

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARAMENTO DE APOIO A PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

DIÁSPORA E FORMAÇÃO DO SUJEITO EM “O XARÁ” (2003) DE JHUMPA
LAHIRI

Bolsista: CARLOS EDUARDO PARENTE DE SOUZA, FAPEAM

HUMAITÁ – AM
AGOSTO – 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARAMENTO DE APOIO A PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

RELATÓRIO FINAL

PIB-H/0032/2011

DIÁSPORA E FORMAÇÃO DO SUJEITO EM “O XARÁ” (2003) DE JHUMPA
LAHIRI

Bolsista: Carlos Eduardo Parente de Souza, FAPEAM

Orientadora: MS: Elis Regina Fernandes Alves

HUMAITÁ – AM
AGOSTO – 2012

RESUMO

Analisou-se o romance “O xará” (2003), de Jhumpa Lahiri, sob a ótica da teoria pós-colonial, com foco específico na diáspora e na formação do sujeito. Objetivou-se verificar nos personagens do romance, sujeitos diaspóricos, quais os efeitos da diáspora, bem como o modo como suas identidades são formadas e/ou fragmentadas a partir da experiência da diáspora. Para tanto, levantamentos bibliográficos sobre a diáspora e a formação do sujeito foram feitas, com base em autores tais quais: Ashcroft et al. (1995, 2000); Bhabha (1998); Bonnici (2003, 2005); Brah, (2002); Cohen, (1997), Figueiredo (1998), Hall (2003), Loomba (1998), entre outros. A teoria da diáspora revela que o casal Ganguli, ao se diaspORIZAR para os EUA, leva consigo traços de suas raízes e a esperança de um dia retornar para sua pátria. Ashima demora para aceitar a cultura alheia, cultivando os costumes indianos e voltando de novo para sua terra natal ao ficar viúva. Ainda assim, mostra-se um ser fragmentado pela diáspora, pois sabe que sentirá saudade da independência adquirida nos EUA. Já Ashoke idealiza o espaço do *Outro*, pois vê neste espaço o ambiente propício para suas realizações pessoais e profissionais, assim, esta terra alheia o seduz, e abandona sua terra natal com a imagem idealizada do lugar do *Outro* como espaço melhor. Ashoke deixa-se seduzir pela América, adota os costumes norte-americanos e não retorna à terra natal, vindo a falecer precocemente. A teoria da formação do sujeito nos mostra que o personagem Gogol, filho do casal Ganguli, não aceita o nome russo, diferente dos nomes dos colegas americanos, bem como nega, também, as tradições indianas dos pais, passando por uma crise de identidade em que tenta imitar a cultura americana. A morte do pai o leva a resgatar esta cultura indiana, e se casa com uma filha de indianos, moça que também tem sua identidade fragmentada e o casamento fracassa. Conclui-se que Gogol, ao fim da narrativa, mantém-se em dúvida sobre sua própria identidade.

SUMÁRIO

1. Introdução	05
2. Fundamentação teórica	05 a 07
3. Desenvolvimento.....	07 a 13
3.1. Diáspora Clássica.....	08
3.2. Diáspora Moderna.....	09
3.3. Diáspora Contemporânea.....	09 a 10
3.4. Formação do Sujeito pela Ideologia.....	10 a 11
3.5. Formação do Sujeito pela Linguagem.....	11 a 12
3.6. Formação do Sujeito pelo Discurso.....	12 a 13
3.7. Aplicações das teorias de Diáspora e Formação do sujeito na obra “O xará” (2003).....	13 a 29
3.7.1. Análise da teoria de Diáspora em Ashima Ganguli.....	13 a 18
3.7.2. Análise da teoria de Diáspora em Ashoke Ganguli.....	18 a 22
3.7.3. Análise da teoria de Formação do sujeito em Gogol\Nikhil.....	22 a 29
4. Conclusões.....	29 a 30
5. Fontes e Referências bibliográficas.....	30 a 31
6. Cronograma executado.....	31

1. INTRODUÇÃO

A evolução literária do século XX marcou o início de um novo movimento, o pós-colonialismo. A obra precursora deste estudo se deu com “Orientalismo”, de Edward Said publicado na década de 70, mostrando a criação do oriente pelo ocidente, assim, é possível verificar que os estudos teóricos literários no Pós-colonialismo exhibe os problemas deixados com a colonização em diferentes lugares, e ergue uma literatura que reflita as causas e consequências desses problemas.

Deste modo, tencionamos por meio deste relatório mostrar como o movimento literário Pós-colonial estuda as teorias de diáspora e formação do sujeito, e verificar através da análise de ambas as teorias, a contribuição que estas possuem para que possamos compreender o estágio atual de nossa sociedade.

No decorrer deste estudo, mostraremos que é possível perceber que a teoria de diáspora torna-se uma questão subversiva. Analisaremos através da diáspora clássica a exploração trabalhista e objetificação do sujeito diaspórico. Compreenderemos através da diáspora moderna que tal objetificação pode render lucro para o sujeito colonial, veremos que a comercialização do diaspórico contribui para construção de um mundo melhor para o colonizador. E após as atuações diaspóricas moderna, descreveremos as tentativas diaspóricas contemporâneas que após idealizar uma melhor condição de vida para o espaço colono, tenta usufruir do espaço colono que não o aceita como membros.

Na teoria de formação do sujeito, a construção da identidade pelo discurso é apresentada como sendo mais relevante para a construção da identidade do sujeito pós-colonial, pois esta é a fusão da ideologia e da linguagem, outras duas vertentes literárias de formação da identidade, que atuam com propósito de seduzir o sujeito colonizado a fim de o reduzi-lo e fazê com que este se sintam à margem da sociedade colonial.

Foi possível verificar através das ações dos personagens Ashoke e Ashima Ganguli, o processo da diáspora na obra “O xará” (2003) de Jhumpa Lahiri, e verificando as atuações de Gogol Ganguli, que no decorrer do romance muda seu nome para Nikhil, foi admissível para se constatar como a ideologia, a linguagem e o discurso age de maneira sedutora com propósito de formar um sujeito.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O movimento pós-colonialista estende-se por diversas áreas de estudos, sendo o termo usado para descrever a cultura, de modo geral, produzida desde o início das colonizações até meadas atualidade. Dentre a abrangência da teoria pós-colonial, nos atemos aqui ao seu uso na literatura, em específico à representação da diáspora e o reflexo desta para a formação do sujeito diaspórico na obra “O xará” (2003) de Jhumpa Lahiri.

A literatura pós-colonial analisa igualmente a teoria da diáspora como uma espécie de deslocamento do sujeito de sua terra de origem para um novo espaço. Como fins de estudos literários, o processo de diáspora passou a assumir três períodos distintos: Diáspora Clássica, Diáspora Moderna e Diáspora Contemporânea. (BRAH, 2002). Para compreendermos melhor estes períodos, vale entender e diferenciar a diáspora de outras formas de deslocamentos de pátria como nomadismo e emigração.

Esclarecendo essa diferença de deslocamento apresentaremos os dizeres de Spivak (1996, *apud* BONNICI), que descreve que o deslocamento diaspórico: “constitui um trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente foi banido de sua terra e, vivendo num lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar. (2005, p.23)”.

O sujeito que se desloca pelo movimento diaspórico é um sujeito que vive em constantes conflitos consigo e com o espaço do Outro. Importa dizer que, de modo geral, o sujeito diaspórico gosta de sua terra natal, venera-a e não possui vontade de abandoná-la. No entanto, ele sabe que o abandono de sua terra é uma necessidade que ele enfrenta, deste modo o diaspórico é levado a abandonar sua terra por motivos de força maior. Diferente do deslocamento motivado pelo nomadismo, no qual é característica do sujeito nômade deslocar-se. É contrário à emigração, em que o sujeito sai de seu espaço de origem por conta própria, mas que a este pode voltar sem nenhum problema se assim sentir necessidade. (COHEN, 1997).

Com base nestas diferenças de deslocamentos, podemos analisar que antes da diáspora transmitir a idéia de deslocamento, esta também faz analogia à expulsão, pois o sujeito deslocado por diáspora é obrigado a deixar seu local de origem e assentar-se em outro espaço, de acordo com Brah (*apud* FELDMAN) a “diáspora, claramente, não é o mesmo que uma viagem casual. Nem se refere a passeios temporários. Paradoxalmente, viagens diaspóricas são essencialmente sobre ‘assentar-se’ ou ‘criar raízes’ em algum lugar.” (2009, p.252).

Assim, após chegar a um espaço diferente, o sujeito diaspórico deverá adaptar-se às condições de ser membro de uma sociedade civilizada que, na visão do sujeito local, é a sua sociedade, não a do sujeito diaspórico. O resultado disto é a marginalização destes sujeitos diaspóricos, bem como as criações de estereótipos que contribuirão com a formação de uma identidade fragmentada. Tal identidade diaspórica é colocada às condições de inferior devida o fato

de o colonizador sempre se colocar nas condições de *Outro* superior é o sujeito deslocado *outro* inferior.

Assim e visto que, na teoria de formação do sujeito o colonizador busca nas tentativas coloniais, empregar sua cultura com finalidade de marcar o território do nativo e dominar assim a região, visto que a perspectiva que se constrói para o nativo (*outro* com o minúsculo) é a de um ser inferior, que em nenhum momento deve se sentir no lugar do colonizador (*Outro* com O maiúsculo), uma vez que o sujeito colonial é considerado, em tudo, diferente do sujeito colonizador: ele é frágil, sem cultura e sem quaisquer indícios de prosperidade.

A construção desta dicotomia, *Outro/outro*, realizou-se para que a empreitada colonial atingisse seu intento, o de extrair as riquezas das terras colonizadas e, para isso, foi necessário justificar a invasão, dominação e exploração da terra, que muitas vezes causou a escravidão e morte de tantos sujeitos coloniais. (BONNICI, 2005). Criou-se a noção binária de comparação entre brancos e não brancos, nativos e não nativos, europeus e indígenas, cristãos e pagãos, etc. (LOOMBA, 1999). Neste sentido, o colonizador sempre foi considerado hierarquicamente superior, tendo construído para si a imagem do poder, da inteligência, do modelo e seu discurso é construído de modo a seduzir o nativo e fazê-lo acreditar nestas “verdades”. De acordo com Ashcroft

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

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

O sujeito colonizador, postando-se como superior nesta relação binária, passa a moldar os indivíduos tidos como inferiores, imputando-lhes as características necessárias negativas de inferioridade através de sua ideologia, linguagem e discurso com intenções de ensinar ao sujeito colonial o que é certo e verdadeiro, ou seja, as características do colonizador europeu. Vejamos no item a seguir, como se dão de maneira mais detalhada o processo da diáspora na composição literária pós-moderna, e as formas de se formar o sujeito colonial, a saber, através da ideologia, da linguagem e do discurso.

3. DESENVOLVIMENTO

Para o desenvolvimento deste projeto, estudou-se o processo da diáspora em diversas áreas do conhecimento humano como; a teologia, a sociologia, a geografia entre outras. Os resultados a que se chegaram tornaram-se preponderante para compreendermos as atuações da diáspora na literatura e conseqüentemente a formação da identidade do sujeito na perspectiva pós-colonial. As diferentes leituras nos fizeram compreender a teoria de diáspora em Diáspora Clássica; Diáspora Moderna e Diáspora Contemporânea. Em relação às teorias de formação do sujeito descrevemos suas classificações em Formação do sujeito pela ideologia; Formação do sujeito pela linguagem e Formação do sujeito pelo discurso, acompanharemos a seguir como cada uma destas teorias se dá.

3.1- DIÁSPORA CLÁSSICA.

A Diáspora Clássica foi à manifestação de diásporas ocorridas no período antes da configuração do mundo “moderno”, iniciado com o Renascimento. (BRAH, 2002). Uma das primeiras manifestações caracterizadas como diáspora surgiu com a comunidade judaica no ano de 586 a.C., fundamentando-se como um deslocamento imposto aos indivíduos judeus, caracterizados por guerras e fugas ocasionadas por repressões. Reis (2004, *apud* FELDMAN, 2009) explica que, além da comunidade judaica, “o período clássico, que envolve não apenas a diáspora judaica, mas a dispersão dos gregos (de onde se origina a palavra) na colonização da Ásia Menor (Oriente Médio) e da região do Mediterrâneo.” (p.253)

Deste modo, o sujeito diaspórico é obrigado a dispersar-se do seu local de origem com propósito de se estabelecer em outro espaço, e assim o faz. Contudo, neste deslocamento, o sujeito carrega consigo uma ideologia cultural concreta e, ao chegar ao espaço do *Outro*, ele a manifesta. No entanto, estas manifestações ideológicas passam a ser vistas como erradas para sujeito local. A conseqüência disso recai na redução dos sujeitos deslocados. Porém, temendo os motivos que os fizeram se diasporizarem de sua terra, estes sujeitos tendem a adaptar-se a um espaço que não o aceita como membro.

3.2- DIÁSPORA MODERNA

Em relação à Diáspora Moderna, os sujeitos que aderiram a essa movimento foram diversos e se deslocaram igualmente por causas diferenciadas. (BRAH, 2002). De início, deslocaram-se os sujeitos europeus com propósito da exploração de novos territórios, a fim de encontrarem riquezas. Ao encontrar o que buscavam, os sujeitos europeus passaram a explorar a mão de obra nativa, que

não era acostumada com as fortes condições trabalhistas que lhes eram impostas e isso os levou a fugirem de seu próprio local de origem. Com a fuga dos nativos iniciou-se o processo de escravidão que diaspORIZOU sujeitos negros africanos para serem usados nas colônias, deste modo, como descreve Ashcroft et. al. entendemos Diáspora como:

Diáspora, movimento forçado ou voluntário de pessoas de sua terra natal para novas regiões, é um fato histórico central da colonização. O colonialismo, por si, foi um movimento radicalmente diaspórico, envolvendo a dispersão e o estabelecimento temporário ou permanente de milhões de Europeus por todo o mundo.

[Diaspora, the voluntary or forcible movement of peoples from their homelands into new regions, is a central historical fact of colonization. Colonialism itself was a radically diasporic movement, involving the temporary or permanent dispersion and settlement of millions of Europeans over the entire world. (2000, p. 68-69).]

Como distingue a citação acima, os deslocamentos diaspóricos no processo da colonização tencionavam, sobretudo, fortalecer as colônias recém descobertas pelos países europeus, pois, segundo Bonnici (2003, p. 210) “As colônias foram imediatamente percebidas como fonte de matérias primas que sustentariam por muito tempo o poder central da metrópole”.

As consequências tidas para com os povos diaspóricos modernos foram inúmeras. Os nativos escravizados passaram por uma diáspora psicológica visto que estes eram levados a fugir dentro de sua própria terra, caso dos indígenas astecas na região que hoje é o México (TODOROV, 1999). Com os sujeitos africanos, as consequências foram ainda mais graves. Além da submissão de longas horas trabalhistas, estes povos eram açoitados, passavam fome e viviam em condição de extrema desumanidade. A mulher negra diaspórica era duplamente colonizada, pois além de ser escravizada era estuprada por seus senhores, obrigada a ter relações sexuais com outros escravos para aumentar a demanda de negros, além de exercer a função de ama de leite dos filhos de seus proprietários. (BONNICI, 2003). Os deslocamentos diaspóricos modernos duraram até meados de 1945.

3.3- DIÁSPORA CONTEMPORÂNEA

Após 1945, inicia-se a diáspora contemporânea, a esta classificação inseriram-se sujeitos diaspóricos de países pobres que eram levados a se deslocarem tomados pela imagem de modelo de vida perfeito no espaço do Outro, um país rico. Quanto a essa procura, Hall mostra que: “A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidade - os legados do império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor (2003, p. 28)”.

Como expõe Hall, uma das características que levam a diáspora do sujeito contemporâneo está na construção idealizada de se adquirir riquezas no espaço do Outro. O sujeito diáspora-se com a ideia de estudar, trabalhar, enfim com a ideologia de se igualar ao sujeito do “primeiro mundo”. Em sua concepção, após conseguir alcançar o mesmo nível profissional e social do nativo da terra rica, o diáspórico contemporâneo deseja retornar para sua terra

Na busca pela imagem social perfeita, o sujeito diáspórico da atualidade não visualiza os problemas dos países de primeiro mundo. Com isso, ao chegar ao espaço escolhido, este se deparará, muitas vezes, com uma realidade totalmente diferente da que construiu em seu mundo subalterno idealizador, em que viu o espaço rico (do Outro) como sendo sempre melhor que o espaço pobre (do outro). As consequências disto serão sujeitos sem qualificação profissional, desempregados, e que para sanar suas necessidades se sujeitarão a furtar, sequestrar, se prostituir entre outras situações degradantes que não só contribuem para sua redução como pessoa, como também ajudam a denegrir sua imagem no espaço do Outro.

Assim, percebemos de maneira simplificada as situações as quais são submetidos os sujeitos que aderem ao processo da diáspora em ambas as classificações, vimos que além da marginalização empregada a estes seres a eles igualmente são relegadas as condições de homem, pois não são percebidos, de modo geral, como tais na terra do Outro. Deste modo, é atribuída a eles a ideia de objeto que o sujeito tido como civilizado usa e descarta, ou mesmo, emprega-se a personificação de animal que o sujeito considerado civilizado doma e molda de acordo com as suas perspectivas. Tal construção desigual pode ser analisada na formação do sujeito diáspórico pelo sujeito da nova terra. Vejamos agora, brevemente, como o sujeito diáspórico acaba por ter sua identidade formada e/ou fragmentada a partir do movimento diáspórico ao qual aderiu.

3.4- FORMAÇÃO DO SUJEITO PELA IDEOLOGIA.

A formação do sujeito através de ideologias tem como base as crenças de que existem questões ideológicas que aperfeiçoam todo ser humano que ocorrem de forma, muitas vezes, imperceptível, posto que formam um aparato ideológico que nos cerca a todos, compondo toda nossa vida em sociedade. Ashcroft (2000) discursa que a ideologia é um sistema de ideias que dão sentido ou tentam explicar a sociedade. Bonnici por sua vez complementa dizendo que “O sujeito, então, nasce dentro de uma ideologia. Ele aceita essa ideologia porque (1) é a única disponível e é aceita pela família e pela sociedade em que vive; (2) lhe dá identidade através da linguagem, convenções e códigos sociais”. (2005, p. 56)

Na teoria pós-colonial, a formação do sujeito pela ideologia é verificada na imposição de idéias do colonizador para o colonizado. Reforçando essa linha ideológica, Althusser (1984, apud Bonnici, 2005, p.56) afirma que “A classe dominadora não domina apenas, mas fabrica as ideias através das quais ela determina como a sociedade deve se ver”. E foi exatamente nesta linha ideológica que o sujeito *Outro* impôs sua ideologia ao colonizado, dominando-o, mostrando que a sua cultura e também a sua maneira de ver, receber e lidar com o mundo é melhor, e o sujeito colonial, bombardeado por um aparato ideológico que não é seu, passou a assimilar esta ideologia, aceitando-se como inferior, crendo-se errado, inculto, pagão, aceitando sua própria marginalização.

3.5- FORMAÇÃO DO SUJEITO PELA LINGUAGEM.

A formação do sujeito pela linguagem é outra maneira de formar o ser na teoria do pós-colonialismo, e tem como base as considerações de Jacques Lacan (1901-1981) que combinou psicanálise com a análise estruturalista da língua (ASHCROFT, 2000), e para tal combinação, Lacan parte da releitura de textos Freudianos nos quais a formação do sujeito é alvo de discussão teórica. Em se tratando da formação do sujeito pela linguagem, este processo foi usado no período da colonização para impor novas formas de se nomear o mundo do sujeito colonizado de acordo com as perspectivas do sujeito colonizador, pois o objetivo deste ser europeu ao transmitir sua linguagem não era ensinar uma nova língua, e sim marcar novos territórios conquistados. (ASHCROFT ET.AL, 2000).

Por outro lado, ao mesmo tempo em que os sujeitos coloniais foram habilitados a reproduzir a linguagem do sujeito colonizador a fim de marcar território, esta mesma linguagem ensinada pelo europeu pode ser usada de maneira subversiva, um exemplo claro é mostrado por Ngugi que diz:

Em minha visão a linguagem era o mais importante veículo pelo qual o poder fascinou e capturou a alma do prisioneiro. A bala foi o meio da subjugação física. A linguagem foi o meio da subjugação espiritual.

[In my view language was the most important vehicle through which that power fascinated and held the soul prisoner. The bullet was the means of the physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation (NGUGI, 1995, p. 287).]

Ngugi mostra que a linguagem empregada pelo colonizador extingue todo aparato social existente em uma comunidade, visto que para ele a língua é um dos atributos essenciais de se representar uma cultura. Para o escritor queniano, não existe elemento capaz de descrever tão bem uma sociedade quanto a língua nativa, e quando esta linguagem sofre influência de outra, seus aspectos tornam-se desconhecidos e passam a ser apresentados de maneira fragmentada.

3.6- FORMAÇÃO DO SUJEITO PELO DISCURSO.

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

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

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

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

Essa iniciativa de Said serve como referência para que se mostre o binarismo existente nos estudos pós-coloniais entre “*Outro*” que tinha poder sobre a colônia, e o *outro*, que era inferiorizado dentro de sua própria terra. Para Ashcroft (2000, p. 24-5) o binarismo na teoria pós colonial é

Uma distinção simples entre centro/margem; colonizador/colonizado; metrópole/império; civilizado/primitivo representa muito eficientemente a hierarquia violenta na qual o imperialismo é baseado e o qual perpetua ativamente. Oposições binárias são estruturalmente relacionadas, e no discurso colonial pode haver um espaço dentro do subjacente binarismo - colonizador/colonizado - que se pode ser restabelecido em qualquer texto, de vários modos [...].

[[...] A simple distinction between Center/margin; colonizer/colonized; metropolis/empire; civilized/primitive; represents very efficiently the violent hierarchy on which imperialism is based and which it actively perpetuates. Binary oppositions are structurally related to one another, and in colonial discourse there may be a variation of the one underlying binary-colonizer/colonized – that becomes rearticulated in any particular text in a number of ways [...]].

Assim, Ashcroft deixa explícita a imposição do discurso colonial, e seu modo europeu e superior de construir a imagem do *outro*, visto que quando dominada pelo discurso sedutor do colonizador europeu, a sociedade do sujeito colonizado passa a ser moldada como inferior, assim, esta sociedade dominada passa a se aceitar como uma sociedade reduzida, pois o propósito do *Outro* era impor a sua ideologia aos sujeitos coloniais e mostrar através do discurso difamador seu poder de dominar, construindo para os sujeitos nativos uma imagem não civilizada, pois como mostra Figueiredo “Mistificado pelo discurso do outro, confrontado a uma imagem negativa de si próprio, constantemente imposta pelas instituições e pelo contato com os colonizadores, o colonizado não sabe mais o que ele é. (1998, p. 66)”

É em meio aos problemas de identidade que a teoria pós-colonial se atrela tencionando mostrar a fragmentação do sujeito colonial, pois através da linguagem, da ideologia e do discurso do colonizador suas ideias se concretizam, pois o colonizado assimila a cultura do colonizador e na difícil tarefa de ser um ser civilizado, deseja ter as mesmas ideologias que este *Outro* tem. Assim, todas as teorias de formação do sujeito já mencionadas ajudam-nos a entender o processo de formação do sujeito, que tanto foi utilizado pelos colonizadores contra os colonizados.

3.7- Aplicações das teorias de Diáspora e Formação do sujeito na obra “O xará” (2003).

3.7.1-Análise da teoria de Diáspora em Ashima Ganguli.

No romance “O xará”, o narrador molda na personagem Ashima uma indiana tradicionalíssima, uma caricatura perfeita do sujeito diasporizado frente aos valores culturais da sociedade norte americana, impondo nessa personagem a resistência a um choque cultural que aos poucos sufoca sua cultura bengalesa. Tal fato pode ser mostrado no momento em que a personagem vai dar à luz em um hospital americano a seu primeiro filho, pois

[...]Ashima pensa que é estranho seu filho nascer num lugar onde a maioria das pessoas vai para sofrer ou morrer. Não há nada que a conforte no piso de ladrilho branco-cru, nas placas branco-cru do teto, nos lençóis branco muito esticados sobre a cama. Na Índia, pensa consigo, as mulheres vão para casa dos pais para ter filhos, longe dos maridos e dos parentes do marido, longe dos cuidados da casa, recolhendo-se brevemente à infância quando chega o bebê. (LAHIRI, 2003, p.12).

A relação do sujeito diasporizado com o mundo do *Outro*, obriga-o a paulatinamente abandonar seus aspectos culturais, e absorver os aspectos da tradição alheia, o que causa a fragmentação de sua identidade, pois ao mesmo tempo em que ele quer conservar sua cultura, na terra do *Outro* ele é induzido a incorporar *Outra* cultura para que a vida possa fluir de maneira “natural”, mesmo que, para isso, passe a marginalizar as suas próprias origens. Foi repudiando essa

incorporação cultural que Ashima, indignada, recebeu a notícia de que teria de dar um nome americano a seu bebê, pois a narrativa mostra que:

[...]Mr. Wilcox, coletor de certidão de nascimento do hospital, diz a ambos que eles precisam escolher um nome para o filho. E descobrem que na América um bebê não pode ser liberado do hospital sem certidão de nascimento. E que uma certidão de nascimento precisa de um nome.
“Mas mister”, Ashima protesta, “não podemos dar o nome nós mesmos.”[...]
Mr. Wilcox concorda com a cabeça. “Vocês não tem nenhum nome alternativo?”[...]
Ashima e Ashoke sacodem a cabeça. Nunca ocorreu a nenhum dos dois questionar a escolha da avó de Ashima, desconsiderar dessa forma o desejo de um ancestral. (LAHIRI, 2003, p.39-40)

Deste modo, podemos verificar na personagem Ashima, sua complexidade frente aos valores sociais americanos. A personagem analisada sente-se indignada com a possibilidade de saber que na América, muito mais importante que as ações culturais são as regras e quando tende nomear seu bebê, Ashima vê seus aspectos culturais negados pela sociedade do *Outro*.

Além disso, aderir ao processo da diáspora contemporânea muitas vezes pode representar uma sensação frustrante ao diaspORIZADO, pois, enquanto uns se deslocam pela oportunidade de crescer profissionalmente, o que é o caso de Ashoke, outros são forçados a aderir a este movimento, o que é o caso de Ashima que representa a imagem literária pós-colonial da mulher subalterna. A personagem analisada sabe que não possui valor autônomo na terra do *Outro*, e isso se reflete numa discussão que teve com Ashoke, quando Ashima fala que: ““Não dá”, ela insiste,[...]“O que está dizendo Ashima?” “Estou dizendo que não vou criar Gogol sozinha nesse país. Não está certo. Quero voltar. (LAHIRI, 2003, p.45).”

Podemos verificar que o retorno para a sua terra natal é uma das aspirações que o sujeito da diáspora representado por Ashima tenciona, pois, ao mesmo tempo em que romperia com sensação de viver em um gueto, construiria nela a figura de membro ativo de uma sociedade, filha de alguém, irmã de alguém, descendente de uma linhagem, fato este que na América lhe fazia falta e isso a atormentava como mostra a passagem a seguir:

[...] Ashima, sozinha com Gogol pela primeira vez na casa silenciosa, sofrendo de falta de sono muito mais do que sofreu no *Jet lag* da viagem, senta-se em uma das cadeiras triangulares diante das janelas de três faces da sala de estar e chora o dia inteiro. Chora enquanto amamenta o bebê, e quando o nina para dormir e quando ele chora entre o sono e a madrugada. Ela chora depois da visita do carteiro porque não vieram cartas de Calcutá [...]. (LAHIRI, 2003, p.46).

Com estas reações, observamos que Ashima não está vivendo no solo alheio em seu aspecto concreto, como um ser ativo. Ao deslocar-se de seu espaço de origem no movimento da diáspora contemporânea para acompanhar o esposo, Ashima acaba assumindo uma dupla personalidade, pois

em solo americano ela não é “ninguém”, apenas a esposa que veio acompanhando o marido na decisão por ele tomada. Ashima não escolhe vir para os Estados Unidos, ela apenas segue o marido.

Em se tratando desta dualidade de personalidades, podemos relatar que quando Ashima se desloca de seu local de origem pelo movimento da diáspora, é verídico que a personagem em questão representa um aspecto físico, ou seja, uma pessoa. No entanto, este aspecto físico possui uma logística abstrata, pois, em solo do *Outro*, mesmo sendo um sujeito fisicamente como qualquer um, Ashima não é percebida pela atual sociedade em que reside devido esta ser de *outra* cultura, e para ser vista como membro na sociedade do Outro, esta passa a imitar os costumes americanos:

[...] liga para Ashoke no departamento para pedir que traga arroz ao vir para casa. Dessa vez, quando ninguém atende, ela se levanta, lava o rosto e penteia o cabelo. Troca de roupa veste Gogol e coloca no carrinho azul marinho de rodas brancas herdado de Alan e Judy. Pela primeira vez, empurra-o pelas ruas perfumadas de Cambridge, até o PuritySupreme, para comprar um saco de arroz branco de grão longo [...].(LAHIRI, 2003, p.47)

Ao imitar a nova sociedade onde atualmente vive, Ashima passa a seguir o ideal social que tanto repudiou o que contribuiu para sua crise de identidade, pois mesmo incorporando aspectos sociais de uma cidadã americana comum, Ashima, assim como qualquer outro ser diaspórico, nunca se esquece de manifestar sua cultura mãe. Este fato pode ser percebido no evento festivo cultural indiano, realizado em solo americano, que deu início à vida de consumidor de seu filho Gogol:

Começa a alimentação de Gogol. [...] o sentido da coisa é dar início a sua vida de consumidor, uma refeição que inaugure as dezenas de milhares de refeições que cairão no esquecimento. [...]. Come três bocadas de payesh. Os olhos de Ashima se enchem de lágrimas quando a boca de Gogol aceita avidamente a colher. Não consegue deixar de desejar que seu irmão estivesse ali para alimentá-lo, e seus pais para abençoá-los com as mãos sobre sua cabeça [...] (LAHIRI, 2003,p.53).

Na citação acima, podemos refletir pelas atitudes da personagem Ashima a sua concepção de que não abandonando as suas origens estas podem competir com as ideologias éticas da sociedade americana, na verdade o que Ashima acaba construindo para si é uma prisão dentro de sua própria casa, sem contar que esta acaba marginalizando sua cultura, visto que sua tradição só existe sobre quatro paredes, ou seja, longe dos olhos da sociedade americana. Tal fato pode ser analisado quando Ashima estava grávida pela segunda vez na América, ensinando a Gogol os valores culturais indianos: “[...] Às vezes, Gogol fica deitado ao lado dela no quarto dos pais, lendo um livro de figura ou colorindo com giz de cera. “Você vai ser o irmão mais velho”, Ashima diz para ele um dia, “Vai ter alguém chamando você de Dada. Não vai ser bom [...]. (LAHIRI, 2003, p.69).”

Deste modo, quando Ashima pergunta para Gogol se não vai ser bom ele ser chamado de “Dada”, ou seja, irmão mais velho na cultura indiana, é verificado na atitude da personagem certo

preconceito para com a linguagem do sujeito americano. Gogol passa a ser refém de uma ideologia que a senhora Ganguli, na posição de sujeito fragmentado, tenta plantar em seu filho, pois para Ashima, a sua linguagem indiana é melhor. Por isso, tenta convencer Gogol de que o fato de sua irmã mais nova não o chamar de “Dada”, seja um fato muito ruim, pois vai ao contrário de suas tradições indianas.

Ashima mostra com suas atitudes que agora é um sujeito perplexo, o que se comprova quando esta matricula Gogol em uma escola cuja finalidade será transmitir e compartilhar valores culturais contrários aos valores indianos, o que causará mais indignação com o espaço do *Outro* e fortalecerá sua fragmentação identitária. Pois, mesmo sabendo que Gogol está recebendo educação americana Ashima fica perplexa com a primeira excursão escolar de seu filho, em que:

Em casa sua mãe fica apavorada. Que tipo de excursão foi essa—Não basta passarem batom nos mortos e os enterrarem em caixões forrados de seda—Só na América (frase que ela começou a usar muito ultimamente), só na América crianças são levadas ao cemitério em nome da arte. O que vai ser depois, ela quer saber, uma viagem ao necrotério—Em Calcutá, os ghats de cremar os corpos são lugares dos mais proibidos [...]. (LAHIRI, 2003, p.87).

Assim, podemos verificar que Ashima se mostrar leiga perante os ensinamentos culturais americanos, o que faz com que esta personagem construa uma visão estereotipada sobre os ensinamentos da cultura do *Outro*. Esse aspecto acompanhou Ashima durante toda trajetória de vida de seus filhos e se refletiu certa manhã, quando Gogol e Sonia já estavam crescidos, inclusive Gogol já se encontrava na faculdade, e em uma de suas visitas à casa de seus pais o filho mais velho cometeu o erro de chamar o alojamento da universidade de sua casa, o que deixou sua mãe muito chateada.

[...] Num fim de semana, Gogol comete o erro de chamar New Haven como sua casa “Desculpe deixei em casa”, diz quando o pai pergunta se lembrou de comprar o adesivo da Yale que querem colar no vidro de trás do carro. Ashima fica indignada com a palavra e reclama o dia inteiro. “Apenas três meses, e olhe só você”, diz, contando a ele que mesmo depois de vinte anos na América não consegue se referir a rua Pemberton como sua casa.(LAHIRI, 2003, p.129)

Deste modo, podemos verificar que a Ashima dona de casa mostra para os filhos que não consegue se misturar à sociedade onde reside, o que acaba sendo um conflito desta com a sociedade que vive, fato este que passa a ser transmitido pela ilustração discursiva acima, pois Ashima cria para a sociedade do *Outro* uma visão *estereotipada*, ou seja, um tipo social inferior ao seu.

Outra situação onde é visível a intensa criação de estereótipos em Ashima que acaba se associando com sua crise de identidade, é quando ela prepara os cartões de Natal. Esta é uma data cristã que a família Ganguli não costumava celebrar, mas que passou a fazê-lo por causa dos amigos

americanos que tinham por tradição o envio dos cartões. Os estereótipos estão na substituição dos símbolos natalinos e a crise de identidade se mostra exatamente em confeccioná-los e distribuí-los, Ashima:

[...] Tem o cuidado de escolher os que dizem “Boas festas” ou “melhores votos” em vez de “Feliz Natal”, para evitar os anjos e as cenas de natividade em favor do que considera, seguramente, imagens seculares- um trenó puxado por um campo coberto de neve ou patinadores em um lago. O cartão deste ano trás um desenho que ela mesma fez, um elefante decorado com jóias verdes e vermelhas, colado sobre papel prateado [...] (LAHIRI, 2003, p.129).

Com este discurso, podemos perceber que ao mesmo tempo em que Ashima comemora o natal, ela quer apagar a imagem tradicional que essa festa passa. Para os cristãos americanos, o natal significa o nascimento de cristo, e como diz não crê nesta figura religiosa, Ashima também passa a construir sua própria imagem da festa, atribuindo uma ilustração que lembre a crença indiana, com isso, hora ela absorve os costumes da nova terra, hora ela passa a limitar esses costumes e manifesta o que é devotado pelo costume Indiano.

Uma dessas limitações é a devoção pelo costume indiano que pode ser analisada quando Ashima perde seu marido, que veio a falecer longe dela e de todos os seus entes queridos, quando se encontrava na cidade a qual a instituição de ensino em que ele trabalhava o enviou. A morte de Ashoke fez com que Ashima abandonasse em partes os novos valores sociais absorvidos, visto que:

[...] eliminou o vermelho da risca do cabelo. Tirou a pulseira de ferro de casamento, forçando com creme a passagem da mão, [...].
No décimo primeiro dia, convidam os amigos para marcar o fim do período de luto. Realiza-se uma cerimônia religiosa no chão, em um canto da sala; pedem a Gogol que se sente diante de uma foto do pai, enquanto um sacerdote entoava versos em sânscrito [...] (LAHIRI, 2003, p.210-211)

Como podemos notar, com o passar dos tempos na terra do *Outro*, Ashima acaba se tornando refém de um cárcere psicológico causado por si e que trouxe sua crise identitária, ou seja, o fato dela começar, em certos aspectos, a ver-se como americana e não indiana a torna complexa. E esta necessidade de se encontrar como ser humano degenera Ashima, que vive uma busca incessante por seus verdadeiros valores:

[...] Por cinqüenta e três anos sentiu saudades da vida na Índia. Agora, vai sentir saudades do trabalho na biblioteca, das mulheres com quem trabalhava. Vai sentir saudades das festas. Vai sentir saudades de morar com a filha, do surpreendente companheirismo que desenvolveram, indo a Cambridge juntas pra assistir filmes antigos no Brattle, ensinando Sonia a cozinhar pratos que a filha, quando criança, reclamava ter de comer [...] é aqui, nesta casa, nesta cidade, que ela continuara habitando em sua mente. (LAHIRI, 2003, p.319)

Percebemos, nos sentimentos de Ashima, a ambiguidade da questão diaspórica. Ora a personagem quer impor seus princípios culturais de Bengalesa, ora ela é influenciada pelos aspectos culturais americanos. São questões inerentes ao ser diaspórico. Na América, Ashima é influenciada por uma cultura que aos poucos reduz a sua de Indiana. Na verdade, ao ser dominada pela cultura do outro, a personagem é colonizada, o que causa a sensação de está sempre renascendo em outro lugar, por esta ser rodeada por uma nova cultura.

Nota-se que Ashima não é mais a mesma mulher Indiana que possui uma imagem puramente patriota a respeito da Índia. No final do romance, retornando para sua pátria, carrega consigo uma mulher com uma vida nova. Ashima agora é viúva, “emancipada ou conturbada” socialmente, autônoma e, acima de tudo, vitimada pela diáspora, o que torna difícil entender qual o verdadeiro caráter patriota de Ashima pela Índia, pois já vimos que o ser diaspórico quase sempre carrega consigo a imagem do retorno. Porém este retorno, para Ashima, nunca será a continuação da vida que possuía antes na sua terra natal, e sim um retorno saturado de perspectivas mais avançadas de vida, lembranças da independência adquirida nos Estados Unidos, o que poderá fazer com que ela se veja à margem no lugar do qual sempre sentiu falta.

3.7.2- Análise da teoria de diáspora em Ashoke Ganguli.

Ashoke é outra representação do sujeito diaspórico na obra “O xará” (2003) de Jhumpa Lahiri. O personagem a ser analisado é seduzido pelo poder da diáspora contemporânea, ou seja, aquela forma de deslocamento na qual o homem abandona seu local de origem tencionando melhorias sociais em outro espaço. A imagem de melhor qualidade para o espaço do *Outro* é uma característica do que busca o sujeito diasporizado e, Ashoke como representante da diáspora, constrói a imagem da América como espaço ideal devido os sujeitos que ali habitam serem mais desenvolvidos que ele próprio. Então, na tentativa de se igualar aos sujeitos dos Estados Unidos, Ashoke molda em si uma vida propriamente americana absorvendo e pondo em prática seus aspectos.

Ao absorver uma nova cultura, Ashoke se depara com uma sociedade com tradições e costumes totalmente contrários aos seus, o que faz com que este sujeito se sinta reduzido perante o novo espaço ao qual residirá. Esta diferença de valores sociais e culturais é percebida em Ashoke já no nascimento de seu primeiro filho, Gogol, em solo americano, pois o modo como os pais americanos recebem a notícia do nascimento de seus filhos surpreende Ashoke, que vê que na América:

[...] Os homens esperavam com charutos, flores, cadernetas de endereço, garrafas de champanhe. Fumavam cigarros, batem as cinzas no chão. Ashoke é indiferente a essas amenidades. Não fuma, nem bebe álcool de nenhum tipo. E é Ashima quem guarda todos os endereços deles em um caderninho que leva na bolsa. Nunca lhe ocorreu comprar flores para a mulher. (LAHIRI, 2003, p.21)

Com base na reação de Ashoke, podemos analisar que a cultura adotada pelo *Outro* não é aprovada pelo homem que adere à diáspora. Essa não aprovação dá-se ao fato de o diaspórico chegar ao solo alheio ainda apegado ao seu local de origem, fazendo com que este sujeito passe a repudiar as ações culturais do sujeito nativo, surgindo com isso, um conflito entre estereótipos, pois, ao mesmo tempo em que os diaspóricos criam estereótipos para a sociedade americana, eles também passam a serem vistos como sujeitos estereotipados perante os *Outros*.

Em relação aos estereótipos atribuídos aos diaspóricos, um dos que mais se salientam nesta classe de seres que se deslocam é a nomenclatura de pessoas fracassadas. E em se tratando do personagem Ashoke, esse fracasso encontra-se em seu psicológico, pois levado pelo discurso idealizador de um viajante Indiano chamado Ghosh, que há pouco tempo chegara da Europa, Ashoke é seduzido com uma imagem de mundo do *Outro* melhor que o seu visto que: “[...] Ghosh falava da Inglaterra com relevâncias. As ruas cintilantes e vazias, os carros pretos polidos, as fileiras de carros brilhando de tão brancas, dizia ele, eram como um sonho. Os trens partiam e chegavam no horário, disse Ghosh ninguém cuspiam nas calçadas [...]. (LAHIRI, 2003, p.25).”

Como podemos observar a marginalização de sua terra natal é uma das consequências do homem que abandonou sua pátria por meio da diáspora. O sujeito diasporizado tende a reduzir seu local de origem e exaltar o local do *Outro*, o que Fanon (FIGUEIREDO, 1998), chama de crise identitária, e esta crise pode ser percebida no personagem Ghosh em um discurso com Ashoke:

“Já viu muito do mundo? Ghosh pergunta a Ashoke [...] “Fui uma vez para Délhi”[...]. “Não este mundo” disse, olhando, decepcionado para o interior do trem. Inclinou a cabeça na direção da janela. “A Inglaterra A América”, disse como se as aldeias sem nome por que passavam tivessem sido substituídas por esses países. “Já pensou em ir lá?”.(LAHIRI, 2003, p.25).

Como já foi mencionado, ao analisarmos Ashima, o homem que viveu em solo alheio pelo movimento da diáspora, é um sujeito com a identidade fragmentada, que chega a admirar o espaço do *Outro*. E foi através desta devoção de espaço empregada pelo discurso sedutor de Ghosh, que Ashoke passou a construir uma imagem de lugar melhor para o espaço alheio, pois “[...] Ashoke começou a vislumbrar outro tipo de futuro, [...] ir embora dali, para o mais longe que pudesse do local que nasceu e em que quase morreu. No ano seguinte, [...] voltou à faculdade e formou-se, e sem dizer nada aos pais inscreveu-se para terminar os estudos de engenharia no estrangeiro [...]. (LAHIRI, 2003, p.30-31)”

Como expõe a citação acima, o personagem Ashoke, antes mesmo de conhecer o exterior, já inferiorizava sua pátria, o que nos leva a afirmar que o discurso empregado por Ghosh, causa de imediato em Ashoke uma diáspora psicológica, embora o personagem analisado nunca houvesse estado em nenhum outro país antes, sendo deste modo fugitivo psicológico de sua pátria.

No mais, ao concretizar o abandono de sua terra natal, Ashoke tem sua tradição degenerada nas ideologias do *Outro*, pois seus aspectos culturais serão relegados e para que ele possa ser percebido na nova sociedade onde atua, tenderá a aceitar as artimanhas empregadas na ideologia que o *Outro* acha apropriada, como aconteceu com Ashoke quando ouviu de Mr. Wilcox que teria de nomear seu filho, rompendo com sua cultura em nome da ideologia americana, pois:

[...] na América um bebê não pode ser liberado do hospital sem certidão de nascimento [...] “Mas mister”, Ashima protesta, “não podemos dar o nome nos mesmo.”
[...] “Então, porque não dar a ele o nome de outra pessoa? Alguém que vocês admirem muito?” A porta se fecha, e é então que ocorre a Ashoke, com um ligeiro arrepio de reconhecimento, como se soubesse o tempo todo, o apelido perfeito para seu filho.
“Olá, Gogol”, sussurra sobre o rostinho altivo do filho, o corpinho enrolado com firmeza.
“Gogol” repete, satisfeito. (LAHIRI, 2003, p.39-40)

A citação acima mostra que, na terra do *Outro*, o sujeito diaspórico sempre será margem, não possuirá autonomia, sendo obrigado a aceitar o que é considerado correto pela sociedade a qual passou a atuar. Podemos observar outro exemplo quando Ashoke apresentou seu filho Gogol na escola com o seu bom nome Nikhil. Na narrativa a diretora mostra-se perplexa frente a esta tradição cultural indiana e expõe ao patriarca Ganguli que esta não vale em solo americano:

(...) “Bem vindo à escola elementar Nikhil. Eu sou a diretora missis Lapidus” (...) “Pode me dizer quantos anos tem Nikhil”
Para provar que Gogol fala inglês, Ashoke faz uma coisa que nunca fez antes, dirige-se ao filho com todo o cuidado em inglês, com sotaque. “Vamos lá, Gogol”, diz, acariciando sua cabeça. “Diga para senhorita Lapidus quantos anos você tem”
“Como é —”, Mrs. Lapidus pergunta.
“O que, minha senhora?”
“Esse nome que você usou para ele alguma coisa com G.”
“Ah, isso, é assim que ele é chamado em casa. Mas o bom nome dele tem de ser... é...”, Ashoke acena forte com a cabeça, “Nikhil.”
[...] “De acordo com estes documentos, o nome legal de seu filho é Gogol.” (...)
Ao final desse primeiro dia, ele é mandado para casa com uma carta de Mrs Lapidus a seus pais, [...] explicando que, devido a preferência de seu filho ele será conhecido na escola como Gogol. (LAHIRI, 2003, p.73- 4- 5-6)

Ao ser inferiorizado em seus direitos culturais, Ashoke vivencia uma verdadeira chacina identitária, pois, não apenas o *Outro* reduz Ashoke em seu aspecto ideológico, mas ele mesmo passa a negar-se, negar sua ideologia, sua linguagem e o seu discurso, visto que estes são componentes essenciais a serem apresentados por uma comunidade. Negando estes aspectos, Ashoke fica vulnerável ao processo da “Outremização”, ou seja, disponível para que o americano imponha a sua

cultura da maneira que achar necessária, com finalidade de construir um ser “melhor”. Quanto a esse processo de “Outremização”, vemos que Ashoke e sua família reagiram a ele de maneira hegemônica, pois

[...] não parecem em nada diferente de seus vizinhos. Sua garagem, como todas as outras, contém pás, tesouras de poda e um trenó, Compram uma churrasqueira para fazer *tandoori* na varanda no verão [...] Aprendem a assar Peru no dia de Ação de Graças, embora temperado com alho, cominho e pimenta-de-caiena, e a pregar uma guirlanda na porta em dezembro, a enrolar um cachecol de Lã no homem de neve, a tingir de roxo e de rosa os ovos cozidos na Páscoa e escondê-los pela casa [...] Ashoke, acostumado a usar calças de alfaiates e camisa a vida inteira, aprendeu a comprar roupas prontas. (...). (LAHIRI, 2003, p.80-81)

Com esta citação, podemos refletir que o processo de *outremização* em Ashoke já era algo esperado até mesmo pelo próprio personagem. O fato da diáspora pelo patriarca da família Ganguli com finalidade de dispor do mesmo padrão de vida dos cidadãos americanos mostrava a necessidade do ensinamento cultural que o personagem sentia o que faz com que afirmemos que Ashoke estava disposto a aceitar o que fosse para ser igualmente aos americanos, ou seja, um sujeito melhor.

Deste modo, pensando em ser tão concreto quanto o sujeito americano, Ashoke, entra em competitividade com este e passa a vender sua mão de obra. Assim, Ashoke se introduz em um método de escravidão voluntária, tornando-se um sujeito que gasta todo seu potencial físico e intelectual para que a sociedade do *Outro* possa se desenvolver. O personagem em questão personifica a imagem de exploração como similitude a troféu idealizado de reconhecimento por seu potencial. O que se reflete quando Ashoke manda para seu filho uma ilustração do seu futuro local de trabalho pois, “O pai mandou-lhe um recorte do jornal do campus falando da bolsa, com uma foto dele de pé diante do prédio da engenharia “Bolsa prestigiosa para o professor Ganguli”, dizia legenda. (LAHIRI, 2003, p.169-170)”

Podemos verificar que Ashoke sentia-se lisonjeado por fazer parte de um poder hegemônico de exploração por parte da sociedade americana devoradora de mão de obra subalterna. Assim, Ashoke se aprisiona na América e enquanto lhe sobrava trabalho, lhe faltava amigo, família e o principal, cuidado conseguem mesmo, o que pode ser visto quando Ashoke liga de Cleveland para Ashima em Massachusetts:

“Estou no hospital”, ele responde.

“O que aconteceu?” [...]

“Meu estômago está me incomodando desde cedo.” [...]

“Esta trabalhando demais. Você não é mais um estudante. Espero que não esteja com uma úlcera”, diz ela. [...]

“Quem levou você aí?”

“Ninguém. Estou sozinho. Não é nada grave verdade” (LAHIRI, 2003, p.192-193)

Após este telefonema, Ashoke falece no solo do *Outro* que tanto ajudou a desenvolver. A diáspora trouxe o patriarca Ganguli para a América, desenvolveu um profissional e mostrou o caminho de uma sociedade globalizada, e nesta sociedade, os espaços estavam se abrindo cada vez mais para o engenheiro Ganguli e o sonho de crescer como sujeito capaz de chegar ao mesmo nível do *Outro*, levou este personagem a ter uma vida voltada para pátria americana, mesmo sentido falta de sua pátria e sua cultura. A ambição por se igualar ou até mesmo ocupar o lugar do sujeito americano, não permitiu com que Ashoke voltasse para Índia.

Deste modo, Ashoke rompe com a idéia de sujeito diaspórico que sonha em realizar-se profissionalmente e voltar para sua pátria. No entanto, Ashoke manifesta outra característica do sujeito diaspórico, que é o fato de ser seduzido e usado para construir do espaço do *Outro* e assim o faz. Portanto, o personagem é uma caricatura do sujeito diaspórico, ambicioso e inteligente. Porém fraco, que se deixa convencer pelo discurso do *Outro*, mesmo sendo um sujeito que sente saudade do que deixara em sua pátria mãe.

3.7.3- Análise da teoria de Formação do sujeito em Gogol\Nikhil.

“O menino nasce às cinco e cinco da manhã” (LAHIRI, 2003, p. 33) e em suas primeiras horas de vida, já é exposto a um bombardeio ideológico vindo da cultura de seus pais. A primeira manifestação ideológica é quanto à escolha de seu nome, pois:

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

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

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

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

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

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

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

“Olá Gogol”, sussurra sobre o rostinho altivo do filho, [...] “Gogol” repete, satisfeito [...] Ashima concorda, consciente de que esse nome é importante não só para vida do filho como para a do marido. [...]. Além disso, é só um apelido, não pode ser levado a sério, simplesmente algo para ser colocado na certidão por ora, para liberá-los do hospital (LAHIRI, 2003, p.36-7).

Pode-se perceber com este fragmento que a formação de Gogol pela linguagem tornou-se uma formação vazia e abstrata, o que torna difícil a compreensão de suas raízes. Além disso, a linguagem recriada para Gogol, através de sua nomenclatura, parece não ter importância para seus pais, pois estes puseram um apelido em vez de um nome na criança, como era costume indiano. O nome, chamado por eles de “bom nome”, só viria mais adiante.

A linguagem atribuída a Gogol por seus pais não é, na visão dos Ganguli, uma situação definitiva. A este personagem, esta é infligida por causa da obrigatoriedade empregada no discurso

do sujeito americano. A intenção de seus pais era dar a Gogol um “bom nome”, haja vista que Gogol é apenas um apelido, pois na cultura indiana:

[...] sempre existem apelidos para ir levando: uma prática de nomenclatura bengalesa admite dois nomes para cada pessoa. Em bengalês a palavra apelido é *daknam*, que quer dizer, literalmente, o nome pelo qual se é chamado pelos amigos, pela família e outras pessoas íntimas [...].
Todo apelido vem emparelhado com um bom nome, um *bhalonam*, para identificação do mundo exterior. Consequentemente, bons nomes aparecem em envelopes, diplomas, catálogos telefônicos, e nos demais locais públicos [...] (LAHIRI, 2003, p.37)

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

“Bem vindo à escola elementar, Nikhil. Eu sou a diretora Missis Lapidus”
[...] “Pode me dizer quantos anos tem Nikhil?”
Quando a pergunta é pronunciada é não há resposta, Mrs. Lapidus pergunta: “Mister Ganguli, Nikhil entende inglês?” [...] Ashoke faz uma coisa que nunca fez antes, dirige-se ao filho com todo cuidado em inglês, com sotaque “Vamos lá, Gogol”, diz, acariciando sua cabeça “Diga para missis Lapidus quantos anos você tem” [...]
“Meus pais querem que eu use outro nome na escola.”
“E você, Gogol? Quer ser chamado por outro nome?”
Depois de uma pausa ele sacode a cabeça. (LAHIRI, 2003, p.73-75).

Gogol não entende por que tem outro nome, além disso, aceita e assume a linguagem que foi atribuída a ele com a nomenclatura escolhida pelos seus pais, que lhe chama, em casa, de Gogol. Porém temos uma questão ambígua na imposição do nome ao personagem, pois na cultura americana as pessoas não são nomeadas duas vezes. Nesse instante vemos que Gogol foge dos ensinamentos culturais familiares, que admite o sujeito ter um nome para os íntimos e um “bom nome” para os aspectos formais.

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

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

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

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

Gogol é introduzido na posição que Bhabha (1998, p.99) chamou de “ambivalência da identificação paranoica”, pois mesmo sendo um sujeito americano, sabe que não será aceito como membro de sua própria nacionalidade se não moldar sua identidade de acordo com a imagem que esta acha certo e Gogol, na posição de subalterno, aceita essa colocação da sociedade americana, considerando seu nome estranho.

A representação desta passagem de agir de acordo com o que o americano acha aceitável, manifestou Gogol quando foi a uma festa escondido de seus pais com um grupo de amigos, lá conheceu uma menina que se apresentou para ele como Kim e se interessou por saber seu nome:

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

Após esta festa, Gogol decide mudar seu nome, notícia que irrita muito seus pais, mas cedem à ideologia que Gogol passa a sustentar. O personagem constrói para si a imagem idealizada de que seu novo nome “Nikhil” o deixará “mais alterado para convir a novos ambientes” (ACHEBE apud NGUGI, 1995, p. 286). Assim, Gogol se nomeia com o que seria seu “bom nome” para seus pais, o que não significa que, sendo conhecido por este nome, ele esteja preocupado em retomar os valores indianos de sua família e sim porque este soa melhor para a cultura americana:

“Por que razão deseja mudar de nome, mister Ganguli?” indaga a juíza.
[...] “Detesto o nome Gogol. Sempre detestei”
“Muito bem”, diz a juíza, carimbando e assinando o formulário.
[...] Põe no bolso o formulário de adesão e um cartão de crédito para estudantes da American Express, satisfeito de que seu primeiro cartão de crédito não trará Gogol em relevo na parte de baixo. “Meu nome é Nikhil”. (LAHIRI, 2003, p.122-123).

Portanto, Gogol, agora Nikhil, está vivenciando a fragmentação de sua identidade pelo sujeito americano que degenera seus traços culturais indianos. Ao aceitar que seu nome, Gogol, seja “estranho” e ao muda-lo para Nikhil por este se parecer com Nick, o protagonista passa a esconder a sua cultura indiana por detrás da cultura apresentada pelo homem americano.

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

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

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

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

Na manhã seguinte ela telefona e o acorda [...] “É Maxine, de ontem à noite” [...] convida-o para jantar em sua casa. [...] Ele conclui que é um jantar festivo [...], mas ela diz que não que será só ele. “Eu talvez deva avisar que moro com meus pais”. [...]. Pergunta se os pais dela não vão se incomodar de ele ir até lá, se talvez não fosse melhor se encontrarem em

um restaurante. Mas ela ri da sugestão, de um jeito que o faz se sentir vagamente tolo. “Por que eles haviam de se incomodar?” (LAHIRI, 2003 p 152-3.).

Nikhil manifesta insegurança perante a sociedade na qual se inseriu, tenderá a vivenciar costumes que na verdade ele próprio acha estranho, para que o *Outro* o perceba como ser melhor e na missão de absorver essa estranheza, será marginalizado mais ainda pela sociedade americana, visto que ele faz parte da cultura do *outro*, e como sendo da *outra* cultura nunca será visto como sujeito da cultura superior. Assim, Nikhil não só será marginalizado como também ajudará a marginalizar suas raízes indianas. Tal fato se viu quando Nikhil viajou para o campo com a família de Maxine, ali é reduzido pelo discurso do *Outro*, pois:

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

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

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

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

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

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

De quando em quando, sua mãe lhe pergunta se tem uma nova namorada [...].
Um dia quando estão conversando pelo telefone, ela pergunta se ele não estaria disposto a ligar para alguém. Ele a conheceu quando criança, explica a mãe. O nome dela é Moushumi Mazoomdar. (LAHIRI, 2003, p.223).

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

[...] Ele conta sua lembrança da festa de natal, quando ela foi forçada a tocar “jingle bells”.
“Lembra dessa noite?” [...].
“Não, minha mãe sempre me forçava a fazer coisas assim.” [...] “Eu nunca quis aprender, desde o começo. Minha mãe é que tinha essas fantasias.” (LAHIRI, 2003, p.235-6).

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

A citação mostra uma complexidade existente no casal, eles possuem uma visão diferente por serem fragmentados pelo bombardeio cultural empregado pelo convívio com o *Outro*, mas como membros da cultura do *outro* este casal deve se calar, o que reforça a idéia de sujeito perplexo, pois o casal se sente na posição de sujeito *Outro*, mas são empacados por não o serem.

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

Assim sendo, podemos dizer que na procura pela identidade perfeita Gogol, que se nomeou por Nikhil, encontrava-se cada vez mais perplexo diante da sociedade a qual conviveu. Gogol

marginalizou a cultura indiana dos pais por muito tempo. Como Nikhil, foi impedido de ser visto como ser americano e como marido de Moushumi passa a ter relegada a função de marido, ou seja, de homem.

A narrativa termina com Nikhil separado de Moushumi, indeciso e sem saber qual seu real valor. Assim, partindo de pressuposto do encontro da própria identidade, esta narrativa não descreve somente os anseios de Gogol/Nikhil, mas questiona a forma de se identificar como sujeito na sociedade e a forma que utilizamos para considerar quem é o sujeito.

Portanto, os estudos das teorias mencionadas, foram cruciais para analisar os efeitos da diáspora nos personagens Ashoke e Ashima Ganguli, entendeu-se que estes personagens aderiram ao estilo diaspórico contemporâneo, pois Ashoke diasporiza-se com intenção de estudar a fim de adquirir melhores condições profissionais. E Ashima na condição de esposa, é forçada a ir para os Estados Unidos para cuidar de Ashoke. Quanto à teoria de formação do sujeito, chegou-se a entender que Gogol/Nikhil Ganguli, sofreu influências de ambas as partes teorizadas. O que o deixou perplexo a ponto de este personagem se desconhecer como sujeito ele passou a perpetuar o que era tido como superior para o americano afastando-se de suas raízes Indiana e sendo barrado na cultura do *Outro*.

4. CONCLUSÕES

Os estudos das teorias de Diáspora e Formação do sujeito, ainda reservam muitas questões a serem desvendadas. Neste trabalho, a fusão de ambas as teorias foram fundamentais para compreensão de que, a teoria de diáspora faz uma excelente combinação quando trabalhada conjunta, pois, todas as intentadas diaspórica tem uma causa que resultara em uma consequência. E quando se trabalha o sujeito diaspórico como pessoa física, se percebe a complexidade que este assume. O diaspórico passa a sofrer alterações culturais que advém das influencias dos nativos das terras diasporizadas.

Além disso, a questão das teorias de diáspora e formação do sujeito, acaba por se tornar uma questão subversiva com as leituras e descrição das teorias. Percebemos por exemplo, como a diáspora clássica e moderna descreve o sujeito, entendemos neste sujeito a devoção a sua terra de origem, o que nos remete acreditar em sua fidelidade ideológica e linguística natal.

Porém quando trabalhamos a questão da diáspora contemporânea, percebemos que o sujeito acaba por desacreditar em seu espaço de origem. A vontade de crescer faz com que ele passe a verifica o progresso na terra do *Outro*, não acreditando deste modo, na evolução de sua terra. Tal fato se da devido ele a abandoná-la e estabelecer-se no local do *Outro* com propósito de se

qualificar. Todo este aparato diaspórico contemporâneo se dá devido ao discurso sedutor proferido pelo Outro que manifesta o seu espaço como sendo melhor.

Analisando a obra “O xará” (2003) de Jhumpa Lahiri, percebemos exatamente esta questão da subversão diaspórica e fragmentação da identidade do sujeito, por exemplo, quando fizemos as análises de Ashoke e Ashima Ganguli e de seu filho Gogol/Nikhil. Vimos que a vontade e o crescimento pessoal e profissional que acompanhou o desenvolvimento dos personagens, fez com que estes se sentissem em partes sujeitos americanos.

Deste modo é importante ressaltar que, os estudos sobre as temáticas de Diáspora e Formação do sujeito, ainda guardam muitas implicações a ser desenvolvido, o que sugere um processo de pesquisa mais aprofundo e minucioso, sendo sugestivo como linha de estudo e pesquisa até mesmo em teses de mestrado ou doutorado. A obra estudada discerne bem essa questão teórica e deixa em aberto possibilidades de estudo mais aprofundado sobre estes personagens não apenas nas teorias em questão, como também, em muitas outras teorias como o feminismo nas mulheres da obra, o herói moderno no personagem Gogol, outremização e estereótipos entre outros aspectos.

5. FONTES E REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G; TIFFIN, H. (orgs) *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen; **Key Concepts in Post-Colonial studies**. London: Routledge, 2000.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONNICI, T. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, T. ZOLIN, L.O. (orgs). **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, 2003. p. 205-220.

BONNICI, Thomas. **Conceitos chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.

BRAH, A. **Cartographies of diaspora: Contesting identities**. London: Routledge, 2002.

COHEN, Robin; **Global Diaspora: an introduction**. Washington: UCL Press. 1997.

FELDMAN, Alba Krishna Topan. Diáspora e resistência em *The pick-up* (2001), de Nadine Gordimer. In: BONNICI, Thomas. (org) **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009. p 251-278.

FIGUEIREDO, E. **Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: Eduff, 1998.

GREEN, K; LEBIHAN, J. **Critical Theory and Practice**: a Course Book. London: Routledge, 1997.

HALL, Stuart; **Da diáspora**: identidades e meditações culturais. Trad. Adelaine de Guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

JHUMPA LAHIRI: A BRIEF BIOGRAPHY. Disponível em: <http://www.postcolonialweb.org/india/literature/lahiri/bio.html> Acesso em 12 jan 2012

LAHIRI, Jhumpa. *O xará*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

LOOMBA, Ania; **Colonialism/ Post colonialism. London**: Routledge, 1998.

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

TODOROV, T. **A conquista da América**: a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

6. CRONOGRAMA EXECUTADO

ATIVIDADES	ANO 2012						ANO 2013						
	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO
LEVANTAMENTO DE DADOS	X	X	X										
REVISÃO BIBLIOGRÁFICA			X	X									
PESQUISA SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO				X	X								
ESTUDO DA TEORIA PÓS-COLONIAL					X	X							
ESTUDO DAS TEORIAS DE DIÁSPORA						X	X						
ESTUDO DAS TEORIAS FORMACAO DO SUJEITO							X	X					
APLICACAO DAS TEORIAS NA OBRA									X	X			
APRESENTACAO DO TRABALHO EM EVENTO LITERÁRIO.											X		
APRESENTACAO FINAL DO PROJETO.													X