

A REPRESENTAÇÃO

DO OUTRO:
REFLEXÕES SOBRE O
ENSAIO "CAN THE
SUBALTERN SPEAK?" DE
GAYATRI CHAKROVORTY
SPIVAK¹

Jeroen Dewulf

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

"The more anthropologists write about the United States, the less we believe what they say about Samoa". Com este comentário lacónico acerca da obra *And Keep Your Powder Dry* de Margaret Mead, o antropólogo Bernard DeVoto foi capaz de resumir numa só frase uma discussão extremamente complexa acerca da representação do Outro (cfr Geertz, 1993:9). De facto, o que durante séculos parecia ser uma evidência, tornou-se uma questão muito delicada com a publicação de *Orientalism* (1978), obra em que Edward Said conseguiu demonstrar de forma convincente que a tradicional representação do Outro por parte dos europeus constituía, afinal, uma construção integrante do sistema de repressão colonial.

>>

Representação em forma de diálogo

A ciência mais directamente atingida por esta crítica foi a antropologia. Como solução possível, um conjunto de eminentes antropólogos norte-americanos propôs a substituição do tradicional monólogo pelo diálogo. Em consequência deste debate, que ficou conhecido pelo nome de *Writing Culture* (1984), antropólogos como Kevin Dwyer, Dennis Tedlock e James Clifford avançaram com etnografias em que o etnógrafo deixava de ser o tradicional narrador onisciente que fala pelos Outros, e aparecia, em vez disso, como par-

ceiro num diálogo que permite ao Outro expressar-se por si próprio.

Porém, não foi com este *dialogic turn* que o problema da representação se resolveu. O antropólogo Stephen Tyler, por exemplo, sublinhou que a etnografia em forma de diálogo nunca poderia ser uma solução definitiva, já que não se tratava de diálogos verdadeiros, mas antes de construções de diálogos. Chegou até a acusar os seus colegas de continuarem a manter viva a tradição em que antropólogos ocidentais fazem carreira à custa dos nativos que lhes servem apenas de informantes:

Something of this sort is imagined above in the idea of dialogical anthropology as a kind of "re-oralization" of writing, but in as much as dialog is understood as a better representation of native thought and culture it is still trapped in the allegory of alienation, for it is the anthropologist who represents native speech within the context of anthropological writing for his/her own reasons. So too, with the idea of *poesis* in anthropology where the exaltation of reflexivity merely reconfirms that anthropologists write of the native not for the native's sake, but for themselves, out of their own interests or as an act of contrition or atonement. (Tyler 1992: 5)

Não é de estranhar, por isso, que na antropologia pós-moderna haja cada vez mais vozes a questionarem a representação pelo próprio. A origem desta tendência reside na chamada "viragem literária" na antropologia, iniciada nos anos 70 por Clifford Geertz. Segundo Geertz, uma etnografia deveria ser considerada e analisada como uma obra literária. Por consequência, foi posta em questão, no âmbito do *Writing Culture*-debate, a "verdade" das etnografias. Com base em Nietzsche, Adorno e Derrida, James Clifford decidiu avançar com o conceito de "verdade parcial". Uma vez que todas as verdades escritas são construídas, são também, por definição, parciais e ficcionais. Clifford sublinha, porém, que a palavra "ficção" não deveria ser interpretada como o contrário da verdade, mas antes como o reconhecimento de que algo construído, fragmentário nunca

poder valer como “verdade pura”. Na opinião de Clifford, etnografias são sempre *true fictions, constructed truths ou partial truths*.

Partindo da tese de Clifford de que “every ethnographer is something of a surrealist, a reinventor and reshuffler of realities”, David Thomas colocou a pergunta: “What role is there in a surrealist ethnography for the cultural methodologies of other peoples?”, uma vez que é impossível negar que “these realities are being *lived* by others” (cfr. Brinker-Gabler, 1995: 3). Dito doutra forma: Se cada representação for até certo ponto uma ficção, que direito temos nós de continuar a representar outras pessoas, outros povos e outras culturas?

>>

Linda Alcoff demonstrou que desde os anos 90 tem surgido uma forte tendência por parte dos movimentos feministas para rejeitar qualquer tipo de representação:

As a type of discursive practice, speaking for others has come under increasing criticism, and in some communities it is being rejected. There is a strong, albeit contested, current within feminism which holds that speaking for others is arrogant, vain, unethical, and politically illegitimate. (Alcoff, 1992: 6)

Esta decisão radical por parte de algumas feministas encontrou apoio no âmbito do pós-colonialismo. É notória a ligação estabelecida por Said entre as decisões tomadas por movimentos feministas e tendências neo-coloniais no Ocidente:

We have become very aware in recent years of the constraints upon the cultural representation of women, and the pressures that go into the created representations of inferior classes and races. In all these areas – gender, class, and race – criticism has correctly focussed upon the institutional forces in modern Western societies that shape and set limits on the representation of what are considered essentially subordinate beings; thus representation itself has been characterized as keeping the subordinate subordinate, the inferior inferior. (Said, 1993: 80)

Auto-Representação como solução?

Said, como muitos outros pós-colonialistas, tem revelado a tendência para limitar cada vez mais a representação à auto-representação. Defende que a representação está inevitavelmente ligada ao poder e, por isso, a única alternativa à representação do Outro parece ser a auto-representação. Esta convicção reflecte-se na maneira como Said comenta o facto de um seriado da BBC sobre África ter passado a ser feito por um africano:

Mazrui's series had two premises: one, that for the first time in a history dominated by Western representations of Africa (...) an African was representing himself and Africa before a Western audience, precisely that audience whose societies for several hundred years had pillaged, colonized, enslaved Africa; second, that African history was made up of three elements or, in Mazrui's language, concentric circles: the native African experience, the experience of Islam, and the experience of imperialism. (Said, 1993:38)

Linda Alcoff defende que a ideia de que "both the study of and the advocacy for the oppressed must come to be done principally by the oppressed themselves" tem origem nas "women's studies" e nas "African-American Studies" nos Estados Unidos (Alcoff, 1992: 7). É uma tendência que nos Estados Unidos se afirma hoje cada vez com mais força nos estudos literários, onde se ouvem vozes a defender que apenas uma mulher consegue compreender verdadeiramente obras escritas por mulheres ou que apenas um negro consegue entender a problemática abordada por escritores afro-americanos, etc. Nota-se, por consequência, uma preocupação com questões que (por enquanto?) na Europa são inimagináveis, como, por exemplo, no caso do comparatista norte-americano Charles Bernheimer:

Do I have the right to speak about cultures to which I don't belong? Even though I am fascinated by African literatures,

do I have any chance of getting a job to teach them if my skin is white? (...) It seems that it is no longer enough for comparatists to speak different tongues: now they have to put on different skins as well. (Bernheimer, 1995: 9)

Será que o oprimido tem voz?

Em 1988, Gayatri Spivak incomodou muitos feministas e pós-colonialistas ao questionar também a auto-representação. Fê-lo no seu famoso ensaio "Can the subaltern speak?", cuja palavra chave, "subaltern" ou "oprimido", tem origem na obra de Antonio Gramsci, que a usava como alternativa ao antiquado conceito "proletariado". Os *Subaltern Studies* nasceram na Índia, como subparte da sociologia, que se concentrava nos mais pobres. Spivak, por sua vez, decidiu aplicar algumas ideias e alguns conceitos destes estudos na sua pesquisa, já fortemente influenciada pelo desconstrucionismo de Derrida, cuja obra ela traduzira para inglês.

No seu ensaio, Spivak parte de dois princípios: 1) Para ser ouvido é preciso ter poder. 2) Nesta era de globalização, uma representação só é tomada em consideração se for produzida com base num esquema de pensamento ocidental. Isto implica que um oprimido que tenta representar-se a si e à sua comunidade e que tenta falar em nome dos oprimidos, não tem alternativa senão servir-se de um esquema de pensamento ocidental. Se não o fizer, não tem hipótese de transmitir a sua mensagem e não será ouvido. Por outro lado, caso um oprimido se deixe influenciar pelo pensamento ocidental para representar a sua comunidade, acaba inevitavelmente por se afastar, mesmo de forma involuntária, do seu pensamento original.² Por isso, cada tentativa por parte de um oprimido de se representar conduz a uma alienação inevitável em relação ao contexto original. Dito doutra forma: a partir do momento em que um oprimido consegue falar em nome da sua comunidade de maneira inteligível para os poderosos, ele deixa de fazer verda-

>>

deiramente parte da comunidade dos oprimidos.³ Por esta razão, Spivak responde à sua própria pergunta – “Será que o oprimido pode falar?” – com um claro: “não”.⁴

No caso das mulheres oprimidas, esta pergunta deveria até ser negada duplamente, defende Spivak, já que os meios modernos de representação não só reflectem um pensamento ocidental, mas também um pensamento profundamente masculino. Ela tenta ilustrar o problema com base na proibição da *sati* (suicídio voluntário por parte da viúva no momento da incineração do marido) imposta pelo governo colonial britânico na Índia. Na discussão que se seguiu, apenas se ouviram duas vozes: a dos homens hindus, alegando que as viúvas se lançavam voluntariamente ao fogo e, por outro lado, a da iluminada política britânica que justificava a decisão com base nos valores da “civilização”. Spivak acrescenta aqui que os britânicos, ao falarem em civilização, nunca explicaram por que o facto de uma mulher entregar a sua vida ao seu marido falecido deveria ser considerado bárbaro e primitivo, enquanto britânicos que deram a sua vida à pátria ou ao cristianismo receberam o estatuto de mártires. A questão essencial é, porém, que nem do lado britânico nem do lado indiano se preocuparam em saber qual era a opinião das mulheres hindus.

Esta teoria bastante pessimista de Spivak ilustra bem a falta de esperança no mundo pós-colonial, onde se revelou ser um engano a convicção de que a libertação das colónias e a tomada do poder por parte dos nativos traria automaticamente uma vida melhor.

Os receios de Spivaks foram confirmados por parte de Faye Ginsburg, que estudou por meio de vídeo o processo de auto-representação dos aborígenes australianos. Ginsburg reconhece a importância desta auto-representação para o estatuto da comunidade no resto do país, mas receia também que o uso de matérias e esquemas de pensamento ocidentais para atingir este fim acabe por ter um impacto negativo no futuro dessa mesma comunidade:

Thus, indigenous and minority people have faced a kind of Faustian dilemma. On the one hand, they are finding new modes for expressing indigenous identity through media and gaining access to film and video to serve their own needs and ends. On the other hand, the spread of communication technology such as home video and satellite downlinks threatens to be a final assault on culture, language, imagery, relationship between generations, and respect for traditional knowledge. (Ginsburg 1992: 360)

A problemática da representação passou a ser tão complexa que parece não haver nenhuma solução aceitável. As poucas alternativas ainda apresentadas permanecem, regra geral, bastante vagas. É o que acontece com Stephen Tyler que rejeita qualquer tipo de representação como sendo uma espécie de repressão e defende que se deveria tentar substituir a representação pela evocação, já que "the whole point of 'evoking' rather than 'representing' is that it frees ethnography from mimesis". (Tyler 1986: 128ff.) Com isto, Tyler radicaliza uma ideia antiga de Victor Turner, que já nos anos setenta defendia que a antropologia deveria procurar alternativas à representação escrita, uma vez que esta não permite entrar "inside the skin" de uma cultura não-ocidental. (Turner, 1982: 101 e 107)

Em última instância, existiria ainda uma solução mais radical: o silêncio. Trata-se aqui de uma ideia que já encontramos na obra de Ludwig Wittgenstein, mas que também está muito presente em religiões. De facto, são muitas as religiões que, com base na imperfeição da representação, avançaram com um tabu em relação à representação de Deus. O rabi Mozes ben Maimon, o chamado Maimonides (1135-1204), um dos mais importantes filósofos judeus da Idade Média, foi tão longe na sua recusa da representação de Deus que pretendia até alargar o tabu à língua, já que esta é humana e, por consequência, imperfeita. Esta opinião radical de Maimonides é comentada da seguinte forma por Jack Goody:

>>

Language, he concludes, is in fact bound to misrepresent in the same way as pictorial representations, which leads him to the Wittgensteinian conclusion that, 'Silence and limiting' oneself to the apprehension of the intellect are more appropriate'. Such a statement leads directly to meditation and to mysticism. (Goody, 1997: 38)

Representação como entendimento intercultural

Voltemos agora ao caso de Spivak. Numa interpretação crítica do seu ensaio, Bart Moore-Gilbert afirmou o seguinte:

While Spivak is excellent on 'the itinerary of silencing' endured by the subaltern, there is little attention to the process by which the subaltern's 'coming to voice' could be achieved. In this respect, Spivak might justifiably be considered to be both deterministic and politically pessimistic. (Moore-Gilbert, 1997: 32)

Moore-Gilbert considera que a tese de Spivak é determinista porque não revela nenhum caminho para que o oprimido passe a ter voz. Há, porém, outro elemento talvez mais importante ainda que merece a nossa atenção: o entendimento. Não é por acaso que Spivak, num outro ensaio, reconheceu que "The question 'Who should speak?' is less crucial than 'Who will listen?'" (Spivak, 1990: 59)

De facto, a recepção de uma representação é tão ou talvez até mais importante do que a construção da mesma. Assim, James Clifford insiste que "the ability of a text to make sense in a coherent way depends (...) on the creative activity of a reader" e cita Roland Barthes: "a text's unity lies not in its origin but in its destination" (Clifford, 1988: 52, cfr. tb. Atkinson, 1994: 2 e 70). Se o público alvo não for tomado em consideração, representações podem ser uma completa perda de tempo e dinheiro, por mais correctas que sejam em relação à versão original.

Julgo, por isso, que é importante abordar aqui a questão

da alegoria. Por "defender que uma representação deveria ser sempre alegórica" entende-se que representações deveriam tomar em consideração a(s) realidade(s) do público alvo. De facto, ao representar o Outro apenas e só na sua própria perspectiva, perde-se inevitavelmente a ligação com o público alvo. É com toda a razão que o antropólogo John Van Maanen menciona que "literal translations of cultural practices in one society for readers in another would be gibberish" (Maanen, 1988: 23). Portanto, mesmo se — hipoteticamente — fosse possível representar uma outra cultura cem por cento de acordo com a perspectiva da mesma, o resultado seria desinteressante, pois ininteligível. Uma representação de uma outra cultura obriga ao uso de estruturas e comparações que se baseiam na cultura do público alvo, mesmo se diferindo daquelas da cultura representada. Enquanto houver diferenças culturais, será, por isso, inevitável, um certo grau de etnocentrismo na representação do Outro, para evitar que o resultado seja ininteligível. Interessante neste contexto é a experiência descrita pelo antropólogo Renato Rosaldo em *Ilongot Headhunting* (1981). Rosaldo viveu algum tempo junto dos Ilongots no norte da Filipinas e tentou escrever a história deles na perspectiva dos mesmos, evitando assim qualquer tipo de etnocentrismo. Porém, viu-se confrontado com o facto de os Ilongots estruturarem a sua história de forma não só cronológica, mas também geográfica. Uma vez que não podia explicar ao seu público alvo cada colina e cada riacho da ilha dos Ilongots, Rosaldo não tinha alternativa senão introduzir na sua história elementos estruturais de origem ocidental: "Through my use of our calender dates I have chosen to sacrifice a feature of the idiom through which Ilongots represent their past, in order to convey the sense in which an event placed in space is also intelligibly located in time" (Rosaldo, *apud* Marcus/Fischer, 1999: 99).

De certo modo, poder-se-ia comparar a representação de uma cultura estrangeira à aprendizagem de uma língua estrangeira. Quando se aprende uma língua nova, é útil começar com

um professor que tenha a mesma língua materna. Este professor provavelmente tem algum sotaque, dá um ou outro erro gramatical ou ortográfico, mas a sua capacidade de trabalhar de forma contrastiva ou "alegórica", ao estabelecer constantemente uma ligação entre a língua materna dos estudantes e a língua estrangeira, permite-lhe explicar a estrutura gramatical da língua estrangeira de uma forma mais rápida e inteligível do que um professor que tenha a língua estrangeira como língua materna, mas não disponha de conhecimentos (profundos) da língua materna dos seus estudantes. A partir do momento, porém, em que o estudante se sente seguro no seu domínio da língua estrangeira, preferirá naturalmente um professor que tenha esta língua como língua materna. Mas mesmo assim, um dicionário bilingue continuará a ser um elemento essencial.

É importante sublinhar, por isso, que quem pretende representar uma cultura estrangeira tem (também) que estar consciente do seu papel intermediário. Não só tem que prestar atenção à cultura sobre a qual escreve, mas também àquela para a qual escreve. Neste âmbito, George E. Marcus afirma que:

There exists a very strong, but one-sided and thus untrustworthy idea that in order to better understand a foreign culture, one must enter into it, forgetting one's own, and view the world through the eyes of this foreign culture. (...) of course the possibility of seeing the world through its eyes is a necessary part of the process of understanding it; but if this were the only aspect it would merely be duplication and would not entail anything enriching. Creative understanding does not renounce itself, its own place and time, its own culture. (Marcus, 1998: 117)

Quem não aceita estes factos e insiste teimosamente na auto-representação como única representação aceitável, esquece que desse modo acabará quase inevitavelmente por cultivar um pensamento reaccionário, numa espécie de "orgulhosamente sós", em que cada um apenas se representa a si próprio. Um pós-colonialismo que limite a sua actividade à desconstrução

crítica de representações (neo-)coloniais e que apresente unicamente a auto-representação como alternativa aceitável, é, por isso, problemático.

Neste contexto, poder-se-ia perguntar até que ponto a postura radical de Spivak não implica um ataque à democracia representativa.⁵ Porque, de facto, o que é a democracia representativa senão um sistema em que alguns representantes falam em nome da população? Numa crítica muito feroz a Spivak, Bruce Robbins afirmou: "The critic who accuses another of speaking for the subaltern by denying that subalterns can speak for themselves, for example, is of course also claiming to speak for them" (Robbins, *apud* Moore-Gilbert, 1997: 32). Robbins vai mais longe e acusa Spivak de se estar a aproveitar da situação dos oprimidos para fazer carreira numa universidade de luxo. Interessante também é a questão de Bart Moore-Gilbert: será que o facto de os oprimidos não conseguirem falar por si próprios e ninguém poder falar por eles não implica que aqueles que já se encontram no poder e que dispõem de voz deveriam então falar apenas sobre si próprios? (vd. Moore-Gilbert, 1997: 33)

Se o objectivo for que os oprimidos sejam ouvidos e que passem a ter igual acesso ao poder, é essencial terem representantes. Em vez de se rejeitar categoricamente o papel do representante, deveria, pelo contrário, reforçar-se a sua importância. Veja-se a crítica de Edward Said em relação a Spivak:

Her position does seem to me to dismiss or not to take seriously enough the various, and in many ways quite unconnected, appearances of groups from Subaltern Studies to various attempts at interpretive political communities in the Middle East, Latin America, Africa, and the Caribbean. (Said, 2004: 131)

Linda Alcoff, por sua vez, apresenta como alternativa ao pessimismo de Spivak o caso de Rigoberta Menchú, que luta pelos direitos dos índios na Guatemala, e tenta assim demonstrar que

representações levadas a cabo por um representante de uma comunidade podem trazer resultados bastante positivos:

Menchú is a Quiche Indian born and raised in Guatemala. (...) Her family suffered the same fate of intense exploitation by landowners and the government faced by nearly all Guatemalan Indians – a life in which, as of this writing, death by malnutrition and insecticide poisoning is a common occurrence. (...) Her father and mother became activists in the resistance movement against the landowners and, like thousands of others, were brutally tortured and murdered by the army, as was her brother. Menchú made a decision to learn Spanish, travel to other countries to tell people about the massacres, and, in so doing, try to stop the genocide. (Alcoff, 1992: 18)

Provavelmente, Spivak interpretaria as várias viagens de Menchú, tal como o facto de ela se ver forçada a aprender castelhano para que “o mundo” pudesse tomar conhecimento do sofrimento do seu povo, como uma prova de que o seu desejo de representação a obrigou a usar um sistema de pensamento ocidental, tornando-a, desse modo, alienada da sua comunidade. Mário Caro, porém, nega esta hipótese. Na sua opinião, as actividades de Menchú podem ser vistas como uma espécie de “metonymic relationship” com uma dupla função: “she speaks as, and simultaneously, speaks for the Maya-Quiché” (Caro, 1996: 18).

Seja como for, apesar de não se poder negar uma certa alienação, a reacção de Menchú foi claramente mais efectiva do que a resistência armada dos seus pais. Julgo, por isso, que o papel de intermediário que Menchú aqui desempenhou não deveria ser rejeitado, mas antes apoiado, não como solução ideal, pois esta não existe, mas como um exemplo daquilo que Valentine Daniel e Jeffrey Peck consideram ser uma representação bem sucedida, pois, dizem eles, com toda a razão: “Giving voice is an art; the art of discovering the language of the Other” (Daniel/Peck 1996: 7). <<

NOTAS

[1] A presente comunicação insere-se no projecto "Interidentidades" do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Unidade I & D, financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Programa Operacional Ciência, Tecnologia e Inovação (POCTI) do Quadro Apoio III.

[2] Trata-se aqui de uma ideia que já encontramos na obra do próprio Gramsci. Cfr. Caro: "In his [Gramsci's] view, since the peasantry lives in an economic situation that is devoid of class representation, becoming an intellectual would automatically advance that individual into another class." (Caro, 1996: 12)

[3] Spivak fez em 1995 uma tentativa de deixar falar uma oprimida ao traduzir e editar três histórias de uma mulher da mais baixa classe social da Índia. Em *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*, a mulher em questão de facto conseguiu ser ouvida, mas apenas pela ajuda da Spivak. Sem Spivak, as histórias de Mahasweta Devi nunca teriam sido publicadas. >>

[4] O ensaio de Spivak tem também uma componente filosófica, que aqui não pode ser abordada ao pormenor. Spivak distancia-se radicalmente de Foucault e Deleuze, uma vez que estes filósofos sublinharam sempre a importância da auto-representação do oprimido sem terem conhecimento directo da realidade económica e social do Terceiro Mundo. Criticou também Julia Kristeva uma vez que esta, no seu estudo *About Chinese Women* (1977), tinha falado em nome das mulheres chinesas, dando assim continuação a uma tendência neo-colonialista. Em relação a Kristeva, Deleuze e Foucault, Spivak defende que: "Western intellectual production is, in many ways, complicit with Western international economic interests" (Spivak, 1988a: 271).

[**5] Veja-se, p.ex., a maneira céptica como Spivak fala acerca da democracia representativa numa entrevista com Donna Landry e Gerald Maclean: "We are so formed by this notion of capitalism being free choice, and somehow democracy being connected with that, that we have recast the arena of knowledge in a country where elections are in the area of the hyperreal; we have recast the business of the production of knowledge on the model of an unexamined and primitive ideal of parliamentary representation." (Landry/ Maclean, 1996: 296)

BIBLIOGRAFIA √

Alcoff, Linda (1992), "The Problem of Speaking for Others", in *Cultural Critique*, Nr. 20, Winter 1991/ 1992, pp. 5-32.

Atkinson, Paul (1994), *The Ethnographic Imagination. Textual Construction or Reality*, London/ New York, Routledge.

Bernheimer, Charles (1995), "The anxieties of comparison", in Charles Bernheimer (ed.), *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore/ London, The Johns Hopkins University Press, pp. 1-17.

Brinker-Gabler, Gisela (ed.) (1995), *Encountering the other(s). Studies in Literature, History, and Culture*, Albany, State University of New York Press.

Caro, Mário A. (1996), "From Subaltern to Organic Intellectual. Re-(e)valuating Rigoberta Menchú's Testimonio", in Tobias Döring, Uwe Schäfer e Mark Stein (ed.), *Can "the Subaltern" be read? The role of the critic in postcolonial studies*, Frankfurt am Main, J.W. Goethe-Universität, pp. 9-22.

Clifford, James (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

Clifford, James/ Marcus E. George, (ed.) (1996), *Writing Culture. The Poetics of Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 122-140.

Daniel, Valentine E./ Peck, Jeffrey M. (ed.s) (1996), *Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*, Berkeley, University of California Press.

Geertz, Clifford (1993), *Local Knowledge*, London, Fontana Press [1983].

Ginsburg, Faye (1992), "Indigenous Media. Faustian Contract or Global Village?", in George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, pp. 356-373.

Goody, Jack (1997), *Representations and Contradictions. Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell Publishers.

Landry, Donna/ Maclean, Gerald (eds.) (1996), *The Spivak Reader*.

Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak, London/ New York, Routledge.

Maanen, John Van (1988), *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.

Marcus, George E. (1998), *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press.

Marcus, George E./ Fischer, Michael M. J. (1999), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental moment in the human sciences*, Chicago, University of Chicago Press [1986].

Moore-Gilbert, Bart (1997), *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London/ New York, Verso.

Said, Edward (1979), *Orientalism*, New York, Random House.

-- (1993), *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.

-- (2004), "Criticism and the art of politics", in Gauri Viswanathan (ed.), *Power, Politics, and Culture. Interviews with Edward W. Said*, London, Bloomsbury, pp. 118-163 [1992].

Spivak, Gayatri C. (1988a), "Can the subaltern speak?", in C. Nelson und L. Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/ Chicago, University of Illinois Press, pp. 271-315.

-- (1988b), *In other worlds. Essays in cultural politics*, London/ New York, Routledge.

-- (1990), *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, London/ New York, Routledge.

-- (1995a), *Imaginary Maps. Three Stories by Mahasweta Devi*, London/ New York, Routledge.

-- (1995b), "Teaching for the times", in Jan Nederveen Pieterse und Bhikhu Parekh (ed.s), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London/ New Jersey, Zed Books, pp.177-203.

Turner, Victor (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications.

Tyler, Stephen A. (1986), "Post-Modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document", in James Clifford e George E. Marcus (ed.), *Writing Culture. The Poetics of Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 122-140.

-- (1992), "On Being Out of Words", in George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, pp. 1-8.

>>