

DECOLONIALISM & ANGOASĂ MORALĂ: ADOLESCENȚA TURBULENTĂ A DECONSTRUCȚIEI POSTCOLONIALE

MARIA CHIOREAN

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract: This paper looks at the relationship between post and decolonialism, two critical movements rooted in political theory and literary studies alike. It considers their similarities and their common ethical stance, while also investigating the reasons for the very necessity of decolonialism as a discipline. The main purpose of the subsequent metacritic analysis (which compares Edward Said's line of inquiry with recent works by Revathi Krishnaswamy, Walter Dignolo and Sylvia Marcos) is to highlight the methodological evolution that took place especially in the field of literary criticism. Finally, the essay takes into consideration the problematic connections that are being established between European schools of thought and their indigenous counterparts, trying to find ways in which comparatism will not lead to theoretical uniformization, but rather to a set of strategies for reading peripheral literatures and for including them in academic debates on theory.

Keywords: postcolonialism, decolonialism, deconstruction, localized theory, geopolitics.

Din punct de vedere istoric, studiile postcoloniale își au rădăcinile în contradicția transparentă dintre valorile umaniste aflate – teoretic – la baza civilizației europene și practicile anti-umaniste (brutale, inumane, dezumanizante) ce au caracterizat de secole încoace dominația occidentală în Orient. E relativ ușor de urmărit cronologia transformărilor înregistrate în discursul academic pe măsură ce mass-media descentralizate au adus în spațiul public occidental nu doar politicile și narațiunile oficiale ale țărilor colonizatoare, ci și experiența brută a maselor colonizate – violența, sărăcia, mișcările de rezistență națională, tensiunile identitare. Istoria se complică însă pe terenul teoriei literare, unde emergența studiilor marginale coincide cu o revenire parțială la accepțiunea imediat postbelică a artei ca

depozitar și loc de înfruntare între idei, valori sau norme estetice. După epoca răsunătoare a post-structuralismului și a deconstrucției franceze, adică după decenii în care numele mari ale teoriei literare (de la Derrida la Paul de Man) au operat lecturi retorice, sceptice, imanente și anti-ideologice, întoarcerea la istoricism, la contextualizare și sociocritică a fost adesea întâmpinată cu ironie, ca o dovadă de slăbiciune intelectuală sau de naivitate¹. Acuze simetrice erau aduse de noii umaniști direcției deconstructive, văzută ca lipsită de responsabilitate etică, drept gratuită, autodistructivă și, în final, irelevantă epistemic. Feminismul, analiza relațiilor de putere, critica marxistă și postcolonialismul – studii axate pe conținut și pe probleme ideologice – se vor concentra pe ceea ce Charles Bernheimer numește „relațiile extrinseci ale literaturii” (Bernheimer 4). Conform diagnosticului său, noua deschidere teoretică le aparține celor „obosiți și demoralizați de munca dislocării terenului de sub propriile picioare, obosiți de rigurozitatea neiertătoare, obosiți de comparațiile prăbușite mereu în indiferență” (Bernheimer 5)². Bineînțeles, ruptura nu e nici pe departe deplină. Dimpotrivă, una dintre componentele esențiale ale demersului teoretic – metodologia – depinde în continuare de practicile deconstructive, încât se poate afirma că turnura înspre istoricitate și ideologie nu se naște atât în contra curentului precedent al demistificării textuale, cât datorită lecțiilor pe care le-a propus, deja interiorizate colectiv.

Cert e însă că postcolonialismul – preocuparea centrală a acestui studiu – depinde de miza lui etică: a delegitima pozițiile eurocentrice, a semna și a critica nedreptățile politice, dar și culturale impuse unor popoare supuse și exploatare, a iniția chiar studiul și valorizarea operelor artistice etichetate – clișeic – drept *primitive*, toate aceste etape în restructurarea perspectivei literare au fost discutate încă de la primele teorii postcoloniale (Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak), iar mediul academic și în special departamentele de literatură comparată propun astăzi o abordare internaționalistă și un proces de recunoaștere critică a modului în care gândirea europeană s-a postulat dintotdeauna drept singura capabilă de cunoaștere profundă, rațională și sistematică.

1. În “The Function of Literary Theory at the Present Time” (1989), Hillis Miller, citat de Charles Bernheimer în 1995, vorbește despre „marele oftat de ușurare” (trad. mea) universală care a marcat renunțarea la anxietatea și la auto-suspiciunea deconstrucției.

2. “tired and demoralized by the work of displacing the ground from under our own feet, tired of being mortally rigorous, tired of comparisons that collapsed into indifference” (trad. mea).

În ciuda bibliografiei consistente produse în acest sens, trăsătura fundamentală a studiilor literare anti-coloniale (postcolonialismul și urmașii lui) rămâne dublarea hermeneuticii textuale propriu-zise – un fenomen relativ rar întâlnit și rar reușit – de un flux teoretizant nesfârșit: autorii se întrebă *cum* trebuie citite textele recuperate din contexte foarte specifice, în ce măsură intelectualul european educat în tradiția filozofiei platonice-hegeliene are dreptul și abilitatea de a înțelege fără prejudecăți un orizont mentalitar mult diferit, care e finalitatea acestor transferuri de viziune existențială și estetică între culturi aparent disjuncte. Se poate scrie îndelung despre apropierile culturale ce au deturnat încercările de analiză, despre miopia orientaliștilor sau a antropologilor ale căror concluzii se bazează pe observații aseptice, iar întregul climat tensionat al conversației postcoloniale demonstrează că la fel de relevante precum lucrările scrise deocamdată despre problema interculturalității în literatură sunt *limitele* sau *deficiențele* acestui dialog. Însăși apariția decolonialismului ca pas secund sau treaptă superioară, eliberată de reticența primilor teoreticieni postcolonialiști pune, pe de o parte, în evidență rigiditatea reziduală a studiilor existente (mai ales la nivel metodologic), marcând, totodată, tranziția dinspre vârsta postcolonialismului deconstructiv înspre o perioadă afirmativă, recuperatorie, reconciliantă și activă politic: de la teoretizarea lecturii la practica ei concretă. De aceea, ipotezele decoloniale și materializarea lor trebuie evaluate mai ales prin prisma proiectului pe care îl continuă: păstrând ca punct de referință scopurile inițiale ale primilor teoreticieni non-occidentali preocupați de problema periferiei (scopuri etice, analitice, disciplinare), pot fi înțelese atât filiația conceptuală implicită, cât și eficacitatea criticii decoloniale.

Simplificând, problemele majore ale postcolonialismului se reduc la autoritatea organică a tiparelor de gândire eurocentrice. Deși autorii postcolonialiști au o conștiință reflexivă exacerbată în ceea ce privește pericolul colonizării prin discurs (definiții reductive, maniheism, valorizări involuntare ale propriei moșteniri culturale), descentralizarea perspectivei are loc treptat și cu mai mare dificultate la nivel conceptual-filozofic. În primul rând, exercițiile comparative între modelele culturale vestice și cele indigene rămân în general simple instrumente pentru îmbogățirea literaturii despre Occident: vorbind despre diferențele constitutive dintre omul european și omul asiatic, de exemplu, dintre antropocentrism și cosmocentrism sau dintre religiile personaliste și cele anti-individualiste, termenul alter (non-A) devine polul în funcție de care clarificăm natura termenului pozitiv (A, Europa, civilizația occidentală). Fenomenul e ușor

observabil la autori din afara sferei postcoloniale, unde un André Malraux a putut construi, de-a lungul *Ispitei Occidentului*, o serie dihotomică vest-est a cărei unică funcție e, de fapt, discutarea tentațiilor resimțite de intelectualul francez vag familiarizat cu realitățile asiatice (nu întâmplător, volumul ignoră cu totul ispitele occidentale ale Orientului); la fel, Roland Barthes scrie, în 1970, *Imperiul semnelor*, lucrare consacrată unei Japonii simbolice, golită de orice implicații politice, sociale sau ideologice – Japonia devine un construct pur estetic, prin care pot fi exorcizate frustrările occidentalului față de propria cultură egocentrică, pasională, tensionată, obsedată de substanță și de transcendență. Există o distanță uriașă între astfel de scrieri eseistice exuberante, dar non-riguroase și un studiu precum *Orientalismul* lui Edward Said, principala lucrare postcolonială ce va fi analizată în textul de față. Însă trebuie spus că Said însuși deschide mai degrabă o discuție despre mecanismul colonizator în sine, despre motivațiile ascunse ale universitarilor orientaliști (dincolo de economia țării exploataoare) și, mai ales, despre construcția imaginarului occidental despre Orient, respectiv a justificărilor oferite pentru politicile de colonizare (democrația ca bine universal, procesul civilizator, așa-zisa cooperare comercială etc). Privirea asupra Celuilalt – subiectul colonizat, comunitatea lui – rămâne pur exterioară, fiindcă obiectul analizei lui Said este, la urma urmei, discursul occidental. E o precizare pe care autorul însuși o face în repetate rânduri, conștient de caracterul de pionierat al cărții sale³.

În același timp, chiar proiectele recuperatorii comparative de natură strict literară, atât de frecvente în mediul academic actual, vizează în cea mai mare parte un exemplu exotic și unul autohton. Din punct de vedere didactic, alegerea este firească, fiindcă pornește de la orizontul de referință familiar și introduce specificul culturii îndepărtate prin analogie, diferențiere, paralelisme diverse (astfel s-ar explica, de exemplu, studiile de caz din *How to Read World Literature* de David Damrosch, unde lectura trans-culturală se sprijină mereu pe un pilon canonic al literaturii europene). Însă inclusiv lucrările explicit postcoloniale prezintă foarte rar comparații între două sau mai multe opere de artă din spații periferice, din moment ce fiecare dintre ele aduce cu sine o cosmoviziune

3. „argumentul meu real e că orientalismul este – și nu doar reprezintă – o dimensiune considerabilă a culturii politico-intelectuale moderne și, ca atare, are mai puțin de a face cu Orientul decât cu lumea noastră” (Said 43) sau „Orientalismul a răspuns mai mult la cultura care l-a produs decât la obiectul său prezumtiv, produs la rândul său de Occident” (Said 55).

radical diferită de norma occidentală, făcând din inițierea în interstițiile acestor lumi închise o provocare intimidantă. Recursul la tradiții literare cunoscute garantează, dimpotrivă, siguranța de sine a criticului și un drum hermeneutic mai scurt.

Un alt factor limitator al postcolonialismului e criticat de Revathi Krishnaswamy în “Toward World Literary Knowledges: Theory in the Age of Globalization”, articol scris ca răspuns la raportul ACLA redactat de Jonathan Culler și totodată la conținutul secțiunii de teorie a antologiei Norton. Ambele publicații ignoră, după Krishnaswamy, aportul conceptual al culturilor marginale: deși a început recuperarea ca literatură a unor texte din tradiții non-europene, ideea că Estul ar putea fi totodată un depozitar de sisteme teoretice particulare pare să intre mai greu în orizontul de conștiință al lecturii academice occidentale (istoria teoriei comparate nu a luat în seamă, până de curând, decât arealul european și pe cel american). În continuare, citim operele literare generate de contexte istorico-geografice variate cu instrumentarul filozofiei occidentale și chiar prin prisma grilelor de valoare negociate în diacronia estetică a Europei: „în ciuda intențiilor bune ale multor cercetători”, susține Krishnaswamy, „toate cele trei domenii (literatura comparată, teoria literară și poetica comparată) continuă să fie proiecte pedagogice eurocentrice, care reproduc stereotipuri coloniale și perpetuează diviziunea neocolonială a muncii între Vestul cunoscător și restul lumii – cunoscut” (Krishnaswamy 401)⁴. Cu toate că nu e vorba aici despre deformări grosiere (de tipul unor analize aristoteliene asupra teatrului japonez sau al interpretării prin dialectică hegeliană a succesiunii de conducători tribali din Mezoamerica), orice instrument analitic folosit de un agent exterior mediului pe care îl investighează trebuie – conform criticilor decolonialiști discutați aici – mereu reproblemătit, distrugând iluzia potrivirii perfecte dintre obiect și concept, precum și echivalența dintre *teorie* și teoria franceză/germană/americană.

Krishnaswamy duce oricum polemica mai departe, arătând că, atunci când Europa pare totuși interesată de teoreticieni non-occidentali, ei sunt întotdeauna postcolonialiști, autori preocupați de studiile rasiale, de relația est-vest (niciodată nu sunt esteticienii care discută construcțiile particulare

4. “despite the good intentions of many scholars, all three fields (comparative literature, literary theory, comparative poetics) continue to be Eurocentric pedagogical projects that reproduce colonial stereotypes and perpetuate a neocolonial division of labor between the knowing West and the known rest” (trad. mea).

ale poeziei sanscrite, ci, eventual, influența acesteia asupra literaturii moderne europene – Europa rămâne în centru). Dacă Occidentul pare să își producă în mod organic curente teoretice, rețele conceptuale ale Orientului sunt prezentate exclusiv ca răspuns la interpelarea vestului (Krishnaswamy 405). Autoarea propune, de aceea, noțiunea de *world literary knowledges* pentru a include în câmpul teoretic convențional și epistemologiile regionale, subalterne, populare, aflate adesea încă în stadiul de emergență sau latență conceptuală. Altfel, s-ar rămâne la convingerea că *teoria* nu poate fi definită decât ca sistem conceptual fix, cu o structură cronologică și cauzală, eventual polemică – tipul de structură acceptabilă în universitățile vestice. Pentru Krishnaswamy, teoria se poate regăsi, dimpotrivă, și în construcția unui text dintr-o tradiție marginală și, mai ales, nu aparține doar culturilor asiatice *major*e (India, China, Japonia etc.), ci poate fi extrasă inclusiv din producțiile unor minorități naționale (aprobă, în acest sens, criticile aduse de Rey Chow la raportul Bernheimer).

Revenind la *Orientalismul* lui Said, comentariul său (incisiv în ceea ce privește retorica europeană, prudent în relație cu popoarele colonizate) își constată la rândul lui lacunele și anunță *posibilitatea* unui proiect ulterior, capabil să privească din interior experiența minoritară: „poate că sarcina cea mai importantă ar fi să se realizeze studii asupra alternativelor contemporane la orientalism, să se răspundă la întrebarea cum se pot studia alte culturi și popoare dintr-o perspectivă libertară sau dintr-una non-represivă și non-manipulativă” (Said 58). Tocmai utopia academică astfel formulată va face obiectul decolonialismului. Pe de o parte, *subalternul* va începe să vorbească, așa cum anticipa Spivak, dar o va face întâi în ficțiune, acolo unde experiența autentică nu poate fi pusă la îndoială, dar nici ridicată la statutul de discurs științific. Personajului narativ i se permite să exploreze nemediat dinamica internă reală a comunității colonizate și să exprime implicit, prin propriile transformări și crize identitare, efectul rețelei politice în care se vede prins. Totodată, romane provenite din spații diverse (de la autori precum Salman Rushdie, Kazuo Ishiguro, Min Jin Lee, Jhumpa Lahiri, Zadie Smith etc.) invalidează mitul diferenței radicale dintre vest și est, falsă echivalență dintre identitatea globală a subiectului colonizat și statutul său politic, precum și tradiția europeană a instrumentalizării Orientului exclusiv ca simbol sau formă estetică aparte. Pe scurt, are loc un proces de reumanizare și demistificare. Aceste producții ficționale își găsesc însă ecoul în practica decolonială, care, pe măsură ce se preocupă din ce în ce mai mult atât de patrimoniul

artistic rezultat din experiența colonială, cât și de cel aparținând culturilor periferice, dar independente încă de orice mișcare expansionistă, caută să își formeze și sisteme conceptuale compatibile. E relevantă, în acest sens, distanța dintre metodologia lui Edward Said (hermeneutică, lectură retorică asupra discursului orientalist) și cea a criticilor decolonialiști, nemulțumiți de așa-zisa *incapacitate* intrinsecă a teoriei de a se autoînfița în cosmoviziuni și rețele noționale alternative.

Astfel, Said dezassemblează mecanismele de gândire ale unor intelectuali sau oameni politici ale căror intervenții au modelat viziunea Occidentului despre Orient. Analizează, de exemplu, poziționările lui Balfour și Cromer, oameni politici britanici ai secolului trecut, extrăgând din textele scrise de cei doi și din prelegerile lor parlamentare sau pseudo-academice pârguile logice de care se folosesc narațiunea colonială și descrierea popoarelor colonizate. În cazul lui Balfour, un argument al dominației este în mod constant cunoașterea orientalilor de către occidentali, cunoaștere ce garantează o formă de putere. Obiectul cunoscut nu are altă existență decât aceea de material fixat în discurs. În special cunoașterea istoriei unei națiuni subjucate pare să legitimizeze eforturile de civilizare (fiindcă popoarele orientale au dat dovadă – de-a lungul timpului – de o incapacitate neechivocă de a se autoguverna). Acest argument istoric funcționează însă doar în măsura în care evoluția comunității colonizate este privită *in vitro*, ca independentă de condițiile politice, economice, sociale etc. Balfour preia, după Said, o sumă de voci (englezii în ansamblu, coloniștii, lumea civilizată, dar și egiptenii, cărora nu li se permite să se reprezinte, ci doar să fie reprezentați), pe care le apropiază automat, fără a comenta aceste identități. Chiar și atunci când încearcă să își modereze rasismul evident (recunoscând că civilizația egipteană a fost *mare*), relația dintre Occident și Orient, prezentă în substratul fiecărei luări de poziție, este cea dintre un pol puternic și unul slab. Și Cromer apelează la tautologii (orientalii sunt orientali, nu există altă fațetă a lor), iar Said pune rezistența în timp a orientalismului tocmai pe seama naturalizării acestor așa-zise truisme. Orice voce colonială încearcă, de fapt, să obțină osificarea definițiilor inventate despre alteritate. Descrierile în bloc, generalizările neezitante și apelul la surse academice cu autoritate (care au susținut regimurile coloniale în aceeași măsură în care structurile politice au permis și au încurajat formarea unui corpus literar despre Orient) – acestea sunt strategiile folosite repetitiv în narațiunea occidentală și bazate pe vocabularul moștenit de la orientaliștii secolelor precedente (serii antonimice de tipul logic vs. irațional, onoare vs. pasiune,

ordine vs. dezordine, muncă vs. lene – menite să evidențieze diferențele fundamentale dintre est și vest și să închidă Orientul în reprezentări gestionabile, în categorii studiabile). Orientalismul – va susține Said din nou și din nou – nu e o doctrină pozitivă, ci un set de constrângeri și simplificări reductive (Said 65-76).

Mai aproape în timp, Henry Kissinger își bazează dezbaterea diplomatică din *Domestic Structure and Foreign Policy* pe distincția (metodologică, dar și gnoseologică) dintre viziunea politică (vestică, rațională, ordonată, derivată din cunoașterea empirică a unei realități exterioare) și cea profetică (ilogică, fundamentată pe cunoașterea interioară și, deci, estică). Deși este folosită pentru a putea gestiona o rețea internațională haotică și – în acel moment – îngrijorătoare, seria lexicală aleasă de Kissinger (ordine, extern-intern, acuratețe) se aseamănă cu vocabularul orientalist și conduce spre concluzia necesității intervenționismului american – criza prevăzută de Kissinger este inextricabil legată – după Said – de noțiunile de *haos*, *interioritate*, *subiectivitate* etc. (Said 84-85).

La nivel literar, un exemplu elocvent al deconstrucției saidiene este analiza a două dintre tragediile Greciei Antice, care dovedește înrădăcinarea adâncă a imaginarului orientalist în cultura europeană. Discutându-i pe Eschil și Euripide, Said arată că, dacă în *Perșii*, mama împăratului Xerxes vorbește în numele barbarilor învinși, dând însă glas doar discursului complementar viziunii grecești despre poporul ei (lamentându-se nu atât pentru înfrângerea suferită, cât pentru orgoliul de a fi fost cândva învingători), în piesa lui Euripide e cel mai ușor vizibilă concepția despre alteritatea totală a grecilor, care asociau orice populație din afara cercului lor civilizațional cu excesele afective, sexuale, mistice (demonizarea lui Dionysos se face înainte ca el să aibă timp să vorbească sau să acționeze, din cauza statutului său de purtător al unei credințe străine) (Said 96-98). Contraponderea contemporană a acestor piese se găsește, după Said, în reportajele unui jurnalist francez care descrie Beirutul devastat de război punându-l în opoziție cu Orientul pur livresc al lui Nerval și Chateaubriand (Said 29).

De altfel, una dintre concluziile numeroaselor studii de caz realizate de Said este dependența orientalismului de „consensul general liberal în privința afirmației că *adevărată* cunoaștere este fundamental non-politică (respectiv, cunoașterea declarat politică nu e cunoaștere *adevărată*)”, care „ascunde existența împrejurărilor politice riguros organizate, dar mascate, în momentul producerii cunoașterii” (Said 40). Astfel, orientalismul trebuie privit ca discurs (așa cum îl definește Foucault, prin prisma

puterii exercitate de o mare narațiune și de instituțiile pe care le justifică). Autoritatea specialiștilor în științe sociale din America de astăzi (orientaliști și ei, deși nenumiți) nu face altceva decât să perpetueze prestigiul savanților din secolul al XIX-lea, mai ales al celor germani (Goethe și Schlegel scriu monografii importante despre Orient în urma unei călătorii pe Rin, respectiv a vizitelor la bibliotecă) (Said 52) Pentru a analiza sursele de putere din orientalism, Said practică o formă de *close-reading* (discută poziția strategică a autorului față de materialul tratat) și, în același timp, un *distant-reading* (comentând relația dintre aceste texte, precum și relația dintre un text și cultură în ansamblul ei). Mai mult, evidențiază natura problematică a distanței dintre istoria mare și faptele vieții private (a scriitorilor, a savanților, a orientaliștilor): dincolo de motivațiile politice, economice și militare brute, interesul european și american pentru Orient a fost facilitat de o cultură infiltrată adânc în cele mai banale aspecte ale educației și ale culturii de masă. Astfel de nuanțe devin esențiale mai ales odată ce Said demonstrează obscuritatea unora dintre erorile logice din discursul colonizator: amestecul dintre „neclaritatea imperială” și „detaliul precis” (pe de o parte, jumătate din lume devine obiectul de studiu al unui singur domeniu academic; pe de alta, se pune accent mai ales pe direcțiile ultra-specializate ale teologiei și ale lingvisticii) (Said,90); între general și particular nu există modulații; Occidentul percepe întotdeauna Orientul prin prisma a ceea ce cunoaște deja (islamul e o formă de creștinism, căruia trebuie să îi fie grefate doar diferențele observate pe parcurs); atitudinea față de alteritate oscilează între disprețul față de ceea ce este familiar și curiozitatea nestăpânită față de ceea ce e de neînțeles.

Se observă, deci, apariția instrumentarului conceptual necesar pentru autocritică (eurocentrism, poziții de putere, *cunoaștere imaginară*, autoritate instituțională), dar și lipsa celui potrivit pentru explorarea pozitivă, reconciliantă, afirmativă a spațiilor literare greu accesibile. I se poate imputa, aici, lui Said faptul că, în ciuda discuțiilor ample despre naționalismele occidentale, ignoră retorica naționalismului de rezistență, anti-colonial, ținându-se la distanță de un teren pe care presupune, deocamdată, că nu îl poate explica non-abuziv. Una dintre provocările decolonialismului literar va fi, de aceea, așa cum precizează Revathi Krishnaswamy în articolul deja citat, dezvoltarea unui tip de lectură sau de critică bazat pe specificitatea obiectului și, implicit, generarea sau preluarea de concepte cu origine complementară cu cea a textului studiat. Aceste concepte se doresc a fi nu doar non-eurocentrice, ci și funcționale, astfel încât să se poată trece dincolo de simpla anulare a

universului filozofic-poetic cunoscut, dincolo de mea culpa sceptică și de amânarea angoasă a judecăților de valoare. Una dintre marile mutații care servesc tocmai acest proiect e trecerea de la o privire de ansamblu asupra națiunilor (luate drept corp compact de către Said, fără a discuta aspectele subregionale, conflictele interetnice, mecanismele particulare de producție artistică în funcție de apartenența la o sectă sau un dialect etc.) la atenția acordată comunităților mici (în studiile Sylviei Marcos, de exemplu) și la prezentarea dinamicilor interne, laolaltă cu relevanța lor epistemică: Krishnaswamy, de pildă, va fi interesată de nașterea literaturii sociale din cea spirituală în cadrul unor curente indiene marginale – un proces extrem de subtil, pe care orientalismul îl considera imposibil în afara Europei.

De altfel, cea de a doua parte a articolului semnat de Krishnaswamy propune aplicații concrete ale tuturor acestor principii academice: trei exemple de tradiții textuale indiene distincte de cultura sanscrită (apropiată de europeni prin colonialism), pe care le așază în rețea, alături de concepte similare din teoria altor civilizații. Întâi, conceptul de *tinai* (peisaj – cu origine în poezia Tamil), care include cinci configurații posibile (munte, pădure, malul râului, coasta marină și deșertul), fiecare corespunzătoare unui anumit mijloc de subzistență, dar și unei poetici diferite, ar putea intra în dialog cu direcțiile actuale ale ecocriticii vestice. Apoi, poezia *bhakti*, un soi de contra-cultură apărută ca răspuns la stratificarea socială, conține doar elemente teoretice latente, fiind o poezie performativă, spontană și bazată pe interacțiunea dintre vorbitor și ascultător; totodată însă, aceste versuri dau mărturie despre modul în care conștiința religioasă a vocii lirice poate exprima frustrările sociale și culturale ale categoriilor marginalizate (femeile, de exemplu) și despre concepția *bhakti* asupra genului ca un construct dependent de gesturi ritualizate. În final, Krishnaswamy aduce în discuție emergența teoriilor estetice ale scriitorilor Dalit (membri ai castei inferioare, cei *de neatins*) – spre deosebire de estetismul sanscrit, centrat pe plăcerea artistică, teoreticienii Dalit fac din suferință, șoc și neliniște scopurile protestului lor, încercând în același timp să aducă o completare canonului estetic sanscrit, pe care îl consideră limitat și anacronic; Krishnaswamy observă că nici anti-ideologia postmodernă a identității flotante, nici direcția anti-colonială nu pot explica tipul de insurecție auto-afirmativă manifestat în textele Dalit și că, dimpotrivă, o tradiție înrudită ar fi mai degrabă literatura afro-americană folosită ca instrument de emancipare politică. Se trasează, astfel, conexiunile dintre forma poetică și miza politică (fie ea și

pro-colonială, cum se întâmplă în poezia *bhakti*). Niciunul dintre aceste elemente de poetică nu este subsumat vreunui echivalent european – ele sunt, într-adevăr, deschise spre exerciții comparative cu sisteme vestice (feminismul lui Judith Butler, de exemplu), însă în primul rând spre comparații cu poetica sanscrită (cu care se află în competiție) și cu alte poetici marginale (cele post-sclavagiste).

Krishnaswamy se dezice, așadar, de ambele extreme ale studiilor culturale: pe de o parte, de ideea că literaturile regionale pot fi înțelese doar de umaniștii proveniți din mediul original al textelor în cauză - o formă de segregacionism și de diferențiere radicală ce amintește tocmai de discursul colonizator și închide accesul oricărui privitor din afară la experiențe culturale mediate artistic; respectiv de concepția conform căreia atât savanții occidentali, cât și cei din alte spații geografice trebuie să adopte un limbaj conceptual comun, grile de lectură universale (care sunt, de fapt, gândite după modelul literaturii comparate și al teoriei literare vestice). Cea de a treia soluție – negociată în decolonialism – se bazează pe un umanism încrezător în universalitatea experienței umane, dar și în specificitatea filozofică și noțională a fiecărei literaturi: teoreticianul preia, la intrarea în lectură, o grilă teoretică, istorică, estetică potrivită universului ficțional și circumstanțelor lui genetice. Mai mult, aceste procedee analitice regionale pot fi ulterior extinse și la scara literaturii globale (importantă este doar conștientizarea transferului și a posibilelor deformări inerente).

Tot în direcția mutațiilor operate la nivelul schemelor de gândire se înscrie *Dezobediința epistemică* a lui Walter Mignolo. Aici, o primă propunere este schimbarea conceptelor în dezbaterea dusă despre culturile periferice: „desprinderea – liberarea colonizatorilor și a colonizațiilor, cum spunea Fanon – constă, mai întâi, în schimbarea termenilor, și nu a conținutului conversației. Conținutul a fost modificat de mai multe ori în retorica modernității: de la redempțiunea creștinilor la misiunea civilizatoare a liberalilor sau la socialismul marxiștilor” (Mignolo 45). În acest sens, Mignolo cere suspendarea categoriilor europene de gândire (graficele de stânga/dreapta, noțiunile clișeizate și manipulabile de *democrație* sau *drepturile omului*, credința că progresul economic e un bine absolut, curente post-ceva) și, mai ales, desprinderea de ideea că instituțiile ar fi mai demne de protecție decât ființele umane. Pe scurt, decolonialismul se găsește în relație de interdependență cu moartea *teopoliticii* și a *egopoliticii* – bazate pe puterea de cunoaștere a individului, a *eroului* politic perfect înfipt în propriul orizont gata formatat, indiferent

de sursa religioasă sau egocentrică a concluziilor sale despre lume⁵.

În locul lor apare un alt instrument conceptual, geopolitica, pe care Mignolo o înțelege nu în sensul relațiilor guvernamentale internaționale, ci drept politică a unei cunoașteri geografice, localizate și, totodată, ca somapolitică: geopolitica va include, de aici încolo, răspunsul corpurilor imigrante în spații colonizatoare și al corpurilor ce locuiesc în țările lumii a treia față de etichetele fixate asupra lor de gândirea occidentală. Reacția de revoltă, refuzul clasificărilor identitare și al politicilor bazate pe aceste încadrări absolutiste, indiferente la spații și istorii particulare au reprezentat și reprezintă latura de emancipare epistemică a decolonialismului.

Totodată, *dezobediința epistemică* înlocuiește și relativismul cultural (care, odată materializat, nu e altceva decât o formă de opresiune, mizând pe o așa-zisă egalitate între culturi) cu *pluriversalitatea* – multiplicitatea ce recunoaște diferențele de putere cauzate istoric între state și civilizații. Istoria universală însăși decade la statutul de ficțiune utilă, făcând loc istoriilor locale. În final, are loc o ruptură epistemică, fiindcă spațiul cunoașterii absolute prin dialectică hegeliană (eu, subiect decorporalizat, spirit pur, construiesc subiectul colonial) e înlocuit cu cel al sociogenezei lui Fanon⁶.

Pluriversalitate, istorii locale, geopolitică și somapolitică – toate acestea indică moduri precise de a privi atât trecutul coloniizațiilor și al colonizatorilor, cât și viitorul lor. Mignolo le aplică preponderent la nivelul culturii (politice, academice) în ansamblul ei, însă conceptele lui se pretează fără îndoială și la abordarea literaturilor *minore*.

Este interesant că aceste concepte (geopolitica, somapolitica) nu corespund doar decolonizării celor colonizați, ci și emancipării intelectuale a colonizatorilor, fiindcă marchează distanțarea de filozofia europeană înrădăcinată în secole de evoluție mai mult sau mai puțin liniară. Geocritica, de exemplu, curent deja consacrat în universitățile occidentale, anulează statutul de subiect cunoscător cu autoritate al individului, pentru care spațiul e doar o proprietate tranzacționată, un mijloc de existență, un context sau un obiect de cercetare și vede personajul ca pol slab al unei relații om-mediului. Spațiul acționează asupra lui în aceeași măsură – sau chiar cu mai multă forță și mai pe nesimțite – decât individul asupra spațiului. La

5. „Teopolitica și egopolitica sunt înscrise în construcția suveranității subiectului fără corp și fără loc geoistoric” (Mignolo 104).

6. Subiectul colonial își conștientizează modul de construcție, este „ființa înrădăcinată în locul din care gândește” (Mignolo 106).

fel, de abia cel de-al treilea val de feminism deconstruiește explicit clișeul femeii ca derivat al normei, al cetățeanului-bărbat, modificând inclusiv modul în care citim destinul social al unei protagoniste ficționale. Acești pași în descentralizarea percepției europene au fost necesari în pregătirea unei *politici* complementare și pentru contactul nealterat, eliberat de prejudecăți cu textele unor culturi periferice, așa cum tot indispensabilă pentru maturizarea lecturii europenilor a fost și apariția textelor-manifest, scrise de subiecți coloniali revoltați, deveniți deodată vocali – aceste producții literare de protest nu au *putut* fi apropiate pe baza judecăților filozofice preexistente, ci au scos intelectualitatea occidentală din confortul absolutului hegelian și au contribuit, ulterior, la o lectură la fel emancipată și în cazul unor texte mult mai vechi, non-politice.

Nu în ultimul rând, Mignolo observă pericolul transplantării unor concluzii extrase din situații particular-europene (fie ele concluzii umaniste, emancipatoare) în areale geografice mult diferite (Mignolo 126): a vorbi despre situația țăranilor sud-americani, ale căror circumstanțe au fost determinate de secole de supunere colonială, în aceiași termeni folosiți pentru descrierea locuitorilor rurali din sudul Germaniei; a impune democrația de origine biblică (în contra fundamentalismului islamic și a dictaturii) chiar și în țările unde acest model occidental se află în contradicție cu dorințele maselor – ambele strategii au fost încercate, ambele au produs suferințe colective majore. Mignolo oferă exemple din realitatea istorică recentă, însă același mecanism abuziv a funcționat în paralel în studiile literare – a interpreta orice tensiune masculin-feminină întâlnită în literatură ca formă de opresiune patriarhală (indiferent de codurile sociale în care se manifestă), orice retorică violentă ca abuz conotat politic, a privi orice intrigă de proveniență orientală prin prisma clișeului cosmocentrismului și oricare de origine occidentală ca pe o dramă centrată pe căutarea individualității – toate aceste automatisme reprezintă micro-reflexe de (auto)colonizare culturală, demontabile sub privirea comparatistului atent la specificul textului. În *How to Read World Literature*, David Damrosch face, de exemplu, un exercițiu de lectură interculturală (Damrosch 47-51), punând în relație *Oedip rege* a lui Sofocle cu *Shakuntala* lui Kalidasa și observând că, în ciuda utilizării modelului antichității grecești ca temelie a tradiției europene așa-zis antropocentrice în teatrul shakespearian și mai târziu, ambii dramaturgi studiați sunt interesați mai degrabă de explorarea unor forțe supra-umane precum destinul sau fatalitatea. La fel, deși comediile lui Molière sunt văzute ca un exemplu perfect de satiră socială și politică, *Burghedul gentilom*

ridiculizează însăși clasa socială a dramaturgului, într-un gest de *supunere* față de curtea regală, în timp ce o piesă japoneză relativ contemporană și cu un subiect similar (parvenirea), *Love Suicides at Amijim* de Chikamatsu e construită ca tragedie și expune, în acest fel, profunzimea afectivă de care sunt capabili oamenii de rând. În mod neașteptat (pentru discursul istoric european), emanciparea intelectuală datorată lui Molière păleşte caricatural în comparație cu echivalentul ei oriental (Damrosch 56-62).

În final, un alt critic decolonialist, Sylvia Marcos, studiază comunitățile indigene mezoamericane, concentrându-se pe aspecte antropologice și pe producțiile lor literare. De la bun început, lucrările cercetătoarei (dintre care aleg să discut aici *Femeile indigene și cosmoviziunea decolonială*) tratează credințele mezoamericane și perspectiva lor asupra naturii, societății și istoriei ca pe un sistem conceptual cu drepturi depline: „Pentru a-l înțelege în propriii-i termeni [poporul în cauză], am început să caut cuvinte potrivite” (Marcos 79). *Într-adevăr, Marcos investighează particularitățile filozofiei indigene, ajungând la concluzia că viziunea despre lume a comunității vizitate ar putea fi rezumată la „sensul unei dualități a polarităților fluide păstrate în echilibru homoeroic (...) genul e fundamental pentru orice reflecție profundă”* (Marcos 79).

Pentru a vorbi despre *gen și despre implicațiile lui în context mezoamerican*, analiza în sine trebuie precedată de o dezambiguizare a noțiunii centrale, din moment ce ea a existat, evoluat și preluat accepțiuni diverse în teoria occidentală. Marcos începe prin a arăta că, în comunitățile indigene vizate, polii perechilor constitutive ale lumii (lumină/întuneric, masculin/feminin, aproape/depart etc.) nu sunt nici statici, nici reciproc exclusivi, nici organizați ierarhic. La rândul lui, „genul trebuie să fie eliberat de presupuziția unor caracteristici dihotomice fixe, bazate pe distincții anatomice” (și specifice gândirii clasice europene) (Marcos 79). Înțeles performativ, ca sumă de acțiuni (nu departe de teoriile lui Judith Butler), genul mezoamerican nu poate fi așezat în opoziție cu sexul, fiindcă o astfel de distincție funcționează doar odată cu separarea corp-spirit, o structură mentală regăsită exclusiv în tradiția filozofiei clasice: „Distincția între sex și gen e un instrument analitic foarte util în teoria feministă. Cu toate acestea, acest instrument poate distorsiona relațiile de gen și ideile de feminin și masculin aflate în sursele primare mezoamerican” (Marcos 81).

Dacă observațiile Sylviei Marcos s-ar opri aici, la această descriere a diferenței dintre gândirea occidentală și cea mezoamericană, studiul ei ar rămâne un exercițiu comparativ steril. Așa cum atrage atenția Krishnaswamy în articolul citat, „deși trăsăturile universale pot fi recunoscute, diferența

dintre est și vest devine adesea punctul focal obsedant și miop al analizei” (Krishnaswamy 407)⁷. A privi culturile periferice în raport de opoziție cu norma europeană și a le evalua exclusiv prin această grilă implică tot o apropiere simplistă și comodă. Dimpotrivă, e necesar ca înțelegerea noului univers teoretic să caute nuanțele (evoluția organică a conceptelor, proveniența imaginarului, structura rețelei noționale etc). Marcos câștigă acest pariu al perspectivei decoloniale tocmai fiindcă investigația ei de durată aduce o viziune globală asupra genului și a ritualurilor asociate lui: întâi, însăși perechea divină este, în aceste comunități, bazată atât pe un principiu masculin, cât și pe unul feminin, iar genul uman apare ca reflexie perfectă a acestei dualități primordiale și producătoare de viață; „genul”, arată Marcos, „nu era nimic mai puțin decât o metaforă fundamentală pentru tot ceea ce există în cosmos și societate” (Marcos 81); la fel, spațiul nu este imaginat ca mediu omogen și izolat, ci există doar în funcție de timpul măsurat printr-un calendar dual, suferind, deci, modificări prin prisma evenimentelor care îl prelucrează; în incantațiile taumaturgice, în poezia erotică și în discursurile etice, una dintre tehnicile esențiale este paralelismul, alături de versurile duble și de metaforele în pereche (ce fac întotdeauna trimitere la o realitate senzorială) – în mod semnificativ, aceste procedee retorice persistă în discursul contemporan al femeilor, inclusiv în cel instrumentat politic. Descrierea lui Marcos nu e doar perfect coerentă și foarte amănunțită, conturând principii de gândire nefamiliare cititorului european și făcându-le, pe baza logicii interne, mai ușor de navigat, ci reușește și să se elibereze pe parcurs de cărjele referențiale occidentale. Cu alte cuvinte, după o primă raportare comparativă la orizontul de conștiință al publicului european, sistemul de credințe indigene se construiește stabil prin propriile-i forțe, grație unor principii perene funcționale (dualitatea, fluiditatea) și arhivei de texte și izvoare arheologice de la baza analizei.

În contra antropologilor ce refuză să vadă în practicile indigene o religie validă, Sylvia Marcos ia distanță față de inertia teoretizantă a oamenilor de știință și practică *observația participativă*, menită să producă o *hermeneutică a oralității*. Concentrându-se pe specificul ritualurilor nescrise, pe tendința de a narativiza orice credință, de a folosi redundanțe și paralelisme și de a incorpora elementele religiilor noi, aduse de coloniști, Marcos anunță încă de la început: „metodologiile noastre trebuie analizate

7. “although universal features may be acknowledged, it is difference between the East and the West that often becomes an obsessive and myopic focus of analysis” (trad. mea).

cu mare atenție înainte de a fi aplicate religiilor indigene. Categoriile fundamentale precum conceptele de Dumnezeu sau divinitate, dualismul sacru/profan, percepțiile și opiniile despre natură trebuie puse sub semnul întrebării” (Marcos 109). Creațiile orale indigene rămân de neînțeles câtă vreme sunt evaluate doar din punctul de vedere al gândirii alfabetizate și al tradiției eurocentrice scrise, însă analizele punctuale ale lui Marcos le dezvăluie subtilitățile sintactice și ritualice – de la intensificarea unui nucleu epic reluat obsesiv prin densitatea crescândă de metafore până la pauzele justificate exclusiv de interacțiunea vorbitorului cu publicul, la hibridarea miturilor genetice cu referințe la elita politică actuală și până la structurile aparent ilogice, dar necesare pentru imprimarea unui ritm de incantație, universul poeziei mezoamericane trebuie descoperit din aproape în aproape. „În Mezoamerica”, va concluziona Marcos, „semnificațiile cele mai intime ale narațiunilor religioase, predominant metaforice, nu au fost încă decodificate” (Marcos 116).

La prima vedere, cosmoviziunea indigenă este prea specifică pentru a putea fi transferată în înțelegerea unor texte sau situații sociale aparținând altor culturi – anularea unor distincții naturalizate în imaginarul european, precum cea dintre gen și sex sau cea dintre imanență și transcendență cauzează o ruptură epistemică majoră. Cu toate acestea, Sylvia Marcos demonstrează că, astăzi, teoria critică feministă, practică asiduu în mediile intelectuale occidentale are de învățat și învață deja din modelul feminist mezoamerican, mai ales așa cum apare el în zapatism. De exemplu, dacă feminismul american se concentrează pe realizarea individului *femeie*, în opoziție cu încadrarea ei într-o colectivitate, dualitatea indigenă invalidează această poziție defensivă și antagonistă în virtutea dispozitivului perceptiv al dualității: pentru feminismul indigen, emanciparea femeii și emanciparea poporului funcționează doar împreună. Iar aceste conjugări între fronturi teoretice distincte par din ce în ce mai fezabile. Pe de o parte, mișcările emancipatoare ale ultimelor decenii combină în discursul lor elemente ale dualității mezoamericane cu influențe marxiste (deci, de proveniență europeană). Pe de altă parte, însăși miza *universalității umane* câștigă teren în contemporaneitate, pe măsură ce înțelegerea reciprocă dintre culturi până acum necomunicante permite învățarea și dezvoltarea permanentă a unor moduri de gândire contrastive.

Se ridică o ultimă problemă referitoare la conceptele introduse în sfera teoriei prin intermediul decolonialismului (*world literary knowledges*, geopolitica înțeleasă ca somapolitică – cu accent pe corporalitatea

subiectului oprimat, pluriversalitatea, studierea vocii colective a castei oprimate sau a femeilor, reinventarea prin fluidizare a dihotomiilor, imaginarul folcloric referitor la așezarea umanului față de divin și a femininului față de masculin etc). Privite în relație cu diverse metode de cercetare literară consacrate în Occident (geocritica, ecocritica, studiile feministe și de gen, studiile performativității, schizanaliza lui Deleuze și Guattari), ele pot indica o tendință (poate îngrijorătoare) de omogenizare a instrumentarului teoretic și, din moment ce echilibrul dintre universal și particular este unul dintre cele mai problematice aspecte ale studiilor post- și decoloniale, impresia aceasta de uniformizare merită interogată. Soluția stă, din punctul meu de vedere, într-o lectură paralelă a specificității sursei primare și a specificității perspectivei critice. Cu alte cuvinte, atât criticul literar, cât și cititorul metacritic sunt obligați să penduleze cu o doză constantă de suspiciune între sistemul conceptual pe care textul îl recomandă și pe care teoreticianul intenționează să îl preia și, la polul opus, sistemele filozofice intrinseci vocii critice – Din ce spațiu sau areal ideologic își face criticul afirmațiile? E tentat de universalitate sau de alteritatea radicală? Cum ține sub control aceste tendințe, care îi sunt mecanismele de auto-verificare? Metodologic, avem încă nevoie de această analiză constantă a agențialității, a pozițiilor de putere și a ispitei naturalizării, cu toate că miza (etică, adevăr, afirmare identitară) este foarte departe de autosuficiența deconstrucției, privind dincolo de text, coborând din nou în istorie.

Bibliografie:

- Barthes, Roland. *Imperiul semnelor*, Traducere de Alexandru Cistelean, Chişinău, Editura Cartier, 2007.
- Bernheimer, Charles. "Introduction. The Anxieties of Comparison", în Charles Bernheimer (ed.), *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore & Londra, The John Hopkins University Press, 1995.
- Damrosch, David. *How to Read World Literature*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009.
- Krishnaswamy, Revathi. "Toward World Literary Knowledges: Theory in the Age of Globalization" în *Comparative Literature*, Vol. 62, No. 4 (Fall 2010), pp. 399-419, Duke University Press, accesat la <http://www.jstor.org/stable/40962926> 22-03-2017 23:13 UTC.
- Malraux, André. *Ispita Occidentului*, Traducere de Modest Morariu & Dumitru Ţepeneag, Bucureşti, Editura RAO, 1998.
- Marcos, Sylvia. *Femeile indigene și cosmoviziunea decolonială*, Traducere de Ovidiu Ţichindeleanu, Cluj, Editura Idea, 2014.
- Mignolo, Walter. *Dezobediința epistemică: retorica modernității, logica colonialității și gramatica decolonialității*, Traducere de Ovidiu Ţichindeleanu, Cluj, Editura Idea, 2015.
- Said, Edward. *Orientalism*, Traducere de Doina Lică & Ana Andreescu, Bucureşti, Editura Art, 2018.