores na minha posição, exilados, emigrantes ou expatriados vivem obcecados por um sentimento de perda uma necessidade de recuperar o passado, de olhar para trás, mesmo correndo o risco de se transformarem em estátuas de sal.* (p. 10).[8]

Ao reconhecer na própria diáspora que os laços que todos nós buscamos devem ser reconstituídos pela própria dispersão, pela consciência de sua condição territorialmente fragmentada, Rushdie faz circular fortemente sua memória, buscando na recordação entre seus muitos lugares culturais os elos entre o local e o global, entre o passado e o presente, entre a Índia e a Inglaterra. Essa memória, essa recordação aparece no ensaio como uma voz que ecoa através de uma fotografia da infância do escritor, que responde a voz de outro escritor trazida ao texto, na forma de citação direta:

> 5. *"O passado é um país estranho onde tudo se faz de outro modo", é a famosa frase de abertura do romance 'O mensageiro' L. P. Hartley. Mas aquela fotografia diz- me que inverta esta idéia; lembra-me que é o meu presente que me é alheio, e que o passado é o meu verdadeiro país, embora um país perdido, numa cidade perdida, algures num tempo perdido.* (p. 9).[9]

Admitindo a impossibilidade de recompor esses elos com a sua origem, com um lugar de pertença, devido à natureza historicamente também fragmentária da recordação e da memória, o autor aponta para a diferença na voz do escritor John Fowles, polemizando com ela:

> 6. *John Fowles começa o seu romance "Daniel Martin" com as seguintes palavras:"Visão do todo ou tudo, o resto é desolação". Mas os seres*

[8] *It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillar of salt.*

[9] *'The past is a foreign country', goes the famous opening sentence of L.P. Hartley's novel The Go-Between, 'they do things differently there.' But the photograph tells me to invert this idea; it reminds me that it's my present that is foreign, and that the past is home albeit a lost home in a lost city in the mists of lost time.*

humanos não se apercebem das coisas no seu todo; nós não somos deuses, mas sim criaturas feridas, lentes rajadas capazes apenas de percepções fraturadas. Seres parciais em toda a acepção da palavra. (p. 12).[10]

Rushdie articula sua voz como parte da teoria pós-modernista, que busca trazer à tona as vozes das culturas e dos segmentos sociais periféricos através da literatura. Essa busca de "descentramento", segundo os teóricos do pós-modernismo, é uma tentativa de "ouvir" as "margens", incluindo-se aí, todas as minorias raciais. Essa orientação para diferença composta pelo cenário (a) o qual representa uma abertura para a diferença, buscando uma aceitação do seu reconhecimento para estabelecer um diálogo, está presente nas vozes dos escritores Richard Wright e Milan Kundera, relatadas por Rushdie nos trechos a seguir:

7. *O escritor negro americano Richard Wright afirmou que os negros e os brancos americanos tinham se envolvido numa guerra sobre a natureza da realidade. As suas descrições eram incompatíveis. Torna-se assim evidente que redescrever um mundo é o primeiro passo para o transformar.* (p.13-14)[11].

8. *"A luta do homem contra o poder", escreveu Milan Kundera, "é a luta da memória contra o esquecimento*". (p.14).[12]

Por essas citações (7) e (8), Rushdie quer defender o papel dos escritores pós- coloniais "aqueles de entre nós que, devido a um afastamento da sua cultura, se viram forçados a aceitar a natureza provisória de todas as verdades"[13] (p.12) na luta contra toda forma de exclusão e preconceito baseados na intolerância para com as minorias desprivilegiadas e para com as diferentes identidades culturais.

---

[10] *John Fowles begins Daniel Martin with the words: 'Whole sight: or all the rest is desolation.' But human beings do not perceive things whole; we are not gods but wounded creatures, cracked lenses, capable only of fractured perceptions. Partial beings, in all the senses of that phrase.*

[11] *The black American writer Richard Wright once wrote that black and white Americans were engaged in a war over the nature of reality. Or it may be that that is simply what we must think in order to do our work.*

[12] *'The struggle of man against power', Milan Kundera has written, 'is the struggle of memory against forgetting'.*

[13] *And those of us who have been forced by cultural displacement to accept the provisional nature of all truths.*

É justamente por exercer esse papel que, no ensaio *The Riddle of Midnight: India, August 1987*; (p.26-33) Salman Rushdie dá voz, através do discurso direto, ao alfaite hindu Harbans Lal, ao muçulmano de Deli, Abdul Ghani, que relataram suas querelas religiosas, a Mukadan, um muçulmano devotado a união da Índia, a um taxista sikh chamado Pal Singh que fugia dos massacres contra o seu povo. Todos esses são descritos por Rushdie como "filhos da meia- noite", pois, se as mil e uma crianças de sua ficção *Midnight's Children* nasceram à meia- noite do dia da Libertação da Índia, 15 de Agosto de 1947, essas pessoas anônimas, cujas vozes são relatadas por Rushdie, também nasceram no ano da Independência. O escritor quis representar o hibridismo cultural e religioso naquele país e a necessidade de um Estado indiano laico que respeite essas diferenças culturais, pois, a despeito das divergências de suas crenças religiosas, todos esses "filhos da meia- noite" reais, reportados no ensaio, estavam aterrorizados com a violência gerada pelo *comunalismo,* que é definido por Rushdie (p. 27) como "a política do ódio religioso" [14] na Índia.

4.2 Significado representacional

Nesta seção, os ensaios são analisados sob a perspectiva de seu significado representacional (ver subseção 1.2.2). O foco da análise é a interdiscursividade entendida como a atualização de diversos discursos em texto.

4.2.1 Interdiscursividade: discursos presentes

Um dado aspecto do mundo pode ser representado por meio de diferentes discursos, de modo que textos podem articular, no nível da representação, discursos particulares. Os diferentes recursos articulados em um texto podem estabelecer relações dialógicas harmônicas ou polêmicas podem atuar em colaboração ou em oposição. As maneiras particulares de representação em aspecto do mundo – discursos particulares – podem ser evidenciadas em um texto por meio de traços linguísticos que 'atualizam' um discurso sendo o vocabulário o mais evidente desses traços, uma vez que diferentes discursos 'lexicalizam' o mundo de maneiras diferentes (Fairclough 2003). A análise interdiscursiva de um texto refere-se à identificação dos discursos articulados e da maneira como são articulados (ver a subseção 1.2.2). Nesta subseção, desenvolvo as análises interdiscursivas dos ensaios do *corpus*.

[14] *The politics of religious hatred.*

Para estudar a heterogeneidade discursiva em "Imaginary Homelands", é necessário analisar primeiro, na coletânea, as formas pelas quais o discurso literário pós-colonial de Salman Rushdie coloca um exterior a si mesmo para se ter acesso à imagem que Rushdie constrói de seu próprio discurso. Concretamente, percebe-se no *discurso nacionalista,* em suas várias vertentes de racismo cultural, a especificação de qual outro discurso Rushdie escolheu distanciar-se, dando-lhe um lugar mostrado. Conforme Authier-Revuz (1999, p. 11):

> Estudar as formas pelas quais um discurso coloca um exterior a si mesmo, e por conseguinte delimita um interior, é ter acesso à imagem que um discurso constrói de si mesmo. Concretamente, é especificar de *qual (is) outro(s)* um discurso escolheu distanciar-se, dando-lhe(s) lugar, mostrado, em si mesmo; e sobre que *modo* funciona a relação a este(s) outro(s) mostrado(s): tanto quantitativamente – desde discursos "saturados" de heterogeneidade mostrada até discursos tendencialmente monológicos, não dando lugar ao outro –, quanto qualitativamente – desde o jogo das "pequenas diferenças narcísicas" até os afrontamentos visando destruir o outro discurso.

Rushdie representa o discurso nacionalista em vários ensaios da sua coletânea para questionar a naturalização da idéia de nação como elemento homogeneizante e excludente do Outro, do diferente, tanto no que diz respeito a uma nação indiana, quanto a uma nação britânica. Lemos já na introdução da coletânea:

> *9. Muitos intelectuais indianos parecem agora aceitar as definições hindus nacionalistas de estado*. (p. 2).[15]

E em *The Riddle of Midnight:*

> 10. *Infelizmente, para a Índia, a ligação entre o fundamentalismo indiano e a idéia de nação não revela sinais de enfraquecimento.* (p.33).[16]

E no ensaio *The New Empire within Britain* quando critica o *Decreto de Nacionalidade* inglesa, aprovado na Inglaterra em 1981, por retirar dos filhos de imigrantes, que nascem na Inglaterra, o direito à cidadania inglesa:

> 11. *Esta famigerada peça de legislação, expressamente preparada para privar os cidadãos negros e asiáticos dos seus direitos de*

[15] *Many Indian intellectuals now appear to accept the Hindu nationalist definitions of the state.*
[16] *Unfortunately for India, the linkage between Hindu fundamentalism and the idea of the nation shows no signs of weakening.*

> *cidadania, foi aprovada, apesar de alguns protestos, na maioria não-brancos.*(p. 136).[17]

O discurso nacionalista, uma das características da modernidade, constrói a ideia de pertencimento de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Como nos diz Hall (1997, p. 60) o discurso nacionalista se "equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade". Desse modo, as culturas nacionais são tentadas a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele "tempo perdido", quando a nação era "grande". Essa feição do discurso nacionalista é mostrada por Rushdie no relato da voz de Margaret Thatcher, em seu famoso discurso triunfal, reportado no ensaio *The New Empire within Britain:*

> 12. *Os que pensavam que já não podíamos fazer as coisas que fizemos antes... que não podíamos nunca mais voltar a ser o que fôramos. Havia os que não o admitiriam mas - no fundo do coração- também tinham um medo secreto de que isso fosse verdade: que a Inglaterra já não era a nação que tinha construído um império e governado um quarto do mundo. Bem, esses estavam enganados.* (p.131)[18]

No entanto, esse mesmo retorno ao passado continua Hall (1997, p. 61), oculta uma luta para mobilizar as "pessoas" para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os "outros" que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente, reconhecendo isso em que Rushdie revela o discurso nacionalista como operando uma estratégia ideológica, a dissimulação. O racismo cultural, o preconceito racial e o religioso são mostrados nos ensaios estudados como faces desse discurso nacionalista, como em *The New Empire within Britain* (1992), em que Rushdie mostra as consequências do discurso de Margaret Thatcher anteriormente relatado:

---

[17] *This already notorious piece of legislation, expressly designed to deprive black and Asian Britons of their citizenship rights, went through in spite of some, mainly non-white, protests.*

[18] *The people who thought we could no longer do the great things which we once did… that we could never again be what we were. There were those who would not admit it… but – in their heart of hearts – they too had their secret fears that it was true: that Britain was no longer the nation that had built an Empire and ruled a quarter of the world. Well, they were wrong.*

13- *Ora, se tal líder em tal altura se sentiu capaz de invocar o espírito do imperialismo, foi porque ela sabia de que modo este espírito era central na autoimagem dos ingleses brancos de todas as classes. Digo ingleses brancos porque está claro que Mrs. Thatcher não se estava a dirigir aos dois milhões e tal de negros que não pensam exatamente o mesmo acerca do império. Assim, o seu uso da palavra"nós" era um ato de exclusão racial, como no seu outro discurso famoso sobre o medo de sermos "inundados" por imigrantes.* (p. 131).[19]

Assim, nesse ensaio sobre o novo império na Inglaterra, Rushdie mostra que as nações ocidentais modernas foram também os centros do império ou de esferas neoimperiais de influência, exercendo uma hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados num processo de exclusão e de preconceito que é sempre retroalimentado, corroborando a afirmação de Hall (1997, p. 66) de que foi nesse processo de comparação entre as "virtudes" da "inglesidade" (*Englishness*) e os traços negativos de outras culturas que muitas das características distintivas das identidades inglesas foram primeiro definidas. Como se pode ler no mesmo ensaio:

14- *Um dos conceitos chaves do imperialismo era que a superioridade militar implicava superioridade cultural, e isto permitia aos Ingleses reprimir culturas muito mais antigas do que a sua; e ainda permite. Para os cidadãos do novo império importado, para os asiáticos e os negros colonizados da Inglaterra, a força policial representa o exército colonial, aqueles regimentos de ocupação e controle.* (p. 131-132).[20]

Portanto, o discurso nacionalista mostrado por Rushdie como o seu Outro discursivo utiliza a dissimulação para apagar o fato de que a "maioria das nações é constituída de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de

[19] *Now If such a leader at such a time felt able to invoke the spirit of imperialism, it was because she knew how central that spirit is to the self image of white Britons of all classes. I say white Britons because it's clear that Mrs Thatcher wasn't addressing the million or so blacks, who don't feel quite like that about the Empire. So even her use of the word 'we' was an act of racial exclusion, like her other well-known speech about the fear of being 'swamped' by immigrants.*

[20] *One of the key concepts of imperialism was that military superiority implied cultural superiority, and this enabled the British to condescend to and repress cultures far older than their own; and it still does. For the citizens of the new, imported Empire, for the colonized Asians and blacks of Britain, the police force represents that colonizing army, those regiments of occupation and control.*

conquista violenta, isto é, pela supressão forçada da diferença cultural" (HALL, 1997, p. 64). A cultura britânica não consiste, pois, de uma parceria igual entre as culturas componentes do Reino Unido, nem muito menos entre as culturas dos cidadãos colonizados.

Pode-se entender o nacionalismo britânico moderno como um produto de um esforço muito coordenado, no alto período imperial e no período vitoriano tardio, para unificar as classes ao longo de divisões sociais, ao provê-las com um ponto alternativo de identificação – pertencimento comum à "família da nação", forjando uma identidade nacional homogênea (cf. HALL, 1997). Olhar para a glória do passado imperial, apagando a violência desse passado e ao mesmo tempo empreender uma modernização para atingir um novo estágio do capitalismo globalizado fez parte da retórica do thatcherismo dos anos 80, retórica fundamentada no discurso nacionalista-racista cultural que Rushdie vem denunciar:

> 15- *Eu quero sugerir que o racismo não é um assunto marginal na Inglaterra contemporânea; que não é um assunto de uma minoria periférica. Acredito que a Inglaterra está a passar por uma fase crítica do seu período pós-colonial, e esta crise não é simplesmente econômica ou política. É uma crise de toda a cultura, do sentido que a sociedade, como um todo, faz de si. E o racismo é só a parte mais claramente visível desta crise, a ponta do iceberg, que afunda os navios.* (p.129).[21]

Rushdie mostra a incongruência do nacionalismo e da ideia de pertencimento a um território e da própria noção de nação como territorialidade pela questão lançada no ensaio *The Riddle of Midnight*:

> 16- *Havia um enigma que eu estava particularmente interessado em resolver com a ajuda deles: será que a Índia existe mesmo? Uma questão estranha e obviamente redundante. Apesar de tudo lá estava aquela terra, gigantesca, um diamante bruto de duas mil milhas de*

[21] *I want to suggest that racism is not a side-issue in contemporary Britain; that it's not a peripheral minority affair. I believe that Britain is undergoing a critical phase of its postcolonial period, and this crisis is not simply economic or political. It's a crisis of the whole culture, of the society's entire sense of itself. And racism is only the most clearly visible part of this crisis, the tip of the kind of iceberg that sinks ships.*

comprimento e quase outro tanto de largura, do tamanho da Europa, embora fosse impossível de adivinhar pela projeção de Mercator, com uma população de cerca de um sexto da população mundial, sede da maior indústria de cinema do mundo, gerando festivais por esse mundo afora, conhecida como "a maior democracia do mundo". Será que a Índia existe? Se não existe qual a razão por que o Paquistão e o Bangladesh se mantêm separados? (p.26-27).[22]

A partir dos diversos significados da palavra *nação*, Salman Rushdie levanta a questão de saber se as culturas nacionais e as identidades nacionais que elas constroem são realmente *unificadas*. Primeiro apresenta o significado de "nação" como entidade política:

17- *É quando se começa a pensar na entidade política, na Índia como nação, aquilo que festeja o seu quadragésimo aniversário, que a questão começa a fazer sentido.* (p. 27).[23]

E refuta esse significado, mostrando que não há união política em torno de uma nação indiana:

18- *Afinal de contas, em todos os milhares de anos da história da Índia, nunca existiu realmente uma Índia unificada. Nunca ninguém conseguiu dominar todo o território, nem os Mughals, nem os Ingleses.* (p. 27).[24]

O ensaio apresenta na sequência o argumento de que a união da nação se dá pela língua, corroborando a célebre frase de Fernando Pessoa "Minha Pátria é minha língua". Mas Rushdie polemiza este significado, mostrando que, na Índia, a pluralidade linguística tanto quanto a pluralidade étnica, cultural e religiosa desconstroem o significado de "nação" como unificação, como se pode ler:

---

[22] *There was a riddle I wanted to try and answer, with their help: Does India exist? A strange, redundant sort of inquiry, on the face of it. After all, there the gigantic place manifestly is, a rough diamond two thousand miles long and more or less as wide, as large as Europe though you'd never guess it from the Mercator projection, populated by around a sixth of the human race, home of the largest film industry on earth, spawning Festivals the world over, famous as the 'world's biggest democracy'. Does India exist? If it doesn't, what's keeping Pakistan and Bangladesh apart?*

[23] *It's when you start thinking about the political entity, the nation of India, the thing whose fortieth anniversary it is, that the question starts making sense.*

[24] *After all, in all the thousands of years of Indian history, there never was such a creature as a united India. Nobody ever managed to rule the whole place, not the Mughals, not the British.*

19- *A alguns países o sentido da união lhes é dado pela língua; a Índia tem cerca de cinquenta línguas principais e um número imenso de outras menores. Ao seu povo, não o une raça, religião ou cultura.* (p. 27).[25]

No entanto, a ideologia do nacionalismo, apesar das diferenças em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional entre os seus membros, busca unificá-los numa identidade cultural, procurando subordinar e anular a diferença cultural. Para Rushdie as culturas nacionais constituem o que Hall (1997) chama de *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade. Tais culturas, no entanto, são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo "unificadas" apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural e político. É o que demonstra Rushdie na denúncia do *comunalismo*:

20- *Será que a Índia existe? Se não existe, a explicação para esse fato pode ser encontrada numa única palavra: comunalismo. A política do ódio religioso.* (p. 27).[26]

21- *O novo elemento no comunalismo indiano é a emergência de uma consciência coletiva hindu que transcende castas e que acredita que o hinduísmo é ameaçado por outras minorias indianas*. (p. 31)[27]

Contra o discurso que enfatiza a diferenciação cultural na busca da homogeneização, através do apagamento ou da destruição do outro ou que procura fortalecer as identidades socioterritoriais (civilizacionais, nacionais, regionais e locais), discurso representado por Rushdie pelo comunalismo, o autor apresenta o seu discurso de oposição: o discurso que enfatiza o intercâmbio entre culturas, a mescla de identidades, ou seja, o discurso do *hibridismo cultural*:

22- A "minha" Índia sempre se baseou em princípios de multiplicidade, pluralismo e hibridez: idéias às quais as ideologias do comunalismo se opõem diametralmente. Em minha opinião, a

[25] *Some countries are united by a common language; India has around fifteen major languages and numberless minor ones. Nor are its people united by race, religion or culture.*
[26] *Does India exist? If it doesn't, the explanation is to be found in a single word: communalism. The politics of religious hatred.*
[27] *The new element in India communalism is the emergence of a collective Hindu consciousness that transcends caste, and that believes Hinduism to be under treat from other India minorities.*

> *imagem que define a Índia é a multidão, e a multidão é por natureza superabundante, heterogênea, muitas coisas simultaneamente. Mas a Índia dos comunalistas não é nada destas coisas.* (p. 32)[28]

A esse respeito, Hall (1997) nos diz que é tentador tentar usar a etnia de forma "fundacional" como no discurso da diferenciação cultural do comunalistas. Mas ele aponta essa crença como um mito argumentando que na Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. *As nações modernas são, todas, híbrido-culturais.*

No ensaio *In Good Faith* ao defender seu romance Versos Satânicos da acusação de blasfêmia, Rushdie apresenta intensamente esse discurso do hibridismo cultural:

> 23- *No centro do romance está um grupo de personagens, a maioria das quais é constituída de muçulmanos britânicos, ou de pessoas não particularmente religiosas, de origem islâmica, lutando precisamente com o mesmo tipo de problemas que têm surgido em torno do livro, problemas de hibridização e guetização, de reconciliar o velho com o novo. Aquelas pessoas que se opõem violentamente ao romance , hoje são de opinião de que a mistura entre diferentes culturas inevitavelmente enfraquecerá e destruirá sua própria cultura. Sou de opinião oposta. O livro Versos Satânicos celebra o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, idéias, políticas, filmes, músicas. O livro alegra-se com os cruzamentos e teme o absolutismo do Puro. Mélange, mistura um pouco disso e um pouco daquilo, é dessa forma que o novo entra no mundo. É a grande possibilidade que a migração de massa dá ao mundo, e eu tenho tentado abraçá-la. O livro Versos satânicos é a favor da mudança-por-fusão, da mudança-*

[28] *'My' India has always been based on ideas of multiplicity, pluralism, hybridity: ideas to which the ideologies of the communalists are diametrically opposed. To my mind, the defining image of India is the crowd, and a crowd is by its very nature superabundant, heterogeneous, many things at once. But the India of communalists is none of these things.*

por-reunião. É uma canção de amor para nossos cruzados eus (p. 394).[29]

Na heterogeneidade discursiva da coletânea *Imaginary Homelands, o* discurso do hibridismo cultural se articula com o discurso da diáspora, uma vez que a problemática da imigração está no cerne do discurso de Rushdie e aborda uma outra questão, igualmente importante, que é a necessidade de uma opção quanto às formas de aculturação. Deverá o imigrante passar por um processo de adaptação, aniquilando ao máximo os vestígios de sua identidade cultural, a fim de obter a aceitação em um novo agrupamento social? Deverá em um sentido diametralmente oposto, adotar uma postura de confinamento, de manutenção das raízes, em prejuízo da interação com o meio, formando "guetos" culturais? Finalmente, deverá esse imigrante assumir a impossibilidade de manter incólume a sua identidade cultural em um novo país e em uma nova sociedade?

É graças a sua condição de migrante que o discurso da diáspora se inscreve nos ensaios analisados construindo um sentimento de pertencimento a uma terra natal totalmente diferente daquele defendido pelo discurso nacionalista e colonialista. O território da diáspora é um território múltiplo, tanto no sentido de coexistirem diferentes formas territoriais justapostas quanto no sentido de serem vivenciados distintos territórios simultaneamente. Por ser migrante, Rushdie reivindica o direito de não ser excluído de sua herança, ele quer ser considerado como um membro da sociedade britânica, mas sem ter que renunciar ao direito de debruçar-se sobre as suas raízes, a Índia de sua infância, como qualquer membro da comunidade pós-diáspora na qual está inserido.

24- *As migrações dos anos 50 e 60 aconteceram realmente. "Existimos. Existimos aqui e não estamos dispostos a ser excluídos de nenhuma de*

[29] *Standing at the centre of the novel is a group of characters most of whom are British Muslims, or not particularly religious persons of Muslim background, struggling with just the sort of great problems that have arisen to surround the book, problems of hybridization and ghettoization, of reconciling the old and the new. Those who oppose the novel most vociferously today are of the opinion that intermingling with a different culture will inevitably weaken and ruin their own. I am of the opposite opinion. The Satanic Verses celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. Mélange, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is how newness enters the world. It is the great possibility that mass migration gives the world, and I have tried to embrace it. The Satanic Verses is for change-by-fusion, change-by-conjoining. It is a love-song to our mongrel selves.*

nossas raízes culturais. Estas significam por um lado o direito que um garoto indiano nascido em Bradford tem de ser tratado como um membro de pleno direito na sociedade britânica, e, por outro, o direito de qualquer membro dessa sociedade pós-dias porá tem de vincular-se às suas raízes artísticas, tal como toda a comunidade mundial de escritores exilados sempre o fez. (p. 15)[30]

A situação específica do imigrante, assim como a do exilado, concorre para a formação de figurações e configurações múltiplas de identidade causadas pela busca do sentido de "pertencimento" e pela tentativa de recuperar o lugar antropológico. O sentido de "pertencimento" vai além de um limite puramente físico, portanto, o "lugar antropológico" é a construção concreta e simbólica do espaço que o individuo reivindica como seu, que sintetiza todo o seu percurso cultural e que é, ao mesmo tempo, identitário, relacional e histórico. Isso é demonstrado no discurso da diáspora que atravessa toda coletânea de ensaios "Imaginary Homelands". No ensaio Günter Grass lemos:

25- *Um imigrante integral sofre, tradicionalmente, uma ruptura tripla: perde o seu lugar, penetra numa linguagem estranha e encontra-se rodeado de seres cujo comportamento e código sociais são muito diferentes dos seus, chegando mesmo, por vezes, a ser ofensivos. E é isto que torna os imigrantes figuras tão importantes, porque as raízes, a língua e as normas sociais sempre foram três das partes mais importantes da definição do que é ser um ser humano. O imigrante vendo-lhe negadas as três, é obrigado a encontrar novas formas de se descrever, novas formas de ser humano.* (p.277-8).[31]

[30] *The migrations of the fifties and sixties happened. 'We are. We are here.' And we are not willing to be excluded from any part of our heritage; which heritage includes both a bradford-born Indian kid's right to be treated as a full member of British society, and also the right of any member of this post-diaspora community to draw on its roots for its art, just as all the world's community of displaced writers has always done.*

[31] *A full migrant suffers, traditionally, a triple disruption: he loses his place, he enters into an alien language, and he finds himself surrounded by beings whose social behaviour and codes are vey unlike, and sometimes even offensive to, his own. And this is what makes migrants such important figures: because roots, language and social norms have been three of the most important parts of the definition of what it is to be a human being. The migrant, denied all three, is obliged to find new ways of describing himself, new ways of being human.*

Através do discurso da diáspora, Rushdie mostra que o título de escritor indiano é tão amplo que abrange exilados políticos, imigrantes, expatriados, indivíduos naturalizados e até mesmo os descendentes de imigrantes que nunca saíram da Grã-Bretanha. No entanto este sentimento de ambivalência entre a multiterritorialidade da diáspora proporciona uma possibilidade nova de apropriação da língua do colonizador, mesmo que os textos dos escritores emigrantes reflitam as lutas do situar-se ao mesmo tempo em várias culturas.

> 26- *Aqueles entre nós que escrevem em inglês, fazem-no apesar da sua ambivalência em relação a esse mundo, ou talvez mesmo por causa dessa mesma ambivalência, ou porque encontramos nesse desafio lingüístico um reflexo de outras lutas do mundo real, lutas entre as diferentes culturas que existem em nós próprios e as diferentes influências que atuam sobre as sociedades. Conquistar a língua inglesa pode mesmo significar completar o processo da nossa libertação"*. (p.17).[32]

Ao expor o papel do escritor imigrante frente ao mundo contemporâneo que oscila entre a aceitação das diferenças culturais e as práticas racistas de apagamento do Outro seja através dos fundamentalismos seja através dos preconceitos culturais e raciais velados, o discurso da diáspora articula- se a outro discurso central na obra de Salman Rushdie: o *discurso de luta* em defesa das minorias culturais, um papel que caberia aos escritores imigrantes, que deveriam reescrever a realidade de forma diferente das construções discursivas injustas e cruéis, próprias dos discursos nacionalistas-colonizadores, como lemos na introdução da coletânea analisada:

> 27- *A minha intenção tinha sido simples dizer à maioria branca o que era a vida das minorias raciais. (Toda a minha vida pertenci a minorias- primeiro como membro de uma família muçulmana em Bombaim, depois como membro de uma família "mohajir"[emigrante] no Paquistão e agora como asiático inglês). Ao ser capaz de dar voz a*

[32] *Those of us who do use English do so in spite of our ambiguity towards it, or perhaps because of that, perhaps because we can find in the linguistic struggle a reflection of other struggles taking place in the real world, struggles between the cultures within ourselves and the influences at work upon our societies. To conquer English may be to complete the process of making ourselves free.*

esta dor, pensei que poderia contribuir para ajudar os outros, ou, pelo menos, estabelecer laços de entendimento.(p. 4)[33]

Por esse discurso de luta em defesa das minorias, entende-se que a forma de vida de um escritor migrante faz de sua criação literária uma atividade política e social por meio da qual ele busca, de alguma forma, aproximar-se da realidade.

28- *Ser um escritor indiano nesta sociedade, significa enfrentar todos os dias questões de definição. O que é que significa ser indiano fora da Índia? Como é que a cultura pode se preservar sem se ossificar? Como é que poderemos discutir a necessidade de mudança dentro de nós próprios e da nossa comunidade sem parecer que estamos a ser joguetes nas mãos dos nossos inimigos raciais? Quais serão as consequências, tanto materiais como espirituais, se recusarmos fazer concessões às idéias e práticas do Ocidente? Quais serão as consequências de aderirmos a esses mesmos ideais e práticas e virarmos as costas às nossas origens? Todas estas questões se resumem a uma única questão essencial: como havemos de viver neste mundo?* (p.17-18).[34]

Por esse discurso, ser imigrante e escritor, implica a consciência de que o indivíduo migrante é dono de sua subjetividade que é, ao mesmo tempo plural e parcial, o que seria uma vantagem, posta como um instrumento de luta em defesa das minorias culturais:

29- *Se a literatura for em parte a busca de novos ângulos para penetrar na realidade, talvez uma vez mais a distância física e a percepção geográfica possam contribuir para os atingirmos. Ou poderá ser que*

[33] *My purpose had been simple: to tell the white majority how life in Britain all too often felt to members of racial minority groups. (I've been in a minority group all my life – a member of an Indian Muslim family in Bombay, then of a 'mohajir' – migrant – family in Pakistan, and now as a British Asian.) By articulating a grievance, I could help, or so I hoped, to build bridges of understanding.*

[34] *To be an Indian writer in this society is to face, everyday, problems of definition. What does it mean to be 'Indian' outside India? How can culture be preserved without becoming ossified? How should we discuss the need for change within ourselves and our community without seeming to play into the hands of our racial enemies? What are the consequences, both spiritual and practical ,of refusing to make any concessions to Western ideas and practices? What are the consequences of embracing those ideas and practices and turning away from the ones that came here with us? These questions are all a single, existential question: how are we to live in the world?*

estas sejam apenas conjecturas que nos encoragem a fazer o nosso trabalho. (p.15-16)[35]

Dessa forma, o escritor migrante constrói a sua luta no seu próprio trabalho de tradução cultural. Rushdie se autodenomina um "homem traduzido".

30- *Tendo sido transportados através do mundo, somos, sem dúvidas, homens traduzidos* (p.17)[36]

A palavra "tradução", "observa Salman Rushdie", vem, etimologicamente, do latim, significando "transferir"; "transportar entre fronteiras". Escritores migrantes como Rushdie, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo, "tendo sido transportados através do mundo, são homens traduzidos" A tradução cultural é produto de *novas diásporas* criadas pelas migrações pós-coloniais. Como nos diz Hall (1997) os intelectuais traduzidos devem aprender a habitar, no mínimo, entre duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas.

Em seu discurso da diáspora, Rushdie quer mostrar que o mundo não está hoje dividido entre grandes blocos culturais, mas vive um processo de hibridismo ou de grande mistura cultural, afirmando que as diásporas de migrantes são um dos melhores exemplos desse intercâmbio, diálogo e interpenetração de culturas. Ou como vimos em no trecho 13 do ensaio "In Good Faith"*: é a grande possibilidade que a migração de massa dá ao mundo, e eu tenho tentado abraçá-la.*

4.3 Significado identificacional

Nesta seção temos a análise do significado identificacional nos ensaios do *corpus* da pesquisa. Nessa perspectiva identificacional tomo como categoria de análise da identificação nos textos a metáfora. (ver subseção 1.2.3).

4.3.1 Metáfora

Como já lemos, Lakoff e Johnson (2002) pontuam que a metáfora não é uma questão meramente linguística ou lexical, ao contrário, o pensamento humano é

[35] *If literature is in part the business of finding new angels angles at which to enter reality, then once again our distance, our long geographical perspective, may provide us with such angles. Or it may be that that is simply what we must think in order to do our work*
[36] *Having been borne across the world, we are translated men.*

largamente metafórico e a metáfora só é possível como expressão lingüística porque existe o sistema conceptual humano. (ver subseção 1.2.3).

Através das metáforas, podemos descrever algo novo ou diferente no nosso dia a dia. Elas nos estimulam a ter percepções diferentes, e fazem com que possamos olhar além dos significados lineares. No entanto, as metáforas não são apenas recursos retóricos ou poéticos. Muitas metáforas já são culturalmente e de modo ideológico fundamentadas, pois, elas não só estruturam nosso idioma, pensamento e ações, como também nossas atitudes, o modo como nós desenvolvemos e nossas tendências ou opiniões. Podemos dizer que as metáforas fazem parte da nossa realidade.

Para Sanga (2001), para falarmos de metáforas pós-coloniais, é necessário iniciarmos retomando a discussão do segundo capítulo a respeito dos conceitos de colonialismo, imperialismo e pós-colonialismo, pois eles exercem muita influência nas reflexões acerca das metáforas pós-coloniais. Como já vimos, o colonialismo refere-se à aquisição e dominação do território; envolve a exploração dos recursos naturais, como também a tentativa de dominar os habitantes nativos da terra por um sistema de hegemonia cultural coercitiva ou por força militar.

Imperialismo, por sua vez, é um termo que representa a expansão dos Estados europeus e a disseminação de ideologias européias durante o século dezenove e início do século vinte. Também recorre ao poder e à autoridade que uma nação exerce sobre a outra, economicamente, politicamente, ou culturalmente.

As metáforas tiveram um papel significante sustentando a visão colonial. Com efeito, a rede de império foi mantida pela circulação de um sistema de metáforas que viam o colonizador como superior, poderoso e benéfico, e o nativo como anticonvencional e primitivo. As metáforas do colonialismo incluíram imagens para trazer “luz” e “civilização” para a escuridão, para lugares primitivos no mundo, de jornadas para territórios que eram difíceis descrever, de ordem imponente onde tinha sido caos e confusão, “educando” os nativos que eram considerados ignorantes e por trás disso dando superioridade ao homem branco como raça superior. O empreendimento colonial usou as metáforas não somente para descobrir terras distantes, mas, o mais importante, para representar e legitimara a própria autoridade colonial. (SANGA 2001, p.2).

Para a autora, todo o Império Britânico estava unido pela circulação de sinônimos dessas metáforas. Territórios coloniais como a Índia, Ilhas do Oeste da Índia, e partes da África, embora muito distantes, foram interpretados usando os mesmos idiomas e sistemas de descrição. Expressões como "o fardo do homem branco", e "Leste é Oriental", e " Oeste é Ocidental" e as ideias de impor uma educação europeia para os índios, como ordem para "civilizar os selvagens", eram alguns dos mitos que poderiam ser subreptícios que foram disseminados por todas as partes da colônia. Esta prática de homogeneizar diversas culturas pela representação do mesmo sistema de metáforas tinha um efeito no qual o Império Britânico poderia tratar de mudança e diferença.

Agora, busco empreender um estudo sobre as metáforas pós-coloniais, discutindo suas implicações na constituição das novas identidades e como elas se manifestam na literatura pós-colonial de Salman Rushdie.

Rushdie afirma, na obra "Imaginary Homelands", que os escritores indianos na Inglaterra têm acesso a uma segunda tradição totalmente apartada da sua própria história "racial", reivindicando o mesmo lugar de direito que o ocupado pelo colonizador. Sua herança e sua porta de acesso é a história política e cultural do fenômeno da migração, do deslocamento, da vida de uma minoria de pessoas expatriadas. Ele diz:

> 31- *O passado do qual fazemos parte é um passado inglês, a história da Inglaterra Imigrante*"[37] (p. 20).

Bhabha (2005) analisa a narrativa subalterna, situando-a no plano das identidades coletivas. Na perspectiva de Rushdie, a questão não é apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade. Vejamos:

> 32- *Mas, em todo o caso, o (a) escritor (a) indo-britânico(a) simplesmente não tem a opção de rejeitar o inglês. As crianças dele, as crianças dela*

[37] "*The past to which we belong is an English past, the history of immigrant Britain".*

crescerão falando o inglês, provavelmente como uma primeira língua"[38]. (p. 17).

Em *Imaginary Homelands* comprovamos a afirmação dos teóricos das políticas identitárias (HALL, 1997) de que as identidades estão sendo fragmentadas, de que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas, seu deslocamento. Como podemos ler:

33- *Nós somos hindus que cruzaram a água preta; nós somos muçulmanos que comem carne de porco. (…) Nós somos agora em parte do Oeste. Nossa identidade é imediatamente plural e parcial .*"[39] (p. 17).

O sujeito de que nos fala Rushdie demonstrará que a concepção de identidade fixa e estável do Iluminismo é uma ilusão. Em Rushdie, percebemos que o sujeito descentrado fruto do discurso da diáspora é um sujeito traduzido, cujas identidades são abertas, contraditórias, inacabadas, identidades fragmentadas, próprias do sujeito moderno.

Essa fragmentação identitária não é exclusiva desses intelectuais, mas a condição desses escritores marcada por um sentimento sem fim de dispersão e de não pertencer a nenhum lugar, intensifica essa visão fragmentada do "eu", como percebemos no seguinte trecho:

34- *Pode-se afirmar que o passado é um país de onde todos nós temos emigrado, que sua perda é parte de nossa humanidade comum. (...); mas eu sugiro que o escritor que está fora do seu país e fora do seu idioma pode experimentar esta perda de uma forma mais intensificada"*[40] (p. 12).

Para Rushdie (1992):

---

[38] *" But the British Indian writer simply does not have option of rejecting English, anyway. His children, her children, will grow up speaking it, probably as a first language".*

[39] *"We are Hindus who have crossed the black water, we are Muslins who eat pork. (…) We are now partly of the West. Our identity is at once plural and partial".*

[40] *"It may be argued that the past is a country from which we have all emigrated, that its loss is part of our commom humanity. (…); but I suggest that the writer who is out-of-country and even out-of-language may experience this loss is an intensified form".*

35- *O intelecto imigrante tem as suas raízes em si próprio, na sua própria capacidade de imaginar e re-imaginar o mundo... Quando o mundo é visto através de idéias, através de metáforas, torna-se um lugar mais rico... Um escritor que compreende a natureza artificial da realidade é mais ou menos obrigado a entrar no processo de afazer.*[41] (p.280).

Fiel ao espírito da condição pós-moderna, o texto de Rushdie constrói uma espécie de memória cultural fragmentada através de uma política de representação característica da personalidade da maioria dos cidadãos indianos pós-coloniais na qual duas nações - a colonizada Índia e a colonizadora Inglaterra - colidem entre si, traduzindo-se em várias identidades que são constantemente afirmadas e reivindicadas:

36- *Pode ser que quando o escritor indiano que escreve fora da Índia tentar refletir sobre aquele mundo, será obrigado a negociar com espelhos quebrados, dos quais alguns fragmentos foram irreparavelmente perdidos*[42] (p. 11).

Para Rajagopalan (1996), Inglaterra e Índia – constituem, do ponto de vista psicológico, o par de opostos absolutos que ocupa o centro da esquizofrenia cultural, que é, em última análise, o próprio romance de Rushdie.

Na prática literária de Rushdie, não apenas a Índia é representada como uma ficção, uma pátria imaginada através de uma memória fragmentada cuja tessitura rica vai costurando as memórias da infância na busca emocional de uma raiz, de uma origem por aqueles que foram deslocados dela, como se pode ler:

37- *...criaremos ficções, não cidades ou aldeias reais, mas invisíveis, pátrias imaginárias, Índias da Mente* [43](p. 10).

Como também a Inglaterra é denunciada como uma nação imaginada, construída pelos trabalhos da memória colonialista como a perpetuação de uma herança cultural canônica a ser resguardada.

---

[41] *"The migrant intellect roots itself in itself, on its own capacity for imagining and reimagining the world…When the world is seen through ideas, through metaphors, it becomes a richer place… A writer who understands the artificial nature of reality is more or less obliged to enter the process of making it".*

[42] *"It may be that when the Indian writer who writes from outside Índia tries to reflect that world, He is obliged to deal in broken mirrors, some of whose fragments have been irretrievably lost".*

[43] *"create fictions, not actual cities or villages, but invisibles ones, imaginary homelands, Índias of Mind."*

Todo o texto de Rushdie, nas construções discursivas literárias de *Imaginary Homelands*, em sua prática discursiva como em sua prática social e política representa uma desconstrução da noção de comunidade nacional como uma identidade unificadora como nos diz o trecho:

38- "(…) *A Inglaterra sonhada não passa de um sonho".*[44] (p.18).

É nesse sentido que, para Seligmann-Silva (2000, p. 206), o discurso pós-colonial pensa na literatura como a impossibilidade de representação de uma "essência" de significado, como uma impossibilidade de retratar uma memória meramente designativa, como representação fiel e crua do fato sem ligação alguma com a emoção de não mais se encontrar enraizado, de ter sido deslocado e subjugado pelas forças da colonização. Mas, ao mesmo tempo, essa literatura procura respeitar as ambivalências culturais reivindicadas pelas nossas identidades atuais que surgem mediante a resistência ao contexto da globalização e a todas as formas de imperialismo. Ambivalências e dilemas na integração cultural dos imigrantes, na representação de identidades nacionais e culturais fragmentadas, na apresentação de um indiano não - indiano, um eterno estrangeiro entre duas pátrias.

Segundo Maingueneau (2006), a produção de um texto está relacionada com as situações nas quais eles são produzidos, envolvendo períodos, lugares e indivíduos que estejam inseridos no processo. O autor diz que um texto é, na verdade, o rastro de um discurso em que a fala é encenada.

As imagens dos deslocamentos e das fragmentações da memória e do sujeito moderno são apresentadas na forma de figuras de linguagem como "espelhos quebrados", uma constante no texto de Rushdie:

39- "*Os potes quebrados", "vidros quebrados*".[45] (p.12).

São metáforas que sugerem a natureza fragmentada da memória presente na guerra cultural que se estabelece para a maioria dos cidadãos britânicos do pós-império. Para eles, como diz Rajagopalan, "a Índia pós-colonial e a Grã-Bretanha pós-imperial –

[44] "*The dream-England is no more than a dream*".
[45] "*The broken mirrors", "The broken pots", "the broken glass"*.

constituem, por assim dizer, câmaras mútuas de ressonância sentimental e emocional", ou como diz o próprio Rushdie:

40- Pátrias imaginárias, Índias da nossa mente."[46] (p. 10).

Podemos perceber, portanto, que o texto de Rushdie está constantemente utilizando-se de metáforas para referir-se ao passado remetendo-nos às cenas que fundamentam sua produção literária.

Ao referir-se ao passado, o autor escreve:

41- "as cores da minha história tinham saído dos olhos da minha mente."[47] (p.09).

A expressão "cores da minha história" aparece de forma abstrata, pois a história não consiste em algo material. "Olhos da minha mente" refere-se a suas lembranças do passado e, refletindo sobre o mesmo, através de imagens fragmentadas em sua memória, traduz em cores, as imagens que podem aflorar lembranças ou sentimentos variados.

Referindo-se à sua memória fragmentada, em que muitos eventos de seu passado são irrecuperáveis para suas lembranças, o autor escreve:

42- "Pode ser que quando o escritor indiano que escreve fora da Índia tenta refletir sobre aquele mundo, será obrigado a negociar com espelhos quebrados, dos quais alguns fragmentos foram irreparavelmente perdidos."[48] *"Os vasos quebrados da antiguidade, da qual o passado pode algumas vezes, mas sempre provisoriamente ser reconstruído*".[49] (p.11 e 12).

Na obra de Rushdie, as suas lembranças oscilam em sua mente, as lembranças não são inteiras, e sim fragmentadas.

Outros exemplos de metáforas podemos encontrar nos trechos:

---

[46] *"Imaginary Homelands, Indias of the mind".*
[47] *"The colours of my history had seeped out of my mind's eye."*
[48] *"It may be that when the Indian writer who writes from outside India tries to reflect that world, he is obliged to deal in broken mirrors, some of whose fragments have been irretrievably lost."*
[49] *"The broken pots of antiquity, from which the past can sometimes, but always provisionally, be reconstructed".*

43- "...o copo quebrado não é somente um espelho de nostalgia... Mas os seres humanos não percebem todas as coisas, nós não somos deuses, mas criaturas feridas, lentes quebradas, capazes apenas de percepções fraturadas".[50]*(* p.12.).

As expressões "copo quebrado", "criaturas feridas", "lentes quebradas" e "percepções fraturadas", sugerem a fragmentação de memória do sujeito moderno. No trecho:

44- ...os americanos negros e brancos estavam comprometidos em uma guerra sobre a natureza da realidade.[51] (p.13.).

Percebemos a presença dos conflitos gerados a partir das imposições de poder, em que o sujeito está submetido a ser dominado e a aceitar todas as imposições sem ter o direito de questionar ou de reinvindicar.

No trecho:

45- "e aqueles de nós que foram forçados pelo deslocamento cultural para aceitar a natureza provisória de todas as certezas, talvez o foram forçados pelo modernismo."[52](p.12.).

As expressões "forçados pelo deslocamento cultural" e "forçados pelo modernismo", apresentam termos de sujeição ao contexto cultural globalizados em que os sujeitos pós- coloniais estavam inseridos. Dessa forma, as metáforas nos mostram a acentuação da hegemonia cultural e das imposições que o sujeito sofre, estando em outro país. Os descolamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isso também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente.

Outro exemplo de metáfora encontramos em:

---

[50] *"The broken glass is not merely a mirror of nostalgia...But human beings do not perceive things whole; we are not gods but wounded creatures, cracked lenses of fractured perceptions."*
[51] *"The Black American writer and white Americans were engaged in a war over the nature of reality."*
[52] *"And those of us who have been forced by cultural displacement to accept the provisional nature of all truths, all certainties, have perhaps had modernism forced upon us."*

46- "Gradualmente a face das estrelas dissolve dançando como grãos, os detalhes minúsculos assumem proporções gigantescas".[53](p.13.)

O autor utiliza a metáfora "face das estrelas", para fazer um paralelo com os acontecimentos políticos que podem estar sempre assumindo conseqüências diversas, e continua: "dissolve dançando em grãos em detalhes minúsculos assumem proporções gigantescas", mostrando que o pluralismo de diáspora particularmente expõe e intensifica a distância entre o poder do Estado de regular as fronteiras, monitorar as divergências, distribuir direitos dentro de um território finito e a ficção da singularidade étnica na qual, em última instância, a maioria das nações se apóia. Em outras palavras, a integridade territorial que justifica os Estados e a singularidade étnica que valida as nações são cada vez menos vistas como aspectos complementares.

Ao refletirmos sobre os sentidos de alguns trechos como: "...as crianças dela crescerão falando o inglês.", "o escritor está fora do seu país e fora do seu idioma"., "...será obrigado a negociar com espelhos quebrados, dos quais alguns fragmentos foram irreparavelmente perdidos", "...potes quebrados", "vidros quebrados". Percebemos que essas imagens são fragmentações de memória e estão sempre nos remetendo às cenas que servirão para nos mostrar que há sempre um potencial desestruturador na (multi) territorialidade das diásporas que faz que a própria lógica "cidadã" do Estado-nação seja colocada em xeque.

De acordo com essas metáforas pós-coloniais na obra de Rushdie os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às "comunidades imaginadas" são substituídos por construções identitárias marcadas pelo hibridismo e pela fragmentação. Desse modo, a identidade da tradição é substituída por uma *identificação da tradução* que mostra que a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do "global" nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do "local" mas que " seus descolamentos mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios.

Podemos dizer, utilizando as categorias propostas por Castells (2006) que Rushdie descontroi a *Identidade legitimadora* que corresponde a uma identidade detentora de poder que seria a identidade nacional ou étnica considera pura e autêntica e procura construir uma *Identidade que projeta- a identidade do escritor traduzido-* que

[53] *"Gradually the stars' faces dissolve into dancing grain; tiny details assume grotesque proportions."*

corresponde a uma identidade que se encontrava em posição de resistência no discurso pós- colonial e que conseguiu alguns meios de confrontar as ideologias impostas pela hegemonia neocolonialista, graças a sua literatura, apesar de ainda não ter alcançado uma posição de identidade legitimadora.

Portanto, as identidades construídas a partir das metáforas na obra de Rushdie enfatizam a indeterminação, a “dupla consciência” e o relativismo, mostrando que “hibridismo” e o sua ênfase no entendimento entre diferentes tradições culturais são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à pós- modernidade que às antigas e contestadas identidades tradicionais.

Considerações finais e reflexão sobre a pesquisa

A coletânea de ensaios “Imaginary Homelands” cumpre seu papel como um gênero discursivo da literatura pós- colonial, na medida em que enfatiza o hibridismo, o respeito à diferença, reivindicando os direitos das minorias culturais. O caráter profundamente dialógico da obra articula sua voz como parte da teoria pós-colonial que busca trazer à tona as vozes das culturas e dos segmentos sociais periféricos através da literatura. Essa busca de “descentramento”, segundo os teóricos do pós-colonial, é uma tentativa de “ouvir” as “margens”, incluindo-se aí, todas as minorias raciais. A orientação para a diferença construída por Salman Rushdie representa uma abertura para o outro, buscando uma aceitação do seu reconhecimento para estabelecer um diálogo com a cultura e com a histórica contemporânea.

A obra representa o discurso nacionalista, através da interdiscursividade, procurando denunciá-lo, mostrando que o sentimento de apego a uma terra natal e à construção de uma identidade cultural majoritária faz recrudescer uma das formas mais cruéis de injustiça do nosso tempo: o racismo cultural.

O discurso de Rushdie condena as práticas discursivas e sociais discriminatórias, seja nas ex-colônias como a Índia seja nas nações que protagonizaram o imperialismo, como a Inglaterra. *Imaginary Homelands* traz, assim, o discurso da diáspora, da fragmentação, que constrói uma identidade de projeto: a identidade do escritor traduzido.

Este escritor por ter um sentimento de pertença ambíguo e contraditório e uma identificação cultural múltipla e fragmentada, encontra-se, segundo Rushdie, numa posição privilegiada para empunhar o discurso da luta pela conscientização de que, apesar de sua forma “multiterritorial” de organização, as diásporas tanto podem estimular o diálogo inter ou transcultural como produzir novas formas de preconceito e segregação socioespacial, geradas em contextos neocoloniais.

Poderemos dizer, ao final desta dissertação, que ainda estamos longe de alcançar o diálogo sonhado entre culturas, mas o exercício de análise do discurso crítica aqui realizado, confrontou-nos com os nossos preconceitos e contradições, estimulando a desnaturalizá-los e a acreditar, com Rushdie, na possibilidade de transformação da

realidade. Afinal, apesar de todos sermos “criaturas feridas”, de formas diferentes, fazemos parte da mesma história humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCROFT, B. GRIFFITHS,G.,TIFFIN,H., *"The Empire Writers Back: Theory and practice in Post-Colonial Studies"*. Londres, Nova York: Routledge,1989.

AUTHIER–REVUZ, J. *Dialogismo e Divulgação Científica.* In: Rua, Campinas, n: 59-15, 1999.

BAUMAN, Z. *Identidades: entrevista a Benedetto Vecchi.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1990.

BHABHA, H.K.: *O local da cultura*, BH, Editora da UFMG, 1998

CARREIRA, S.S.G. *A reinvenção dos símbolos: um olhar crítico sobre as relações entre o Oriente e o Ocidente na era do Pós Colonialismo. Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades da Universidade de UNIGRANRIO, volume V, número XVIII, julho-set.2006*. Disponível em <www.unigranrio.br> acesso em 20 de Janeiro de 2008.

_____, *Questões pós-coloniais em Grimus, de Salman Rushdie*. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades da Universidade UNIGRANRIO, volume IV, número XV, setembro-agosto 2005, artigo VI.* Disponível em <www.unigranrio.br >acesso em 20 de Janeiro de2008.

CANTARINO, C. *Literatura: Ficção Pós-colonial retrata conflitos contemporâneos*. *Ciência e Cultura. V.59 n.2 São Paulo abr./jun.2007*. Disponível em <http://cienciae cultura.bvs.br/scielo.php> acesso em 03 de abril de 2008.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Trad. K.B. Gerhardt. 5ª ed. São Paulo: Paz e terra, 2006.

CHOULIARAKI, L. e FAIRCLOUGH, N. *Discourse in late modernity. Rethinking critical discourse analysis.* Edinburgh University Press, 1999.

CORACINI, M. J. *Identidade e discurso.* Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

COSTA, R. H; PORTO-GONÇALVES, C. W. *A nova des-ordem mundial.* São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DIAS, T.R.N. *Práticas identitárias em relatos de mulheres vítimas de violência doméstica.* (Dissertação de mestrado em Lingüística) UnB, 2007.

FAIRCLOUGH, N. *Critical and descriptive goals in discourse analysis.* Jornal of Pragmatics 9: 739-736; 1985.

_____. *Language and power*. London, Longman, 1989.

_____. *Discourse and social change.* Cambridge, Polity,1992.

_____. *Discurso e mudança social.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Analysing discourse: textual analysis for social research.* London: Routledge, 2003a.

FERREIRA, R. *Guerra na língua: mídia, poder e terrorismo*. Fortaleza. EdUECE, 2007.

GIDDENS,A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed.,1997.

KUMARAVADIVELU, B. *Repensar o papel da Lingüística Aplicada.* In: LOPES, L. P. M. (org). Por uma lingüística aplicada e indisciplinar. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Educ, 2002.

MAINGUENEAU, D. *Discurso Literário,* São Paulo, Contexto, 2006.

MATTELART, A; NEVEU, E. *Introdução aos estudos culturais.* São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MEY, Jacob. *Etnia, identidade e língua* In: SIGNORINI, Inês. Lingua(gem) e identidade. São Paulo. Mercado das Letras, 1998.

MOITA LOPES, LP. *Por uma Lingüística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo: Parábola editorial, 2006.

NOGUEIRA, C. *As relações entre linguagem e poder*. Diário do Nordeste.
Fortaleza Ceará, p. 5, 2006. 19 de março.

RAJAGOPALAN, K. *Por uma lingüística crítica*. São Paulo, Parábola editorial, 2003.

_____. *Quando o humor azeda: o episódio Rushdie em retrospectiva*. Estud. av., São Paulo, v. 10, n. 27, 1996. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php>

RAJAGOPALAN, K; FERREIRA,D.M.M.(orgs) *Políticas em Linguagem: Perspectivas identitárias*. São Paulo: Mackenzie, 2006.

REIS, E.L.L. *Pós-Colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural*: A Literatura de Wole Soyinka. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

RESENDE, V. M. e RAMALHO, V. *Análise do discurso crítica*. São Paulo Contexto 2006.

RESENDE, V. M. *Literatura de cordel no contexto do novo capitalismo: o discurso sobre a infância nas ruas.* (Dissertação de mestrado em Lingüística) UnB, 2005.

RUSHDIE, S. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism.* Granta books London , 1992.

RUSHDIE, S. *Pátrias Imaginárias;* (trad) TAVARES, H; VILELA, A; PEREIRA, F; ALMEIDA. A. Lisboa, Dom Quixote, 1994.

SAID, E.W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Compainha das Letras, 2007.

SANGA, J.C. *Salman Rushdie's Postcolonial Metaphors: Migration, translation, hibridity, Blasphemy, and Globalization*. London, Greenwood Press, 2001.

SARDINHA,T.B. *Metáfora*. São Paulo: Parábola, 2007.

SELIGMANN - SILVA, M. *O local da diferença. Ensaios sobre a memória, arte, literatura e tradução.* São Paulo: Ed 34, 2005.

SILVA, T. T.(org). HALL, S. WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SPIVAK, G. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Ed.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*: A Reader. Hemel Hemsptead: Harvester Wheatsheaf, 1993.

THOMPSON, J. *Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era da comunicação de massa,* Petrópolis, R. J: Vozes, 1995.

ANEXOS

Anexos:

Apresentação:

Apresento, nos anexos desse trabalho, os ensaios completos retirados da obra "Imaginary Homelands" que serviram como objeto de nossa análise. Os oito ensaios analisados foram os seguintes:

ANEXO I:

- *Imaginary Homelands* (RUSHDIE, 1992, p. 9-21);

ANEXO II:

- *Errata: or, Unreliable Narration in Midnight's Children* (*Idem*, p.22-25);

ANEXO III:

- *The Riddle of Midnight: India, August 1987* (*Idem*, p.26-33);

ANEXO IV:

- *Commonwealth literature' does not exist* (*Idem*, p.61-70);

ANEXO V:

- *Outside the whale* (*Idem*, p.87-101);

ANEXO VI:

- *The New Empire within Britain* (*Idem*, p. 129-138);

ANEXO VII:

- *Home Front* (*Idem*, p. 143-147);

ANEXO VIII:

- *In Good Faith* (*Idem*, p. 393-414).

ANEXO I

IMAGINARY HOMELANDS

An old photograph in a cheap frame hangs on a wall of the room where I work. It's a picture dating from 1946 of a house into which, at the time of its taking, I had not yet been born. The house is rather peculiar – a three-storeyed gabled affair with tiled roofs and round towers in two corners, each wearing a pointy tiled hat. The past is a foreign country; goes the famous opening sentence of L.P. Hartley's novel *The Go-Between*, 'they do things differently there'. But the photograph tells me to invent this idea; it reminds me that it's my present that is foreign, and that the past is home albeit a lost home in a lost city in the mists of lost time.

A few years ago I revisited Bombay, which is my lost city, after an absence of something like half my life. Shortly after arriving, acting on an impulse, I opened the telephone directory and looked for my father's name. And, amazingly, there it was; his name, our old address, the unchanged telephone number, as if we had never gone away to the unmentionable country across the border. It was an eerie discovery. I felt as if I were being claimed, or informed that the facts of my faraway life were illusions, and that this continuity was the reality. Then I went to visit the house in the photograph and stood outside it, neither daring nor wishing to announce myself to its new owners. (I didn't want to see how they'd ruined the interior). I was overwhelmed. The photograph had naturally been taken in black and white; and my memory, feeding on such images as this, had begun to see my childhood in the same way, monochromatically. The colours of my history had seeped out of my mind's eye; now my other two eyes were assaulted by colours, by the vividness of the red tiles, the yellow-edged green of cactus-leaves, the brilliance of bougainvillaea creeper. It is probably not too romantic to say that that was when my novel *Midnight's Children* was really born; when I realized how much I wanted to restore the past to myself, not in the faded greys of old family-album snapshots, but whole, in CinemaScope and glorious Technicolor.

Bombay is a city built by foreigners upon reclaimed land; I, who had been away so long that I almost qualified for the title, was gripped by the conviction that I, too, had a city and a history to reclaim.

It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But we do look back, we must also do so in the knowledge – which gives rise to profound uncertainties – that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind.

Writing my book in North London. Looking out through my window on to a city scene totally unlike the ones I was imagining on to paper, I was constantly plagued by this problem, until I felt obliged to face it in the text, to make clear that (in spite of my original and I suppose somewhat Proustian ambition to unlock the gates of lost time so that the past reappeared as it actually had been, unaffected by the distortions of memory) what I was actually doing was a novel of memory and about memory, so that my India was just that: 'my' India, a version and no more than one version of all the hundreds of millions of possible versions. I tried to make it as imaginatively true as I could, but imaginative truth is simultaneously honourable and suspect, and I knew that my India may only have been one to which I (who am no longer what I was, and who

by quitting Bombay never became what perhaps I was meant to be) was, let us say, willing to admit I belonged.

This is why I made my narrator, Saleem, suspect in his narration; his mistakes are the mistakes of a fallible memory compounded by quirks of character and of circumstance, and his vision is fragmentary. It may be that when the Indian writer who writes from outside India tries to reflect that world, he is obliged to deal in broken mirrors, some of whose fragments have been irretrievably lost.

But there is a paradox here. The broken mirror may actually be as valuable as the one which is supposedly unflawed. Let me again try and explain this from my own experience. Before beginning *Midnight's Children*, I spent many moths trying simply to recall as much of the Bombay of the 1950s and 1960s as I could; and not only Bombay – Kashmir, too, and Delhi and Aligarh, which, in my book, I've moved to Agra to heighten a certain joke about the Taj Mahal. I was genuinely amazed by how much came back to me. I found myself remembering what clothes people had worn on certain days, and school scenes, and whole passages of Bombay dialogue verbatim, or so it seemed; I even remembered advertisements, film-posters, the neon Jeep sign on Marine Drive, toothpaste ads for Binaca and for Kolynos, and a footbridge over the local railway line which bore, on one side the legend 'Esso puts a tiger in your tank' and on the other, the curiously contradictory admonition: 'Drive like Hell and you will get there'. Old songs came back to me from nowhere: a street entertainer's version of 'Good Night, Ladies', and, from the film *Mr. 420* (a very appropriate source for my narrator to have used), the hit number 'Mera Joota Hai Japani[54]', which could almost be Saleem's theme song.

I knew that I had tapped a rich seam; but the point I want to make is that of course I'm not gifted with total recall, and it was precisely the partial nature of these memories, their fragmentation, that made them so evocative for me. The shards of memory acquired greater status, greater resonance, because they were *remains*; fragmentation made trivial things seem like symbols, and the mundane acquired numinous qualities. There is an obvious parallel here with archaeology. The broken pots of antiquity, from which the past can sometimes, but always provisionally, be reconstructed, are exciting to discover, even if they are pieces of the most quotidian objects.

It may be argued that the past is a country from which we have all emigrated, that its loss is part of our common humanity. Which seems to me self-evidently true; but I suggest that the writer who is out-of-country and even out-of-language may experience this loss in an intensified form. It is made more concrete for him by the physical fact of discontinuity, of his present being in a different place from his past, of his being 'elsewhere'. This may enable him to speak properly and concretely on a subject of universal significance and appeal.

But let me go further. The broken glass is not merely a mirror of nostalgia. It is also, I believe, a useful tool with which to work in the present.

---

[54] Mera joota hai Japani
Yé patloon Inglistani
Sar pé lal topi Rusi –
– which translates roughly as:
O, my shoes are Japanese
These trousers English, if you please
On my head, red Russian hat –
My heart's Indian for all that.
[This is also the song sung by Gibreel Farishta as the tumbles from the heavens at the beginning of *The Satanic Verses*]

John Fowles begins *Daniel Martin* with the words: 'Whole sight: or all the rest is desolation.' But human beings do not perceive things whole; we are not gods but wounded creatures, cracked lenses, capable only of fractured perceptions. Partial beings, in all the senses of that phrase. Meaning is a shaky edifice we build out of scraps, dogmas, childhood injuries, newspaper articles, chance remarks, old films, small victories, people hated, people loved; perhaps it is because our sense of what is the case is constructed from such inadequate materials that we defend it so fiercely, even to the death. The Fowles position seems to me a way of succumbing to the guru-illusion. Writers are no longer sages, dispending the wisdom of the centuries. And those of us who have been forced by cultural displacement to accept the provisional nature of all truths, all certainties, have perhaps had modernism forced upon us. We can't lay claim to Olympus, and are thus released to describe our worlds in the way in which all of us, whether writers or not, perceive it from day to day.

In *Midnight's Children*, my narrator Saleem uses, at one point, the metaphor of cinema screen to discuss this business of perception: 'Suppose yourself in a large cinema, sitting at first in the back row, and gradually moving up,… until your nose is almost pressed against the screen. Gradually the stars' faces dissolve into dancing grain; tiny details assume grotesque proportions;…it becomes clear that the illusion itself is reality.' The movement towards the cinema screen is a metaphor for the narrative's movement through time towards the present, and the book itself, as it nears contemporary events, quite deliberately loses deep perspective, becomes more 'partial'. I wasn't trying to write about (for instance) the Emergency in the same way as I wrote about events half a century earlier. I felt it would be dishonest to pretend, when writing about the day before yesterday, that it was possible to see the whole picture. I showed certain blobs and slabs of the scene.

I once took part in a conference on modern writing at New College, Oxford. Various novelists, myself included, were talking earnestly of such matters as the need for new ways of describing the world. Then the playwright Howard Brenton suggested that this might be a somewhat limited aim: does literature seek to do no more then to describe? Flustered, all the novelists at once began talking about politics.

Let me apply Brenton's question to the specific case of Indian writers, in England, writing about India. Can they do no more than describe, from a distance, the world that they have left? Or does the distance open any other doors?

These are of course political questions, and must be answered at least partly in political terms. I must say first of all that description is itself a political act. The black American writer Richard Wright once wrote that black and white Americans were engaged in a war over the nature of reality. Their descriptions were incompatible. So it is clear that redescribing a world is the necessary first step towards changing it. And particularly at times when the State takes reality into its own hands, and sets about distorting it, altering the past to fit its present needs, then the making of the alternative realities of art, including the novel of memory, becomes politicized. The struggle of man against power, Milan Kundera has written, 'is the struggle of memory against forgetting'. Writers and politicians are natural rivals. Both groups try to make the world in their own images; they fight for the same territory. And the novel is one way of denying the official, politicians' version of truth.

The 'State truth' about the war in Bangladesh, for instance, is that no atrocities were committed by the Pakistani army in what was then the East Wing. This version is sanctified by many persons who would describe themselves as intellectuals. And the official version of the Emergency in India was well expressed by Mrs. Gandhi in a recent BBC interview. She said that there were some people around who claimed that

bad things had happened during the Emergency, forced sterilizations, things like that; but, she stated, this was all false. Nothing of this type had ever occurred. The interviewer, Mr. Robert Kee, did not probe this statement at all. Instead he told Mrs. Gandhi and the *panorama* audience that she had proved, many times over, her right to be called a democrat.

So literature can, and perhaps must, give the lie to official facts. But is this a proper function of those of us who write from outside India? Or are we just dilettantes in such affairs, because by speaking out we take no risks, because our personal safety is not threatened? What right do we have to speak at all?

My answer is very simple. Literature is self-validating. That is to say, a book is not justified by its author's worthiness to write it, but by the quality of what has been written. There are terrible books that arise directly out of experience, and extraordinary imaginative feats dealing with themes which the author has been obliged to approach from the outside.

Literature is not in the business of copyrighting certain themes for certain groups. And as for risk: the real risks of any artist are taken in the work, in pushing the work to the limits of what it is possible, in the attempt to increase the sum of what it is possible to think. Books become good when they go to this edge and risk falling over it – when they endanger the artist by reason of what he has, or has not, *artistically* dared.

So if I am to speak for Indian writers in England I would say this, paraphrasing G.V. Desani's H. Hatter: The migrations of the fifties and sixties happened. 'We are. We are here.' And we are not willing to be excluded from any part of our heritage; which heritage includes both a Bradford-born Indian kid's right to be treated as a full member of British society, and also the right of any member of this post-diaspora community to draw on its roots for its art, just as all the world's community of displaced writers has always done. (I'm thinking, for instance, of Grass's Danzing-become-Gdask, of joyce's abandoned Dublin, of Isaac Bashevis Singer and Maxine Hong Kingston and Milan Kundera and many others. It's a long list.)

Let me override at once the faintly defensive note that has crept into these last few remarks. The Indian writer, looking back at India, does so through guilt-tinted spectacles. (I am of course, once more, talking about myself). I am speaking now of those of us who emigrated…and I suspect that there are times when the move seems wrong to us all, when we seem, to ourselves, post-lapsarian men and women. We are Hindus who have crossed the black water; we are Muslims who eat pork. And as a result – as my use of the Christian notion of the Fall indicates – we are now partly of the West. Our identity is at once plural and partial. Sometimes we feel that we straddle two cultures; at other times, that we fall between two stools. But however ambitious and shifting this ground may be, it is not an infertile territory for a writer to occupy. If literature is in part the business of finding new angles at which to enter reality, then once again our distance, our long geographical perspective, may provide us with such angles. Or it may be that that is simply what we must think in order to do our work.

Midnight's Children enters its subject from the point of view of a secular man. I am a member of that generation of Indians who were sold the secular idea. One of the things I liked, and still like, about India is that it is based on a nonsectarian philosophy. I was not raised in a narrowly Muslim environment; I do not consider Hindu culture to be either alien from me or more important than the Islamic heritage. I believe this has something to do with the nature of Bombay, a metropolis in which the multiplicity of commingled faiths and cultures curiously creates a remarkably secular ambience. Saleem Sinai makes use, eclectically, of whatever elements from whatever sources he

chooses. It may have been easier for his author to do this outside modern India than inside it.

I want to make one last point about the description of India that *Midnight's Children* attempts. It is a point about pessimism. The book has been criticized in India for its allegedly despairing tone. And the despair of the writer-from-outside may indeed look a little easy, a little pat. But I do not see the book as despairing or nihilistc. The point of view of the narrator is not entirely that of the author. What I tried to do was to set up a tension in the text, a paradoxical opposition between the form and content of the narrative. The story of Saleem does indeed lead him to despair. But the story is told in a manner designed to echo, as closely as my abilities allowed, the Indian talent for non-stop self-regeneration. This is why the narrative constantly throws up new stories, why it 'teems'. The form – multitudinous, hinting at the infinite possibilities of the country – is the optimistic counterweight to saleem's personal tragedy. I do not think that a book written in such a manner can really be called a despairing work.

England's Indian writers are by no means all the same type of animal. Some of us, for instance, are Pakistani. Others Bangladeshi. Others West, or East, or even South African. And V. S. Naipaul, by now, is something else entirely. This word 'Indian' is getting to be a pretty scattered concept. Indian writers in England include political exiles, first-generation migrants, affluent expatriates whose residence here is frequently temporary, naturalized Britons, and people born here who may never have laid eyes on the subcontinent. Clearly, nothing that I say can apply across all these categories. But one of the interesting things about this diverse community is that, as far as Indo-British fiction is concerned, its existence changes the ball game, because that fiction is in future going to come as much from addresses in London, Birmingham and Yorkshire as from Delhi or Bombay.

One of the changes has to do with attitudes towards the use of English. Many have referred to the argument about the appropriateness of this language to Indian themes. And I hope all of us share the view that we can't simply use the language in the way the British did; that it needs remaking for our own purposes. Those of us who do use English do so in spite of our ambiguity towards it, or perhaps because of that, perhaps we can find in that linguistic struggle a reflection of other struggles taking place in the real world, struggles between the cultures within ourselves and the influences at work upon our societies. To conquer English may be to complete the process of making ourselves free.

But the British Indian writer simply does not have the option of rejecting English, anyway. His children, her children, will grow up speaking it, probably as a first language; and in the forging of a British Indian identity the English language is of central importance. It must, in spite of everything, be embraced. (The word 'translation' comes, etymologically, from the Latin for 'being across'. Having been borne across the world, we are translated men. It is normally supposed that something always gets lost in translation; I cling, obstinately, to the notion that something can also be gained.)

To be an Indian writer in this society is to face, every day, problems of definition. What does it mean to be 'Indian' outside India? How can culture be preserved without becoming ossified? How should we discuss the need for change within ourselves and our community without seeming to play into hands racial enemies? What are the consequences, both spiritual and practical, of refusing to make any concessions to western ideas and practices? What are the consequences of embracing those ideas and practices and turning away from the ones that came here with us? These questions are all single, existential question: How are we to live in the world?

I do not propose to offer, prescriptively, any answers to these questions; only to state that these are some of the issues with which each of us will have to come to terms.

To turn my eyes outwards now, and to say a little about the relationship between the Indian writer and the majority white culture in whose midst he lives, and with which his work will sooner or later have to deal:

In common with many Bombay-raised middle-class children of my generation, I grew up with an intimate knowledge of, and even sense of friendship with, a certain kind of England: a dream-England composed of Test Matches at Lord's presided over by the voice of John Arlott, at which Freddie Trueman bowled unceasingly and without success at Polly Umrigar; of Enid Blyton and Billy Bunter, in which we were even prepared to smile indulgently at portraits such as 'Hurree Jamset Ram Singh1, 'the dusky nabob of Bhanipur'. I wanted to come to England. I couldn't wait. And to be fair, England has done all right by me; but I find it a little difficult to be properly grateful. I can't escape the view that my relatively easy ride is not the result of the dream-England's famous sense of tolerance and fair play, but of my social class my freak fair skin and my 'English' English accent. Take away any of these, and the story would have been very different. Because of course the dream-England is no more than a dream.

Sadly, it's dream from which too many white Britons refuse to awake. Recently, on a live radio programme, a professional humorist asked me, in all seriousness, why I objected to being called a wog. He said he has always thought it rather charming word, a term of endearment. 'I was at the zoo the other day', he revealed, 'and a zoo keeper told me that the wogs were best with the animals; they stuck their fingers in their ears and wiggled them about and the animals felt at home.' The ghost of Hurree Jamset Ram Singh walks among us still.

As Richard Wright found long ago in America, black and white descriptions of society are no longer compatible. Fantasy, or the mingling of fantasy and naturalism, is one way of dealing with these problems. It offers a way of echoing in the form of our work the issues faced by all of us: how to build a new, 'modern' world out of an old, legend-haunted civilization, an old culture which we have brought into the heart of a newer one. But whatever technical solutions we may find, Indian writers in these islands, like others who have migrated into the north from the south, are capable of writing from a kind of double perspective: because they, we, are at one and the same time insiders and outsiders in this society. This stereoscopic vision is perhaps what we can offer in place of 'whole sight'.

There is one last idea that I should like to explore, even though it may, on first hearing, seem to contradict much of what I've so far said. It is this: of all many elephant traps lying ahead of us, the largest and most dangerous pitfall would be the adoption of a ghetto mentality. To forget that there is a world beyond the community to which we belong, to confine ourselves within narrowly defined cultural frontiers, would be, I believe, to go voluntarily into that form of internal exile which in South Africa is called the 'homeland'. We must guard against creating, for the most virtuous of reasons, British-Indian literary equivalents of Bophuthatswana or the Transkei.

This raises immediately the question of whom one is writing 'for'. My own, short, answer is that I have never had a reader in mind. I have ideas, people, events, shapes, and I write 'for' those things, and hope that the completed work will be interest to others. But which others? In the case of *Midnight's Children* I certainly felt that if its subcontinental readers had rejected the work, I should have thought it a failure, no matter what the reaction in the West. So I would say that I write 'for' people who feel part of the things I write 'about', but also for everyone else whom I can reach. In this I

am of the same opinion as the black American writer Ralph Ellison, who, in his collection of essays *Shadow and Act*, says that he finds something precious in being black in America at this time; but that he is also reaching for more than that. 'I was taken very early', he writes, 'with a passion to link together all I loved within the Negro community and all those things I felt in the world which lay beyond.'

Art is a passion of the mind. And the imagination works best when it is most free. Western writers have always felt free to be eclectic in their selection of theme, setting, form; Western visual artists have, in this century, been happily raiding the visual storehouses of Africa, Asia, the Philippines. I am sure that we must grant ourselves an equal freedom.

Let me suggest that Indian writers in England have access to a second tradition, quite apart from their own racial history. It is the culture and political history of the phenomenon of migration, displacement, life in a minority group. We can quite legitimately claim as our ancestors the Huguenots, the Irish, the Jews; the past to which we belong is an English past, the history of immigrant Britain. Swift, Conrad, Marx are as much our literary forebears as Tagore or Ram Mohan Roy. America, a nation of immigrants, has created great literature out of the phenomenon of cultural transplantation, out of examining the ways in which people with a new world; it may be that by discovering what we have in common with those who preceded us into this country, we can begin to do the same.

I stress this is only one of many possible strategies. But we are inescapably international writers at a time when the novel has never a more international form (a writer like Borges speaks of the influence of Robert Louis Stevenson on his work; Heinrich Böll acknowledges the influence of Irish literature; cross-pollination is everywhere); and it is perhaps one of the more pleasant freedoms of the literary migrant to be able to choose his parents. My own – selected half consciously, half not – include Gogol, Cervantes, Kafka, Melville, Machado de Assis; a polyglot family tree, against which I measure myself, and to which I would be honoured to belong.

There's a beautiful image in Saul Bellow's latest novel, *The Dean's December*. The central character, the dean, Corde, hears a dog barking wildly somewhere. He images that the barking is the dog's protest against the limit of dog experience. 'For God's sake', the dog is saying, 'open the universe a little more!' And because Bellow is, of course, not really talking about dogs, or not only about dogs, I have the feeling that the dog's rage, and its desire, is also mine, ours, everyone's. 'For God's sake, open the universe a little more!'

1982

ANEXO II

‘ERRATA’: OR, UNRELIABLE NARRATION IN MIDNIGHT’S CHILDREN

According to Hindu tradition, the elephant-headed god Ganesha is very fond of literature; so fond that he agrees to sit at the feet of the bard Vyasa and take down the entire text of the *Mahabharata*, from start to finish, in an unparalleled act of stenographic love.

In *Midnight’s Children*, Saleem Sinai makes a reference, at one point, to this old tradition. But his version is a little different. According to Saleem, Ganesha sat at the feet of the poet Valmiki and took down the *Ramayana*. Saleem is wrong.

It is not his only mistake. During his account of the evolution of the city of Bombay, he tells us that the city’s patron-goddess Mumbadevi has fallen out of favour with contemporary Bombayites: ‘The calendar of festivals reveals her decline… Where is Mumbadevi’s day?’ As a matter of fact, the calendar of festivals includes a perfectly good Mumbadevi Day, or at least it does in all versions of India except Saleem’s.

And how could Lata Mangeshkar have been heard singing on All-India Radio as early as 1946? And does Saleem not know that it was not General Sam Manekshaw who accepted the surrender of the Pakistan Army at the end of the Bangladesh War – the Indian officer who was Tiger Niazi’s old chum being, of course, Jagjit Singh Arora? And why does Saleem allege that brand of cigarettes, State Express 555, is manufactured by W. D. & H. O. Wills?

I could continue. Concrete tetrapods have never been used in Bombay as part of nay reclamation scheme, but only to shore up and protect the sea wall along the Marine Drive promenade. Nor could the train that brings Picture Singh and Saleem from Delhi to Bombay possibly have passed through Kurla, which is on a different line.

Etcetera. It is by now obvious, I hope, that Saleem Sinai is an unreliable narrator, and that *Midnight’s Children* is far from being an authoritative guide to the history of post-independence India.

But isn’t quite how unreliable narration usually works in novels. Conventionally unreliable narrators are often a little stupid, less able to work out what’s going on around them than the reader. In such narratives, one deciphers the true meaning of events by ‘seeing through’ the narrator’s faulty vision. However, the narrator of *Midnight’s Children* is neither particularly stupid, nor particularly unaware of what’s happening.

Why, then, all the errata? One answer could be that the author has been sloppy in his research. ‘If you’re going to use Hindu traditions in your story, Mr. Rushdie’, I was asked by an irate and shiny-headed gentleman in Bangalore – he had spotted the Valmiki / Vyasa confusion – ‘don’t you think you could take trouble to look it up?’ I have also received letters arguing about Bombay bus routes, and informing me that certain ranks used by the Pakistan Army in the text are not in fact used by the Pakistan Army in Pakistan. In these letters is always an undertone of pleasure: the reader’s delight at having ‘caught the writer out’.

So let me confess that the novel does contain a few mistakes that are mine as well as saleem’s. one is be found in the description of the Amritsar massacre, during which I have Saleem say that dyer entered the Jallianwala Bagh compound followed by ‘fifty white troops’. The truth is that there were fifty troops, but they weren’t white. When I first found out my error I was upset and tried to have it corrected. Now I’m not so sure. The mistakes more and more like Sallem’s; its wrongness feels *right*.

Elsewhere, though, I went to some trouble to get things wrong. Originally error-free passages had the taint of inaccuracy introduced. Unintentional mistakes were, on being discovered, not expunged from the text but, rather, emphasized, given more prominence in the story. This odd behavior requires an explanation.

When I began the novel (as I've written elsewhere) my purpose was somewhat Proustian. Time and migration had placed a double filter between me and my subject, and I hoped that I could only imagine vividly enough it might be possible to see beyond those filters, to write as if the years had not passed, as if I had never left India for the West. But as I worked I found that what interested me was the process of filtration itself. So my subject changed, was no longer a search for lost time, had become the way in which we remake the past to suit our present purposes, using memory as our tool. Saleem's greatest desire is for what he calls meaning, and near the end of his broken life he sets out to *write himself*, in the hope that by doing so he may achieve the significance that the sevens of his adulthood have drained from him. He is no dispassionate, disinterested chronicler. He wants so to shape his material that the reader will be forced to concede his central role. He is cutting up history to suit himself, just as he did when he cut up newspapers to compose his earlier text, the anonymous note to Commander Sabarmati. The small errors in the text can be read as clues, as indications that Saleem is capable of distortions both great and small. He is an interested party in the events he narrates.

He is also *remembering*, of course, and one o the simplest truths about any set of memories is that many of them will be false. I myself have a clear memory of having been in India during the China War. I 'remember' how frightened we all were, I 'recall' people making nervy jokes about needing to buy themselves a Chinese phrase book or two, because the Chinese Army was not expected to stop until it reached Delhi. I also know that I could not possibly have been in India at that time. I was interested to find that *even after found out that my memory was playing* tricks my brain simply refused to unscramble itself. It clung to the false memory, preferring it to mere literal happenstance. I thought that was an important lesson to learn.

Thereafter, as I wrote the novel, and whenever a conflict arose between literal and remembered truth, I would favour the remembered version. This is why, even though Saleem admits that no tidal wave passed through the Sundarbans in the year of the Bangladesh War, he continues to be borne out of the jungle on the crest of that fictional wave. His truth is too important to him to allow it to be unseated by a mere weather report. It is memory's truth, he insists, and only a madman would prefer someone else's version to his own.

Saleem Sinai is not an oracle; he's only adopting a kind of oracular language. His story, but it plays with historical shapes. Ironically, the book's success – its Booker Prize, etc – initially distorted the way in which it was read. Many readers wanted it to be the history, even the guide-book, which it was never meant to be; others resented it for its incompleteness, pointing out, among other things, that I had failed to mention the glories of Urdu poetry, or the plight of the Harijans, or untouchables, or what some people think of as the new imperialism of the Hindi language in South India. These variously disappointed readers were judging the book not as the novel, but as some sort of inadequate reference book or encyclopaedia.

The passage of time has smoothed out such wrinkles. I'd just like to clear up that mistake of Saleem's about the god Ganesha. It happens just after Saleem has been boasting about his own erudition. In spite of doming from a Muslim background, he tells us, he's well up on the Hindu stories. That he should instantly perpetrate a howler about the myth which is, after all, most central to himself (Ganesha's elephantine nose,

and dubious parentage, prefigure his own) was, I thought, a way of deflating that narratorial pomposity; but it was also – along with saleem's other blunder about the date of Mahatma Gandhi's assassination – a way of telling the reader to maintain a healthy distrust.

History is always ambiguous. Facts are hard to establish, and capable of being given meanings. Reality is built on our prejudices, misconceptions and ignorance as well as on our perceptiveness and knowledge. The reading of Saleem's unreliable narration might be, I believe, a useful analogy for the way in which we all, everyday, attempt to 'read' the world.

1983

ANEXO III

THE RIDDLE OF MIDNIGHT: INDIA, AUGUST 1987

Forty years ago, the independent nation of India and I were born within eight weeks of one another. I came first. This gave rise to a family joke – that the departure of the British was occasioned by my arrival on the scene – and the joke, in turn, became the germ of a novel, *Midnight's Children*, in which not just one child, but one thousand and one children born in the midnight hours of freedom, the first hour of 15 August 1947, were comically and tragically connected to the birth of a nation.

(I worked out, by the way, that the Indian birth rate in August 1947 was approximately two babies per second, so my fictional figure of 1,001 per hour was, if anything, a little on the low side.)

The chain reaction continued. The novel's title became, for many Indians, a familiar catch-phrase defining that generation was too young to remember the Empire or the liberation struggle; and when Rajiv Gandhi became Prime Minister, I found his administration being welcomed in the newspaper by such headlines as: 'Enter midnight's children'.

So when forty came around, it occurred to me to take a look at the state of the Indian nation that was, like me, entering its fifth decade; and to look, in particular, through the eyes of the class of '47, the country's citizen-twins, my generation. I flew to the subcontinent in search of the real-life counterparts of the imaginary beings I once made up. Midnight's real children: to meet them would be like closing a circle.

There was a riddle I wanted to try and answer, with their help: *Does India exist?* A strange, redundant sort of inquiry, on the face of it. After all, there the gigantic place manifestly is, a rough diamond two thousand miles long and more or less as wide, as large as Europe though you'd never guess it from the Mercator projection, populated by around a sixth of the human race, home of the largest film industry on earth, spawning festivals the world over, famous as the 'world's biggest democracy'. Does India exist? If it doesn't, what's keeping Pakistan and Bangladesh apart?

It's when you start thinking about the political entity, the nation India, the thing whose fortieth anniversary it is, that the question starts making sense. After all, in all the thousands of years of Indian history, there never was such a creature as a united India. Nobody ever managed to rule the whole place, not the Mughals, not the British. And then, that midnight, the thing that had never existed was suddenly 'free'. But what on earth was it? On what common ground (if any) did it, does it, stand?

Some countries are united by a common language; India has around fifteen major languages and numberless minor ones. Nor are its people united by race, religion or culture. These days, you can even hear some voices suggesting that the preservation of the union is not in the common interest. J.K. Galbraith's description of India as 'functioning anarchy' still fits, but the stresses on the country have never been so great. Does India exist? If it doesn't, the explanation is to be found in a single word: communalism. The politics of religious hatred.

There is a medium-sized town called Ayodhya in the state of Uttar Pradesh, and in this town there is a fairly commonplace mosque named Babri Masjid. According to the *Ramayana*, however, Ayodhya was the home town of Rama himself, and according to a local legend the spot where he was born – the *Ramjanmabhoomi* – is the one on which the Muslim place of worship stands today. The site has been disputed territory ever since independence, but for most of the forty years lid has been on the problem by

the very Indian method of shelving the case, locking the mosque's gates, and allowing neither Hindus nor Muslims to enter.

Last year, however, the case finally came to court, and the judgment seemed to favour the Hindus. Babri Masjid became the target of the extremist Hindu fundamentalist organization, the Vishwa Hindu Parishad. Since then, Hindus and Muslims all over North India have been clashing, and in every outbreak of communal violence the Babri Masjid affair is cited as a primary cause.

When I arrived in Delhi the old Walled City was under heavy curfew because of just such an outbreak of communal violence. In the little alleys of Chandni Chowk I met a Hindu tailor, Harbans Lal, born in 1947 and as mild and gentle a man as you could wish to find. The violence terrified him. 'When it started', he said, 'I shut up the shop and ran away'. But in spite of all his mildness, Harbans Lal was a firm supporter of the Hindu national partly that used to be called the Jan Sangh and is now the BJP.'I voted for Rajiv Gandhi in the election after Mrs. Gandhi died', he said. 'It was a big mistake. I won't do it again.' I asked him what should be done about the Babri Masjid issue. Should it be locked up again as it had been for so many years? Should it be place where both Hindus and Muslims could go to worship? 'It's a Hindu shrine', he said, 'It should be for the Hindus'. There was no possibility, in his mind, of a compromise.

A couple of days later the Walled City was still bubbling with tension. The curfew was lifted for an hour or two every day to enable people to go out and buy food. The rest of the time, security was very tight. It was Eid, the great Muslim festival celebrating the end of the month of fasting, but the city's leading imams had said that Eid should not be celebrated. In Meeut, the mutilated corpses of Muslims floated in the river. The city's predominantly Hindu police force, the PAC, had run amok. Once again, Babri Masjid was one to the bones of contention.

I met Abdul Ghani, a Delhi Muslim who worked in a sari shop, and who, like Harbans Lal, India and me, was 1947 – born. I was struck by how much like Harbans Lal he was. They were both slightly built, mild-mannered men with low, courteous voices and attractive smiles. They each earned Abdul Ghani was just as unyielding as Harbans Lal had been. 'What belongs to the Muslims', ha said when I asked about Babri Masjid, 'should be given back to the Muslims. There is nothing else to be done'. The gentleness of Harbans Lal and Abdul Ghani made their religious divisions especially telling. Nor was Babri Masjid the only issue between the faints. At Ahmedabad, in the state of Gujarat, Hindu-Muslim violence was again centred in the old walled-city area of Manek Chowk, and had long ago acquired its own internal logic: so many families had lost members in the fighting that the cycle of revenge was unstoppable. Political forces were at work, too. At Ahmedabad hospital the doctors found that many of the knife wounds they treated were professionally inflicted. Somebody was sending trained killers into town.

All over India – Meerut, Delhi, Ahmedabad, Bombay – tension between Hindus and Muslims was rising. In Bombay, a (1947-born) journalist told me that many communal incidents took place in areas where Muslims had begun to prosper and move up the economic scale. Behind the flashpoints like Ayodhya, she suggested, was Hindus' resentment of Muslim prosperity.

The Vishwa Hindu Parishad has a list of over a hundred disputed sites of the Babri Masjid type. Two are especially important. In Mathura, a Muslim shrine stands on the supposed birthplace of the god Krishna; and in Benares, a site allegedly sacred to Shiva is also in Muslim hands…

In Bombay, I found a 'midnight child', a clerical worker in the docks, a Muslim named Mukadam who was such a super-citizen that he was almost too good to be true.

Mukadam was absolutely dedicated to the unity of India. He believed in small families. He thought all Indians had a duty to educate themselves, and he had put himself through many evening courses. He had been named Best Worker at his dock. In his village, he claimed proudly, people of all faiths lived together in complete harmony. 'That is how it should be', he said. 'After all, these religions are only words. What is behind them is the same, whichever faith it is'.

But when communal violence came to the Bombay docks in 1985, Mukadam's super-citizenship wasn't of much use. On the day the mob came to his dock, he was saved because he happened to be away. He didn't dare to return to work for weeks. And now, he says, he worries that it may come again at any time.

Like Mukadam, many members of Indian minority groups started out as devotees of the old, secular definition of India, and there were no Indians as patriotic as the Sikhs. Until 1984, you could say that the Sikhs were *the* Indian nationalists. Then came the storming of the Golden Temple, and the assassination of Mrs. Gandhi; and everything changed.

The group of Sikh radicals led by Sant Jarnail Singh Bhindranwake, the religious leader who died in the Golden Temple storming, could not be said to represent more than a small minority of all Sikhs. The campaign for a separate Sikh state, Khalistan, had similarly found few takers among India's Sikhs – until November 1984, when Indira Gandhi died, and it became known that her assassins were Sikhs.

In Delhi, angry Hindu mobs – among whom party workers of Mrs. Gandhi's Congress – I were everywhere observed – decided to hold all Sikhs responsible for the deeds of the assassins. Thus an entirely new form communal violence – Hindu-Sikh riots – came into being, and in the next ten days the Sikh community suffered a series of traumatizing attacks from which it has not recovered, and perhaps never will.

In block 32 of the Delhi suburb called Trilokpuri, perhaps 350 Sikhs were burned alive. I walked past streets of charred, gutted houses in some of which you still see the bones of the dead it was the worst place I have ever seen, not least because, in the surrounding streets, children played normally, the neighbours went on with their lives. Yet some of these neighbours were the very people who perpetrated the crime of 32 Trilokpuri, which was only one of the many massacres of Sikhs that took place that November. Many Sikh 'midnight children' never reached forty at all.

I heard about many of these deaths, and will let one story stand for all. When mob came for Hari Singh, a taxi-driver like so many Delhi Sikhs, his son fled into a nearby patch of overgrown waste land. His wife was obliged to watch as the mob literally ripped her husband's beard off his face. (This beard-ripping ritual was a feature of many of the November killings.) She managed to get hold of the beard, thinking that it was, at least, a part of him that she could keep for herself, and she ran into their house to hide it. Some members of the mob followed her in, found the beard and removed it. Then they poured kerosene over Hari Singh and set fire on him. They also chased his teenage son, found him, beat him unconscious, and burned him, too. They knew he was a Sikh even though he had cut his hair, because when they found his father's beard they found his cut hair as well. His mother had preserved the sacred locks that identified her son.

Another taxi-driver, Pal Singh (born November 1947), told me that had never had time for the Khalistan movement, but after 1984 he had changed his mind. 'Now it will come', he said, 'maybe within ten years'. Sikhs were selling up their property in Delhi and buying land in the Punjab, so that If the time came when they had to flee back to the Sikh heartland they wouldn't have to leave their assets behind. 'I'm doing it, too', Pal Singh said.

Almost three years after the 1984 massacres, not one person has been charged with murdering a Sikh in those fearsome days. The congress-I, Rajiv Gandhi's party, increasingly relies on the Hindu vote, and is reluctant to alienate it.

The new element in Indian communalism is the emergence of a collective Hindu consciousness that transcends castle, and that believes Hinduism to be under threat from other Indian minorities. There is evidence that Rajiv's Congress-I is trying to ride that tiger. In Bombay, the tiger is actually in power. The ruling Shiv Sena Party, whose symbol is the tiger, is the most overtly Hindu-fundamentalist grouping ever to achieve office anywhere in India.

Its leader, Bal Thackeray, a former cartoonist, speaks openly of his belief that democracy has failed in India. He makes no secret of his open hostility towards Muslims. In the Bhiwandi riots of 1985, a few months before the Shiv Sena won the Bombay municipal elections, Shiv Sena activists were deeply involved in the anti-Muslim violence. And today, as the Sena seeks to spread its influence into the rural areas of Maharashtra (the state of which Bombay is the capital), incidents of communal violence are being reported from villages in which nothing of the sort has ever happened before.

I come from Bombay, and from a Muslim family, too. 'My' India has always been on ideas of multiplicity, pluralism, hybridity: ideas to which the ideologies of the communalists are diametrically opposed. To my mind, the defining image of India is the crowd, and a crowd is by its very nature superabundant, heterogeneous, many things at once. But the India of the communalism is none of these things.

I spent one long evening in the company of a ('47-born) Bengali intellectual, Robi Chatterjee, for whom the inadequacies of society are a cause for deep, permanent, operatic anguish. 'Does India exist?' I asked him.

"What do you mean?' he cried. 'Where the hell do you think this is?' I told him that I meant the idea of the nation. Forty years after a nationalist revolution, where could it be said to reside?

Ha said, 'To the devil with all that nationalism. I am an Indian because I am born here and I live here. So is everyone else of whom that is true. What's the need for any more definitions?'

I asked, 'If you do without the idea of nationalism, then what's the glue holding the country together?'

'We don't need glue', he said. 'India isn't going to fall apart. All that Balkanization stuff. I reject it completely. We are simply here and we will remain here. It' this nationalism business that is the danger'.

According to Robi, the idea of nationalism in India had grown more and more chauvinistic, had become narrower and narrower. The ideas of Hindu nationalism had infected it. I was struck by a remarkable paradox: that, in a country created by the congress's nationalist campaign, the well-being of the people might now require that all nationalist rhetoric be abandoned.

Unfortunately for India, the linkage between Hindu fundamentalism and idea of the nation shows no signs of weakening. India is increasingly defined as Hindu India, and Sikh and Muslim fundamentalism grows ever fierce and entrenched in response. 'These days', a young Hindu woman said to me, 'one's religion is worn on one's sleeve'. She was corrected by a Sikh friend. 'It is worn', he said, 'in a scabbard at the hip'.

I remember that when *Midnight's Children* was first published in 1981, the most common Indian criticism of it was that it was too pessimistic about the future. It's a sad truth that nobody finds the novel's ending pessimistic any more, because what has

happened in India since 1981 is so much darker than I had imagined. If anything, the book's last pages, with their suggestion of a new, more pragmatic generation rising up to take over from the midnight children, now seem absurdly, romantically optimistic.

But India regularly confounds its critics by its resilience, its survival in spite of everything. I don't believe in the balkanization of India any more than Robi Chatterjee does. It's my guess that the old functioning anarchy will, somehow or other, keep on functioning, for another forty years, and no doubt another forty after that. But don't ask me how.

1987

ANEXO IV

‘COMMONWEALTH LITERATURE’ DOES NOT EXIST

When I was invited to speak at the 1983 English Studies Seminar in Cambridge, the lady from the British Council offered me a few words of reassurance. ‘It’s all right’, I was told, ‘for the purpose of our seminar, English studies are taken to include Commonwealth literature’. At all other times, one was forced to conclude, these two would be kept strictly apart, like squabbling children, or sexually incompatible pandas, or, perhaps, like unstable, fissile materials whose union might cause explosions.

A few weeks later I was talking to a literature don – a specialist, I ought to say, in *English* literature – a friendly and perceptive man. ‘As a Commonwealth writer’, he suggested, ‘you probably find, don’t you, that there’s a kind of liberty, certain advantages, in occupying, as you do, a position on the periphery?’

And then a British magazine published, in the same issue, interviews with Shiva Naipaul, Buchi Emecheta and myself. In my interview, I admitted that I had begun to find this strange term, ‘Commonwealth literature’, unhelpful and even a little distasteful; and I was interested to read that in *their* interview, both Shiva Naipaul and Buchi Emecheta, in their own ways, said much the same thing. The three interviews appeared, therefore, under the headline: ‘Commonwealth writers… but don’t call them that!’

By this point, the Commonwealth was becoming unpopular with me.

Isn’t this the very oddest of breasts, I thought – a school of literature whose supposed members deny vehemently that they belong to it. Worse, these denials are simply disregarded! It seems the creature has taken on a life of its own. So when I was invited t a conference about the animal in – of all places – Sweden, I thought I’d better go along to take a closer look at it.

The conference was beautifully organized, packed with erudite and sophisticated persons capable of discoursing at length about the new spirit of experiment in English – language writing in the Philippines. Also, I was able to meet writers from all over the world – or, rather, the Commonwealth. It was such a seductive environment that it almost persuaded me that the subject under discussion actually existed, and was not simply a fiction and a fiction of a unique type, at that, in that it has been created solely by critics and academics, who have then proceeded to believe in it wholeheartedly…but the doubts did, in spite of all temptations to succumb, persist.

Many of the delegates, I found, were willing freely to admit that the term ‘Commonwealth literature’ was a bad one. Africa and Pakistan, for instance, are members of the Commonwealth, but their authors apparently belong to its literature. On the other hand, England, which, as far as I’m aware, has not been expelled from the Commonwealth quite yet, has been excluded from its literary manifestation. For obvious reasons. It would never do to include English literature, the great sacred thing itself, with this bunch of upstairs, huddling together under this new and badly made umbrella.

At the Commonwealth literature conference I talked with and listened to the Australian poet Randolph Stow; the West Indian, Wilson Harris; Ngugi wa Thiong’o from Kenya; Anita Desai from India and the Canadian novelist Aritha van Herk. I became quite sure that our differences were so much more significant than our similarities, that it was impossible to say what ‘Commonwealth literature’ – the idea which had, after all, made possible our assembly – might conceivably mean. Van Herk

spoke eloquently about of drawing imaginative maps of the great emptinesses of Canada; Wilson Harris soared into great flights of metaphysical lyricism and high abstraction; Anita Desai spoke in whispers, her novel the novel of sensibility, and I wondered what on earth she could be held to have common with the committed Marxist Ngugi, an overtly political writer, who expressed his rejection of the English language by reading his own work in Swahili, with a Swedish version read by his translator, leaving the real of us completely bemused. Now obviously this great diversity would be entirely natural in a general literature conference – but this was a particular school of literature, and I was trying to work out what that school was supposed to be.

The nearest I could get to a definition sounded distinctly patronizing: 'Commonwealth literature', it appears, is that body writing created, in the English language, by persons who are not themselves white Britons, or Irish, or citizens of the United States of America. I don't know whether black Americans are citizens of this bizarre Commonwealth or not. Probably not. It is also uncertain whether citizens of Commonwealth countries writing in languages other than English-Hindu, for example – or switch out of English, like Ngugi, are permitted into the club or asked to keep out.

By now 'Commonwealth literature' was sounding very unlikeable indeed. Not only was it a ghetto, but it was actually an exclusive ghetto. And the effect of creating such a ghetto was, is, to change the meaning of the far broader term 'English literature' – which I'd always taken to mean simply the literature of the English language – into something far narrower, something topographical, nationalistic, possibly even racially segregationist.

It occurred to me, as I survived this muddle, that the category is a chimera, and in very precise terms. The word has of course come to mean an unreal, monstrous creature of the imagination; but you will recall that the classical chimera was a monster of a rather special type. It had the head of a lion, the body of a goat and a serpent's tail. This is to say, it could exist only in dreams, being composed of elements which could not possibly be joined in the real world.

The dangers of unleashing such a phantom into the groves of literature are, it seems to me, manifold. As I mentioned, there is the effect of creating a ghetto, and that, in turn, does lead to a ghetto mentality amongst some if its occupants. Also, the creation of a false category can and does lead o excessively narrow, and sometimes misleading readings of some of the artists it is held to include; and again, the existence – or putative existence – of the beast distracts attention from what is actually worth looking at, what is actually going on. I thought it might be worth spending a few minutes reflecting further on these dangers.

I'll begin from an obvious starting place. English is by now the world language. It achieved this status partly as a result of the physical colonization of a quarter of the globe by the British, and it remains ambiguous but central to the affairs of just about all the countries to whom it was given, along with mission schools, trunk roads and the rules of cricket, as a gift of the British colonizers.

But its present-day pre-eminence is not solely – perhaps not even primarily – the result of the British legacy. It is also the effect of the primacy of the United States in the affairs of the world. This second impetus towards English could be termed a kind of linguistic neo-colonialism, or just plain pragmatism on the part of many of the world's governments and educationists, according to your point of view.

As for myself, I don't think it is always necessary to take up the anti-colonial – or is it post-colonial? – cudgels against English. What seems to me to be happening is that those peoples who were once colonized by the language are now rapidly remaking it, domesticating it, becoming more and more relaxed about the way they use it –

assisted by the English language's enormous flexibility and size, they are carving out large territories for themselves within its frontiers.

To take the case of India, only because it's the one with which I'm most familiar. The debate about the appropriateness of English in post-British India has been raging ever since 1947; but today, I find, it is debate which has meaning only for the older generation. The children of independent India seem not think of English as being irredeemably tainted by its colonial provenance. They use it as Indian language, as one of the tools they have to hand.

(I am simplifying, of course, but the point is broadly true.)

There is also an interesting north-South divide in Indian attitudes to English. In the North, in the so-called 'Hindi belt', where the capital, Delhi, is located, it is possible to think of Hindi as a future national language; but in South India, which is at present suffering from the attempts of central government to *impose* this national language on it, the resentment of Hindi is far greater than of English. After spending quite some time in South India, I've become convinced that English is an essential language in India, not only because of its technical vocabulary and the international communication which it makes possible, but also simply to permit two Indians to talk to each in a tongue which neither party hates.

Incidentally, in west Bengal, where there is a State-led move against English, the following graffito, a sharp dig at the State's chief minister, Jyoti Basu, appeared on a wall, in English: 'My son won't learn English; you son won't learn English; but Jyoti Basu will send his son abroad to learn English.'

One of the points I want to make is that what I've said indicates, I hope, that Indian society and Indian literature have a complex and developing relationship with the English language. This kind of post-colonial is propounded as one of the unifying factors in 'Commonwealth literature'; but it clearly does not exist, or at least is far more peripheral to the problems of literatures in Canada, Australia, even South Africa. Every time you examine the general theories of 'Commonwealth literature' they come apart in your hands.

English literature has its Indian branch. By this I mean the literature of the English language. This literature is also Indian literature. There is no incompatibility here. If history creates complexities, let us not try to simplify them.

So: English is an Indian literary language, and by now, thanks to writers like Tagore, Desani, Chaudhuri, Mulk Raj Anand, Raja Rao, Anita Desai and others, it has quite a pedigree. Now it is certainly true that the English-language literatures of England, Ireland and the USA are older than, for example, the Indian; so it's possible that 'Commonwealth literature' is no longer than an ungainly name for the world's younger English literatures. If that were or, rather, if that were all, it would be a relatively unimportant misnomer. But it isn't all. Because the term is not used simply to describe, or even misdescribe, but also to *divide*. It permits academic institutions, publishers, critics and even readers to dump a large segment of English literature into a box and then more or less ignore it. At best, what is called 'Commonwealth literature' is positioned *below* English literature 'proper' – or, to come back to my friend the don, it places Eng. Lit. at the centre and the rest of the world at eh periphery. How depressing that such a view should persist in the study of literature long after been discarded in the study of everything else in English.

What is life like inside the ghetto of 'Commonwealth literature'? Well, every ghetto has its own rules, and this one is no exception.

One of the rules, one of the ideas on which the edifice rests, is that literature is an expression of nationality. What Commonwealth literature finds interesting in Patrick

White is his Australianness; in Doris Lessing, her Africanness; in V.S. Naipaul, his West Indianness, although I doubt that anyone would have the nerve to say so to his face. Books are almost always praised for using motifs and symbols out of the author's own national tradition, or when their form echoes some traditional form, obviously pre-English, and when the influences at work upon the writer can be seen to be wholly internal to the culture from which he 'springs'. Books which mix traditions, or which seek consciously to break with tradition, are often treated as highly suspect. To give one example. A few years ago the Indian poet, Arun Kolatkar, who works with equal facility in English and Marathi, wrote, in English, an award-winning series of poems called *Jejuri*, the account of his visit to a Hindu temple town. (Ironically, I should say, it won the Commonwealth Poetry Prize) The poems are marvellous, contemporary, witty, and in spite of their subject they are the work of a non-religious man. They aroused the wrath of one of the doyens of Commonwealth literary studies in India, Professor C.D. Narasimhaiah, who, while admitting the brilliance of the poems, accused kolatkar of making his work irrelevant by seeking to defy tradition.

What we are facing here is the bogy of Authenticity. This is something which the Indian art critic Geeta Kapur has explored in connection with modern Indian painting, but it applies equally well to literature. 'Authenticity' is the respectable child of old-fashioned exoticism. It demands that sources, forms, style, language and symbol all derive from a supposedly homogeneous and unbroken tradition. Or else. What is revealing is that the term, so much in use inside the little world of 'Commonwealth literature', and always as a term of praise, would seem ridiculous outside this world. Imagine a novel being eulogized for being 'authentically English', or 'authentically German'. It would seem absurd. Yet absurdities persist in the ghetto.

In my own case, I have constantly been asked whether I am British, or Indian. The formulation 'India-born British writer' has been invented to explain me. But, as I said last night, my new book deals with Pakistan. So what now? 'British-resident Indo-Pakistani writer'? You see the folly of trying to contain writers inside passports.

One of the most absurd aspects of this quests for national authenticity is that – as far as India is concerned, anyway – it is completely fallacious to suppose that there is such a thing as pure, unalloyed tradition from which to draw. The only people who seriously believe this are religious extremists. The rest of us understand that the very essence of Indian culture is that we posses a mixed tradition, a *mélange* of elements as disparate as ancient Mughal and contemporary Coca-Cola American. To say nothing of Muslim, Buddhist, Jain, Christian, Jewish, British, French, Portuguese, Marxist, Maoist, Trotskyist, Vietnamese, capitalist, and of course Hindu elements. Eclecticism, the ability to take from the world what seems fitting and to leave the rest, has always been a hallmark of the Indian tradition, and today it is at the centre of the best work being done both in the visual arts and in literature. Yet eclecticism is not really a nice word in the lexicon of 'Commonwealth literature'. So the reality of the mixed tradition is replaced by the fantasy of purity.

You will perhaps have noticed that the purpose of this literary ghetto – like that of all ghettos, perhaps – is to confine, to restrain. Its rules are basically conservative. Traditions is all; radical breaches with the past are frowned upon. No wonder so many of the writers claimed by 'Commonwealth literature' deny that they have anything to do with it.

I said that the concept of 'Commonwealth literature' did disservice to some writers, leading to false reading of their work; in India, I think this is true of the work of Ruth Jhabvala and, to a lesser extent, Anita Desai. You see, looked at from the point of view that literature must be nationally connected and even committed, it becomes

simply impossible to understand the cast of mind and vision of a rootless intellect like Jhabvala's. In Europe, of course, there are enough instances of uprooted, wandering writers and even peoples to make Ruth Jhabvala's work readily comprehensible; but by the rules of the Commonwealth ghetto, she is beyond the pale. As a result, her reputation in India is much lower than it is in the West. Anita Desai, too, gets into trouble when she states with complete honesty that her work has no Indian models. The novel is a Western form, she says, so the influences on her are Western. Yet her delicate but tough fictions are magnificent studies of Indian life. This confuses the cohorts of the Commonwealth. But then, where 'Commonwealth literature' is concerned, confusion in the norm.

I also said that the creation of this phantom category served to obscure what was really going on, and worth talking about. To expand on this, let me say that if we were to forget about 'Commonwealth literature', we see that there is a kind of commonality about much literature, in many languages, emerging from those parts of the world which one could loosely term less powerless. The magical realism of the Latin Americans influences Indian-language writers in India today. The rich, folk-tale quality of a novel like *Sandro of Chegem*, by the Muslim Russian Fazil Iskander, finds its parallels in the work – for instance – of the Nigerian, Amod Tutuola, or even Cervantes. It is possible, I think, to begin to theorize common factors between writers from these societies-poor countries, or deprived minorities in powerful countries –poor to say that much of what is new in world literature comes from this group. This seems to me to be a 'real' theory, bounded by frontiers which are neither political nor linguistic but imaginative. And it is developments of this kind which the chimera of 'Commonwealth literature' obscures.

This transnational, cross-lingual process of pollination is not new. The works of Rabindranath Tagore, for example, have long been widely available in Spanish-speaking America, thanks to his close friendship with the Argentinian intellectual Victoria Ocampo. Thus an entire generation, or even two, of South American writers have read *Gitanjali, the Home and the Wolrd* and other works, and some, like Mario Vargas Llosa, say that they found them very exciting and stimulating.

If this 'Third World literature' is one development obscured by the ghost of 'Commonwealth literature', then 'Commonwealth literature's' emphasis on writing in English distracts attention from much else that is worth our attention. I tried to show how in India the whole issue of language was a subject of deep contention. It is also worth saying that major works is being done in India in many languages other than English; yet outside India there is just about no interest in any of this work. The Indo-Anglians seize all the limelight. Very little is translated; very few of the best writers – Premchand, Anantha Moorthy – or the best novels are known, even by name.

To go in this vein: it strikes me that, at the moment, the greatest area of friction in Indian literature has nothing to do with English literature, but with the effects of the hegemony of Hindi on the literature of other Indian languages, particularly other North Indian languages. I recently met the distinguished Gujarati novelist, Suresh Joshi. He told me that he could write in Hindi but felt obliged to write in Gujarati because it was a language under threat. Not from English, or the west: from Hindi. In two or three generations, he said, Gujarati could easily die. And he compared it, interestingly, to the state of the Czech language under the yoke of Russian, as described by Milan Kundera.

This is clearly a matter of central importance for Indian literature. 'Commonwealth literature' is not interested in such matters.

It strikes me that title may not really be accurate. There is clearly such a thing as 'Commonwealth literature', because even ghosts can be made to exist if you set up enough faculties, if you write enough books and appoint enough researches students. It

does not exist in the scene that writers do not write it, but that is of minor importance. So perhaps I should rephrase myself: 'Commonwealth literature' should not exist. If it did not, we could appreciate writers for what they are, whether in English or not; we could discuss literature in terms of its real groupings, which may well be national, which may well be linguistic, but which may also be international, and based on imaginative affinities; and as far as Eng. Lit. itself is concerned, I think that if *all* English literatures could be studied together, a shape would emerge which would truly reflect the new shape of the language in the world, and we could see that Eng. Lit. has never been in better shape, because the world language now possesses world literature, which is proliferating in every conceivable direction.

The language ceased to be the sole possession of the English some time ago. Perhaps 'Commonwealth literature' was invented to delay the day when we rough beasts actually slouch into Bethlehem. In which case, it's time to admit that centre cannot hold.

1983

ANEXO V

OUTSIDE THE WHALE

Anyone who has switched on the television set, been to the cinema or entered a bookshop in the last few months will be aware that the British Raj, after three and a half decades in retirement, has been making a sort of comeback. After the big-budget fantasy double-bill of *Gandhi* and *Ocotpussy* we have had the blackface minstrel-show of *The Far Pavilions* in its TV serial incarnation, and immediately afterwards the overpraised *Jewel in the Crown*. I should also include the alleged 'documentary' about Subhas Chandra Bose, Granada Television's *War of the Springing Tiger*, which, in finest traditions of the journalistic impartiality, described India's second-most-revered independence leader as a 'clown'. And lest we begin to console ourselves that the painful experiences are coming to an end, we are reminded that David Lean's film of *A Passage to India* is in the offing. I remember seeing an interview with Mr. Lean in *The Times*, in which he explained his reasons for wishing to make a film of Forster's novel. 'I haven't seen Dickie Attenborough's *Gandhi* yet,' he said, 'but as far as I'm aware, nobody has yet succeeded in putting India on the screen.' The Indian film industry, from Satyajit Ray to Mr. N. T. Rama Rao, will no doubt feel suitably humbled by the great man's opinion.

These are dark days. Having expressed my reservations about the *Gandhi* film elsewhere, I have no wish to renew my quarrel to Mahatma Dickie. As for *Octopussy*, one can only say that its portrait of modern India was a grittily and uncompromisingly realistic as its depiction of the skill, integrity and sophistication of the British secret services.

In defense of the Mahattenborough, he did allow a few Indians to be played by Indians. (One is becoming grateful for the smallest of mercies.) Those responsible for transferring *The Far Pavilions* to the screen would have no truck with such tomfoolery. True, Indian actors were allowed to play the villains (Saeed Jaffrey, who has turned the Raj revival into a personal cottage industry, with parts in *Gandhi* and *Jewel in the Crown* as well, did his hissing and hand-rubbing party piece; and Sneh Gupta played the selfish princess but, unluckily for her, her entire part consisted of the interminably repeated line, 'Ram Ram'). Meanwhile, the good-guy roles were firmly commandeered by Ben Cross, Christopher Lee, Omar Sharif, and, most memorably, Amy Irving as the good princess, whose make-up person obviously believed that Indian princesses did their eyes in black ink and get sun-tans on their lips.

Now of course *The Far Pavilions* is the purest bilge. The great process machines of TV soap-opera have taken the somewhat more fibrous garbage of the M. M. Kaye book and puréed into it into easy-swallow, no-chewing-necessary drivel. Thus, the two central characters, both supposedly raised as Indians, have been lobotomized to the point of being incapable of pronouncing their own names. The man calls himself 'A Shock', and the woman 'An Jooly'. Around and about them there is branding of human flesh and snakery and widow-burning by the natives. There are Pathans who cannot speak Pushto. And, to avoid offending the Christian market, we are asked to believe that the child 'A Shook', while being raised by Hindus and Muslims, somehow knew that neither 'way' was for him, and instinctively, when he wished to raise his voice in prayer, 'prayed to the mountains'. It would be easy to conclude that such material could not possibly be taken seriously by anyone, and that it is therefore unnecessary to get worked up about it. Should we not simply ride above the twaddle, switch off our sets and not care?

I should be happier about this, the quietist option – and I shall have more to say about quietism later on – if I did not believe that it matters, it always matters, to name rubbish as rubbish; that to do otherwise is to legitimize it. I should also mind less, were it not for the fact the *The Far Pavilions*, book as well as TV serial, is only the latest in a very long line of fake portraits inflicted by the West on the East. The creation of a false Orient of cruel-lipped princes and ducky slim-hipped maidens, of ungodliness, fire and the sword, has been brilliantly described by Edward Said in his classic study *Orientalism*, in which he makes clear that the purpose of such false portraits was to provide moral, cultural and artistic justification for imperialism and for its underpinning ideology, that of the racial superiority of the Caucasian over the Asiatic. Let me add only that stereotypes are easier to shrug off if yours is not the culture being stereotyped; or, at the very least, if your culture has the power to counterpunch against the stereotype. If the TV screens of the West were regularly filled by equally hyped, big-budget productions depicting the realities of India, one could stomach the odd M. M. Kaye. When praying to the mountains is the norm, the stomach begins to heave.

Paul Scott was M. M. Kaye's agent, and it has always seemed to me a damning indictment of his literary judgement that he believed *The Far Pavilions* to be a good book. Even stranger is the fact that The Raj Quartet and the Kaye novel are founded on indentical strategies of what, to be polite, one must call borrowing. In both cases, the central plot motifs are lifted from earlier, and much finer novels. In *The Far Pavilions*, the hero Ash ('A Shook'), raised an Indian, discovered to be a sahib, and ever afterwards torn between his two selves, will be instantly recognizable as the cardboard cut-out version of Kipling's Kim. And the rape of Daphne Manners in Bibighar Gardens derives just as plainly from Foster's *A Passage to India*. But because Kaye and Scott are vastly inferior to the writers they follow, they turn what they touch to pure lead. Where Forster's scene in the Marabar caves retains its ambiguity and mystery, Scott gives us not one rape but a gang assault, and one perpetrated, what is more, by peasants. Smelly persons of the worst sort. So class as well as sex is violated; Daphne gets the works. It is useless, I'm sure, to suggest that if rape must be used as the metaphor of the Indo-British connection, then surely, in the interests of accuracy, it should be the rape of an Indian woman by one or more Englishmen of whatever class. But not even Forster dared to write about such a crime. So much more evocative to conjure up white society's fear of the darkie, of big brown cocks.

You will say I am being unfair; Scott is a writer of a different caliber to M. M. Kaye. What's more, very few of the British characters come at all well out of the *Quartet* – Barbie, Sarah, Daphne, none of the men. (Kaye, reviewing the TV adaptation, found it excessively rude about the British.)

In point of fact, I am not so sure that Scott is so much finer an artist. Like Kaye, he has an instinct for the cliché. Sadistic, bottom-flogging policeman Merrick turns out to be (surprise!) a closet homosexual. His grammar school origins give him (what else?) a chip on the shoulder. And all around him is a galaxy of chinless wonders, regimental *grandes dames*, lushes, empty-headed blondes, silly-asses, plucky young things, good sorts, bad eggs and Russian counts with eyepatches. The overall effect is rather like a literary version of Mulligatawny soup. It tries to taste Indian, but ends up being ultra-parochially British, only with too much pepper.

And yes, Scott is harsh in his portraits of many British characters; but I want to try and make a rather more difficult point, a point about *form*. The *Quartet*'s form tells us, in effect, that the history of the end of the Raj was largely composed of the doings of the officer class and its wife. Indians get walk-ons, but remain, for the most part, bit-players in their own history. Once this form has been set, it scarcely matters that

individual fictional Brits get unsympathetic treatment from their author. The form insists that *they are the ones whose stories matter*, and that is so much less than the whole truth that it must be called a falsehood. It will not do to argue that Scott was attempting to portray the British in India, and that such was the nature of imperialist society that the Indians would only have had bit-parts. It is no defense to say that a work adopts, in its structure, the very ethic which, in its content and tone, it pretends to dislike. It is, in fact, the case for the prosecution.

I cannot end this brief account of the Raj revival without returning to David Lean, a film director whose mere interviews merit reviews. I have already quoted his master piece in *The Times*; here now are three passages from his conversation with Derek Malcolm in the *Guardian* of23 January, 1984:

> (1) Forster was a bit anti-English, anti-Raj and so on. I suppose it's a tricky thing to say, but I'm not so much. I intend to keep the balance more. I don't believe all the English were a lot of idiots. Forster rather made them so. He came down hard against them. I've cut out that bit at the trial where they try to take over the court. Richard [Goodwin, the producer] wanted me to leave it in. But I said no, it just wasn't right. They wouldn't have done that.
>
> (2) As for Aziz, there's a hell of a lot Indians in him. They're marvelous people but maddening sometimes, you know… He's a goose. But he's warm and you like him awfully. I don't mean that in a derogatory way – things just happen. He can't help it. And Miss Quested… well, she's a bit of a prig and a bore in the book, you know. I've changed her, made her more sympathetic. Forster wasn't very good with women.
>
> (3) One other thing. I've got rid of that 'Not yet, not yet' bit. You know, when the Quit India stuff comes up, and we have the passage about driving us into the sea? Forster experts have always said it was important, but the Fielding-Aziz friendship was not sustained by those sort of things. At least I don't think so. The book came out at the time of the trial of the General Dyer and had a tremendous success in America for that reason. But I thought that bit rather tacked on. Anyway I see it as a personal not a political story.

Forster's lifelong refusal to permit his novel to be filmed begins to look rather sensible. But once a revisionist enterprise gets under way, the mere wishes of a dead novelist provide no obstacle. And there can be little doubt that in Britain today the refurbishment of the Empire's tarnished image is under way. The continuing decline, the growing poverty and the meanness of spirit of much of Thatcherite Britain encourages many Britons to turn their eyes nostalgically to the lost hour of their precedence. The recrudescence of imperialist ideology and the popularity of the Raj fictions put one in mind of the phantom twitching of an amputated limb. Britain is in danger of entering a condition of cultural psychosis, in which it begins once again to strut and to posture like a great power while, in fact, its power diminishes every year. The jewel in the crown is made, these days, of paste.

Anthony Barnett has cogently argued, in his television essay *Let's Take the 'Great' Out of Britain*, that the idea of a *great* Britain (originally just a collective term for the countries of the British Isles, but repeatedly used to bolster the myth of national grandeur) has bedeviled the actions of all post-war governments. But it was Margaret Thatcher who, in the euphoria of the Falklands victory, most plainly nailed her colours to the old colonial mast, clamming that the success in the South Atlantic proved that the

British were still the people 'who have ruled a quarter of the world.' Shortly afterwards she called for a return to Victorian values, thus demonstrating that she had embarked upon a heroic battle against the linear passage of Time.

I am trying to say something which is not easily heard above the clamour of praise for the present spate of British-Indian fictions: that works of art, even works of entertainment, do not come into being in a social an politician vacuum; and that the way they operate in a society cannot be separated from politics, from history. For every text, a context; and the rise of Raj revisionism, exemplified by the huge success of these fictions, is the artistic counterpart of the rise of conservative ideologies in modern Britain. And no matter how innocently the writers and film-makers work, no matter how skillfully the actors act (and nobody would deny the brilliance of, for example, the performances of Susan Wooldridge as Daphne and Peggy Ashcroft as Barbie in the TV *Jewel*), they run the grave risk of helping to shore up the conservatism, by offering it the fictional glamour which is reality so grievously lacks.

The title of this essay derives, obviously, from that of an earlier piece (1940) by 1984's other literary phenomenon, Mr Orwell. And as I'm going to dispute its assertions about the relationship between politics and literature, I must of necessity begin by offering a summary of that essay, 'Inside the Whale'.

It opens with a largely admiring analysis of the writing of Henry Miller:

> On the face of it no material could be less promising. When *Tropic of Cancer* was published the Italians were marching into Abyssinia and Hitler's concentration camps were already building… It did not seem to be a moment at which a novel of outstanding value was likely to be written about Americans dad-beats cadging drinks in the Latin Quarter. Of course a novelist is not obliged to write directly about contemporary history, but a novelist who simply disregards the major public events of the moment is generally either a footler or a plain idiot. From a mere account of the subject matter of *Tropic of Cancer*, most people would probably assume it to be no more than a bit of naughty-naughty left over from the twenties. Actually, nearly everyone who read it saw at once that it was… a very remarkable book. How or why remarkable?

His attempt to answer that question takes Orwell down more and more tortuous road. He ascribes to Miller the gift of opening up a new world 'not by revealing what is strange, but by revealing what is familiar.' He praises him for using English 'as a spoken language, but spoken without fear, i.e., without fear of rhetoric or of the unusual or poetic word. It is a flowing, swelling prose, a prose with rhythms in it.' And most crucially, he likens Miller to Whitman, 'for what e is saying, after all, is "I accept".'

Around here things begin to get a little bizarre. Orwell quite fairly points out that to say 'I accept' in life in the thirties 'is to say that you accept concentration camps, rubber truncheons, Hitler, Stalin, bombs, aeroplanes, tinned food, machine-guns, *putshes*, purges, slogans, Bedaux belts, gas masks, submarines, spies, provocateurs, press censorship, secret prisons, aspirins, Hollywood films and political murders.' (No, I don't know what a Bedaux belt is, either.) But in the very next paragraph he tells us what 'precisely because, in one sense, he is passive to experience, miller is able to get nearer to the ordinary man than is possible to more purposive writers. For the ordinary man is also passive.' Characterizing the ordinary man as a victim, he than claims that only the Miller type of victim books, 'non-political, … non-ethical, … non-literary, …

non-contemporary', can speak with the people's voice. So to accept concentration camps and Bedaux belts turns out to be pretty worthwhile, after all.

There follows an attack on literary fashion. Orwell, a thirty-seven-year-old patriarch, tells us that 'when one says that a writer is fashionable one practically always means that he is admired by people under thirty.' At first he picks easy targets – A. E. Housman's 'roselipt maidens' and Rupert Brooke's 'Grantchester' ('a sort of accumulated vomit from a stomach stuffed with place-names'). But then the polemic is widened to include 'the moviment', the politically committed generation of Auden and Spender and McNeice. 'On the whole', Orwell says, 'the literary history of the thirties seems to justify the opinion that a writer does well to keep out of politics.' It is true he scores some points, as when he indicates the bourgeois, boarding-school origins of just about all these literary radicals, or when he connects the popularity of Communism among British intellectuals to the general middle-class disillusion with all traditional values: 'Patriotism, religion, the Empire, the family, the sanctity of marriage, the Old School Tie, birth breeding, honour, discipline – anyone of ordinary education could turn the whole lot of them inside out in three minutes.' In this vacuum of ideology, he suggests, there was still 'the need for something to believe in', and Stalinist Communism filled the void.

Returning to Henry Miller, Orwell takes up and extends Miller's comparison of Anaïs Nin to Jonah in the whale's belly.

> The whale's belly is simply a womb big enough for an adult… a storm that would sink all the battleships in the world would hardly reach you as an echo… Miller himself is inside the whale, … a willing Jonah… He feels no impulse to alter or control the process that he is undergoing. He has performed the essential Jonah act of allowing himself to be swallowed, remaining passive, *accepting*. It will be seen this amounts to. It is a species of quietism.

And at the end of this curious essay, Orwell – who began by describing writers who ignored contemporary reality as 'usually footlers or plain idiots' – *embraces* and *espouses* this quietism philosophy, this cetacean version of Pangloss's exhortation to '*cultiver notre jardin*', 'Progress and reaction,' Orwell concludes, 'have both turned out quietism – robbing reality of its terrors by simply submitting to it. Get inside the whale – or rather, admit you are inside the whale (for you *are*, of course). Give yourself over to the world-process… simply accept it, endure it, record it. That seems to be the formula that any sensitive novelist is now likely to adopt.'

The sensitive novelist's reasons are to be found in the essay's last sentence, in which Orwell speaks of 'the *impossibility* of any major literature until the world has shaken itself in its new shape.'

And we are told that the fatalism is a quality of Indian thought.

It is impossible not to include in any response to 'Inside the Whale' the suggestion that Orwell's argument is much impaired by his choice, for a quietist model, of Henry Miller. In the forty-four years since the essay was first published, Miller's reputation has more or less completely evaporated, and he now looks to be very little more than the happy pornographer beneath whose scatological surface Orwell saw such improbable depths. If we, in 1984, are asked to choose between, on the one hand, the Miller of *Tropic of Cancer* and 'the first hundred pages of *Black Spring*' and, on the other hand, the collected works of Auden, MacNeice and Spender, I doubt that many of us would go for old Henry. So it would appear that

politically committed art can actually prove more durable than messages from the stomach of the fish.

It would also be wrong to go any further without discussing the senses in which Orwell uses the term 'politics'. Six years after 'Inside the Whale'', in the essay 'Politics and the English Language' (1946), he wrote: 'In our age there is no such a thing as "keeping out of politics". All issues are political issues, and politics itself is a mass of lies, evasions, folly, hatred and schizophrenia.'

For a man as truthful, directed, intelligent, passionate and sane as Orwell, 'politics' had come to represents the antithesis of his own world-view. It was an underworld-become-overworld, Hell on earth. 'Politics' was a portmanteau term which included everything he hated; no wonder he wanted to keep it out of literature.

I cannot resist the idea that Orwell's intellect, and finally his spirit, too, were broken by the horrors of the age in which he lived, the age of Hitler and Stalin (and, to be fair, by the ill health of his later years). Faced with the overwhelming evils of exterminations and purges and fire-bombings, and all the appalling manifestations of politics-gone-wild, he turned his talents to the business of constructing and also of justifying an escape-route. Hence his notion of the ordinary man as victim, and therefore of passivity as the literary stance closest to that of the ordinary man. He is using this type of logic as a means of building a path back to the womb, into the whale and away from the thunder of war. This looks very like the plan of a man who has given up the struggle. Even though he knows that 'there is no such thing as "keeping out of politics"', he attempts the construction of a mechanism with just that purpose. Sit it out, he recommends; we writers will be safe inside the whale, until the storm dies down. I do not presume to blame him for adopting this position. He lived in the worst of times. But it is important to dispute his conclusions, because a philosophy built on an intellectual defeat must always be rebuilt at a later point. And undoubtedly Orwell did give way to a kind of defeatism and despair. By the time he wrote *Nineteen Eighty-Four*, sick and cloistered on Jura, he had plainly come to think that resistance was useless. Winston Smith considers himself a dead man from the moment he rebels. The secret book of the dissidents turns out to have been written by the Thought Police. All protest must end in room 101. In an age when it often appears that we have all agreed to believe in entropy, in the proposition that the things fall apart, that history is the irreversible process by which everything gradually gets worse, the unrelieved pessimism of *Nineteen Eighty-Four* goes some way towards explaining its status as a true myth of our times.

What is more (and this connects the year's parallel phenomena of Empire-revivalism and Orwellmania), the quietism option, the exhortation to submit to events, is an intrinsically conservative one. When intellectuals and artists withdraw from the fray, politicians feel safer. Once, the right and the left in Britain used to argue about which of them 'owned' Orwell. In those days both sides wanted him; and, as Raymond Williams has said, the tug-of-war did his memory little honour. I have no wish to reopen these old hostilities; but the truth cannot be avoided, and the truth is that passivity always serves the interests of the status quo, of the people already at the top of the heap, and the Orwell of 'Inside the Whale' and *Nineteen Eighty-Four* is advocating ideas that can only be of service to our masters. If resistance is useless, those whom one might otherwise resist become omnipotent.

It is much easier to find common ground with Orwell when he comes to discuss the relationship between politics and language. The discoverer of Newspeak was aware that 'when the general [political] atmosphere is bad, language must suffer.' In 'Politics and the English Language' he gives us a series of telling

examples of the perversion of meaning for political purposes. 'Statements like "Marshal Pétain was a true patriot", "The Soviet Press is the freest in the world", "The Catholic Church is opposed to persecution" are almost always made with intent to deceive,' he writes. He also provides beautiful parodies of politicians' metaphor-mixing: 'The Fascist octopus has sang its swan song, the jackboot is thrown into the melting pot.' Recently, I came across a worthy descendant of these grand old howlers: *The Times*, reporting the smuggling of classified documents out of Civil Service departments, referred to the increased frequency of 'leaks' from 'a high-level mole'.

It's odd, though, that the author of *Animal Farm*, the creator of so much of the vocabulary through which we now comprehend these distortions – doublethink, thoughtcrime, and the rest – should have been unwilling to concede that literature was best able to defend language, to do battle with the twisters, *precisely by entering the political arena*. The writers of the Group 47 in post-war Germany, Grass, Böll and the rest, with their 'ruble literature' whose purpose and great achievement it was to rebuild to German language from the rubble of Nazism, are prime instances of this power. So, in quite another way, is a writer like Joseph Heller. In *Good as Gold* the the character of the presidential aide Ralph provides Heller with some superb satire at the expense of Washingtonspeak. Ralph speaks in sentences that usually conclude by contradicting their beginnings: 'This administration will back you all the way until it has to'; 'This president doesn't want yes-men. What we want are independent men of integrity who will agree with all our decisions after we make them.' Every time Ralph opens his oxymoronic mouth he reveals the limitations of Orwell's view which excludes comedy, satire, deflation; because of course the writer need not always to be the servant of some beetle-browed ideology. He can also be its critic, its antagonist, its scourge. From Swift to Solzhenitsyn, writers have discharged this role with honour. And remember Napoleon the Pig.

Just as it is untrue that politics ruins literature (even among 'ideological' politician writers, Orwell's case would founder on the great rock of Pablo Neruda), so it is by no means axiomatic that the 'ordinary man', *l'homme moyen sensuel*, is politically passive. We have seen that the myth of this insert commoner was a part of Orwell's logic of retreat; but it is nevertheless worth reminding ourselves of just a few instances in which the 'ordinary man' – not to mention the 'ordinary women' – has been anything but inactive. We may not approve of Khomeini's Iran, but the revolution there was a genuine mass movement. So is the revolution in Nicaragua. And so, leu us not forget, was the Indian revolution. I wonder if independence would have arrived in 1947 if the masses, ignoring Congress and the Muslim League, had remained seated inside what would have had to be a very large whale indeed.

The truth is that there is no whale. We live in a world without hiding places; the missiles have made sure of that. However much we may wish to return to the womb, we cannot be unborn. So we are left with a fairly straightforward choice. Either we agree to delude ourselves, to lose ourselves in the fantasy of the great fish, for which a second metaphor is that of Pangloss's garden; or we can do what all human beings do instinctively when they realize that the womb has been lost forever – that is, we can make the very devil of a racket. Certainly, when we cry, we cry partly for the safety we have lost; but we also cry to affirm ourselves, to say, here I am, I matter, too, you're going to have to reckon with me. So, in place of Jonah's womb, I am recommending the ancient tradition of making as big a fuss, as noise a complaint about the world as is humanly possible. Where Orwell wished quietism, let there be rowdyism; in place of the whale, the protesting wail. If we can cease

envisaging ourselves as metaphorical fetuses, and substitute the image of a new-born child, then that will be at least a small intellectual advance. In time, perhaps, we may even learn to toddle.

I must make one thing plain: I am not saying that all literature must now be of this protesting, noisy type. Perish the thought; now that we are babies fresh from the womb, we must find it possible to laugh and wonder as well as rage and weep. I have no wish to nail myself, let alone anyone else, to the tree of political literature for the rest of my writing life. Lewis Carroll and Laurence Sterne are as important to literature as Swift or Brecht. What I am saying is that politics, do mix, are inextricably mixed, and that that mixture has consequences.

The modern world lacks not only hiding places, but certainties. There is no consensus about reality between, for example, the nations of the North and of the South. What president Regan says is happening in Central America differs so radically from, say, the Sadinista version, that there is almost no common ground. It becomes necessary to take sides, to say whether or not one thinks of Nicaragua as the United States's 'front yard'. (Vietnem, you will recall, was the 'back yard'.) It seems to me imperative that literature enter such arguments, because what is being disputed is nothing less than *what is the case*, what is truth and what untruth. If writers leave the business of making pictures of the world to politicians, it will be one of the history's great and most abject abdications.

Outside the whale is the unceasing storm, the continual quarrel, the dialectic of history. Outside the whale there is a genuine need for political fiction, for books that draw new and better maps of reality, and make new languages with which we can understand the world. Outside the whale we see that we are all irradiated by history and politics; we see that it can be as false to create a politics-free fictional universe as to create one in which nobody needs to work or eat or love or sleep. Outside the whale it becomes necessary, and even exhilarating, to grapple with the special problems created by the incorporation of political material, because politics is by turns farce and tragedy, and sometimes (e.g., Zia's Pakistan) both at once. Outside the whale the writer is obliged to accept that he (or she) is part of the crowd, part of the ocean, part of the storm, so that objectivity becomes a great dream, like perfection, an unattainable goal for which one must struggle in spite of the impossibility of success. Outside the whale is the world of Samuel Beckett's famous formula: *I can't go on, I'll go on*.

This is why (to end where I began) it really is necessary to make a fuss about Raj fiction and the zombie-like revival of the defunct Empire. The various films and TV shows and books I discussed earlier propagate a number of notions about history which must be quarrelled with, as loudly and as embarrassingly as possible.

These include: The idea that non-violence makes successful revolutions; the peculiar notion that Kasturba Gandhi could have confided the secrets of her sex-life to Margaret Bourke-White; the bizarre implication that any Indians could look like or speak like Amy Irving or Christopher Lee; the view (which underlies many of these works) that the British and Indians actually understood each other jolly well, and that the end of the Empire was a sort of gentleman's agreement between old pals at the club; the revisionist theory – see David Lean's interviews – that *we, the British, weren't as bad as people make out*; the calumny, to which the use of rape-plots lends credence, that frail English roses were in constant sexual danger from lust-crazed wogs (just such a fear lay behind General Dyer's Amritsar massacre); and, above all, the fantasy that the Britain Empire represented something 'noble' or 'great' about

Britain; that it was, in spite of all its flaws and mean nesses and bigotries, fundamentally glamorous.

If books and films could be made and consumed in the belly of the whale, it might be possible to consider them merely as entertainment, or even, on occasion, as art. But in our whale less world, in this world without quite corners, there can be no easy escapes from history, from hullabaloo, from terrible, unquiet fuss.

1984

ANEXO VI

THE NEW EMPIRE WITHIN BRITAIN

Britain isn't South Africa. I am reliably informed of this. Nor is it Nazi Germany. I've got that on the best authority as well. You may feel that these two statements are not exactly the most dramatic of revelations. But it's remarkable how often they, or similar statements, are used to counter the arguments of anti-racist campaigners. 'Things aren't as bad as all that', we are told, 'you exaggerate, you're indulging in special pleading, you must be paranoid'. So let me concede at once that, as far as I know, there are no pass laws here. Inter-racial marriages are permitted. And Auschwitz hasn't been rebuilt in the Home Countries. I find it odd, however, that those who use such absences as defences rarely perceive that their own statements indicate how serious things have become. Because if the defence for Britain is that mass extermination of racially impure persons hasn't yet begun, or that the principle of white supremacy hasn't actually been enshrined in the constitution, then something must have gone very wrong indeed.

I want to suggest that racism is not a side-issue in contemporary Britain; that it's not a peripheral minority affair. I believe that Britain is undergoing a critical phase of its post-colonial period, and this crisis is not simply economic or political. It's a crisis of the whole culture, of the society's entire sense of itself. And racism is only the most clearly visible part of this crisis, the tip of the kind of iceberg that sinks ships.

Now I don't suppose many of you think of the British Empire as a subject worth losing much sleep over. After all, surely the one thing one can confidently say about that roseate age of England's precedence, when the map of half the world blushed with pleasure as it squirmed beneath the Pax Britannica, is that it's over, isn't it? Give or take a Falkland Island, the imperial sun has set. And how fine was the manner of its setting; in what good order the British withdrew. Union Jacks fluttered down their poles all round the world, to be replaced by other flags, in all manner of outlandish colours. The pink conquerors crept home, the boxwallahs and memsahibs and bwanas; leaving behind them parliaments, schools, Grand Trunk Roads and the rules of cricket. How gracefully they shrank back into their cold island, abandoning their lives as the dashing people of their dreams, diminishing from the endless steaming landscapes of India and Africa into the narrow horizons of their pallid, drizzled streets. The British have got other things to worry about now; no point, you may say, in exhuming this particular dead horse in order to flog the poor, decomposed creature all over again.

But the connection I want to make is this: that those same attitudes are in operation right here as well, here in what E. P. Thompson has described as the last colony of the British Empire. It sometimes seems that the British authorities, no longer capable of exporting governments, have chosen instead to import a new Empire, a new community of subject peoples of whom they think, and with whom they can deal, in very much the same way as their predecessors thought of and dealt with 'the fluttered folk and wild', the 'new-caught, sullen peoples, half-devil and half-child', who made up, for Rudyard Kipling, the White Man's Burden. In short, if we want to understand British racism – and without understanding no improvement is possible – it's impossible even to begin to grasp the nature of the beast unless we accept its historical roots. Four hundred years of conquest and looting, four centuries of being told that you are superior to the Fuzzy-Wuzzies and the wogs, leave their stain. This stain has speed into very part of the culture, the language and daily life; and nothing much has been done to wash it out.

For proof of the existence of this stain, we can look, for instance, at the huge, undiminished appetite of white Britons for televisions series, films, plays and books all filled with nostalgia for the Great Pink Age. Or think about the ease with which the English language allows the terms of racial abuse to be coined: wog, frog, kraut, dago, spic, yid, coon, nigger, Argie. Can there be another language with so wide-ranging a vocabulary of racist denigration? And, since I've mentioned Argies, let me quote from Margaret Thatcher's speech at Cheltenham on the third of July, her famous victory address: 'We have learned something about ourselves', she said then, 'a lesson which we desperately need to learn. When we started out, there were the waverers and the fainthearts… The people who thought we could no longer do the great things which we once did… that we could never again be what we were. There were those who would not admit it… but – in their heart of hearts – they too had their secrets fears that it was true: that Britain was no longer the nation that had built an Empire and ruled a quarter of the world. Well. They were wrong'.

There are several interesting aspects to this speech. Remember that it was made by a triumphant Prime Minister at the peak of her popularity; a Prime Minister who could claim with complete credibility to be speaking for an overwhelming majority of the electorate, and who, as even her detractors must admit, has a considerable gift for assessing the national mood. Now if such a leader at such a time felt able to invoke the spirit of imperialism, it was because she knew how central that spirit is to the self-image of white Britons of all classes. I say white Britons because it's clear that Mrs. Thatcher wasn't addressing the two million or so blacks, who don't feel quite like that about the Empire. So even her use of the word 'we' was an act of racial exclusion, like her other well-known speech about the fear of being 'swamped' by immigrants. With such leaders, it's not surprising that the British are slow to learn the real lessons of their past.

Let me repeat what I said at the beginning: Britain isn't Nazi Germany. The British Empire isn't the Third Reich. But in Germany, after the fall of Hitler, heroic attempts were made by many people to purify German thought and the German language of the pollution of Nazism. Such acts of cleansing are occasionally necessary in every society. But British thought, British society has never been cleansed of the filth of imperialism. It's still there, breeding lice and vermin, waiting for unscrupulous people to exploit it for their own ends. One of the key concepts of imperialism was that military superiority implied cultural superiority, and this enabled the British to condescend to and repress cultures far older than their own; and it still does. For the citizens of the new, imported Empire, for the colonized Asians and blacks of Britain, the police force represents that colonizing army, those regiments of occupation and control.

Now the peoples whom I've characterized as members of a new colony would probably be described by most of you as 'immigrants'. (You'll notice, by the way, that I've pinched one of Mrs. Thatcher's strategies and the You to whom I'm talking is a white You). So now I'd like to ask you to think about this word 'immigrant', because it seems to me to demonstrate the extent to which racist concepts have been allowed to seize the central ground, and to shape the whole nature of the debate. The facts are that for many years now there has been a sizeable amount of white immigration as well as black, that the annual number of emigrants leaving these shores is now larger then the number of immigrants coming in; and that, of the black communities, over forty per cent are not immigrants, but black Britons, born and bred, speaking in the many voices and accents of Britain, and with no homeland but this one. And still the word 'immigrant' means 'black immigrant'; the myth of 'swamping' lingers on; and even British-born blacks and Asians are thought of as people whose real 'home' is elsewhere.

Immigration is only a problem if you are worried about blacks; that is, if you whole approach to the question is one of racial prejudice.

But perhaps the worst thing about the so-called 'numbers game' is its assumption that less black immigration is self-evidently desirable. The effect of this assumption is that governments of both parties have eagerly passed off gross injustice as success. Let me explain. The immigration laws of this country have established a quota system for migration of UK passport holders from various countries. But after Idi Amin drove out the Ugandan Asians, and Britain did her best to prevent those British citizens from entering this country, that African quota was never increased; and, as a result, the total number of black immigrants to Britain has fallen. Now you might think that natural justice would demand that the already lamentably low quotas for British citizens from Africa would be made available to those same citizens, many of whom are now living as refugees in India, a desperately poor country which can ill-afford to care for them. But natural justice has never been much in evidence in this field. In fact, the British tax system now intends to withhold tax relief from wage-earners here whose dependants are trapped abroad. So first you keep people's families away from them and then you alter your laws to make it twice as hard for those people to keep their families fed. They're only 'immigrants', after all.

A couple of years ago the British press made a huge stink about a family of African Asians who arrived at Heathrow airport and were housed by the very reluctant local authority. It became a classic media witch hunt: 'They come over here, sponge off the State and jump the housing queue'. But that same week, another also landed at Heathrow, also needing, and getting, housing from the same local authority. This second family barely made the papers. It was a family of white Rhodesians running away from the prospect of a free Zimbabwe. One of the more curious aspects of British immigration law is that many Rhodesians, South Africans and other white non-Britons have automatic right of entry and residence here, by virtue of having one British-born grandparent; whereas many British citizens are denied these rights, because they happen to be black.

One last point about the 'imigrants'. It's a pretty obvious point, but it keeps getting forgotten. It's this: they came because they were invited. The Macmillan government embarked on a large-scale advertising camping to attract them. They were extraordinary advertisements, full of hope and optimism, which made Britain out to be a land of plenty, a golden opportunity not to be missed. And they worked. People travelled here in good faith, believing themselves wanted. This is how the new Empire was imported. This country was named 'perfidious Albion' long ago: and that shaming nickname is now being earned all over again.

So what's it like, this country to which the immigrants came and in which their children are growing up? You wouldn't recognize it, this isn't the England of fair play, tolerance, decency and equality – maybe that place never existed anyway, except in fairy-tales. In the streets of the new Empire, black women are abused and black children are beaten up on their way from school. In the run-down housing estates of the new Empire, black families have their windows broken, they are afraid to go out after dark, and human and animal excrement arrives through their letter-boxes. The police offer threats instead of protection, and the courts offer small hope of redress. Britain is now two entirely different worlds, and the one you inhabit is determined by the colour of your skin. Now in my experience, vey few white peoples, except for those active in fighting racism, are willing to believe the descriptions of contemporary reality offered by black people, faced with what Professor Michel Dummett has called 'the will not to

know – a chosen ignorance, not the ignorance of innocence', grow increasingly suspicious and angry.

A gulf in reality has been created. While and black perceptions of everyday life have moved so far apart as to be incompatible. And the rift isn't narrowing; it's getting wider. We stand on opposite sides of the abyss, yelling at each and sometimes hurling stones, while the ground crumbles beneath our feet. I make no apology for taking an uncompromising view of the reasons for existence of this chasm. The will to ignorance of which Professor Dummett speaks arises out of the desire not to face the consequences of what is going on.

The fact remains that every major institution in this country is permeated by racial prejudice to some degree, and the unwillingness of white majority to recognize this is the main reason why it can remain the case. Let's take the Law. We have, in Britain today, judges like Mckinnon who can say in court that the word 'nigger' cannot be considered an epithet of racial abuse because he was nicknamed 'Nigger' at his public school; or like the great Lord Denning, who can publish a book claiming that black people aren't as fit as whites to serve on juries, because they come from cultures with less stringent moral codes. We've got a police force that harasses blacks every day of their lives. There was a policeman who sat in an unmarked car on Railton Road in Brixton last year, shouting abuse at passing black kids and arresting the first youngsters who made the mistake of answering back. There were policemen at a Southall demonstration who sat in their vans, writing the letters NF in the steam of their breath on the windows. The British police have even refused to make racial discrimination an offense in their code of conduct, in spite of lord Scarman's recommendations. Now it is precisely because the law courts and the police are not doing their jobs that the activities of racist hooligans are on the increase. It's just not good enough to deplore the existence of neo-Fascists in society. They exist because they are permitted to exist. (I said every major institution, so let's consider the government itself. When the Race Relations Act was passed, the government of Britain specifically exempted itself and all its actions from the jurisdiction of the Act).

A friend of mine, an Indian, was deported recently for the technical offence known as 'overstaying'. This means that after a dozen or so years of living here, he was found to be a couple of days late sending in the forms applying for an extension to his stay. Now neither he or his family had ever claimed a penny in welfare, or, I suppose I should say, been in trouble with the police. He and his wife financed themselves by running a clothes stall, and gave all their spare time and effort to voluntary work helping their community. My friend was chairman of his local traders' association. So when the deportation order was made, this association, all three of his borough MPs and about fifty other MPs of all parties pleaded with the Home Office for clemency. None was forthcoming. My friend's son had a rare disease, and a doctor's report was produced stating that the child's health would be endangered if he was sent to India. The Home Office replied that it considered there were no compassionate grounds for reversing its decision. In the end, my friend offered to leave voluntarily – he had been offered sanctuary in Germany – and he asked to be allowed to go freely, to avoid the stigma of having a deportation order stamped into his passport. The Home Office refused him this last scrap of his self-respect, and threw him out. As the Facist John Kingsley Read once said, one down, a million to go.

The combination of this sort of institutional racism and the willed ignorance of the public was clearly in evidence during the passage through Parliament of the Nationality Act of 1981. This already notorious piece of legislation, expressly designed to deprive black and Asian Britons of their citizenship rights, went through in spite of

some, mainly non-white, protests. And because it didn't really affect the position of the whites, you probably didn't even realize that one of your most ancient rights, a right you had possessed for nine hundred years, was being stolen from you. This was the right to citizenship by virtue of birth, the *ius soli*, or right of the soil. For nine centuries any child born on British soil was British. Automatically. By right. Not by permission of the State. The Nationality Act abolished the *ius soli*. From now on citizenship is the gift of government. You were blind, because you believed the Act was aimed at the blacks; and so you sat back and did nothing as Mrs. Thatcher stole the birthright of every one of us, black and white, and of our children and grandchildren for ever.

Now it's possible that blindness is incurable. One of the SDP's better-known candidates told me recently that while he found the idea of working-class racism easy to accept, the parallel notion of widespread prejudice in the middle classes was unconvincing to him. Yet, after many years of voluntary work in this field, I know that the management levels of British industry and business are just as shot through by the threads of prejudice as are many unions. It is believed for instance, that as many as fifty per cent of all telephone calls made by employers to employment agencies specify no blacks. Black unemployed is much, much higher than white; and such anomalies don't arise by accident.

Let me illustrate my point by talking about television. I once earned my living by writing commercials, and I found the prejudice of senior executives in British industry quite appalling. I could tell you the name of the chairman of a leading building society who rejected a jungle on the grounds that the off-screen singer sounded as if he had a black voice. The irony was that the singer was actually white, but the previous year's jingle *had* been sung by black man who obviously had the good fortune not to sound like one. I know the marketing director of a leading confectionary firm who turned down all requests to cast a black child – as one of an otherwise white group of children – in his commercial. He said his research showed such casting would be counter-productive. I know an airline advertising manager who refused to permit the use, in his TV ads, of a genuine air stewardess employed by his own airlines, because she was black. She was good enough to serve his customers their drinks, but not good enough to be shown doing so on television.

A language reveals the attitudes of the people who use and shape it. And a whole declension of patronizing terminology can be found in the language in which inter-racial relations have been described inside Britain. At first, we were told, the goal 'integration'. Now this word rapidly came to mean 'assimilation': a black man could only become integrated when he started behaving like a white one. After 'integration' came the concept of 'racial harmony'. Now once again, this sounded virtuous and desirable, but what it meant in practice was that blacks should be persuaded to live peaceably with white, in spite of all the injustices done to them every day. The call for 'racial harmony' was simply an invitation to shut up and smile while nothing was done about our grievances. And now there's a new catchword: 'multiculturalism'. In our schools, this means little more than teaching the kids a few bongo rhythms, how to tie a sari and so forth. In the police training programme, it means telling cadets that black people are so 'culturally different' that they can't help making trouble. Multiculturalism is the latest token gesture towards Britain's blacks, and it ought to be exposed, like 'integration' and 'racial harmony', for the sham it is.

Meanwhile; the stereotyping goes on. Blacks have rhythm, Asians work hard. I've been told by Tory politicians that the Conservative Party seriously discusses the idea of wooing the Asians and leaving the Afro-Caribeans to the Labour Party, because

Asians are such good capitalists. In the new Empire, as in the old one, it seems our masters are willing to use the tried and trusted strategies of divide-and-rule.

But I've saved the worst and most insidious stereotype for last. It is the characterization of black people as a Problem. You talk about the Race Problem, the Immigration Problem, all sorts of problems. If you are liberal, you say that black people have problems. If you aren't, you say they are the problem. But the members of the new colony have only one real problem, and that problem is white people. British racism, of course, is not our problem. It's yours. We simply suffer from the effects of your problem.

And until you, the whites see, that the issue is not integration, or harmony, or multiculturalism, or immigration, but simply the business of facing up to and eradicating the prejudices within almost all of you, the citizens of your new, and last, Empire will be obliged to struggle against you. You could say that we are required to embark on a new freedom movement.

And so it's interesting to remember that when Mahatma Gandhi, the father of an earlier freedom movement, came to England and was asked what he thought of English civilization, he replied: 'I think it would be a good idea'.

1982

ANEXO VII

HOME FRONT

H*ome Front*, by John Bishton and John Reardon, is a book of images; and imagination, the process by which we make pictures of the world, is (along with the idea of the self and the development of the opposable thumb) one of the keys to our humanity. So well-made pictures are of importance to us all; they tell us not only what we have previously seen, but what it is possible to begin seeing. They *open our eyes*. There are many such pictures to be found in this photographic portrait of everyday reality as it is experienced by Britain's Asians and blacks – many memorable images of happiness, turbulence, defiance childhood, death. In a Handsworth *gurdwara*, or Sikh temple, an old man sits on a white-sheeted floor and clutches at a radiator for warmth. Or in a scrap of urban waste land, a child's head appears at the peak of a pyramid of rubble, while behind him rises the irony of a brick wall on which is painted a lurid scene of tropical paradise.

But the significance of such a photographic essay as *Home Front* is not only aesthetic. For these are images of people who have for centuries been persecuted by images. The imagination can falsify, demean, ridicule, caricature and wound as effective as it can clarify, intensify and unveil; and from the slaves of old to the British-born black children of the present, there have many who could testify to the pain of being subjected to white society's view of therm.

Fortunately, 'white society' is no homogeneous mass. After all, we have here the work of two white men, and it is sensitive, knowledgeable work. In *The Black Jacobins*, C. L. R. James wrote: 'The blacks will know as friends only those whites who are fighting in the ranks beside them. And whites will be there'. And so they are.

Let us say, then, that this book should be seen as part of the struggle. Its title implies as much, with echoes of wartime privations and vigilance, as well as the growing comradeship and solidarity of the people – in this case the black communities. It seeks to set new, true images against the old falsehoods, so that the world and its attitudes may be enabled to move forward a millimeter or two.

An honorable enterprise; but what forces are still arrayed against it! The trouble began, one might almost say, at the very Beginning:

God made little nigger boys
He made them in the night
He made them in a hurry
And forgot to paint them white.

Yes, perhaps it started with Creation. Darkness, you recall, preceded light; but 'God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness'. Then the fear of melanin-darkened skin is really the fear of the primal dark, of the Ur-Night. It is the instinctual hostility of day-beings for the creatures of night. Maybe so. And maybe all this is connected also to the idea of the Other, the reversed twin in the looking-glass, the double, the negative image, who by his oppositeness tells one what one is. God cannot be defined without the Devil, Jekyll is meaningless without Hyde. Clearly the Other is to be feared. Images of him-her-it often use motifs of night, or of invisibility, which is a night of the watching eye; or of sexual threat (Beauty and the Beast); or of malformation (Frankenstein's monster). Very frequently the Other is foreign; only very, very rarely is it presented as an object of sympathy. Two notable exceptions are Kafka's 'Metamorphosis' and the film *King Kong*. Kafka shows us

elsewhere that the other can be a Castle, or a nocturnal knock at the door; but it can also be a helpless bug, that is to say Gregor Samsa, that is to say ourselves. And Kong is allowed to love Fay Wray, which earns him a kind of tragedy: 'Twas Beauty killed the Beast'.

However, it will not suffice to blame racism and the creation of lying of black peoples on some deep-bubbling universal failing in humanity. Even if prejudice has roots in all societies, each malodorous flowering of the plant occurs in specific historical, political and economic circumstances. So each case is different, and if one wishes to fight against such triffids of bigotry, it is the differences that are important and useful. Interestingly, the universality of racial prejudice is often used to excuse it. (Whereas few people would try to condone – for example – murders on the grounds that aggression and violence are also universal to the species). And, while it is obviously true that blacks and Asians need to face up to and deal with our own prejudices, it seems equally clear that attention must be paid to the most serious problem, and in Britain, that is white racism. If we were speaking of India or Africa, we would have other forms of racism to fight against. But you fight hardest where you live: on the home front. That's human nature, too. British racism – and by that I mean a fully developed ideology, complete with the trappings of pseudo-science and 'reason' – first flowered as a means of legitimizing the lucrative slave trade, and was patently economic in origin. It expanded, during the Asian and African colonial experience, into a rationale for word domination. These are the specific circumstances without which the British variation of the disease cannot be understood. But it is often argued that those old days, those old ideas are long dead, and play no significant part in the events of contemporary Britain. If only that were true. If only history worked so cleanly, erasing itself as it went forward.

If only the ideas of the past did not rot down into the earth and fertilize the ideas of the present. In the nineteenth century, it was the Irish who were criticized for their rabbit-like breeding and their cooking smells; a hundred years later, the same slanders, in just about the same words, were being hurled at the 'Pakis'. And many of the myths, the false pictures against which blacks still struggle, date from the early days of the slave trade – the myth, for instance, of their insatiable animal desires, of the sexual aggression of black women and the huge, threatening members of black men. In 1626, Francis Bacon wrote in *New Atlantis* that the 'Spirit of Fornication' was 'a little foul ugly Aethiope'. It was just one of many such remarks.

It is impossible in this brief piece to catalog all the concocted imagery and received ideas which work both on the conscious and unconscious mind to create the environment in which racism can thrive. Minstrel shows, old-movie mammies shuffling and bopping across the screen wearing head-kerchiefs and carpet slippers, pantomime Orientals in harem-pants, yashmaks, turbans. Yes, the golliwog, too; at football grounds, black players are taunted with the cry 'Get back on your jamjar'. Television and newspaper images: because blacks and Asians, whether in Britain or abroad, more or less disappear from the news except in times of crisis. Violence, riot, assassination, famine, flood, disease, mugging: the operation of 'news values' subliminally links blacks to trouble. Well, no, not entirely. Blacks have natural rhythm, Asians don't. Blacks are good at athletics, Asians at studies. (This stereotypical contrast is still at work in many schools). Asians are thrifty, interested in business, naturally conservative; blacks throw their money around, are lazy, disaffected from the State. Blacks take drugs; Asians can't speak English.

The point about stereotypes is that, in spite of their banality, in spite of their seemingly evident wrongness, they work. They have affects. They are at Britain today.

And they are hard to combat, because nobody readily admits to being influenced by them. Of course you can see how other people might be – but not you – no! – ridiculous. And while the great power of false perception is being denied, Britain's blacks and Asians go on living in the worst available public housing, suffering from a far higher unemployment rate than their white neighbors, facing street-armies of neo-Fascists, fearing the police, being harassed at immigration points, and, when they protest, being told that there is no reason for them to stay here if they don't like it; as if ethnic minorities' British citizenship were conditional on their never making a fuss.

We live in ideas. Trough images we seek to comprehend our world. And through images we sometimes seek to subjugate and dominate others. But picture-making, imagining can also be a process of celebration, even of liberation. New images can chase out the old. This book is one, notable contribution to that process, the process of getting off the jamjar.

1984

ANEXO VIII

IN GOOD FAITH

It has been a year since I last spoke in defence of my novel *The Satanic Verses*. I have remained silent, though silence is against my nature, because I felt that my voice was simply not loud enough to be heard above the clamour of the voices raised against me.

I hoped that others would speak for me, and many have done so eloquently, among them an admittedly small but growing number of Muslim readers, writers and scholars. Others, including bigots and racists, have tried to exploit my case (using my name to taunt Muslim and non-Muslim Asian children and adults, for example) in a manner I have found repulsive, defiling and humiliating.

At the center of the storm stands a novel, a work of fiction, one that aspires to the condition of literature. It has often seemed to me that people on all sides of the argument have lost sight of this simple fact. *The Satanic Verses* has been described, and treated, as a work of bad history, as an anti-religious pamphlet, as the product of an international capitalist-Jewish conspiracy, as an act of murder (‘he has murdered our hearts’), as the product of a person comparable to Hitler and Attila the Hun. It felt impossible, amid such a hubbub, to insist on the fictionally of fiction.

Let me be clear: I am not trying to say that *The Satanic Verses* is ‘only a novel’ and thus need not be taken seriously, even disputed with the utmost passion. I do not believe that novels are trivial matters. The ones I care most about are those which attempt radical reformulations of language, form and ideas, those that attempt to do what the word *novel* seems to insist upon: to see the world anew. I am well aware that this can be a hackle-raising, infuriating attempt.

What I have whished to say, however, is that the point of view from which I have, all my life, attempted this process of literary renewal is the result not of the self-hating, deracinated Uncle-Tomism of which some have accused me, but precisely of my determination to create a literary language and literary forms in which the experience of formerly colonized, still-disadvantaged peoples might find full expression. If *The Satanic Verses* is anything, it is a migrant’s-eye view of the world. It is written from the very experience of uprooting, disjuncture and metamorphosis (slow or rapid, painful or pleasurable) that is the migrant condition, and from which, I believe, can be derived a metaphor for all humanity.

Standing at the center of the novel is a group of characters most of whom are British Muslims, or not particularly religious persons of Muslim background, struggling with just the sort of great problems that have arisen to surround the book, problems of hybridization and ghettoization, of reconciling the old and the new. Those who oppose novel most vociferously are of the opinion that intermingling with different culture will inevitably weaken and ruin their own. I am of the opposite opinion. *The Satanic Verses* celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. *Mélange*, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is *how newness enters the world*. It is the great possibility that mass migration gives the world, and I have tried to embrace it. *The Satanic Verses* is for change-by-fusion, change-by-conjoining. It is a love-song to our mongrel selves.

Throughout human history, the apostles of purity, those who have claimed to posses a total explanation, have wrought havoc among mere mixed-up human beings. Like many millions of people, I am child of history. Perhaps we all are, black and

brown and white, leaking into one another, as a character of mine once said, *like flavours when you cook*.

The argument between purity and impurity, which is also the argument between Robespierre and Danton, the argument between the monk and the roaring boy, between primness and impropriety, between the stultifications of excessive respect and the scandals of impropriety, is an old one; I say, Iet it continue. Human beings understand themselves and shape their futures by arguing and challenging and questioning and saying the unsayable; not by bowing the knee, whether to gods or to men.

The Satanic Verses is, profoundly hope, a work of radical dissent and questioning and reimagining. It is not, however, the book it has been made out to be that book containing 'nothing but filth and insults and abuse' that has brought people out on to the streets across the world.

That book simply does not exist.

This is what I want to say to the great mass of ordinary, decent, fair-minded Muslims, of the sort I have known all my life, and who have provided much of the inspiration for my work: to be rejected and reviled by, so to speak, one's own characters is a shocking and painful experience for any writer. I recognize that many Muslims have felt shocked and pained, too. Perhaps a way forward might be found through the mutual recognition of that mutual pain. Let us attempt to believe in each other's good faith.

I am aware that this is asking a good deal. There has been too much name-calling. Muslims have been called savages and barbarians and worse. I, too, have received my share of invective. Yet I still – perhaps I must – that understanding remains possible, and can be achieved without the suppression of the principle of free speech.

What it requires is a moment of good will; a moment in which we may all accept that the other parties are acting, have acted, in good faith.

You see, it's my opinion that if we could only dispose of the 'insults and abuse' accusation, which prevents those who believe it from accepting that *The Satanic Verses* is a work of any serious intent or merit whatsoever, then we might be able, at the very least, to agree to differ about the book's real themes, about the relative value of the sacred and the profane, about the merits of purity and those of hotch-potch, and about how human beings really become whole: through the love of God or through the love of their fellow men and women.

And to dispose of the argument, we must return for a moment to the actually existing book, not the book described in the various pamphlets that have been to the faithful, not the 'unreadable' text of legend, not two chapters dragged out of the whole; not a piece of blubber, but the whole wretched whale.

Let me say this first: I have seen this controversy as a struggle between Western freedoms and Eastern unfreedom. The freedoms of the West are rightly vaunted, but many minorities – racial, sexual, political – just as rightly feel excluded from full possession of these liberties; while, in my lifelong experience of the East, from Turkey and Iran to India and Pakistan, I have found people to be every bit as passionate for freedom as any Czech, Romanian, German, Hungarian or Pole.

How is freedom gained? It is taken: never given. To be free, you must first assume your right to freedom. In writing *The Satanic Verses*, I wrote from the assumption that I was, and am, a free man.

What is freedom of expression? Without the freedom to offend, it ceases to exist. Without the freedom to challenge, even to satirize all orthodoxies, including religious orthodoxies, it ceases to exist. Language and the imagination cannot be imprisoned, or art will die, and with it, a little of what makes us human. *The Satanic Verses* is, in part, a secular man's reckoning with the religious spirit. It is by no means always hostile to

faith. ‘If we write in such a way as to pre-judge such belief as in some way deluded or false, then are we not guilty of elitism, of imposing our world-view on the masses?’ asks one of its Indians characters. Yet the novel does contain doubts, uncertainties, even shocks that may well not be to the linking of the devout. Such methods have, however, long been a legitimate part even of Islamic literature.

What does the novel dissent from? Certainly not from people’s right to faith, though I have none. It dissents most clearly from imposed orthodoxies *of all types*, from the view that the world is quite clearly This and not That. It dissents from the end of debate, of dispute, of dissent. Hindu communalist sectarianism, the kind of Sikh terrorism that blows up planes, the fatuousnesses of Christian creationism are dissented from as well as the narrower definitions of Islam. But such dissent is a long way from ‘insults and abuse’. I do not believe that most that of the Muslims I know would have any trouble with it.

What they have trouble with are statements like these: ‘Rushdie calls the Prophet Muhammad a homosexual’. ‘Rushdie says the Prophet Muhammad asked God for permission to fornicate with every woman in the world’. ‘Rushdie says the Prophets wives are whores’. ‘Rushdie calls the Prophet by a devil’s name’. ‘Rushdie calls the Companions of the Prophet *scum* and *bums*’. ‘Rushdie says that the whole Qur’an was the Devil’s work’. And so forth.

It has been bewildering to watch the proliferation of such statements, and to watch them acquire the authority of truth by virtue of the power of repetition. It has been bewildering to learn that people, millions upon millions of people, have been willing to judge *The Satanic Verses* and its author, without reading it, without finding out what manner of man this fellow might be, on the basis of such allegations as these. It has been bewildering to learn that people *do not care about art*. Yet the only way I can explain matters, the only way I can try and replace the non-existence novel with the one I actually wrote, is to tell you a story.

The Satanic Verses is the story of two painfully divided selves. In the case of one, Saladin Chamcha, the division is secular and societal: he is torn, to put it plainly, between Bombay and London, between East and West. For the other, Gibreel Farishta, the division is spiritual, a rift in the soul. He has lost his faith and is strung out between his immense need to believe and his new inability to do so. The novel is ‘about’ their quest for wholeness.

Why ‘Gibreel Farishta’ (Gabriel Angel)? Not to ‘insult and abuse’ the ‘real’ Archangel Gabriel. Gibreel is a movie star, and movie stars hang above us in the darkness, larger than life, halfway to the divine. To give Gibreel an angel’s name was to give him a secular equivalent angelic half-divinity. When he loses his faith, however, this name becomes the source of all his torments.

Chamcha survives. He makes himself whole by returning to his roots and, more importantly, by facing up to, and learning to deal with, the great verities of love and death. Gibreel does not survive. Ha can neither return to the love of God, nor succeed in replacing it by earthly love. In the end he kills himself, unable to bear his torment any longer.

His greatest torments have come to him in the form of dreams. In these dreams he is cast in the hole of his namesake, the Archangel, and witness and participates in the unfolding of various epic and tragic narratives dealing with the nature and consequences of revelation and belief. These dreams are not uniformly skeptical. In one, a non-believing landowner who has seen his entire village, and his own wife, drown in the Arabian Sea at the behest of a girl-seer who claimed the waters would open so that the pilgrims might undertake a journey to Mecca, experiences the truth of a miracle at the

moment of his own death, when he opens his heart to God, and 'sees' the waters part. All the dreams so, however, dramatize the struggle between faith and doubt.

Gibreel's most painful dreams, the ones the center of the controversy, depict the birth and growth of a religion something like Islam, in a magical city of sand named Jahilia (that is 'ignorance', the name given by Arabs to the period before Islam). Alost all the alleged 'Insults and abuse' are taken from these dream sequences.

The first thing to be said about these dreams is that they are *agonizingly painful to the dreamer*. They are a 'nocturnal retribution, a punishment' for his loss of faith. This man, desperate to regain belief, is haunted, possessed, by visions of doubt, visions of skepticism and questions and faith-shaking allegations that grow more and more extreme as they go on. He tries in vain to escape them, fighting against sleep; but then the visions cross over the boundary between his waking and sleeping self, they infect his daytimes: that is drive him mad. The dream-city is called 'Jahilia' not to 'insult and abuse' Mecca Sharif, but because the dreamer, Gibreel, has been plunged by his broken faith back into the condition the word describes. The first purpose of these sequences is not to vilify or 'disprove' Islam, but to portray a soul in crisis, to show how the loss of God can destroy a man's life.

See the 'offensive' chapters through this lens, and many things may seem clearer. The use of the so-called 'incident' of the satanic verses', the quasi-historical tale of how Muhammad's revelation seemed briefly to flirt with the possibility of admitting three pagan and female deities into the pantheon, at the semi-divine, intercessory level of the archangels, and of how he then repudiated these verses as being satanically inspired – is, first of all, a key moment of doubt in dreams which persecute a dreamer by making vivid the doubts he loathes but can no longer escape.

The most extreme passage of doubting in the novel is when the character 'Salman the Persian' – named not to 'insult and abuse' Muhammad's companion Salman al-Farisi, but more as an ironic reference to the novel's author – voices his many scepticisms. It is quite true that the language here is forceful, satirical, and strong meat for some tastes, but it must be remembered that walking Gibreel is a coarse-mouthed fellow, and it would be surprising if the dream-figures he conjures up did not sometimes speak as rough and even obscene a language as their dreamer. It must also be remembered that this sequence happens late in the dream, when the dreamer's mind is crumbling along with his certainties, and when his derangement, to which these violently expressed doubts contribute, is well advanced.

Let me not be disingenuous, however. The rejection of the three goddesses in the novel's dream-version of the 'satanic verses' story is also intended to make other points, for example about the religion's attitude to women. 'Shall He [God] have daughters while you have sons? That would be an unjust division', read the verses still to be found in the Qur'an. I thought it was at least worth pointing out that one of the reasons for rejecting these goddesses was that *they were female*. The rejection has implications that are worth thinking about. I suggest that such highlighting is a proper function of literature.

Or again, when Salman the Persian, Gibreel's dream-fragment, fulminates against the dream-religion's aim of providing 'rules for every damn thing', he is not only tormenting the dreamer, but asking the reader to think about the validity of religion's rules. To those participants in the controversy who have felt able to justify the most extreme Muslim threats towards me and others by saying that I have broken an Islamic rule, I would ask the following question: are all the rules laid down at a religion's origin immutable forever? How about the penalties for prostitution (stoning to death) or thieving (mutilation)? How about the prohibition of homosexuality? How

about the Islamic law of inheritance, which allows a widow to inherit only an eight share, and which gives to sons twice as much as it does to daughters? What of the Islamic law of evidence, which makes a woman's testimony worth only half that of a man? Are these, too, to be given unquestioning respect: or may writers and intellectuals ask the awkward questions that are a part of their reason for being what they are?

Let no one suppose that such disputes about rules do not take place daily throughout the Muslim world. Muslim religious leaders may wish female children of Muslim households to be educated in segregated schools, but the girls, as they say every time anybody asks them, do not wish to go. (The Labour Party doesn't ask them, and plans to deliver them into the hands of the mullahs.) Likewise, Muslim divines may insist that women dress 'modestly', according to the Hijab code, covering more of their bodies than men because they possess what one Muslim recently and absurdly described on television as 'more adorable parts'; but the Muslim world is full of women who reject such strictures. Islam may teach that women should be confined to the home and child-rearing, but Muslim women everywhere insist on leaving the home to work. If Muslim society questions its own rules daily – and make no mistake, Muslims are accustomed to satire as anyone else – why must a novel be proscribed for doing the same?

But to return to the text. Certain supposed 'insults' need specific rebuttals. For example, the scene in which the Prophet's companions are called 'scum' is a depiction of the early persecution of the believers, and the insults quoted are clearly not mine but those hurled at the faithful by the ungodly. How, one wonders, could a book portray persecution without allowing the persecutors to be seen persecuting? (Or again: how could a book portray doubt without allowing the uncertain to articulate their uncertainties?)

As to matter of the Prophet's wives: what happens in Gibreel's dreams is that the whores of a brothel *take the names* of the wives of the Prophet Mahound in order to arouse their customers. The 'real' wives are clearly to be 'living chastely' in their harem. But why introduce so shocking an image? For this reason: throughout the novel, I sought images that crystallized the opposition between the sacred and profane worlds. The harem and the brothel provide such an opposition. Both are places where women are sequestered, in the harem to keep them from all men except their husband and close family members, in the brothel for the use of strange males. Harem and brothel are antithetical worlds, and the presence in the harem of the Prophet, the receiver of a sacred text, is likewise contrasted with the presence in the brothel of the clapped-out poet, Baal, the creator of profane texts. The two struggling worlds, pure and impure, chaste and coarse, are juxtaposed by making them echoes of one another; and, finally, the pure eradicates the impure. Whores and writer ('I see no difference here', remarks Mahound) are executed. Whether one finds this a happy or sad conclusion depends on one's point of view.

The purpose of the 'brothel sequence', then, was not to 'insult and abuse' the Prophet's wives, but to dramatize certain ideas morality; and sexuality, too, because what happens in the brothel – called *Hijab* after the name for 'modest' dress as an ironic means of further highlighting the inverted echo between the two worlds – is that the men of 'Jahilia' are enable to act out an ancient dream of power and possession, the dream of possessing the queen. That men should be so aroused by the great ladies' whorish counterfeits says something about *them*, not the great ladies, and about the extent which sexual relations have to do with possession.

I *must have known,* my accusers, that my use of the old devil-name 'Mahound', a medieval European demonization of 'Muhammad', would cause offense. In fact, this

is an instance in which de-contextualization has created a complete reversal of meaning. A part of the relevant context is on page ninety-three of the novel. 'To turn insults into strengths, whigs, tories, Blacks all chose to wear with pride the names they were given in scorn; likewise, our mountain-climbing, prophet-motivated solitary is to be the medieval baby-frightener, the Devil's synonym: Mahound'. Central to the purposes of *The Satanic Verses* is the process of reclaiming language from one's opponents. (Elsewhere in the novel we find the poet Jumpy trying to reclaim Enoch Powell's notorious 'rivers of blood' simile. Humanity itself can be thought of as river of blood, he argues; the river flows in our bodies, and we, as a collectivity, are a river of blood flowing down the ages. Why abandon so potent and evocative an image to the racists?) 'Trotsky' was Trotsky's jailer's name. By taking it for his own, he symbolically conquered his captor and set himself free. Something of the name spirit lay behind my use of the name 'Mahound'.

The attempt at reclamation goes even further than this. When Saladin Chamcha finds himself transformed into a goatish, horned and hoofy demon, in a bizarre sanatorium full of other monstrous beings, he's told that they are all, like him, aliens and migrants, demonized by the 'host culture's' attitude to them. They have the power of description, and we succumb to the pictures they construct. 'If migrant groups are called devils by others, that does not really make them demonic. And if devils are not necessarily devilish, angels may not necessarily be angelic…From this premise, the novel's exploration of morality as internal and shifting (rather than external, divinely sanctioned, absolute) may be said to emerge.

The very little, *The Satanic Verses*, is an aspect of this attempt at reclamation. You call us devils? It seems to ask. Very well, then, here is the devil's version of the world, of 'you' world, the version written *from the experience* of those who have been demonized by virtue of their otherness. Just as the Asian kids in the novel wear toy devil-horns proudly, as an assertion of pride in identity, so the novel proudly wears its demoniac title. The purpose is not to suggest that the Qur'an is written by the devil; it is to attempt the sort of act of affirmation that, in the United States, transformed the word *black* from the standard term of racist abuse into a 'beautiful' expression of cultural pride.

And so on. There are times when I feel that the original intentions of *The Satanic Verses* have been so thoroughly scrambled by events as to be lost for ever. There are times when I feel frustrated that the terms in which the novel is discussed seem to have been set exclusively by Muslim leaders (including those, like Sher Azam of the Bradford Council of Mosques, who can blithely say on television, 'Books are not my thing'). After all, the process of hybridization which is the novel's most crucial dynamic means that its ideas derive from many sources other than Islamic ones.

There is, for example, the pre-Christian belief, expressed in the Books of Amos and Deutero-Isaiah and quoted in *The Satanic Verses*, that God and the Devil were one and the same: 'It isn't until the Book of Chronicles, merely fourth century BC, that the word *Satan* is used to mean a being, and not only an attribute of God. 'It should also be said that the two books that were most influential on the shape this novel took do not include the Qur'an. One was William Blake's *Marriage of Heaven and Hell*, on the classic meditation on the interpenetration of good and evil; the other *The Master and Margarita* by Mikahil Bulgakov, the great Russian lyrical and comical novel in which the Devil descends upon Moscow and wreaks havoc upon the corrupt, materialist, decadent inhabitants and turns out, by the end, not to be such a bad chap after all. *The Master and Margarita* and its author were persecuted by Soviet totalitarianism. It is extraordinary to find my novel's life echoing that of one of its greatest models.

Nor are these the only non-Muslim influences at work. I was born an Indian, and not only an Indian, but a Bombayite – Bombay, most cosmopolitan, most hybrid, most hotchpotch of Indian cities. My writing and thought have therefore been as deeply influenced by Hindu myths and attitudes as Muslim ones (and my movie star Gibreel is also a figure of inter-religious tolerance, playing Hindu gods without causing offence, in spite of his Muslim origins). Nor is the absent from Bombay. I was already a mongrel self, history's bastard, before London aggravated the condition.

To be Indian of my generation was also to be convinced of the vital importance of Jawaharlal Nehru's vision of a secular India. Secularism, for India, is not simply a point of view; it is question of survival. If what Indians call 'communalism', sectarian religious politics, were to be allowed to take control of the polity, the results would be too horrifying to imagine. Many Indians fear that moment may now be very near. I have fought against communal politics all my adult life. The Labour Party in Britain would do well to look at the consequences of Indian politicians' willingness to play the communalism card, and consider whether some Labour politicians' apparent willingness to do the same in Britain, for the same reason (votes), is entirely wise.

To be Bombayite (and afterwards a Londoner) was also to fall in love with the metropolis. The city as reality and as a metaphor is at the heart of all my work. 'The modern city', says a character in *The Satanic Verses* 'is the *locus classicus* of incompatible realities'. Well, that turned out to be true. 'As long as they pass in the night, it's not so bad. But if they meet! It's uranium and plutonium, each makes the other decompose, boom'. It is to express how to feels to have attempted to portray an objective reality and then to have become its subject…

The point is this: Muslim culture has been very important to me, but it is by any means only shaping factor. I am a modern, and modernist, urban man, accepting uncertainty as the only constant, change as the only sure thing. I believe in no god, and have done so since I was a young adolescent. I have spiritual needs, and my work has, I hope, a moral and spiritual dimension, but I am content to try and satisfy those needs without recourse to any idea of a Prime Mover or ultimate arbiter.

To put it as simply as possible: *I am not a Muslim*. It feels bizarre, and wholly inappropriate, to be described as some sort of heretic after having lived my life as a secular, pluralist, eclectic man. I am being enveloped in, and described by, a language that does not fit me. I do not accept the charge of blasphemy, because, as somebody says in *The Satanic Verses*, 'where there is no belief, there is no blasphemy'. I do not accept the charge of apostasy, because I have never in my adult life affirmed any belief, and what one has not affirmed one cannot be said to have apostasized from. The Islam I know states clearly that 'there can be no coercion in matters of religion'. The many Muslims I respect would be horrified by the idea that they belong to their faith *purely by virtue of birth*, and that any person so born who freely chose not to be a Muslim could therefore be put to death.

When I am described as an apostate Muslim, I feel as if I have been concealed behind a *false self*, as if a shadow has become substance while I have been relegated to the shadows. Sections of the non-Muslim media have helped in the creation of other aspects of this false self, portraying me as egomaniacal, insolent, greedy, hypocritical and disloyal. It has been suggested that I prefer to be known by an Anglicization of my name ('Simon Rushton'). And, to perfect the double bind, this Salman Rushdie is also 'thin-skinned' and 'paranoid', so that any attempt by him to protest against falsifications will be seen as further proof of the reality of the false self, the golem.

The Muslim attack against me has been greatly assisted by the creation of this false self. 'Simon Rushton' has featured in several Muslim portrayals of my debased,

deracinated personality. My 'greed' fits well into the conspiracy theory, that I sold mu soul to the West and wrote a carefully planned attack on Islam in return for pots of money. 'Disloyalty' is useful in this context, too. Jorge Luis Borges, Graham Greene and other writers have written about their sense of an Other who goes about the world bearing their name. There are moments when I worry that my Other may succeed in obliterating me.

On 14 February 1989, within hours of the dread news from Iran, I received a telephone call from Keith Vaz, MP, during which he vehemently expressed his full support for me and my work, and his horror at threat against my life. A few weeks later, this same gentleman was to be found addressing a demonstration full of men demanding my death, and of children festooned with murderous placards. By now Mr. Vaz wanted my work banned, and threats against my life seemed not to trouble him any longer.

It has been that sort of year. Twelve months ago, the *Guardian's* esteemed columnist, Hugo Young, teetered on the edge of racism when he told all British Muslims that if they didn't like the way things were Britain, they could always leave ('if not Dagenham, why not Tehran?'); now this same Mr. Young prefers to lay the blame for the controversy at my door. (I have, after all, fewer battalions at my disposal). No doubt, Mr. Young would now be relieved if I went back where I came from.

And, and, and. Lord Dacre thought it might be a good idea if I were beaten up in a dark alley. Rana Kabbani announced with perfect Stalinist fervor that writers should be 'accountable' to the community. Brian Clark (the author, ironically enough, of the *Whose Life Is It Anyway*?), claiming to be on my side, wrote an exercise play which, mercifully, nobody has yet agreed to produce, entitled *Who Killed Salman Rushdie?*, and sent it along in case I needed something to read.

And Britain witnessed a brutalization of public debate that seemed hard to believe. Incitement to murder was tolerable on the nation's streets. (In Europe and the United States, swift government action prevented such incitement at a very early stage). On TV shows, studio audiences were asked for a show of hands on the question of whether I should live or die. A man's murder (mine) became a legitimate subject for a national opinion poll. And slowly, slowly, a point of view grew up, and was given voice by mountebanks and bishops, fundamentalists and Mr. John le Carré, which held that *I knew exactly what I was doing*. I must have known what would happen; therefore, did it on purpose, to profit by the notoriety that would result. This accusation is, today, in fairly wide circulation, and so I must defend myself against it, too.

I find myself wanting to ask questions: when Osip Mandelstam wrote his poem against Stalin, did he 'know what he was doing' and so deserve his death? When the students filled Tiananmen Square to ask for freedom, were they not also, and knowingly, asking for the murderous repression that resulted? When Terry Waite was taken hostage, hadn't he been 'asking for it'? I find myself thinking of Jodie Foster in her Oscar-winning role in *The Accused*. Even if I were to concede (and I do not concede it) that what I did in *The Satanic Verses* was the literary equivalent of flaunting oneself shamelessly before the eyes of aroused men, is that really a justification for being, so to speak, gang-banged? Is any provocation a justification for rape?

Threats of violence ought not to coerce us into believing the victims of intimidation to be responsible for the violence threatened. I am aware, however, that rhetoric is an insufficient response. Nor is it enough to point out that nothing on the scale of this controversy has, to my knowledge, ever happened in the history of literature. If I had told anyone before publication that such events would occur as a result of my book, I would instantly have proved the truth of the accusations of egomania…

It's true that some passages in *The Satanic Verses* have now acquired a prophetic quality that alarms even me. 'Your blasphemy, Salman, can't be forgiven…To set words against the Word of God'. Et cetera. But to write a dream based around events that took place in the seventh century of the Christian era, and to create metaphors of the conflict between different sorts of 'author' and different types of 'text' – to say literature and religion, like literature and politics, fight for the same territory – is very different from somehow knowing, in advanced, that your dream is about to come true, that metaphor is about to be made flesh, that the conflict your work seeks to explore is about to engulf it, and its publishers and booksellers; and you.

At least (small comfort) I wasn't wrong.

Books choose their authors; the act of creation is not entirely a rational and conscious one. But this, as honestly as I can set it down, is, in respect of the novel's treatment of religion, what 'I knew I was doing'.

I set out to explore, through the process of fiction, the nature of revelation and power of faith. The mystical, revelation experience is quite clearly a genuine one. This statement poses a problem to the non-believer: if we accept that the mystic, the prophet, is sincerely undergoing some sort of transcendent experience, but we cannot believe in a supernatural world, then *what is going on?* To answer this question, among others, I began work on the story of 'Mahound'. I was aware that the 'satanic verses' incident is much disputed by Muslim theologians; that the life of Muhammad has become the object of a kind of veneration that some would consider un-Islamic, since Muhammad himself always insisted that he was merely a messenger, an ordinary man; and that, therefore, great sensitivities were involved. I genuinely believed that my overt use of fabulation would make it clear to any reader that I was not attempting to falsify history, but to allow a fiction to take off from history. The use of dreams, fantasy, etc. was intended to say: the point is not whether this is 'really' supposed to be Muhammad, or whether the satanic verses incident 'really happened; the point is to examine what such an incident might reveal about what revelation is, about the extent to which the mystic's conscious personality informs and interacts with the mystical event; the point is to try and understand the event of revelation. The use of fiction was a way of creating the sort of distance from actuality that I felt would prevent offence from being taken. I was wrong.

Jahilia, to use once again the ancient Arab story-tellers' formula I used often in *The Satanic Verses*, both 'is and is not' Mecca. Many of the details of its social life are drawn from historical research; but it is also a dream of an Indian city (its concentric street-plan deliberately recalls New Delhi), and, as Gibreel spends time in England, it becomes a dream of London, too. Likewise, the religion of 'Submission' both is and is not Islam. Fiction uses facts as a starting-place and then spirals away to explore its real concerns, which are only tangentially historical. Not to see this, to treat fiction as if it were fact, is to make a serious mistake of categories. The case of *The Satanic Verses* may be one of the biggest category mistakes in literary history.

Here is more of what I knew: I knew that stories of Muhammad's doubts, uncertainties, errors, fondness for women abound in and around Muslim tradition. To me, they seemed to make him more vivid, more human, and therefore more interesting, even more worthy of admiration. The greatest human beings must struggle against themselves as well as the world. I never doubted Muhammad's greatness, nor, I believe, is the 'Mahound' of my novel belittled by being portrayed as human.

I knew that Islam is by no means homogeneous or as absolutist as some of its champions make it out to be. Islam contains the doubts of Iqbal, Ghazali, Khayyám as well as the narrow certainties of Shabbir Akhtar of the Bradford Council of Mosques

and Kalim Siddiqui, director of the pro-Iranian Muslim Institute. Islam contains ribaldry as well as solemnity, irreverence as well as absolutism. I knew much about Islam that I admired, and still admire, immensely; I also knew that Islam, like all the world's great religions, had seen terrible things done in its name.

The original incident on which the dream of the villagers who drown in the Arabian Sea is based is also a part of what I 'knew'. The story awed me, because of what it told me about the huge power of faith. I wrote this part of the novel to see if I could understand, by getting inside their skins, people for whom devotion was as great as this.

He *did it on purpose* is one of the strangest accusations ever levelled at a writer. Of course I did it on purpose. The question is, and it is what I have tried to answer: what is the 'it' that I did?

What I did not do was conspire against Islam; or write – after years and years of anti-racist work and writing – a text of incitement to a racial hatred; or anything of the sort. My golem, my false Other, may be capable of such deeds, but I am not.

Would I have written differently if I had known what would happen? Truthfully, I don't know. Would I change any of the text now? I would not. It's too late. As Friedrich Dürrenmatt wrote in *The Physicists*: 'What has once been thought cannot be unthought'.

The controversy over *The Satanic Verses* needs to be looked at as a political event, not purely a theological one. In India, where the trouble started, the Muslim fundamentalist MP Syed Shahabuddin used my novel as a stick with which to threaten the wobbling Rajiv Gandhi government. The demand for the book's banning was a power-play to demonstrate the strength of the Muslim vote, on which Congress has traditionally relied and which it could ill afford to lose. (In spite of the ban, Congress lost the Muslims and the election anyway. Put not your trust in Shahabuddins).

In South Africa, the row over book served the purpose of the regime by driving a wedge between the Muslim and non-Muslim members of the UDF. In Pakistan, it was a way for the fundamentalists to try and regain the political initiative after their trouncing in the general election. In Iran, too, the incident could only be properly understood when seen in the context of the country's internal political struggles. And in Britain, where secular and religious leaders had been vying for power in the community for over a decade, and where, for a long time, largely secular organizations such as the Indian Workers Association (IWA) had been in the ascendant, the 'affair' swung the balance of power back towards the mosques. Small wonder, then, that the various councils of mosques are reluctant to bring the protest to an end, even though many Muslims up and down the country find it embarrassing, even shameful, to be associated with such illiberalism and violence.

The responsibility for violence lies with those who perpetrate it. In the past twelve months, bookshop workers have been manhandled, spat upon, verbally abused, bookshop premises have been threatened and, on several occasions, actually fire-bombed. Publishing staff had to face a campaign of hate mail, menacing phone calls, death threats and bomb scares. Demonstrations have, on occasion turned violent, too. During the big march in London last summer, peaceful counter-demonstrations on behalf of humanism and secularism were knocked to the ground by marches, and a counter-demo by the courageous (and largely Muslim) Women Against Fundamentalism group was threatened and abused.

There is no conceivable reason why such behaviour should be privileged because it is done in the name of an affronted religion. If we are to talk about 'insults',

‘abuse’, ‘offense’, then the campaign against *The Satanic Verses* has been, very often, as insulting, abusive and offensive as it’s possible to be.

As a result, racist attitudes have hardened. I did not invent British racism, nor did *The Satanic Verses*. The Commission for Racial Equality (CRE), which now accuses me of harming race relations, knows that for years it lent out my video-taped anti-racist Channel 4 broadcast to all sorts of black and white groups and seminars. Readers of *The Satanic Verses* will not be able to help noticing its extremely strong anti-racist line. I have given the least comfort or encouragement to racists; but the leaders of the campaign against me certainly have, by reinforcing the worst racist stereotypes of Muslims as repressive, anti-liberal, censoring zealots. If Norman Tebbit has taken up the old Powellite refrains and if his laments about he multi-cultural society find favour in the land, then a part of the responsibility at least must be laid at the door of those who burn, and would ban, books.

I am not the first writer to be persecuted by Islamic fundamentalism in the modern period; among the greatest names so victimized are the Iranian writer Ahmad Kasravi, stabbed to death by fanatics, and the Egyptian Nobel laureate Naguib Mahfouz, often threatened but still, happily, with us. I am not the first artist to be accused of blasphemy and apostasy; these are, in fact, probably the most common weapons with which fundamentalism has sought to shackle creativity in the modern age. It is sad, then, that so little attention has been paid to this crucial literary context; and that Western critics like John Berger, who once spoke messianically of the need for new ways of seeing, should now express their willingness to privilege one such way over another, to protect a religion boasting one billion believers from the solitary figure of a single writer brandishing an ‘unreadable’ book.

As for the British Muslim ‘leaders’, they cannot have it both ways. Sometimes they say I am entirely unimportant, and only the book matters; on other days they hold meetings at mosques across the nation and endorse the call for my killing. They say they hold to the laws of this country, but they also say that Islamic law has moral primacy for them. They say they do not wish to break British laws, but only a very few are willing openly to repudiate the threat against me. They should make their position clear; are they democratic citizens of a free society or are they not? Do they reject violence or do they not?

After a year, it is time for a little clarity.

To the Muslim community at large, in Britain and India and Pakistan and everywhere else, I would like to say: do not ask your writers to create *typical* or *representative* fictions. Such books are almost invariably dead books. The liveliness of literature lies in its exceptionality, in being the individual, idiosyncratic vision of one human being, in which, to our delight and great surprise, we may find our own image reflected. A book is a version of the world. If you do not like it, ignore it; or offer your own version in return.

And I would like to say this: life without God seems to believers to be an idiocy, pointless, beneath contempt. It does not seem so to non-believers. To accept that the world, here, is all there is; to go through it, towards and into death, without the consolations of religions seems, well, at least as courageous and rigorous to us as the espousal of faith seems to you. Secularism and its work deserve your respect, not your contempt.

A great wave of freedom has been washing over the world. Those who resist – in China, in Romania – find themselves bathed in blood. I should like to ask Muslims – that great mass of ordinary, decent, fair-minded Muslims to whom I have imagined myself to be speaking for most of this piece – to choose to ride the wave; to renounce

blood; not to let Muslim leaders make Muslims seem less tolerant then they are. *The Satanic Verses* is a serious work, written from a non-believer's point of view. Let believers accept that, and let it be.

In the meantime, I am asked, how do I feel? I feel grateful to the British government for defending me. I hope that such a defense would be made available to any citizens so threatened, but that doesn't lessen my gratitude. I needed it, and it was provided. (I'm still no Tory, but that's democracy.)

I feel grateful, too, to my protectors, who have done such a magnificent job, and who have become my friends.

I feel grateful to everyone who has offered me support. The one real gain for me in this bad time has been the discovery of being cared for by so many people. The only antidote to hatred is love.

Above all, I feel gratitude towards, solidarity with and pride in all the publishing people and bookstore workers around the world who have held the line against intimidation, and who will, I am sure, continue to do so as long as it remains necessary.

I feel as if I have been plunged, like Alice, into the world beyond the looking-glass, where nonsense is the only available sense. And I wonder if I'll ever able to climb back through the mirror.

Do I feel regret? Of course I do: regret that such offence has been taken against my work when it was not intended – when dispute was intended, and dissent, and even, at times, satire, and criticism of intolerance, and the like, but no the thing of which I'm most often accused, not 'filth', not 'insult', not 'abuse'. I regret that so many people who might have taken pleasure in finding their reality pride of place in a novel will now not read it because of what they believe it to be, or will come to it with their minds already made up.

And I feel sad to be so grievously separated from my community, from India, from everyday life, from the world.

Please understand, however: I make no complaint. I am a writer. I do not accept my condition. I will strive to change it; but I inhabit, I am trying to learn from it.

Our lives teach us who we are.