

O LOCAL DA CULTURA

Homi K. Bhabha


HUMANITAS

EDITORA
UFMG

O LOCAL DA CULTURA

PPG Psicologia Social e Institucional
Instituto de Psicologia UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2600 Sala 201
91005-900 Fone (051) 316-5149

INSTITUTO DE PSICOLOGIA - UFRGS
BIBLIOTECA

HOMI K. BHABHA

O LOCAL DA CULTURA

TRADUÇÃO DE
MYRIAM ÁVILA
ELIANA LOURENÇO DE LIMA REIS
GLÁUCIA RENATE GONÇALVES

Belo Horizonte
Editora UFMG
1998

Para Naju e Kharshedji Bhabha

S U M Á R I O

	Traduzindo Bhabha: Algumas Considerações	9
	Agradecimentos	11
	INTRODUÇÃO	
	Locais da Cultura	19
CAPÍTULO I	O COMPROMISSO COM A TEORIA	43
CAPÍTULO II	INTERROGANDO A IDENTIDADE Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial	70
CAPÍTULO III	A OUTRA QUESTÃO O Estereótipo, a Discriminação e o Discurso do Colonialismo	105
CAPÍTULO IV	DA MÍMICA E DO HOMEM A Ambivalência do Discurso Colonial	129
CAPÍTULO V	CIVILIDADE DISSIMULADA	139
CAPÍTULO VI	SIGNOS TIDOS COMO MILAGRES Questões de Ambivalência e Autoridade sob uma Árvore nas Proximidades de Delhi, em Maio de 1817	150
CAPÍTULO VII	ARTICULANDO O ARCAICO Diferença Cultural e Nonsense Colonial	177
CAPÍTULO VIII	DISSEMINAÇÃO O Tempo, A Narrativa e as Margens da Nação Moderna	198
CAPÍTULO IX	O PÓS-COLONIAL E O PÓS-MODERNO A Questão da Agência	239

CAPÍTULO X	SÓ DE PÃO Signos de Violência em Meados do Século Dezenove	274
CAPÍTULO XI	COMO O NOVO ENTRA NO MUNDO O Espaço Pós-Moderno, os Tempos Pós-Coloniais e as Provações da Tradução Cultural	292
	CONCLUSÃO "Raça", Tempo e a Revisão da Modernidade	326
	NOTAS	353
	ÍNDICE REMISSIVO	387

TRADUZINDO BHABHA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Dono de uma redação muito própria, que reflete na sintaxe a complexidade da argumentação que expõe, Homi Bhabha é considerado um autor de difícil leitura mesmo pelos leitores que têm o inglês como língua materna. Isto coloca para o tradutor a delicada opção de, ou reeditar no português a intrincada expressão do texto original, ou parafraseá-lo em linguagem mais direta. Se levarmos em conta a posição de Theodor Adorno, segundo o qual banalizar a linguagem é banalizar o pensamento que ela veicula, a tarefa do tradutor seria manter a dificuldade de leitura no mesmo patamar da dificuldade teórica do texto. Optamos por conservar até certo ponto a estranheza da formulação original, mas "traduzindo", em alguns pontos, a expressão do autor para uma forma um pouco mais transparente. Temos consciência de que a operação da tradução, por mais literal que seja, implica inevitavelmente uma negociação de significados, já que estes estão profundamente imbricados na forma. Pedimos portanto que o leitor, diante do estranhamento de que de certo se verá possuído ao ler os ensaios que compõem este volume, reconheça nele a postura teórica intencional e necessária de um texto que se quer fronteiriço, descentrado e ambivalente — como o lugar deslizante de onde emerge o discurso híbrido daqueles que Salman Rushdie denomina *homens traduzidos*.

Uma grande dificuldade enfrentada foi a de procurar reproduzir em português os complexos jogos de linguagem e a ambigüidade que perpassa a escrita de Bhabha. Tentamos obter equivalentes em nossa língua para os diversos neologismos criados pelo autor e para aqueles que constituem conceitos-chave em sua obra. Muitas vezes usamos como inspiração outros

neologismos já incorporados à linguagem crítica; assim, para os termos *in-between*, *time-lag* e outros afins, partimos da conhecida formulação de *entre-lugar*, de Silviano Santiago — daí os termos *entre-meio* e *entre-tempo*, por exemplo. Em alguns casos, optamos por uma tradução literal, principalmente para termos que já começam a ser adotados pelo discurso crítico acadêmico mas que ainda não se encontram dicionarizados, como ocorreu com *agency*, já conhecido como *agência* ou *intervenção*, ou com *empowerment*, traduzido como *aquisição de poder*. Quanto aos termos específicos de certas áreas de saber, como a filosofia e a psicanálise, procuramos seguir a nomenclatura em uso, de acordo com a bibliografia especializada. Nossa preocupação maior, porém, foi em sermos consistentes e constantes no uso da expressão pela qual optamos ao traduzirmos aqueles termos recorrentes ao longo do livro.

Acreditamos que a divulgação da obra de Bhabha será de extrema relevância no Brasil tanto no âmbito da crítica literária quanto dos estudos culturais devido à transdisciplinaridade que caracteriza sua abordagem. Entregamos deste modo ao público o resultado de um trabalho demorado e árduo, na esperança de proporcionar ao leitor não apenas o acesso mais direto à teoria, mas também o sabor — singular e inusitado — da fina escrita de Homi K. Bhabha.

*Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e
Gláucia Renate Gonçalves*

A G R A D E C I M E N T O S

A melhor maneira de se registrar a memória da gratidão não é, certamente, através das cuidadosas listas de pessoas e lugares que a página de agradecimentos comporta. A ajuda que recebemos acontece de forma bem mais casual. Dá-me um prazer especial observar que muitas das pessoas mencionadas abaixo já se sentaram conosco à mesa da cozinha. Foi nessa atmosfera que muitas vezes os relacionamentos acadêmicos se tornaram amizades duradouras.

A evolução deste livro tem um débito pessoal para com um grupo de questionadores e co-conspiradores: Stephan Feuchtwang, por ter feito a pergunta ainda não pensada; James Donald, pelos prazeres da precisão, sem que dissesse “precisamente”; Robert Young, pelas leituras primorosas e sua tolerância à teoria por telefone; Gyan Prakash, por insistir que a erudição deve receber o fermento do estilo.

Quero aqui mencionar a *oeuvre* pioneira de Edward Said, que me forneceu um terreno crítico e um projeto intelectual; a coragem e o brilhantismo de Gayatri Spivak, que estabeleceu níveis elevados de instigação; e, finalmente, a obra de Stuart Hall, que considero exemplar pela combinação de acuidade política com uma inspiradora visão de inclusão. Ranajit Guha e os pesquisadores dos subalternos forneceram-me o mais estimulante exemplo recente de revisão histórica. As primeiras exortações de Terry Eagleton em Oxford para uma atenção ao método materialista mostraram-se mais tarde um conselho consistente.

A obra de Toni Morrison teve papel formativo em meu pensamento a respeito da temporalidade narrativa e histórica; muitas de minhas idéias sobre o espaço “migrante” e de minoria foram provocadas pelos romances de Salman Rushdie.

Devo a esses notáveis escritores um significativo débito pessoal e intelectual. Ao permitir que eu extraísse citações de dois de seus inspirados poemas, Derek Walcott demonstrou grande generosidade. O mesmo posso dizer de Anish Kapoor, cuja profunda exploração do espaço escultural forneceu uma imagem para a capa da edição original do livro.

Stephen Greenblatt foi exemplar em sua habilidade de, através dos anos, forjar um projeto compartilhado através de um diálogo de sutil empatia. Gillian Beer e John Barrell abriram os séculos dezoito e dezenove às questões pós-coloniais. Joan Copjec percebeu imediatamente o que eu queria dizer com "mímica" e ajudou-me a ler Lacan. O Essex Conference Collective e Peter Hulme em particular são responsáveis pela promoção de alguns dos eventos mais produtivos e cooperativos de que já participei. Henry Louis Gates e W.T. Mitchell convidaram-me a contribuir para *Race, Writing and Difference*, dando corpo à idéia de uma nova comunidade de pesquisa. Em um estágio inicial, Joan Scott, Elizabeth Weed, Kaja Silverman, Rey Chow e Evelyn Higginbotham "esmiuçaram" de forma muito útil o meu trabalho durante o Seminário no Pembroke Center Seminar da Universidade de Brown. Houston Baker teve a generosidade de convidar-me como conferencista da série de palestras Richard Wright no Centro de Literatura e Cultura Negras na Universidade da Pensilvânia, uma responsabilidade e oportunidade intelectual excepcionais.

Meu "lar" acadêmico durante uma visita à Austrália foi a Universidade de Queensland; agradeço a John Frow, Helen Tiffin, Alan Lawson, Jeff Minson e aos participantes do seminário de Teoria Avançada. O Centro Nacional de Ciências Humanas de Canberra também deu-me um generoso apoio. David Bennett, Terry Collits e Dipesh Chakrabarty prepararam o coquetel perfeito para um congresso: duas doses de prazer e uma de trabalho, misturar bastante e deixar assentar! Meaghan Morres e Sneja Gunew têm-me ajudado, ao longo dos anos, a repensar perspectivas e prioridades.

Minha permanência nas universidades da Pensilvânia e de Princeton propiciou-me o tempo de que eu precisava para completar este trabalho. A contribuição de meus alunos de pós-graduação nos dois lugares foi inestimável.

O Departamento de Inglês e o Centro de Literatura Negra da Universidade da Pensilvânia convidaram-me a assumir o posto de Professor Visitante. Meus agradecimentos a John Richetti, Houston Baker, Wendy Steiner, Stephen Nicholls, Marjorie Levinson, Arjun Appadurai, Carl Breckenridge, Deidre David, Manthia Diawara e Peter Stallybrass.

Em Princeton, Elaine Showalter foi uma anfitriã das mais generosas, tornando possível um ano estimulante. Victor Brombert, que podia passar, sem sair do compasso, do *bel canto* aos seminários Gauss, foi um apoio inestimável. Natalie Zemon Davis ofereceu críticas perspicazes e construtivas. Arcadio Diaz-Quñones nunca deixou de temperar a instrução com o deleite. Arnold Rampersad doou generosamente seu tempo e conselhos. A presença de Cornel West atuou como inspiração para repensar o conceito de "raça"; aprendi muito assistindo aos seminários de Nell Painter e Cornel West sobre a tradição intelectual afro-americana.

Devo muito a um grupo de pesquisadores e amigos do Departamento de Inglês de Princeton que contribuíram de maneira incalculável para o desenvolvimento dessas idéias: Andrew Ross, Wahneema Lubiano, Eduardo Cadava, Diana Fuss, Tom Keenan e Barbara Browning.

Tenho um prazer particular em reconhecer a influência crucial de idéias vindas de fora (ou das margens) da Academia. David Ross e Elisabeth Sussman, do Museu Whitney de Nova Iorque propiciaram-me oportunidades desafiadoras. Alberta Arthurs, Tomas Ybarra Frausto e Lynn Szwaja, da Fundação Rockefeller, ensinaram-me a pensar os estudos culturais em novos ambientes intelectuais e sociais.

Além de eventos e instituições específicos, o desenvolvimento gradual de idéias e diálogos faz surgir uma cadeia de pessoas e de lugares. Meus alunos da Universidade de Sussex participaram ativamente do desenvolvimento de muitos temas e idéias. Entre os diversos colegas que me apoiaram, Laura Chrissman, Jonathan Dollimore, Frank Gloversmith, Tony Inglis, Gabriel Josipovici, Cora Kaplan, Stuart Laing, Partha Mitter, Jacqueline Rose, Alan Sinfield, Jenny Taylor, Cedric Watts e Nancy Wood foram especialmente generosos com seu auxílio em várias ocasiões. Há outros, amigos íntimos e companheiros intelectuais, que merecem tanto a gratidão

pela labuta diária como pelo prazer compartilhado de muitas epifanias:

Parveen Adams, Lisa Appignanesi, Emily Apter, Dorothy Bednarowska, Ellice Begbie, Andrew Benjamin, Lauren Berlant, Jan Brogden, Benjamin Buchloh, Victor Burgin, Abena Busia, Judith Butler, Bea Campbell, Iain Chambers, Ron Clark, Lidia Curti, Nick Dirks, Maud Ellmann, Grant Farred, John Forrester, David Frankel, Tschome Gabriel, Cathy Gallagher, Paul Gilroy, Sepp Gumbrecht, Abdul Janmohamed, Isaac Julian, Adil Jussawalla, Ann Kaplan, Mary Kelly, Ernesto Laclau, David Lloyd, Lisa Lowe, Ann McClintock, Phil Mariani, Pratap Mehta, Liz Moore, Rob Nixon, Nicos Papastergiadis, Benita Parry, Ping hui Liao, Helena Reckitt, Bruce Robbins, Irene Sheard, Stephen Sleaman, Val Smith, Jennifer Stone, Mitra Tabrizian, Mathew Teitelbaum, Tony Vidler, Gauri Viswanathan, Yvonne Wood. Zareer Masani enfrentou muitas tempestades comigo e Julian Henriques restabeleceu freqüentemente o bom tempo. John Phillips e Rebecca Walkowitz ajudaram-me a preparar o manuscrito para publicação com eficiência e compreensão.

Desfrutei de uma relação muito cooperativa com meus editores. Janice Price foi amiga e interlocutora em todos os estágios deste trabalho. Sua percepção significou muitíssimo para mim. A elegância do estilo de Talia Rodgers estende-se desde a capa até o conteúdo; trabalhar com ela foi imensamente prazeroso. Sue Bilton demonstrou possuir reservas de paciência e perseverança que me deram uma lição de aperfeiçoamento contínuo.

Embora nossas vidas sejam agora vividas em países diferentes, meus pais têm sido uma fonte do mais profundo apoio. A Hilla e Nadir Dinshaw ofereço meus agradecimentos de coração pelas incontáveis gentilezas durante o período de redação. Estou profundamente grato a Anna MacWhinnie por tornar possíveis muitas oportunidades de trabalho e recreação. Meus filhos Ishan, Satya e Leah foram autênticos companheiros. Jamais respeitaram a santidade do gabinete de estudo. Suas interrupções foram freqüentes e insubstituíveis. Para além deste livro ou de qualquer outro, agradeço a Jacqueline por compartilhar a insatisfação que é o motor do pensamento e por suportar a ansiedade da incompletude que acompanha o ato de escrever.

Homi Bhabha - Londres, 1993

O autor e os editores gostariam de agradecer às seguintes pessoas pela permissão de reproduzir material com direitos reservados:

"O Compromisso com a Teoria" foi reproduzido de *Questions of Third Cinema*, organizado por J. Pines e P. Willemen (1989) com a gentil permissão do British Film Institute.

"Interrogando a Identidade" foi reproduzido de *The Anatomy of Racism*, organizado por David Goldberg (1990) com a gentil permissão de The University of Minnesota Press.

"A Outra Questão" foi reproduzido de *The Sexual Subject: A Screen Reader in Sexuality*, organizado por M. Merck (1992) com a gentil permissão da Editora Routledge.

"Da Mímica e do Homem" (*October: Anthology*, Boston, Mass.: MIT Press, 1987) e "Civildade Dissimulada" (*October*, Winter 1985, MIT Press) são reproduzidos por gentil permissão de *October*.

"Signos Tidos como Milagres" foi reproduzido com a gentil permissão da Chicago University Press a partir de *Race, Writing and Difference: Special Issue of the Journal*, organizado por Henry Louis Gates Jr, *Critical Inquiry* (1985).

"Articulando o Arcaico" foi reproduzido de *Literary Theory Today*, organizado por Peter Collier e Helga Gaya-Ryan (Polity Press, 1990) com a gentil permissão da Editora Blackwell.

"O Pós-Colonial e o Pós-Moderno" foi reproduzido de *Redrawing the Boundary of Literary Study in English*, organizado por Giles Gunn e Stephen Greenblatt (1992) com a gentil permissão da Modern Languages Association.

"Raça', Tempo e Revisão da Modernidade" foi reproduzido de *Neocolonialism*, organizado por Robert Young, *Oxford Literary Review* 13 (1991) p.193-219, com a gentil permissão de *Oxford Literary Review*.

Versos da canção "Ac-cent-tchu-ate the Positive" foram reproduzidos com a gentil permissão de International Music Publications Ltd.

A arquitetura deste trabalho está enraizada no temporal. Todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo.

Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*

*You've got to
'Ac-cent-tchu-ate the pos-i-tive,
E-li-mi-nate the neg-a-tive',
Latch on to the af-firm-a-tive,
Don't mess with Mister In-be-tween.*

[Você tem de
"A-cen-tu-ar o po-si-tivo,
E-li-mi-nar o ne-ga-tivo",
Feche com o a-fir-ma-ti-vo,
Não se meta com o Sr. Nem-cá-nem-lá.]

Refrão de "Ac-cent-tchu-ate the Positive", de Johnny Mercer

LOCAIS DA CULTURA

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente.*

Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking"

VIDAS NA FRONTEIRA: A ARTE DO PRESENTE

É o tropo dos nossos tempos colocar a questão da cultura na esfera do *além*. Na virada do século, preocupa-nos menos a aniquilação — a morte do autor — ou a epifania — o nascimento do "sujeito". Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do "presente", para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo "pós": *pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...*

O "além" não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no "além": um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem — aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás.¹

O afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito — de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual — que habitam qualquer

pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação — singular ou coletiva — que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade.

É na emergência dos interstícios — a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença — que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação* [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos “entre-lugares”, nos excedentes da soma das “partes” da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder [*empowerment*] no interior das pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagonico, conflituoso e até incomensurável?

A força dessas questões é corroborada pela “linguagem” de recentes crises sociais detonadas por histórias de diferença cultural. Conflitos no centro-sul de Los Angeles entre coreanos, americanos de origem mexicana e afro-americanos têm como foco o conceito de “desrespeito”— termo forjado nas fronteiras da destituição étnica que é, ao mesmo tempo, o signo da violência racializada e o sintoma da vitimização social. Na esteira do caso de *Os Versos Satânicos* na Grã-Bretanha, feministas negras e irlandesas, apesar de suas constituições diferentes, uniram-se em causa comum contra a “racialização da religião” como o discurso dominante através do qual o Estado representa os conflitos e lutas delas, por mais seculares ou mesmo “sexuais” que eles sejam.

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social

da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.

Eu gostaria de traçar formas ou estabelecer situações que estejam como que abertas... Meu trabalho tem muito a ver com um tipo de fluidez, um movimento de vaivém, sem aspirar a nenhum modo específico ou essencial de ser.²

Assim escreve Renée Green, a artista afro-americana. Ela reflete sobre a necessidade de compreender a diferença cultural como produção de identidades minoritárias que se “fendem” — que em si já se acham divididas — no ato de se articular em um corpo coletivo:

O multiculturalismo não reflete a complexidade da situação como eu a enfrento no dia a dia... É preciso que a pessoa saia de si mesma para de fato ver o que está fazendo. Não quero condenar gente bem intencionada e dizer (como aquelas camisetas que são vendidas nas calçadas) “É coisa de negro, você não entenderia.” Para mim, isto é essencializar a negrura.³

O acesso ao poder político e o crescimento da causa multiculturalista vêm da colocação de questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial. As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de

uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto — ao mesmo tempo uma visão e uma construção — que leva alguém para “além” de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às *condições* políticas do presente:

Mesmo então, é ainda uma luta pelo poder entre grupos diversos no interior dos grupos étnicos sobre o que está sendo dito e quem diz o que, e quem está representando quem. Afinal, o que é uma comunidade? O que é uma comunidade negra? O que é uma comunidade de latinos? Tenho dificuldade em pensar nessas coisas todas como categorias monolíticas e fixas.⁴

Se as perguntas de Renée Green abrem um espaço interrogatório, intersticial, entre o ato da representação — quem? o quê? onde? — e a própria presença da comunidade, considere-se então a intervenção criativa da artista dentro desse momento intervalar. A obra de Green, específica do lugar “arquitetural”, *Sites of Genealogy* (Out of Site, The Institute of Contemporary Art, Long Island, Estado de Nova Iorque), expõe e desloca a lógica binária através da qual identidades de diferença são frequentemente construídas — negro/branco, eu/outro. Green cria uma metáfora do próprio prédio do museu, em vez de simplesmente usar o espaço da galeria:

Usei a arquitetura literalmente como referência, usando o sótão, o compartimento da caldeira e o poço da escada para fazer associações entre certas divisões binárias como superior e inferior, céu e inferno. O poço da escada tornou-se um espaço liminar, uma passagem entre as áreas superior e inferior, sendo que cada uma delas recebeu placas referentes ao negro e ao branco.⁵

O poço da escada como espaço liminar, situado no meio das designações de identidade, transforma-se no processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença entre superior e inferior, negro e branco. O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele propicia, evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta:

Sempre transitei de lá para cá entre designações raciais, designações da Física ou outras designações simbólicas. Todas essas coisas se embaralham de alguma maneira... Desenvolver uma genealogia da maneira como as cores e não-cores funcionam é interessante para mim.⁶

“Além” significa distância espacial, marca um progresso, promete o futuro; no entanto, nossas sugestões para ultrapassar a barreira ou o limite — o próprio ato de ir *além* — são incognoscíveis, irrepresentáveis, sem um retorno ao “presente” que, no processo de repetição, torna-se desconexo e deslocado. O imaginário da distância espacial — viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos — dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural. O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo seqüencial como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, “estabelecendo uma concepção do presente como o ‘tempo do agora’”.⁷

Se o jargão de nossos tempos — pós-modernidade, pós-colonialidade, pós-feminismo — tem algum significado, este não está no uso popular do “pós” para indicar seqüencialidade — feminismo *posterior* — ou polaridade — *antimodernismo*. Esses termos que apontam insistentemente para o além só poderão incorporar a energia inquieta e revisionária deste se transformarem o presente em um lugar expandido e ex-cêntrico de experiência e aquisição de poder. Por exemplo, se o interesse no pós-modernismo limitar-se a uma celebração da fragmentação das “grandes narrativas” do racionalismo pós-iluminista, então, apesar de toda a sua efervescência intelectual, ele permanecerá um empreendimento profundamente provinciano.

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas

idéias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até disidentes — mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando: “Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte *reúne* enquanto passagem que atravessa.”⁸

Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas” — *enquanto base do comparativismo cultural* —, estão em profundo processo de redefinição. O extremismo odioso do nacionalismo sérvio prova que a própria idéia de uma identidade nacional pura, “eticamente purificada”, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade [*nationhood*] moderna. Gosto de pensar que, do lado de cá da psicose do fervor patriótico, há uma evidência esmagadora de uma noção mais transnacional e translacional do hibridismo das comunidades imaginadas. O teatro contemporâneo do Sri Lanka representa o conflito mortal entre os tâmeis e os cingaleses através de referências alegóricas à brutalidade do estado na África do Sul e na América Latina; o cânone anglo-celta da literatura e do cinema australianos está sendo reescrito do ponto de vista dos imperativos políticos e culturais dos aborígenes; os romances sul-africanos de Richard Rive, Bessie Head, Nadine Gordimer e John Coetzee são documentos de uma sociedade dividida pelos efeitos do *apartheid*, que convidam a comunidade intelectual internacional a meditar sobre os mundos desiguais, assimétricos, que existem em outras partes; Salman Rushdie escreve a historiografia fabulosa da Índia e do Paquistão pós-independência

em *Midnight's Children* [Os Filhos da Meia-Noite] e *Shame* [Vergonha], só para lembrar-nos, em *Os Versos Satânicos*, que o olho mais fiel pode agora ser aquele da visão dupla do migrante; *Beloved* [Amada], de Toni Morrison, revive o passado da escravidão e seus rituais assassinos de possessão e autopossessão a fim de projetar a fábula contemporânea da história de uma mulher, que é ao mesmo tempo a narrativa de uma memória afetiva, histórica de uma esfera pública emergente, tanto de homens como de mulheres.

O que é impressionante no “novo” internacionalismo é que o movimento do específico ao geral, do material ao metafórico, não é uma passagem suave de transição e transcendência. A “meia passagem” [*middle passage*] da cultura contemporânea, como no caso da própria escravidão, é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. Cada vez mais, as culturas “nacionais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. O efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de “histórias alternativas dos excluídos”, que produziriam, segundo alguns, uma anarquia pluralista. O que meus exemplos mostram é uma base alterada para o estabelecimento de conexões internacionais. A moeda corrente do comparativismo crítico, ou do juízo estético, não é mais a soberania da cultura nacional concebida, como propõe Benedict Anderson, como uma “comunidade imaginada” com raízes em um “tempo vazio homogêneo” de modernidade e progresso. As grandes narrativas conectivas do capitalismo e da classe dirigem os mecanismos de reprodução social, mas não fornecem, em si próprios, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, feminismo, o mundo de refugiados ou migrantes ou o destino social fatal da AIDS.

O testemunho de meus exemplos representa uma revisão radical do próprio conceito de comunidade humana. O que seria esse espaço geopolítico, como realidade local ou transnacional, é o que se interroga e se reinaugura. O feminismo, na década de 90, encontra sua solidariedade tanto em narrativas libertárias como na dolorosa posição ética de uma escrava, a Sethe de Morrison, em *Amada*, que é levada ao infanticídio. O corpo político não pode mais contemplar a saúde da nação simplesmente como virtude cívica; ele precisa repensar a

questão dos direitos para toda a comunidade nacional e internacional a partir da perspectiva da AIDS. A metrópole ocidental deve confrontar sua história pós-colonial, contada pelo influxo de migrantes e refugiados do pós-guerra, como uma narrativa indígena ou nativa *interna a sua identidade nacional*; a razão para isto fica evidente nas palavras gaguejadas, bêbadas, de Mr. "Whisky" Sisodia de *Os Versos Satânicos*. "O problema dos ing-ingleses é que a his-is-tória deles se fez no além-mar, daí eles nã-nã-não saberem o que ela significa."

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações "neocoloniais" remanescentes no interior da "nova" ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disto, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades — no norte e no sul, urbanos e rurais — constituídos, se me permitem forjar a expressão, "de outro modo que não a modernidade". Tais culturas de *contra-modernidade* pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para "traduzir", e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade. Ouçam Guillermo Gomez-Peña, o artista performático que vive, entre outros tempos e espaços, na fronteira entre México e Estados Unidos:

olá América
esta é a voz de *Gran Vato Charollero*
transmitindo dos desertos escaldantes de Nogales, Arizona
zona de libre cogercio
2000 megahertz en todas direcciones
vocês estão comemorando o Dia do Trabalho em Seattle
enquanto o Klan faz uma manifestação
contra os mexicanos na Georgia
*ironia, 100% ironia*¹⁰

Estar no “além”, portanto, é habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dirá. Mas residir “no além” é ainda, como demonstrei, ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*. Nesse sentido, então, o espaço intermédio “além” torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora. Lidar com tal invenção e intervenção, como demonstram Green e Gomez-Peña em suas obras distintas, requer uma noção do novo que sintoniza com a estética híbrida *chicana* do *rasquachismo*, como descrita por Tomás Ybarra-Frausto:

a utilização de recursos disponíveis para o sincretismo, a justaposição e a integração. *Rasquachismo* é uma sensibilidade sintonizada com as misturas e a confluência... um deleite na textura e superfícies sensuais... a manipulação consciente de materiais ou iconografia... a combinação de material já existente e veia satírica... a manipulação de artefatos *rasquache*, código e sensibilidades de ambos os lados da fronteira.¹¹

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. *

Os *objets trouvés* de Pepon Osório, recolhidos na comunidade “nuyoricana” (porto-riquenha de Nova Iorque) — as estatísticas de mortalidade infantil, ou o avanço silencioso (e silenciado) da AIDS na comunidade hispânica —, são transformados em alegorias barrocas da alienação social. Mas não é o drama elevado de nascimento e morte que atrai a imaginação espetacular de Osório. Ele é o grande celebrante do ato migratório da sobrevivência, usando suas obras de mídia-mista [*mixed-media*] para criar um espaço cultural híbrido que surge contingente e disjuntivamente na inscrição de signos da memória cultural e de lugares de atividade política. *La Cama* (*A Cama*) transforma uma cama

de dossel altamente decorada na cena primal das memórias de infância perdidas-e-achadas, no memorial a uma babá morta, Juana, na *mise-en-scène* do erotismo do cotidiano “emigrante”. Sobrevivência, para Osório, é operar nos interstícios de uma gama de práticas: o “espaço” da instalação, o espetáculo da estatística social, o tempo transitivo do corpo em performance.

Finalmente, é a arte fotográfica de Alan Sekula que leva a condição fronteiriça da tradução cultural a seu limite global em *Fish Story* [História de Peixes], seu projeto fotográfico sobre portos: “O porto é o lugar em que os bens materiais aparecem em grande volume, em pleno fluxo de troca.”¹² O porto e o mercado de ações tornam-se a *paysage moralisé* do mundo computadorizado e containerizado do comércio global. Todavia, o tempo-espaço não sincrônico da “troca” e exploração transnacionais está representado em uma alegoria naval:

As coisas estão mais confusas agora. Um disco arranhado berra o hino nacional norueguês por um alto-falante da Casa do Marinheiro, no penhasco acima do canal. O navio-container, ao ser saudado, desfralda uma bandeira de conveniência das Bahamas. Ele foi construído por coreanos que trabalham por longas horas nos estaleiros gigantes de Ulsan. A tripulação mal paga e insuficiente poderia ser salvadorenha ou filipina. Apenas o capitão ouve uma melodia familiar.¹³

A nostalgia nacionalista da Noruega não consegue superar a babel no penhasco. O capitalismo transnacional e o empobrecimento do Terceiro Mundo certamente criam as cadeias de circunstância que encarceram os/as salvadorenhos/as ou filipinos/as. Em sua passagem cultural, aqui e ali, como trabalhadores migrantes, parte da maciça diáspora econômica e política do mundo moderno, eles encarnam o “presente” benjaminiano: aquele momento que explode para fora do contínuo da história. Essas condições de deslocamento cultural e discriminação social — onde sobreviventes políticos tornam-se as melhores testemunhas históricas — são o terreno sobre o qual Frantz Fanon, o psicanalista da Martinica que participou da revolução argelina, situa uma instância de aquisição de poder:

No momento em que *desejo*, estou pedindo para ser levado em consideração. Não estou meramente aqui-e-agora, selado na coisitude. Sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se leve em conta minha *atividade negadora* [grifo meu] na medida em que persigo algo mais do que a vida, na medida em que de fato batalho pela criação de um mundo humano — que é um mundo de reconhecimentos recíprocos.

Eu deveria lembrar-me constantemente de que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção dentro da existência.

No mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me. E é passando além da hipótese histórica, instrumental, que iniciarei meu ciclo de liberdade.¹⁴

Mais uma vez, é o desejo de reconhecimento, “de outro lugar e de outra coisa”, que leva a experiência da história *além* da hipótese instrumental. Mais uma vez, é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência. E, uma última vez, há um retorno à encenação da identidade como iteração, a re-criação do eu no mundo da viagem, o re-estabelecimento da comunidade fronteiriça da migração. O desejo de reconhecimento da presença cultural como “atividade negadora” de Fanon afina-se com minha ruptura da barreira do tempo de um “presente” culturalmente conluiado.

VIDAS ESTRANHAS:

A LITERATURA DO RECONHECIMENTO

Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para recomendar que se lancem “raízes” no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente. A atividade negadora é, de fato, a intervenção do “além” que estabelece uma fronteira: uma ponte onde o “fazer-se presente” começa porque capta algo do espírito de distanciamento que acompanha a re-locação do lar e do mundo — o estranhamento [*unbomeliness*] — que é a condição das iniciações extraterritoriais e interculturais. Estar estranho ao lar [*unbomed*] não é estar sem-casa [*homeless*]; de modo análogo, não se pode classificar o “estranho”

[*unhomely*] de forma simplista dentro da divisão familiar da vida social em esferas privada e pública. O momento estranho move-se sobre nós furtivamente, como nossa própria sombra, e, de repente, vemo-nos como a Isabel Archer de Henry James em *Portrait of a Lady* [Retrato de uma Dama], tomando a medida de nossa habitação em um estado de “terror incrédulo”.¹⁵ E é nesse ponto que, para Isabel, o mundo primeiro se contrai e depois se expande enormemente. Enquanto ela luta para sobreviver às águas insondáveis, às torrentes impetuosas, James introduz-nos ao “estranhamento” inerente àquele rito de iniciação extraterritorial e intercultural. Os recessos do espaço doméstico tornam-se os lugares das invasões mais intrincadas da história. Nesse deslocamento, as fronteiras entre casa e mundo se confundem e, estranhamente, o privado e o público tornam-se parte um do outro, forçando sobre nós uma visão que é tão dividida quanto desnordeadora.

Embora o “estranho” seja uma condição colonial e pós-colonial paradigmática, tem uma ressonância que pode ser ouvida distintamente — ainda que de forma errática — em ficções que negociam os poderes da diferença cultural em uma gama de lugares trans-históricos. Já ouvimos o alarme estridente do “estranho” no momento em que Isabel Archer percebe que seu mundo foi reduzido a uma janela alta e banal, à medida que sua casa de ficção se torna “a casa da escuridão, a casa do silêncio, a casa da asfixia”.¹⁶ Se ouvirmos dessa forma o alarme no Palazzo Roccanera nos últimos anos da década de 1870, e então, um pouco antes, em 1873, nas redondezas de Cincinnati, em casas murmurantes como o número 124 da Bluestone Road, ouviremos a linguagem indecifrável dos negros mortos e raivosos, a voz da *Amada* de Toni Morrison, “os pensamentos das mulheres do 124, pensamentos impronunciáveis, não-pronunciados”.¹⁷ Mais de um quarto de século depois, em 1905, Bengala está em chamas com o movimento Swadeshi ou Home Rule quando a “Bimala doméstica, produto do espaço confinado”, como Tagore a descreve em *The Home and the World* [A Casa e o Mundo], é despertada por “um contínuo sub-tom de melodia, de baixo profundo... uma nota verdadeiramente masculina, a nota do poder”. Bimala é possuída e arrancada para sempre da *zenana*, o alojamento isolado das mulheres, enquanto atravessa a varanda fadada rumo ao mundo das questões públicas — “para a margem de

lá e a balsa havia parado de fazer a travessia”.¹⁸ Muito mais próximo de nossos tempos, na África do Sul contemporânea, Aila, a heroína de Nadine Gordimer em *My Son's Story* [A História de Meu Filho], emana uma atmosfera paralisante ao fazer de sua domesticidade reduzida o disfarce perfeito para o contrabando de armas: de repente a casa se transforma em outro mundo e o narrador observa que “Era como se todos descobrissem ter entrado sem perceber em uma casa estranha, e era a casa dela...”¹⁹

As especificidades históricas e diversidades culturais que informam cada um desses textos fariam de um argumento generalizante uma mera atitude; de qualquer modo, só trabalharei em detalhe com Morrison e Gordimer. Porém, o “estranho” fornece-nos de fato uma problemática “não-continuista” que dramatiza — na figura da mulher — a estrutura ambivalente do estado civil ao traçar seu limite bastante paradoxal entre as esferas privada e pública. Se, para Freud, o *unheimlich* é “o nome para tudo o que deveria ter permanecido... secreto e oculto mas veio à luz”, então a descrição de Hannah Arendt dos domínios público e privado é profundamente estranha: “É a distinção entre coisas que deveriam ser ocultas e coisas que deveriam ser mostradas”, escreve ela, que através de sua inversão na idade moderna, “revela como o oculto pode ser rico e múltiplo em situações de intimidade”.²⁰

Essa lógica da inversão, que gira em torno de uma negação, é a base das revelações e reinscrições profundas do momento de estranhamento. Isso porque o que estava “oculto do campo de visão” para Arendt, torna-se, em *The Disorder of Women* [A Desordem das Mulheres], de Carole Pateman, a “esfera doméstica atributiva” que é esquecida nas distinções teóricas das esferas privada e pública da sociedade civil. Tal esquecimento — ou recusa — cria uma incerteza no coração do sujeito generalizante da sociedade civil, comprometendo o “indivíduo”, que é o suporte de sua aspiração universalista. Ao tornar visível o esquecimento do momento “estranho” na sociedade civil, o feminismo especifica a natureza patriarcal, baseada na divisão dos gêneros, da sociedade civil e perturba a simetria entre público e privado, que é agora obscurecida, ou estranhamente duplicada, pela diferença de gêneros que não se distribui de forma organizada entre o privado e o público, mas se torna perturbadoramente suplementar a eles.

Isto resulta em redesenhar o espaço doméstico como espaço das modernas técnicas normalizantes, pastoralizantes e individualizantes do poder e da polícia modernos: o pessoal-é-o político, o mundo-*na-casa*.

O momento do estranho relaciona as ambivalências traumáticas de uma história pessoal, psíquica, às disjunções mais amplas da existência política. Beloved, a criança assassinada por Sethe, sua própria mãe, é uma repetição endemoniada, extemporânea, da violenta história das mortes das crianças negras durante a escravidão em muitas partes do Sul, menos de uma década depois que o número 124 da Bluestone Road tornou-se mal assombrado. (Entre 1882 e 1895, entre um terço e a metade da taxa de mortalidade negra anual compunha-se de crianças de menos de cinco anos de idade). Porém, a memória do ato de infanticídio de Sethe emerge através de “buracos — as coisas que os fugitivos não diziam, as perguntas que eles não faziam... o inominado, o não mencionado”.²¹ Enquanto reconstruímos a narrativa do infanticídio através de Sethe, a mãe escrava, que é também vítima de morte social, a própria base histórica de nosso juízo ético é submetida a uma revisão radical.

Tais formas de existência social e psíquica podem ser melhor representadas na tênue sobrevivência da própria linguagem literária, que permite à memória falar:

enquanto a Fala consciente pode (ser) no máximo uma
a luz silenciosa, dar testemunho
Da verdade, não é...
[sombra ecoando

W. H. Auden escreveu esses versos sobre os poderes da *poiesis* em *The Cave of Making* [A Caverna do Fazer], aspirando ser, como ele coloca, “um Goethe atlântico menor”.²² E é para uma intrigante sugestão na última “Nota sobre a literatura mundial” de Goethe (1830) que me volto agora em busca de um método comparativo que falaria à condição “estranha” do mundo moderno.

Goethe sugere que a possibilidade de uma literatura mundial surge da confusão cultural ocasionada por terríveis guerras e conflitos mútuos. As nações

não poderiam retornar a sua vida estabelecida e independente sem perceber que tinham aprendido muitas idéias e modos estrangeiros, que inconscientemente adotaram, e vir a sentir aqui e ali necessidades espirituais e intelectuais antes não reconhecidas.²³

As referências imediatas de Goethe são, naturalmente, as guerras napoleônicas e seu conceito de “sentimento de relações de boa vizinhança” é profundamente eurocêntrico, chegando no máximo à Inglaterra e à França. No entanto, como orientalista que leu *Shakuntala* aos dezessete anos e que escreve em sua autobiografia sobre o “informe e desconforme”²⁴ deus-macaco Hanuman, as especulações de Goethe estão abertas a outra linha de pensamento.

Que dizer da situação cultural muito mais complexa em que “necessidades espirituais e intelectuais antes não reconhecidas” emergem da imposição de idéias “estrangeiras”, representações culturais e estruturas de poder? Goethe sugere que a “natureza interna de toda a nação, assim como a de cada homem, funciona de forma inconsciente”.²⁵ Quando isto é colocado paralelamente a sua idéia de que a vida cultural da nação é vivida “inconscientemente”, pode haver então a idéia de que a literatura mundial possa ser uma categoria emergente, prefigurativa, que se ocupa de uma forma de dissenso e alteridade cultural onde termos não consensuais de afiliação podem ser estabelecidos com base no trauma histórico. O estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de “alteridade”. Talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos — essas condições de fronteira e divisas — possam ser o terreno da literatura mundial, em lugar da transmissão de tradições nacionais, antes o tema central da literatura mundial. O centro de tal estudo não seria nem a “soberania” de culturas nacionais nem o universalismo da cultura humana, mas um foco sobre aqueles “deslocamentos sociais e culturais anômalos” que Morrison e Gordimer representam em suas ficções “estranhas”. Isso nos leva a perguntar: pode a perplexidade do mundo estranho, intrapessoal, levar a um tema internacional?

Se estamos buscando uma “mundialização” da literatura, então talvez ela esteja em um ato crítico que tenta compreender o truque de mágica através do qual a literatura conspira com a especificidade histórica, usando a incerteza mediúnica, o distanciamento estético, ou os signos obscuros do mundo do espírito, o sublime e o subliminar. Como criaturas literárias e animais políticos, devemos nos preocupar com a compreensão da ação humana e do mundo social como um momento em que *algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização*. Este ato de escrever o mundo, de tomar a medida de sua habitação, é captado magicamente na descrição que Morrison faz de sua casa de ficção — a arte como “a presença totalmente apreendida de uma assombração”²⁶ da história. Lida como imagem que descreve a relação da arte com a realidade social, minha tradução da frase de Morrison torna-se uma declaração sobre a responsabilidade política do crítico. Isso porque o crítico deve tentar apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombam o presente histórico.

Nossa tarefa, entretanto, continua sendo mostrar como a intervenção histórica se transforma através do processo significante, como o evento histórico é representado em um discurso *de algum modo fora de controle*. Isto está de acordo com a sugestão de Hannah Arendt de que o autor da ação social pode ser o inaugurador de seu significado singular, mas, como agente, ele ou ela não podem controlar seu resultado. Não é apenas o que a casa da ficção contém ou “controla” *enquanto conteúdo*. O que é igualmente importante é a metaforicidade das casas da memória racial que tanto Morrison como Gordimer constroem — os sujeitos da narrativa que murmuram ou resmungam como no número 124 da Bluestone Road, ou mantêm um silêncio contido como em um subúrbio “cinzento” da Cidade do Cabo.

Cada uma das casas em *A História de Meu Filho*, de Gordimer, está investida com um segredo específico ou uma conspiração, uma inquietação estranha. A casa no gueto é a casa do espírito de conluio das pessoas de cor [*coloureds*] em suas relações antagônicas com os negros; a casa da mentira é a casa do adultério de Sonny; há ainda a casa silenciosa da camuflagem

revolucionária de Aila; há também a casa noturna de Will, o narrador, que escreve sobre a narrativa que mapeia a fênix erguendo-se em seu lar, enquanto as palavras têm de se tornar cinzas em sua boca. Porém, cada casa “estranha” demarca um deslocamento histórico mais profundo. E esta é a condição de ser “de cor” na África do Sul, ou, como descreve Will, “a meio caminho entre... ser não definido — e era a própria falta de definição que nunca poderia ser questionada, apenas observada como um tabu, algo que ninguém jamais confessaria, mesmo respeitando-o”.²⁷

Essa casa de origens raciais e culturais a meio caminho une as origens diaspóricas “intervalares” do sul-africano de cor e transforma-se no símbolo da disjuntiva e deslocada vida cotidiana da luta pela libertação: “Como tantos outros desse tipo, cujas famílias estão fragmentadas na diáspora do exílio, em codinomes, em atividades secretas, pessoas para quem uma casa e laços reais são coisa para os que virão depois.”²⁸

Privado e público, passado e presente, o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial. É uma intimidade que questiona as divisões binárias através das quais essas esferas da experiência social são frequentemente opostas espacialmente. Essas esferas da vida são ligadas através de uma temporalidade intervalar que toma a medida de habitar em casa, ao mesmo tempo em que produz uma imagem do mundo da história. Este é o momento de distância estética que dá à narrativa uma dupla face que, como o sujeito sul-africano de cor, representa um hibridismo, uma diferença “interior”, um sujeito que habita a borda de uma realidade “intervalar”. E a inscrição dessa existência fronteira habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a “imagem” discursiva na encruzilhada entre história e literatura, unindo a casa e o mundo.

Essa estranha quietude é visível no retrato de Aila. Seu marido Sonny, já em decadência política, cujo caso com a amante branca revolucionária estava suspenso, faz sua primeira visita à esposa na prisão. A carcereira afasta-se, o policial desaparece e, aos poucos, Aila emerge como uma presença estranha, do lado oposto do marido e do filho:

mas através da beleza familiar havia uma vívida estranheza... Era como se alguma experiência singular tivesse visto nela, como um pintor vê em seu modelo, o que ela era, o que estava lá para ser descoberto. Em Lusaka, em segredo, na prisão — sabe-se lá onde — ela havia posado para o retrato de sua face oculta. *Eles tiveram de reconhecê-la.*²⁹

Através dessa distância artística uma vívida estranheza emerge; um “eu” parcial ou duplo se emoldura em um momento político climático que é também um evento histórico contingente — “uma experiência singular ... sabe-se lá onde... ou o que havia para ser descoberto”.³⁰ Eles tiveram de reconhecê-la, mas *o que* reconhecem nela?

As palavras não falarão e o silêncio congela-se em imagens do apartheid: carteiras de identidade, provas forjadas pela polícia, fotografias para fichas de presídio, os retratos reticulados de terroristas na imprensa. Naturalmente, Aila não é julgada, nem pretende julgar. Sua vingança é muito mais sábia e mais completa. Em seu silêncio ela se torna o “totem” não-dito do tabu da pessoa sul-africana de cor. Ela expõe o mundo estranho, o mundo “a meio caminho entre..., não definido” das pessoas de cor, como o “lugar e tempo distorcidos em que eles — todos eles — Sonny, Aila, Hannah — viviam”.³¹ O silêncio que obstinadamente segue a morada de Aila transforma-se agora em uma imagem dos “interstícios”, o hibridismo intervalar da história da sexualidade e da raça.

A necessidade do que eu fiz — Ela colocou o contorno exterior de cada mão, dedos estendidos e juntos, como uma moldura dos dois lados das folhas de testemunho diante dela. E ela se colocou diante dele, para ser julgada por ele.³²

A face oculta de Aila, o contorno externo de cada mão, esses pequenos gestos através dos quais ela fala, descrevem uma outra dimensão do “habitar” no mundo social. Aila, como mulher de cor, define uma fronteira que está ao mesmo tempo dentro e fora, o estar de fora de alguém que, na verdade, está dentro. A quietude que a cerca, as lacunas em sua história, sua hesitação e paixão que falam entre o eu e seus atos — estes são momentos em que o privado e o público se tocam em contingência. Eles não transformam simplesmente o conteúdo de idéias políticas; o próprio “lugar” de onde o

político é falado — a esfera pública mesma, torna-se uma experiência de liminaridade que, nas palavras de Sonny, questiona o que significa falar “a partir do centro da vida”.³³

A preocupação política central do romance — até a emergência de Aila — concentra-se na “perda de absolutos”, o descongelar da guerra fria, o medo de que “se não pudermos oferecer o velho paraíso socialista em troca deste inferno capitalista, teremos nos tornado traidores de nossos irmãos”.³⁴ A lição ensinada por Aila requer um movimento de afastamento de um mundo concebido em termos binários, de uma noção das aspirações do povo esboçada apenas em preto e branco. Requer ainda um deslocamento da atenção do político como prática pedagógica, ideológica, da política como necessidade vital no cotidiano — a política como performatividade. Aila nos leva ao mundo estranho onde, escreve Gordimer, as banalidades são encenadas — a agitação em torno de nascimentos, casamentos, questões de família com seus rituais de sobrevivência associados a comida e vestuário.³⁵ Mas é precisamente nessas banalidades que o estranho se movimenta, quando a violência de uma sociedade racializada se volta de modo mais resistente para os detalhes da vida: onde você pode ou não se sentar, como você pode ou não viver, o que você pode ou não aprender, quem você pode ou não amar. Entre o ato banal de liberdade e sua negação histórica surge o silêncio: “Aila emanava uma atmosfera tranqüilizante; o falatório da despedida cessou. Era como se cada um descobrisse que havia entrado sem perceber em uma casa estranha, e era a dela; ela estava lá.”³⁶

Na imobilidade de Aila, de obscura necessidade, vislumbramos o que Emmanuel Levinas descreveu magicamente como a existência crepuscular da imagem estética — a imagem da arte como “o próprio evento do obscurecer, uma descida para a noite, uma invasão da sombra”.³⁷ A “completude” do estético, o distanciar do mundo na imagem, não é exatamente uma atividade transcendental. A imagem — ou a atividade metafórica, “ficcional”, do discurso — tornará visível “uma interrupção do tempo por um movimento que se desenrola do lado de cá do tempo, em seus interstícios”.³⁸ A complexidade desta afirmação se torna mais clara quando eu os lembrar da imobilidade do tempo através do qual Aila sub-reptícia e

subversivamente interrompe a presença contínua da atividade política, usando seu papel intersticial, seu mundo doméstico, tanto para “obscurecer” seu papel político quanto para articulá-lo melhor. Ou, como em *Amada*, a erupção contínua de “linguagens indecifráveis” da memória escrava obscurece a narrativa histórica do infanticídio para articular o não-dito: aquele discurso fantasmagórico que entra no mundo do 124 “pelo lado de fora” de modo a revelar o mundo transicional das consequências da escravidão na década de 1870, suas faces privada e pública, seu passado histórico e sua narrativa presente.

A imagem estética descortina um tempo ético de narração porque, escreve Levinas, “o mundo real aparece na imagem como se estivesse entre parênteses”.³⁹ Como os contornos externos das mãos de Aila segurando seu enigmático testemunho, como o número 124 da Bluestone Road, que é uma presença totalmente apreendida, assombrada por linguagens indecifráveis, a perspectiva parentética de Levinas é também uma visão ética. Ela efetua uma “externalidade do interior” como a própria posição enunciativa do sujeito histórico e narrativo, “introduzindo no âmago da subjetividade uma referência radical e anárquica para o outro que, na verdade, constitui a interioridade do sujeito”.⁴⁰ Não é estranho que as metáforas de Levinas para essa singular “obscuridade” da imagem venham daqueles lugares estranhos de Dickens — aqueles internatos poeirentos, a luz pálida dos escritórios londrinos, as escuras, úmidas lojinhas de roupa de segunda mão?

Para Levinas, a “arte-mágica” do romance contemporâneo reside em sua maneira de “ver a interioridade a partir do exterior”, e é este posicionamento ético-estético que nos leva de volta, finalmente, à comunidade do “estranho”, às famosas linhas iniciais de *Amada*: “O 124 era malévolo. As mulheres da casa o sabiam e também as crianças.”

É Toni Morrison quem leva mais adiante e mais a fundo esse projeto ético e estético de “ver a interioridade a partir do exterior” — diretamente no ato de *Beloved* nomear seu desejo de identidade: “Quero que você me toque no meu lado de dentro e me chame pelo meu nome.”⁴¹ Há uma razão óbvia pela qual um fantasma desejaria ser percebido assim. O que é mais obscuro — e mais pertinente — é como um desejo tão íntimo e interior pode fornecer uma “paisagem interior” [*inscape*]

da memória da escravidão. Para Morrison, é precisamente o significado das fronteiras históricas e discursivas da escravidão que estão em foco.

A violência racial é invocada através de datas históricas — 1876, por exemplo — mas Morrison é um pouco apressada no que diz respeito aos acontecimentos “em si”, passando rapidamente pelo “verdadeiro significado da Lei dos Fugitivos, da Taxa de Assentamento, os Caminhos de Deus, o antiescravagismo, a alforria, o voto pela cor da pele”.⁴² O que deve ser suportado é o conhecimento da dúvida que vem dos dezoito anos de desaprovação e vida solitária de Sethe, seu banimento no mundo “estranho” do número 124 da Bluestone Road, como pária de sua comunidade pós-escravidão. O que finalmente faz dos pensamentos das mulheres do 124 “pensamentos não-pronunciáveis a serem não-ditos” é a compreensão de que as vítimas da violência são elas mesmas “receptáculos de significados”: elas são as vítimas de medos projetados, ansiedades e dominações que não se originam dentro do oprimido e não as prenderão ao círculo da dor. O prurido de emancipação vem com o conhecimento de que a crença da supremacia racial “de que sob cada pele escura havia uma selva” foi uma crença que cresceu, espalhou-se, tocou cada perpetrador do mito racista, enlouqueceu-os com suas próprias inverdades, sendo enfim expulsa do número 124 da Bluestone Road.

Mas antes desta emancipação das ideologias do senhor, Morrison insiste no penoso reposicionamento ético da mãe escrava, que precisa ser o lugar enunciatório para ver a interioridade do mundo escravo a partir de fora — quando o “lado de fora” é o retorno em forma de espírito da criança que ela assassinara, o duplo de si mesma, pois “ela é o riso eu sou aquele que ri eu vejo seu rosto que é o meu”.⁴³ Qual poderia ser a ética do infanticídio? Que conhecimento histórico retorna a Sethe através da distância estética ou do “obscurecer” do evento, na forma fantasmal de *Beloved*, sua filha morta?

Em seu belo relato sobre as formas de resistência escrava em *Within the Plantation Household* [No Interior da Casa de uma Plantation], Elizabeth Fox-Genovese considera que o assassinato, a automutilação e o infanticídio são a dinâmica psicológica profunda de toda resistência. É sua opinião que

“essas formas extremas capturavam a essência da autodefinição da mulher escrava”.⁴⁴ Além disso, vemos como esse ato trágico e íntimo de violência é executado como parte de uma luta para fazer recuar as fronteiras do mundo escravo. Diferentemente dos atos de confrontação contra o senhor ou o feitor que eram resolvidos dentro do contexto doméstico, o infanticídio era reconhecido como um ato contra o sistema e, pelo menos, reconhecia a posição legal da escrava na esfera pública. O infanticídio era visto como um ato contra a propriedade do senhor — contra seu lucro extra — e talvez isto, conclui Fox-Genovese, “levasse algumas das mais desesperadas a sentir que, ao matar uma criança que amavam, estariam de certo modo restaurando sua posse sobre ela”.⁴⁵

Através da morte e do retorno de Beloved, é precisamente tal recuperação que ocorre: a mãe escrava retomando, através da presença da criança, o direito de posse sobre si mesma. Esse conhecimento vem como uma espécie de auto-amor que é também o amor do “outro”: Eros e Ágape juntos. É um amor ético no sentido levinasiano de que a “interioridade” do sujeito é habitada pela “referência radical e anárquica ao outro”. Esse conhecimento é visível naqueles capítulos intrigantes⁴⁶ que se sobrepõem, onde Sethe, Beloved e Denver praticam uma cerimônia em forma de fuga, reivindicando e nomeando através de subjetividades entrecruzadas e intersticiais: “Beloved, ela [é] minha filha”; “Beloved é minha irmã”; “Eu sou Beloved e ela é minha.” As mulheres falam em línguas a partir do “entre-lugar entre uma e outra”, que é um espaço da comunidade. Elas exploram uma realidade “interpessoal”: uma realidade social que aparece dentro da imagem poética como que entre parênteses — esteticamente distanciada, contida e, todavia, historicamente emoldurada. É difícil transmitir o ritmo e o improvisado desses capítulos, mas é impossível não ver neles a cura da história, uma comunidade recuperada na construção de um nome. Podemos finalmente nos perguntar:

Quem é Beloved?

Agora compreendemos: ela é a filha que retorna para Sethe para que sua mente não fique mais desabrigada.

Quem é Beloved?

Agora podemos dizer: ela é a irmã que retorna a Denver, trazendo a esperança do retorno de seu pai, o fugitivo que morreu ao tentar escapar.

Quem é Beloved?

Agora sabemos: ela é a filha feita de amor assassino que volta para amar, odiar e libertar-se. Suas palavras são quebradas como as pessoas linchadas com seus pescoços quebrados; são desencarnadas como as crianças mortas que perderam suas fitas de cabelo. Mas não há dúvida quanto ao que suas palavras vivas dizem ao erguer-se de entre os mortos apesar de sua sintaxe perdida e sua presença fragmentada:

Meu rosto está vindo tenho de tê-lo busco o encontro
estou amando tanto o meu rosto quero o encontro estou
amando tanto o meu rosto meu rosto escuro está perto de
mim quero o encontro.⁴⁷

BUSCANDO O ENCONTRO

Finalizar, como fiz, com o ninho da fênix, e não sua pira, é, de outra forma, retornar ao meu início no *além*. Se Gordimer e Morrison descrevem o mundo histórico, forçosamente entrando na casa da arte e da ficção de modo a invadir, alarmar, dividir e desapropriar, elas também demonstram a compulsão contemporânea de ir além, de transformar o presente no "pós", ou, como eu disse anteriormente, tocar o lado de cá do futuro. Tanto a identidade intervalar de Aila como as vidas duplas de Beloved afirmam as fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura. Nesse sentido, elas se aproximam do caminho entre polaridades raciais de Renée Green, da história migrante dos ingleses, escrita por Rushdie nas margens dos versos satânicos, ou da cama de Osório — *A Cama* — um lugar de residência, localizado entre o "estranhamento" da migração e o barroco próprio do artista metropolitano, nova-iorquino/porto-riquenho.

Quando a natureza pública do evento social encontra o silêncio da palavra, pode ela perder sua compostura e fechamento históricos? Nesse ponto, faríamos bem em recordar o insight de Walter Benjamin sobre a dialética despedaçada da modernidade: “A ambigüidade é a aparência figurativa do dialético, a lei do dialético paralisada.”⁴⁸ Para Benjamin, essa paralisia é a Utopia; para os que vivem, como eu descrevi, “de outra forma” que não a modernidade, mas não fora dela, o momento utópico não é o horizonte de esperança obrigatório. Terminei esta argumentação com a mulher emoldurada — a Aila de Gordimer — e a mulher renomeada — a *Beloved* de Morrison — porque nas casas de ambas irromperam grandes eventos mundiais — a escravidão e o apartheid — e seu acontecimento foi transformado, por meio daquela obscuridade peculiar à arte, em uma segunda vinda.

Embora Morrison insistentemente repita no fim de *Amada*, que “Esta não é uma história para passar adiante”, ela o faz apenas a fim de gravar o evento nos recônditos mais profundos de nossa amnésia, de nossa inconsciência. Quando a visibilidade histórica já se apagou, quando o presente do indicativo do testemunho perde o poder de capturar, aí os deslocamentos da memória e as indireções da arte nos oferecem a imagem de nossa sobrevivência psíquica. Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambigüidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação e divisão representadas na obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social: “Estou buscando o encontro... quero o encontro... quero o encontro.”

O COMPROMISSO COM A TEORIA

I

Existe uma pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente. Diz-se que o lugar do crítico acadêmico é inevitavelmente dentro dos arquivos eurocêntricos de um ocidente imperialista ou neocolonial. Os domínios olímpicos do que é erroneamente rotulado como “teoria pura” são tidos como eternamente isolados das exigências e tragédias históricas dos condenados da terra. Será preciso sempre polarizar para polemizar? Estaremos presos a uma política de combate onde a representação dos antagonismos sociais e contradições históricas não podem tomar outra forma senão a do binarismo teoria versus política? Pode a meta da liberdade de conhecimento ser a simples inversão da relação opressor e oprimido, centro e periferia, imagem negativa e imagem positiva? Será que nossa única saída de tal dualismo é a adoção de uma oposicionalidade implacável ou a invenção de um contra-mito originário da pureza radical? Deverá o projeto de nossa estética liberacionista ser para sempre parte de uma visão utópica totalizante do Ser e da História que tenta transcender as contradições e ambivalências que constituem a própria estrutura da subjetividade humana e seus sistemas de representação cultural?

Entre o que é representado como “furto” e distorção da “metateorização” européia e a experiência radical, engajada, ativista da criatividade do Terceiro Mundo,¹ pode-se ver uma imagem especular (embora invertida em conteúdo e intenção) daquela polaridade a-histórica do século dezenove entre Oriente e Ocidente que, em nome do progresso, desencadeou as ideologias imperialistas, de caráter excludente, do

eu e do outro. Desta vez, o termo “teoria crítica”, geralmente não teorizado nem discutido, é definitivamente o Outro, uma alteridade que é insistentemente identificada com as divagações do crítico eurocêntrico despolitizado. É possível que a causa da arte e da crítica radicais seja melhor defendida, por exemplo, por um inflamado professor de cinema que anuncia, em um ponto crucial do argumento: “Não somos artistas, somos ativistas políticos?” Ao obscurecer o poder de sua própria prática na retórica da militância, ele deixa de chamar atenção para o valor específico de uma política de produção cultural; como esta faz das superfícies da significação cinematográfica as bases da intervenção política, ela dá profundidade à linguagem da crítica social e estende o domínio da “política” em uma direção que não será inteiramente dominada pelas forças do controle econômico ou social. As formas de rebelião e mobilização popular são freqüentemente mais subversivas e transgressivas quando criadas através de práticas *culturais* oposicionais.

Antes que eu seja acusado de voluntarismo burguês, pragmatismo liberal, pluralismo academicista e de todos os demais “ismos” sacados a torto e a direito por aqueles que se opõem da forma mais severa ao teorismo “eurocêntrico” (derrideanismo, lacanianismo, pós-estruturalismo...), gostaria de esclarecer os objetivos de minhas questões iniciais. Estou convencido que, na linguagem da economia política, é legítimo representar as relações de exploração e dominação na divisão discursiva entre Primeiro e Terceiro Mundo, entre Norte e Sul. Apesar das alegações de uma retórica espúria de “internacionalismo” por parte das multinacionais estabelecidas e redes de indústrias da tecnologia de novas comunicações, as circulações de signos e bens que existem ficam presas nos circuitos viciosos do superávit que ligam o capital do Primeiro Mundo aos mercados de trabalho do Terceiro Mundo através das cadeias da divisão internacional do trabalho e das diversas classes nacionais de intermediários [*comprador*]. Gayatri Spivak está certa ao concluir que é “para o bem do capital preservar o teatro dos intermediários em um estado de legislação trabalhista e regulamentação ambiental relativamente primitivas”.²

Estou igualmente convencido de que, na linguagem da diplomacia internacional, há um crescimento agudo de um

novo nacionalismo anglo-americano que cada vez mais articula seu poder econômico e militar em atos políticos que expressam um descaso neo-imperialista pela independência e autonomia de povos e locais no Terceiro Mundo. Convém lembrar que a política de “quintal” da América com relação ao Caribe e à América Latina, o coágulo patriótico e o código patricio da campanha britânica das ilhas Falkland ou, mais recentemente, o triunfalismo das forças americanas e britânicas durante a Guerra do Golfo. Estou ainda convencido de que essa dominação econômica e política tem uma profunda influência hegemônica sobre as ordens de informação do mundo ocidental, sua mídia popular e suas instituições e acadêmicos especializados. Até aí, nenhuma dúvida.

O que exige maior discussão é se as “novas” linguagens da crítica teórica (semiótica, pós-estruturalista, desconstrucionista e as demais) simplesmente refletem aquelas divisões geopolíticas e suas esferas de influência. Serão os interesses da teoria “ocidental” necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder? Não passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento-poder?

Um grande festival de cinema no Ocidente’ — mesmo um evento alternativo ou contracultural como o Congresso do “Terceiro Cinema” de Edimburgo — nunca deixa de revelar a influência desproporcional do Ocidente como fórum cultural, em todos os três sentidos da palavra: como lugar de exibição e discussão pública, como lugar de julgamento e como lugar de mercado. Um filme indiano sobre as agruras dos sem-teto de Bombaim ganha o Festival de Newcastle, o que então abre possibilidades de ampla distribuição na Índia. A primeira cobertura intensiva do desastre de Bhopal é feita para o Canal Quatro. Um debate extenso sobre as políticas e a teoria do Terceiro Cinema aparece pela primeira vez em *Screen*, publicado pelo British Film Institute. Um artigo de arquivo sobre a importante história do neotradicionalismo e do “popular” no cinema indiano vem à luz em *Framework*.³ Entre os principais colaboradores para o desenvolvimento do Terceiro Cinema como preceito e prática estão diversos

cinastas e críticos que são exilados ou refugiados no Ocidente e vivem de forma problemática, freqüentemente perigosa, às margens “esquerdas” de uma cultura liberal eurocêntrica e burguesa. Não acho necessário acrescentar nomes ou lugares individuais ou detalhar as razões históricas pelas quais o Ocidente carrega e explora o que Bourdieu denominaria seu capital simbólico. Esta situação é por demais familiar; além disso, não é meu objetivo aqui estabelecer as importantes distinções entre diferentes situações nacionais e as variadas causas políticas e histórias coletivas do exílio cultural. Quero me situar nas margens deslizantes do deslocamento cultural — isto torna confuso qualquer sentido profundo ou “autêntico” de cultura “nacional” ou de intelectual “orgânico” — e perguntar qual poderia ser a função de uma perspectiva teórica comprometida, uma vez que o hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial é tomado como lugar paradigmático de partida.

Comprometida com o quê? Neste estágio da argumentação não quero identificar nenhum “objeto” específico de lealdade política — o Terceiro Mundo, a classe trabalhadora, a luta feminista. Embora tal objetificação da atividade política seja crucial e deva embasar de forma significativa o debate político, ela não é a única opção para aqueles críticos ou intelectuais que estão comprometidos com a mudança política progressiva em direção a uma sociedade socialista. É um sinal de maturidade política aceitar que haja muitas formas de escrita política cujos diferentes efeitos são obscurecidos quando se distingue entre o “teórico” e o “ativista”. Isso não significa que o panfleto utilizado na organização de uma greve seja pobre em teoria, ao passo que um artigo especulativo sobre a teoria da ideologia deva ter mais exemplos ou aplicações práticas. Ambos são formas de discurso e nessa medida produzem, mais do que refletem, seus objetos de referência. A diferença entre eles está em suas qualidades operacionais. O panfleto tem um propósito expositório e organizacional específico, temporalmente preso ao acontecimento; a teoria da ideologia dá sua contribuição para as idéias e princípios políticos estabelecidos em que se baseia o direito à greve. O último aspecto não justifica o primeiro e nem o precede necessariamente. Eles existem lado a lado — um tornando o outro

possível — como a frente e o verso de uma folha de papel, para usar uma analogia semiótica comum no incomum contexto da política.

Minha preocupação aqui é com o processo de “intervir ideologicamente”, como Stuart Hall descreve o papel do “imaginar” ou da representação na prática da política em sua reação à eleição britânica de 1987.⁴ Para Hall, a noção de hegemonia implica uma política de *identificação* do imaginário. Esta ocupa um espaço discursivo que não é delimitado exclusivamente pela história da direita e nem pela da esquerda. Ela existe de certo modo no intervalo entre essas polaridades políticas e também entre as divisões comuns entre teoria e prática política. Esta abordagem, na leitura que dela faço, coloca-nos diante de um momento, ou movimento, empolgante e negligenciado no “reconhecimento” da relação da política com a teoria, assim como confunde a divisão tradicional entre elas. Tal movimento é iniciado ao vermos que aquela relação é determinada pela regra da materialidade repetível, que Foucault descreve como o processo pelo qual as afirmações de uma instituição podem ser transcritas no discurso de outra.⁵ Apesar dos esquemas de uso e aplicação que constituem um campo de estabilização para a afirmativa, qualquer mudança nas condições de uso e reinvestimento da afirmativa, qualquer alteração em seu campo de experiência ou comprovação, ou, na verdade, qualquer diferença nos problemas a serem resolvidos, pode levar à emergência de uma nova afirmativa: a diferença do mesmo.

Em que formas híbridas, portanto, poderá emergir uma política da afirmativa teórica? Que tensões e ambivalências marcam esse lugar enigmático de onde fala a teoria? Falando em nome de alguma contra-autoridade ou do horizonte do “verdadeiro” (no sentido foucaultiano dos efeitos estratégicos de qualquer aparato ou *dispositif*), o empreendimento teórico tem de representar a autoridade antagônica (do poder e/ou conhecimento) que, em um gesto duplamente inscrito, tenta simultaneamente subverter e substituir. Nessa complicada formulação tentei indicar algo da fronteira e do local do evento da crítica teórica que não *contém* a verdade (em oposição polar ao totalitarismo, ao “liberalismo burguês” ou ao que quer que se suponha ser capaz de reprimi-la).

O “verdadeiro” é sempre marcado e embasado pela ambivalência do próprio processo de emergência, pela produtividade de sentidos que constrói contra-saberes *in media res*, no ato mesmo do agonismo, no interior dos termos de uma negociação (ao invés de uma negação) de elementos oposicionais e antagonísticos. As posições políticas não são identificáveis simplesmente como progressistas ou reacionárias, burguesas ou radicais, anteriormente ao ato da *critique engagé*, ou fora dos termos e condições de sua interpelação discursiva. É nesse sentido que o momento histórico de ação política deve ser pensado como parte da história da forma de sua escrita. Não pretendo afirmar o óbvio: que não existe saber — político ou outro — exterior à representação. Pretendo, isso sim, sugerir que a dinâmica da escrita e da textualidade exige que repensemos a lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o “político” como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social.

A pergunta “O que deve ser feito?” tem de reconhecer a força da escrita, sua metaforicidade e seu discurso retórico, como matriz produtiva que define o “social” e o torna disponível como objetivo da e para a ação. A textualidade não é simplesmente uma expressão ideológica de segunda ordem ou um sintoma verbal de um sujeito político pré-dado. Que o sujeito político — como de fato a matéria da política — é um evento discursivo pode-se ver de forma mais clara que em qualquer outro lugar em um texto que tem tido uma influência formativa sobre o discurso socialista e democrático do Ocidente — o ensaio de Mill, “Da Liberdade”. Seu capítulo crucial, “Da Liberdade de Pensamento e Discussão”, é uma tentativa de definir o juízo político como o problema de encontrar uma forma de *retórica pública* capaz de representar “conteúdos” políticos diferentes e opostos não como princípios pré-constituídos a priori, mas como uma troca discursiva dialógica, uma negociação de termos na continuidade do presente da enunciação da afirmativa política. O que é inesperado é a sugestão de que uma crise de identificação é inaugurada na performance textual que apresenta uma certa “diferença” *no interior* da significação de qualquer sistema político isolado, anteriormente ao

estabelecimento das diferenças substanciais *entre* as crenças políticas. Um saber só pode se tornar político através de um processo agnóstico: dissenso, alteridade e outridade são as condições discursivas para a circulação e o reconhecimento de um sujeito politizado e uma “verdade” pública:

[Se] os oponentes de todas as verdades importantes não existem, é indispensável imaginá-los... [Ele] deve sentir toda a força da dificuldade que a verdadeira visão da questão tem de enfrentar e resolver; do contrário, *jamais irá se apropriar realmente da porção de verdade que refuta e remove aquela dificuldade...* Sua conclusão pode ser verdadeira, mas também pode ser falsa, pelo que sabem: eles nunca se colocaram na *posição mental* daqueles que pensam diferentemente deles... e conseqüentemente não conhecem, em nenhum sentido próprio da expressão, *a doutrina que eles próprios professam*⁶ (grifos meus).

É verdade que a “racionalidade” de Mill permite, ou requer, tais formas de contenção e contradição de modo a sublinhar sua visão da propensão inerentemente progressista e evolutiva do juízo *humano*. (Isto permite que as contradições sejam resolvidas e também gera uma sensação de “verdade inteira” que reflete a inclinação natural, orgânica, da mente humana.) É também verdade que Mill sempre reserva, tanto na sociedade como em sua argumentação, o espaço neutro irreal da Terceira Pessoa como representante do “povo”, que presencia o debate a partir de uma “distância epistemológica” e tira daí uma conclusão razoável. Mesmo assim, em sua tentativa de descrever o político como uma forma de debate e diálogo — como o processo de retórica pública — que é crucialmente mediada por essa faculdade ambivalente e antagônica de uma “imaginação” política, Mill excede o sentido mimético usual do embate de idéias. Ele sugere algo muito mais dialógico: a percepção da idéia política no ponto ambivalente da interpelação textual, sua emergência através de uma forma de projeção política.

Reler Mill através das estratégias de “escrita” que sugeri revela que não se pode seguir passivamente a linha de argumentação que passa pela lógica da ideologia opositora. O processo textual de antagonismo político inicia um processo

contraditório de leitura nas entrelinhas; o agente do discurso torna-se, no momento mesmo da enunciação, o objeto projetado, invertido, do argumento, voltado contra si próprio. É apenas, insiste Mill, ao adotar efetivamente uma posição mental de antagonista e enfrentar a força deslocadora e descentradora daquela dificuldade discursiva que a "porção de verdade" politizada é produzida. Trata-se de uma dinâmica diferente da ética da tolerância na ideologia liberal, que tem de imaginar a oposição a fim de contê-la e comprovar seu relativismo ou humanismo esclarecido. Ler Mill a contrapelo sugere que a política só pode tornar-se representativa, um discurso verdadeiramente público, através de uma quebra na significação do sujeito da representação, através de uma ambivalência no ponto de enunciação de uma política.

Escolhi demonstrar a importância do espaço da escrita e a problemática da interpelação no próprio cerne da tradição liberal, pois é aí que o mito da "transparência" do agente humano e a racionalidade da ação política se afirmam de forma mais vigorosa. Apesar das alternativas políticas mais radicais da direita e da esquerda, a visão popular e consensual do lugar do indivíduo em relação ao social é ainda substancialmente pensada e vivida em termos éticos moldados por crenças liberais. O que a atenção à retórica e à escrita revela é a ambivalência discursiva que torna "o político" possível. A partir dessa perspectiva, a problemática do juízo político não pode ser representada como um problema epistemológico de aparência e realidade, de teoria e prática ou de palavra e coisa. Ela tampouco pode ser representada como um problema dialético ou uma contradição sintomática constitutiva da materialidade do "real". Ao contrário, tornamo-nos dolorosamente conscientes da justaposição ambivalente, da perigosa relação intersticial do factual e do projetivo e, além disso, da função crucial do textual e do retórico. São essas vicissitudes do movimento do significante, na fixação do factual e no fechamento do real, que asseguram a eficácia do pensamento estratégico nos discursos da *Realpolitik*. É esse vaivém, esse *fort/da* do processo simbólico de negociação política, que constitui uma política da interpelação. Sua importância vai além da desestabilização do essencialismo ou do logocentrismo de uma tradição política recebida, em nome de uma flexibilidade abstrata do significante.

Um discurso crítico não produz um *novo* objeto, uma nova meta ou saber político que seja um simples reflexo mimético de um princípio político ou comprometimento teórico a priori. Não deveríamos exigir dele uma pura teleologia da análise pela qual o princípio anterior é simplesmente aumentado, sua racionalidade harmoniosamente desenvolvida, sua identidade como socialista ou materialista (em oposição a neoimperialista ou humanista) consistentemente confirmada em cada estágio oposicional da argumentação. Tal idealismo político pré-fabricado pode ser um gesto de grande fervor individual, mas falta-lhe a noção mais profunda, ainda que perigosa, daquilo que acompanha a *passagem* da história no discurso teórico. A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro*, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. O desafio reside na concepção do tempo da ação e da compreensão políticas como descortinador de um espaço que pode aceitar e regular a estrutura diferencial do momento da intervenção sem apressar-se em produzir uma unidade do antagonismo ou contradição social. Este é um sinal de que a história está *acontecendo* — no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico.

Quando falo de *negociação* em lugar de *negação*, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos à superfície da ideologia revelam a “contradição materialista real” que a História encarna. Em tal temporalidade discursiva, o evento da teoria torna-se a *negociação* de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política.⁷ Se argumentei

contra uma divisão primordial e pré-visionária de direita ou esquerda, progressista ou reacionária, foi apenas para sublinhar a *différance* totalmente histórica e discursiva entre os dois pólos. Não gostaria que minha noção de negociação fosse confundida com alguma noção sindicalista de reformismo porque não é esse o nível político que está sendo explorado aqui. Com a palavra negociação, tento chamar a atenção para a estrutura de *iteração* que embasa os movimentos políticos que tentam articular elementos antagônicos e oposicionais sem a racionalidade redentora da superação dialética ou da transcendência.⁸

A temporalidade da negociação ou tradução, como eu a esbocei, tem duas vantagens principais. Primeiro, ela reconhece a ligação histórica entre o sujeito e o objeto da crítica, de modo que não possa haver uma oposição simplista, essencialista, entre a falsa concepção ideológica e a verdade revolucionária. A leitura progressista é crucialmente determinada pela situação antagônica ou agonística em si; é eficiente porque usa a máscara subversiva, confusa, da camuflagem e não aparece como um puro anjo vingador pronunciando a verdade de uma historicidade radical e da pura oposicionalidade. Se temos consciência desta emergência (e não origem) heterogênea da crítica radical, então — e este é meu segundo ponto — a função da teoria no interior do processo político se torna dupla. Ela nos chama atenção para o fato de que nossos referentes e prioridades políticas — o povo, a comunidade, a luta de classes, o anti-racismo, a diferença de gêneros, a afirmação de uma perspectiva antiimperialista, negra ou terceira — não existem com um sentido primordial, naturalista. Tampouco refletem um objeto político unitário ou homogêneo. Eles só fazem sentido quando vêm a ser constituídos nos discursos do feminismo, do marxismo, do terceiro cinema, ou do que quer que seja, cujos objetos de prioridade — classe, sexualidade ou “a nova etnicidade” — estão sempre em tensão histórica e filosófica ou em referência cruzada com outros objetivos.

De fato, toda a história do pensamento socialista que procura “renovar e melhorar” parece ser um processo diferente de articulação de prioridades, cujos objetos políticos podem ser recalcitrantes e contraditórios. Dentro do marxismo

contemporâneo, por exemplo, observa-se a contínua tensão entre a facção inglesa, humanista, trabalhista e as tendências "teoricistas", estruturalistas, da nova esquerda. Dentro do feminismo, há de novo uma diferença marcante de ênfase entre a tradição psicanalítica/semiótica e a articulação marxista de gênero e classe através de uma teoria de interpelação cultural e ideológica. Apresentei essas diferenças em pinceladas rápidas, usando muitas vezes a linguagem da polêmica, para sugerir que cada posição é sempre um processo de tradução e transferência de sentido. Cada objetivo é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura; cada objeto político é determinado em relação ao outro e deslocado no mesmo ato crítico. Quase sempre essas questões teóricas são peremptoriamente transpostas para termos organizacionais e representadas como sectarismo. Estou sugerindo que tais contradições e conflitos, que freqüentemente distorcem as intenções políticas e tornam complexa e difícil a questão do comprometimento, estão enraizadas no processo de tradução e deslocamento em que o objeto da política está inscrito. O efeito não é uma estase ou um solapamento da vontade. É, ao contrário, o motor da negociação política e das diretrizes democráticas socialistas, que exigem que questões de organização sejam teorizadas e que a teoria socialista seja "organizada", *porque não há comunidade ou massa de pessoas cuja historicidade inerente, radical, emita os sinais corretos.*

Essa ênfase dada à representação do político, à construção do discurso, é a contribuição radical da tradução da teoria. Sua vigilância conceitual nunca permite haver uma identidade simples entre o objetivo político e seus meios de representação. Essa ênfase dada à necessidade de heterogeneidade e a dupla inscrição do objetivo político não é a mera repetição de uma verdade geral sobre o discurso introduzida no campo político. Recusar uma lógica essencialista e um referente mimético à representação política é um argumento forte, baseado em princípios, contra o separatismo político de qualquer coloração, eliminando o moralismo que normalmente acompanha tais reivindicações. Não há, literal e figurativamente, espaço para o objetivo político unitário ou orgânico que possa afrontar a noção de uma *comunidade* socialista de interesses e articulação.

Na Grã-Bretanha, nos anos oitenta, nenhuma luta política pelos valores e tradições de uma comunidade socialista foi mais poderosa e sustentou-se de forma mais tocante do que a greve dos mineiros de 1984-1985. Os batalhões de cifras monetaristas e previsões sobre a lucratividade das minas foram escancaradamente dispostos contra os mais ilustres padrões do movimento trabalhista britânico, as comunidades culturais mais coesas da classe trabalhadora. A escolha era claramente entre o mundo em ascensão do novo executivo urbano da era Thatcher e uma longa história do trabalhador, ou pelo menos era assim que a situação era vista pela esquerda tradicional e pela nova direita. Nesses termos de classe, as mulheres mineiras envolvidas na greve foram aplaudidas pelo papel heróico de apoio que representaram, por sua resistência e iniciativa. Mas o impulso revolucionário, ao que parece, pertencia seguramente ao homem da classe trabalhadora. Foi então que, para comemorar o primeiro aniversário da greve, Beatrix Campbell, no jornal *Guardian*, entrevistou um grupo de mulheres que tinham estado envolvidas na greve. Ficou claro que sua experiência da luta histórica, sua compreensão da escolha histórica a ser feita, era surpreendentemente diferente e mais complexa. Seus testemunhos não se restringiam simplesmente ou unicamente às prioridades da política de classe ou às histórias da luta industrial. Muitas das mulheres começaram a questionar seus papéis dentro da família e da comunidade — as duas instituições centrais que articulavam os sentidos e costumes da *tradição* das classes trabalhadoras em torno das quais girava a batalha ideológica. Algumas desafiavam os símbolos e autoridades da cultura que lutavam para defender. Outras desestruturavam os lares que haviam lutado para manter. Para a maioria delas não havia retorno, nenhuma volta aos “velhos bons tempos”. Seria simplista sugerir que essa considerável mudança social era uma deserção da luta de classes ou que era um repúdio da política de classe de uma perspectiva socialista-feminista. Não existe verdade política ou social simples a ser aprendida, pois não há representação unitária de uma agência política, nenhuma hierarquia fixa de valores e efeitos políticos.

Meu exemplo tenta evidenciar a importância do momento híbrido de mudança política. Aqui o valor transformacional

da mudança reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que não são *nem o Um* (a classe trabalhadora como unidade) *nem o Outro* (as políticas de gênero) *mas algo a mais*, que contesta os termos e territórios de ambos. Há uma negociação entre gênero e classe, em que cada formação enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder social são confrontados em uma relação agonística. Quando se sugere que o Partido Trabalhista Britânico deveria procurar produzir uma aliança socialista entre forças progressistas que estão amplamente dispersas e distribuídas por um espectro de classe, cultura e forças ocupacionais — sem uma noção unificadora da classe em si — o tipo de hibridismo que tentei identificar está sendo reconhecido como uma necessidade histórica. Precisamos de uma articulação um pouco menos piegas do princípio político (em torno de classe e nação) e de uma dose maior do princípio de *negociação* política.

Esta parece ser a questão teórica no cerne da argumentação de Stuart Hall a favor da construção de um bloco de poder contra-hegemônico, através do qual um partido socialista pudesse construir sua maioria, seu eleitorado; o Partido Trabalhista poderia (in)concebivelmente melhorar a sua imagem. Os trabalhadores desempregados, temporários, semi-especializados e não especializados, homens e mulheres, os sub-empregados, os negros, as classes inferiores: esses signos da fragmentação de classe e do consenso cultural representam tanto a experiência histórica das divisões sociais contemporâneas como uma estrutura de heterogeneidade sobre a qual se poderia elaborar uma alternativa teórica e política. Para Hall, o imperativo é construir um novo bloco social de constituintes diversos através da produção de uma forma de identificação simbólica que resultaria em uma vontade coletiva. O Partido Trabalhista, com seu desejo de restaurar sua imagem tradicionalista — baseada no sindicalismo, na classe trabalhadora, no homem branco — não é suficientemente hegemônico, escreve Hall. Ele está certo; o que permanece sem resposta é se o racionalismo e a intencionalidade que impelem a vontade coletiva são compatíveis com a linguagem da imagem simbólica e da identidade fragmentária que

representa, para Hall e para o par "hegemonia/contra-hegemonia", a questão política fundamental. Será possível haver suficiente hegemonia em outro sentido que não seja o fato de que uma maioria de dois terços elegerá para nós um governo socialista?

É por meio da intervenção na argumentação de Hall que as necessidades de negociação se revelam. O interesse da posição de Hall reside em seu reconhecimento, notável para a esquerda britânica, de que, embora influentes, "os interesses materiais por si só não têm necessariamente uma filiação a classes".⁹ Essa idéia tem dois efeitos significativos. Ela permite a Hall ver os agentes da mudança política como sujeitos descontínuos, divididos, presos a identidades e interesses conflitantes. Além disso, no nível histórico de uma população thatcherista, ele afirma que as formas divisionárias de identificação, mais do que as solidárias, são a regra, resultando em indecidibilidades e aporia do juízo político. O que vem em primeiro lugar para uma trabalhadora? Qual de suas identidades é a que determina suas escolhas políticas? As respostas a tais questões se manifestam, de acordo com Hall, na definição ideológica de interesses materialistas, um processo de identificação simbólica alcançado através de uma tecnologia política de criar imagens que produz hegemonicamente um bloco social de direita ou de esquerda. Não apenas o bloco social é heterogêneo como, a meu ver, o trabalho da hegemonia é ele mesmo o processo de iteração e diferenciação. Ele depende da produção de imagens alternativas ou antagônicas que são sempre produzidas lado a lado e em competição umas com as outras. É essa natureza paralela, essa presença parcial, ou metonímia do antagonismo, e suas significações efetivas que dão sentido (literalmente) a uma política da luta *como luta de identificações* e à guerra de posições. É, portanto, problemático pensar nela como tendo sido relegada a uma imagem da vontade coletiva.

A hegemonia requer a iteração e a alteridade para ser efetiva, para produzir populações politizadas: o bloco simbólico-social (não homogêneo) precisa representar-se em uma vontade coletiva solidária — uma imagem moderna do futuro — se aquelas populações quiserem produzir um governo progressista. Ambas podem ser necessárias, mas uma não

decorre facilmente da outra, pois em cada caso o modo de representação e a temporalidade são diferentes. A contribuição da negociação é trazer à tona o “entre-lugar” desse argumento crucial; ele *não* é autocontraditório, mas apresenta, de forma significativa, no processo de sua discussão, os problemas de juízo e identificação que embasam o espaço político de sua enunciação.

Por enquanto, o ato de negociação será apenas interrogatório. Poderão esses sujeitos divididos e esses movimentos sociais diferenciados, que mostram formas ambivalentes e divididas de identificação, serem representados em uma vontade coletiva em que ecoa claramente a herança iluminista de Gramsci e seu racionalismo?¹⁰ De que forma a linguagem da vontade concilia as vicissitudes de sua representação, sua construção através de uma maioria simbólica onde os despossuídos se identificam a partir da posição das pessoas de posses? Como construir uma política baseada nesse deslocamento do afeto ou na elaboração estratégica (Foucault), em que o posicionamento político é, de modo ambivalente, fundado em uma encenação de fantasias políticas que requerem passagens repetidas pelas fronteiras diferenciais entre um bloco simbólico *e um outro* e as posições disponíveis para cada um? Se for assim, como fixar então a contra-imagem da hegemonia socialista de forma a refletir a vontade dividida, a população fragmentada? Se a estratégia da hegemonia é, literalmente, *insignificável* sem a representação metonímica de sua estrutura agonística e ambivalente de articulação, como poderia a vontade coletiva estabilizar e unificar sua interpeção como agência de *representação*, como representante de um povo? Como evitar a mistura ou superposição de imagens, a tela dividida, a incapacidade de sincronizar som e imagem? Talvez precisemos mudar a linguagem ocular da imagem para falar de identificações ou representações sociais e políticas de um povo. Vale lembrar que Laclau e Mouffe voltaram-se para a linguagem da textualidade e do discurso, para a *différance* e as modalidades enunciativas, na tentativa de entender a estrutura da hegemonia.¹¹ Paul Gilroy também se refere à teoria da narrativa de Bakhtin quando descreve a atuação de culturas negras expressivas como tentativa de

transformar a relação entre ator e multidão “em rituais *dialógicos* de modo que os espectadores adquiram papel ativo de participantes nos processos coletivos que são às vezes catárticos e que podem simbolizar ou mesmo criar uma comunidade”¹² (grifo meu).

Tais negociações entre política e teoria tornam impossível pensar o lugar do teórico como uma metanarrativa que pede uma forma mais total de generalidade. Tampouco é possível reivindicar uma certa distância epistemológica familiar entre o *tempo e lugar* do intelectual e do ativista, como sugere Fanon quando observa que “enquanto os políticos situam sua ação em acontecimentos do momento, os homens de cultura se posicionam no campo da história”.¹³ É precisamente esse popular binarismo entre teoria e política, cuja base fundacional é uma visão do saber como generalidade totalizante e da vida cotidiana como experiência, subjetividade ou falsa consciência, que eu tentei apagar. É uma distinção com a qual até mesmo Sartre concorda quando descreve o intelectual comprometido como sendo o teórico do conhecimento prático, cujo critério definidor é a racionalidade e cujo projeto primeiro é combater a irracionalidade da ideologia.¹⁴ A partir da perspectiva da negociação e da tradução, *contra* Fanon e Sartre, não pode haver *clausura* discursiva final da teoria. Ela não se fecha a priori no político, mesmo que se possam ganhar ou perder batalhas pelo poder-saber com grandes resultados. O corolário é que não há ato final ou primeiro de transformação social (ou socialista) revolucionária.

Espero que tenha ficado claro que esse apagamento da fronteira tradicional entre teoria/política, e minha resistência à *en-clausura* do teórico, quer seja lido negativamente como elitismo ou positivamente como supra-racionalidade radical, não dependem da boa ou má-fé do agente ativista ou do *agent provocateur* intelectual. Estou preocupado principalmente com a estruturação conceitual dos termos — o teórico/o político — que embasam uma série de debates em torno do lugar e do tempo do intelectual comprometido. Defendo, portanto, uma certa relação com o saber que considero crucial na estruturação de nossa idéia a respeito do que pode ser o *objeto* da teoria no ato de determinar nossos *objetivos* políticos específicos.

II

O que está em jogo quando se chama a teoria crítica de “ocidental”? Essa é, obviamente, uma designação de poder institucional e eurocentrismo ideológico. A teoria crítica freqüentemente trata de textos no interior de tradições e condições conhecidas de antropologia colonial, seja para universalizar seu sentido dentro de seu próprio discurso acadêmico e cultural, seja para aguçar sua crítica interna do signo logocêntrico ocidental, do sujeito idealista ou mesmo das ilusões e delusões da sociedade civil. Esta é uma manobra familiar do conhecimento teórico, onde, tendo-se aberto o abismo da diferença cultural, um mediador ou metáfora da alteridade deverá conter os efeitos da diferença. Para que seja institucionalmente eficiente como disciplina, deve-se garantir que o conhecimento da diferença cultural exclua o Outro; a diferença e a alteridade tornam-se assim a fantasia de um certo espaço cultural ou, de fato, a certeza de uma forma de conhecimento teórico que desconstrua a “vantagem” epistemológica do ocidente.

De forma mais significativa, o lugar da diferença cultural pode tornar-se mero fantasma de uma terrível batalha disciplinar na qual ela própria não terá espaço ou poder. O déspota turco de Montesquieu, o Japão de Barthes, a China de Kristeva, os índios nhambiquara de Derrida, os pagãos de Cashinahua de Lyotard, todos são parte desta estratégia de contenção onde o Outro texto continua sempre sendo o horizonte exegético da diferença, nunca o agente ativo da articulação. O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política *cultural* da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. Embora o conteúdo de uma “outra” cultura possa ser conhecido de forma impecável, embora ela seja representada de forma etnocêntrica, é seu *local* enquanto fechamento das grandes teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença, que reproduz uma relação de dominação e que é a condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica.

Há, no entanto, uma distinção a ser feita entre a história institucional da teoria crítica e seu potencial conceitual para a mudança e a inovação. A crítica que Althusser faz da estrutura temporal da totalidade expressiva hegeliano-marxista, apesar de suas limitações funcionalistas, abre as possibilidades de se pensar as relações de produção em um tempo de histórias diferenciais. Lacan, quando coloca o significante do desejo no vértice da linguagem e da lei, torna possível a elaboração de uma forma de representação social que está atenta à estrutura ambivalente da subjetividade e da socialidade. A noção proposta por Foucault de uma arqueologia da emergência do homem ocidental moderno como um problema de finitude, inextricável de seu conspectivo, seu Outro, permite que as afirmações lineares, progressistas das ciências sociais — os maiores discursos imperializantes — sejam confrontadas por suas próprias limitações historicistas. Esses argumentos e modos de análise podem ser rejeitados como querelas internas em torno da causalidade hegeliana, da representação psíquica ou da teoria sociológica. Por outro lado, podem ser submetidos a uma tradução, uma transformação de valor, como parte do questionamento do projeto de modernidade na grande, revolucionária tradição de C.L.R. James — *contra* Trotsky ou Fanon, *contra* a fenomenologia e a psicanálise existencialista. Em 1952, foi Fanon que sugeriu que uma leitura oposicional, diferencial do Outro de Lacan poderia ser mais relevante para a condição colonial do que a leitura marxizante da dialética do senhor e do escravo.

Pode ser possível produzir tal tradução ou transformação se compreendermos a tensão no interior da teoria crítica entre sua delimitação institucional e sua força revisionária. A referência contínua ao horizonte de outras culturas que mencionei anteriormente é ambivalente. É um lugar de citação, mas é também um signo de que essa teoria crítica não pode manter para sempre sua posição na academia como o fio cortante antagônico do idealismo ocidental. O que se requer é demonstrar um outro território de tradução, um outro testemunho da argumentação analítica, um engajamento diferente na política de e em torno da dominação cultural. O que esse outro lugar da teoria poderia ser tornar-se-á mais claro se virmos primeiro que muitas idéias pós-estruturalistas

são elas mesmas opostas ao humanismo e à estética do Iluminismo. Elas constituem nada menos que uma desconstrução do momento do moderno, de seus valores legais, seus gostos literários, seus imperativos categóricos filosóficos e políticos. Em segundo lugar, e mais importante, devemos re-historicizar o momento da “emergência do signo”, “a questão do sujeito” ou a “construção discursiva da realidade social”, para citar uns poucos tópicos em voga na teoria contemporânea. Isto só pode acontecer se relocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da diferença cultural — *e não da diversidade cultural*.

Uma reorientação nesses termos pode ser encontrada nos textos históricos do momento colonial no fim do século dezoito e início do dezenove. Isso porque ao mesmo tempo que a questão da diferença cultural emergia no texto colonial, os discursos da civilidade estavam definindo o momento duplificador da emergência da modernidade ocidental. Assim, a genealogia política e teórica da modernidade não reside apenas nas origens da *idéia* de civilidade, mas nesta história do momento colonial. Ela pode ser encontrada na resistência das populações colonizadas à Palavra de Deus e do Homem — o cristianismo e a língua inglesa. As transmutações e traduções de tradições nativas em sua oposição à autoridade colonial demonstram como o desejo do significante e a indeterminação da intertextualidade podem estar profundamente empenhados na luta pós-colonial contra as relações dominantes de poder e conhecimento. Nas seguintes palavras do senhor missionário ouvimos distintamente as vozes opositoras de uma cultura de resistência; porém, também ouvimos o processo incerto e ameaçador da transformação cultural. Cito um trecho da influente obra de A. Duff, *India and India Missions* [A Índia e Missões na Índia] (1839):

Encontrem alguma doutrina que considerem peculiar à Revelação; digam ao povo que eles devem se regenerar ou nascer de novo, senão eles jamais “verão a Deus”. Antes que se perceba, eles estarão se afastando a comentar: “Oh, não há nada de novo ou estranho aqui; nossos próprios Shastras nos dizem o mesmo; sabemos e acreditamos que devemos nascer de novo; esse é o nosso destino.” Mas o que eles entendem por essa expressão? Que terão de nascer de novo muitas e muitas vezes,

sob alguma outra forma, de acordo com seu próprio sistema de transmigração ou nascimentos recorrentes. Para evitar a aparência de tolerância a uma doutrina tão absurda como perniciosa, variem sua linguagem, e digam-lhes que deve haver um segundo nascimento — que eles devem nascer duas vezes. Ora, acontece que esta, e toda fraseologia semelhante, já tem um sentido prévio. Os filhos de um brâmane têm de passar por vários ritos purificatórios e iniciatórios antes de atingir o brahmanismo total. O último desses é a investidura com o fio sagrado, seguida pela comunicação dos Gayatri, os mais sagrados versos dos Vedas. Esse cerimonial constitui, “religiosa e metaforicamente, seu segundo nascimento”; daí em diante seu título distintivo e peculiar será o dos renascidos ou regenerados. Portanto, *sua linguagem melhorada só logra transmitir-lhes a impressão de que todos devem se tornar perfeitos brâmanes para poder “ver a Deus”*¹⁵ (grifo meu).

Os fundamentos da certeza evangélica são contraditos não pela simples asserção de uma tradição cultural antagônica. O processo de tradução é a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento no cerne da representação colonial. Aqui a palavra da autoridade divina é profundamente afetada pela asserção do signo nativo e, na própria prática da dominação, a linguagem do senhor se hibridiza — nem uma coisa nem outra. O incalculável sujeito colonizado — semi-aquiescente, semi-opositor, jamais confiável — produz um problema irresolúvel de diferença cultural para a própria interpelação da autoridade cultural colonial. O “sistema sutil do hinduísmo”, como o chamavam os missionários no início do século dezanove, gerava enormes implicações nos programas de ação das instituições de conversão cristã. A autoridade escrita da Bíblia era desafiada e, junto com ela, a noção pós-iluminista da “evidência do cristianismo” e sua prioridade histórica, que era fundamental para o colonialismo evangélico. Já não se podia confiar que a Palavra fosse veículo da verdade quando escrita ou falada no mundo colonial pelo missionário europeu. Foi preciso encontrar catequistas nativos, que traziam consigo suas próprias ambivalências e contradições culturais e políticas, muitas vezes sob grande pressão de suas famílias e comunidades.

Essa revisão da história da teoria crítica apóia-se, como eu disse, na noção de diferença cultural, não de diversidade cultural. A diversidade cultural é um objeto epistemológico — a cultura como objeto do conhecimento empírico — enquanto a diferença cultural é o processo da *enunciação* da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única. A diversidade cultural pode inclusive emergir como um sistema de articulação e intercâmbio de signos culturais em certos relatos antropológicos do início do estruturalismo.

Por meio do conceito de diferença cultural quero chamar a atenção para o solo comum e o território perdido dos debates críticos contemporâneos. Isso porque todos eles reconhecem que o problema da interação cultural só emerge nas fronteiras significatórias das culturas, onde significados e valores são (mal) lidos ou signos são apropriados de maneira equivocada. A cultura só emerge como um problema, ou uma problemática, no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças, nações. Todavia, a realidade do limite ou texto-limite da cultura é raramente teorizada fora das bem intencionadas polêmicas moralistas contra o preconceito e o estereótipo ou da asserção generalizadora do racismo individual ou institucional — isso descreve o efeito e não a estrutura do problema. A necessidade de pensar o limite da cultura como um problema da enunciação da diferença cultural é rejeitada.

O conceito de diferença cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar em *nome* de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação. E é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da *enunciação*. O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência. A luta se dá freqüentemente entre o tempo e a narrativa historicistas, teleológicos ou míticos, do tradicionalismo — de direita ou de esquerda — e o tempo deslizante, estrategicamente deslocado, da articulação de uma política histórica de negociação, como sugeri acima. O tempo da libertação é, como Fanon evoca de maneira poderosa, um tempo de incerteza cultural e, mais crucialmente, de indecidibilidade significatória ou representacional:

Mas [os intelectuais nativos] se esquecem que as formas de pensamento e aquilo de que se alimentam..., em conjunto com as modernas técnicas de informação, linguagem e vestimenta, reorganizaram dialeticamente as inteligências das pessoas; esquecem-se também que os *princípios constantes (da arte nacional)*, que atuaram como proteção durante o período colonial, estão passando agora por mudanças extremamente radicais... [Nós] devemos nos unir ao povo nesse movimento flutuante que eles estão *agora* moldando... e que será o sinal para que tudo seja posto em questão... é para a zona de *instabilidade oculta* onde reside o povo que devemos nos dirigir¹⁶ (grifos meus).

A enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição,

sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico. Essa iteração nega nossa percepção das origens da luta. Ela mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa percepção da autoridade da síntese cultural em geral.

Isto exige que repensemos nossa perspectiva sobre a identidade da cultura. Aqui a passagem citada de Fanon — um pouco reinterpretada — pode ser útil. O que significa sua justaposição dos princípios nacionais constantes e de sua visão da cultura-como-luta-política, que ele descreve de forma bela e enigmática como “a zona de instabilidade oculta onde o povo reside”? Essas idéias não apenas ajudam a explicar a natureza da luta colonial; elas também sugerem uma possível crítica dos valores estéticos e políticos positivos que atribuímos à unidade ou totalidade das culturas, especialmente aquelas que viveram longas e tirânicas histórias de dominação e reconhecimento equivocado. Nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro. Não é devido a alguma panacéia humanista que, acima das culturas individuais, todos pertencemos à cultura da humanidade; tampouco é devido a um relativismo ético que sugere que, em nossa capacidade cultural de falar sobre os outros e de julgá-los, nós necessariamente “nos colocamos na posição deles”, em um tipo de relativismo da distância sobre o qual Bernard Williams tanto escreveu.¹⁷

A razão pela qual um texto ou sistema de significados culturais não pode ser auto-suficiente é que o ato de enunciação cultural — o *lugar do enunciado* — é atravessado pela *différance* da escrita. Isto tem menos a ver com o que os antropólogos poderiam descrever como atitudes variáveis diante de sistemas simbólicos no interior de diferentes culturas do que com a estrutura mesma da representação simbólica — não o conteúdo do símbolo ou sua função social, mas a estrutura da simbolização. É essa diferença no processo da linguagem que é crucial para a produção do sentido e que, ao mesmo tempo, assegura que o sentido nunca é simplesmente mimético e transparente.

A diferença lingüística que embasa qualquer performance cultural é dramatizada no relato semiótico comum da disjunção entre o sujeito de uma proposição (*enoncé*) e o sujeito da enunciação, que não é representado no enunciado, mas que é o reconhecimento de sua incrustação e interpelação discursiva, sua posicionalidade cultural, sua referência a um tempo presente e a um espaço específico. O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. O Eu pronominal da proposição não pode ser levado a interpelar — em suas próprias palavras — o sujeito da enunciação, pois isto não é personalizável, e sim continua sendo uma relação espacial no interior dos esquemas e estratégias do discurso. O sentido do enunciado não é, literalmente, nem um nem o outro. Essa ambivalência é enfatizada quando percebemos que não há como o conteúdo da proposição revelar a estrutura de sua posicionalidade, não há como deduzir esse contexto mimeticamente do conteúdo.

A implicação dessa cisão enunciativa para a análise cultural que eu pretendo especialmente enfatizar é sua dimensão temporal. A cisão do sujeito da enunciação destrói a lógica da sincronidade e da evolução que tradicionalmente legitimam o sujeito do conhecimento cultural. Frequentemente toma-se como pressuposto na problemática materialista e idealista que o valor da cultura como objeto de estudo e o valor de qualquer atividade analítica que seja considerada cultural reside na capacidade de produzir uma unidade inter-referencial, generalizável, que signifique uma progressão ou evolução de idéias-no-tempo, assim como uma auto-reflexão crítica sobre suas premissas ou determinantes. Não seria relevante aqui seguir com essa argumentação em detalhe, exceto para demonstrar — através da obra de Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* [A Cultura e a Razão Prática]

— a validade de minha caracterização geral da expectativa ocidental da cultura vista como prática disciplinar da escrita. Cito Sahlins no ponto em que ele tenta definir a diferença da cultura burguesa ocidental:

Temos de nos preocupar não tanto com a dominância funcional quanto com a estrutural — com diferentes estruturas de *integração* simbólica. E a essa diferença básica em formato correspondem diferenças na atuação simbólica: entre um código *aberto*, em *expansão*, que reage por permutação *contínua* a eventos que ele mesmo encenou, e um código aparentemente *estático* que parece conhecer não eventos, mas apenas suas próprias pré-concepções. A distinção básica entre sociedades “quentes” e “frias”, desenvolvimento e subdesenvolvimento, sociedades com e sem história — e também entre sociedades grandes e pequenas, em expansão e fechadas em si, colonizadoras e colonizadas¹⁸ (grifos meus).

A intervenção do Terceiro Espaço da enunciação, que torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho da representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo. Em outras palavras, a temporalidade disruptiva da enunciação desloca a narrativa da nação ocidental, que Benedict Anderson descreve de modo perspicaz como sendo escrita no tempo homogêneo, serial.¹⁹

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo. A visão de Fanon da mudança cultural e política revolucionária como um “movimento fluante” de instabilidade oculta não pode ser articulada como *prática* cultural sem um reconhecimento desse espaço indeterminado do(s) sujeito(s) da enunciação. É o Terceiro

Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo.

A metáfora semovente de Fanon — quando reinterpretada para uma teoria da significação cultural — permite-nos ver não somente a necessidade da teoria como também as noções restritivas de identidade cultural com as quais saturamos nossas visões de mudança política. Para Fanon, o grupo liberatório que inicia a instabilidade produtiva da mudança cultural revolucionária é ele mesmo portador de uma identidade híbrida. Seus elementos estão presos no tempo descontínuo da tradução e da negociação, no sentido que procurei imprimir a essas palavras. No momento da luta liberatória, o povo argelino destrói as continuidades e constâncias da tradição nacionalista que fornecem uma salvaguarda contra a imposição cultural colonial. Eles estão livres agora para negociar e traduzir suas identidades culturais na temporalidade descontínua, intertextual, da diferença cultural. O intelectual nativo que identifica o povo com a verdadeira cultura nacional ficará desapontado. O povo é agora o próprio princípio de “reorganização dialética” e constrói sua cultura a partir do texto nacional traduzido para formas ocidentais modernas de tecnologia de informação, linguagem, vestimenta. O novo lugar de enunciação político e histórico transforma os significados da herança colonial nos signos liberatórios de um povo livre e do futuro.

Estou enfatizando um certo vazio ou uma desconfiança que acompanham toda assimilação de contrários — estou enfatizando isso com a intenção de desvelar o que me parece ser uma fantástica congruência mitológica de elementos... E, se de fato então qualquer sentido real pode surgir da mudança material, ele só se dará com a aceitação de um vazio simultâneo e com uma disposição de descer até aquele vazio no qual, pode-se dizer, se começa a entrar em confronto com um espectro de invocação cuja liberdade de participar de um território e de um ermo estrangeiros tornou-se uma necessidade para a razão ou a salvação de alguém.²⁰

Esta meditação do grande escritor guianense Wilson Harris sobre o vazio da desconfiança na textualidade da história colonial revela a dimensão cultural e histórica daquele Terceiro Espaço de enunciações que considere a condição prévia para a articulação da diferença cultural. Ele o vê como algo que acompanha a "assimilação de contrários" que cria a instabilidade oculta que pressagia poderosas mudanças culturais. É significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro — para onde guiei o leitor — pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o "inter" — o fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* — que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do "povo". E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos.

INTERROGANDO A IDENTIDADE

FRANTZ FANON E A PRERROGATIVA PÓS-COLONIAL

I

Ler Fanon é vivenciar a noção de divisão que prefigura — e fende — a emergência de um pensamento verdadeiramente radical que nunca vem à luz sem projetar uma obscuridade incerta. Fanon é o provedor da verdade transgressiva e transicional. Ele pode ansiar pela transformação total do Homem e da Sociedade, mas fala de modo mais eficaz a partir dos interstícios incertos da mudança histórica: da área de ambivalência entre raça e sexualidade, do bojo de uma contradição insolúvel entre cultura e classe, do mais fundo da batalha entre representação psíquica e realidade social. Sua voz é ouvida de forma mais clara na virada subversiva de um termo familiar, no silêncio de uma ruptura repentina: *O negro não é. Nem tampouco o branco.*¹ A incômoda divisão que quebra sua linha de pensamento mantém viva a dramática e enigmática sensação de mudança. Aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais — Negro/Branco, Eu/Outro — é perturbado por meio de uma breve pausa e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude ou da supremacia cultural branca. É esta pressão palpável da divisão e do deslocamento que leva a escrita de Fanon para a extremidade das coisas — a extremidade cortante que não revela nenhuma iluminação última mas, em suas palavras, “expunha uma declividade completamente nua de onde pode nascer uma autêntica sublevação”.²

O hospital psiquiátrico de Blida-Joinville é um desses lugares em que, no mundo dividido da Argélia francesa, Fanon descobriu a impossibilidade de sua missão como psiquiatra colonial:

Se a psiquiatria é a técnica médica que tem como meta permitir que o homem não se sinta mais um estrangeiro em seu ambiente, devo a mim mesmo a afirmação de que o árabe, permanentemente estrangeiro em seu próprio país, vive em um estado de absoluta despersonalização... A estrutura social existente na Argélia era hostil a qualquer tentativa de conduzir o indivíduo de volta ao seu devido lugar.³

O caráter extremo dessa alienação colonial da pessoa — esse fim da “idéia” do indivíduo — produz uma urgência inquieta na busca de Fanon por uma forma conceitual apropriada para o antagonismo social da relação colonial. O corpo de sua obra fende-se entre uma dialética hegeliano-marxista, uma afirmação fenomenológica do Eu e do Outro e a ambivalência psicanalítica do Inconsciente. Em sua busca desesperada e vã por uma dialética da libertação, Fanon explora a extremidade desses modos de pensamento: seu hegelianismo devolve a esperança à história; sua evocação existencialista do “Eu” restaura a presença do marginalizado; sua moldura psicanalítica ilumina a loucura do racismo, o prazer da dor, a fantasia agonística do poder político.

Ao tentar empreender essas transformações audaciosas, freqüentemente impossíveis, da verdade e do valor, o testemunho áspero da deslocação colonial, seu deslocamento de tempo e pessoa, sua profanação de cultura e território, Fanon recusa a ambição de qualquer teoria total da opressão colonial. O *évolué* antilhano, profundamente ferido pelo olhar de relance de uma criança branca amedrontada e confusa; o estereótipo do nativo fixado nas fronteiras deslizantes entre barbárie e civilidade; o medo e desejo insaciáveis pelo negro: “Nossas mulheres estão à mercê dos pretos... Sabe Deus como eles fazem amor”;⁴ o profundo medo cultural do negro figurado no tremor psíquico da sexualidade ocidental — são esses signos e sintomas da condição colonial que levam Fanon de um esquema

conceitual a outro, enquanto a relação colonial toma forma nas lacunas entre eles, articulada aos embates intrépidos de seu estilo. À medida que os textos de Fanon se desenrolam, o fato científico passa a ser confrontado pela experiência das ruas; observações sociológicas são intercaladas por artefatos literários e a poesia da libertação é criada rente à prosa pesada, mortal, do mundo colonizado.

Qual é a *força* específica da visão de Fanon? Ela vem, creio, da tradição do oprimido, da linguagem de uma consciência revolucionária de que, como sugere Walter Benjamin, “o estado de emergência em que vivemos não é a exceção, mas a regra. Temos de nos ater a um conceito de história que corresponda a esta visão.”⁵ E o estado de emergência é também sempre um estado de *emergência* [de vir à tona]. A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua idéia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado. A análise da despersonalização colonial não somente aliena a idéia iluminista do “Homem”, mas contesta também a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano. Se a ordem do historicismo ocidental é perturbada pelo estado colonial de emergência, mais profundamente perturbada é a representação social e psíquica do sujeito humano. Isso porque a própria natureza da humanidade se aliena na condição colonial e a partir daquela “declividade nua” ela emerge, não como uma afirmação da vontade nem como evocação da liberdade, mas como uma indagação enigmática. Ao ecoar a pergunta de Freud, “O que quer a mulher?”, Fanon se posiciona para confrontar o mundo colonizado. “O que quer um homem?”, indaga ele na introdução a *Black Skin, White Masks* [Pele Negra, Máscaras Brancas]; “O que deseja o homem negro?”

A esta indagação carregada, onde a alienação cultural incide sobre a ambivalência da identificação psíquica, Fanon responde com uma encenação angustiante de auto-imagens:

Eu tinha de olhar o homem branco nos olhos. Um peso desconhecido me oprimia. No mundo branco o homem de cor encontra dificuldades no desenvolvimento de seu esquema corporal... Eu era atacado por tantãs, canibalismo, deficiência intelectual, fetichismo, deficiências raciais... Transporte-me para bem longe de minha própria presença... O que mais me restava senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que me manchava todo o corpo de sangue negro?⁶

De dentro da metáfora da visão que compactua com uma metafísica ocidental do Homem, emerge o deslocamento da relação colonial. A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o *Socius*; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterà a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado.

“O que *quer* o homem negro?”, insiste Fanon, e, ao privilegiar a dimensão psíquica, ele não apenas muda o que entendemos por demanda *política* como transforma os próprios meios pelos quais reconhecemos e identificamos sua *agência humana*. Fanon não está principalmente levantando a questão da opressão política como violação de uma essência humana, embora ele caia em uma lamentação desse tipo em seus momentos mais existenciais. Ele não está levantando a questão do homem colonial nos termos universalistas do humanista-liberal (De que forma o colonialismo nega os Direitos do Homem?), nem levanta uma questão ontológica sobre o ser do Homem (*Quem é o homem colonial alienado?*). A pergunta de Fanon é endereçada não a uma noção unificada de história nem a um conceito unitário de homem. Uma das qualidades originais e perturbadoras de *Pele Negra, Máscaras Brancas* é historicizar raramente a experiência colonial. Não há narrativa mestra ou perspectiva realista que forneça um repertório de fatos sociais e históricos contra os

conceitual a outro, enquanto a relação colonial toma forma nas lacunas entre eles, articulada aos embates intrépidos de seu estilo. À medida que os textos de Fanon se desenrolam, o fato científico passa a ser confrontado pela experiência das ruas; observações sociológicas são intercaladas por artefatos literários e a poesia da libertação é criada rente à prosa pesada, mortal, do mundo colonizado.

Qual é a *força* específica da visão de Fanon? Ela vem, creio, da tradição do oprimido, da linguagem de uma consciência revolucionária de que, como sugere Walter Benjamin, “o estado de emergência em que vivemos não é a exceção, mas a regra. Temos de nos ater a um conceito de história que corresponda a esta visão.”⁵ E o estado de emergência é também sempre um estado de *emergência* [de vir à tona]. A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua idéia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado. A análise da despersonalização colonial não somente aliena a idéia iluminista do “Homem”, mas contesta também a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano. Se a ordem do historicismo ocidental é perturbada pelo estado colonial de emergência, mais profundamente perturbada é a representação social e psíquica do sujeito humano. Isso porque a própria natureza da humanidade se aliena na condição colonial e a partir daquela “declividade nua” ela emerge, não como uma afirmação da vontade nem como evocação da liberdade, mas como uma indagação enigmática. Ao ecoar a pergunta de Freud, “O que quer a mulher?”, Fanon se posiciona para confrontar o mundo colonizado. “O que quer um homem?”, indaga ele na introdução a *Black Skin, White Masks* [Pele Negra, Máscaras Brancas]; “O que deseja o homem negro?”

A esta indagação carregada, onde a alienação cultural incide sobre a ambivalência da identificação psíquica, Fanon responde com uma encenação angustiante de auto-imagens:

Eu tinha de olhar o homem branco nos olhos. Um peso desconhecido me oprimia. No mundo branco o homem de cor encontra dificuldades no desenvolvimento de seu esquema corporal... Eu era atacado por tantãs, canibalismo, deficiência intelectual, fetichismo, deficiências raciais... Transporte-me para bem longe de minha própria presença... O que mais me restava senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que me manchava todo o corpo de sangue negro?⁶

De dentro da metáfora da visão que compactua com uma metafísica ocidental do Homem, emerge o deslocamento da relação colonial. A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o *Socius*; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterá a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado.

“O que *quer* o homem negro?”, insiste Fanon, e, ao privilegiar a dimensão psíquica, ele não apenas muda o que entendemos por demanda *política* como transforma os próprios meios pelos quais reconhecemos e identificamos sua *agência humana*. Fanon não está principalmente levantando a questão da opressão política como violação de uma essência humana, embora ele caia em uma lamentação desse tipo em seus momentos mais existenciais. Ele não está levantando a questão do homem colonial nos termos universalistas do humanista-liberal (De que forma o colonialismo nega os Direitos do Homem?), nem levanta uma questão ontológica sobre o ser do Homem (*Quem é* o homem colonial alienado?). A pergunta de Fanon é endereçada não a uma noção unificada de história nem a um conceito unitário de homem. Uma das qualidades originais e perturbadoras de *Pele Negra, Máscaras Brancas* é historicizar raramente a experiência colonial. Não há narrativa mestra ou perspectiva realista que forneça um repertório de fatos sociais e históricos contra os

quais emergiriam os problemas da psique individual ou coletiva. Tal alinhamento sociológico tradicional do Eu e da Sociedade ou da História e da Psique torna-se questionável na identificação que Fanon faz do sujeito colonial que é historicizado na associação heterogênea dos textos da história, da literatura, da ciência, do mito. O sujeito colonial é sempre “sobredeterminado de fora”, escreve Fanon.⁷ É através da imagem e da fantasia — aquelas ordens que figuram transgressivamente nas bordas da história e do inconsciente — que Fanon evoca a condição colonial de forma mais profunda.

Ao articular o problema da alienação cultural colonial na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, Fanon questiona radicalmente a formação tanto da autoridade individual como da social na forma como vêm a se desenvolver no discurso da soberania social. As virtudes sociais da racionalidade histórica, da coesão cultural, da autonomia da consciência individual, assumem uma identidade imediata, utópica, com os sujeitos aos quais conferem uma condição civil. O estado civil é a expressão última da tendência inata ética e racional da mente humana; o instinto social é o destino progressivo da natureza humana, a transição necessária da Natureza à Cultura. O acesso direto dos interesses individuais à autoridade social é objetificado na estrutura representativa de uma Vontade Geral — Lei ou Cultura — onde Psique e Sociedade se espelham, traduzindo transparentemente sua diferença, sem perda, em uma totalidade histórica. As formas de alienação e agressão psíquica e social — a loucura, o ódio a si mesmo, a traição, a violência — nunca podem ser reconhecidas como condições definidas e constitutivas da autoridade civil, ou como os efeitos ambivalentes do próprio instinto social. Elas são sempre explicadas como presenças estrangeiras, oclusões do progresso histórico, a forma extrema de percepção equivocada do Homem.

Para Fanon, tal mito do Homem e da Sociedade é fundamentalmente minado na situação colonial. A vida cotidiana exhibe uma “constelação de delírio” que medeia as relações sociais normais de seus sujeitos: “O preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação neurótica.”⁸

A demanda de Fanon por uma explicação psicanalítica emerge das reflexões perversas da virtude civil nos atos alienantes do governo colonial: a visibilidade da mumificação cultural na ambição declarada do colonizador de civilizar ou modernizar o nativo, que resulta em “instituições arcaicas inertes [que funcionam] sob a supervisão do opressor como uma caricatura de instituições anteriormente férteis”,⁹ a validade da violência na própria definição do espaço social colonial; a viabilidade das imagens febris, fantasmáticas, do ódio racial, que serão absorvidas e encenadas na sabedoria do Ocidente. Essas interposições, na verdade colaborações, da violência política e psíquica *no interior* da virtude cívica, a alienação no interior da identidade, levam Fanon a descrever a cisão do espaço da consciência e da sociedade coloniais como marcada por um “delírio maniqueísta”.

A figura representativa dessa perversão, como pretendo sugerir, é a imagem do homem pós-iluminista amarrado a, e *não* confrontado por, seu reflexo escuro, a sombra do homem colonizado, que fende sua presença, distorce seu contorno, rompe suas fronteiras, repete sua ação à distância, perturba e divide o próprio tempo de seu ser. A identificação ambivalente do mundo racista — movendo-se em dois planos sem ser de modo algum incomodada por ele, como diz Sartre sobre a consciência anti-semítica — gira em torno da idéia do homem como sua imagem alienada; não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial. E é aquela figura bizarra do desejo, que se fende ao longo do eixo em torno do qual gira, que compele Fanon a fazer a pergunta psicanalítica do desejo do sujeito à condição histórica do homem colonial.

“O que é freqüentemente chamado de alma negra é um artefato do homem branco,” escreve Fanon.¹⁰ Esta transferência diz ainda outra coisa. Ela revela a profunda incerteza psíquica da própria relação colonial: suas representações fendidas são o palco da divisão entre corpo e alma que encena o artifício da identidade, uma divisão que atravessa a frágil pele — negra e branca — da autoridade individual e social. Emergem daí três condições que estão subjacentes a uma compreensão do *processo de identificação* na analítica do desejo.

Primeira: existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou locus. É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo e, como escreve Jacqueline Rose, "É a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica que se torna a base da identificação."¹¹ Este processo é visível na troca de olhares entre o nativo e o colono, que estrutura sua relação psíquica na fantasia paranóide da posse sem limites e sua linguagem familiar de reversão: "Quando seus olhares se encontram, ele [o colono] verifica com amargura, sempre na defensiva, que 'Eles querem tomar nosso lugar.' E é verdade, pois não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono."¹² É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmático da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis.

Segunda: o próprio lugar da identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor *vingativo* do escravo. "Pele negra, máscaras brancas" não é uma divisão precisa; é uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo, que torna impossível para o *évolué* desvalorizado, insaciável (um abandono neurótico, afirma Fanon) aceitar o convite do colonizador à identidade: "Você é um médico, um escritor, um estudante, você é *diferente*, você é um de *nós*." É precisamente naquele uso ambivalente de "diferente" — ser diferente daqueles que são diferentes faz de você o mesmo — que o Inconsciente fala da forma da alteridade, a sombra amarrada do adiamento e do deslocamento. Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial — o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes.

Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* — é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação — isto é, ser *para* um Outro — implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora

da alteridade. A identificação, como inferimos dos exemplos precedentes, é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem. Para Fanon, como para Lacan, os momentos primários dessa repetição do eu residem no desejo do olhar e nos limites da linguagem. A "atmosfera de certa incerteza" que envolve o corpo atesta sua existência e o ameaça de desmembramento.

II

Ouçam o meu amigo Adil Jussawalla, poeta de Bombaim, que escreve sobre a "pessoa desaparecida" que assombra a identidade da burguesia pós-colonial:

*No Satan
warmed in the electric coils of his creatures
or Gunga Din
will make him come before you.
To see an invisible man or a missing person,
trust no Eng. Lit. That
puffs him up, narrows his eyes,
scratches his fangs. Caliban
is still not IT.
But faintly pencilled
behind a shirt...
...
savage of no sensational paint,
fangs cancelled.*

[Nenhum Satã
aquecido nas espirais elétricas de suas criaturas
ou Gunga Din
irá fazer com que ele venha até você.
Para ver um homem invisível ou uma pessoa desaparecida,
não confie na Lit. Ing. Ela
o dilata com seu sopro, estreita-lhe os olhos,
lixa suas presas. Calibã
ainda não é Isso.
Mas levemente delineado
atrás de uma camisa...
...
selvagem sem pintura berrante
presas anuladas.]¹³

Enquanto essa voz vacila, ouçam o seu eco nos versos de uma mulher negra, descendente de escravos, que escreve sobre a diáspora:

*We arrived in the Northern Hemisphere
when summer was set in its way
running from the flames that lit the sky
over the Plantation.
We were a straggle bunch of immigrants
in a lily white landscape.*

...

*One day I learnt
a secret art,
Invisible-Ness, it was called.
I think it worked
as even now you look
but never see me...
Only my eyes will remain to watch and to haunt,
and to turn your dreams
to chaos.*

[Chegamos ao Hemisfério Norte
quando o verão estava a caminho
correndo das chamas que iluminavam o céu
sobre a propriedade colonial.
Éramos um bando de imigrantes em desordem
em uma paisagem branca como lírio.

...

Um dia aprendi
uma arte secreta,
Invisibili-Dade, era seu nome.
Acho que funcionou
pois ainda agora vocês olham
mas nunca me vêem
Só meus olhos ficarão para vigiar e assombrar
e transformar seus sonhos
em caos.]¹⁴

Enquanto essas imagens se dissolvem e os olhos vazios mantêm incessantemente seu olhar ameaçador, ouçam finalmente a tentativa de Edward Said de historicizar seu caos de identidade:

Um aspecto do mundo eletrônico, pós-moderno, é que tem havido um fortalecimento dos estereótipos através dos quais o Oriente é visto... Se o mundo se tornou imediatamente acessível a um cidadão ocidental vivendo na era da eletrônica, o Oriente também se aproximou mais dele e é agora menos um mito, talvez, do que um lugar cruzado por interesses ocidentais, especialmente americanos.¹⁵

Uso estes retratos pós-coloniais porque eles convergem no ponto de fuga de duas tradições familiares do discurso da identidade: a tradição filosófica da identidade como processo de auto-reflexão no espelho da natureza (humana) e a visão antropológica da diferença da identidade humana enquanto localizada na divisão Natureza/Cultura. No texto pós-colonial, o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem — pessoa desaparecida, olho invisível, estereótipo oriental — é confrontada por sua diferença, seu Outro. Este não é nem a essência vítrea da Natureza, para usar a imagem de Richard Rorty, nem a voz pesada da “interpelação ideológica”, como sugere Louis Althusser.

O que está encenado de forma tão gráfica no momento da identificação colonial é a cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação: “*Nenhum Satã.../ ou Gunga Din/ irá fazer com que ele venha até você/ Para ver um homem invisível ou uma pessoa desaparecida,/ não confie em *nenbuma* Lit. Ing. [Literatura Inglesa]*” (grifos meus). O que estas negações repetidas da identidade dramatizam, em sua elisão do olho vidente que deve contemplar o que está desaparecido ou invisível, é a impossibilidade de reivindicar uma origem para o Eu (ou o Outro) dentro de uma tradição de representação que concebe a identidade como a satisfação de um objeto de visão totalizante, plenitudinário. Ao romper a estabilidade do ego, expressa na equivalência entre imagem e identidade, a arte secreta da invisibilidade da qual fala a poeta migrante muda os próprios termos de nossa percepção da pessoa.

Esta mudança é precipitada pela temporalidade peculiar na qual o sujeito não pode ser apreendido sem a ausência ou

invisibilidade que o constitui — “pois ainda agora vocês olham, mas nunca me vêem” — de modo que o sujeito fala, e é visto, de onde ele *não* está; e a mulher migrante pode subverter a satisfação perversa do olhar racista e machista que denegava sua presença, apresentando-a como uma ausência ansiosa, um contra-olhar que devolve o olhar discriminatório que nega sua diferença cultural e sexual.

O espaço familiar do Outro (no processo de identificação) desenvolve uma especificidade histórica e cultural gráfica na cisão do sujeito migrante ou pós-colonial. Em lugar daquele “eu” — institucionalizado nas ideologias visionárias, autorais, da *Lit. Ing.* ou na noção de “experiência” nos relatos empiristas da história da escravidão — emerge o desafio de ver o que é invisível, o olhar que não pode “me ver”, um certo problema do objeto do olhar que constitui um referente problemático para a linguagem do Eu. A elisão do olho, representada em uma narrativa de negação e repetição — *não... não... nunca* — insiste que a frase da identidade não pode ser pronunciada, exceto se se coloca o olho/eu [*eye/I*] na impossível posição da enunciação. *Ver* uma pessoa desaparecida ou *olhar* para a Invisibilidade é enfatizar a demanda *transitiva* do sujeito por um objeto *direto* de auto-reflexão, um ponto de presença que manteria sua posição enunciatória privilegiada *enquanto sujeito*. *Ver* uma *pessoa desaparecida* é *transgredir* essa demanda; o “eu” na posição de domínio é, *naquele mesmo momento*, o lugar de sua ausência, sua *re-apresentação*. Testemunhamos a alienação do olho através do som do significante no instante em que o desejo escópico (olhar/ser olhado) emerge e é rasurado na *simulação da escrita*:

*But faintly pencilled
behind a shirt,
a trendy jacket or tie
if he catches your eye,
he'll come screaming at you like a jet—
savage of no sensational paint,
fangs cancelled.*

[Mas levemente delineado
atrás de uma camisa,
paletó ou gravata da moda
se o olhar dele cruzar com o seu,
ele voará aos gritos para cima de você —
selvagem sem pintura berrante,
presas anuladas.]

Por que a pessoa delineada em traço leve deixará de chamar sua atenção? Qual é o segredo da Invisibilidade que permite à mulher migrante olhar sem ser vista?

O que se interroga não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas. Ao longo do poema “você” é continuamente posicionado no espaço entre uma série de lugares contraditórios que coexistem, até você se encontrar no ponto em que o estereótipo orientalista é evocado e rasurado *ao mesmo tempo*, no lugar em que a Lit. Ing. é *entstellt* na mímica irônica de sua repetição indo-inglesa. Esse espaço de reinscrição deve ser pensado de fora daquelas filosofias metafísicas da auto-suspeição, onde a alteridade da identidade é a *presença* angustiada dentro do Eu de uma agonia existencialista que emerge quando se olha perigosamente através de um vidro escuro.

O que permanece profundamente não-resolvido, até rasurado, nos discursos do pós-estruturalismo é aquela *perspectiva de profundidade* através da qual a autenticidade da identidade vem a ser refletida nas metáforas vítreas do espelho e suas narrativas miméticas ou realistas. Mover o enquadramento da identidade do campo de visão para o espaço da escrita põe em questão a terceira dimensão que dá profundidade à representação do Eu e do Outro — aquela profundidade de perspectiva que os cineastas denominam a quarta parede e que os teóricos literários descrevem como a transparência das metanarrativas realistas. Barthes diagnostica isso de modo brilhante como *l'effet du réel*, a “dimensão profunda, geológica”¹⁶ da significação, alcançada pela detenção do signo lingüístico em sua função *simbólica*. O espaço bilateral da consciência simbólica, escreve Barthes, privilegia massivamente a *semelhança*, constrói uma relação *analógica* entre significante e significado que ignora a questão

da forma e cria uma dimensão vertical dentro do signo. Neste esquema, o significante é sempre pré-determinado pelo significado — aquele espaço conceitual ou real que é colocado anteriormente e de fora do ato da significação.

Do nosso ponto de vista, esta verticalidade é significativa pela luz que projeta sobre aquela *dimensão de profundidade* que dá à linguagem da Identidade seu senso de realidade — uma medida do “me/mim”, que emerge do reconhecimento de minha interioridade, da profundidade do meu caráter, da minha pessoa, para mencionar apenas algumas das qualidades através das quais normalmente articulamos nossa autoconsciência. Minha argumentação sobre a importância da *profundidade* na representação de uma imagem unificada do eu é corroborada pela mais decisiva e influente formulação acerca da identidade pessoal na tradição empirista inglesa.

Os famosos critérios de John Locke para a continuidade da consciência poderiam perfeitamente ser lidos no registro simbólico da semelhança e da analogia. Isso porque a similaridade de um ser racional requer uma consciência do passado que é crucial para a argumentação — “na medida em que esta consciência pode ser ampliada *para trás*, até uma ação ou pensamento passado qualquer, na mesma medida se estende a identidade daquela pessoa” — e é precisamente a terceira dimensão unificante. A agência [*agency*] da *profundidade* reúne em uma relação analógica (negadora das diferenças que constroem a temporalidade e a significação) “aquela mesma consciência que une aquelas ações distantes numa mesma pessoa, não *importa que substâncias contribuíram para sua produção*”¹⁷ (grifo meu).

A descrição de Barthes do signo-como-símbolo é convenientemente análoga à linguagem que usamos para designar a identidade. Ao mesmo tempo, ela lança luz sobre os conceitos lingüísticos concretos com os quais podemos apreender como a linguagem da personalidade vem a ser investida com uma visualidade ou visibilidade da profundidade. Isto torna o momento de autoconsciência simultaneamente refratado e transparente; faz também com que a questão da identidade pare sempre de forma incerta, tenebrosa, entre sombra e substância. A consciência simbólica dá ao signo (do Eu) uma dimensão de autonomia ou isolamento “como se ele estivesse

sozinho no mundo”, privilegiando uma individualidade e um caráter unitário cuja integridade é expressa em uma certa riqueza de agonia e anomia. Barthes chama a isso prestígio mítico, quase totêmico em “sua forma [que é] constantemente excedida pelo poder e movimento de seu conteúdo; ... bem menos uma forma codificada de comunicação do que um instrumento (afetivo) de participação”.¹⁸

Esta imagem da identidade humana e, certamente, a identidade humana como *imagem* — ambas molduras ou espelhos familiares do eu [*selfhood*] que fala das profundezas da cultura ocidental — estão inscritas no signo da semelhança. A relação analógica unifica a experiência de autoconsciência ao encontrar, dentro do espelho da natureza, a certeza simbólica do signo da cultura baseada “em uma analogia com a compulsão a crer quando fita um objeto”.¹⁹ Isto, como escreve Rorty, é parte da obsessão do Ocidente com o fato de que nossa relação primária com os objetos e com nós mesmos é análoga à percepção visual. Entre essas representações sobressai a reflexão do eu que se desenvolve na consciência simbólica do signo. Ela demarca o espaço discursivo do qual emerge *O Eu verdadeiro* (inicialmente como asserção da autenticidade da pessoa) para, em seguida, por-se a reverberar — *O Eu verdadeiro?* — como questionamento da identidade.

Meu propósito aqui é definir o espaço da inscrição ou da escrita da identidade — para além das profundezas visuais do signo simbólico de Barthes. A experiência da auto-imagem que se dissemina vai além da representação como consciência analógica da semelhança. Isto não é uma forma de contradição dialética, como a consciência antagônica de senhor e escravo, que possa ser sublimada e transcendida. O impasse ou aporia da consciência, que parece ser a experiência pós-moderna por excelência, é uma estratégia peculiar de duplicação.

Cada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem, ele escapa à vista, esvazia o eu como lugar da identidade e da autonomia e — o que é mais importante — deixa um rastro resistente, uma mancha do sujeito, um signo de resistência. Já não estamos diante de um problema ontológico do ser,

mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação torna-se, primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política.

Em vez da consciência simbólica que dá ao signo da identidade sua integridade e unidade, sua *profundidade*, nos deparamos com uma dimensão de duplicação, uma espacialização do sujeito, que é ocluído na perspectiva ilusória do que denominei a “terceira dimensão” do enquadramento mimético ou imagem visual da identidade. A figura do duplo — para a qual me dirijo agora — não pode ser contida no interior do signo analógico da semelhança; como disse Barthes, isto fez com que se desenvolvesse sua dimensão totêmica, vertical, justamente porque “o que lhe interessa no signo é o significado: o significante é sempre um elemento determinado”.²⁰ Para o discurso pós-estruturalista, a prioridade (e o jogo) do significante revela o espaço da duplicação (e não da profundidade), que é o próprio princípio articulador do discurso. É através daquele espaço da enunciação que os problemas do sentido e do ser penetram nos discursos do pós-estruturalismo como problemática da sujeição e da identificação.

O que emerge nos poemas citados acima, como o delineamento do paletó e gravata da moda, ou o sinistro, vingativo olho desencarnado, não deve ser lido como revelação de alguma verdade suprimida da psique/sujeito pós-colonial. No mundo de inscrições duplas em que entramos agora, nesse espaço da *escrita*, não pode haver tal imediação de uma perspectiva visualista, nenhuma epifania face-a-face ao espelho da natureza. Em um nível, o que se apresenta a você, leitor, no retrato incompleto do burguês pós-colonial — que lembra estranhamente o intelectual metropolitano — é a ambivalência de seu desejo pelo Outro: *Você! hypocrite lecteur! — mon semblable, — mon frère!*

Aquela perturbação do seu olhar voyeurista encena a complexidade e as contradições de seu desejo de ver, de fixar a diferença cultural em um objeto abrangível, *visível*. O desejo pelo Outro é duplicado pelo desejo na linguagem, que *fende a diferença* entre Eu e Outro, tornando parciais ambas as posições, pois nenhuma é auto-suficiente. Como acabei de

mostrar no retrato da pessoa desaparecida, a própria questão da identificação só emerge *no intervalo* entre a recusa e a designação. Ela é encenada na luta agônica entre a demanda epistemológica, visual, por um conhecimento do Outro e sua representação no ato da articulação e da enunciação.

Olha, um negro... Mamãe, olha o negro! Estou com medo... Não pude mais rir, porque eu já sabia onde havia lendas, histórias, história, e, acima de tudo, a *historicidade*... Então, atacado em diversos pontos, o esquema corporal desmoronou, seu lugar tomado por um esquema racial epidérmico... Já não era uma questão de estar consciente do meu corpo na terceira pessoa, mas em uma pessoa tripla... Eu era responsável por meu corpo, por minha raça, por meus ancestrais.²¹

Pele Negra, Máscaras Brancas, de Fanon, revela a duplicação da identidade: a diferença entre a identidade pessoal como indicação da realidade ou intuição do ser e o problema psicanalítico da identificação que sempre evita a questão do sujeito: "O que quer um homem?" A emergência do sujeito humano como social e psiquicamente legitimado depende da *negação* de uma narrativa originária de realização ou de uma coincidência imaginária entre interesse ou instinto individual e a Vontade Geral. Essas identidades binárias, bipartidas, funcionam em uma espécie de reflexo narcísico do Um no Outro, confrontados na linguagem do desejo pelo processo psicanalítico de identificação. Para a identificação, a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade. As condições discursivas dessa imagem psíquica da identificação serão esclarecidas se pensarmos na arriscada perspectiva do próprio conceito da imagem, pois a imagem — como ponto de identificação — marca o lugar de uma ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente fendida — ela torna *presente* algo que está *ausente* — e temporalmente adiada: é a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição.

A imagem é apenas e sempre um *acessório* da autoridade e da identidade; ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade. O acesso à imagem da identidade só é possível na *negação* de qualquer idéia de originalidade

ou plenitude; o processo de deslocamento e diferenciação (ausência/presença, representação/repetição) torna-a uma realidade liminar. A imagem é a um só tempo uma substituição metafórica, uma ilusão de presença, e, justamente por isso, uma metonímia, um signo de sua ausência e perda. É precisamente a partir dessa extremidade do sentido e do ser, a partir dessa fronteira deslizante de alteridade dentro da identidade, que Fanon pergunta: "O que quer um homem *negro*?"

Quando encontra a resistência do outro, a autoconsciência passa por uma experiência de desejo... Assim que passo a desejar, peço para ser considerado. Não estou simplesmente aqui e agora, selado, coisificado. Eu sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se tome conhecimento de minha atividade negadora na medida em que persigo algo que não vida...

Eu ocupava o espaço. Movia-me na direção do outro... e o outro evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, sem estar lá, desapareceu. Náusea.²²

Daquele esmagador vazio da náusea, Fanon constrói sua resposta: o homem negro quer o confronto objetificador com a alteridade; na psique colonial há uma negação inconsciente do momento negador, fendente, do desejo. O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial — cultural ou psíquica — que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica. Se, como sugeri, o sujeito do desejo nunca é simplesmente um Eu Mesmo, então o Outro nunca é simplesmente um *Aquilo Mesmo*, uma frente de identidade, verdade ou equívoco.

Como princípio de identificação, o Outro outorga uma medida de objetividade, mas sua representação — seja ela o processo social da Lei ou o processo psíquico do Édipo — é sempre ambivalente, desvelando uma falta. Por exemplo, a distinção comum, usual, entre a letra e o espírito da Lei põe a nu a própria alteridade da Lei; a ambígua área cinzenta entre a Justiça e o procedimento judicial é, literalmente, um

conflito de juízo. Na linguagem da psicanálise, a Lei do Pai ou a metáfora paterna não pode ser tomada ao pé da letra. Ela é um processo de substituição e troca que inscreve um lugar normativo, normalizador, para o sujeito; porém, esse acesso metafórico à identidade é exatamente o lugar da proibição e da repressão, um conflito de autoridade. A identificação, como é pronunciada no *desejo do Outro*, é sempre uma questão de interpretação, pois ela é um encontro furtivo entre mim e um si-próprio, a elisão da pessoa e do lugar.

Se a força diferenciadora do Outro é o processo de significação do sujeito na linguagem e a objetificação da sociedade na Lei, então como pode o Outro desaparecer? Pode o desejo, o espírito motor do sujeito, jamais evanescer?

III

A excelente, embora críptica, sugestão de Lacan de que “o Outro é uma matriz de dupla entrada”²³ deveria ser compreendida como a rasura parcial da *perspectiva de profundidade* do signo simbólico; através da circulação do significante em sua duplicação e deslocamento, o significante não permite ao signo nenhuma divisão recíproca, binária, de forma/conteúdo, superestrutura/infra-estrutura, eu/outro. É somente pela compreensão da ambivalência e do antagonismo do desejo do Outro que podemos evitar a adoção cada vez mais fácil da noção de um Outro homogeneizado, para uma política celebratória, oposicional, das margens ou minorias.

A atuação da duplicidade ou da cisão do sujeito é encenada na *escrita* dos poemas que citei; isso fica evidente no jogo com as figuras metonímicas do “desaparecido” e da “invisibilidade”, em torno das quais gira seu questionamento da identidade. Articula-se naquelas instâncias interativas que simultaneamente marcam a possibilidade e a impossibilidade da identidade, a presença por meio da ausência. “Apenas meus olhos permanecerão para vigiar e assombrar”, avisa Meiling Jin, enquanto aquele ameaçador objeto parcial, o olho desencarnado — o mau olho [mau-olhado, *evil eye*] — torna-se

o sujeito de um violento discurso de *ressentiment*. Aqui, uma ira fantasmática e (pre)figurativa rasura as identidades naturalistas do Eu e do Nós que narram uma história mais convencional, até mesmo realista, de exploração colonial e racismo metropolitano, dentro do poema.

O momento de visão que está retido no mau olho [mau-olhado] inscreve uma atemporalidade, ou um congelamento do tempo — “permanece/para vigiar e assombrar” — que só pode ser representado na destruição da profundidade associada com o signo da consciência simbólica. É uma profundidade que vem daquilo que Barthes descreve como a relação *analógica* entre forma superficial e gigantesco *Abgrund*: a “relação entre forma e conteúdo [enquanto] incessantemente renovada pelo tempo (história), a superestrutura subjugada pela infra-estrutura, sem que jamais sejamos capazes de apreender a estrutura em si”.²⁴

Os olhos que restam — os olhos como uma espécie de *resíduo*, produzindo um processo iterativo — não podem ser parte desse renovar copioso e progressivo do tempo ou da história. Eles são os signos de uma estrutura da *escrita* da história, uma *história* das poéticas da diáspora pós-colonial, que a consciência simbólica jamais poderia apreender. Mais significativamente, esses olhos parciais testemunham a escrita de uma mulher sobre a condição pós-colonial. Sua circulação e repetição frustram tanto o desejo voyeurista da fixidez da diferença sexual como o desejo fetichista de estereótipos racistas. O mau-olhado aliena *tanto* o eu narratorial do escravo como o olho vigilante do senhor. Ele desestabiliza qualquer polaridade ou binarismo simplista na identificação do exercício do poder — Eu/Outro — e rasura a dimensão analógica na articulação da diferença sexual. Ele está esvaziado daquela profundidade da verticalidade que cria uma semelhança totêmica entre forma e conteúdo (*Abgrund*) incessantemente renovada e reabastecida pela fonte da história. O mau olho — como a pessoa desaparecida — não é nada em si; é esta *estrutura de diferença* que produz o hibridismo de raça e sexualidade no discurso pós-colonial.

A elisão da identidade nesses tropos da “arte secreta da Invisibilidade” de onde falam esses escritores não é uma

ontologia da falta que, por seu reverso, se torna uma demanda nostálgica por uma identidade liberatória, não reprimida. É o estranho espaço e tempo *entre* aqueles dois momentos do ser, suas diferenças incomensuráveis — se é que se pode imaginar um lugar — significados no processo da repetição, que dão ao olho mau ou à pessoa desaparecida seu sentido. Sem sentido em/como si próprios, essas figuras inauguram o excesso retórico da realidade social e a realidade psíquica da fantasia social. Sua força poética e política desenvolve-se através de uma certa estratégia de duplicidade ou duplicação (e não semelhança, no sentido barthesiano), que Lacan elaborou como “o processo da falta” dentro do qual a relação do sujeito com o Outro se produz.²⁵ A duplicidade primária da pessoa desaparecida delineada diante de seus olhos, ou dos olhos da mulher que vigiam e assombam, é esta: embora essas imagens emerjam com uma certa fixidez e finalidade no *presente*, como se fossem a última palavra sobre o sujeito, elas não podem identificar ou interpelar a identidade como *presença*. Isto porque são criadas na ambivalência de um tempo duplo de iteração que, na feliz frase de Derrida, “desconcerta o processo de aparição ao deslocar qualquer tempo ordenado no centro do presente”.²⁶ O efeito desse desconcerto, em ambos os poemas, é inaugurar um princípio de indecidibilidade na significação de parte e todo, passado e presente, eu e Outro, de modo que não possa haver negação ou transcendência da diferença.

Chamar a pessoa desaparecida de “Selvagem sem pintura berrante” é um exemplo característico. A expressão, dita no fim do poema de Adil Jussawalla, não nos leva simplesmente de volta ao discurso orientalista de estereótipos e exotismos — Gunga Din — preservado na história da Lit. Ing. nem nos permite aceitar o delineamento da pessoa desaparecida. O leitor é posicionado — junto com a enunciação da questão da identidade — em um espaço de indecisão entre “desejo e realização, entre a perpetração e sua lembrança... Nem futuro nem presente, mas entre os dois.”²⁷ A repetição de elementos orientais e de seu passado imperialista são re-apresentados, tornados presente semanticamente, dentro do mesmo tempo e enunciado nos quais suas representações são sintaticamente negadas — “*sem pintura berrante/ Presas anuladas*”. A partir

dessa rasura, na repetição daquela negativa, que não é de forma alguma articulada na própria expressão, emerge a presença em leve traço da pessoa desaparecida que, *in absentia*, tanto está presente na, como é constitutiva da, selvageria. É possível distinguir o burguês pós-colonial do intelectual de elite do ocidente? De que forma a repetição de uma categoria gramatical — não! — transforma a imagem da civilidade no duplo da selvageria? Que papel desempenha a artimanha da escrita na evocação dessas tênues figuras da identidade? E, finalmente, onde ficamos *nós* naquele eco estranho entre o que pode ser descrito como a atenuação da identidade e seus simulacros?

Estas questões demandam uma dupla resposta. Em cada uma delas coloquei um problema teórico em termos de seus efeitos políticos e sociais. Foi a fronteira entre elas que tentei explorar em minhas vacilações entre a textura da poesia e uma certa textualidade da identidade. Uma resposta a minhas perguntas seria dizer que estamos agora no ponto da argumentação pós-estruturalista de onde podemos ver a duplicidade de seu próprio terreno: a estranha igualdade-na-diferença ou a alteridade da Identidade de que falam essas teorias, e a partir das quais, em línguas bifurcadas, se comunicam umas com as outras para constituir aqueles discursos que denominamos pós-modernistas. A retórica da repetição ou da duplicação que tracei expõe a arte do *tornar-se* através de uma certa lógica metonímica desvelada no “mau olho” ou na “pessoa desaparecida”. A metonímia, figura de contigüidade que substitui uma parte pelo todo (um olho por um eu [*an eye for an I*]), não deve ser lida como uma forma de substituição ou equivalência simples. Sua circulação de parte e todo, identidade e diferença, deve ser compreendida como um *movimento duplo* que segue o que Derrida denomina a lógica ou jogo do “suplemento”:

Se ele representa e constrói uma imagem, é pela falha anterior de uma presença. Compensatório e vicário, o suplemento [o mau olho] é um adjunto, uma instância subalterna que *toma* — *o* — *lugar*. Como substituto... [pessoa desaparecida]... não produz relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em algum lugar, algo pode se preencher de si próprio... apenas ao se permitir ser preenchido por meio do signo e da procuração.²⁸

Tendo ilustrado, através de minha leitura dos poemas acima, a natureza suplementar do sujeito, focalizo agora a instância subalterna da metonímia, que é a *procuração* igualmente da presença e do presente: o tempo (*tem lugar em*) e o espaço (*toma o lugar de*). Conceitualizar essa complexa duplicação de tempo e espaço como o lugar de enunciação e a condicionalidade temporal do discurso social é tanto o encanto como o risco dos discursos pós-estruturalista e pós-modernista. Quanta diferença há entre essa representação do signo e a consciência simbólica na qual, como diz Barthes, a relação entre forma e conteúdo é incessantemente renovada pelo Tempo (como *Abgrund* do histórico)? O mau olho, que tenta subjugar a história linear, continuísta, e transformar seu sonho progressista em caos de pesadelo, é mais uma vez exemplar. O que Meiling Jin denomina “a arte secreta da Invisibili-Dade” cria uma crise na representação da pessoa e, nesse instante crítico, inaugura a possibilidade de subversão política. A invisibilidade apaga a autopresença daquele “Eu” em termos do qual funcionam os conceitos tradicionais de agência política e domínio narrativo. O que *toma (o) lugar*, no sentido do suplemento derridiano, é o mau olho desencarnado, a instância subalterna que executa a sua vingança circulando *sem ser visto*. Ele atravessa as fronteiras entre senhor e escravo; ele abre um espaço *intervalar* entre os dois locais do poema, o Hemisfério Sul da escravidão e o Hemisfério Norte da diáspora e da migração, que então se tornam estranhamente duplicados no cenário fantasmático do inconsciente político. Esta duplicação resiste ao tradicional elo causal que explica o racismo metropolitano contemporâneo como resultado dos preconceitos históricos das nações imperialistas. O que ela de fato sugere é a possibilidade de uma nova compreensão de ambas as formas de racismo, baseada em suas estruturas simbólica e espacial comuns — a estrutura maniqueísta de Fanon — articuladas dentro de diferentes relações temporais, culturais e de poder.

O movimento *anti-dialético* da instância subalterna subverte qualquer ordenação, binária ou negadora, de poder e signo; ele adia o objeto do olhar — “pois ainda agora vocês olham/mas nunca me vêem” — e o dota de um impulso estratégico, que podemos aqui, analogamente, chamar de movimento da pulsão da morte. O mau olho, que não é nada

em si, existe em seus traços ou efeitos letais como forma de iteração que retém o tempo — morte/caos — e inaugura um espaço de *entrecorte* que articula política/psique, sexualidade/raça. Isto se faz em uma relação que é diferencial e estratégica em vez de originária, ambivalente, em vez de acumulativa, duplicadora, em vez de dialética. O jogo do mau-olhado é camuflado, invisível na atividade comum, corrente, de mirar — tornando presente, enquanto implicado no olhar pétreo e petrificante que cai, como a Medusa, sobre suas vítimas — traficando a morte, extinguindo tanto a presença quanto o presente. Há uma re-apresentação especificamente feminista da subversão política nesta estratégia do mau olho. A negação da posição da mulher migrante — sua *invisibilidade* social e política — é usada por ela em sua arte secreta de vingança, a *mímica*. Nessa sobreposição de significação — nessa dobra da identificação como diferença cultural e sexual — o “eu” [I] é a assinatura inicial, iniciatória do sujeito; o “olho” [eye] (em sua repetição metonímica) é o signo que inicia o terminal, a detenção, a morte:

pois ainda agora vocês olham
mas nunca me vêem...
Só meus olhos ficarão para assombrar,
e transformar seus sonhos
em caos.

É nesse espaço da sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue que tomo posição frente ao sujeito, em meio a uma celebrada assembléia de pensadores pós-estruturalistas. Embora haja diferenças significativas entre eles, quero pôr em foco aqui a atenção dada por esses pensadores ao lugar de onde o sujeito fala ou é falado.

Para Lacan — que usou a retenção do mau olho em sua análise do olhar — este é o instante da “pulsão temporal”: “[O significante no campo do Outro] petrifica o sujeito no mesmo movimento em que o chama a falar como sujeito.”²⁹

Foucault de certa forma ecoa o mesmo movimento estranho da duplicação quando discute a “quase-invisibilidade da afirmação”:

Talvez seja como o super-familiar que constantemente nos escapa; aquelas transparências familiares, que embora nada ocultem em sua densidade, mesmo assim não são inteiramente claras. O nível enunciativo emerge bem em sua proximidade...Tem essa quase-invisibilidade do "há", que é apagada na própria coisa da qual se pode dizer: "há isto ou aquilo..." A linguagem sempre parece estar habitada pelo outro, pelo outro lugar, o distante; ela é esvaziada pela distância.³⁰

Lyotard prende-se ao ritmo pulsante do tempo do enunciado quando discute a narrativa da Tradição:

A tradição é aquilo que diz respeito ao tempo, não ao conteúdo. Por outro lado, o que o Ocidente deseja da autonomia, da invenção, da novidade, da autodeterminação, é o oposto — esquecer o tempo e preservar, acumular conteúdos; transformá-los no que chamamos história e pensar que ela progride porque acumula. Ao contrário, no caso das tradições populares... nada se acumula, ou seja, as narrativas devem ser repetidas o tempo todo porque são esquecidas todo o tempo. Mas o que não é esquecido é o ritmo temporal que não pára de enviar as narrativas para o esquecimento.

...

Esta é uma situação de constante encaixe, que torna impossível encontrar um primeiro enunciador.³¹

IV

Posso ser acusado de um tipo de formalismo lingüístico ou teórico, de estabelecer uma regra de metonímia ou suplemento e de estabelecer a lei opressiva, universalista até, da diferença ou da duplicação. De que forma a atenção pós-estruturalista dada à *écriture* e à textualidade influencia minha experiência de mim mesmo? Não diretamente, eu diria; entretanto, alguma vez nossas fábulas de identidade já deixaram de ser mediadas por outrem? Alguma vez já foram mais (ou menos) do que um desvio que passa pela palavra de Deus, a escrita da Lei ou o Nome do Pai, ou, ainda, o totem, o fetiche, o telefone, o superego, a voz do analista, o ritual fechado da confissão semanal ou o ouvido sempre aberto da *coiffeuse* mensal?

Lembro-me do problema do auto-retrato em *Os Embaixadores* de Holbein, do qual Lacan faz uma leitura surpreendente. As duas figuras estáticas estão no centro de seu mundo, cercadas pelos atributos da *vanitas* — um globo, um alaúde, livros e compassos, ilustrando a riqueza. Eles estão também no momento de instantaneidade temporal em que o sujeito cartesiano emerge como a relação subjetivante da perspectiva geométrica, descrita acima como a *profundidade* da imagem da identidade. Mas fora do centro, no primeiro plano (violando as profundezas significativas do *Abgrund*), há um objeto esférico plano, obliquamente angulado. À medida que você se afasta do retrato e vira-se para ir embora, vê que o disco é uma caveira, uma lembrança (e resíduo) da morte, que torna visível nada mais do que a alienação do sujeito, o espectro anamórfico.³²

Não produzirá a lógica do suplemento — em sua repetição e duplicação — uma des-historização, uma “cultura” da teoria que torna impossível conferir sentido à especificidade histórica? Esta é uma ampla pergunta que só posso responder aqui por procuração, citando um texto notável por sua especificidade pós-colonial e por seu questionamento do que se quer dizer com especificidade cultural:

*A — 's a giggle now
but on it Osiris, Ra.
An ʒ an er ... a cough,
Once spoking your valleys with light.
But the a's here to stay.
On it St. Pancras station,
the Indian and the African railways.
That's why you learn it today.
...
"Get back to your language", they say.*

*[A — é um quase riso agora
mas nele Osiris, Ra.
Um ʒ, um er... pigarro,
uma vez coroara seus vales de luz.
Mas o a veio para ficar.
Com ele a estação St. Pancras,
as ferrovias da Índia e da África.
É por isso que você o aprende hoje.
...
"Volte à sua língua", dizem eles.]*

Estes versos são de uma parte anterior do poema "Pessoa Desaparecida", de Adil Jussawalla. Eles nos dão uma visão da dobra entre as condições culturais e lingüísticas articuladas na economia textual que descrevi como metonímica ou suplementar. O discurso do pós-estruturalismo tem sido amplamente explicado por meio de uma curiosa repetição do *a*, seja no *petit objet a* de Lacan ou na *différance* de Derrida. Observem, então, a agência desse *a* pós-colonial.

Existe algo de suplementar nesse *a* que o torna a letra inicial do alfabeto romano e, ao mesmo tempo, o artigo indefinido em inglês. O que é dramatizado nessa circulação do *a* é uma cena dupla em um palco duplo, para usar uma frase de Derrida. O A — com o qual o verso se inicia — é o signo de uma objetividade lingüística, inscrito na árvore das línguas indo-européias, institucionalizado nas disciplinas culturais do império; e todavia, como demonstra a vogal hindi अ, que é a primeira letra do alfabeto hindi e se pronuncia como "er", o objeto da ciência lingüística sempre já se encontra em um processo enunciatório de tradução cultural, expondo o hibridismo de qualquer filiação genealógica ou sistemática.

Ouçam: "Um अ um er... pigarro": ao mesmo tempo ouvimos o *a* repetido na tradução, não como objeto da lingüística, mas no ato da enunciação colonial da contestação cultural. Esta dupla cena articula uma elipse... que marca a *différance* entre o signo hindi अ e o significante em inglês demótico — "er, pigarro". É através do vazio da elipse que a diferença da cultura colonial é articulada como um *hibridismo*, reconhecendo que toda especificidade cultural é extemporânea, *diferente em si* — अ... er... ugh! As culturas vêm a ser representadas em virtude dos processos de iteração e tradução através dos quais seus significados são endereçados de forma bastante vicária a — *por meio de* — um Outro. Isto apaga qualquer reivindicação essencialista de uma autenticidade ou pureza inerente de culturas que, quando inscritas no signo naturalístico da consciência simbólica, frequentemente se tornam argumentos políticos a favor da hierarquia e ascendência de culturas poderosas.³³ É nesse intervalo híbrido, em que não há distinção, que o sujeito colonial *tem lugar*, sua posição subalterna inscrita naquele espaço de iteração onde अ toma (o) lugar do "er".

Se isto parece uma piada pós-estruturalista esquemática — “tudo são palavras, palavras, palavras...” — devo então lembrar-lhes de que a insistência lingüística na influente afirmação de Clifford Geertz de que a experiência de compreender outras culturas assemelha-se “mais a entender um provérbio, captar uma alusão, perceber uma piada [ou, como já sugeri, ler um poema] do que a alcançar uma comunhão”.³⁴ Minha insistência em localizar o sujeito pós-colonial *dentro* do jogo da instância subalterna da escrita é uma tentativa de desenvolver o comentário rápido de Derrida de que a história do sujeito descentrado e seu deslocamento da metafísica europeia é concomitante com a emergência da problemática da diferença cultural dentro da etnologia.³⁵ Ele percebe a natureza política desse momento mas deixa a nosso cargo especificá-lo no texto pós-colonial:

*“Wiped out”, they say.
Turn left or right,
there’s millions like you up here,
picking their way through refuse,
looking for words they lost.
You’re your country’s lost property
with no office to claim you back.
You’re polluting our sounds. You’re so rude.
“Get back to your language”, they say.*

[“Apagado”, dizem eles.
À esquerda ou à direita
há milhões como você por aqui,
abrindo caminho entre o refugo,
procurando as palavras que perderam.
Você é a propriedade perdida do seu país
sem escritório para buscá-la de volta.
Você está poluindo nossos sons. Mal educado.
“Volte para a sua língua”, dizem eles.]³⁶

Está implícita nessas afirmações uma política cultural de diáspora e paranóia, de migração e discriminação, de ansiedade e apropriação, que é impensável sem uma atenção àqueles momentos metonímicos ou subalternos que estruturam o sujeito da escrita e do sentido. Sem a duplicidade que descrevi no jogo pós-colonial do “a 31”, seria difícil compreender

a ansiedade provocada pela hibridização da linguagem, ativada na angústia associada a *fronteiras* vacilantes — psíquicas, culturais, territoriais — das quais falam estes versos. Onde se traça a linha divisória entre as línguas? entre as culturas? entre as disciplinas? entre os povos?

Propus aqui que uma linha política subversiva é traçada em uma certa poética da “invisibilidade”, da “eclipse”, do mau olho e da pessoa desaparecida — todos instâncias do “subalterno” no sentido derridiano, e próximos o suficiente do sentido que Gramsci dá ao conceito: “[não simplesmente um grupo oprimido] mas sem autonomia, sujeito à influência ou hegemonia de outro grupo social, não possuindo sua própria posição hegemônica”.³⁷ É com essa diferença entre os dois usos que as noções de autonomia e dominação dentro do hegemônico teriam de ser cuidadosamente repensadas à luz do que eu disse sobre a natureza vicária de qualquer aspiração à *presença* ou à autonomia. No entanto, o que está implícito em ambos os conceitos do subalterno, na minha opinião, é uma estratégia de ambivalência na estrutura de identificação que ocorre precisamente no *intervalo* elíptico, onde a sombra do outro cai sobre o eu.

Daquela sombra (em que joga o *a* pós-colonial) emerge a diferença cultural como categoria *enunciativa*, oposta a noções relativistas de diversidade cultural ou ao exotismo da “diversidade” de culturas. É o “entre” que é articulado na subversão camuflada do “mau-olhado” e na mímica transgressora da “pessoa desaparecida”. A força da diferença cultural é, como disse Barthes certa vez sobre a prática da metonímia, “violação do *limite de espaço* significante, ela permite no próprio nível do discurso uma contra-divisão de objetos, usos, significados, espaços e propriedades”³⁸ (grifo meu).

É colocando a violência do signo poético *no interior* da ameaça de violação política que podemos compreender os poderes da linguagem. Assim, podemos apreender a importância da imposição do *a* imperial como a condição cultural para o próprio movimento do império, sua *logomoção* — a criação colonial das ferrovias da Índia e da África como escreveu o poeta. Agora podemos começar a ver porque a ameaça da (má) tradução do *अ* e do “er”, entre os povos deslocados e diaspóricos que reviram o refugio, é um lembrete constante ao Ocidente pós-imperial do hibridismo de sua língua materna e da heterogeneidade de seu espaço nacional.

Em seu modo analítico, Fanon explora questões afins da ambivalência da inscrição e da identificação coloniais. O estado de emergência a partir do qual ele fala demanda respostas insurgentes, identificações mais imediatas. Fanon freqüentemente tenta estabelecer uma correspondência próxima entre a *mise-en-scène* da fantasia inconsciente e os fantasmas do medo e ódio racistas que rondam a cena colonial; ele parte das ambivalências da identificação para as identidades antagônicas da alienação política e da discriminação cultural. Há momentos em que ele é por demais apressado ao nomear o Outro, personalizar sua presença na linguagem do racismo colonial — “o Outro real para o homem branco é e continuará a ser o homem negro. E vice-versa.”³⁹ Restaurar o sonho a seu tempo político e espaço cultural próprios pode, às vezes, tornar cega a lâmina das brilhantes exemplificações que Fanon apresenta da complexidade das projeções psíquicas na relação patológica colonial. Jean Veneuse, o *evolué* antilhano, não deseja simplesmente estar no lugar do homem branco, mas procura compulsivamente lançar a si próprio, a partir daquela posição, um olhar de cima e de longe. Da mesma forma, o racista branco não pode simplesmente negar o que teme e deseja ao projetar isso no “eles”. Fanon algumas vezes se esquece de que a paranóia social não autoriza indefinidamente suas projeções. A identificação compulsiva, fantasmática, com um “eles” persecutório é acompanhada, e até mesmo minada, por um esvaziamento, uma supressão do “eu” racista que projeta.

A psiquiatria sociodiagnóstica de Fanon tende a resolver as voltas e revoltas ambivalentes do sujeito do desejo colonial, sua pantomima do Homem Ocidental e a “longa” perspectiva histórica. É como se Fanon temesse suas percepções mais radicais: que a política da raça não estaria inteiramente contida no mito humanista do homem ou da necessidade econômica ou do progresso histórico, pois seus afetos psíquicos questionam tais formas de determinismo; que a soberania social e a subjetividade humana só são compreensíveis na ordem da alteridade. É como se a questão do desejo que

emergiu da tradição traumática do oprimido tivesse de ser modificada, ao fim de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, para dar lugar a um humanismo existencialista que é tão banal quanto beatífico:

Por que não a tentativa simples de tocar o outro, de sentir o outro, de explicar o outro a mim mesmo?...Na conclusão deste estudo, quero que o mundo reconheça, comigo, a porta aberta de cada consciência.⁴⁰

Apesar de Fanon penetrar no lado escuro do homem, uma fome tão profunda de humanismo deve ser uma supercompensação pela consciência fechada ou “narcisismo dual” ao qual ele atribui a despersonalização do homem colonial: “Lá estão as pessoas, corpo a corpo, cada uma com sua negrura ou sua brancura em total grito narcísico, cada um selado em sua própria particularidade — tendo, embora, lampejos ocasionais.”⁴¹ É esse lampejo de reconhecimento — em seu sentido hegeliano, com seu espírito transcendental, negador — que deixa de luzir na relação colonial onde há apenas indiferença narcísica: “E todavia o negro sabe que há uma diferença. Ele a deseja...O ex-escravo precisa de um desafio a sua humanidade.”⁴² Na ausência desse desafio, argumenta Fanon, o colonizado só consegue imitar, uma ação bem definida pela psicanalista Annie Reich: “Trata-se de imitação... quando a criança segura o jornal *do mesmo modo* que seu pai o faz. Trata-se de identificação quando a criança aprende a ler.”⁴³ Ao negar a condição culturalmente diferenciada do mundo colonial — ao ordenar “Vire branco ou desapareça” — o colonizador fica também preso na ambivalência da identificação paranóica, alternando entre fantasias de megalomania e perseguição.

Entretanto, o sonho hegeliano de Fanon de uma realidade humana *em-si-e-por-si* é ironizado, até satirizado, por sua visão da estrutura maniqueísta da consciência colonial e sua divisão não-dialética. O que ele diz em *The Wretched of the Earth* [Os Condenados da Terra] a respeito da demografia da cidade colonial reflete sua visão da estrutura psíquica da relação colonial. As áreas de nativos e colonos, como a justaposição de corpos negros e brancos, são opostas, mas não a

serviço de uma unidade superior. Nenhuma conciliação é possível, conclui ele, pois, dos dois termos, um é supérfluo.

Não, não pode haver reconciliação, nem reconhecimento hegeliano, nem promessa simples, sentimental, de um “mundo do Você” humanista. Poderá haver vida sem transcendência? Política sem o sonho da perfectibilidade? Ao contrário de Fanon, penso que o momento *não-dialético* do maniqueísmo sugere uma resposta. Seguindo-se a trajetória do desejo colonial — na companhia da bizarra figura colonial, a sombra acorrentada — torna-se possível cruzar, até mesmo alterar, as fronteiras maniqueístas. Onde não há *natureza* humana, a esperança dificilmente poderia jorrar eterna, porém, ela emerge com certeza, sub-repticiamente, no retorno estratégico daquela diferença que informa e deforma a imagem da identidade, na margem da alteridade que exhibe a identificação. Pode não haver negação hegeliana, mas Fanon precisa às vezes ser lembrado de que a negação do Outro sempre extrapola as bordas da identificação, revela aquele lugar perigoso onde a identidade e a agressividade se enlaçam. Isto porque a negação é sempre um processo retroativo; um semi-reconhecimento daquela alteridade deixou sua marca traumática.

Nessa incerteza espreita o homem negro de máscara branca; dessa identificação ambivalente — pele negra, máscaras brancas — é possível, creio, transformar o *pathos* da confusão cultural em uma estratégia de subversão política. Não podemos concordar com Fanon quando afirma que, “como o drama racial é encenado às claras, o homem negro não tem tempo de torná-lo inconsciente”;⁴⁴ no entanto, esta é uma idéia instigante. Ao ocupar dois lugares ao mesmo tempo — ou três, no caso de Fanon — o sujeito colonial despersonalizado, deslocado, pode se tornar um objeto incalculável, literalmente difícil de situar. A demanda da autoridade não consegue unificar sua mensagem nem simplesmente identificar seus sujeitos. Isto porque a estratégia do desejo colonial é representar o drama da identidade no ponto em que o negro *desliza*, revelando a pele branca. Na extremidade, no intervalo entre o corpo negro e o corpo branco, há uma tensão de ser e sentido, ou, alguns diriam, de demanda e desejo, que é a contrapartida psíquica daquela tensão muscular que habita o corpo nativo:

Os símbolos da ordem social — a polícia, os toques de clarim na caserna, as paradas militares e as bandeiras desfraldadas — são a um só tempo inibidores e estimulantes: pois não transmitem a mensagem “Não ouse se mover”, mas, ao contrário, gritam “Prepare-se para o ataque.”⁴⁵

É dessas tensões — tanto psíquicas quanto políticas — que emerge uma estratégia de subversão. Ela é um modo de negação que busca não desvelar a completude do Homem, mas manipular sua representação. É uma forma de poder que é exercida nos próprios limites da identidade e da autoridade, no espírito zombeteiro da máscara e da imagem; é a lição ensinada pela mulher argelina coberta com o véu no decorrer da revolução, quando cruzava as linhas maniqueístas para reivindicar sua liberdade. No ensaio de Fanon, “Argélia sem Véu”, a tentativa do colonizador de retirar o véu da mulher argelina faz mais que transformar o véu em símbolo de resistência; ele se torna uma técnica de camuflagem, um instrumento de luta — o véu oculta bombas. O véu que antes assegurava a fronteira do lar — os limites da mulher — agora mascara a mulher em sua atividade revolucionária, ligando a cidade árabe e o bairro francês, transgredindo a fronteira familiar e colonial. Como o véu é liberado na esfera pública, circulação entre e além de normas e espaços culturais e sociais, ele se torna objeto de vigilância e interrogatório paranóicos. Cada mulher de véu, escreve Fanon, tornou-se suspeita. E, quando o véu é retirado para penetrar mais profundamente no bairro europeu, a polícia colonial vê tudo e não vê nada. Uma mulher argelina é apenas, afinal de contas, uma mulher. Mas a *fidai* argelina é um arsenal e, em sua bolsa, ela carrega suas granadas de mão.

Relembrar Fanon é um processo de intensa descoberta e desorientação. Relembrar nunca é um ato tranqüilo de introspecção ou retrospectão. É um doloroso re-lembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente. É essa memória da história da raça e do racismo, do colonialismo e da questão da identidade cultural, que Fanon revela com maior profundidade e poesia do que qualquer outro escritor. O que ele realiza, assim creio, é algo muito maior: pois, ao ver a imagem fóbica do negro, do nativo, do colonizado, profundamente entremeada na padronagem

psíquica do Ocidente, ele oferece a senhor e escravo uma reflexão mais profunda de suas interposições, assim como a esperança de uma liberdade difícil, até mesmo perigosa: "É através do esforço de recapturar e perscrutar o eu, é através da permanente tensão de sua liberdade, que os homens serão capazes de criar as condições ideais de existência para um mundo humano."⁴⁶

Isto leva a uma meditação acerca da experiência da destituição e do deslocamento — psíquico e social — que fala à condição do marginalizado, do alienado, daqueles que têm de viver sob a vigilância de um signo de identidade e fantasia que lhes nega a diferença. Ao deslocar o foco do racismo cultural da política do nacionalismo para a política do narcisismo, Fanon abre uma margem de interrogação que causa um deslizamento subversivo da identidade e da autoridade. Em nenhum lugar esta atividade subalterna é mais visível do que em sua própria obra, onde uma série de textos e tradições — desde o repertório clássico à cultura quotidiana, coloquial, do racismo — luta para proferir aquela última palavra que permanece não-dita.

À medida que uma série de grupos cultural e racialmente marginalizados assume prontamente a máscara do negro, ou a posição da minoria, não para negar sua diversidade, mas para, com audácia, anunciar o importante artifício da identidade cultural e de sua diferença, a obra de Fanon torna-se imprescindível. À medida que grupos políticos de origens diversas se recusam a homogeneizar sua opressão, mas fazem dela causa comum, uma imagem pública da identidade da alteridade, a obra de Fanon torna-se imprescindível — imprescindível para nos lembrar daquele embate crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, do qual vem a tensão duradoura de nossa liberdade e a impressão duradoura de nós mesmos como outros:

No caso de haver uma exposição... o jogo do combate em forma de intimidação, o ser dá de si, ou recebe do outro, algo que é como uma máscara, um duplo, um envelope, uma pele jogada fora, jogada fora para cobrir a moldura de um escudo. É através dessa forma separada de si mesmo que entra em jogo o ser em seus efeitos de vida e morte.⁴⁷

Chegou a hora de voltar a Fanon; como sempre, acredito, com uma pergunta: de que forma o mundo humano pode viver sua diferença; de que forma um ser humano pode viver Outra-mente [*Other-wise*]?

VI

Escolhi dar ao pós-estruturalismo uma proveniência especificamente pós-colonial para enfrentar uma importante objeção repetida por Terry Eagleton em seu ensaio "A Política da Subjetividade":

Ainda não temos uma teoria política, ou uma teoria do sujeito, que seja capaz, de forma dialética, de apreender a transformação social ao mesmo tempo enquanto difusão e afirmação, morte e nascimento do sujeito — ou pelo menos não temos teorias desse tipo que não sejam vaziamente apocalípticas.⁴⁸

Tomando como deixa a instância subalterna "duplamente inscrita", eu poderia argumentar que é a dobradiça *dialética* entre o nascimento e a morte do sujeito que precisa ser interrogada. Talvez a acusação de que uma política do sujeito resulte em um apocalipse oco é em si uma reação à sondagem pós-estruturalista da noção de negação progressiva — ou recusa — no pensamento dialético. O subalterno ou o metonímico não são *nem* vazios nem cheios, *nem* parte nem todo. Seus processos compensatórios e vicários de significação são uma instigação à tradução social, a produção de algo mais *além*, que não é apenas o corte ou lacuna do sujeito mas também a interseção de lugares e disciplinas sociais. Este hibridismo inaugura o projeto de pensamento político defrontando-o continuamente com o estratégico e o contingente, com o pensamento que contrabalança seu próprio "não-pensamento". Ele tem de negociar suas metas através de um reconhecimento de objetos diferenciais e níveis discursivos articulados não simplesmente como conteúdos mas em sua *interpelação* como formas de sujeições textuais ou narrativas — sejam estas governamentais, judiciais ou artísticas. Apesar de seus firmes compromissos, o político deve

sempre colocar como problema, ou indagação, a *prioridade do lugar de onde ele começa*, se não quer que sua autoridade se torne autocrática.

O que deve ser deixado em aberto é como haveremos de nos repensar, uma vez tendo minado a imediação e a autonomia da autoconsciência. Não é difícil questionar o argumento civil de que o povo é uma conjugação de indivíduos, harmoniosos *sob a Lei*. Podemos pôr em dúvida o argumento político de que o partido radical, vanguardista, e suas massas representam uma certa objetificação em um processo, ou estágio, histórico de transformação social. O que resta a ser pensado é o desejo *repetitivo* de nos reconhecermos duplamente como, simultaneamente, descentrados nos processos solidários do grupo político e, ainda assim, nosso ser como agente de mudança conscientemente comprometido, individualizado até — o portador da crença. O que é esta pressão ética de “nos justificarmos” — mas só *parcialmente* — dentro de um teatro político de agonismo, da ofuscação burocrática, violência e violação? Será este desejo político de identificação parcial uma tentativa belamente humana, até patética, de negar a percepção de que, *nos interstícios ou para além* dos elevados sonhos do pensamento político, existe um reconhecimento, em algum ponto entre o fato e a fantasia, de que as técnicas e tecnologias da política não precisam absolutamente ser *humanizantes* nem endossar de forma alguma o que entendemos ser a difícil condição humana — humanista? Teremos talvez de forçar os limites do social como o conhecemos para redescobrir um sentido de agência política ou pessoal através do não-pensado dentro dos domínios cívico e psíquico. Talvez não seja este o lugar de terminar, mas pode ser o lugar de começar.

A OUTRA QUESTÃO O ESTEREÓTIPO, A DISCRIMINAÇÃO E O DISCURSO DO COLONIALISMO

Ocupar-se dos conceitos fundadores de toda a história da filosofia, desconstituí-los, não é assumir o trabalho do filólogo ou do historiador clássico da filosofia. Apesar das aparências, este é provavelmente o meio mais ousado de engendrar o começo de um passo para fora da filosofia.

Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play"¹

I

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de "fixidez" na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre "no lugar", já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso. É esse processo de *ambivalência*, central para o estereótipo, que este capítulo explora quando constrói uma teoria do discurso colonial. Isto porque é a força da ambivalência que dá ao estereótipo

colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. Todavia, a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório — seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano — está ainda por ser mapeada.

A ausência de tal perspectiva tem sua própria história de conveniência política. Reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento e poder exige uma reação teórica e política que desafia os modos deterministas ou funcionalistas de conceber a relação entre o discurso e a política. A analítica da ambivalência questiona as posições dogmáticas e moralistas diante do significado da opressão e da discriminação. Minha leitura do discurso colonial sugere que o ponto de intervenção deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto colonizador como colonizado). Não pretendo desconstruir o discurso colonial para revelar seus equívocos ou repressões ideológicas, para exultar diante de sua auto-reflexividade ou tolerar seu “excesso” liberatório. Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normatizante. Só então torna-se possível compreender a ambivalência *produtiva* do objeto do discurso colonial — aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. O que essa leitura revela são as fronteiras do discurso colonial, permitindo uma transgressão desses limites a partir do espaço daquela alteridade.

A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença — raciais e sexuais. Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder. Não pretendo fundir, sem problematizar, duas formas de marcar — e dividir — o sujeito, nem generalizar duas formas de representação. Quero sugerir, porém, que há um espaço teórico e um lugar político para tal *articulação* — no sentido em que a palavra nega uma identidade “original” ou uma “singularidade” aos objetos da diferença — sexual ou racial. Se partirmos dessa visão, como comenta Feuchtwang em outro contexto,² segue-se que os epítetos raciais ou sexuais passam a ser vistos como modos de diferenciação, percebidos como determinações múltiplas, entrecruzadas, polimorfos e perversas, sempre exigindo um cálculo específico e estratégico de seus efeitos. Tal é, segundo creio, o momento do discurso colonial. É uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural.

Antes de passar à construção do discurso colonial, quero discutir brevemente o processo pelo qual as formas de alteridade racial/cultural/histórica foram marginalizadas nos textos teóricos que se ocupam da articulação da “diferença”, ou da “contradição”, com o fim de, alega-se, revelar os limites do discurso representacional do Ocidente. Ao facilitar a passagem “da obra ao texto” e sublinhar a construção arbitrária, diferencial e sistêmica dos signos sociais e culturais, essas estratégias críticas desestabilizam a busca idealista por sentidos que são, quase sempre, intencionalistas e nacionalistas. Isto não está em questão. O que precisa ser questionado, entretanto, é o *modo de representação da alteridade*.

Onde melhor levantar a questão do sujeito da diferença racial e cultural do que na magistral análise de Stephen Heath do mundo claro-escuro do clássico de Welles, *A Touch of Evil* [Um Toque de Maldade]? Refiro-me a uma área desta análise que menos gerou comentários, ou seja, a atenção que Heath

dedicou à estruturação da fronteira México/Estados Unidos, que circula pelo texto afirmando e intercambiando uma certa noção do “ser limitado”. O trabalho de Heath afasta-se da análise tradicional das diferenças raciais e culturais que identificam estereótipo e imagem e os elaboram em um discurso moralista ou nacionalista que afirma a *origem* e a *unidade* da identidade nacional. É extremamente relevante a preocupação de Heath com os lugares contraditórios e diversos no interior do sistema textual que *constroem* diferenças nacionais/culturais no uso que fazem dos semas de “estrangeiro”, “mistura”, “impureza”, como transgressores e corruptores. A atenção que Heath dedica aos meandros desse sujeito tão negligenciado como signo (e não símbolo ou estereótipo) disseminado nos códigos (como “divisão”, “troca”, “nomeação”, “caráter” etc.) dá-nos uma noção útil da circulação e proliferação da alteridade racial e cultural. Apesar da consciência das múltiplas e entrecruzadas determinações na construção dos modos de diferenciação sexual e racial, em um certo aspecto a análise de Heath marginaliza a alteridade. Embora eu vá argumentar que o problema da fronteira México/Estados Unidos é visto de maneira por demais singular, exclusivamente sob o signo da sexualidade, não é que eu não esteja consciente das muitas razões relevantes e adequadas para a escolha do foco “feminista”. A “diversão” operada pelo filme realista hollywoodiano dos anos 50 foi também sempre uma contenção do sujeito em uma economia narrativa de voyeurismo e fetichismo. Além disso, o deslocamento que organiza qualquer sistema textual, dentro do qual a exibição da diferença circula, exige que o jogo das “nacionalidades” participe do posicionamento sexual, perturbando a Lei e o desejo. Há, entretanto, certa singularidade e reductividade na conclusão que:

Vargas é a posição do desejo, sua admissão e sua proibição. Não é de se surpreender que ele tenha dois nomes: o nome do desejo é mexicano, Miguel... o da Lei é americano — Mike... O filme usa a fronteira, o jogo entre americano e mexicano... ao mesmo tempo que tenta prender aquele jogo finalmente na oposição entre pureza e mistura que, por sua vez, é uma versão da Lei e do desejo.³

Por mais liberatório que seja, de um lado, ver a lógica do texto traçada sem cessar entre o Pai Ideal e a Mãe Fálica, por outro lado, ver apenas uma articulação possível do complexo diferencial “raça-sexo” conspira em parte com as imagens da marginalidade oferecidas. Isto porque, se a nomeação de Vargas está crucialmente misturada e dividida na economia do desejo, há ainda outras economias mescladas que tornam a nomeação e o posicionamento igualmente problemáticos “do lado de lá da fronteira”. Identificar o “jogo” na fronteira como pureza e mistura e vê-lo como uma alegoria da Lei e do desejo reduz a articulação da diferença racial e sexual ao que está perigosamente perto de se tornar um círculo, mais do que uma espiral, de diferença. Sobre essa base, não é possível construir o conluio perverso e polimorfo entre o racismo e o sexismo como *economia mista* — por exemplo, os discursos do colonialismo cultural americano e da dependência mexicana, o medo/desejo da miscigenação, a fronteira americana como significante cultural de um espírito “americano” pioneiro e masculino sempre ameaçado por raças e culturas de além da fronteira ou da divisa. Se a morte do Pai é a interrupção na qual se inicia a narrativa, é através daquela morte que a miscigenação será ao mesmo tempo possível e adiada; se, ainda, é a intenção da narrativa recuperar Susan como “bom objeto”, torna-se também seu projeto livrar Vargas de sua “mistura” racial.

Essas questões de raça e representação foram retomadas no número de *Screen* dedicado aos problemas do “Racismo, colonialismo e cinema”.⁴ Essa é uma intervenção oportuna e bem-vinda no debate sobre a narrativa realista e suas condições de existência e representabilidade — um debate que até aqui tem se ocupado principalmente do “sujeito” de gênero e classe dentro das formações sociais e textuais da sociedade burguesa do ocidente. Seria inadequado resenhar aqui esse número de *Screen*, mas eu gostaria de chamar a atenção para o artigo “A Política da Distância Estética: a Apresentação da Representação em *São Bernardo*”, de Julianne Burton. Burton faz uma leitura interessante do filme *São Bernardo*, de Hirzman, como uma réplica especificamente terceiro-mundista aos debates dualísticos da metrópole sobre o realismo e

as possibilidades de ruptura. Embora ela não use Barthes, seria exato dizer que ela localiza o filme como "texto-limite" tanto de seu próprio contexto social totalitário *quanto* dos debates teóricos contemporâneos sobre a representação.

Os objetivos anti-colonialistas são ainda admiravelmente retomados por Robert Stam e Louise Spence em "Colonialismo, Racismo e Representação", com uma útil ênfase brechtiana na politização dos *meios* de representação, mais especificamente ponto-de-vista e sutura. Mas, apesar da mudança de objetivos políticos e métodos críticos, permanece em seu ensaio uma confiança limitadora e tradicional no estereótipo como capaz de oferecer, *em um momento qualquer*, um ponto *seguro* de identificação. Isto não é compensado (nem contradito) por sua opinião de que, *em outros tempos e lugares*, o mesmo estereótipo possa ser lido de modo contraditório ou, de fato, ser lido de modo equivocado. O que é, portanto, uma simplificação no processo da representação estereotípica tem um efeito de colisão sobre o seu foco central de abordagem da política do ponto-de-vista. Eles operam com uma noção passiva e unitária de sutura que simplifica a política e a "estética" do posicionamento do espectador, ao ignorar o processo ambivalente, psíquico, de identificação que é crucial ao argumento. Ao contrário, proponho que, de forma bem preliminar, o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo, exigindo não apenas que amplie nossos objetivos críticos e políticos mas que mudemos o próprio objeto da análise.

A diferença de outras culturas se distingue do excesso de significação ou da trajetória do desejo. Estas são estratégias teóricas que são necessárias para combater o "etnocentrismo", mas não podem, por si mesmas, sem serem reconstruídas, representar aquela alteridade. Não pode haver um deslizamento inevitável da atividade semiótica para a leitura não problemática de outros sistemas culturais e discursivos.⁵ Há nessas leituras uma vontade de poder e conhecimento que, ao deixar de especificar os limites de seu próprio campo de enunciação e eficácia, passa a individualizar a alteridade como a descoberta de suas próprias pressuposições.

A diferença do discurso colonial como aparato de poder⁶ vai emergir de forma mais completa no decorrer deste capítulo. Neste ponto, no entanto, fornecerei o que considero as condições e especificações mínimas daquele discurso. É um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para “povos sujeitos” através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer. Ele busca legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados mas avaliados antiteleticamente. O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade. Portanto, apesar do “jogo” no sistema colonial que é crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” e ainda assim inteiramente apreensível e visível. Ele lembra uma forma de narrativa pela qual a produtividade e a circulação de sujeitos e signos estão agregadas em uma totalidade reformada e reconhecível. Ele emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente similar ao realismo. E é com o fim de intervir no interior desse sistema de representação que Edward Said propõe uma semiótica do poder “orientalista”, examinando os diversos discursos europeus que constituem “o Oriente” como uma zona do mundo unificada em termos raciais, geográficos, políticos e culturais. A análise de Said é reveladora do discurso colonial:

Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão, que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de *realismo radical*; qualquer um que empregue o orientalismo, que é o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai designar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que então é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade... O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força... Para todas essas funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula *é*.⁷

Para Said, a cópula parece ser o ponto no qual o racionalismo ocidental preserva as fronteiras do sentido para si próprio. Disto, também, Said está consciente quando alude continuamente a uma polaridade ou divisão no próprio centro do orientalismo.⁸ Este é, por um lado, um tópico de aprendizado, descoberta, prática; por outro lado, é o território de sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisitos. É um sistema estático de “essencialismo sincrônico”, um conhecimento de “significantes de estabilidade” como o lexicográfico e o enciclopédico. No entanto, esse território está continuamente sob ameaça por parte de formas diacrônicas de história e narrativa, signos de instabilidade. E, finalmente, dá-se a essa linha de pensamento uma forma análoga à da construção do sonho quando Said se refere explicitamente a uma distinção entre “uma positividade inconsciente”, que ele denomina orientalismo *latente*, e as visões e saberes estabelecidos sobre o Oriente que ele chama de orientalismo *manifesto*.

A originalidade desta teoria pioneira poderia ser ampliada para ocupar-se da alteridade e ambivalência do discurso orientalista. Said contém essa ameaça ao introduzir um binarismo em sua argumentação que, estabelecendo inicialmente uma oposição entre essas duas cenas discursivas, finalmente lhes permite a correlação como sistema congruente de representação que é unificado através de uma *intenção* político-ideológica que, em suas palavras, possibilita à Europa avançar segura e *não-metaforicamente* sobre o Oriente. Said identifica o *conteúdo* do orientalismo como o repositório inconsciente da fantasia, dos escritos imaginativos e idéias essenciais, e a *forma* do orientalismo manifesto como o aspecto

diacrônico, determinado histórica e discursivamente. Essa estrutura de divisão/correlação do orientalismo manifesto e latente faz com que a eficácia do conceito de discurso seja minada pelo que se poderia chamar polaridades da intencionalidade.

Isto cria um problema com o uso que Said faz dos conceitos de poder e discurso de Foucault. A produtividade do conceito foucaultiano de poder/conhecimento reside em sua recusa de uma epistemologia que opõe essência/aparência, ideologia/ciência. *Pouvoir/Savoir* coloca sujeitos em uma relação de poder e reconhecimento que não é parte de uma relação simétrica ou dialética — eu/outro, senhor/escravo — que pode então ser subvertida pela inversão. Os sujeitos são sempre colocados de forma desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como o de alvo ou adversário. Torna-se difícil, então, conceber as enunciações *históricas* do discurso colonial sem que elas estejam funcionalmente sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena *inconsciente* do orientalismo latente. Do mesmo modo, é difícil conceber o processo de subjetificação como localização no *interior* do orientalismo ou do discurso colonial para o sujeito dominado, sem que o dominador esteja também estrategicamente colocado nesse interior. Os termos nos quais o orientalismo de Said é unificado — a intencionalidade e unidirecionalidade do poder colonial — também unificam o sujeito da enunciação colonial.

Isto resulta na insuficiente atenção de Said à representação como conceito que articula o histórico e a fantasia (como cena do desejo) na produção dos efeitos “políticos” do discurso. Ele corretamente rejeita a noção de orientalismo como representação equivocada de uma essência oriental. No entanto, tendo introduzido o conceito de “discurso”, Said não encara os problemas que isto cria para uma noção instrumentalista de poder/saber de que ele parece necessitar. O problema é sintetizado em sua aceitação imediata da visão de que “[r]epresentações são formações, ou, como Roland Barthes disse de todas as operações de linguagem, elas são deformações”.⁹

Isto leva-me a meu segundo argumento. O fechamento e coerência atribuídos ao pólo inconsciente do discurso colonial e à noção não problematizada do sujeito restringem a eficácia tanto do poder como do saber. Não é possível ver como o poder funciona produtivamente enquanto estímulo e interdição. Tampouco seria possível, sem a atribuição de ambivalência às relações de poder/saber, calcular o impacto traumático do retorno do oprimido — aqueles aterrorizantes estereótipos de selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia que são os indicadores de identificação e alienação, cenas de medo e desejo, nos textos coloniais. É precisamente esta função do estereótipo como fobia e fetiche que, segundo Fanon, ameaça o fechamento do esquema racial/epidérmico para o sujeito colonial e abre a estrada real à fantasia colonial.

Há uma passagem pouco desenvolvida em *Orientalismo* que, ao atravessar o corpo do texto, articula a questão do poder e do desejo que pretendo examinar agora. É a seguinte:

No todo, um arquivo internamente estruturado é construído a partir da literatura que faz parte dessas experiências. Dele provém um número restrito de encapsulações típicas: a viagem, a história, a fábula, o estereótipo, o confronto polêmico. Essas são as lentes através das quais o Oriente é vivenciado e elas modelam a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre Oriente e Ocidente. O que dá ao imenso número de encontros alguma unidade, no entanto, é a hesitação de que eu falava antes. Algo patentemente estrangeiro e distante adquire, por alguma razão, um estatuto de maior — em vez de menor — familiaridade. Tende-se a parar de julgar as coisas seja como completamente novas ou como completamente conhecidas; uma nova categoria mediana emerge, uma categoria que permite que se vejam coisas novas, coisas vistas pela primeira vez, como versões de uma coisa previamente conhecida. Em essência, essa categoria não é tanto um modo de receber informação nova como um método de controlar o que parece ser uma ameaça a alguma visão estabelecida das coisas... A ameaça é emudecida, os valores familiares se impõem e por fim a mente reduz a pressão feita sobre ela classificando as coisas como "originais" ou "repetitivas"... O Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo do Ocidente pelo que é familiar e seus arrepios de prazer — ou medo — diante da novidade.¹⁰

O que é esta outra cena do discurso colonial representada em torno da "categoria mediana"? O que é essa teoria da encapsulação ou fixação que se move entre o reconhecimento da diferença cultural e racial e seu repúdio, fixando o não-familiar a algo estabelecido, de uma maneira que é repetitiva e que vacila entre o prazer e o medo? A fábula freudiana do fetichismo (e da recusa) circularia no interior do discurso do poder colonial exigindo a articulação de modos de diferenciação — sexual e racial — assim como diferentes modos de discurso teórico — psicanalítico e histórico?

A articulação estratégica de "coordenadas do saber" — racial e sexual — e sua inscrição no jogo do poder colonial como modos de diferenciação, defesa, fixação, hierarquização, é um modo de especificar o discurso colonial que seria esclarecido por referência ao conceito pós-estruturalista foucaultiano de *dispositif* ou aparato. Foucault insiste que a relação de saber e poder no interior do aparato é sempre uma resposta estratégica a *uma necessidade urgente* em um dado momento histórico. A força do discurso colonial e pós-colonial como intervenção teórica e cultural em nosso momento contemporâneo representa a necessidade urgente de contestar singularidades de diferença e de articular "sujeitos" diversos de diferenciação. Foucault diz que

o aparato é essencialmente de natureza estratégica, o que significa presumir que se trata de uma certa manipulação de relações de forças, seja desenvolvendo-as em uma direção particular, ou bloqueando-as, estabilizando-as, utilizando-as etc. O aparato é assim sempre inscrito em um jogo de poder, porém é também sempre ligado a certas coordenadas do saber que provêm dele mas que, em igual medida, o condicionam. É nisto que consiste o aparato: estratégias de relações de forças que apóiam e se apóiam em tipos de saber.¹¹

Nesse sentido, proponho a leitura do estereótipo em termos de fetichismo. O mito da origem histórica — pureza racial, prioridade cultural — produzido em relação com o estereótipo colonial tem a função de "normalizar" as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa. A cena do

fetichismo funciona de forma similar como, ao mesmo tempo, uma reativação do material da fantasia original — a ansiedade da castração e da diferença sexual — e como uma normalização daquela diferença e perturbação em termos do objeto fetiche como substituto para o pênis da mãe. Dentro do aparato de poder colonial, os discursos da sexualidade e da raça se relacionam em um processo de *sobredeterminação funcional*, “porque cada efeito... entra em ressonância ou contradição com os outros e daí exige um reajuste ou uma reelaboração dos elementos heterogêneos que afloram em diversos pontos”.¹²

Existe tanto uma justificativa estrutural como uma funcional para se ler o estereótipo racial do discurso colonial em termos de fetichismo.¹³ Minha releitura de Said estabelece o elo *estrutural*. O fetichismo, como a recusa da diferença, é aquela cena repetitiva em torno do problema da castração. O reconhecimento da diferença sexual — como pré-condição para a circulação da cadeia de ausência e presença no âmbito do simbólico — é recusado pela fixação em um objeto que mascara aquela diferença e restaura uma presença original. O elo *funcional* entre a fixação do fetiche e o estereótipo (ou o estereótipo como fetiche) é ainda mais relevante. Isto porque o fetichismo é sempre um “jogo” ou vacilação entre a afirmação arcaica de totalidade/similaridade — em termos freudianos: “Todos os homens têm pênis”; em nossos termos: “Todos os homens têm a mesma pele/raça/cultura” — e a ansiedade associada com a falta e a diferença — ainda, para Freud: “Alguns não têm pênis”; para nós: “Alguns não têm a mesma pele/raça/cultura.” Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição

da fantasia primária — o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para ser falado.

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes — o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. Minha afirmativa está contida de forma esplêndida no título de Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, onde a recusa da diferença transforma o sujeito colonial em um desajustado — uma mímica grotesca ou uma “duplicação” que ameaça dividir a alma e a pele não-diferenciada, completa, do ego. O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais.

Quando Fanon fala do posicionamento do sujeito no discurso estereotipado do colonialismo, ele fornece ainda mais suporte a meu argumento. As lendas, estórias, histórias e anedotas de uma cultura colonial oferecem ao sujeito um “Ou/Ou” primordial.¹⁴ *Ou* ele está fixado em uma consciência do corpo como uma atividade unicamente negadora *ou* como um novo tipo de homem, uma nova espécie. O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de *pele/cultura* das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração. “Onde quer que vá”, lamenta Fanon, “o negro permanece um negro”—¹⁵ sua raça se torna o signo não-erradicável da *diferença negativa* nos discursos coloniais. Isto porque o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de “raça” a não ser em sua *fixidez* enquanto racismo. Nós sempre sabemos de antemão que os negros são licenciosos e os asiáticos dissimulados...

III

Há duas “cenas primárias” em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Fanon: dois mitos da origem da marcação do sujeito dentro das práticas racistas e dos discursos de uma cultura colonial. Em certa ocasião uma menina branca fixa Fanon com o olhar e a palavra ao voltar-se para se identificar com sua mãe. É uma cena que ecoa sem cessar através de seu ensaio “O Fato da Negrura”: “Olha, um negro... Mamãe, olha o negro! Estou com medo.” “O que mais me restava”, conclui Fanon, “senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que cobriu todo o meu corpo de sangue negro”.¹⁶ Do mesmo modo, ele sublinha o momento primário em que a criança se defronta com os estereótipos raciais e culturais nas histórias infantis, onde heróis brancos e demônios negros são apresentados como pontos de identificação ideológica e psíquica. Dramas como esse são encenados *diariamente* em sociedades coloniais, diz Fanon, empregando uma metáfora teatral — a cena — que enfatiza o visível — o visto. Pretendo jogar com os dois sentidos que se referem, simultaneamente, ao território da fantasia e do desejo e à visão de subjetificação e poder.

O drama que subjaz a essas dramáticas cenas coloniais “cotidianas” não é difícil de discernir. Em cada uma delas o sujeito gira em torno do pivô do “estereótipo” para retornar a um ponto de total identificação. O olhar da menina retorna a sua mãe no reconhecimento e recusa do tipo negróide; a criança negra afasta-se de si própria, de sua raça, em sua total identificação com a positividade da brancura, que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor. No ato da recusa e da fixação, o sujeito colonial é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro. Isto porque o que essas cenas primárias ilustram é que olhar/ouvir/ler como lugares de subjetificação no discurso colonial são prova da importância do imaginário visual e auditivo para as *histórias* das sociedades.¹⁷

É nesse contexto que quero aludir brevemente à problemática do ver/ser visto. Sugiro que para se conceber o sujeito colonial como o efeito de poder que é produtivo — disciplinar e “prazeroso” — é preciso ver a *vigilância* do poder colonial como algo que funciona em relação com o regime de *pulsão escópica*. Ou seja, a pulsão que representa o prazer

de “ver”, que tem o olhar como seu objeto de desejo, está relacionada tanto ao mito das origens, a cena primária, quanto à problemática do fetichismo e localiza o objeto vigiado no interior da relação “imaginária”. Como o voyeurismo, a eficácia da vigilância depende do “*consentimento ativo* que é seu correlato real ou mítico (mas sempre real enquanto mito) e estabelece no espaço escópico a ilusão da relação objetiva”¹⁸ (grifo meu). A ambivalência dessa forma de “consentimento” na objetificação — real ou mítica — é a *ambivalência* em torno da qual o estereótipo gira, ilustrando a ligação crucial entre prazer e poder que Foucault postula mas, a meu ver, não consegue explicar.

Minha anatomia do discurso colonial permanece incompleta até que eu coloque o estereótipo, como modo retido, fetichista de representação, dentro de seu campo de identificação, que identifiquei em minha descrição das cenas primárias de Fanon como o esquema laciano do imaginário. O imaginário¹⁹ é a transformação que acontece no sujeito durante a fase formativa do espelho, quando ele assume uma imagem *distinta* que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor. No entanto, esse posicionamento é em si problemático, pois o sujeito encontra-se ou se reconhece através de uma imagem que é simultaneamente alienante e daí potencialmente fonte de confrontação. Esta é a base da estreita relação entre as duas formas de identificação associadas com o imaginário — o narcisismo e a agressividade. São precisamente essas duas formas de identificação que constituem a estratégia dominante do poder colonial exercida em relação ao estereótipo que, como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou mascara. Como a fase do espelho, “a completude” do estereótipo — sua imagem *enquanto* identidade — está sempre ameaçada pela “falta”.

A construção do discurso colonial é então uma articulação complexa dos tropos do fetichismo — a metáfora e a metonímia — e as formas de identificação narcísica e agressiva disponíveis para o imaginário. O discurso racial estereotipado é uma estratégia de quatro termos. Há uma amarração entre a função metafórica ou mascaradora do fetiche e o objeto-escolha narcísico e uma aliança oposta entre a figuração metonímica da

falta e a fase agressiva do imaginário. Um repertório de posições conflituosas constitui o sujeito no discurso colonial. A tomada de qualquer posição, dentro de uma forma discursiva específica, em uma conjuntura histórica particular, é portanto sempre problemática — lugar tanto da fixidez como da fantasia. Esta tomada de posição fornece uma “identidade” colonial que é encenada — como todas as fantasias de originalidade e origem — diante de e no espaço da ruptura e da ameaça por parte da heterogeneidade de outras posições. Como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. O processo pelo qual o “mascaramento” metafórico é inscrito em uma falta, que deve então ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática — *sempre as mesmas* histórias sobre a animalidade do negro, a inescrutabilidade do cule ou a estupidez do irlandês *têm de ser* contadas (compulsivamente) repetidamente, e são gratificantes e aterrorizantes de modo diferente a cada vez.

Em qualquer discurso colonial específico, as posições metafóricas/narcísicas e metonímicas/agressivas funcionarão simultaneamente, estrategicamente postadas em relação uma à outra, de forma semelhante ao momento de alienação, que figura como uma ameaça à plenitude imaginária e à “crença múltipla” que ameaça a recusa fetichista. Os sujeitos do discurso são construídos dentro de um aparato de poder que *contém*, nos dois sentidos da palavra, um “outro” saber — um saber que é retido e fetichista e circula através do discurso colonial como aquela forma limitada de alteridade que denominei estereótipo. Fanon descreve de forma pungente os efeitos desse processo sobre uma cultura colonizada:

uma agonia prolongada em lugar de um total desaparecimento da cultura pré-existente. A cultura anteriormente viva e aberta para o futuro torna-se fechada, fixada no estatuto colonial, presa no jugo da opressão. Presente ou mumificada, ela testemunha contra seus membros... A mumificação cultural leva à mumificação do pensamento individual... Como se fosse possível a um homem desenvolver-se de outro modo senão dentro da moldura de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir.²⁰

Minha estratégia de quatro termos do estereótipo tenta experimentalmente fornecer uma estrutura e um processo para o “sujeito” de um discurso colonial. Pretendo agora tomar o problema da discriminação como o efeito político de tal discurso e relacioná-lo com a questão da “raça” e da “pele”. Para esse fim, é importante lembrar que a crença múltipla que acompanha o fetichismo não apenas tem valor de recusa; ela tem ainda “valor de saber” e é este que considerarei a seguir. Ao se calcular o valor do saber é crucial levar em conta o que Fanon quer dizer quando afirma que:

Há uma procura pelo negro, o negro é uma demanda, não se pode passar sem ele, ele é necessário, mas só depois de tornar-se palatável de uma determinada maneira. Infelizmente, o negro derruba o sistema e rompe os tratados. ²¹

Para compreender essa demanda e de que forma se torna o nativo ou negro “palatável”, temos de distinguir algumas diferenças significativas entre a teoria geral do fetichismo e seus usos específicos para uma compreensão do discurso racista. Primeiramente, o fetiche do discurso colonial — o que Fanon denomina esquema epidérmico — não é, como o fetiche sexual, um segredo. A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como “conhecimento geral” em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais. Em segundo lugar, pode-se dizer que o fetiche sexual está intimamente ligado ao “objeto bom”; é ele o elemento do cenário que torna o objeto todo desejável e passível de ser amado, o que facilita as relações sexuais e pode até promover uma forma de felicidade. O estereótipo também pode ser visto como aquela forma particular, “fixada”, do sujeito colonial que *facilita* as relações coloniais e estabelece uma forma discursiva de oposição racial e cultural em termos da qual é exercido o poder colonial. Se alegarmos que os colonizados são, na grande maioria dos casos, objetos de ódio, podemos responder com Freud que

a afeição e a hostilidade no tratamento do fetiche — que correm paralelos à recusa e à percepção da castração — estão misturadas em proporções desiguais em casos diversos, de modo que um ou o outro torna-se mais claramente reconhecível.²²

O que esta afirmação reconhece é o amplo *alcance* do estereótipo, que vai desde o servo leal até Satã, desde o amado ao odiado, uma mudança de posições do sujeito na circulação do poder colonial que tentei explicar pela motilidade do sistema metafórico/narcísico e metonímico/agressivo do discurso colonial. O que resta examinar, no entanto, é a construção do significante de “pele/raça” naqueles regimes de visibilidade e discursividade — fetichista, escópico, imaginário — dentro dos quais localizei os estereótipos. Apenas sobre essa base poderemos construir seu “valor-saber” que nos permitirá, espero, entender o lugar da fantasia no exercício do poder colonial.

Minha argumentação baseia-se em uma leitura particular da problemática da representação que, como Fanon sugere, é específica da situação colonial. Ele escreve:

a originalidade do contexto colonial é que a subestrutura econômica é também uma superestrutura... você é rico porque é branco, você é branco porque é rico. É por isto que a análise marxista deveria sempre ser um pouco ampliada cada vez que se trata do problema colonial.²³

Pode-se avaliar a posição de Fanon como adesão a um reflexionismo simples ou a uma noção determinista da significação cultural/social ou, o que é mais interessante, ler sua posição como “anti-repressionista” (atacando a noção de que a ideologia como percepção ou representação equivocada é a repressão do real). Para os propósitos deste texto, tendo para a segunda leitura, que então dá uma “visibilidade” ao exercício do poder e fortalece o argumento de que a pele, como significante da discriminação, deve ser produzida ou processada como visível. Como diz Paul Abbot, em um contexto muito diferente,

enquanto a repressão bane seu objeto para o inconsciente, esquece e tenta esquecer o esquecimento, a discriminação deve constantemente trazer à consciência suas representações, reforçando o reconhecimento crucial da diferença que elas encarnam e revitalizando-as para a percepção da qual depende sua eficácia... Ela deve se sustentar na presença da própria diferença que é também seu objeto.²⁴

O que "autoriza" a discriminação, prossegue Abbot, é a oclusão da pré-construção ou montagem da diferença: "essa repressão da produção faz com que o reconhecimento da diferença seja obtido em uma inocência, enquanto uma 'natureza'; o reconhecimento é projetado como conhecimento primário, efeito espontâneo da 'evidência do visível'."²⁵

Este é precisamente o tipo de reconhecimento, espontâneo e visível, que é atribuído ao estereótipo. A diferença do objeto da discriminação é ao mesmo tempo visível e natural — cor como *signo* cultural/político de inferioridade ou degeneração, a pele como sua *identidade* natural. No entanto, o relato de Abbot pára no momento da "identificação" e estranhamente entra em conluio com o *sucesso* das práticas discriminatórias ao sugerir que suas representações exigem a repressão da montagem da diferença; afirmar o contrário, segundo ele, seria colocar o sujeito em "uma consciência impossível, já que isto traria à consciência a heterogeneidade do sujeito como lugar de articulação".²⁶

Apesar de estar ciente do papel crucial do reconhecimento da diferença para a discriminação e sua problematização da repressão, Abbot fica preso em seu lugar unitário de articulação. Ele chega quase a sugerir que é possível, mesmo que de forma momentânea e ilusória, ao *perpretador* do discurso discriminatório, estar em uma posição que *não é marcada pelo discurso* até o ponto em que o *objeto* da discriminação é considerado natural e visível. O que Abbot negligencia é o papel facilitador da contradição e da heterogeneidade na construção das práticas autoritárias e de suas fixações estratégicas, discursivas.

Meu conceito de estereótipo-como-sutura é um reconhecimento da *ambivalência* daquela autoridade e daquelas ordens de identificação. O papel da identificação fetichista

na construção de saberes discriminatórios que dependem da “presença da diferença” é fornecer um processo de cisão e crença múltipla/contraditória no ponto da enunciação e subjetificação. É essa cisão crucial do ego que é representada na descrição que Fanon faz da construção do sujeito colonizado como efeito do discurso estereotípico: o sujeito primordialmente fixado e, todavia, triplamente dividido entre os saberes incongruentes de corpo, raça, ancestrais. Atacado pelo estereótipo, “o esquema corporal se desmorona, seu lugar é tomado por um esquema racial epidérmico... Já não era uma questão de estar consciente de meu corpo na terceira pessoa, mas sim em uma pessoa tripla... Eu não tinha um, mas dois, três lugares”.²⁷

Este processo pode ser melhor compreendido em termos da articulação da crença múltipla que Freud propõe em seu ensaio sobre o fetichismo. É uma forma não-repressiva de saber que dá margem à possibilidade de se abraçar simultaneamente duas crenças contraditórias, uma oficial e uma secreta, uma arcaica e uma progressista, uma que aceita o mito das origens, outra que articula a diferença e a divisão. Seu “valor” de saber reside em sua orientação como defesa contra a realidade externa, e fornece, nas palavras de Metz,

a matriz duradoura, o protótipo eficiente de todas aquelas divisões da crença de que o homem passa a ser capaz nos mais variados domínios, de todas as interações infinitamente complexas, inconscientes e ocasionalmente conscientes, que ele se permitirá entre o crer e o não-crer.²⁸

É através dessa noção de cisão e crença múltipla que, a meu ver, se torna mais fácil ver a ligação entre saber e fantasia, poder e prazer, que embasa o regime específico de visibilidade empregado no discurso colonial. A visibilidade do Outro racial/colonial é ao mesmo tempo um *ponto* de identidade (“Olha, um negro”) e um *problema* para o pretendido fechamento no interior do discurso. Isto porque o reconhecimento da diferença como pontos “imaginários” de identidade e origem — tais como preto e branco — é perturbado pela representação da cisão no discurso. O que eu chamei de jogo entre os momentos metafóricos/narcísicos e metonímicos/

agressivos no discurso colonial — aquela estratégia em quatro partes do estereótipo — reconhece crucialmente a prefiguração do desejo como uma força potencialmente conflituosa, perturbadora, em todos aqueles regimes de “originalidade” que reuni. Na objetificação da pulsão escópica há sempre a ameaça do retorno do olhar; na identificação da relação imaginária há sempre o outro alienante (ou espelho) que devolve crucialmente sua imagem ao sujeito; e naquela forma de substituição e fixação que é o fetichismo há sempre o traço da perda, da ausência. Para ser sucinto, o ato de reconhecimento e recusa da “diferença” é sempre perturbado pela questão de sua re-apresentação ou construção.

O estereótipo é, nesse sentido, um objeto “impossível”. Por essa mesma razão, os esforços dos “saberes oficiais” do colonialismo — pseudo-científico, tipológico, legal-administrativo, eugênico — estão imbricados no ponto de sua produção de sentido e poder com a fantasia que dramatiza o desejo impossível de uma origem pura, não-diferenciada. Sem ser ela mesma o objeto do desejo, mas sim seu cenário, sem ser uma atribuição de identidades, e sim sua produção na sintaxe do panorama do discurso racista, a fantasia colonial exerce um papel crucial naquelas cenas cotidianas de subjetificação em uma sociedade colonial a que Fanon repetidamente se refere. Como fantasias das origens da sexualidade, as produções do “desejo colonial” marcam o discurso como um “ponto favorecido para as reações defensivas mais primitivas, como voltar-se contra si próprio, tornar-se um oposto, uma projeção, uma negação”.²⁹

O problema da origem como a problemática do saber racista, estereotípico, é complexo e o que eu disse sobre sua construção se tornará mais claro com um exemplo de Fanon. O ato de estereotipar não é o estabelecimento de uma falsa imagem que se torna o bode expiatório de práticas discriminatórias. É um texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes “oficiais” e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista:

Meu corpo foi-me devolvido esparramado, distorcido, recolorido, vestido de luto naquele dia branco de inverno. O negro é um animal, o negro é mau, o negro é ruim, o negro é feio; olha, um preto, está fazendo frio, o preto está tremendo, o preto está tremendo porque está com frio, o menininho está tremendo porque está com medo do preto, o preto está tremendo de frio, aquele frio que atravessa os ossos, o menininho bonitinho está tremendo porque ele acha que o preto está tremendo de raiva, o menininho branco atira-se nos braços da mãe: Mamãe, o preto vai me comer.³⁰

É o cenário da fantasia colonial que, ao encenar a ambivalência do desejo, articula a demanda pelo negro que o próprio negro rompe. Isto porque o estereótipo é ao mesmo tempo um substituto e uma sombra. Ao aceder às fantasias mais selvagens (no sentido popular da palavra) do colonizador, o Outro estereotipado revela algo da "fantasia" (enquanto desejo, defesa) daquela posição de dominação, pois, se a "pele" é no discurso racista a visibilidade da escuridão e um significante primeiro do corpo e seus correlatos sociais e culturais, então é inevitável que lembremos o que diz Karl Abrahams em sua obra seminal sobre a pulsão escópica.³¹ O valor-prazer da cor escura é um recuo a fim de não saber nada do mundo exterior. Seu significado simbólico, no entanto, é totalmente ambivalente. A cor escura significa ao mesmo tempo nascimento e morte; ela é em todos os casos um desejo de retornar à completude da mãe, um desejo por uma linha de visão e de origem ininterrupta e não-diferenciada.

Mas certamente há outra cena do discurso colonial em que o nativo ou o negro corresponde à demanda do discurso colonial, onde a "cisão" subversora é recuperável dentro de uma estratégia de controle social e político. É reconhecidamente verdade que a cadeia de significação estereotípica é curiosamente misturada e dividida, polimorfa e perversa, uma articulação da crença múltipla. O negro é ao mesmo tempo selvagem (canibal) e ainda o mais obediente e digno dos servos (o que serve a comida); ele é a encarnação da sexualidade desenfreada e, todavia, inocente como uma criança; ele é místico, primitivo, simplório e, todavia, o mais escolado e acabado dos mentirosos e manipulador de forças sociais. Em cada caso, o que está sendo dramatizado é uma separação

— *entre* raças, culturas, histórias, *no interior de* histórias
— uma separação *antes e depois* que repete obsessivamente o momento ou disjunção mítica.

Apesar das similaridades estruturais com o jogo da necessidade e do desejo nas fantasias primárias, a fantasia colonial não tenta encobrir aquele momento de separação. Ela é mais ambivalente. Por um lado, propõe uma teleologia — sob certas condições de dominação colonial e controle, o nativo é progressivamente reformável. Por outro lado, no entanto, ela efetivamente mostra a “separação”, torna-a mais visível. É a visibilidade dessa separação que, ao negar ao colonizado a capacidade de se autogovernar, a independência, os modos de civilidade ocidentais, confere autoridade à versão e missão oficiais do poder colonial.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial, inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaboradas por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa e, sobre essa base, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais que são preconceituosas, discriminatórias, vestigiais, arcaicas, “míticas”, e, o que é crucial, reconhecidas como tal. Ao “conhecer” a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. A população colonizada é então tomada como a causa e o efeito do sistema, presa no círculo da interpretação. O que é visível é a *necessidade* de uma regra dessas, o que é justificado por aquelas ideologias moralistas e normativas de aperfeiçoamento reconhecidas como Missão Civilizatória ou o Ônus do Homem Branco. No entanto, coexistem dentro do mesmo aparato de poder colonial sistemas e ciências de governo modernos, formas “ocidentais” progressistas de organização social e econômica que fornecem a justificativa manifesta para o projeto do colonialismo — um argumento que, em parte, atraiu Karl Marx. É no território dessa coexistência que as estratégias da hierarquização e marginalização são empregadas na administração de sociedades coloniais. E se minha

dedução a partir de Fanon sobre a visibilidade peculiar do poder colonial se justifica, eu diria, estendendo-a, que é uma forma de governamentalidade em que o espaço "ideológico" funciona de maneiras mais abertamente coniventes com exigências políticas e econômicas. A caserna fica perto da igreja, que fica ao lado da sala de aula; o quartel fica bem ao lado das "linhas civis". Tal visibilidade das instituições e aparatos de poder é possível porque o exercício do poder colonial torna *a relação entre elas* obscura, elabora-as como fetiches, espetáculos de preeminência "natural"/racial. Só a sede do governo é que fica sempre em algum outro lugar — destacada e separada por aquele distanciamento de que depende a vigilância para suas estratégias de objetificação, normalização e disciplina.

A palavra final pertence a Fanon:

esse comportamento [do colonizador] trai uma determinação de objetificar, confinar, prender, endurecer. Expressões como "Eu os conheço", "é assim que eles são", mostram essa objetificação máxima atingida com sucesso... Há de um lado uma cultura na qual podem ser reconhecidas qualidades de dinamismo, crescimento e profundidade. Contra isto temos [em culturas coloniais] características, curiosidades, coisas, nunca uma estrutura.³²

DA MÍMICA E DO HOMEM A AMBIVALÊNCIA DO DISCURSO COLONIAL

A mímica revela algo na medida em que é distinta do que poderia ser chamado um si-mesmo que está por trás. O efeito da mímica é a camuflagem... Não se trata de se harmonizar com o fundo, mas contra um fundo mosqueado, ser também mosqueado — exatamente como a técnica de camuflagem praticada na guerra dos homens.

Jacques Lacan, "The Line and Light", *Of the Gaze*¹

A esta altura já passou o momento de questionar a estratégia original de conferir a cada colônia do Império Britânico uma representação mímica da Constituição Britânica. Mas se a criatura assim dotada alguma vez se esqueceu de seu significado real e, sob a importância imaginada de oradores e insígnias, de toda a parafernália e cerimônias da legislatura imperial, ousou desafiar a metrópole, esta deve agradecer a si própria a loucura de conferir tais privilégios a um tipo de sociedade que não tem qualquer direito terreno a uma posição tão elevada.

Um princípio fundamental parece ter sido esquecido ou subestimado em nosso sistema de política colonial — o da dependência colonial. Dar a uma colônia os meios de independência é uma zombaria; ela não permaneceria colônia por uma hora sequer se pudesse manter uma postura independente.

Sir Edward Cust, "Reflections on West African Affairs... Addressed to the Colonial Office", Hatchard, London, 1839

O discurso do colonialismo inglês pós-iluminista fala frequentemente com uma língua que é bipartida, e não falsa. Se o colonialismo toma o poder em nome da história, exerce repetidamente sua autoridade por meio das figuras da farsa. Isto porque a intenção épica da missão civilizadora, "humana e não totalmente humana" nas famosas palavras de Lord Rosebery, "escrita pelo dedo do Divino"² muitas vezes produz um texto

rico nas tradições do *trompe-l'oeil*, da ironia, da mímica [*mimicry*] e da repetição. Nesse desvio cômico dos altos ideais da imaginação colonial em direção a seus baixos efeitos literários miméticos, a mímica emerge como uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber coloniais.

Dentro da economia conflituosa do discurso colonial que Edward Said³ descreve como a tensão entre a visão panóptica sincrônica da dominação — a demanda pela identidade, a estase — e a contrapressão da diacronia da história — a mudança, a diferença — a mímica representa um acordo *irônico*. Se me permitem adaptar a formulação de Samuel Weber sobre a visão marginalizante da castração,⁴ então a mímica colonial é o desejo de um Outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. O que vale dizer que o discurso da mímica é construído em torno de uma *ambivalência*; para ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença. A autoridade daquele modo de discurso colonial que denominei mímica é portanto marcada por uma indeterminação: a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao visualizar o poder. A mímica é também o signo do inapropriado, porém uma diferença ou recalcitrância que ordena a função estratégica dominante do poder colonial, intensifica a vigilância e coloca uma ameaça imanente tanto para os saberes “normalizados” quanto para os poderes disciplinares.

O efeito da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundo e perturbador. Isto porque na “normalização” do estado ou sujeito colonial, o sonho da civilidade pós-iluminista aliena sua própria linguagem de liberdade e produz um outro conhecimento de suas normas. A ambivalência em que se baseia esta estratégia é discernível, por exemplo, no Segundo Tratado de Locke que se *divide* para revelar as limitações da liberdade em seu uso duplo da palavra “escravo”: primeiro, simplesmente de forma descritiva como o locus de uma forma legítima de propriedade, em seguida, como o tropo de um exercício intolerável e ilegítimo de poder. O que se articula

nessa distância entre os dois usos é a diferença absoluta, imaginada, entre o Estado "Colonial" da Carolina e o Estado Original da Natureza.

É desse espaço entre a mímica e o arremedo, onde a missão reformadora e civilizatória é ameaçada pelo olhar deslocador de seu duplo disciplinar, que vêm meus exemplos de imitação colonial. O que todos têm em comum é um processo discursivo pelo qual o excesso ou deslizamento produzido pela *ambivalência* da mímica (quase o mesmo, *mas não exatamente*) não apenas "rompe" o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença "parcial". Por "parcial" entendo tanto "incompleto" como "virtual". É como se a própria emergência do "colonial" dependesse para sua representação de alguma limitação ou proibição estratégica *dentro* do próprio discurso autorizado. O sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inapropriados que garantem seu fracasso estratégico, de tal modo que a mímica passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça.

Um texto clássico de tal parcialidade é "Observations on the State of Society Among the Asiatic Subjects of Great Britain" ["Observações sobre o Estado da Sociedade entre os Súditos Asiáticos da Grã-Bretanha"] (1792)⁵ que só foi superado pela *História da Índia*, de James Mill, como o mais influente relato do início do século dezenove sobre os costumes e a moral da Índia. O sonho de Grant de um sistema evangélico de educação missionária exclusivamente em língua inglesa era, em parte, uma crença na reforma política dentro da perspectiva cristã e, em parte, uma consciência de que a expansão da administração da companhia na Índia exigia um sistema de formação do sujeito — uma reforma de costumes, nos termos de Grant — que daria ao habitante da colônia "uma noção de identidade pessoal como nós a concebemos". Dividido entre o desejo de reforma religiosa e o medo de que os indianos pudessem se tornar turbulentos em busca de liberdade, Grant paradoxalmente dá a entender que é a difusão "parcial" do cristianismo e a influência "parcial" do aperfeiçoamento moral que construirão uma forma particularmente adequada de subjetividade colonial. O que se propõe é um processo de reforma pelo qual as doutrinas

cristãs possam se conjugar com as práticas divisivas de casta para evitar alianças políticas perigosas. Inadvertidamente, Grant produz um conhecimento do cristianismo como forma de controle social que se choca com os pressupostos enunciatórios que legitimam seu discurso. Ao sugerir, por fim, que a “reforma parcial” produzirá uma forma vazia de “*imitação* [grifo meu] dos costumes ingleses que irá induzi-los [os súditos coloniais] a permanecer sob nossa proteção”,⁶ Grant falseia seu projeto moral e viola o Testemunho do Cristianismo — um princípio missionário central — que proibia qualquer tolerância a crenças pagãs.

A extravagância absurda da “Minuta” de Macaulay (1835) — profundamente influenciada pelas “Observações” de Charles Grant — elabora uma farsa do aprendizado oriental até se deparar com o desafio de conceber um súdito colonial “reformado”. Nesse momento, a grande tradição do humanismo europeu só parece capaz de se auto-ironizar. Na interseção do aprendizado oriental e do poder colonial, Macaulay não consegue conceber senão “uma classe de intérpretes entre nós e os milhões que governamos — uma classe de pessoas que são indianas em sangue e cor, mas inglesas em gosto, opiniões, moral e intelecto” —⁷ em outras palavras, um imitador educado “por nossa Escola Inglesa”, como escreveu um educador missionário em 1819, “para formar um corpo de tradutores e ser empregado em diferentes setores do Trabalho”.⁸ A genealogia do mímico pode ser traçada através das obras de Kipling, Forster, Orwell, Naipaul, até sua emergência mais recente na excelente obra de Benedict Anderson sobre o nacionalismo na figura do anômalo Bipin Chandra Pal.⁹ Ele é o resultado de uma mimese colonial defeituosa, na qual ser anglicizado é *enfaticamente* não ser inglês.

A figura da mímica é possível de ser localizada dentro do que Anderson descreve como “a compatibilidade interna de império e nação”.¹⁰ Ela problematiza os signos de prioridade racial e cultural, de modo que o “nacional” já não é naturalizável. O que emerge entre mimese e mímica é uma *escrita*, um modo de representação, que marginaliza a monumentalidade da história, que muito simplesmente arremeda seu poder de ser modelo, poder esse que supostamente a tornaria imitável. A mímica *repete*, mais do que *re-apresenta*, e nessa

perspectiva redutora emerge a visão européia deslocada que Decoud tem de Sulaco em *Nostramo*, de Conrad, como

a infinitude do conflito civil onde a loucura parecia ainda mais dura de suportar do que a sua ignomínia... a ausência de lei de um populacho de todas as cores e raças, o barbarismo, a tirania irremediável... A América é ingovernável.¹¹

Ou a apostasia de Ralph Singh em *The Mimic Men* [Os Mímicos], de Naipaul:

Fingíamos ser sinceros, estar aprendendo, preparar-nos para a vida, nós os imitadores do Novo Mundo, de um canto desconhecido dele, com todas as suas marcas da corrupção que chegou tão rapidamente a ele.¹²

Tanto Decoud como Singh, Grant e Macaulay, cada um a seu modo, são parodistas da história. Apesar de suas intenções e invocações, eles inscrevem o texto colonial errática e excêntricamente ao longo de um corpo político que se recusa a ser representativo, em uma narrativa que se recusa a ser representacional. O desejo de emergir como “autêntico” através da mímica — através de um processo de escrita e repetição — é a ironia extrema da representação parcial.

O que denomino mímica não é o exercício familiar de relações coloniais *dependentes* através da identificação narcísica de tal forma que, como Fanon observou,¹³ o homem negro deixa de ser uma pessoa acional pois apenas o homem branco pode representar sua auto-estima. A mímica não esconde presença ou identidade atrás de sua máscara: ele não é o que Césaire descreve como “colonização-coisificação”¹⁴ atrás da qual se ergue a essência da *présence Africaine*. A *ameaça* da mímica é sua visão *dupla* que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade. E é uma visão dupla que é o resultado do que descrevi como representação/reconhecimento parcial do objeto colonial. O homem colonial de Grant como imitador parcial, o tradutor de Macaulay, o político colonial de Naipaul como ator, Decoud como o cenógrafo da *opéra bouffe* do Novo Mundo, estes são os objetos apropriados de uma cadeia de comando colonialista, versões autorizadas da

crists possam se conjugar com as práticas divisivas de casta para evitar alianças políticas perigosas. Inadvertidamente, Grant produz um conhecimento do cristianismo como forma de controle social que se choca com os pressupostos enunciatórios que legitimam seu discurso. Ao sugerir, por fim, que a "reforma parcial" produzirá uma forma vazia de "imitação [grifo meu] dos costumes ingleses que irá induzi-los [os súditos coloniais] a permanecer sob nossa proteção",⁶ Grant falseia seu projeto moral e viola o Testemunho do Cristianismo — um princípio missionário central — que proibia qualquer tolerância a crenças pagãs.

A extravagância absurda da "Minuta" de Macaulay (1835) — profundamente influenciada pelas "Observações" de Charles Grant — elabora uma farsa do aprendizado oriental até se deparar com o desafio de conceber um súdito colonial "reformado". Nesse momento, a grande tradição do humanismo europeu só parece capaz de se auto-ironizar. Na interseção do aprendizado oriental e do poder colonial, Macaulay não consegue conceber senão "uma classe de intérpretes entre nós e os milhões que governamos — uma classe de pessoas que são indianas em sangue e cor, mas inglesas em gosto, opiniões, moral e intelecto" —⁷ em outras palavras, um imitador educado "por nossa Escola Inglesa", como escreveu um educador missionário em 1819, "para formar um corpo de tradutores e ser empregado em diferentes setores do Trabalho".⁸ A genealogia do mímico pode ser traçada através das obras de Kipling, Forster, Orwell, Naipaul, até sua emergência mais recente na excelente obra de Benedict Anderson sobre o nacionalismo na figura do anômalo Bipin Chandra Pal.⁹ Ele é o resultado de uma mimese colonial defeituosa, na qual ser anglicizado é *enfaticamente* não ser inglês.

A figura da mímica é possível de ser localizada dentro do que Anderson descreve como "a compatibilidade interna de império e nação".¹⁰ Ela problematiza os signos de prioridade racial e cultural, de modo que o "nacional" já não é naturalizável. O que emerge entre mimese e mímica é uma *escrita*, um modo de representação, que marginaliza a monumentalidade da história, que muito simplesmente arremeda seu poder de ser modelo, poder esse que supostamente a tornaria imitável. A mímica *repete*, mais do que *re-apresenta*, e nessa

perspectiva redutora emerge a visão européia deslocada que Decoud tem de Sulaco em *Nostromo*, de Conrad, como

a infinitude do conflito civil onde a loucura parecia ainda mais dura de suportar do que a sua ignomínia... a ausência de lei de um populacho de todas as cores e raças, o barbarismo, a tirania irremediável... A América é ingovernável.¹¹

Ou a apostasia de Ralph Singh em *The Mimic Men* [Os Mímicos], de Naipaul:

Fingíamos ser sinceros, estar aprendendo, preparar-nos para a vida, nós os imitadores do Novo Mundo, de um canto desconhecido dele, com todas as suas marcas da corrupção que chegou tão rapidamente a ele.¹²

Tanto Decoud como Singh, Grant e Macaulay, cada um a seu modo, são parodistas da história. Apesar de suas intenções e invocações, eles inscrevem o texto colonial errática e excêntricamente ao longo de um corpo político que se recusa a ser representativo, em uma narrativa que se recusa a ser representacional. O desejo de emergir como “autêntico” através da mímica — através de um processo de escrita e repetição — é a ironia extrema da representação parcial.

O que denomino mímica não é o exercício familiar de relações coloniais *dependentes* através da identificação narcísica de tal forma que, como Fanon observou,¹³ o homem negro deixa de ser uma pessoa acional pois apenas o homem branco pode representar sua auto-estima. A mímica não esconde presença ou identidade atrás de sua máscara: ele não é o que Césaire descreve como “colonização-coisificação”¹⁴ atrás da qual se ergue a essência da *présence Africaine*. A ameaça da mímica é sua visão *dupla* que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade. E é uma visão dupla que é o resultado do que descrevi como representação/reconhecimento parcial do objeto colonial. O homem colonial de Grant como imitador parcial, o tradutor de Macaulay, o político colonial de Naipaul como ator, Decoud como o cenógrafo da *opéra bouffe* do Novo Mundo, estes são os objetos apropriados de uma cadeia de comando colonialista, versões autorizadas da

alteridade. Mas eles são também, como demonstrei, as figuras de uma duplicação, os objetos parciais de uma metonímia do desejo colonial que aliena a modalidade e normalidade dos discursos dominantes nos quais emergem como sujeitos coloniais “não-apropriados”. Um desejo que, por meio da repetição da *presença parcial*, que é a base da mímica, articula essas perturbações da diferença cultural, racial e histórica que ameaçam a demanda narcísica da autoridade colonial. É um desejo que reverte “em parte” a apropriação colonial produzindo agora uma visão parcial da presença do colonizador, um olhar de alteridade que compartilha a acuidade do olhar genealógico que, como descrito por Foucault, libera elementos marginais e abala a unidade do ser do homem através do qual ele estende sua soberania.¹⁵

Quero voltar-me para esse processo pelo qual o olhar de vigilância retorna como o olhar deslocador do disciplinado, em que o observador se torna o observado e a representação “parcial” rearticula toda a noção de *identidade* e a aliena da essência. Porém não antes de observar que, mesmo uma história exemplar como *The English Utilitarians and India* [Os Utilitaristas Ingleses e a Índia], de Eric Stokes, reconhece o olhar anômalo da alteridade, mas, finalmente, o recusa em um enunciado contraditório:

Certamente a Índia *não* representou um papel central na formação das qualidades distintivas da civilização inglesa. De muitas maneiras, ela atuou como uma força perturbadora, um poder magnético localizado na periferia, tendendo a distorcer o desenvolvimento natural do caráter da Inglaterra¹⁶ (grifo meu).

Qual é a natureza da ameaça oculta do olhar parcial? De que forma emerge a mímica como sujeito da pulsão escópica e objeto da vigilância colonial? Como é disciplinado o desejo, como é deslocada a autoridade?

Se tomarmos uma figura freudiana para abordar estas questões da textualidade colonial, aquela forma de diferença que é a mímica — *quase o mesmo, mas não exatamente* — se tornará clara. Ao escrever sobre a natureza parcial da fantasia, dividida *impropriamente* entre o inconsciente e o pré-consciente, tornando problemática, como a mímica, a própria noção das “origens”, Freud observa:

Sua origem mista e dividida é o que decide seu destino. Podemos compará-los com indivíduos de raça mestiça cuja aparência, no geral, é a de homens brancos, mas que revelam descenderem de pessoas de cor por um ou outro traço marcante, e que, por isso, são excluídos da sociedade e não gozam de nenhum privilégio.¹⁷

Quase o mesmo, mas não brancos: a visibilidade da mímica é sempre produzida no lugar da interdição. É uma forma de discurso colonial que é proferido *inter dicta*: um discurso na encruzilhada entre o que é conhecido e permitido e o que, embora conhecido, deve ser mantido oculto, um discurso proferido nas entrelinhas e, como tal, tanto contra as regras quanto dentro delas. A questão da representação da diferença é portanto sempre também um problema de autoridade. O “desejo” da mímica, que é o “traço marcante” de Freud, revelando tão pouco mas fazendo uma enorme diferença, não é simplesmente a impossibilidade do Outro que repetidamente resiste à significação. O desejo da mímica colonial — um desejo interdito — pode não ter um objeto, mas tem objetivos estratégicos que chamarei de *metonímia da presença*.

Os significantes impróprios do discurso colonial — a diferença entre ser inglês e ser anglicizado; a identidade entre estereótipos que, por meio da repetição, tornam-se também diferentes; as identidades discriminatórias construídas ao longo de classificações e normas culturais tradicionais, o Negro Simiesco, o Asiático Dissimulado — todas estas são *metonímias* da presença. São estratégias do desejo no discurso que fazem da representação anômala do colonizado algo mais do que um processo de “retorno do reprimido”, que Fanon caracterizou insatisfatoriamente como catarse coletiva.¹⁸ Esses casos de metonímia são as produções não-repressivas de crença múltipla e contraditória. Eles cruzam as fronteiras da cultura da enunciação através de uma confusão estratégica dos eixos metafórico e metonímico da produção cultural de sentido.

Na mímica, a representação da identidade e do sentido é rearticulada ao longo do eixo da metonímia. Como lembra Lacan, a mímica é, como a camuflagem, não uma harmonização ou repressão da diferença, mas uma forma de semelhança que difere da presença e a defende, expondo-a em parte,

metonimicamente. Sua ameaça, eu acrescentaria, vem da prodigiosa e estratégica produção de “efeitos de identidade” conflituosos, fantásticos e discriminatórios, no jogo de um poder que é elusivo porque não esconde nenhuma essência, nenhum “si-próprio”. E essa forma de *semelhança* é a coisa mais terrível de se contemplar, como testemunha Edward Long em sua *História da Jamaica* (1774). No fim de um trecho torturado, negrofóbico, que desliza ansiosamente entre a compaixão, a prevaricação e a perversão, o texto finalmente se defronta com seu medo, nada mais do que a repetição de sua semelhança “em parte”: “[Os negros] são representados por todos os autores como a mais vil espécie humana, à qual eles não podem pretender ter outra semelhança *a não ser aquela que decorre de suas formas exteriores*”¹⁹ (grifo meu).

Desse confronto colonial entre a presença branca e sua semelhança negra emerge a questão da ambivalência da mímica como problemática da sujeição colonial. Isto porque se a escandalosa teatralização da linguagem em Sade repetidamente nos lembra que o discurso não tem direito a “nenhuma prioridade”, então a obra de Edward Said não nos deixará esquecer que “a vontade de poder etnocêntrica e errática de onde podem surgir textos”²⁰ é em si mesma um teatro de guerra. A mímica, como a metonímia da presença, é, de fato, uma estratégia de autoridade errática, excêntrica, desse tipo no discurso colonial. A mímica não apenas destrói a autoridade narcísica pelo deslizamento repetitivo da diferença e do desejo. É o processo de *fixação* do indivíduo colonial como forma de saber transclassificatório, discriminatório, no interior de um discurso de interdição, e, portanto, levanta obrigatoriamente a questão da *legitimação* das representações coloniais — uma questão de autoridade que vai além da falta de prioridade do sujeito (castração) até uma crise histórica na conceituação do homem colonial como *objeto* do poder regulador, como sujeito da representação racial, cultural, nacional.

“Esta cultura... fixada em sua condição colonial”, sugere Fanon, “[é] ao mesmo tempo presente e mumificada, ela testemunhou contra seus membros. Ela os define de fato sem apelação.”²¹ A ambivalência da mímica — quase, mas não exatamente — sugere que a cultura colonial fetichizada é

potencial e estrategicamente uma contra-apelação insurgente. Os “efeitos-identidade”, como denominei, são sempre crucialmente *divididos*. Sob o disfarce da camuflagem, a mímica, como o fetiche, é um objeto parcial que radicalmente reavalia os saberes normativos da prioridade da raça, da escrita, da história, pois o fetiche imita as formas de autoridade ao mesmo tempo que as desautoriza. De modo semelhante, a mímica rearticula a presença em termos de sua “alteridade”, exatamente aquilo que ele recusa. Há uma diferença crucial entre esta articulação *colonial* do homem e de seus duplos e aquilo que Foucault descreve como “pensar o não-pensado”²² que, para a Europa do século dezenove, é o fim da alienação do homem pela sua reconciliação com sua essência. O discurso colonial que articula uma alteridade *interdita* é precisamente a “outra cena” desse desejo europeu do século dezenove por uma consciência histórica autêntica.

O “não-pensado”, ao longo do qual o homem colonial é articulado, é aquele processo de confusão classificatória que descrevi como a metonímia da cadeia substitutiva do discurso ético e cultural. Isto resulta na *cisão* do discurso colonial de modo que persistam duas atitudes com relação à realidade externa; uma leva a realidade em consideração enquanto a outra a recusa e a substitui por um produto do desejo que repete, rearticula a “realidade” como mímica.

Assim, Edward Long pode dizer com autoridade, citando variadamente Hume, Eastwick e o Bispo Warburton como apoio, que: “Embora esta opinião possa parecer ridícula, não acho que um marido orangotango seria uma desonra para uma fêmea hotentote.”²³

Essas articulações contraditórias da realidade e do desejo — vistas em estereótipos, declarações, piadas e mitos racistas — não estão presas no círculo duvidoso do retorno do reprimido. Eles são os resultados de uma recusa que nega as diferenças do outro, mas que produz em seu lugar formas de autoridade e crença múltipla que alienam as pressuposições do discurso “civil”. Se, por algum tempo, o ardil do desejo é calculável para os usos da disciplina, logo em seguida a repetição da culpa, da justificação, das teorias pseudo-científicas, da superstição, das autoridades espúrias e das classificações, pode ser vista como o esforço desesperado de “normalizar”

formalmente a perturbação de um discurso de cisão que viola as exigências racionais, esclarecidas, de sua modalidade enunciatória. A ambivalência da autoridade colonial repetidamente passa de *mímica* — uma diferença que é quase nada, mas não exatamente — a *ameaça* — uma diferença que é quase total, mas não exatamente. E nessa outra cena do poder colonial, onde a história se torna farsa e a presença se torna “uma parte”, podem ser vistas as figuras gêmeas do narcisismo e da paranóia que se repetem furiosamente, incontrolavelmente.

No mundo ambivalente do “não exatamente/não branco” [*not quite/not white*], nas margens do desejo da metrópole, os *objetos fundadores* do mundo ocidental tornam-se os *objets trouvés* erráticos, excêntricos e acidentais do discurso colonial — os objetos parciais da presença. É aí que o corpo e o livro perdem seus objetos parciais da presença. É aí que o corpo e o livro perdem sua autoridade representativa. A pele negra se divide sob o olhar racista, deslocada em signos de bestialidade, de genitália, do grotesco, que revelam o mito fóbico do corpo branco inteiro, não-diferenciado. E o mais sagrado dos livros — a Bíblia —, portando ao mesmo tempo a insígnia da cruz e a do império, encontra-se estranhamente desmembrado. Em maio de 1817 um missionário escreveu de Bengala:

E no entanto, todos gostam de ganhar uma Bíblia. Por quê? — para passá-la adiante como curiosidade por uns poucos pais-sás, ou usá-la como papel velho. Este, como se sabe, tem sido o destino usual dessas cópias da Bíblia... Algumas foram trocadas nos mercados, outras jogadas em tabacarias e usadas como papel de embrulho.²⁴

CIVILIDADE DISSIMULADA

Para eles (os paranóicos), também, nada nas outras pessoas é visto como indiferente; eles também aceitam as detalhadas indicações que essas outras pessoas, desconhecidas, lhes apresentam e as usam em seus "delírios de referência". O significado de seus delírios de referência é que eles esperam de todos os estranhos algo como o amor. Mas essas pessoas não demonstram nada parecido; riem consigo mesmas, brandem suas bengalas, até cospem no chão ao passar — e é claro que ninguém faz esse tipo de coisa quando uma pessoa a quem dedica interesse amigável está por perto. Só se faz isso quando se é totalmente indiferente ao passante, quando se pode tratá-lo como ar; e, considerando ainda o parentesco fundamental dos conceitos de "estranho" e "inimigo", o paranóico não está longe da verdade ao avaliar essa indiferença como ódio, em contraste a seu apelo por amor.

Freud, "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality"¹

Se o espírito da nação ocidental foi simbolizado no épico e no hino, vocalizado por um "povo unânime reunido na autopresença de sua fala",² então o signo do governo colonial está gravado em um tom menor, capturado no ato irredimível da *escrita*. Quem melhor para dar testemunho desta hipótese do que aquela figura representativa de meados do século dezanove, J.S. Mill, que dividiu sua vida entre a interlocução com a esfera colonial, como examinador de correspondência da Companhia das Índias Orientais, e a pregação dos princípios do liberalismo pós-utilitarista à nação inglesa.

"Toda a administração da Índia é feita por escrito", testemunha Mill diante de uma Comissão Investigadora da Casa dos Lordes em 1852.

Todas as ordens dadas e todos os atos dos oficiais executivos são relatados por escrito... Não há um único ato executado na

Índia cujos motivos não estejam registrados. Isto parece-me uma maior garantia de boa administração do que a que existe em qualquer outro governo do mundo, porque nenhum outro tem um sistema de registro tão completo.³

O sonho de Mill de um sistema perfeito de registro foi subscrito pela prática das reformas utilitaristas: a união dos poderes judiciário e executivo no coletor de impostos, a codificação da lei, o sistema *ryotwar* de povoamento de terras, e um levantamento e registro precisos dos direitos agrários. Mas em nenhum ponto essa fé em um governo firmado no registro se mostrou mais problemática do que na dependência de seu conceito central de “discussão pública” do princípio fundamental da fala⁴ como garantia de bom governo. Ninguém que tenha conhecido a visão de Mill do valor da independência individual pode ficar cego àquele princípio apaixonado da *fala* que assim o torna — “uma vívida concepção e uma forte crença”,⁵ não aprendida de cor ou escrita mas, como ele diz, articulada com um “poder de sentimento vivo” que se espalha desde as palavras faladas até as coisas significadas e que força a mente a acolhê-las e a conformá-las à fórmula”.⁶ Ninguém que tenha lido as metáforas da autoridade de Mill pode deixar de ver que para ele o signo da civilidade não é tanto o consentimento lockiano à Propriedade nem o assentimento hobbesiano à Lei, mas o som animado da *vox populi*, engajada como um só homem na discussão pública, aquele “hábito firme da comunidade de cada um corrigir sua própria opinião e compará-la com a dos demais”.⁷

Ninguém que perceba que para Mill as fronteiras da cultura nacional estão abertas, enquanto as vozes de dissenso permanecem individuais e se fecham quando aquela cultura é ameaçada pelo dissenso coletivo, pode deixar de ouvi-lo propor a ideologia nacionalista da *unissonância*,⁸ como definida por Benedict Anderson, uma coesão cultural contemporânea ligando seus sujeitos nacionais através da simultaneidade indiferenciada de um imaginário “auricular”. E logo que esse tom nacionalista, autoritário, é capturado na *fala*, é possível ver-se na *escrita* como Mill faz eco ao princípio forense de Cícero de que “os indivíduos devem colocar-se na postura mental daqueles que pensam de modo diferente deles”⁹ só para usá-la de modo ambivalente — tanto como o princípio

que preserva a liberdade da “esfera pública” individualista ocidental quanto como uma estratégia de policiamento do espaço colonial cultural e racialmente diferenciado: “Onde você não dispõe da vantagem oferecida pelo governo representativo da *discussão* [grifo meu] por pessoas de todas as parcialidades, inclinações e interesses”, continua Mill em seu depoimento diante dos lordes, “*não é possível* haver um substituto perfeito para ela, mas um substituto qualquer [tal como o registro] é melhor do que nenhum”.¹⁰

O momento político da diferença cultural emerge dentro da problemática da governamentalidade colonial e eclipsa a transparência entre legibilidade e a regra legítima. O “registro” de Mill agora encarna a prática da escrita como estratégia de controle colonialista, colocando em dúvida a adequação mimética entre o projeto e seu despacho.

Saber que as idéias embrionárias dos ensaios de Mill, “Da Liberdade” e “Governo Representativo”, foram originalmente formuladas em um despacho preliminar sobre a educação na Índia, escrito em resposta à infame “Minuta” de Macaulay de 1835, é perceber — nessa fina ironia intertextual — tanto as limitações da liberdade quanto os problemas de se estabelecer um modo de discurso governamental que exige um substituto colonial para a “discussão pública” democrática. Esse processo de substituição é precisamente o sistema de registro de Mill: acontecimentos vividos e inscritos na Índia têm de ser lidos *de outro modo*, transformados nos atos de governos e no discurso da autoridade em *outro lugar*, em *outro tempo*. Essa *sintaxe do adiamento* não deve apenas ser reconhecida como objeto teórico, o adiamento do espaço da escrita — o signo sob rasura — mas percebido como temporalidade e textualidade *colonial* específica daquele espaço entre a enunciação e a interpelação. Como escreveu G. D. Bearce, a transação em papel a se efetivar do outro lado do globo não era, de acordo com Mill, “em si calculada para fornecer conhecimento prático da vida”.¹¹

Entre o signo ocidental e sua significação colonial emerge um mapa de desleitura que interfere na integridade do registro e em sua certeza de boa administração. Ele abre um espaço de interpretação e apropriação indébita que inscreve uma ambivalência nas próprias origens da autoridade colonial,

de fato, no próprio interior dos documentos originários da história colonial britânica. “É provável que, escrevendo a 15.000 milhas do lugar onde suas ordens seriam levadas a efeito”, escreve Macaulay em seu ensaio sobre Warren Hastings, os diretores da Companhia da Índia Oriental

não tenham jamais percebido a imensa incongruência de que eram culpados... Quem quer que examine suas cartas escritas na época encontrará ali muitos sentimentos justos e humanitários... um admirável código de ética política... Só que essas instruções, *ao serem interpretadas*, significam simplesmente “Seja o pai e o opressor do povo; seja justo e injusto, moderado e ávido”¹² (grifo meu).

Descrever esses textos como “despachos da hipocrisia”,¹³ como fez Macaulay, é moralizar tanto a intenção da escrita como o objeto da administração. Falar em caráter duplo é deixar de ler a duplicidade discursiva específica que Macaulay insiste em afirmar só existir nas entrelinhas; é deixar de ver aquela forma de crença múltipla e contraditória que emerge como um efeito da interpelação ambivalente, adiado, da governança colonialista. Tal cisão na enunciação já não pode ser contida com a “unissonância” do discurso civil — embora deva ser falada por ele — nem escrita no que Walter Benjamin chama de “tempo vazio homogêneo”¹⁴ do discurso nacionalista ocidental que normaliza sua própria história de expansão e exploração colonial ao inscrever a história do outro em uma hierarquia fixa de progresso civil. O que se articula na duplicidade do discurso colonial não é simplesmente a violência de uma nação poderosa escrevendo a história de outra. “Seja o pai e o opressor... justo e injusto” é um modo de pronunciamento contraditório que reinscreve de modo ambivalente, através de relações de poder diferenciais, tanto o colonizador como o colonizado. Isto porque revela uma incerteza agonística contida na incompatibilidade entre império e nação; também coloca em julgamento o próprio discurso da civilidade dentro do qual o governo representativo proclama sua liberdade e o império a sua ética. Aqueles objetos substitutivos da governamentalidade colonialista — sejam eles sistemas de registro ou “corpos intermediários” de controle político e administrativo — são estratégias de

vigilância que não podem manter sua autoridade civil uma vez que a suplementaridade colonial, o excesso de sua interpelação, é revelada.

O registro se depara, “nas entrelinhas”, com sua dupla existência na prática discursiva de um conselho de diretores ou um serviço civil colonial. Isto produz uma estranha ironia de referência, pois, se o impulso primário e a interpelação do governo emanam não dos representantes democráticos de um *povo*, e sim dos membros de um *serviço*, ou, como descreve Mill, de um sistema que deve ser calculado para formar seus agentes de administração, então, ao reiterar os *direitos naturais* do império, a proposta de Mill implicitamente apaga tudo o que é tido como “segunda natureza” dentro da civilidade ocidental. Ela separa a associação costumeira de um território com um povo; ademais, rompe com qualquer pressuposição de um elo *natural* entre democracia e discussão. O discurso representativo do individualismo liberal perde o seu poder de fala e sua política de escolha individual quando confrontado com uma aporia. Em uma figura de repetição, emerge o próprio duplo estranho da democracia: “governar um país sob a responsabilidade do povo de um outro... é despotismo”, escreve Mill.

A única escolha que o caso permite é uma escolha de despotismos... Há, como já vimos, condições de sociedade nas quais um despotismo vigoroso é em si o melhor modo de governo para adestrar o povo naquilo que especificamente lhes falta a fim de torná-los capazes de uma civilização superior.¹⁵

Ser o pai e o opressor, justo e injusto, moderado e ávido, vigoroso e despótico: esses exemplos de crença contraditória duplamente inscritos na interpelação adiada do discurso colonial, levantam questões sobre o espaço simbólico da autoridade colonial. Qual é a imagem da autoridade se ela é o suplemento da civilidade e o duplo despótico da democracia? Como é ela exercida se, como sugere Macaulay, é preciso ler nas entrelinhas, dentro dos limites interditos da própria civilidade? Por que o espectro do despotismo do século dezoito — aquele regime de fixidez primordial, repetição, ausência de história e morte social — ronda essas vigorosas práticas coloniais de cristianismo muscular do século dezenove e a missão

civilizatória? Pode o despotismo, não importa quão vigoroso, inspirar uma colônia de indivíduos quando a letra temível só pode instilar o espírito da sujeição?

Fazer essas perguntas é ver que o sujeito do discurso colonial — no ato de se dividir, duplicar, tornar-se o seu contrário, projetar-se — é um sujeito de tal ambivalência afetiva e perturbação discursiva que a narrativa da história inglesa só pode dar como provada a questão “colonial”. Privada de sua referência “civil” costumeira, até mesmo a narrativa histórica mais tradicional acede à linguagem da fantasia e do desejo. A moderna imaginação colonizadora concebe suas dependências como um *território*, jamais como um *povo*, escrevia Sir Herman Merivale em 1839 em suas influentes palestras de Oxford sobre a colonização,¹⁶ que lhe valeram a nomeação como Subsecretário de Estado para a Índia. O efeito dessa distinção, conclui ele, é que as colônias não favorecem um controle desinteressado. Quase sempre, sua governança é assolada por um sentimento de orgulho nacional expresso em um prazer empolgante, uma sensação imaginária de poder advindo de suas extensas posses, que pode se transformar em uma política ciclópica. Se essa paixão é política, sugiro então que coloquemos a questão da ambivalência da autoridade colonialista na linguagem das vicissitudes da demanda narcísica por objetos coloniais, que interfere de forma tão poderosa na fantasia nacionalista de posses ilimitadas, extensas.

O que ameaça a autoridade do controle colonial é a ambivalência de sua interpelação — pai e opressor ou, alternativamente, o regido e o rebaixado — que não se resolverá em um jogo dialético de poder, pois essas figuras duplamente inscritas olham em duas direções sem terem duas faces. O discurso imperialista ocidental continuamente põe sob rasura o estado civil, quando o texto colonial emerge incertamente dentro de sua narrativa de progresso. Entre a interpelação civil e sua significação colonial — cada eixo exibindo um problema de reconhecimento e repetição — o significante da autoridade vai e vem em busca de uma estratégia de vigilância, sujeição e inscrição. Aqui não pode haver dialética do senhor e do escravo pois, onde o discurso é tão disseminado, será possível haver uma passagem do trauma à transcendência? Da alienação à autoridade? Tanto o colonizador como o colonizado estão em um processo de cognição equivocada,

onde cada ponto de identificação é sempre uma repetição parcial e dupla da *alteridade* do eu — democrata e déspota, indivíduo e servo, nativo e criança.

É em torno do “e” — conjunção da repetição infinita — que a ambivalência da autoridade civil circula como significante “colonial” que é *menor que um e duplo*.¹⁷ A posição de autoridade é alienada no instante da enunciação civil — menos que a liberdade, no caso de Mill — e se duplica no instante da interpelação colonialista — justa e injusta ou a duplicação da democracia como despotismo vigoroso. Tal é a estratégia sinuosa da idéia de despotismo de Montesquieu que, de maneira competente, forjou a imagem que os séculos dezoito e dezenove tinham da Índia mogul e brãmãne. Para Montesquieu, é na diferença entre monarquia e monarquia absoluta (ou seja, na soberania sem honra) que o despotismo emerge como uma textualização do turco e encara Versalhes e a Corte com seu duplo horripilante e estranho.¹⁸ A *História do Indústão* de Alexander Dow (1768), as influentes “Observações” de Sir Charles Grant (1794), a monumental *História da Índia* de James Mills (1816), a “Minuta sobre a Educação Indiana” de Macaulay (1835), a obra competente de Duff, *A Índia e as Missões da Índia* (1839): em todos estes, a cissão estratégica do discurso colonial — menos que um e duplo — é contida ao interpelar o outro como déspota. Isto porque apesar de suas conotações de morte, repetição e servidão, a configuração despótica é um sistema monocausal que relaciona todas as diferenças e discursos ao corpo absoluto, indiviso, ilimitado, do déspota. É essa imagem da Índia como uma fixidez primordial — como um outro narcisista invertido — que satisfaz a profecia autocumpridora do progresso ocidental e cala, por algum tempo, o significativo suplementar do discurso colonial.

Mas o que dizer da outra cena “nativa” de intervenção colonialista, onde a ambivalência da autoridade — seja ela moderada e ávida — é necessária, sugere Macaulay, como estratégia de vigilância e exploração? Se a idéia do despotismo homogeneiza o passado da Índia, então o presente colonialista requer uma estratégia de cálculo em relação a seus sujeitos nativos. Esta necessidade é posta em pauta por uma vigorosa *demanda pela narrativa*, encarnada nas ideologias

utilitárias ou evolucionistas da razão e do progresso; uma demanda que é, apesar de tudo, nas palavras de Derrida, um caso de polícia:

uma insistência inquisitorial, uma ordem, uma petição... Demandar a narrativa do outro, extorqui-la dele como um segredo sem segredo, algo que eles denominam a verdade sobre o que ocorreu — “Conte-nos exatamente o que se passou.”¹⁹

A voz narrativa articula a demanda narcísica, colonialista, de que se dirija diretamente a ela, que o Outro legitime o Mesmo, reconheça sua prioridade, preencha seus contornos, replete, na verdade repita, suas referências e ainda seu olhar fraturado.

Dos diários do missionário C. T. E. Rhenius, 1818:

Rhenius: O que queres?

Peregrino indiano: O que tiveres para dar eu o receberei.

R: O que queres então?

Pf: Já tenho de tudo o suficiente.

R: Conheces Deus?

Pf: Sei que ele está em mim. Quando se põe arroz no almofariz e se o soca com pilão, o arroz fica limpo. Assim, conheço Deus [as comparações dos pagãos são muitas vezes incompreensíveis para um europeu]..

Pf: Mas dize-me em que forma gostarias de vê-lo?

R: Na forma do Todo-Poderoso, o Onisciente, o Onipresente, o Eterno, o Imutável, o Sagrado, o Justo, a Verdade, a Sabedoria e o Amor.

Pf: Eu o mostrarei a ti: mas primeiro tu deves aprender tudo o que eu aprendi — depois O verás.²⁰

E esta passagem de um sermão do Arquidiácono Potts em 1818:

Se lhes fazemos ver seus grosseiros e desprezíveis equívocos acerca da natureza e da vontade de Deus ou as monstruosidades de sua teologia fabulosa, eles escapolem talvez com uma *ctvilidade dissimulada* ou com um displicente provérbio popular. Podem lhe dizer que “o céu é um lugar amplo, e tem mil portas”, e que sua religião é aquela pela qual pretendem nele entrar. Assim, juntamente com suas crenças fixas, eles têm suas

opiniões céticas. Por meio dessas evasivas conseguem desconsiderar os méritos do caso e encorajam os homens a pensar que a superstição mais vil pode servir a todo propósito salutar e ser aceita à vista de Deus como verdade e honradez.²¹

Na recusa nativa a satisfazer a demanda narrativa do colonizador, ouvimos os ecos do matraquear de sabres dos estranhos de que fala Freud, com os quais iniciei este capítulo. A resistência dos nativos representa uma frustração daquela estratégia de vigilância do século dezanove, a *confissão*, que procura dominar o indivíduo “calculável” postulando a verdade que o sujeito *possui*, mas não *sabe*. O nativo incalculável cria um problema para a representação civil nos discursos da literatura e da legalidade. Esta incerteza imprimiu-se em Nathanael Halhed, cujo *Código de Leis dos Gentios* (1776) era a codificação canônica colonialista da lei indiana “nativa”, mas ele só conseguia ler essa resistência ao cálculo e ao testemunho como “loucura” nativa ou “frenesi temporário... algo como a loucura delineada de modo tão inimitável no herói de Cervantes”.²² As respostas nativas exibem o contínuo deslizamento entre a inscrição civil e a interpelação colonial. A incerteza gerada por aquela resistência transforma a própria demanda narrativa. O que era falado dentro das ordens da civilidade agora acede ao significante colonial. A questão não é mais o “Conte tudo exatamente como se passou” de Derrida. Do ponto de vista do colonizador, apaixonado pela posse ilimitada, despovoada, o problema da verdade se transforma na difícil questão política e psíquica de limite e território: *Digam-nos por que vocês, os nativos, estão aí*. Etimologicamente instável, “território” deriva tanto de *terra* como de *terrere* (amedrontar), de onde *territorium*, “um lugar do qual as pessoas são expulsas pelo medo”.²³ A demanda colonialista pela narrativa carrega, dentro dela, seu reverso ameaçador: *Digam-nos por que nós estamos aqui*. É esse eco que revela que o *outro* lado da autoridade narcísica pode ser a paranóia do poder, um desejo de “legitimação” frente a um processo de diferenciação cultural que torna problemático fixar os objetos nativos do poder colonial como os “outros” moralizados da verdade.

A recusa nativa a unificar a interpelação autoritária, colonialista, nos termos do compromisso civil dá ao sujeito

da autoridade colonial — pai e opressor — uma outra direção. Este “e” ambivalente, sempre menos do que um e duplo, ras- treia os tempos e os espaços entre a interpelação civil e a articulação colonial. A demanda autoritária agora só pode se justificar se contida na linguagem da paranóia. A recusa a devolver e restaurar a imagem da autoridade ao olho do poder tem de ser reinscrita como agressão implacável, vinda enfaticamente de fora: *Ele me odeia*. Tal justificativa segue a conjugação familiar da paranóia persecutória. O desejo frus- trado “Quero que ele me ame” transforma-se em seu oposto “Eu o odeio” e daí, através da projeção e da exclusão da pri- meira pessoa, “Ele me odeia”.²⁴

A projeção nunca é uma profecia autocumpridora, nunca uma simples fantasia que funcione como bode expiatório. A agressividade do outro vinda de fora, que justifica o sujeito da autoridade, torna aquele mesmo sujeito uma estação fron- teiriça de ocupação conjunta, como escreveu o psicanalista Robert Waelder.²⁵ A projeção pode forçar o nativo a interpe- lar o senhor, mas nunca poderá produzir os efeitos de “amor” ou “verdade” que centrariam a demanda confessional. Se, pela projeção, o nativo é parcialmente alinhado ou reformado no discurso, o ódio fixo, que se recusa a circular ou reconjugar, produz a fantasia repetida do nativo como situado entre a legalidade e a ilegalidade, colocando em perigo as próprias fronteiras da verdade.

O nativo litigioso, mentiroso, tornou-se um objeto central dos regulamentos legais, coloniais, do século dezenove. A cada inverno um magistrado indiano era despachado para o Caribe para arbitrar acerca dos incalculáveis cules indianos que serviam nas colônias. Para que o processo de interven- ção colonial, sua institucionalização e normalização, possa ser uma *Entstellung*, um *deslocamento*, a realidade simbólica deve ser recusada. É esta ambivalência que se dá na para- nóia como um jogo entre a eterna vigilância e a cegueira, estranhando a imagem da autoridade em sua estratégia de justificação. Pois, excluída como sujeito em primeira pessoa e interpelada por uma agressividade anterior a si própria, a figura de autoridade tem que ser sempre retardada, deve estar depois e fora do acontecimento se pretende ser virtuosa e, todavia, senhora da situação se pretende ser vitoriosa:

Os ingleses na Índia são parte de uma civilização beligerante... eles são os representantes da paz compelida pela força. Nenhum país no mundo é mais ordeiro, mais sossegado ou mais pacífico do que a Índia Britânica atual, mas se o vigor do governo chegasse a relaxar, se perdesse sua unidade essencial de propósito... o caos voltaria como um dilúvio.²⁶

Delírios do “fim do mundo” — como o Juiz Schreber confessou a Freud — são os tropos comuns da paranóia, e é tendo isso em mente que deveríamos reler a famosa formulação apocalíptica de Fitzjames Stephens que citei acima. Na oscilação entre o apocalipse e o caos, vemos a emergência de uma ansiedade associada com a visão narcísica e seu espaço bidimensional. É uma ansiedade que não diminuirá porque o terceiro espaço vazio, o outro espaço da representação simbólica, ao mesmo tempo barreira e bandeira da diferença, está fechado à posição paranóica do poder. No discurso colonial, esse espaço do outro está sempre ocupado por uma *idée fixe*: déspota, pagão, bárbaro, caos, violência. Se esses símbolos são sempre os mesmos, sua repetição ambivalente faz deles os signos de uma crise muito mais profunda de autoridade que emerge na escrita sem lei do sentido colonial. Lá, as línguas híbridas do espaço colonial tornam estranha mesmo a repetição do *nome* de Deus: “todo termo nativo que o missionário cristão possa empregar para comunicar a verdade divina já foi apropriado como símbolo escolhido de algum erro fatal correspondente”, escreve, vibrante, Alexander Duff, o mais famoso dos missionários indianos do século dezenove.

Os senhores variam sua linguagem e dizem [aos nativos que] deve haver *um segundo nascimento*. Contudo, ocorre que esta e toda fraseologia semelhante já está previamente ocupada. A comunicação do *Gayatri*, ou o mais sagrado verso dos Vedas... constitui religiosa e metaforicamente o segundo nascimento dos nativos... A linguagem cultivada dos senhores poderia apenas transmitir-lhes que todos devem se tornar brâmanes famosos para que possam ver a Deus²⁷ (grifo meu).

SIGNOS TIDOS COMO MILAGRES

QUESTÕES DE AMBIVALÊNCIA E AUTORIDADE SOB UMA ÁRVORE NAS PROXIMIDADES DE DELHI, EM MAIO DE 1817

Uma notável peculiaridade é que eles (os ingleses) sempre escrevem o pronome pessoal "eu" com letra maiúscula. Não poderíamos ver esse Grande Eu como prova não-intencional de quanto o inglês pensa em sua própria importância?

Robert Southey, *Letters from England*¹

Há uma cena nos escritos culturais do colonialismo inglês que se repete tão insistentemente após o início do século dezenove — e, por meio dessa repetição, *inaugura* de modo triunfante uma literatura do império — que sinto-me obrigado a repeti-la ainda uma vez. É o episódio, encenado nas vastidões selvagens e sem palavras da Índia, da África e do Caribe coloniais, da repentina e fortuita descoberta do livro inglês. Ele é, como todos os mitos de origem, memorável por seu equilíbrio entre a epifania e a enunciação. A descoberta do livro é, ao mesmo tempo, um momento de originalidade e autoridade. É ainda um processo de deslocamento que, paradoxalmente, torna a presença do livro milagrosa a ponto de ser repetida, traduzida, deturpada, deslocada. É com o emblema do livro inglês — "signos tidos como milagres" — como insígnia da autoridade colonial e significante do desejo e da disciplina coloniais que quero dar início a este capítulo.

Na primeira semana de maio de 1817, Anund Messeh, um dos primeiros catequistas indianos, fez uma jornada apressada e febril da sua missão em Meerut a um bosque nas proximidades de Delhi.

Ele encontrou cerca de 500 pessoas, homens, mulheres e crianças, sentados sob a sombra das árvores e ocupados, como

lhes haviam relatado, em ler e conversar. Aproximou-se de um homem de aparência idosa, abordou-o e passou-se a seguinte conversação:

"Dizei-me, por favor, quem são todas essas pessoas? E de onde vêm elas?" "Somos pobres e humildes, e lemos e amamos este livro." — "Que livro é esse?" "O livro de Deus!" — "Deixai-me examiná-lo, por obséquio." Anund, ao abrir o livro, percebeu que era o Evangelho de Nosso Senhor, traduzido para a língua hindustani, do qual havia muitas cópias em posse do grupo: algumas eram IMPRESSAS, outras, MANUSCRITAS por eles mesmos a partir das cópias impressas. Anund apontou para o nome de Jesus e perguntou: "Quem é este?" "Este é Deus! Ele nos deu este livro." — "Onde o conseguistes?" "Um Anjo do céu o deu a nós, na feira de Hurdwar." — "Um Anjo?" "Sim, para nós ele era o Anjo de Deus; mas era um homem, um pândita erudito." (Sem dúvida estes Evangelhos traduzidos devem ter sido os livros distribuídos, cinco ou seis anos atrás, em Hurdwar pelo missionário.) "As cópias manuscritas nós mesmos as fizemos, por não termos outros meios de obter mais dessa palavra bendita." — "Esses livros," disse Anund, "ensinam a religião dos *sahibs* europeus. É o livro DELES; e eles o imprimem em nossa língua para nosso uso." "Ah, não," respondeu o estranho, "isto não pode ser, pois eles comem carne." — "Jesus Cristo", disse Anund, "ensina que não importa o que um homem come ou bebe. A COMIDA não é nada diante de Deus. *Não é o que entra na boca do homem que o corrompe, mas o que sai de sua boca, isto é o que corrompe o homem: pois do coração emanam coisas más. Do coração vêm maus pensamentos, assassinatos, adultérios, fornicações, roubos; e estas são as coisas que corrompem.*"

"Isto é verdade; mas como pode ele ser o Livro Europeu se acreditamos que é um presente de Deus para nós? Ele o enviou a nós em Hurdwar." "Deus deu-o aos *sahibs* há muito tempo, e ELES o trouxeram para nós."... A ignorância e simplicidade de muitos são espantosas, já que nunca ouviram falar de um livro impresso antes; e a própria aparência do volume parecia-lhes miraculosa. Uma grande agitação se produziu com a gradual e crescente informação assim obtida, e todos se uniram para reconhecer a superioridade das doutrinas desse Livro Sagrado com relação a tudo de que dele tinham ouvido ou conhecido até então. Logo se manifestou uma indiferença às distinções de Casta e a interferência e autoridade tirânica dos brâmanes tornou-se-lhes mais desagradável e desprezível. Por fim, determinou-se sua separação do resto de seus Irmãos Hindus e o estabelecimento de um grupo de sua própria escolha, quatro ou cinco, que sabiam ler melhor, para serem os mestres públicos desse

Livro de recente aquisição... Anund perguntou-lhes, "Por que vos vestis todos de branco?" "O povo de Deus deve usar trajes brancos," foi a resposta, "como sinal de que estão limpos e livres de seus pecados." — Anund observou, "Vós devíeis ser BATIZADOS, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Vinde a Meerut: há ali um Padre Cristão; ele vos dirá o que deve ser feito." Eles responderam, "Agora temos de ir para casa fazer a colheita; mas, como pretendemos nos encontrar uma vez por ano, talvez no ano que vem possamos ir a Meerut."... Eu lhes expliquei a natureza do Sacramento e do Batismo; em resposta, eles disseram, "Estamos dispostos a ser batizados, mas nunca receberemos o Sacramento. A todos os outros costumes dos Cristãos estamos dispostos a nos conformar, mas não ao Sacramento, pois os europeus comem carne de vaca e isto jamais nos servirá." Respondi, "Esta PALAVRA é de Deus, e não de homens; e quando ELE fizer com que vossos corações entendam, aí então a compreenderéis ADEQUADAMENTE." Eles responderam, "Se todo o nosso país quiser receber este Sacramento, também o faremos." Observei então, "Aproxima-se o tempo em que todos os países receberão esta PALAVRA!" Responderam, "É verdade!"²

Quase cem anos depois, em 1902, o Marlow de Joseph Conrad, viajando pelo Congo, na noite dos primeiros tempos, sem um signo e sem memórias, isolado da compreensão do ambiente que o cercava, necessitando desesperadamente de uma crença deliberada, encontra o livro *Inquiry into some Points of Seamanship* [Investigação sobre Algumas Questões de Navegação] de Towson (ou Towser).

Não era um livro muito atraente; mas à primeira vista se podia ver ali uma unicidade de intenção, uma preocupação honesta com a maneira certa de se pôr a trabalhar, que tornava essas páginas singelas, elaboradas há tantos anos atrás, iluminadas por outra luz que não a profissional... Eu lhes garanto que abandonar a leitura era como arrancar-me do abrigo de uma longa e sólida amizade... "Deve ser esse negociante miserável — esse intruso," exclamou o superintendente, olhando maldosamente para trás, para o lugar de que havíamos saído. "Ele deve ser inglês," disse eu.³

Meio século depois, um jovem de Trinidad descobre o mesmo volume de Towson naquela mesma passagem de Conrad e tira dali uma visão da literatura e uma lição de história. "A cena", escreve V. S. Naipaul,

veio ao encontro de uma parte do pânico político que eu estava começando a sentir.

Ser um habitante da colônia era conhecer uma espécie de segurança; era habitar um mundo fixo. E suponho que em minha imaginação eu me havia visto chegando à Inglaterra como a uma região puramente literária, onde, libertado pelos acidentes da história ou dos antecedentes, poderia construir uma carreira romântica para mim como escritor. Mas no novo mundo senti que o chão se movia sob mim... Conrad... estivera em toda parte antes de mim. Não como um homem com uma causa, mas como um homem que oferecia... uma visão das sociedades incompletas do mundo... onde sempre “algo inerente nas necessidades da ação bem sucedida... carregava em si a degradação moral da idéia.” Desanimador, mas profundamente sentido: uma espécie de verdade e quase um consolo.⁴

Escritos como são em nome do pai e do autor, esses textos da missão civilizadora sugerem imediatamente o triunfo do momento colonialista no primeiro Evangelismo inglês e na moderna literatura inglesa. A descoberta do livro instala o signo da representação apropriada: a palavra de Deus, verdade, arte, cria as condições para um início, uma prática da história e da narrativa. Mas a instituição da Palavra nos ermos é também uma *Entstellung*, um processo de deslocamento, distorção, desvio, repetição⁵ — a luz ofuscante da literatura só projeta áreas de escuridão. Entretanto, a idéia do livro inglês é apresentada como adequada universalmente: como a “escrita metafórica do Ocidente”, ela comunica “a visão imediata da coisa, liberta do discurso que a acompanhava, ou mesmo a estorvava”.⁶

Pouco antes da descoberta do livro, Marlow se interroga sobre a transformação incomum, imprópria, “colonial” de um tecido em um signo textual incerto, possivelmente um fetiche:

Por quê? Onde o conseguira? Seria um emblema — um ornamento — um amuleto — um ato propiciatório? Haveria alguma idéia ligada a ele? Era surpreendente, em volta do pescoço negro, esse pedaço de barbante branco vindo do além-mar.⁷

Essas questões do ato histórico da enunciação, que carregam uma intenção política, perdem-se, algumas páginas depois,

no mito das origens e da descoberta. A visão imediata do livro figura aqueles correlativos ideológicos do signo ocidental — empirismo, idealismo, mimetismo, monoculturalismo (para usar o termo de Edward Said) — que sustentam uma tradição da autoridade “cultural” inglesa. Eles criam uma narrativa revisionária que sustenta a disciplina da história da Comunidade Britânica e seu epígono, a literatura da Comunidade Britânica. O momento conflituoso de intervenção colonialista é transformado naquele discurso constitutivo de modelo e imitação, que Friedrich Nietzsche descreve como a história monumental amada pelos “egoístas talentosos e patifes visionários”.⁸ Pois, apesar do acidente da descoberta, a repetição da emergência do livro representa momentos importantes na transformação histórica e na transfiguração discursiva do texto e do contexto colonial.

A réplica de Anund Messeh aos nativos que recusam o sacramento — “Está próximo o tempo em que todos os países *hão de* receber esta PALAVRA” (grifo meu) — é firme e oportunamente pronunciada em 1817. Isto porque ela representa um afastamento da prática educacional “orientalista” de, por exemplo, Warren Hastings e da ambição muito mais intervencionista e “interpelativa” de Charles Grant de uma Índia inglesa cultural e lingüisticamente homogênea. Foi com a eleição de Grant para a diretoria da Companhia das Índias Orientais em 1794 e para o Parlamento em 1802, e por meio de sua vigorosa adoção dos ideais evangélicos da seita de Clapham, que a Companhia das Índias Orientais reintroduziu uma “cláusula piedosa” em sua carta de 1813. Em 1817, a Church Missionary Society [Sociedade Eclesiástica Missionária] mantinha sessenta e uma escolas, e em 1818 pôs em vigor o Plano Burdwan, um plano central de educação para o ensino da língua inglesa. O objetivo do plano antecipa, quase literalmente, a infame “Minuta sobre a educação” de 1835, de Thomas Macaulay: “formar um corpo de trabalhadores bem instruídos, competentes no domínio do inglês, para atuar como Professores, Tradutores e Compiladores de obras úteis para as massas do povo”.⁹ A mera repetição que Anund Messeh faz de capítulos e versículos e sua técnica simplória de tradução são parte de uma das mais refinadas tecnologias do poder colonial. No mesmo mês em que Anund Messeh

descobriu os miraculosos efeitos do livro nas proximidades de Delhi — maio de 1817 — um correspondente da Sociedade Eclesiástica Missionária [Church Missionary Society] escreveu a Londres, descrevendo o método de ensino do inglês na missão do Padre John em Tranquebar:

O principal método para lhes ensinar a língua inglesa seria dar-lhes expressões e frases inglesas com uma tradução para ser memorizada. Essas frases poderiam ser organizadas de forma a ensinar-lhes quaisquer sentimentos que o instrutor escolhesse. Eles se tornariam, em resumo, afeiçoados à Missão; e, embora tivessem sido postos na escola a princípio por motivos meramente mundanos, caso algum deles se convertesse, tendo se acostumado de tal forma à língua, hábitos e clima do país, poderiam ser facilmente preparados para ser de grande utilidade na causa da religião... Desta maneira os próprios pagãos poderiam ser transformados em instrumentos para a derrubada de sua própria religião e, a partir das ruínas dessa, para a edificação dos pilares da Cruz.

(MR, maio de 1817, p.187)

A ponderação final de Marlow, “Ele deve ser inglês”, reconhece no coração das trevas, no mal-estar *fin de siècle* de Conrad, a dívida específica que tanto um quanto outro têm para com os ideais da “liberdade” inglesa e de sua cultura liberal-conservadora.¹⁰ Dividido como está — entre a loucura da África “pré-histórica” e o desejo inconsciente de repetir a intervenção traumática do colonialismo moderno dentro do âmbito de um conto de marinheiro — o manual de Towson dá a Marlow uma unicidade de intenção. É o manual de trabalho que transforma o delírio em discurso de interpelação civil. A ética do trabalho, como Conrad exemplificaria em “Tradição” (1918), fornece uma noção de conduta certa e de honra que só se obtém através da aceitação daquelas normas “costumeiras” que são os sinais das comunidades “civis” culturalmente coesas.¹¹ Esses objetivos da missão civilizatória, endossados na “idéia” do imperialismo britânico e encenados nas partes vermelhas do mapa, falam com uma autoridade peculiarmente inglesa derivada da *prática costumeira* em que se baseiam tanto a lei comum inglesa quanto a língua nacional inglesa para sua eficácia e encanto.¹² É o ideal do discurso civil inglês que permite a

Conrad lidar com as ambivalências ideológicas que tornam enigmáticas suas narrativas. É sob o olho atento desse discurso que Conrad permite ao texto turbulento do imperialismo do fim do século dezenove implodir no interior das práticas do primeiro modernismo. Os efeitos devastadores desse embate não apenas estão contidos em um “conto” (in)comum; estão também ocultos na propriedade de uma “mentira” civil contada à Prometida (a cumplicidade do costureiro?): “O horror! O horror!” não deve ser repetido nas salas de visita da Europa.

Naipaul “traduz” Conrad da África para o Caribe com o fim de transformar o desespero da história pós-colonial em um apelo pela autonomia da arte. Quanto mais intensamente ele acredita que “a sabedoria do coração não tem a ver com a edificação ou demolição de teorias,” mais convencido fica da natureza não-mediada do livro ocidental — “as palavras que ele pronuncia têm o valor de atos de integridade”.¹³ Os valores que tal perspectiva gera para sua própria obra e para o mundo antes colonizado que ela escolhe representar e avaliar são visíveis no macabro panorama oferecido por alguns de seus títulos: *The Loss of Eldorado* [A Perda do Eldorado], *The Mimic Men* [Os Mímicos], *An Area of Darkness* [Uma Área de Escuridão], *A Wounded Civilization* [Uma Civilização Ferida], *The Overcrowded Barracoon* [A Prisão Abarrotada].

A descoberta do livro inglês estabelece tanto uma medida de mimese como um modo de autoridade e ordem civil. Se essas cenas, como eu as narrei, sugerem o triunfo da escrita do poder colonialista, deve-se então admitir que a astuta letra da lei inscreve um texto de autoridade muito mais ambivalente. Isto porque é no intervalo entre o édito da anglicidade e o assalto dos negros espaços indisciplinados da terra, através de um ato de repetição, que o texto colonial emerge incertamente. Anund Messeh recusa as perguntas perturbadoras dos nativos quando volta a repetir a “autoridade” agora questionável dos ditames evangélicos. Marlow dá as costas à selva africana para reconhecer, em retrospecto, a qualidade peculiarmente “inglesa” da descoberta do livro. Naipaul dá as costas ao mundo colonial híbrido e incompleto para fixar os olhos sobre o domínio universal da literatura inglesa. O que assistimos não é nem um sonho tranqüilo e inocente da

Inglaterra nem uma “revisão secundária” do pesadelo da Índia, África e Caribe. O que é “inglês” nesses discursos do poder colonial não pode ser representado como uma presença plena; ele é determinado por sua extemporaneidade. Como um significante da autoridade, o livro inglês adquire sentido *segundo* o enredo traumático da diferença colonial, racial ou cultural; ele devolve o olho do poder a alguma imagem ou identidade anterior, arcaica. Paradoxalmente, no entanto, essa imagem não pode ser nem “original” — em virtude do ato de repetição que a constrói — nem “idêntica” — em virtude da diferença que a define.

Conseqüentemente, a presença colonial é sempre ambivalente, dividida entre seu surgimento como original e legítima e sua articulação como repetição e diferença. Ela é uma disjunção produzida no interior do ato de enunciação como uma articulação especificamente colonial daqueles dois lugares desproporcionais do discurso colonial e do poder: a cena colonial como invenção da historicidade, dominação, mimese, ou como a “outra cena” da *Entstellung*, do deslocamento, da fantasia, da defesa psíquica, e uma textualidade “aberta”. Tal exibição de diferença produz um modo de autoridade que é agonístico (e não antagônico). Seus efeitos discriminatórios são visíveis nos sujeitos divididos do estereótipo racista — o negro simiesco, o asiático efeminado — que ambivalentemente fixam a identidade como a fantasia da diferença.¹⁴ Reconhecer a *différance* da presença colonial é perceber que o texto colonial ocupa aquele espaço de inscrição dupla, sagrado — não, sangrado — por Jacques Derrida:

sempre que uma escrita tanto marca como sai de sua marca com um golpe indecível... [esta] marca dupla escapa à pertinência ou autoridade da verdade: ela não a anula, mas a inscreve em seu jogo como uma de suas funções ou partes. Este deslocamento não tem lugar, não teve lugar antes como *evento*. Ele não ocupa um lugar simples. Não tem lugar *na* escrita. Esta des-locação (é o que) escreve/é escrito.

(D, p.193)

Como pode a questão da autoridade, do poder e presença do inglês, ser colocada nos interstícios de uma dupla inscrição? Não desejo absolutamente substituir um mito idealista — o

metafórico livro inglês — por um mito historicista — o projeto colonialista da civilidade inglesa. Uma leitura assim reductiva negaria o óbvio: que a representação da autoridade colonial depende menos de um símbolo universal da identidade inglesa do que de sua produtividade como signo da diferença. Todavia, em meu uso do “inglês” há uma transparência de referência que registra uma certa presença óbvia: a Bíblia traduzida para o hindi, propagada por catequistas holandeses ou nativos, é ainda o livro inglês; um refugiado polonês, profundamente influenciado por Gustave Flaubert, escrevendo sobre a África, produz um clássico inglês. O que há nesse processo de visibilidade e reconhecimento que continua sempre sendo uma percepção autoritária sem deixar de ser um “espaçamento entre o desejo e a realização, entre a perpetuação e sua lembrança... [um] meio [que] não tem nada a ver com um centro” (*D*, p.212)?

Esta pergunta exige que se abandonem os objetivos de Derrida em “A Dupla Sessão”; exige que nos afastemos das vicissitudes da interpretação no ato mimético da leitura e nos voltemos para a questão dos efeitos do poder, para a inscrição de estratégias de individuação e dominação naquelas “práticas divisórias” que constroem o espaço colonial — um afastamento de Derrida que é também um retorno àqueles momentos em seu ensaio em que ele reconhece a problemática da “presença” como uma certa qualidade de transparência discursiva, a qual ele descreve como “a produção de *meros* efeitos-realidade”, ou “o efeito de conteúdo”, ou como a relação problemática entre o “veículo da escrita e a determinação de cada unidade textual”. Entre os ricos refinamentos e reproches com que ele expõe a “falsa aparência do presente”, Derrida deixa de decifrar o sistema específico e determinado da *interpelação* (não do referente) que é significado pelo “efeito de conteúdo” (ver *D*, p.173-85). É precisamente essa estratégia de interpelação — a *presença imediata* do inglês — que envolve as questões de autoridade que pretendo levantar. Quando as metáforas oculares da presença se referem ao processo pelo qual o conteúdo é fixado como “efeito do presente”, encontramos não a plenitude, mas o olhar estruturado do poder cujo objetivo é a autoridade, cujos “sujeitos” são históricos.

O efeito de realidade constrói um modo de interpelação em que uma complementaridade de significado produz o momento de transparência discursiva. É o momento em que, “sob a falsa aparência do presente”, o semântico parece prevalecer sobre o sintático, o significado sobre o significante. Ao contrário da ortodoxia de vanguarda atual, no entanto, o transparente não é nem simplesmente o triunfo da captura “imaginária” do sujeito na narrativa realista nem a interpelação acabada do indivíduo pela ideologia. Esta não é uma proposta que não se possa certamente recusar. É melhor descrevê-la, proponho, como uma forma de *disposição* daqueles signos discursivos da presença/do presente no interior das estratégias que articulam o leque de significados que vai desde “dispor até disposição”.

A transparência é a ação da distribuição e organização de espaços, posições e saberes diferenciais em relação uns aos outros, relativos a um sentido discriminatório, não inerente, de ordem. Isto efetua uma regulação de espaços e lugares que é designada de forma autorizada; ela coloca o destinatário no enquadramento ou condição próprios para alguma ação ou resultado. Tal modo de governança endereça-se a uma forma de conduta que se equivoca entre a noção de disposição [*disposal*], como outorga de uma moldura referencial, e disposição [*disposition*], no sentido de inclinação mental, estado de espírito. Tal equivocação não permite nem uma equivalência dos dois pontos de disposição nem sua divisão como eu/outro, sujeito/objeto. A transparência realiza um efeito de autoridade no presente (e uma presença autorizada) através de um processo similar ao que Michel Foucault descreve como “efeito de finalização, relativo a um objetivo”, sem sua necessária atribuição a um sujeito que elabora a lei proibitória: farás ou não farás.¹⁵

O lugar da diferença e da alteridade, ou o espaço do adversário, dentro desse sistema de “disposição” que propus, nunca está inteiramente do lado de fora ou em oposição implacável. Ele é uma pressão, e uma presença, que age constantemente, embora de forma desigual, ao longo de toda a fronteira da autorização, ou seja, na superfície entre o que denominei disposição-como-outorga e disposição-como-inclinação. O contorno da diferença é agonístico, deslizante,

fendente, semelhante à descrição que Freud faz do sistema de consciência que ocupa uma posição no espaço situado no limite entre fora e dentro, uma superfície de proteção, recepção e projeção.¹⁶ O jogo de poder da presença se perde se sua transparência for tratada ingenuamente como nostalgia da plenitude que deveria ser lançada repetidamente no abismo — *mise en abîme* — de onde nasce o seu desejo. Tal anarquismo teorista não pode intervir no espaço agonístico da autoridade onde

o verdadeiro e o falso são separados e efeitos específicos de poder [são] ligados ao verdadeiro, considerando-se também que ele não é matéria de uma batalha “em nome” da verdade, mas uma batalha sobre o estatuto da verdade e o papel político e econômico que ela representa.¹⁷

É precisamente para intervir nessa batalha pelo *estatuto* da verdade que se torna crucial examinar a *presença* do livro inglês. Isto porque é esta *superfície* que estabiliza o espaço colonial agonístico; é esta *aparência* que regula a ambivalência entre origem e *deslocamento*, disciplina e desejo, mimese e repetição.

Apesar das aparências, o texto da transparência inscreve uma dupla visão: o campo do “verdadeiro” emerge como signo visível de autoridade apenas após a divisão regulatória e deslocadora do verdadeiro e do falso. Deste ponto de vista, a “transparência” discursiva pode ser melhor entendida no sentido fotográfico, em que uma transparência é também um negativo, processado para a visibilidade através das tecnologias da reversão, da ampliação, da iluminação, da edição e da projeção; ela não é um curso mas um re-curso de luz. Essa conversão para a luz é uma questão de provisão de visibilidade como capacidade, estratégia, agência.

Esta é a questão que nos traz à ambivalência da presença da autoridade, peculiarmente visível em sua articulação colonial. Isto porque se a transparência significa velamento discursivo — intenção, imagem, autor — ela o faz através de um desvelar de suas *regras de reconhecimento* — aqueles textos sociais de inteligibilidade epistêmica, etnocêntrica, nacionalista, que estão em consonância com a interpelação da

autoridade como o “presente”, a voz da modernidade. A percepção da autoridade depende da visibilidade imediata — não-mediada — de suas regras de reconhecimento como referente inconfundível da necessidade histórica. No espaço duplamente inscrito da representação colonial, onde a presença da autoridade — o livro inglês — é também uma questão de sua repetição e deslocamento, onde transparência é *technē*, há certa resistência à visibilidade imediata de tal regime de reconhecimento. Essa resistência não é necessariamente um ato oposicional de intenção política, nem é a simples negação ou exclusão do “conteúdo” de outra cultura, como uma diferença já percebida. Ela é o efeito de uma ambivalência produzida no interior das regras de reconhecimento dos discursos dominantes, na medida em que estes articulam os signos da diferença cultural, conferindo-lhes novas implicações dentro das relações diferenciais de poder colonial — hierarquia, normalização, marginalização e assim por diante. Pois a dominação colonial é obtida através de um processo de recusa que nega o caos de sua intervenção como *Entstellung*, sua presença deslocatória com o fim de preservar a autoridade de sua identidade nas narrativas teleológicas do evolucionismo histórico e político.

O exercício da autoridade colonialista, no entanto, requer a produção de diferenciações, individuações, efeitos de identidade através dos quais as práticas discriminatórias podem mapear populações sujeitas que são pichadas com a marca visível e transparente do poder. Esse modo de sujeição é distinto daquele que Foucault descreve como “poder pela transparência”: o reino da opinião, a partir das últimas décadas do século dezoito, que não tolerava áreas de escuridão e procurava exercer o poder pelo mero fato das coisas serem conhecidas e as pessoas vistas com um olhar imediato, coletivo.¹⁸ O que diferencia radicalmente o exercício do poder colonial é a inadequação do pressuposto iluminista da coletividade e do olho que a contempla. Para Jeremy Bentham (como observa Michel Perrot), o pequeno grupo é representativo de toda a sociedade — a parte *já* é o todo.¹⁹ A autoridade colonial requer modos de discriminação (cultural, racial, administrativa...) que desqualifiquem um pressuposto estável e unitário de coletividade. A “parte” (que deve ser o corpo estrangeiro

colonialista) deve ser representativa do “todo” (país conquistado), mas o direito de representação é baseado em sua diferença radical. Esse raciocínio duplo e contraditório só se torna viável através da estratégia de recusa que acabo de descrever, que requer uma teoria da “hibridização” do discurso e do poder que é ignorada pelos teóricos engajados na batalha pelo “poder”, fazendo-o somente enquanto puristas da diferença.

Os efeitos discriminatórios do discurso do colonialismo cultural, por exemplo, não se referem simples ou unicamente a uma “pessoa”, ou a uma luta de poder dialética entre o eu e o outro, ou a uma discriminação entre a cultura-mãe e as culturas alienígenas. Produzida através da estratégia da recusa, a *referência* da discriminação é sempre a um processo de cisão como condição da sujeição: uma discriminação entre a cultura-mãe e seus bastardos, o eu e seus duplos, onde o traço do que é recusado não é reprimido, mas sim repetido como algo *diferente* — uma mutação, um híbrido. Essa força parcial e dupla é mais do que o mimético e menos do que o simbólico; é ela que perturba a visibilidade da presença colonial e torna problemático o reconhecimento de sua autoridade. Para serem autorizadas, suas regras de reconhecimento devem refletir o saber ou opinião consensual; para serem poderosas, estas regras de reconhecimento devem ser atingidas de modo a representar os objetos exorbitantes da discriminação que estão além de seu alcance. Conseqüentemente, se a referência unitária (e essencialista) à raça, nação ou tradição cultural é essencial para preservar a presença da autoridade como efeito mimético imediato, esse essencialismo deve ser excedido na articulação de identidades “diferenciatórias”, discriminatórias. (Também sobre essa questão, ver a descrição do pedagógico e do performativo no Capítulo VIII.)

Demonstrar esse “excesso” não é apenas celebrar o poder jubiloso do significante. O hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade “pura” e original da autoridade). O hibridismo é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios. Ele expõe a deformação e o deslocamento inerentes

a todos os espaços de discriminação e dominação. Ele desestabiliza as demandas miméticas ou narcísicas do poder colonial, mas confere novas implicações a suas identificações em estratégias de subversão que fazem o olhar do discriminado voltar-se para o olho do poder. Isto porque o híbrido colonial é a articulação do espaço ambivalente onde o rito do poder é encenado no espaço do desejo, tornando seus objetos ao mesmo tempo disciplinares e disseminatórios — ou, em minha metáfora mista, uma transparência negativa.

Se os efeitos discriminatórios permitem às autoridades vigiá-los, sua diferença que prolifera escapa àquele olho, escapa àquela vigilância. Aqueles contra os quais se discrimina podem ser instantaneamente reconhecidos, mas eles também forçam um re-conhecimento da imediação e da articulação da autoridade — um efeito perturbador que é costumeiro na hesitação repetida que aflige o discurso colonialista quando ele contempla seus sujeitos discriminados: a *inescrutabilidade* dos chineses, os ritos *inenarráveis* dos indianos, os hábitos *indescritíveis* dos hotentotes. Não é que a voz da autoridade fique sem palavras. Na verdade, é o discurso colonial que chegou àquele ponto em que, face a face com o hibridismo de seus objetos, a *presença* do poder é revelada como algo diferente do que o que suas regras de reconhecimento afirmam.

Se o efeito do poder colonial é percebido como a *produção* de hibridização mais do que como a ordem ruidosa da autoridade colonialista ou a repressão silenciosa das tradições nativas, então ocorre uma importante mudança de perspectiva. A ambivalência na fonte dos discursos tradicionais sobre a autoridade permite uma forma de subversão, fundada na indeterminação que desvia as condições discursivas do domínio para o terreno da intervenção. É de conhecimento geral no meio acadêmico o fato de que a presença da autoridade é adequadamente estabelecida através do não-exercício do juízo privado e da exclusão de razões em conflito com a razão autoritária. O reconhecimento da autoridade, no entanto, requer uma legitimação de sua fonte que deve ser imediatamente, até intuitivamente, evidente — “Você tem em seu semblante estampado o poder” — e consensual (regras de reconhecimento). O que se deixa de admitir é o paradoxo dessa

demanda por comprovação e a conseqüente ambivalência das posições de autoridade. Se, como afirma acertadamente Steven Lukes, a aceitação da autoridade exclui uma avaliação do conteúdo de um enunciado, e, se sua fonte, que tem que ser levada em conta, recusa tanto as razões conflitantes como o juízo pessoal, podem então os “signos” ou “marcas” da autoridade ser algo mais do que presenças “vazias” de manobras estratégicas?²⁰ Terão eles de ser menos eficazes por causa disto? Não menos eficazes, mas eficazes de forma diferente, seria nossa resposta.

Tom Nairn revela uma ambivalência básica entre os símbolos do imperialismo inglês que não podiam deixar de “parecer universais” e uma “vacuidade [que] ressoa através da mente imperialista inglesa de mil formas: na necrofilia de Rider Haggard, nos momentos de sombria dúvida de Kipling, ... na sombria verdade cósmica das cavernas de Marabar de Forster”.²¹ Nairn explica este “delírio imperial” como desproporção entre a grandiosa retórica do imperialismo inglês e a *real* situação econômica e política dos últimos tempos da Inglaterra vitoriana. Eu gostaria de sugerir que estes momentos cruciais na literatura inglesa não são simplesmente crises criadas pela própria Inglaterra. São também os signos de uma história descontínua, um afastamento do livro inglês. Eles marcam a perturbação de suas representações autorizadas pelas estranhas forças da raça, da sexualidade, da violência, das diferenças culturais e até climáticas que emergem no discurso colonial como os textos mistos e divididos do hibridismo. Se o aparecimento do livro inglês é lido como um produto do hibridismo colonial, ele deixa de simplesmente impor a autoridade. Disto decorre uma série de questões de autoridade que, em *minha* repetição abastardada, deve parecer estranhamente familiar:

Seria um emblema — um ornamento — um amuleto — um ato propiciatório? Haveria alguma idéia ligada a isso? Era surpreendente, nesse canto negro da floresta, essa escrita branca vinda do além-mar.

Ao repetir o episódio do livro inglês, espero ter conseguido representar uma diferença colonial: é o efeito de incerteza que aflige o discurso do poder, uma incerteza que torna

estranho o símbolo familiar da autoridade “nacional” inglesa e emerge de sua apropriação colonial como o signo de sua diferença. O hibridismo é o nome desse deslocamento de valor do símbolo ao signo que leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado. O hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica — um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade.

Para se apreender a ambivalência do hibridismo, ele deve ser distinguido de uma inversão que sugeriria que o originário é, de fato, apenas um “efeito”. O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. O deslocamento de símbolo a signo cria uma crise para qualquer conceito de autoridade baseado em um sistema de reconhecimento: a especularidade colonial, duplamente inscrita, não produz um espelho onde o eu apreende a si próprio; ela é sempre a tela dividida do eu e de sua duplicação, o híbrido.

Estas metáforas são extremamente pertinentes porque sugerem que o hibridismo colonial não é um *problema* de genealogia ou identidade entre duas culturas *diferentes*, que possa então ser resolvido como uma questão de relativismo cultural. O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade — suas regras de reconhecimento. Novamente, devemos sublinhar, não é simplesmente o *conteúdo* dos saberes recusados — sejam eles formas de alteridade cultural ou tradições da traição colonialista — que retornam para serem percebidos como contra-autoridades. Para a resolução de conflitos entre autoridades, o discurso civil sempre mantém um procedimento adjudicativo. O que é irremediavelmente distanciador na presença do híbrido — na reavaliação do símbolo da autoridade nacional como signo da diferença colonial — é que a diferença de culturas já não pode ser identificada ou avaliada como objeto de contemplação epistemológica ou

moral: as diferenças culturais não estão simplesmente *lá* para serem vistas ou apropriadas.

O hibridismo reverte o processo *formal* de recusa de modo que a deslocação violenta do ato da colonização se torne a condicionalidade do discurso colonial. A presença da autoridade colonialista já não é imediatamente visível; suas identificações discriminatórias já não têm sua referência de autoridade ao canibalismo dessa cultura ou a perfídia daquele povo. Como uma articulação do deslocamento e da deslocação, é agora possível identificar "o cultural" como uma disposição do poder, uma transparência negativa que vem a ser agonisticamente construída *na fronteira* entre moldura de referência/estado de espírito. É crucial lembrar que a construção colonial do cultural (o espaço da missão civilizatória) através do processo de recusa é autorizado na medida em que se estrutura em torno da ambivalência da cisão, da negação, da repetição — estratégias de defesa que mobilizam a cultura como uma estratégia de guerra, de textura aberta, cujo objetivo "é mais uma agonia prolongada do que um desaparecimento total da cultura pré-existente".²²

Ver o cultural não como *fonte* de conflito — culturas *diferentes* — mas como o *efeito* de práticas discriminatórias — a produção de *diferenciação* cultural como signos de autoridade — muda seu valor e suas regras de reconhecimento. O hibridismo intervém no exercício da autoridade não meramente para indicar a impossibilidade de sua identidade mas para representar a imprevisibilidade de sua presença. O livro conserva sua presença, mas já não é uma representação de uma essência; é agora uma presença parcial, uma manobra (estratégica) em um embate colonial específico, um acessório da autoridade.

Este processo parcializador do hibridismo é melhor descrito como uma metonímia da presença. Ele compartilha da valiosa visão de Sigmund Freud da estratégia da recusa como persistência da demanda narcísica no reconhecimento da diferença.²³ Isto, no entanto, tem um preço, pois a existência de dois saberes contraditórios (crenças múltiplas) divide o ego (ou o discurso) em duas atitudes psíquicas e formas de saber para com o mundo externo. A primeira delas leva a realidade em consideração enquanto a segunda a substitui

por um produto do desejo. O que é notável é que esses dois objetivos contraditórios sempre representam uma “parcialidade” na construção do objeto fetiche, simultaneamente um substituto para o falo e uma marca de sua ausência. Há uma importante diferença entre o fetichismo e o hibridismo. O fetiche reage à mudança no valor do falo fixando-se em um objeto *anterior à percepção da diferença*, um objeto que pode substituir metaforicamente a sua presença enquanto registra a diferença. Contanto que preencha o ritual fetichista, o objeto pode ter qualquer (ou nenhuma!) aparência.

O objeto híbrido, por outro lado, conserva a semelhança real do símbolo autorizado mas reavalia sua presença, resistindo a ele como o significante do *Entstellung* — *após a intervenção da diferença*. O poder desta estranha metonímia da presença consiste em perturbar de tal forma a construção sistemática (e sistêmica) de saberes discriminatórios que o cultural, antes reconhecido como o meio da autoridade, se torna virtualmente irreconhecível. A cultura, como espaço colonial de intervenção e agonismo, como traço do deslocamento de símbolo a signo, pode ser transformada pelo desejo imprevisível e parcial do hibridismo. Destituídos de sua presença plena, os saberes da autoridade cultural podem ser articulados com as formas de saberes “nativos” ou confrontados com aqueles sujeitos discriminados que eles têm de governar, mas que já não podem representar. Isto pode levar, como no caso dos nativos nas proximidades de Delhi, a questões de autoridade que as autoridades — inclusive a Bíblia — não podem responder. Esse processo não é a desconstrução de um sistema cultural desde as margens de sua própria aporia nem, como na “Dupla sessão” de Derrida, a imitação que ronda a mimese. A exposição do hibridismo — sua “repliação” peculiar — aterroriza a autoridade como o *ardil* do reconhecimento, sua imitação, seu arremedo.

Tal leitura do hibridismo da autoridade colonial desestabiliza profundamente a demanda que figura no centro do mito originário do poder colonialista. O que se demanda é que o espaço que ele ocupa seja ilimitado, sua realidade seja *coincidente* com a emergência de uma narrativa e história imperialistas, seu discurso seja *não-dialógico*, sua enunciação seja *unitária*, não marcada pelo traço da diferença. É uma demanda

que é reconhecível em uma série de discursos “civis” ocidentais de justificação onde a presença da “colônia” muitas vezes aliena sua própria linguagem de liberdade e revela seus conceitos universalistas de trabalho e propriedade como práticas ideológicas e tecnológicas particulares, pós-iluministas. Considere-se, por exemplo: a idéia de Locke do ermo da Carolina — “Assim, no início o Mundo todo era *América*”; o emblema de Montesquieu da vida e trabalho desperdiçados e desordenados das sociedades despóticas — “Quando os selvagens de Luisiana desejam uma fruta, eles cortam a árvore pela raiz, e colhem a fruta”; a crença de Grant na impossibilidade da lei e da história na Índia hindu e mulçumana — “onde as traições e revoluções são contínuas, por meio das quais os insolentes e os abjetos freqüentemente se revezam”; ou o mito sionista contemporâneo do abandono da Palestina — “*todo* um território”, escreve Said, “essencialmente inaproveitado, não valorizado, mal compreendido... *a ser tornado* útil, valorizado, compreensível”.²⁴

A voz de controle é interrompida por perguntas que surgem desses espaços e circuitos de poder heterogêneos que, embora momentaneamente “fixados” no alinhamento autorizado de sujeitos, devem ser continuamente re-apresentados na produção do terror ou do medo. A ameaça paranóica do híbrido é finalmente impossível de ser contida porque destrói a simetria e a dualidade dos pares eu/outro, dentro/fora. Na produtividade do poder, as fronteiras da autoridade — seus efeitos de realidade — são sempre assediados pela “outra cena” de fixações e fantasmas.

Podemos agora compreender o elo entre o psíquico e o político que é sugerido na figura de linguagem de Frantz Fanon: o colonialista é um exibicionista, pois sua *preocupação* com a segurança o faz “lembrar bem claramente ao nativo que ali ele é o único senhor”.²⁵ O nativo, preso nas cadeias do controle colonialista, chega a uma “pseudo-petrificação” que o incita e excita ainda mais, tornando assim ansiosa e ambivalente a fronteira entre colono e nativo. O que então se apresenta como o sujeito da autoridade no discurso do poder colonial é, na verdade, um desejo que excede de tal modo a autoridade original do livro e a imediata visibilidade de sua escrita metafórica que somos obrigados a perguntar:

o que quer o poder colonial? Minha resposta concorda apenas em parte com o *vel* de Lacan ou o véu de Derrida. Isto porque o desejo do discurso colonial é uma cisão do hibridismo que é *menos do que um e duplo*; e, se isto soa enigmático, é porque sua explicação tem de se submeter à autoridade daquelas perguntas sagazes que os nativos fazem tão insistentemente ao livro inglês.

As perguntas do nativo transformam literalmente a origem do livro em um enigma. Primeiro: *como pode a palavra de Deus sair das bocas carnívoras dos ingleses?* — uma pergunta que confronta o pressuposto unitário e universalista da autoridade com a diferença cultural de seu momento histórico de enunciação. E depois: *como pode este ser o Livro Europeu, quando estamos convictos de que é um presente de Deus para nós? Ele o enviou para nós em Hurdwar.* Isto não é apenas uma ilustração do que Foucault chamaria de efeitos capilares da microtécnica do poder. Isso revela o poder penetrante — *tanto* psíquico *como* social — da tecnologia da palavra impressa na Índia rural do início do século dezenove. Imagine-se a cena: a Bíblia, talvez traduzida para um dialeto indiano do norte, como o *brighbasha*, distribuída de graça ou vendida por uma rúpia em uma cultura onde geralmente apenas hindus de casta possuíam uma cópia das Escrituras, recebida com reverência pelos nativos tanto como novidade quanto divindade doméstica. Registros missionários da época revelam que, só na Índia Central, por volta de 1815, poderíamos ter testemunhado o espetáculo do Evangelho “fazendo seu trabalho”, como dizem os evangélicos, em pelo menos oito línguas e dialetos, com uma primeira edição que ia de mil a dez mil cópias a cada tradução.²⁶ É a força dessas práticas colonialistas que produz aquela tensão discursiva entre Anund Messeh, cuja interpelação *pressupõe* sua autoridade, e os nativos que questionam a presença inglesa, revelando o hibridismo da autoridade e inserindo suas interrogações insurgentes nos interstícios.

O caráter subversivo das questões nativas será percebido apenas se reconhecermos a recusa estratégica da diferença cultural/histórica no discurso evangélico de Anund Messeh. Tendo introduzido a *presença* dos ingleses e sua *intercessão* — “Deus deu [o Livro] há muito tempo aos sahibs e ELES o trouxeram até nós” — ele então recusa a “imposição”

política/lingüística, atribuindo a intervenção da Igreja ao poder de Deus e à autoridade inerente a capítulo e versículo. O que está sendo recusado não é inteiramente visível nas afirmações contraditórias de Anund Messeh, no nível do “enunciado”. O que ele, assim como a Bíblia-em-disfarce inglesa, precisa esconder são suas condições enunciatórias particulares — ou seja, o desígnio do Plano Burdwan de utilizar os “nativos” para destruir a cultura e a religião nativas. Isto é feito através da produção repetida de uma narrativa teleológica do testemunho evangélico: conversões ávidas, brâmanes destituídos e assembléias cristãs. Para os ingleses, a descendência de Deus é tanto linear quanto circular: “Esta PALAVRA é de Deus, e não de homens; quando ELE fizer com que seus corações entendam, então, a compreenderéis ADEQUADAMENTE.”

A “comprovação” histórica do cristianismo está evidente para todos, teriam argumentado os evangelistas, com o auxílio das *Evidences of Christianity* [Comprovações do Cristianismo] (1791), de Wiliam Paley, o manual missionário mais influente de todo o século dezanove. A miraculosa autoridade do cristianismo colonial, afirmariam eles, está precisamente em ser ele tanto inglês quanto universal, empírico e misterioso, pois “não deveríamos esperar que um Ser como este pudesse, em ocasiões de especial importância, interromper a ordem que ele ditara anteriormente?”²⁷ A Palavra, não menos teocrática do que logocêntrica, teria certamente confirmado o evangelho de Hurdwar se não fosse o desagradável fato de a maioria dos hindus ser vegetariana!

Ao assumir sua postura com base na lei alimentar, os nativos resistem à miraculosa equivalência entre Deus e os ingleses. Eles introduzem a prática da diferenciação cultural colonial *como função enunciativa* indispensável no discurso da autoridade — uma função que Foucault descreve como ligada a

um “referencial” que... estabelece o lugar, a condição, o campo de emergência, a *autoridade de distinguir* entre indivíduos ou objetos, estados de coisas e relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; ele define as possibilidades de aparência e delimitação.²⁸

Através das estranhas perguntas dos nativos é possível ver, com uma visão histórica retrospectiva, a que eles resistiam ao questionar a presença dos ingleses — como mediação religiosa e como meio cultural e lingüístico. Qual é o valor do inglês ao se apresentar a Bíblia em hindi? É a criação de uma tecnologia de impressão com a intenção de produzir um efeito visual que não “pareça obra de estrangeiros”; é a decisão de produzir passagens simples, adaptadas, de narrativas bastante simples, de forma a inculcar o hábito da “leitura privada, solitária”, como escreveu um missionário em 1816, de modo que os nativos possam oferecer resistência ao “monopólio do saber” brâmane e diminuir a dependência de suas próprias tradições culturais e religiosas; é a opinião do Reverendo Donald Corrie que, “ao aprender inglês, eles adquirem idéias que são bastante novas e da maior importância no que diz respeito a Deus e seu governo” (*MR*, julho 1816, p.193; novembro 1816, p.444-445; março 1816, p.106-107). Esta é a visão perspicaz de um nativo anônimo, em 1819:

Por exemplo, eu recebo de vocês um livro e o leio por algum tempo e, torne-me ou não um cristão, o livro permanece em minha família: após a minha morte, meu filho, crendo que eu não deixaria nada de inútil ou ruim em minha casa, examinará o livro, compreenderá seu conteúdo, concluirá que seu pai lhe deixou o livro, e se tornará um cristão.

(*MR*, janeiro de 1819, p.27)

Quando os nativos demandam um Evangelho indianizado, estão usando os poderes do hibridismo para resistir ao batismo e colocar o projeto da conversão em uma posição impossível. Qualquer adaptação da Bíblia era proibida pelas provas do cristianismo, pois, como o bispo de Calcutá pregava em seu sermão de Natal de 1715,

Quero dizer que se trata de uma Religião Histórica: a História de todo o desígnio divino está diante de nós desde a criação do mundo até a presente hora: e é inteiramente consistente consigo mesmo e com os atributos de Deus.

(*MR*, janeiro de 1817, p.31)

A estipulação dos nativos de que apenas a conversão em massa os convenceria a receber o sacramento alude à tensão entre o zelo missionário e os Estatutos da Companhia das Índias Orientais para 1814, que desaconselhavam veementemente tal proselitismo. Quando fazem essas exigências interculturais, híbridas, os nativos ao mesmo tempo desafiam as fronteiras do discurso e modificam sutilmente seus termos, estabelecendo um outro espaço especificamente colonial de negociação da autoridade cultural. E o fazem sob o olho do poder, através da produção de saberes e posicionalidades “parciais” em conformidade com minha explicação anterior, mais geral, do hibridismo. Tais objetos de saberes tornam os significantes da autoridade enigmáticos de um modo que é “menos do que um e duplo”. Eles modificam suas condições de reconhecimento enquanto mantêm sua visibilidade; eles introduzem uma falta que é então representada como uma duplicação da mímica. Este modo de perturbação discursiva é uma prática afiada, quase como aquela dos traiçoeiros barbeiros nos bazares de Bombaim, que não roubam seus clientes com o *vel* cego de Lacan, “A bolsa ou a vida”, deixando-os sem nada. Não, esses ardilosos ladrões orientais, muito mais hábeis, batem a carteira dos clientes e gritam, “Como reluz o rosto do patrão!” e depois, num sussurro, “Mas perdeu sua coragem!”

E essa anedota de viajante, contada por um nativo, é um emblema daquela forma de cisão — menos do que um e duplo — que propus para a leitura da ambivalência dos textos culturais coloniais. Ao afastar a palavra de Deus do meio inglês, as perguntas dos nativos contestam a ordem lógica do discurso da autoridade — “Estes livros... ensinam a religião dos sahibs europeus. É o livro DELES; e eles o imprimiram em nossa língua, para o nosso uso.” Os nativos repelem a cópula, ou termo médio, da equação evangélica “poder = saber”, que então desarticula a estrutura da equivalência Deus-homem inglês. Essa crise na posicionalidade e proposicionalidade da autoridade colonialista desestabiliza o signo da autoridade. A Bíblia está agora pronta para uma apropriação colonial específica. Por um lado, sua presença paradigmática como a Palavra de Deus é preservada assiduamente: é apenas às citações diretas da Bíblia que os nativos dão sua

aprovação incondicional — “É verdade!” A expulsão da cópula, no entanto, esvazia a presença de seus suportes sintagmáticos — códigos, conotações e associações culturais que lhe dão contigüidade e continuidade — que tornam sua presença autorizada cultural e politicamente.

Neste sentido, portanto, pode-se dizer que a *presença* do livro cedeu à lógica do significante e foi “separada”, no sentido lacaniano do termo, de “si mesma”. Se, por um lado, sua autoridade, ou algum símbolo ou significado dela, é mantida — quer queira, quer não, *menos do que um* — por outro lado, então, ela se desfaz. É no momento em que se desfaz que a metonímia da presença fica enredada em uma estratégia alienante de duplicação e repetição. A duplicação repete a presença fixa e vazia da autoridade ao articulá-la sintagmaticamente com uma série de saberes e posicionalidades diferenciais, que tanto afastam sua “identidade” como produzem novas formas de saber, novos modos de diferenciação, novos lugares de poder.

No caso do discurso colonial, estas apropriações sintagmáticas da presença confrontam-no com aquelas diferenças contraditórias e ameaçadoras de sua função enunciativa que tinham sido recusadas. Em sua repetição, esses saberes recusados retornam para tornar incerta a presença da autoridade. Eles podem tomar a forma de crença múltipla ou contraditória, como em alguns tipos de saberes nativos: “Estamos dispostos a ser batizados, mas jamais receberemos o Sacramento.” Podem também ser formas de explicação mítica que se recusam a reconhecer a agência dos evangélicos: “Um anjo do céu deu-a [a Bíblia] a nós, na feira de Hurdwar.” Podem ainda ser a repetição fetichista da litania diante de um desafio à autoridade que não pode ser respondido: por exemplo, quando Anund Messeh diz “Não é o que entra na boca de um homem que o corrompe, mas aquilo que sai de sua boca.”

Em cada um desses casos, vemos uma duplicação colonial que descrevo como um deslocamento estratégico de valor através de um processo de metonímia da presença. É por meio desse processo parcial, representado em seus significantes enigmáticos, inadequados — estereótipos, piadas, crença múltipla e contraditória, a Bíblia “nativa” — que começamos a ter a noção de um espaço específico do discurso colonial cultural.

Ele é um espaço "separado", um espaço de *separação* — menos que um e duplo — que tem sido sistematicamente negado tanto por colonialistas como por nacionalistas que procuram a autoridade na autenticidade das "origens". É precisamente como separação das origens e das essências que se constrói esse espaço colonial. Ele é separado, no sentido em que o psicanalista francês Victor Smirnoff descreve a separação do fetiche, como uma "separação que torna o fetiche facilmente acessível, para que o sujeito possa fazer uso dele de sua própria maneira e estabelecê-lo em uma ordem de coisas que o libera de qualquer subordinação".²⁹

A estratégia metonímica produz o significante da mímica colonial como o afeto do hibridismo — simultaneamente um modo de apropriação e de resistência, do disciplinado para o desejante. Como objeto discriminado, a metonímia da presença se torna o suporte de um voyeurismo autoritário, para melhor exibir o olho do poder. Depois, quando a discriminação se transforma na asserção do híbrido, a insígnia da autoridade se torna uma máscara, um arremedo. Após a nossa experiência com a interrogação nativa, é difícil concordar inteiramente com Fanon que a opção psíquica é a de "virar branco ou desaparecer".³⁰ Existe a terceira escolha, a mais ambivalente: a camuflagem, a mímica, peles negras/máscaras brancas. Lacan escreve:

A mímica revela algo na medida em que é distinto do que poderia ser chamado um *si mesmo* que está por trás. O efeito da mímica é a camuflagem, no sentido estritamente técnico. Não se trata de se harmonizar com o fundo, mas contra um fundo mosqueado, ser também mosqueado — exatamente como a técnica da camuflagem praticada na guerra dos homens.³¹

Lido como a pantomima do mimetismo, o relato de Anund Messeh emerge como uma *questão* da autoridade colonial, um espaço agonístico. Na medida em que o discurso é uma forma defensiva de guerra, a mímica marca aqueles momentos de desobediência civil dentro da disciplina da civilidade: signos de resistência espetacular. É aí que as palavras do senhor tornam-se o lugar do hibridismo — o signo bélico, subalterno, do nativo —, é aí que podemos não apenas ler nas entrelinhas, mas até tentar mudar a realidade freqüentemente

coercitiva que elas tão lucidamente contêm. É com a estranha noção de uma história híbrida que desejo terminar este capítulo.

Apesar da comprovação miraculosa de Anund Messeh, "os cristãos nativos nunca foram mais do que meros fantasmas", como escreveu J. A. Dubois em 1815, depois de vinte e cinco anos em Madras. Seu ardiloso estado parcial lhe causava especial apreensão

pois, ao abraçar a religião cristã, eles nunca renunciam inteiramente a suas superstições, para as quais conservam uma inclinação secreta... não existe nenhum cristão entre estes indianos sem *fingimento ou disfarce*.

(MR, novembro de 1816, p.212)

E quanto ao discurso nativo? Quem saberá?

O Reverendo Mr. Corrie, o mais eminente dos Evangelistas Indianos, advertia que

até serem submetidos ao Governo Inglês, eles não estavam acostumados a declarar em público sua própria postura... Essa atitude permanece, até certo ponto, nos convertidos.

(MR, março de 1816, p.106-107)

O Arqui-diácono Potts, ao passar o cargo para o Reverendo J. P. Sperchneider em julho de 1818, estava ainda mais preocupado:

Se lhes fazemos ver seus grosseiros e desprezíveis equívocos acerca da natureza e da vontade de Deus ou as monstruosidades de sua teologia fabulosa, eles escapolem talvez com uma civilidade dissimulada ou com um displicente provérbio popular.

(MR, setembro de 1818, p.375)

Terá sido nesse espírito de civilidade dissimulada que os cristãos nativos se esquivaram por tanto tempo de Anund Messeh e depois, à menção do batismo, desculparam-se polidamente: "Agora temos de ir para casa fazer a colheita... talvez no ano que vem possamos voltar a Meerut."

E qual é a importância da Bíblia? Quem saberá?

Três anos antes de os cristãos nativos terem recebido a Bíblia em Hurdwar, um mestre-escola de nome Sandappan escrevia do sul da Índia, pedindo uma Bíblia:

Rev. Fr., tenha piedade de mim. Sou, entre tantos miseráveis que suplicam pelas Sagradas Escrituras, o mais suplicante dos miseráveis. A generosidade dos doadores desse tesouro é tão grande, pelo que sei, que este livro é lido até em mercados de arroz e sal.

(*MR*, junho de 1813, p.221-222)

Mas em 1817, no mesmo ano do milagre nas proximidades de Delhi, um missionário bastante experiente escreveu, consideravelmente irritado:

E no entanto, todos gostam de ganhar uma Bíblia. Por quê? — para passá-la adiante como curiosidade por uns poucos paisãos, ou usá-la como papel velho... Algumas foram trocadas nos mercados... Se estas observações forem de algum modo dignas de fé, então uma distribuição indiscriminada das escrituras a qualquer um que diga que deseja uma Bíblia pode ser pouco menos do que perda de tempo, desperdício de dinheiro e de expectativas. Pois, quando o público é informado de que tantas Bíblias foram distribuídas, espera-se ter logo notícia de um número correspondente de conversões.

(*MR*, maio de 1817, p.186)

ARTICULANDO O ARCAICO
DIFERENÇA CULTURAL E NONSENSE COLONIAL

Como pode a mente apreender um país como este? Gerações de invasores tentaram fazê-lo, mas permanecem exilados. As cidades importantes que constroem são apenas refúgios; suas brigas, o mal-estar de homens que não conseguem achar o caminho de casa. A Índia conhece seu desconforto... Ela chama "Venham" com suas centenas de bocas, por meio de objetos ridículos e augustos. Mas venham a quê? Ela jamais definiu. Ela não é uma promessa, só um chamado.

E. M. Forster, *A Passage to India*¹

O Fato de que eu disse que o efeito da interpretação é isolar no sujeito um cerne, um *kern*, para usar o termo de Freud, de *não-senso*, não quer dizer que a interpretação seja em si nonsense.

Jacques Lacan, "The Field of the Other"²

I

Há uma conspiração de silêncio em torno da verdade colonial, o que quer que isso seja. Por volta da virada do século emerge um silêncio mítico, poderoso, nas narrativas do império: aquilo que Sir Alfred Lyall denominou "fazer o nosso imperialismo em silêncio", que Carlyle celebrou como a "sabedoria do Realizável — Contemplai o pouco eloqüente Brindley... ele acorrentou os mares em uma só cadeia", e que Kipling corporificou, com a maior eloqüência, na figura de Cecil Rhodes — "Nações, e não palavras, ele uniu para provar/Sua fé diante da multidão."³ Por volta da mesma época, daqueles recantos obscuros da Terra, vem um outro e mais sinistro silêncio que emite uma "alteridade" arcaica colonial,

que fala através de enigmas, obliterando os nomes próprios e os lugares próprios. É um silêncio que transforma o triunfalismo imperial no testemunho da confusão colonial; aqueles que ouvem o seu eco perdem suas memórias históricas. Esta é a Voz da literatura do primeiro modernismo “colonial”, cuja complexa memória cultural se constrói na fina tensão entre o melancólico desterro do novelista moderno e a sabedoria de um venerável contador de histórias, cujo ofício não o leva além dos limites de seu próprio povo.⁴ Em *O Coração das Trevas*, de Conrad, Marlow procura a Voz de Kurtz, suas palavras, “um facho de luz ou a corrente enganosa do coração de uma escuridão impenetrável” e, nessa busca, ele perde “o que está na obra — a chance de se encontrar”.⁵ Restam-lhe aquelas duas palavras inoperáveis, “o Horror, o Horror!” Nostromo embarca na mais desesperada missão de sua vida com a prata atada por segurança em torno de seu pescoço, “para que se possa falar disso quando as crianças crescerem e os adultos ficarem velhos”, para ser depois traído e repreendido no silêncio da Grande Isabel, zombado pelo grito de morte da coruja “Ya-acabo! Ya-acabo! acabou, acabou”.⁶ E Aziz, em *Passagem para a Índia*, que parte lépido, mas não menos desesperadamente, para seu pique-nique anglo-indiano nas cavernas de Marabar, é cruelmente derrotado pelo eco do Kawa Dol: “Bum, ô-bum é o som, pelo menos como o alfabeto humano pode expressá-lo... se se falassem silêncios naquele lugar ou se declamassem poemas sublimes, o comentário seria o mesmo ô-bum.”⁷

À medida que um silêncio estranhamente repete o outro, o signo da identidade e da realidade encontrado na obra do império é lentamente desfeito. Eric Stokes, em *The Political Ideas of English Imperialism* [As Idéias Políticas do Imperialismo Inglês],⁸ descreve a missão da obra — aquele meio de reconhecimento para o sujeito colonial — como um aspecto distintivo da mente imperialista que, desde o início do século dezenove, efetuou “a transferência da emoção religiosa para propósitos seculares”. Mas essa transferência de afeto e objeto nunca é conseguida sem perturbação, sem um deslocamento na representação da própria obra do império. A busca compulsiva de Marlow por aqueles famosos rebites, para continuar a obra, para tampar o rombo, dá lugar à procura compulsiva pela Voz, as palavras que estão semi-esquecidas,

recobertas pela mentira, repetidas. Kurtz é apenas uma palavra, não o homem com o nome; Marlow é só um nome, perdido no jogo narrativo, no “extraordinário caráter sugestivo de palavras ouvidas em sonhos, de expressões pronunciadas em pesadelos”.⁹

O que emerge da dispersão da obra é a linguagem de um nonsense colonial que desloca aquelas dualidades em que o espaço colonial é tradicionalmente dividido: natureza/cultura, caos/civilidade. Ô-bum ou o grito de morte da coruja — o horror destas palavras! — não são descrições naturalizadas ou primitivistas da “outridade” colonial; elas são as inscrições de um incerto silêncio colonial que zomba da atuação social da linguagem com seu não-senso, que desconcerta os verismos comunicáveis da cultura com sua recusa a traduzir. Esses significantes híbridos são as insinuações da alteridade colonial que Forster descreve tão bem nos apelos da Índia aos conquistadores: “Ela chama ‘Venham’... Mas venham a quê? Ela nunca definiu. Ela não é uma promessa, só um apelo.”¹⁰ É a partir desse incerto convite à interpretação, a partir dessa questão de desejo, que o eco de uma outra pergunta significativa pode ser ouvida indistintamente, a pergunta de Lacan sobre a alienação do sujeito no Outro: “Ele me diz isto, mas o que é que ele quer?”¹¹

“Yacabo! Yacabo! Acabou... acabou”: estas palavras não representam o lugar repleto da diversidade cultural, mas sim colocam-se no ponto de “esmaecimento” da cultura. Elas expõem a alienação entre o mito transformacional da cultura como linguagem da universalidade e generalização social, e sua função trópica como “tradução” repetida de incomensuráveis níveis de vida e significado. A articulação do nonsense é o reconhecimento de um ansioso lugar contraditório entre o humano e o não-humano, entre o senso e o não-senso. Neste sentido, esses significantes “sem senso” colocam a questão da escolha cultural em termos similares ao *vel* lacaniano, entre o ser e o significado, entre o sujeito e o outro, “nem um nem outro”. Nem, em nossos termos, “obra” nem “palavra”, mas precisamente a obra da palavra colonial que deixa, por exemplo, a superfície de Nostromo coberta de detritos de prata — um feitiço, diz Emília; um mau agouro, nas palavras de Nostromo; e Gould silencia-se para sempre. Fragmentos e

vestígios de prata relatam a história que nunca chega a ser totalmente o sonho narcísico, dinástico, da democracia imperial, nem a demanda banal do Capitão Mitchell por uma narrativa de “acontecimentos históricos”.

A obra da palavra interfere na questão da assimilação transparente de significados transculturais em um signo unitário de cultura “humana”. No intervalo da cultura, no ponto de sua articulação da identidade ou da perceptibilidade, vem a questão da significação. Esta não é apenas uma questão de linguagem; é a questão da representação da diferença pela cultura — modos, palavras, rituais, hábitos, tempo — inscrita *sem* um sujeito transcendente que sabe, fora de uma memória social mimética, através do cerne — ô-bum — do não-senso. O que será da identidade cultural, da habilidade de pôr a palavra certa no lugar certo no momento certo, quando ela atravessa o não-senso colonial?

Essa questão interfere na linguagem do relativismo, em que geralmente se descarta a diferença cultural como sendo uma espécie de naturalismo ético, um caso de diversidade cultural. “Uma cultura completamente individual é na melhor das hipóteses algo raro”, escreve Bernard Williams em sua interessante obra, *Ethics and the Limits of Philosophy* [A Ética e os Limites da Filosofia].¹² Todavia, argumenta ele, a própria estrutura do pensamento ético procura aplicar seus princípios ao mundo inteiro. Seu conceito de um “relativismo da distância”, que é subscrito por uma visão epistemológica da sociedade como um todo determinado, procura inscrever a totalidade de outras culturas em uma narrativa realista e concreta que deve se prevenir, aconselha ele, contra a fantasia da projeção. Certamente, no entanto, o próprio projeto do naturalismo ético ou do relativismo cultural é instigado precisamente pela repetida ameaça da *perda* de um “mundo teleologicamente significativo”, e é a compensação daquela perda na projeção ou introjeção que se torna então a *base* de seu julgamento ético. Das margens de seu texto, Williams faz, entre parênteses, uma pergunta não dissimilar à da Índia de Forster ou à do sujeito de Lacan: “O que quer dizer na verdade essa conversa de projeção [no meio do naturalismo]? Qual é a tela?” Ele não dá resposta.

A enunciação problemática da diferença cultural torna-se, no discurso do relativismo, o problema perspectivado da distância temporal e espacial. A ameaça da “perda” de sentido na interpretação transcultural, que é tanto um problema da estrutura do significante como uma questão de códigos culturais (a *experiência* de outras culturas), torna-se então um projeto hermenêutico para a restauração da “essência” cultural ou da autenticidade. A questão da interpretação no discurso cultural colonial não é, no entanto, um problema epistemológico que emerge porque os objetos coloniais se apresentam *ante* (e *antes de*) o olho do sujeito em uma diversidade desconcertante. Nem é simplesmente uma briga entre culturas holísticas pré-constituídas, que contêm dentro de si os códigos pelos quais podem ser legitimamente lidas. A questão da diferença cultural, como eu pretendo colocá-la, não é o que Adela Quested curiosamente identificou como uma “dificuldade anglo-indiana”, um problema causado pela pluralidade cultural e, para o qual, em seu entender, a única resposta poderia ser a negação da diferenciação cultural em um universalismo ético: “É por isso que aspiro à ‘religião universal’ de Akbar ou a algo equivalente para manter-me decente e sensata.”¹³ A diferença cultural, como vivenciada por Adela no nonsense das cavernas de Marabar, não é a aquisição ou acumulação de um saber cultural adicional; é a momentosa, embora momentânea, extinção do objeto de cultura reconhecível no perturbado artifício de sua significação, na extremidade da experiência.

O que aconteceu nas cavernas de Marabar? *Lá*, a perda da narrativa da pluralidade cultural; *lá*, a implausibilidade da conversação e da comensurabilidade; *lá*, a encenação de um presente colonial estranho, que não pode ser resolvido, uma dificuldade anglo-indiana, que se repete, mas nunca é ela mesma completamente representada: “Venham... Mas venham a quê?” — lembrem-se do chamado da Índia. Aziz é incuravelmente impreciso a respeito dos acontecimentos porque ele é sensível, porque a pergunta de Adela sobre a poligamia tem de ser afastada de sua mente. Adela, tentando obsessivamente refletir acerca do incidente, somatiza a experiência em narrativas repetidas, históricas. Seu corpo, como o de São Sebastião, está coberto por colônias de espinhos de cactus;

sua mente que tenta recusar o corpo — dela, dele — volta a ele obsessivamente: “Então, tudo se transferiu para a superfície do meu corpo... Ele nunca chegou realmente a tocar-me... Tudo parece um disparate... uma espécie de sombra.” É a câmara de ecos da memória:

“Que gracinha de oriental... beleza, cabelo denso, bela pele... não havia nada de nômade no sangue dela... ele poderia atrair mulheres de sua própria raça e nível social: Você tem uma esposa ou muitas?... Malditos ingleses, mesmo no que têm de melhor”, diz ele... “Eu me lembro, lembro-me de ter arranhado a parede com minha unha para produzir o eco...” diz ela... E então o eco... “Ô-bum”.¹⁴

Nesta performance do texto, tentei articular a desordem enunciatória do presente colonial, a escrita da diferença cultural. Ela consiste na encenação do significante colonial na incerteza narrativa do entre-lugar da cultura: entre signo e significante, nem um nem o outro, nem sexualidade nem raça, nem, simplesmente, memória nem desejo. O intervalo articulado que estou tentando descrever está bem delineado na colocação ou espacialização que Derrida faz do hímen. No contexto do jogo incomum da memória cultural e do desejo colonial nas cavernas de Marabar, as palavras de Derrida ecoam estranhamente.

Não é nem desejo nem prazer, mas algo intermediário. Nem futuro nem presente, mas o intermédio. É o hímen que deseja sonhos de perfuração, de romper em um ato de violência que é (ao mesmo tempo ou em algum ponto intermediário) amor e assassinato. Se um deles *chegasse* a acontecer, não haveria hímen... É uma operação que *tanto* semeia a confusão *entre* opostos *como também* se coloca *entre* os opostos “a uma só vez”.¹⁵

É uma indecidibilidade que surge de uma certa substituição culturalista que Derrida descreve como o anti-etnocentrismo pensando-se como etnocentrismo, enquanto “impõe silenciosamente seus conceitos-padrão de fala e escrita”.¹⁶

II

Na linguagem epistemológica da descrição cultural, o objeto da cultura vem a ser inscrito em um processo que Richard Rorty descreve como aquela confusão entre justificativa e explicação, a prioridade do conhecimento “de” sobre o conhecimento “de que”: a prioridade da relação visual entre pessoas e objetos sobre a relação textual justificatória entre proposições. É precisamente essa prioridade do olho sobre a inscrição, ou da Voz sobre a escrita, que insiste na “imagem” do conhecimento como confrontação entre o eu e o objeto de crença visto através do espelho da Natureza. Essa visibilidade epistemológica recusa a metonímia do momento colonial, pois sua narrativa de conhecimentos culturais ambivalentes, híbridos — nem “um” nem “outro” — está etnocentricamente elidida na busca pela comensurabilidade cultural, como descreve Rorty: “Ser racional é descobrir o conjunto de termos apropriados para os quais todas as contribuições deveriam ser traduzidas se se pretende tornar possível o acordo.”¹⁷ E tal acordo leva inevitavelmente a uma transparência da cultura que deve ser pensada fora da significação da diferença — o que Ernest Gellner simplisticamente resolveu, em sua recente obra sobre o relativismo, como a diversidade do homem em um mundo unitário. Um mundo que, se lido como “palavra” no trecho que se segue, ilustra a impossibilidade de significar, no interior de sua linguagem avaliativa, os valores da anterioridade e da alteridade que rondam o não-senso colonial.

Gellner escreve:

Assumir a regularidade da natureza, a natureza sistemática do mundo, não porque ela é demonstrável, mas porque tudo o que elude esse princípio também elude o conhecimento real; se existe de fato a possibilidade do conhecimento cumulativo e comunicável, o princípio de ordenação deve ser aplicado a ele... Explicações assimétricas, idiossincráticas, são desprovidas de valor — não são explicações.¹⁸

É o horizonte do holismo, ao qual aspira a autoridade cultural, que é tornado ambivalente no significante colonial. Para dizer de forma sucinta, ele transforma o “entre” dialético da estrutura disciplinar da cultura — *entre* motivos conscientes

e inconscientes, *entre* categorias nativas e racionalizações conscientes, *entre* pequenos atos e grandes tradições, nas palavras de James Boon¹⁹ — em algo mais próximo do *entre* de Derrida, que dissemina a confusão entre opostos e coloca-se ao mesmo tempo entre as oposições. O significante colonial — nem um nem outro — é, no entanto, um ato de significação ambivalente, dividindo literalmente a diferença entre as oposições ou polaridades binárias através das quais pensamos a diferença cultural. É no ato enunciatório da cisão que o significante colonial cria suas estratégias de diferenciação que produzem uma indecidibilidade entre contrários ou oposições.

As “sinapses simbólicas”²⁰ de Marshall Sahlins produzem diferenciações homólogas na conjunção de oposições de diferentes planos culturais. Os operadores culturais de James Boon produzem o efeito *Traviata* — quando o Amato del Passato se transforma no sublime dueto Grandio — como um momento que relembra, em suas palavras, a gênese da significação. É um momento que combina os fones certos com o sistema da linguagem, produzindo, a partir de diferentes ordens ou oposições, uma explosão de significância trans-referencial na performance cultural “em andamento”. Nessas duas influentes teorias do conceito-cultura, a generalizabilidade [*generalizability*] cultural é eficiente na medida em que a diferenciação é homóloga, a gênese da significação relembra na performance da trans-referência.

O que sugeri acima, com relação ao significante cultural colonial, é precisamente a perda radical dessa montagem homóloga ou dialética de parte e todo, metáfora e metonímia. Em vez de uma trans-referência, há um eficiente e produtivo corte transversal através dos lugares da significância social que apaga a noção dialética, disciplinar, de referência e relevância cultural. É nesse sentido que as palavras e as cenas de nonsense culturalmente inassimiláveis, com as quais comecei — o Horror, o Horror, o grito de morte da coruja, as cavernas de Marabar — suturam o texto colonial em um tempo e em uma verdade híbridos que sobrevivem e subvertem as generalizações da literatura e da história. É para a ambivalência do presente colonial em andamento e suas articulações contraditórias de poder e saber cultural que pretendo voltar-me agora.

III

A ambivalência enunciatória da cultura colonial não pode, naturalmente, ser derivada diretamente da “pulsção temporal” do significante; a regra do império não deve ser alegorizada no desregramento da escrita. Há, no entanto, um modo de enunciação que ecoa através dos anais da história colonial indiana do século dezenove, onde uma estranha figura discursiva de indecidibilidade surge no interior da autoridade cultural, entre o saber da cultura e o costume do poder. É uma negação do momento da Traviata; é um momento em que a impossibilidade de nomear a diferença da cultura colonial aliena, em sua própria forma de articulação, os ideais culturais colonialistas de progresso, devoção, racionalidade e ordem.

Este modo de enunciação é ouvido no paradoxo central da educação e conversação missionárias, na monumental obra de Alexander Duff, *A Índia e as Missões da Índia* (1839): “Não enviem para cá homens compassivos, pois vocês logo partirão seus corações; não enviem homens compassivos para cá, onde milhões perecem por falta de conhecimento.”²¹ Ele pode ser ouvido no momento aporético da *Rede Lecture* de Sir Henry Maine (1875) e mais uma vez em sua contribuição para o completo volume comemorativo de Humphry Ward sobre o reinado da Rainha Vitória:

Como de fato foi dito, os mandatários britânicos da Índia são como homens condenados a manter o horário correto em duas longitudes ao mesmo tempo. No entanto, essa posição paradoxal tem de ser aceita na mais extraordinária das experiências, o Governo Britânico da Índia, o governo virtualmente despótico de uma colônia exercido por um povo livre.²²

O paradoxo é finalmente exposto por completo no importante ensaio de Fitzjames Stephens sobre “Os Fundamentos do Governo da Índia”, em sua oposição ao Projeto de Lei Ibert — uma oportunidade que ele usa para atacar a administração utilitarista e liberal da Índia.

Um barril de pólvora pode ser inofensivo ou pode explodir, mas não se pode treiná-lo para ser um combustível doméstico explodindo pedacinhos dele. Como é possível ensinar a grandes massas de pessoas que elas podem se sentir bastante insatisfeitas com o domínio estrangeiro, mas não muito; que elas devem expressar seu descontentamento em palavras e em votos, mas não em atos; que elas deveriam exigir dele esta reforma ou aquela (que elas não entendem nem por ela se interessam), mas de modo algum insurgir-se contra o dominador.²³

Essas afirmações não podem ser postas de lado como duplicidade imperialista; é, na verdade, seu reconhecimento desesperado de uma aporia na inscrição do império que as torna notáveis. É sua representação de uma certa escrita incerta no discurso anômalo do “presente” da governamentalidade colonial que é de interesse para mim. E não apenas para mim. Isto porque esses enunciados representam o que eu considero aquele átimo de segundo, aquela temporalidade ambivalente que demonstra a mudança do evolucionismo para o difusionismo no discurso culturalista da governamentalidade colonial; uma ambigüidade que articula os métodos normalmente opostos dos utilitaristas e dos comparativistas no debate de meados do século dezenove sobre o “progresso” e a estratégia cultural colonial. De acordo com John Burrow, essa ambivalência era notavelmente representativa da governança cultural pois, como ele escreve em *Evolution and Society* [A Evolução e a Sociedade],

quando querem enfatizar o fato da continuidade, a similaridade entre instituições bárbaras e as do passado, ou mesmo do presente, europeu, falam em termos evolucionários. Mas, quase com a mesma freqüência, falam em termos de uma dicotomia direta: estatuto e contrato, progressista e não-progressista, bárbaro e civilizado.²⁴

Nesses enunciados históricos gnômicos, e todavia cruciais, estão colocadas as margens da idéia disciplinar de cultura encenada no cenário colonial: britânicos/Índia, Nostromo, ô-bum — cada nomeação cultural representa a impossibilidade da identidade transcultural ou das sinapses simbólicas; a cada vez se repete a incompletude da tradução. É essa figura de dúvida que ronda a nomeação da Índia por

Henry Maine: em seu ensaio sobre a "Observação da Índia", a Índia é uma figura de profunda incerteza intelectual e de ambivalência governamental.

Se a Índia é uma reprodução da origem ariana comum, no discurso de Maine ela é também uma perpétua repetição daquela origem como vestígio do passado; se aquele vestígio da Índia é o símbolo de um passado arcaico, ele é também o significante da produção de um passado-no-presente discursivo; se a Índia é o objeto iminente do conhecimento teórico clássico, a Índia é também o signo de sua dispersão no exercício do poder; se a Índia é a equivalência metafórica, autorizando a apropriação e naturalização de outras culturas, então a Índia é também o processo repetitivo de metonímia reconhecido apenas em seus vestígios que são, ao mesmo tempo, os signos da perturbação e os suportes da autoridade colonial. Se a Índia é o símbolo originário da autoridade colonial, ela é o signo de uma dispersão na articulação do saber autoritário; se a Índia é uma realidade rúnica, a Índia é também a ruína do tempo; se a Índia é a semente da vida, a Índia é um monumento à morte. A Índia é a geração perpétua de um passado-presente que é o tempo perturbador, incerto, da intervenção colonial e da verdade ambivalente de sua enunciação.

Esses momentos de indecidibilidade não devem ser vistos apenas como contradições da idéia ou da ideologia do império. Eles não efetuam uma repressão sintomática da dominação ou do desejo que será mais adiante negada ou circulará sem cessar no abandono de uma narrativa identificatória. Tais enunciações da diferença colonial da cultura estão mais próximas em espírito ao que Foucault descreveu, em pinceladas rápidas, mas de forma sugestiva, como a repetibilidade material da afirmativa. No meu modo de entender o conceito — e trata-se de minha reconstrução tendenciosa — ele é uma insistência na *superfície de emergência* que estrutura o presente de sua enunciação: o histórico detido do lado de fora da hermenêutica do historicismo; o sentido apreendido não em relação a algum não-dito ou polissemia, mas em sua produção de uma *autoridade para diferenciar*. O significado da afirmativa não é nem sintomático nem alegórico. É um estatuto da autoridade do sujeito, um presente performativo

no qual a afirmativa se torna ao mesmo tempo apropriada e objeto de apropriação, repetível, razoável, um instrumento do desejo, os elementos de uma estratégia. Tal repetição estratégica no nível enunciativo não requer simplesmente uma análise formal, nem uma investigação semântica e nem mesmo uma comprovação, mas — e aqui eu cito — “a análise das relações entre a afirmativa e os espaços da diferenciação, nos quais a própria afirmativa revela as diferenças”.²⁵ A repetibilidade, em meus termos, é sempre a repetição no próprio ato da enunciação, algo diferente, uma diferença que é um pouco estranha, como Foucault vem a definir a representabilidade da afirmativa: “Talvez ela seja como o extremamente familiar que constantemente nos escapa”, escreve ele, como “aquelas famosas transparências que, embora nada ocultem em sua densidade, não são, no entanto, completamente claras. O nível enunciativo emerge exatamente na sua proximidade.”²⁶

Se a princípio as afirmações de Duff, Maine e Fitzjames Stephen são os lugares-comuns incomuns da história colonial ou imperial, então, duplamente inscrita, sua diferença emerge muito claramente nas entrelinhas, o intervalo temporal do passado-presente de Maine, que só nomeará a Índia como um modo de incerteza discursiva. Da impossibilidade de manter o horário correto em duas longitudes e a incompatibilidade do império e da nação no discurso anômalo do progressivismo cultural, emerge uma ambivalência que não é nem a contestação dos contraditórios nem o antagonismo da oposição dialética. Nesses exemplos de alienação social e discursiva não há reconhecimento de senhor e escravo; há apenas a questão do senhor escravizado, do escravo sem senhor.

O que se articula na enunciação do presente colonial — nas entrelinhas — é uma cisão do discurso da governamentalidade cultural no momento de sua enunciação de autoridade. Este é, de acordo com Frantz Fanon, um momento “maniqueísta” que divide o espaço colonial: uma divisão maniqueísta, duas zonas que se opõem, mas não a serviço de uma “unidade superior”.²⁷ As metáforas maniqueístas de Fanon ressoam com algo da ambivalência discursiva e afetiva que atribuí ao nonsense arcaico da articulação cultural colonial, ao emergir com sua extremidade significatória para perturbar as

linguagens disciplinares e a lógica do próprio conceito de cultura. “Os símbolos do social — a polícia, os toques de corneta na caserna, os desfiles militares e as bandeiras desfraldadas — são a um só tempo inibitórios e estimulantes: ‘Não ousem mover-se... Preparem-se para atacar’.”²⁸ Se Fanon monta o cenário da cisão em torno dos fetiches estranhos e traumáticos do poder colonial, Freud então, ao descrever as circunstâncias sociais da cisão em seu ensaio sobre o “Fetichismo”, ecoa a ansiedade política de meus exemplos de nonsense colonial. “Um homem adulto”, escreve Freud, “pode experimentar um pânico semelhante quando se ergue o brado de que o trono e o Altar estão em perigo, e seguir-se-ão *conseqüências ilógicas* semelhantes”.²⁹

A cisão constitui uma intrincada estratégia de defesa e diferenciação no discurso colonial. Duas atitudes contraditórias e independentes habitam o *mesmo lugar*; uma leva em conta a realidade, a outra está sob a influência de instintos que distanciam o ego da realidade. Isto resulta na produção da crença múltipla e contraditória. O momento enunciatório de crença múltipla é tanto uma defesa contra a ansiedade da diferença como ele mesmo *produtor* de diferenciações. A cisão é então uma forma de incerteza e ansiedade enunciatórias e intelectuais que derivam do fato de que a recusa não é um mero princípio de negação ou elisão; ela é uma estratégia para a articulação de afirmações contraditórias e coevas da crença. É a partir desse espaço enunciatório, onde o trabalho da significação *esvazia* o ato do significado ao articular uma resposta-cindida — “Ô-bum”, “horário correto em duas longitudes” — que meus textos de nonsense colonial e aporia imperial têm de negociar sua autoridade discursiva.

A ambivalência, no momento da recusa (*Verleugnung*), Freud a descreve como a vicissitude da idéia, por oposição à vicissitude do afeto, da repressão (*Verdrängung*). É crucial que se compreenda — o que muitas vezes nem se nota — que o processo de recusa, mesmo ao negar a visibilidade da diferença, produz uma estratégia para a negociação dos saberes da diferenciação. Esses saberes dão sentido ao trauma e substituem a ausência de visibilidade. É precisamente essa vicissitude da idéia de cultura em sua enunciação colonial, cultura articulada no momento de sua rasura, que dá um não-sentido aos significados disciplinares da própria

cultura — um não-senso colonial, entretanto, que produz estratégias de autoridade e resistência culturais poderosas, embora ambivalentes.

Ocorre, então, o que podemos descrever como a estratégia “normalizante” da cisão discursiva, uma certa contenção anômala da ambivalência cultural. Ela é visível no ataque que Fitzjames Stephen faz à indecidibilidade da governança colonial liberal e utilitarista. O que estrutura sua afirmação é a ameaçadora produção de incerteza que ronda o sujeito discursivo e zomba do próprio sujeito liberal esclarecido da cultura. Mas a ameaça da falta de sentido, a volta ao caos, é necessária para manter a vigilância do Trono e do Altar; é também necessária para reforçar a beligerância da civilização britânica, que, caso queira mesmo ter credibilidade, como escreve Fitzjames Stephens, não deve se esquivar à asserção aberta, sem concessões, direta, da anomalia do governo britânico da Índia. Essa anomalia insolúvel preocupou a opinião esclarecida durante todo o século dezanove; nas palavras de Mill, “o governo de um povo por si mesmo tem um significado e uma realidade; porém, isto de um povo ser governado por outro não existe e não pode existir”.³⁰ A asserção aberta do anômalo produz a escolha cultural impossível entre a civilização ou a ameaça do caos — uma ou outra — enquanto a escolha discursiva requer continuamente as duas e a prática do poder é representada, embora novamente de modo anômalo, como “o governo virtualmente despótico de uma colônia por um povo livre” — mais uma vez, nem uma coisa nem outra.

IV

Se essa má tradução do poder democrático repete a “anomalia” da autoridade colonial — o espaço colonial sem nome próprio — então a pedagogia evangélica da década de 1830 transforma a “incerteza intelectual” entre a Bíblia e o Hinduísmo em uma estratégia anômala de interpelação. Com a instituição do que foi denominado “o sistema intelectual” em 1829, nas escolas missionárias de Bengala, desenvolveu-se um modo de instrução que estabeleceu — de acordo com nosso modelo da cisão do discurso colonial — textualidades contraditórias e

independentes de devoção cristã e idolatria pagã, de modo a criar entre elas, em uma duplicação estranha, a indecidibilidade. Era uma incerteza entre verdade e falsidade cujo propósito declarado era a conversão, mas cuja estratégia discursiva e política era a produção da dúvida — não simplesmente uma dúvida quanto ao conteúdo de crenças, mas uma dúvida, ou uma incerteza, no local nativo da enunciação, no momento da demanda do colonizador pela narrativa, no momento da interrogação do senhor. Duff escreve em 1835:

Quando lhe perguntam se não é um mandamento imperativo de sua fé que, durante o grande festival do Ramadã, todos os fiéis devem jejuar desde o nascer até o pôr-do-sol — lo maometano] admite sem hesitar, e sem restrições, que este é um mandamento que não pode ser quebrado — um ato de desrespeito a Maomé... Se se apela então para o fato geográfico indiscutível de que nas regiões árticas e antárticas o período entre o nascer e o pôr-do-sol estende-se a cada ano por diversos meses... ou sua religião não pretende ser universal, e portanto não é Divina, ou quem elaborou o Corão não tinha conhecimento do fato geográfico... e portanto era um impostor ignorante. O maometano fica tão irritado... que normalmente corta o nó górdio negando enfaticamente o fato geográfico... e muitos, muitos são os pretextos e subterfúgios engenhosos aos quais se sente impelido a recorrer.³¹

Os brâmanes tratam com igual desprezo não apenas as comprovações da ciência moderna, mas também “o próprio testemunho de seus olhos”. A intenção explícita dessa má tradução sistemática, desse “extrair da metafísica do Corão seus dogmas físicos”, é institucionalizar uma narrativa de “verossimilhança da afirmativa completa” pois, nas palavras de Duff, “logo que a identidade dos dois conjuntos de fenômenos era anunciada como um fato, reconhecia-se a verdade da teoria dada”. A estratégia normalizante é, no entanto, uma forma de sujeição que requer precisamente a enunciação anômala — o arcaico nonsense do erro banal de se ler a mitologia como fato geográfico — de modo que, como escreve Duff, “havia uma espécie de guerra silenciosa incessante... mecanismos auto-explosivos à espreita ocultos e insuspeitados... Uma vez que o golpe fora infligido, era impossível para o nativo a retirada honrosa.”³²

O propósito é a separação da alma pagã do subterfúgio de seu "sistema sutil". A estratégia da cisão é a produção de um espaço de crença contraditória e múltipla, ainda mais astuta e sutil, entre a verossimilhança evangélica e a poesia dos Vedas ou do Corão. Um espaço estratégico de enunciação é produzido — nem um nem outro — cuja verdade é colocar o nativo naquele momento de enunciação, que tanto Benveniste como Lacan descrevem, onde dizer "Estou mentindo" é estranhamente dizer a verdade ou vice-versa. Quem, na verdade, é o destinatário da verossimilhança dessa tradução, que é necessariamente uma tradução errônea? Na sutil guerra do discurso colonial está à espreita o medo de que, ao falar duas línguas, a própria linguagem se torne duplamente inscrita e o sistema intelectual incerto. A interrogação do colonizador torna-se anômala, "pois todo termo que o missionário cristão pode empregar para comunicar a verdade divina já foi apropriado como o símbolo escolhido de algum erro fatal correspondente".³³ Se a palavra do senhor já foi apropriada e a palavra do escravo é indecidível, onde fica a verdade do nonsense colonial?

Subjacente à incerteza intelectual gerada pela anomalia da diferença cultural está uma questão de deslocamento da verdade, que fica ao mesmo tempo entre e além do hibridismo de imagens da governança, da indecidibilidade entre códigos e textos, ou até da impossibilidade da problemática colonial de Sir Henry Maine: a tentativa de manter o horário correto em duas longitudes ao mesmo tempo. É um deslocamento da verdade na própria identificação da cultura ou uma incerteza na estrutura da "cultura" como identificação de uma certa verdade discursiva humana. Uma verdade do humano que é a morada da cultura; uma verdade que "diferencia" culturas, que afirma sua significância humana, a autoridade de sua interpelação. Quando o maometano é forçado a negar a demonstração lógica do fato geográfico e o hindu se esquiva à evidência de seus olhos, assistimos a uma forma de ambivalência, um modo de enunciação, uma coerção do sujeito nativo na qual não pode existir nenhuma verdade. Não é simplesmente uma questão de ausência de racionalidade ou moralidade: ela passa por meio de tais distinções históricas e filosóficas das diferenças culturais para, enfim, se instalar naquele espaço discursivo precariamente vazio,

onde reside a questão da capacidade de cultura humana. Para formular de modo um tanto grandioso, o problema agora é o da própria questão da cultura como ela vem a ser representada e contestada na imitação — não identidade — colonial do homem. Como antes, a questão ocorre na indecidibilidade arcaica da cultura.

Na véspera do Durgapuja, em meados da década de 1820, o Reverendo Duff caminha pela região da cidade onde os fabricantes de imagens trabalham. Um milhão de imagens da deusa Durga afrontam seus olhos; um milhão de martelos batendo o latão e o estanho atacam seus ouvidos; um milhão de Durgas desmembradas, olhos, braços, cabeças, algumas partes sem pintura, outras sem acabamento, agridem-no enquanto ele entra em devaneio:

As lembranças do passado mesclam-se estranhamente com as exposições visíveis do presente. As convicções arraigadas da vivência familiar são subitamente confrontadas pela cena imprevisível. Para a pessoa inclinar [seu julgamento titubeante] em uma direção ou outra, para determinar a "propensão dúbia", ela observa repetidas vezes os movimentos daqueles que estão diante dela. Ela contempla a forma deles e não pode duvidar que se trata de homens... Seu espanto aumenta enormemente, mas as bases de sua decisão também se multiplicaram.³⁴

Meu argumento final interroga, a partir da perspectiva colonial, esta compulsão cultural de "ser, tornar-se, ou ser visto como humano".³⁵ É um problema captado pela sintaxe vacilante de toda a passagem; ouvido finalmente no "não pode" em "a pessoa não pode duvidar que se trata de homens". Sugiro, então, que a imagem coercitiva do sujeito colonizado produz uma perda ou falta de verdade que articula uma verdade estranha sobre a autoridade cultural colonialista e seu espaço figurativo do humano. A infinita variedade do homem desfaz-se em insignificância quando, no momento da cisão discursiva, ela super-significa; ela diz algo que se situa ao lado do argumento, algo ao lado da verdade da cultura, algo *abseits*. Trata-se de um significado que é culturalmente estrangeiro não porque é falado em muitas línguas, mas porque a compulsão colonial pela verdade é sempre um efeito do que Derrida chamou de performance babélica, no ato da

tradução, como uma transferência figurada de significado através de sistemas de linguagem. Cito Derrida:

Quando Deus impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional mas interrompe também o... imperialismo lingüístico. Ele os destina à lei da tradução tanto necessária como impossível... transparência proibida, univocidade impossível. A tradução se torna a lei, o dever e a dívida, mas esta dívida já não se pode saldar.³⁶

É uma performance da verdade ou a falta dela que, na tradução, interfere no processo dialético da generalidade e comunicabilidade culturais. Em seu lugar, onde há a ameaça da super-interpretação não pode haver sujeito da cultura ética ou epistemologicamente comensurado. Há, na verdade, a sobrevivência através da cultura de uma certa loucura interessante, até insurgente, que subverte a autoridade da cultura em sua forma "humana". Vocês dificilmente se surpreenderão, portanto, a essa altura, se eu, tendo vislumbrado o problema naquelas imagens desmembradas da deusa Durga, me voltar agora para aquela outra boneca viva, Olympia, de *O Homem de Areia*, de Hoffman, na qual Freud baseia seu ensaio sobre "O 'Estranho'", para decifrar esta estratégia de cisão cultural: humano/não-humano, sociedade/ô-bum.

Em conformidade com nosso gosto pelos contrários, sugiro que leiamos a fábula do Duplo de maneira estranha, a meio caminho entre as distinções analíticas de Freud entre a "incerteza intelectual" e a "castração", entre a "superação" e a "repressão". Essas dúvidas atormentam o ensaio até o ponto em que Freud quase sugere uma distinção analítica entre "a repressão propriamente dita" como apropriada à realidade psíquica e a "superação" — que amplia o termo repressão para além de seu significado legítimo — como mais apropriada aos mecanismos repressivos do inconsciente cultural.³⁷ É através da própria "incerteza intelectual" de Freud, no momento de sua exposição da ambivalência psíquica, que, acredito, emerge o argumento cultural do duplo estranho.

A figura de Olympia situa-se entre o humano e o autômato, entre as maneiras e a reprodução mecânica, encarnando uma aporia: uma boneca viva. Através de Durga e Olympia, o

espírito mágico fantasmal do duplo envolve, em algum momento, todo o meu elenco colonial: Marlow, Kurtz, Adela, Aziz, Nostromo, Duff, Maine, a coruja, as cavernas de Marabar, Derrida, Foucault, Freud, senhor e escravo igualmente. Todos esses comediantes do “não-senso” da cultura se colocaram, por um breve momento, naquele espaço enunciatório que não pode ser decidido, onde a autoridade da cultura se desfaz em poder colonial — eles ensinaram a lição dupla da cultura. Isto porque a lição estranha do duplo, como um problema de incerteza intelectual, reside precisamente em sua inscrição-dupla. A autoridade da cultura, na moderna *episteme*, requer ao mesmo tempo imitação e identificação. A cultura é *heimlich*, com suas generalizações disciplinares, suas narrativas miméticas, seu tempo homólogo vazio, sua serialidade, seu progresso, seus costumes e coerência. Mas a autoridade cultural é também *unheimlich*, pois, para ser distintiva, significatória, influente e identificável, ela tem de ser traduzida, disseminada, diferenciada, interdisciplinar, intertextual, internacional, inter-racial.

Nesse entre-lugar, atua o tempo de um paradoxo colonial naquelas afirmações contraditórias do poder subordinado, pois a repetição do “mesmo” pode na verdade ser o seu próprio deslocamento, pode transformar a autoridade da cultura em seu próprio não-senso precisamente no seu momento de enunciação. Isto porque, no sentido psicanalítico, “imitar” é agarrar-se à negação dos limites do ego; “identificar-se” é assimilar conflituosamente. É do intervalo entre eles, onde a letra da lei não é assinalada como signo, que o duplo da cultura retorna de modo estranho — nem um nem outro, mas o impostor — para zombar e arremedar, para perder a noção do eu poderoso e sua soberania social. É nesse momento de “incerteza” intelectual e psíquica que a representação já não pode garantir a autoridade da cultura, e a cultura já não pode garantir que seus sujeitos “humanos” sejam signos de humanidade. Freud negligenciou o estranho cultural, mas Hoffmann foi bem mais cauteloso.

Se comecei pelo nonsense colonial, quero terminar com o burlesco burguês metropolitano. Cito, de *O Homem de Areia*, de Hoffmann, um trecho que Freud deixou de observar:

A história do autômato tinha penetrado fundo em suas almas, e uma desconfiança absurda em relação a figuras humanas começou a imperar. Diversos enamorados, para se convencerem totalmente de que não estavam cortejando uma boneca de madeira, exigiam que sua amante cantasse e dançasse um pouco fora do compasso, bordasse ou tricotasse ou brincasse com o seu cãozinho etc., enquanto se lia para elas, mas acima de tudo que ela freqüentemente se expressasse de maneira a mostrar de fato que suas palavras pressupunham como condição algum raciocínio e sentimento... Spalanzani foi obrigado, como já foi dito, a abandonar o local para escapar à acusação criminal de ter imposto fraudulentamente um autômato à sociedade humana.³⁸

Estamos agora quase face a face com o dilema da cultura — um certo deslizamento ou divisão entre o artifício humano e a agência discursiva da cultura. Para ser fiel é preciso aprender a ser um pouco infiel, desencaixado da significação da generalizabilidade cultural. Como sugere Hoffmann, cantar um pouco fora do tom; por pouco não conseguir alcançar aquele mi agudo no efeito *Aida* de James Boon; falar de tal maneira a mostrar que as palavras pressupõem sentido, o que é reconhecer que um certo nonsense sempre as ronda e refreia. Mas quão infiel se deve ser para deixar de ser ditosamente, embora erraticamente, humano? Esta é a questão colonial; aí, creio eu, é que reside a verdade — como sempre um pouco oblíqua com relação ao argumento.

A “loucura” nativa emergiu como uma categoria cultural quasi-legal logo após o estabelecimento da Corte Suprema em Calcutá na década de 1830, quase como o duplo estranho da demanda pela verossimilhança e o testemunho — o estabelecimento da Lei. A loucura é uma forma de perjúrio para a qual, assegura-nos Halhed, em seu prefácio ao *Código de Lei dos Gêntios*, não existe nenhuma forma européia de palavras. Para nosso deleite e horror, no entanto, descobrimos que sua estrutura repete aquela divisão enunciatória que estive tentando descrever. Ela consiste, escreve Halhed,

em falsidades totalmente incompatíveis umas com as outras e inteiramente contrárias a sua própria opinião, conhecimento e convicção... É como a loucura tão inimitavelmente delineada em Cervantes, bastante sensata em algumas ocasiões e, ao mesmo tempo, completamente desvairada e inconsciente de si mesma.³⁹

Apesar das adequadas explicações jurídicas e sociológicas contemporâneas para o perjúrio, o mito da mentira persiste nas páginas do poder, até mesmo nos relatórios dos Administradores Distritais na década de 1920. Qual é a verdade da mentira?

Quando o muçulmano é coagido a pronunciar uma verdade cristã, ele nega a lógica dos seus sentidos; o hindu nega a evidência dos seus olhos; o bengali nega seu próprio nome ao cometer perjúrio. Ou assim nos foi dito. A cada vez, o que vem a ser textualizado como a verdade da cultura nativa é uma parte que se torna incorporada ambivalentemente aos arquivos do saber colonial. Uma parte como o detalhe geográfico que é falacioso e lateral ao argumento. Um parte como a “loucura” que é intraduzível, inexplicável, incognoscível, todavia incessantemente repetido no nome do nativo. O que emerge nessas mentiras que nunca falam “toda” a verdade, que passam a circular de boca em boca, livro a livro, é a institucionalização de uma forma discursiva específica da paranóia, que deve ser sancionada no instante de seu desmembramento. É uma forma de paranóia persecutória que emerge da própria demanda estrutural das culturas pela imitação e identificação. É a sobrevivência arcaica do “texto” da cultura, que é a demanda e desejo de suas traduções, nunca a mera autoridade de sua originalidade. Sua estratégia, como a descreveu Karl Abrahams, é uma incorporação parcial, uma forma de incorporação que priva o objeto de uma parte de seu corpo na qual sua integridade pode ser atacada sem destruir sua existência. “Sentimo-nos como uma criança”, escreve o psicanalista Karl Abrahams, “que pega uma mosca e, depois de arrancar-lhe uma perna, deixa-a voar de novo”.⁴⁰ A existência do nativo deficiente é necessária para a próxima mentira, e a próxima, e a próxima — “O Horror! o Horror!” Marlow, vocês se lembram, teve de mentir ao partir do coração das trevas para o *boudoir* belga. Enquanto ele substitui as palavras de horror pelo nome da Pretendida, lemos naquele palimpsesto nem um nem o outro, algo da verdade embaraçosa, ambivalente, inoportuna, da mentira do império.

DISSEMINAÇÃO

O TEMPO, A NARRATIVA E AS MARGENS
DA NAÇÃO MODERNA¹

O TEMPO DA NAÇÃO

O título deste capítulo — Disseminação — deve algo à perspicácia e à sabedoria de Jacques Derrida, mas ainda também à minha própria experiência de migração. Vivi aquele momento de dispersão de povos que, em outros tempos e em outros lugares, nas nações de outros, transforma-se num tempo de reunião. Reuniões de exilados, *émigrés* e refugiados, reunindo-se às margens de culturas “estrangeiras”, reunindo-se nas fronteiras; reuniões nos guetos ou cafés de centros de cidade; reunião na meia-vida, meia-luz de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da língua do outro; reunindo os signos de aprovação e aceitação, títulos, discursos, disciplinas; reunindo as memórias de subdesenvolvimento, de outros mundos vividos retroativamente; reunindo o passado num ritual de revivescência; reunindo o presente. Também a reunião de povos na diáspora: contratados, migrantes, refugiados; a reunião de estatísticas incriminatórias, performance educacional, estatutos legais, status de imigração — a genealogia daquela figura solitária que John Berger denominou o sétimo homem. A reunião de nuvens às quais o poeta palestino Mahmoud Darwish pergunta: “Para onde devem voar os pássaros depois do último céu?”²

Em meio a essas solitárias reuniões de povos dispersos, de seus mitos, fantasias e experiências, emerge um fato histórico de importância singular. De forma mais refletida do

que qualquer outro historiador geral, Eric Hobsbawm³ escreve a história da nação ocidental moderna sob a perspectiva da margem da nação e do exílio de migrantes. A emergência da última fase da nação moderna, a partir de meados do século XIX, é também um dos mais duradouros períodos de migração em massa no Ocidente e de expansão colonial no Oriente. A nação preenche o vazio deixado pelo desenraizamento de comunidades e parentescos, transformando esta perda na linguagem da metáfora. A metáfora, como sugere a etimologia da palavra, transporta o significado de casa e de sentir-se em casa através da meia-passagem ou das estepes da Europa Central, através daquelas distâncias e diferenças culturais, que transpõem a comunidade imaginada do povo-nação.

O discurso do nacionalismo não é meu interesse principal. De certa forma é em oposição à certeza histórica e à natureza estável desse termo que procuro escrever sobre a nação ocidental como uma forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura. Essa *localidade* está mais *em torno* da temporalidade do que *sobre* a historicidade: uma forma de vida que é mais complexa que “comunidade”, mais simbólica que “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que “o sujeito”, mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social.

Ao propor essa construção cultural de nacionalidade [*nationness*] como uma forma de afiliação social e textual, não pretendo negar a essas categorias suas histórias específicas e significados particulares dentro de linguagens políticas diferentes. O que procuro formular neste capítulo são as estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome “do povo” ou “da nação” e os tornam sujeitos imanentes e objetos de uma série de narrativas sociais e literárias. Minha ênfase na dimensão temporal na inscrição dessas entidades políticas — que são também potentes fontes simbólicas e afetivas de identidade cultural — serve para deslocar o historicismo que tem dominado as

discussões da nação como uma força cultural. A equivalência linear entre evento e idéia, que o historicismo propõe, geralmente dá significado a um povo, uma nação ou uma cultura nacional enquanto categoria sociológica empírica ou entidade cultural holística. No entanto, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da “nação” como estratégia narrativa. Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, afiliação de classe, paranóia territorial ou “diferença cultural” no ato de escrever a nação. O que é revelado nesse deslocamento e repetição de termos é a nação como a medida da liminaridade da modernidade cultural.

Edward Said almeja essa interpretação secular em seu conceito de “mundanidade” [*worldliness*], no qual “uma particularidade sensória assim como uma contingência histórica... existem no mesmo nível de particularidade superficial que o próprio objeto textual”⁴ (grifo meu). Fredric Jameson invoca algo semelhante em seu conceito de “consciência situacional” ou alegoria nacional, “em que o contar da história individual e a experiência individual não podem deixar de, por fim, envolver todo o árduo contar da própria coletividade”.⁵ E Julia Kristeva fala, talvez um pouco apressadamente, dos prazeres do exílio — “Como se pode evitar o afundar-se no lodaçal do senso comum, a não ser tornando-se um estranho para seu próprio país, língua, sexo e identidade?” —⁶ sem perceber como a sombra da nação se projeta completamente sobre a condição de exílio — o que pode explicar parcialmente suas próprias e instáveis identificações posteriores com as imagens de nações *outras*: “China”, “América”. Os nomes dados à nação são sua metáfora: *Amor Patria*; *Fatherland* [Terra Natal]; *Pig Earth* [Terra Madrasta]; *Mother tongue* [Língua Materna]; *Matigari*; *Middlemarch*; *Midnight's Children* [Os Filhos da Meia-Noite]; *Cem Anos de Solidão*; *Guerra e Paz*; *I Promessi Sposi* [Os Noivos]; *Kanthapura*; *Moby Dick*; *A Montanha Mágica*; *Things Fall Apart* [O Mundo se Despedaça].

Deve também haver uma tribo de intérpretes de tais metáforas — os tradutores da disseminação de textos e discursos através de culturas — que podem realizar o que Said descreve como o ato de interpretação secular.

Considerar este espaço horizontal, secular, do espetáculo repleto da nação moderna... significa que nenhuma explicação única, que remeta imediatamente a uma origem única, é adequada. E assim como não há respostas dinásticas simples, não há formações discretas ou processos sociais simples.⁷

Se, em nossa teoria itinerante, estamos conscientes da *metaforicidade* dos povos de comunidades imaginadas — migrantes ou metropolitanos — então veremos que o espaço do povo-nação moderno nunca é simplesmente horizontal. Seu movimento metafórico requer um tipo de “duplicidade” de escrita, uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada. E tais movimentos culturais dispersam o tempo homogêneo, visual, da sociedade horizontal. A linguagem secular da interpretação necessita então ir além da presença do olhar crítico horizontal se formos atribuir autoridade narrativa adequada à “energia não-sequencial proveniente da memória histórica vivenciada e da subjetividade”. Precisamos de um outro tempo de *escrita* que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência “moderna” da nação ocidental.

De que maneira pode-se escrever a modernidade da nação como o evento do cotidiano e o advento do memorável? A linguagem do sentir-se parte da nação vêm carregada de apólogos atávicos, o que levou Benedict Anderson a perguntar: “Mas por que as nações celebram sua antigüidade, não sua surpreendente juventude?”⁸ A reivindicação da nação à modernidade, como uma forma autônoma ou soberana de racionalidade política, é particularmente questionável se, como Partha Chatterjee, adotarmos a perspectiva pós-colonial:

O nacionalismo... busca representar-se na imagem do Iluminismo e não consegue fazê-lo. Isto porque o próprio Iluminismo, para afirmar sua soberania como ideal universal, necessita de seu Outro; se pudesse de fato se efetivar no mundo real como o verdadeiramente universal, na verdade destruiria a si próprio.⁹

Tal ambivalência ideológica apóia com precisão o argumento paradoxal de Gellner de que a necessidade histórica da idéia de nação entra em conflito com os signos e símbolos contingentes e arbitrários que expressam a vida afetiva da cultura nacional. A nação pode exemplificar a coesão social moderna, porém,

[o] nacionalismo não é o que parece, e *sobretudo não é o que parece a si próprio*... Os fragmentos e retalhos culturais usados pelo nacionalismo são freqüentemente invenções históricas arbitrarias. Qualquer velho fragmento teria servido da mesma forma. Mas não se pode concluir que o princípio do nacionalismo... seja ele próprio de modo algum contingente e acidental¹⁰ (grifo meu).

As problemáticas fronteiras da modernidade estão encenadas nessas temporalidades ambivalentes do espaço-nação. A linguagem da cultura e da comunidade equilibra-se nas fissuras do presente, tornando-se as figuras retóricas de um passado nacional. Os historiadores transfixados no evento e nas origens da nação nunca indagam, e teóricos políticos possuídos pelas totalidades “modernas” da nação — “homogeneidade, alfabetização e anonimato são características chaves” —¹¹ nunca fazem a pergunta essencial sobre a representação da nação como processo temporal.

É de fato somente no tempo disjuntivo da modernidade da nação — como um saber dividido entre a racionalidade política e seu impasse, entre os fragmentos e retalhos de significação cultural e as certezas de uma pedagogia nacionalista — que questões da nação como narração vêm a ser colocadas. Como tramar a narrativa da nação que deve mediar a teleologia do progresso que pende para o “eterno” discurso da irracionalidade? Como compreender aquela “homogeneidade” da modernidade — o povo — que, se pressionada além dos limites, pode assumir algo que se assemelha ao corpo arcaico da massa despótica ou totalitária? Em meio ao progresso e à modernidade, a linguagem da ambivalência revela uma política “sem duração”, como Althusser provocativamente escreveu em certa ocasião: “Espaço sem lugares, tempo sem duração.”¹² Escrever a história da nação exige que articulemos aquela ambivalência arcaica que embasa o *tempo* da modernidade.

Podemos começar questionando a metáfora progressista da coesão social moderna — *muitos como um* — compartilhada por teorias orgânicas do holismo da cultura e da comunidade e por teóricos que tratam gênero, classe ou raça como totalidades sociais que expressam experiências coletivas unitárias.

De muitos, um: em nenhum outro lugar essa máxima fundadora da sociedade política da nação moderna — sua expressão espacial de um povo unitário — encontrou uma *imagem* mais intrigante de si mesma do que nas linguagens diversas da crítica literária, que buscam retratar a enorme força da idéia da nação nas exposições de sua vida cotidiana, nos detalhes reveladores que emergem como metáforas da vida nacional. Lembro-me da maravilhosa descrição de Bakhtin de uma *visão de emergência* nacional em *Viagem à Itália*, de Goethe, que representa o triunfo do componente realista sobre o romântico. A narrativa realista de Goethe produz um tempo histórico-nacional que torna visível um dia tipicamente italiano em cada detalhe do seu decorrer: “Os sinos tocam, reza-se o terço, a criada entra no quarto com uma lamparina acesa e diz: *Felicissima notte!... Se lhes fosse imposto um ponteiro de relógio alemão, estariam perdidos.*”¹³ Para Bakhtin é a visão de Goethe do microscópico, do elementar, talvez do aleatório passar da vida cotidiana na Itália, que revela a história profunda de sua localidade (*Lokalität*), a espacialização do tempo histórico, “uma humanização criativa desta localidade, que transforma uma parte do espaço terrestre num lugar de vida histórica para as pessoas”.¹⁴

A metáfora recorrente da paisagem como a paisagem interior [*inscape*] da identidade nacional enfatiza a qualidade da luz, a questão da visibilidade social, o poder do olho de naturalizar a retórica da afiliação nacional e suas formas de expressão coletiva. Há sempre, contudo, a presença perturbadora de uma outra temporalidade que interrompe a contemporaneidade do presente nacional, como vimos nos discursos nacionais com os quais eu comecei. Apesar da ênfase dada por Bakhtin à visão realista na emergência da nação na obra de Goethe, ele admite que a origem da *presença* visual da nação é o efeito de uma luta narrativa. Desde o início, escreve Bakhtin, as concepções realista e romântica de tempo coexistem na obra de Goethe, porém o fantasmagórico (*Gespenstermässiges*), o aterrorizante (*Unerfreuliches*) e o

inexplicável (*Unzuberechnendes*) são consistentemente superados pelo processo de estruturação da visualização do tempo: “a necessidade do passado e a necessidade de seu lugar numa linha de desenvolvimento contínuo... finalmente o aspecto do passado sendo ligado a um futuro necessário”.¹⁵ O tempo nacional torna-se concreto e visível no cronótopo do local, do particular, do gráfico, do princípio ao fim. A estrutura narrativa dessa superação *histórica* do “fantasmagórico” ou do “duplo” é vista na intensificação da sincronia narrativa como uma posição graficamente visível no espaço: “capturar o mais evasivo curso do tempo histórico puro e fixá-lo através de contemplação não-mediada”.¹⁶ Mas que tipo de “presente” é este, se é um processo consistente de superação do tempo fantasmagórico da repetição? Pode esse tempo-espaço nacional ser tão fixo ou tão imediatamente visível como Bakhtin afirma?

Se na “superação” de Bakhtin ouvimos o eco de um outro uso daquela palavra empregada por Freud em seu ensaio sobre “O ‘estranho’”, então começamos a ter idéia do tempo complexo da narrativa nacional. Freud associa a *superação* com as repressões de um inconsciente “cultural”, um estado liminar, incerto, de crença cultural, em que o arcaico emerge em meio às margens da modernidade como resultado de alguma ambivalência psíquica ou incerteza intelectual. O “duplo” é a figura mais freqüentemente associada a esse processo estranho da “duplicação, divisão e intercâmbio do eu”.¹⁷ Esse “tempo-duplo” não pode ser simplesmente representado como visível ou flexível em “contemplação não mediada”; tampouco podemos aceitar a tentativa recorrente de Bakhtin de ler o espaço nacional como alcançado somente na *plenitude do tempo*. Tal apreensão do tempo “duplo e cindido” da representação nacional, como estou propondo, nos leva a questionar a visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada da nação. Somos levados a interrogar se a *emergência* de uma perspectiva nacional — de natureza subalterna ou de elite — dentro de uma cultura de contestação social poderia articular sua autoridade “representativa” naquela plenitude do tempo narrativo e naquela sincronia visual do signo como Bakhtin propõe.

Dois relatos sobre a emergência de narrativas nacionais parecem apoiar minha sugestão. Eles representam as visões de mundo de senhor e escravo, diametralmente opostas entre si, que respondem pela mais importante dialética histórica e filosófica dos tempos modernos. Estou me referindo à esplêndida análise de John Barrell¹⁸ sobre o status retórico e perspéctico do “gentil-homem inglês” dentro da diversidade social do romance do século XVIII; refiro-me também à leitura inovadora feita por Houston Baker dos “novos modos *nacionais* de conhecer, interpretar e falar o Negro no Renascimento do Harlem”.¹⁹

Em seu ensaio final Barrell demonstra como a demanda por uma visão holística, representativa da sociedade, poderia somente ser representada em um discurso que fosse *ao mesmo tempo* obsessivamente preso às fronteiras da sociedade e às margens do texto e incerto quanto a elas. Por exemplo, a hipostática “língua comum” que era a língua do gentil-homem, fosse ele Observador [*Observer*], Espectador [*Spectator*], ou Vagabundo [*Rambler*], “comum a todos devido ao fato de manifestar as peculiaridades de nenhum”²⁰ — foi definida basicamente através de um processo de negação — de regionalismo, de ocupação, de aptidão — de tal forma que esta visão centrada do “gentil-homem” é, por assim dizer, “uma condição de potencial vazio, alguém que se imagina como sendo capaz de compreender tudo e que, no entanto, pode não demonstrar qualquer evidência de compreensão”.²¹

Um aspecto diferente de liminaridade é destacado na descrição feita por Baker da “insurreição [*maroonage*] radical” que estruturou a emergência de uma cultura expressiva insurgente afro-americana em sua fase de desenvolvimento “nacional”. A percepção de Baker de que o “projeto discursivo” do Renascimento do Harlem é modernista baseia-se menos em uma compreensão estritamente literária do termo do que nas condições enunciativas agonísticas dentro das quais o Renascimento do Harlem deu forma à sua prática cultural. A estrutura transgressora, invasora, do texto “nacional” negro, que se desenvolve a partir de estratégias retóricas de hibridismo, deformação, disfarce e inversão, desenvolve-se através de uma ampliada analogia às táticas de guerrilha que se tornaram um modo de vida para as comunidades de quilombolas

[*maroons*] compostas de escravos desertores e fugitivos que viviam perigosa e insubordinadamente, “nas fronteiras ou margens de *toda* promessa, lucro e meios de produção americanos”.²² Dessa posição liminar, minoritária, onde, como diria Foucault, as relações de discurso são da natureza de um conflito armado, emerge a força do povo de uma nação afro-americana através da metáfora ampliada da *maroonage*. Em lugar de “guerreiros”, leia-se escritores ou mesmo “signos”:

esses guerreiros altamente adaptáveis e ágeis tiravam o máximo de vantagem dos ambientes locais, atacando e recuando com grande rapidez, usando os arbustos para pegar seus adversários em fogo cruzado, lutando somente quando e onde escolhessem, dependendo de redes de informação confiáveis entre os não-quilombolas (tanto escravos quanto colonos brancos) e freqüentemente se comunicando através de berrantes.²³

Não só o gentil-homem mas também o escravo, com diferentes recursos culturais e com objetivos históricos muito diversos, demonstram que as forças da autoridade social e da subversão ou subalternidade podem emergir em estratégias de significação deslocadas, até mesmo descentradas. Isto não impede essas posições de serem eficazes num sentido político, apesar de se sugerir que as posições da autoridade podem elas próprias ser parte de um processo de identificação ambivalente. De fato, o exercício do poder pode ser ao mesmo tempo politicamente eficaz e psiquicamente *afetivo*, pois a liminaridade discursiva, através da qual ele é representado, pode dar maior alcance para manobras e negociações estratégicas.

É precisamente na leitura entre as fronteiras do espaçamento que podemos ver como o conceito de “povo” emerge dentro de uma série de discursos como um movimento narrativo duplo. O conceito de povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componentes de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social: sua alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e interpelação discursiva. Temos então um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo; o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no

pré-estabelecido ou na origem histórica constituída *no passado*; o povo consiste também em “sujeitos” de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior ou originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do *presente* através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo.

Os fragmentos, retalhos e restos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, enquanto o próprio ato da performance narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais. Na produção da nação como narração ocorre uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia repetitiva, recorrente, do performativo. É através deste processo de cisão que a ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de *escrever a nação*.

O ESPAÇO DO POVO

A tensão entre o pedagógico e o performativo que identifiquei na interpelação narrativa da nação converte a referência a um “povo” — a partir de qualquer que seja a posição política ou cultural — em um problema de conhecimento que assombra a formação simbólica da autoridade nacional. O povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população. O sistema significante ambivalente do espaço-nação participa de uma gênese mais geral da ideologia em sociedades modernas, como descrito por Claude Lefort. Para ele também é o “enigma da linguagem”, ao mesmo tempo interior e exterior ao sujeito falante, que fornece a analogia mais apta para se imaginar a estrutura de ambivalência que constitui a autoridade social moderna. Eu o citarei extensamente, pois sua grande capacidade para representar o *movimento* do poder político *para além* da divisão binária da cegueira da Ideologia ou do insight da Idéia o

leva àquele lugar liminar da sociedade moderna, do qual deriva a narrativa da nação e seu povo.

Na Ideologia a representação da norma se encontra separada de sua operação efetiva... A norma é, portanto, extraída da experiência da linguagem; é circunscrita, tornada totalmente visível e tida como reguladora das condições de possibilidade dessa experiência... O enigma da linguagem — isto é, ser ao mesmo tempo interior e exterior ao sujeito falante, haver uma articulação do eu com outros que demarca a emergência do eu e que o eu não controla — é encoberto pela representação de um lugar “exterior” à linguagem a partir do qual ela poderia ser gerada... Encontramos a ambigüidade da representação tão logo a norma seja colocada, pois sua própria exibição mina o poder que a norma pretende introduzir na prática. Esse poder exorbitante deve, de fato, ser mostrado e, ao mesmo tempo, não deve dever nada ao movimento que o faz surgir... Para ser fiel à sua imagem, a norma deve ser abstraída de qualquer indagação a respeito de sua origem; por conseguinte, vai além das operações que controla... Somente a autoridade do senhor permite que a contradição seja ocultada, porém ele próprio é um sujeito de representação; apresentado como o detentor de um saber sobre a norma, ele permite que a contradição se torne visível através de si próprio.

O discurso ideológico que estamos examinando não tem nenhum fecho de segurança; torna-se vulnerável através de sua tentativa de fazer com que fique visível o lugar de onde a relação social seria concebível (tanto imaginável quanto realizável) por sua incapacidade de definir esse lugar sem deixar transparecer sua contingência, sem se condenar a deslizar de uma posição a outra, sem daí por diante tornar aparente a instabilidade de uma ordem que se pretende elevar ao status de essência... A tarefa [ideológica] da generalização implícita do saber e da homogeneização implícita da experiência poderiam desintegrar-se diante da insuportável provação decorrente do colapso da certeza e da vacilação das representações do discurso, e também como resultado da cisão do sujeito.²¹

Como conceber a “cisão” do sujeito nacional? Como articular diferenças culturais dentro dessa vacilação de ideologia da qual o discurso nacional também participa, deslizando de modo ambivalente de uma posição enunciativa para outra? Quais as formas de vida que lutam para ser representadas naquele “tempo” indisciplinado da cultura nacional, que Bakhtin supera em sua leitura de Goethe, que Gellner associa com os

trapos e retalhos da vida cotidiana, que Said descreve como “a energia não contínua da memória histórica vivida e da subjetividade” e que Lefort re-apresenta como o *movimento de significação* inexorável, que ao mesmo tempo constitui a imagem exorbitante do poder e a priva da certeza e estabilidade do centro ou do fechamento? Quais deveriam ser os efeitos culturais e políticos da liminaridade da nação, das margens da modernidade, que recebem significado nas temporalidades narrativas da cisão, da ambivalência e da vacilação?

Privada da visibilidade não-mediada do historicismo — “vendo a legitimidade de gerações passadas como provedoras de autonomia cultural” —²⁵ a nação se transforma de símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do “contemporâneo” dentro da cultura moderna. Tal mudança de perspectiva surge de um reconhecimento da interpelação interrompida da nação, articulada na tensão entre, por um lado, significar o povo como uma presença histórica a priori, um objeto pedagógico, e, por outro lado, construir o povo na performance da narrativa, seu “presente” enunciativo, marcado na repetição e pulsação do signo nacional. O pedagógico funda sua autoridade narrativa em uma tradição do povo, descrita por Poulantzas²⁶ como um momento de vir a ser designado por *si próprio*, encapsulado numa sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade produzida por auto-geração. O performativo intervém na soberania da *autogeração* da nação ao lançar uma sombra *entre* o povo como “imagem” e sua significação como um signo diferenciador do Eu, distinto do Outro ou do Exterior.

No lugar da polaridade de uma nação prefigurativa auto-geradora “em si mesma” e de outras nações extrínsecas, o performativo introduz a temporalidade do entre-lugar. A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a “individualidade” da nação em oposição à alteridade de outras nações. Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de

minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural.

Essa escrita-dupla ou dissemi-nação não é simplesmente um exercício teórico nas contradições internas da nação liberal moderna. A estrutura de liminaridade cultural *no interior da nação* seria uma pré-condição essencial para um conceito tal como a distinção crucial de Raymond Williams entre práticas residuais e emergentes em culturas oposicionais que requerem, como ele insiste, um modo de explicação “não-metafísico, não-subjetivista”. Esse espaço de significação cultural que venho tentando abrir por meio da intervenção do performativo atenderia a essa pré-condição importante. A figura liminar do espaço-nação asseguraria que nenhuma ideologia política pudesse reivindicar autoridade transcendente ou metafísica para si. A razão disso é que o sujeito do discurso cultural — a agência de um povo — se encontra cindido na ambivalência discursiva que emerge na disputa pela autoridade narrativa entre o pedagógico e o performativo. Essa temporalidade disjuntiva da nação forneceria a referência de tempo apropriada para representar aqueles significados e práticas residuais e emergentes que Williams localiza nas margens da experiência contemporânea da sociedade. Sua emergência depende de um tipo de eclipse social; seu poder de transformação depende do fato de estarem deslocados historicamente:

Mas em certas áreas haverá, em certos períodos, práticas e significados que não são buscados. Haverá áreas de prática e significado que, quase pela definição de sua própria natureza limitada ou em sua profunda deformação, a cultura dominante é incapaz de reconhecer em quaisquer termos reais.²⁷

Quando Edward Said sugere que a questão da nação deveria ser colocada na agenda contemporânea crítica como uma hermenêutica da “mundanidade”, ele está totalmente consciente de que tal demanda só pode ser agora feita a partir das fronteiras liminares e ambivalentes que articulam os signos da cultura nacional, como “zonas de controle *ou* de renúncia, de recordação *e* de esquecimento, de força *ou* de dependência, de exclusão *ou* de participação”²⁸ (grifos meus).

As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras — tanto reais quanto conceituais — perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais “comunidades imaginadas” recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural — a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo. A diferença do espaço retorna como a Mesmice do tempo, convertendo Território em Tradição, convertendo o Povo em Um. O ponto liminar desse deslocamento ideológico é a transformação da fronteira espacial diferenciada, o “exterior”, no tempo “interior” [*inward*] legitimador da Tradição. O conceito de Freud do “narcisismo das pequenas diferenças”²⁹ — reinterpretado para nossos propósitos — oferece uma maneira de compreender como a fronteira que assegura os limites coesos da nação ocidental pode facilmente transformar-se imperceptivelmente em uma liminaridade *interna* contenciosa, que oferece um lugar do qual se fala sobre — e se fala como — a minoria, o exilado, o marginal e o emergente.

Freud usa a analogia de rivalidades que prevalecem entre comunidades com territórios contíguos — os espanhóis e os portugueses, por exemplo — para ilustrar a identificação ambivalente de amor e ódio que une uma comunidade: “É sempre possível unir um número considerável de pessoas no amor, desde que restem outras pessoas para receber a manifestação de sua agressividade.”³⁰ O problema é, naturalmente, que as identificações ambivalentes de amor e ódio ocupam o mesmo espaço psíquico e que projeções paranóicas “exteriorizadas” retornam para assombrar e dividir o lugar em que são produzidas. Enquanto um limite firme é mantido entre os territórios e a ferida narcísica está contida, a agressividade será projetada no Outro ou no Exterior. Mas e se considerarmos, como venho fazendo, o povo como a articulação de uma duplicação da interpelação nacional, um *movimento* ambivalente entre os discursos da pedagogia e do performativo? E se ainda, como Lefort argumenta, o sujeito da ideologia moderna estiver dividido entre a imagem icônica da autoridade e o movimento do significante que produz a imagem, de tal forma que o “signo”

do social é condenado a deslizar incessantemente de uma posição a outra? É nesse espaço de liminaridade, na “insuportável provação do colapso da certeza” que encontramos novamente as neuroses narcísicas do discurso nacional com o qual comecei. A nação não é mais o signo de modernidade sob o qual diferenças culturais são homogeneizadas na visão “horizontal” da sociedade. A nação revela, em sua representação ambivalente e vacilante, uma etnografia de sua própria afirmação de ser a norma da contemporaneidade social.

O povo se torna *pagão* naquele ato disseminador da narrativa social que Lyotard define, em oposição à tradição platônica, como o pólo privilegiado do narrado,

onde aquele que fala o faz do lugar do referente. Como narradora, ela é igualmente narrada. E de certa forma ela já é contada, e o que ela mesma está *contando* não anula o fato de que em alguma outra parte ela seja *contada* ³¹ (grifo meu).

Essa inversão narrativa ou circulação — que está no espírito de minha visão do povo como dividido — torna insustentáveis quaisquer reivindicações hegemônicas ou nacionalistas de domínio cultural, pois a posição do controle narrativo não é nem monócula nem monológica. O sujeito é apreensível somente na passagem entre contar/contado, entre “aqui” e “algum outro lugar”, e nessa cena dupla a própria condição do saber cultural é a alienação do sujeito.

A importância dessa cisão narrativa do sujeito de identificação é corroborada pela descrição do ato etnográfico feita por Lévi-Strauss.³² O etnográfico demanda que o próprio observador seja uma parte de sua observação e isto requer que o campo de conhecimento — o fato social total — seja apropriado de fora como uma coisa, mas como uma coisa que inclui dentro de si a compreensão subjetiva do nativo. A transposição desse processo para a linguagem da apreensão do *outsider* — essa entrada na área do simbólico da representação/significação — torna então o fato social “tridimensional”. Isto porque a etnografia requer que o sujeito se divida em objeto e sujeito no processo de identificação de seu campo de conhecimento; o objeto etnográfico é constituído “por meio da capacidade do sujeito de auto-objetificação indefinida (sem

se anular como sujeito), de projetar para fora de si fragmentos cada vez menores de si mesmo”.

Uma vez que a liminaridade do espaço-nação é estabelecida e que sua “diferença” é transformada de fronteira “exterior” para sua finitude “interior”, a ameaça de diferença cultural não é mais um problema do “outro” povo. Torna-se uma questão da alteridade do povo-como-um. O sujeito nacional se divide na perspectiva etnográfica da contemporaneidade da cultura e oferece tanto uma posição teórica quanto uma autoridade narrativa para vozes marginais ou discursos de minoria. Eles não mais necessitam dirigir suas estratégias de oposição para um horizonte de “hegemonia”, que é concebido como horizontal e homogêneo. A grande contribuição do último trabalho publicado de Foucault é sugerir que o povo emerge no estado moderno como um movimento perpétuo de “integração marginal de indivíduos”. “O que somos hoje?”³³ Foucault faz essa pergunta etnográfica de extrema pertinência para o próprio Ocidente com a finalidade de revelar a alteridade de sua racionalidade política. Ele sugere que a “razão de estado” na nação moderna tem de proceder dos limites heterogêneos e diferenciados de seu território. A nação não pode ser concebida num estado de *equilíbrio* entre diversos elementos coordenados e mantidos por uma lei “boa”.

Cada estado está em competição permanente com outros países, outras nações... de modo que cada estado não tem nada diante de si a não ser um futuro indefinido de lutas. A política tem agora de lidar com uma multiplicidade irreduzível de estados lutando e competindo numa história limitada... o Estado é sua própria finalidade.³⁴

O que é politicamente significativo é o efeito desta finitude do Estado na representação liminar do povo. O povo não mais estará contido naquele discurso nacional da teleologia do progresso, do anonimato de indivíduos, da horizontalidade espacial da comunidade, do tempo homogêneo das narrativas sociais, da visibilidade historicista da modernidade, em que “o presente de cada nível [do social] coincide com o presente de todos os outros, de forma que o presente é uma parte *essencial* que torna a essência *visível*.”³⁵ A finitude da nação enfatiza a impossibilidade de tal totalidade expressiva com

sua aliança entre um presente pleno e a visibilidade eterna de um passado. A liminaridade do povo — sua inscrição-dupla como objeto pedagógico e sujeito performativo — demanda um “tempo” de narrativa que é recusado no discurso do historicismo, no qual a narrativa é somente a agência do acontecimento ou o meio de uma continuidade naturalista da Comunidade ou da Tradição. Ao descrever a integração marginal do indivíduo na totalidade social, Foucault oferece uma descrição útil da nacionalidade da nação moderna. Sua característica principal, escreve ele,

não é nem a constituição do estado, o mais frio dos frios monstros, nem a ascensão do individualismo burguês. Nem mesmo direi que seja o esforço constante de integrar indivíduos na totalidade política. Creio que a principal característica de nossa racionalidade política seja o fato de que essa integração dos indivíduos numa comunidade ou numa totalidade resulta de uma correlação constante entre uma crescente individualização e o reforço dessa totalidade. Desse ponto de vista, podemos compreender porque a racionalidade política moderna é permitida pela antinomia entre lei e ordem.³⁶

Em *Vigiar e Punir*, de Foucault, aprendemos que os mais individualizados são aqueles sujeitos colocados às margens do social, de modo que a tensão entre a lei e a ordem pode produzir a sociedade disciplinadora ou pastoral. Tendo colocado o povo nos limites da narrativa da nação, quero agora explorar formas de identidade cultural e solidariedade política que emergem das temporalidades disjuntivas da cultura nacional. Essa é uma lição da história a ser aprendida com aqueles povos cujas histórias de marginalidade estão enredadas de forma mais profunda nas antinomias da lei e da ordem — os colonizados e as mulheres.

DE MARGENS E MINORIAS

A dificuldade de escrever a história do povo como o agnismo intransponível dos vivos, as experiências incomensuráveis de luta e sobrevivência na construção de uma cultura nacional, é em nenhum outro lugar melhor vista do que no

ensaio de Franz Fanon "Sobre a Cultura Nacional".³⁷ Início com ele, por ser uma advertência contra a apropriação intelectual da "cultura do povo" (qualquer que seja ele) dentro de um discurso de representação que pode ser fixado ou reificado nos anais da História. Fanon escreve contra a forma de historicismo nacionalista que admite haver um momento em que as temporalidades diferenciais de histórias culturais se fundem em um presente imediatamente legível. Interessa-me o fato de Fanon focar o tempo da representação cultural, ao invés de historicizar imediatamente o evento. Ele explora o espaço da nação sem identificá-lo imediatamente com a instituição histórica do Estado. Como minha preocupação aqui não é com a história de movimentos nacionalistas, mas somente com determinadas tradições de escrita que tentam construir narrativas do imaginário social do povo-nação, agradeço a Fanon por liberar um certo tempo incerto do povo.

O conhecimento do povo depende da descoberta, diz Fanon, "de uma substância muito mais fundamental que está ela própria sendo continuamente renovada", uma estrutura de repetição que não é visível na translucidez dos costumes do povo ou nas objetividades óbvias que parecem caracterizar o povo. "A cultura detesta a simplificação", escreve Fanon, à medida que tenta localizar o povo num tempo performativo: "o movimento flutuante que o povo está moldando *naquele momento*". O presente da história do povo é, portanto, uma prática que destrói os princípios constantes da cultura nacional que tenta voltar a um passado nacional "verdadeiro", freqüentemente representado nas formas reificadas do realismo e do estereótipo. Tais conhecimentos pedagógicos e tais narrativas nacionais continuistas deixam escapar a "zona de instabilidade oculta" onde reside o povo (expressão de Fanon). É a partir dessa instabilidade de significação cultural que a cultura nacional vem a ser articulada como uma dialética de temporalidades diversas — moderna, colonial, pós-colonial, "nativa" — que não pode ser um conhecimento que se estabiliza em sua enunciação: "ela é sempre contemporânea ao ato de recitação. É o ato presente que, a cada vez que ocorre, toma posição na temporalidade efêmera que habita o espaço entre o "eu ouvi" e o "você ouvirá".³⁸

A crítica feita por Fanon das formas fixas e estáveis da narrativa nacionalista torna imperativo questionar as teorias

ocidentais do tempo horizontal, homogêneo e vazio da narrativa da nação. Será que a linguagem da instabilidade oculta da cultura tem pertinência fora da situação de luta anti-colonial? Será que o incomensurável ato de viver — frequentemente descartado como ético ou empírico — tem sua própria narrativa ambivalente, sua própria história da teoria? Ele pode modificar a maneira como identificamos a estrutura simbólica da nação ocidental?

Uma exploração semelhante do tempo político tem uma história feminista salutar em “O Tempo das Mulheres”.³⁹ Tem-se reconhecido raramente que este famoso ensaio de Kristeva tem sua história conjuntural e cultural não apenas na psicanálise e na semiótica, mas também em uma crítica poderosa e uma redefinição da nação como um espaço para a emergência de identificações feministas políticas e psíquicas. A nação como um denominador simbólico é, de acordo com Kristeva, um poderoso repositório de saber cultural que apaga as lógicas racionalista e progressista da nação “canônica”. Essa história simbólica da cultura nacional está inscrita na estranha temporalidade do futuro perfeito, cujos efeitos não são diferentes da instabilidade oculta de Fanon.

Como afirma Kristeva, as fronteiras da nação se deparam constantemente com uma temporalidade dupla: o processo de identidade constituído pela sedimentação histórica (o pedagógico) e a perda da identidade no processo de significação da identificação cultural (o performativo). O tempo e o espaço da construção da finitude da nação, segundo Kristeva, são análogos ao meu argumento de que a figura do povo emerge na ambivalência narrativa de tempos e significados disjuntivos. A circulação simultânea do tempo linear, cursivo, monumental, no mesmo espaço cultural constitui uma nova temporalidade histórica que Kristeva identifica com estratégias feministas de identificação política de base psicanalítica. O que é notável é a sua insistência de que o signo marcado pelo gênero possa manter unidos tais tempos históricos exorbitantes.

Os efeitos políticos do tempo múltiplo e cindido das mulheres, segundo Kristeva, conduz ao que ela denomina “desmassificação da diferença”. O momento cultural da “instabilidade oculta” de Fanon expressa o povo num movimento flutuante *que ele está moldando naquele momento*, de modo

que o tempo pós-colonial questiona as tradições teleológicas de passado e presente e a *sensibilidade* polarizada historicista do arcaico e do moderno. Essas não são simplesmente tentativas de inverter o equilíbrio do poder dentro de uma ordem de discurso inalterada. Fanon e Kristeva buscam redefinir o processo simbólico através do qual o imaginário social — nação, cultura ou comunidade — se torna o sujeito do discurso e o objeto da identificação psíquica. Essas temporalidades feministas e pós-coloniais nos forçam a repensar a relação entre o tempo do significado e o signo da história *no interior* destas linguagens, políticas ou literárias, que designam o povo “como um”. Elas nos desafiam a pensar a questão da comunidade e da comunicação *sem* o momento de transcendência: como compreender tais formas de contradição social?

A identificação cultural é então mantida à beira do que Kristeva chama de “perda de identidade” ou que Fanon descreve como uma profunda “indecidibilidade” cultural. O povo como uma forma de interpelação emerge do abismo da enunciação onde o sujeito se divide, o significante “desaparece gradualmente” e o pedagógico e o performativo são articulados de forma agonística. A linguagem da coletividade e da coesão nacionais está agora em jogo. Nem a homogeneidade cultural nem o espaço horizontal da nação podem ser autoritariamente representados no interior do território familiar da *esfera pública*: a causalidade social não pode ser compreendida adequadamente como um efeito determinístico ou sobre-determinado de um centro “estatista”; tampouco pode a racionalidade da escolha política ser dividida entre as esferas polares do privado e do público. A narrativa da coesão nacional não pode mais ser significada, nas palavras de Anderson, como uma “solidez sociológica”⁴⁰ fixada em uma “sucessão de *plurais*” — hospitais, prisões, aldeias longínquas — em que o espaço social é claramente delimitado por tais objetos repetidos que representam um horizonte naturalista, nacional.

Esse pluralismo do signo nacional, em que a diferença retorna como o mesmo, é contestado pela “perda de identidade” do significante que inscreve a narrativa do povo na escrita ambivalente, “dupla”, do performativo e do pedagógico. O movimento de significado *entre* a imagem imperiosa do povo e o movimento de seu signo interrompe a sucessão

de plurais que produzem a solidez sociológica da narrativa nacional. A totalidade da nação é confrontada com um movimento suplementar de escrita e atravessada por ele. A estrutura heterogênea da suplementaridade derridiana na *escrita* acompanha rigorosamente o movimento agonístico, ambivalente, entre o pedagógico e o performativo que embasa a interpelação narrativa da nação. Um suplemento, em um de seus sentidos, “cumula e acumula presença. É assim que a arte, a *technē*, a imagem, a representação, a convenção, etc., vêm como suplementos da natureza e são plenas de toda essa função de cumulação completa”⁴¹ (pedagógica). A *double entendre* do suplemento sugere, contudo, que

[ele] intervém ou se insinua *no-lugar-de...* Se ele representa e faz uma imagem é pela falta *anterior* de uma presença... o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna... Enquanto substituto, não é simplesmente adicionado à positividade de uma presença; ele não produz nenhum relevo... Em alguma parte, alguma coisa pode ser preenchida de *si mesma...* somente ao se permitir ser preenchida através de signo e de procuração.⁴² (performativo)

É nesse espaço suplementar de duplicação — *não de pluralidade* — em que a imagem é presença e procuração, em que o signo suplementa e esvazia a natureza, que os tempos disjuntivos de Fanon e Kristeva podem ser transformados nos discursos de identidades culturais emergentes, dentro de uma política de diferença não-pluralista.

Esse espaço suplementar de significação cultural que revela — e une — o performativo e o pedagógico nos oferece uma estrutura narrativa característica da racionalidade política moderna: a integração marginal de indivíduos num movimento repetitivo entre as antinomias da lei e da ordem. É do movimento liminar da cultura da nação — ao mesmo tempo revelado e unido — que o discurso da minoria emerge. Sua estratégia de intervenção é semelhante ao que o procedimento parlamentar inglês reconhece como uma questão suplementar. Esta é suplementar ao que está “na pauta” para ser examinado pelo ministro. O fato de vir “depois” do original ou como “acréscimo” dá à questão suplementar a vantagem de introduzir um sentido de “secundariedade” ou de atraso [*belatedness*]

na estrutura do original. A estratégia suplementar sugere que o ato de acrescentar não necessariamente equivale a somar, mas pode, sim, alterar o cálculo. Conforme sugere sucintamente Gasché, “os suplementos... são sinais de adição que compensam um sinal de subtração na origem”.⁴³ A estratégia suplementar interrompe a serialidade sucessiva da narrativa de plurais e de pluralismo ao mudar radicalmente seu modo de articulação. Na metáfora da comunidade nacional como “muitos-como-um”, o *um* é agora não apenas a tendência de totalizar o social em um tempo homogêneo e vazio, mas também a repetição daquele sinal de subtração na origem, o menos-que-um que intervém com uma temporalidade metonímica, iterativa.

Um efeito cultural de tal interrupção metonímica na representação do povo está evidente nos escritos políticos de Julia Kristeva. Se suprimirmos seus conceitos de tempo das mulheres e de exílio feminino, então ela parece argumentar que a “singularidade” da mulher — sua representação como fragmentação e pulsão — produz uma dissidência e um distanciamento dentro do próprio vínculo simbólico que desmistifica “a *comunidade* da linguagem como um instrumento universal e unificador, que totaliza e iguala”.⁴⁴ A minoria não confronta simplesmente o pedagógico ou o poderoso discurso-mestre com um referente contraditório ou de negação. Ela interroga seu objeto ao refrear inicialmente seu objetivo. Insinuando-se nos termos de referência do discurso dominante, o suplementar antagoniza o poder implícito de generalizar, de produzir solidez sociológica. O questionamento do suplemento não é uma retórica repetitiva do “fim” da sociedade, mas uma meditação sobre a disposição do espaço e do tempo a partir dos quais a narrativa da nação deve *começar*. O poder da suplementaridade não é a negação das contradições sociais pré-estabelecidas do passado ou do presente; sua força está — como veremos na discussão de *Handsworth Songs* [Canções de Handsworth], logo a seguir — na renegociação daqueles tempos, termos e tradições, através dos quais convertemos nossa contemporaneidade incerta e passageira em signos da história.

*Handsworth Songs*⁴⁵ é um filme realizado pelo Black Audio and Film Collective durante os protestos de 1985, no bairro

de Handsworth, em Birmingham, Inglaterra. Rodado em meio aos protestos, é assombrado por dois momentos: a chegada da população migrante nos anos 50 e a emergência de povos negros britânicos na diáspora. E o próprio filme é parte da emergência de uma política cultural negra britânica. O tempo fílmico de um deslocamento contínuo da narrativa decorre entre os momentos de chegada dos migrantes e a emergência das minorias. É o tempo da opressão e da resistência, o tempo da performance dos tumultos, atravessado por saberes pedagógicos de instituições do Estado. O racismo das estatísticas, documentos e jornais é interrompido pelo viver perplexo das canções de Handsworth.

Duas memórias se repetem incessantemente para traduzir a perplexidade viva da história num tempo de migração: primeiro, a chegada do navio carregado de imigrantes das ex-colônias, recém desembarcados, sempre emergindo — como no cenário fantasmático do romance familiar de Freud — numa terra onde as ruas são calçadas com ouro. A esta se segue outra imagem da perplexidade e do poder de povos emergentes, captados na tomada de um rastafari de cabelo encaracolado, abrindo espaço por entre um destacamento policial durante um protesto. É uma memória que irrompe incessantemente ao longo do filme: uma repetição perigosa no presente do enquadramento cinemático, o limite da vida humana que traduz o que virá a seguir e o que houve antes na escrita da História. Eis a repetição do tempo e do espaço dos povos, que venho tentando evocar:

No devido tempo demandaremos o impossível a fim de arrancar dele aquilo que é possível. No devido tempo as ruas me chamarão sem se desculpar. No devido tempo terei razão em dizer que não há histórias... nos tumultos, somente os fantasmas de outras histórias.

A demanda simbólica de diferença cultural constitui uma história no meio da revolta. Do desejo do possível no impossível, no presente histórico dos tumultos, emerge a fantasmagórica repetição de outras histórias, o registro de outras revoltas de pessoas de cor: Broadwater Farm; Southall; St. Paul's, Bristol; a fantasmagórica repetição da mulher negra de

Lozells Road, em Handsworth, que vê o futuro no passado. Não há histórias nos tumultos, somente os fantasmas de outras histórias; ela disse a um jornalista local: "Você pode ver Enoch Powell em 1969, Malcolm X em 1965." E daquela repetição acumulada ela constrói uma história.

Do filme chega até nós a voz de uma outra mulher que fala outra linguagem histórica. Do mundo arcaico da metáfora, apanhada no movimento do povo, ela traduz o tempo de mudança no fluxo e refluxo do ritmo não-dominante da linguagem: o tempo sucessivo da instantaneidade, debatendo-se contra os horizontes rígidos, e, a seguir, o fluir de água e de palavras:

*I walk with my back to the sea, horizons straight ahead
Wave the sea way and back it comes,
Step and I slip on it.
Crawling in my journey's footsteps
When I stand it fills my bones.*

[Caminho de costas voltadas para o mar, horizontes bem à frente.
Afasto o mar e de volta ele vem,
Um passo e nele escorrego
Arrastando-me nas pegadas de minha jornada
Quando me ergo ele me enche os ossos].

A perplexidade dos vivos não deve ser entendida como uma angústia existencial e ética do empirismo da vida cotidiana no "eterno presente vivo" que dá ao discurso liberal uma rica referência social sobre o relativismo moral e cultural. Tampouco deve ser apressadamente associada com a *presença* espontânea e primordial do povo nos discursos liberadores de *ressentiment* populista. Na construção deste discurso da "perplexidade viva" que procuro produzir devemos nos lembrar que o espaço da vida humana é levado até seu extremo incomensurável; o julgamento do viver é perplexo; o topos da narrativa não é nem a idéia transcendental e pedagógica da História, nem a instituição do Estado, mas uma estranha temporalidade da repetição do um no outro — um movimento oscilante no *presente* governante da autoridade cultural.

O discurso da minoria situa o ato de emergência no *entre-lugar* antagonístico entre a imagem e o signo, o cumulativo e o adjunto, a presença e a substituição [*proxy*]. Ele contesta

genealogias de “origem” que levam a reivindicações de supremacia cultural e prioridade histórica. O discurso de minoria reconhece o status da cultura nacional — e o povo — como o espaço contencioso, performativo, da perplexidade dos vivos em meio às representações pedagógicas da plenitude da vida. Agora não há razão para crer que tais marcas de diferença não possam inscrever uma “história” do povo ou tornar-se os lugares de reunião da solidariedade política. Contudo, não celebrarão a monumentalidade da memória historicista, a totalidade da sociedade ou a homogeneidade da experiência cultural. O discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento *equívoco* do tempo histórico. De que modo se pode encontrar o passado como uma anterioridade que continuamente introduz uma outridade ou alteridade dentro do presente? De que modo então narrar o presente como uma forma de contemporaneidade que não é nem pontual nem sincrônica? Em que tempo histórico tais configurações de diferença cultural assumem formas de autoridade cultural e política?

ANONIMATO SOCIAL E ANOMIA CULTURAL

A narrativa da nação moderna começa, segundo afirma Benedict Anderson, em *Imagined Communities* [Nação e Consciência Nacional], quando a noção da “arbitrariedade do signo” cinde a ontologia sagrada do mundo medieval e seu impressionante imaginário visual e auditivo. Ao “separar a linguagem da realidade”, sugere Anderson, o significante arbitrário permite uma temporalidade nacional do “enquanto isso” [*meanwhile*], uma forma de tempo homogêneo e vazio. Este é o tempo da modernidade cultural que suplanta a noção profética de simultaneidade-ao-longo-do-tempo. A narrativa do “enquanto isso” permite “um tempo de interseção, transversal, marcado não por prefiguração e realização, mas por coincidência temporal e medido pelo relógio e pelo calendário”.⁴⁶ Essa forma de temporalidade produz uma estrutura simbólica da nação como “comunidade imaginada” que, de acordo com a escala e a diversidade da nação moderna, funciona como o enredo de um romance realista. A firme e progressiva marcação

do tempo-calendário, nas palavras de Anderson, dá ao mundo imaginado da nação uma solidez sociológica; ela une no palco nacional atos e atores diversos, inteiramente despercebidos um do outro, exceto como uma função desse sincronismo do tempo que não é prefigurativo, mas uma forma de contemporaneidade civil cumprida na *plenitude* do tempo.

Anderson historiciza a emergência do signo arbitrário da linguagem — e aqui ele está falando mais propriamente do processo de significação do que do progresso da narrativa — como o que teve de vir antes que a narrativa da nação moderna pudesse começar. Ao descentrar a visibilidade profética e a simultaneidade de sistemas medievais de representação dinástica, a comunidade homogênea e horizontal da sociedade moderna pode emergir. O povo-nação, apesar de dividido e cindido, pode ainda assumir, na função do imaginário social, uma forma de “anonimato” democrático. Todavia há uma ascese intensa no signo do anonimato da comunidade moderna e no tempo — o *enquanto isso* que estrutura sua consciência narrativa, como explica Anderson. Deve ser enfatizado que a narrativa da comunidade imaginada é construída a partir de duas temporalidades incomensuráveis de significado que ameaçam sua coerência.

O espaço do signo arbitrário, sua separação da linguagem e da realidade, possibilita a Anderson enfatizar a natureza imaginária ou mítica da sociedade da nação. Contudo, o tempo diferencial do signo arbitrário não é nem sincrônico nem serial. Na separação de linguagem e realidade — no *processo* de significação — não há equivalência epistemológica entre sujeito e objeto, nem possibilidade da mimese do significado. O signo temporaliza a diferença iterativa que circula dentro da linguagem, da qual deriva o significado, mas não pode ser representado tematicamente dentro da narrativa como um tempo homogêneo e vazio. Tal temporalidade é antitética à alteridade do signo que, de acordo com minha avaliação da “questão suplementar” da significação cultural, aliena o sincronismo da comunidade imaginada. A partir do lugar do “enquanto isso”, onde a homogeneidade cultural e o anonimato democrático articulam a comunidade nacional, emerge uma voz do povo mais instantânea e subalterna, discursos de minoria que falam em um espaço intermediário e entre tempos e lugares.

Tendo inicialmente localizado a comunidade imaginada da nação no tempo homogêneo da narrativa realista, ao final de sua obra Anderson abandona o “enquanto isso” — sua temporalidade pedagógica do povo. Para representar o povo como um discurso performativo de identificação pública, um processo que denomina “unissonância”, Anderson lança mão de um outro tempo de narrativa. Unissonância é “aquele tipo especial de comunidade contemporânea que somente a linguagem sugere”,⁴⁷ e esse ato de fala patriótico não está escrito no “enquanto isso” sincrônico, do romance, mas inscrito em uma súbita primordialidade de significado que “surge *imperceptivelmente* de um passado sem horizonte”⁴⁸ (grifo meu). Esse movimento do signo não pode simplesmente ser historicizado na emergência da narrativa realista do romance.

É nessa altura da narrativa do tempo nacional que o discurso uníssono produz sua identificação coletiva do povo não como alguma identidade nacional transcendente, mas em uma linguagem de duplicidade que surge da divisão ambivalente do pedagógico e do performativo. O povo emerge em um momento estranho de sua história “presente” como uma “sugestão fantasmagórica de simultaneidade através do tempo homogêneo e vazio”. O peso das palavras do discurso nacional vem de um “*como era no passado* — de uma Anglicidade Ancestral”.⁴⁹ É precisamente sobre esse *tempo* repetitivo do anterior alienante — mais que a origem — que escreve Lévi-Strauss, quando, ao explicar a “unidade inconsciente” da significação, sugere que “a linguagem somente pode ter surgido de uma só vez. As coisas não podem ter começado a *significar* gradativamente”⁵⁰ (grifo meu). Naquela repentina ausência de tempo do “de uma só vez”, não há sincronia, mas um intervalo temporal; não há simultaneidade, mas uma disjunção espacial.

O “enquanto isso” é o signo do processual e do performativo; não é um simples presente contínuo, mas o presente como sucessão sem sincronia — a iteração do signo da moderna espaço-nação. Ao encaixar o *enquanto isso* da narrativa nacional, em que as pessoas vivem suas vidas plurais e autônomas dentro do tempo homogêneo e vazio, Anderson deixa escapar o tempo alienante e iterativo do signo. Ele naturaliza a “subitaneidade” momentânea do signo arbitrário, sua pulsação, ao torná-lo parte da emergência histórica do romance, uma narrativa de sincronia. Mas a subitaneidade

do significante é incessante, instantânea mais que simultânea. Ela introduz um espaço de significação que é mais de iteração do que de serialidade progressiva ou linear. O “enquanto isso” se converte em outro tempo distinto, ou em signo ambivalente, do povo nacional. Se esse é o tempo do anonimato do povo, ele é também o espaço da anomia da nação.

De que modo entender essa anterioridade de significação como uma posição de saber social e cultural, esse tempo do “antes” da significação, que não escoará harmoniosamente no presente como a continuidade da tradição — inventada ou qualquer outra coisa? Ela tem sua própria história nacional na pergunta de Renan, “Qu'est ce qu'une nation?”, que tem sido o ponto de partida para vários dos mais influentes relatos da moderna emergência da nação — Kamenka, Gellner, Benedict Anderson, Tzvetan Todorov. Na proposta de Renan, a função pedagógica da modernidade — a vontade de ser uma nação — introduz no presente enunciativo da nação um tempo diferencial e iterativo de reinscrição que me interessa. Renan argumenta que o princípio não-naturalista da nação moderna está representado na *vontade* de nacionalidade — não nas identidades anteriores de raça, língua ou território. É a vontade que unifica a memória histórica e assegura o consentimento de cada dia. A vontade é, de fato, a articulação do povo-nação:

A existência de uma nação é, se me perdoarem a metáfora, um plebiscito diário, assim como a existência de um indivíduo é uma afirmação perpétua da vida... O desejo das nações é, afinal, o único critério legítimo, aquele para o qual tem-se que retornar sempre.⁵¹

O desejo de ser nação circula na mesma temporalidade que o desejo do plebiscito diário? Será que o plebiscito iterativo descentra a pedagogia totalizadora da vontade? A vontade em Renan é em si mesma o lugar de um estranho esquecimento da história do passado da nação: a violência envolvida no estabelecimento dos escritos da nação. É este esquecer — a significação de um sinal de subtração na origem — que constitui o *começo* da narrativa da nação. O arranjo sintático e retórico desse argumento é mais esclarecedor que qualquer leitura abertamente histórica ou ideológica. Atendem para a

complexidade dessa forma de esquecer que é o momento no qual a vontade nacional se articula: "Contudo cada cidadão francês tem de ter esquecido [*é obrigado a ter esquecido*] a noite do massacre de São Bartolomeu, ou os massacres que ocorreram no Midi no século XIII."⁵²

É através da sintaxe do esquecer — ou do ser obrigado a esquecer — que a identificação problemática de um povo nacional se torna visível. O sujeito nacional é produzido naquele lugar onde o plebiscito diário — o número unitário — circula na grande narrativa da vontade. Entretanto, a equivalência entre vontade e plebiscito, a identidade da parte e do todo, passado e presente, é atravessada pela "obrigação de esquecer", ou esquecer para lembrar. A anterioridade da nação, significada na vontade de esquecer, muda inteiramente nossa compreensão do caráter passado do passado e do presente sincrônico da vontade de nacionalidade. Estamos num espaço discursivo semelhante àquele momento de unissonância na argumentação de Anderson, quando o tempo homogêneo e vazio do "enquanto isso" da nação é atravessado pela simultaneidade fantasmagórica de uma temporalidade de duplicação. Ser obrigado a esquecer — na construção do presente nacional — não é uma questão de memória histórica; é a construção de um discurso sobre a sociedade que *desempenha* a totalização problemática da vontade nacional. Aquele tempo estranho — esquecer para lembrar — é um lugar de "identificação parcial" inscrita no plebiscito diário que representa o discurso performativo do povo. O retorno pedagógico de Renan à vontade de nacionalidade é ao mesmo tempo constituído e confrontado pela circulação dos números no plebiscito. Esse colapso na identidade da vontade é outro exemplo da narrativa suplementar da nacionalidade [*nationness*] que "acrescenta" sem "somar". Permitam-me lembrar-lhes da sugestiva descrição que Lefort faz do impacto ideológico do sufrágio no século XIX, quando o perigo dos números foi considerado quase mais ameaçador que a multidão: "A idéia de número como tal é oposta à idéia da substância da sociedade. O número quebra a unidade, destrói a identidade."⁵³ É a repetição do signo nacional como sucessão numérica, mais que a sincronia, que revela a estranha temporalidade da negação implícita na memória nacional. Ser obrigado a esquecer se torna a base para recordar a nação, povoando-a de novo,

imaginando a possibilidade de outras formas contendedoras e liberadoras de identificação cultural.

Anderson não consegue localizar o tempo alienante do signo arbitrário em seu espaço naturalizado, nacionalizado, da comunidade imaginada. Apesar de sua noção do tempo homogêneo e vazio da moderna narrativa da nação ser um empréstimo de Walter Benjamin, Anderson não notou a profunda ambivalência que Benjamin localiza no cerne da enunciação da narrativa da modernidade. Aqui, enquanto as pedagogias de vida e vontade contestam as histórias perplexas de povos vivos, suas culturas de sobrevivência e resistência, Benjamin introduz uma lacuna não-sincrônica, incomensurável, no meio do contar histórias. Dessa cisão no enunciado, do romancista desiludido, tardio, surge uma ambivalência na narração da sociedade moderna que se repete, sem conselho nem consolo, no meio da plenitude:

O romancista se isola. O lugar de origem do romance é o indivíduo isolado, que não é mais capaz de se expressar dando exemplos de suas preocupações mais importantes e que como ele mesmo não recebe conselhos, não pode dá-los. Escrever um romance significa levar o incomensurável a extremos na representação da vida humana. Na plenitude dessa vida, e através da representação dessa plenitude, o romance evidencia a profunda perplexidade de quem vive.⁵⁴

É desta incomensurabilidade em meio ao cotidiano que a nação fala sua narrativa disjuntiva. Das margens da modernidade, nos extremos insuperáveis do contar histórias, encontramos a questão da diferença cultural como a perplexidade de viver, e escrever, a nação.

A DIFERENÇA CULTURAL

A diferença cultural não pode ser compreendida como um jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional. O abalo de significados e valores causado pelo processo de interpretação cultural é o efeito da perplexidade do viver nos espaços liminares da sociedade nacional que tentei delinear. A diferença cultural,

como uma forma de intervenção, participa de uma lógica de subversão suplementar semelhante às estratégias do discurso minoritário. A questão da diferença cultural nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, *abseits*, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado em vez de ser negado.

A analítica da diferença cultural intervém para transformar o cenário de articulação — não simplesmente para expor a lógica da discriminação política. Ela altera a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior; não somente aquilo que é falado, mas de onde é falado; não simplesmente a lógica da articulação, mas o *topos* da enunciação. O objetivo da diferença cultural é rearticular a soma do conhecimento a partir da perspectiva da posição de significação da minoria, que resiste à totalização — a repetição que não retornará como o mesmo, o menos-na-origem que resulta em estratégias políticas e discursivas nas quais acrescentar não soma, mas serve para perturbar o cálculo de poder e saber, produzindo outros espaços de significação subalterna. O sujeito do discurso da diferença é dialógico ou transferencial à maneira da psicanálise. Ele é constituído através do locus do Outro, o que sugere que o objeto de identificação é ambivalente e ainda, de maneira mais significativa, que a agência de identificação nunca é pura ou holística, mas sempre constituída em um processo de substituição, deslocamento ou projeção.

A diferença cultural não representa simplesmente a controvérsia entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas de valor cultural. A diferença cultural introduz no processo de julgamento e interpretação cultural aquele choque repentino do tempo sucessivo, não-sincrônico, da significação, ou a interrupção da questão suplementar que elaborei acima. A própria possibilidade de contestação cultural, a habilidade de mudar a base de conhecimentos, ou de engajar-se na “guerra de posição”, demarca o estabelecimento de novas formas de sentido e estratégias de identificação. As designações da diferença cultural interpelam formas de identidade que, devido à sua implicação contínua em outros sistemas simbólicos, são sempre “incompletas” ou abertas à tradução cultural. A estrutura *estranha* [*uncanny*] da diferença cultural aproxima-se da concepção de Lévi-Strauss do “inconsciente como

supridor do caráter comum e específico de fatos sociais... não por abrigar nossos eus mais secretos, mas porque... nos possibilita coincidir com formas de atividade que são *ao mesmo tempo nossas e outras*⁵⁵ (grifo meu).

Não basta simplesmente se tornar consciente dos sistemas semióticos que produzem os signos da cultura e sua disseminação. De modo muito mais significativo nos defrontamos com o desafio de ler, no presente da performance cultural específica, os rastros de todos aqueles diversos discursos disciplinadores e instituições de saber que constituem a condição e os contextos da cultura. Como venho argumentando nesse capítulo, tal processo crítico exige uma temporalidade cultural que é tanto disjuntiva quanto capaz de articular, nos termos de Lévi-Strauss, “formas de atividade que são ao mesmo tempo nossas e outras”.

Uso a palavra “rastros” para sugerir um tipo particular de transformação discursiva *interdisciplinar* que a analítica da diferença cultural demanda. Entrar na interdisciplinaridade de textos culturais significa que não podemos contextualizar a forma cultural emergente explicando-a em termos de alguma causalidade discursiva ou origem pré-estabelecidas. Devemos sempre manter aberto um espaço suplementar para a articulação de saberes culturais que são adjacentes e adjuntos, mas não necessariamente cumulativos, teleológicos ou dialéticos. A “diferença” do saber cultural que “acrescenta” mas não “soma” é inimiga da generalização *implícita* do saber ou da homogeneização implícita da experiência, que Claude Lefort define como as principais estratégias de contenção e fechamento na ideologia burguesa moderna.

A interdisciplinaridade é o reconhecimento do signo emergente da diferença cultural produzida no movimento ambivalente entre a interpelação pedagógica e a performativa. Ela nunca é simplesmente a adição harmoniosa de conteúdos e contextos que aumentam a positividade de uma *presença* disciplinadora ou simbólica pré-estabelecida. Na irrequieta pulsão de tradução cultural, lugares híbridos de sentido abrem uma clivagem na linguagem da cultura que sugere que a semelhança do *símbolo*, ao atravessar os locais culturais, não deve obscurecer o fato de que a repetição do

signo é, em cada prática social específica, ao mesmo tempo diferente e diferencial. Esse jogo disjuntivo de símbolo e signo torna a interdisciplinaridade um exemplo do momento fronteiro da tradução descrito por Benjamin como a “estrangeiridade das línguas”.⁵⁶ A “estrangeiridade” da língua é o núcleo do intraduzível que vai além da transferência do conteúdo entre textos ou práticas culturais. A transferência de significado nunca pode ser total entre sistemas de significados dentro deles, pois “a linguagem da tradução envolve seu conteúdo como um manto real de amplas dobras... ela significa uma linguagem mais exaltada do que a sua própria e, portanto, continua inadequada para seu conteúdo, dominante e estrangeiro”.⁵⁷

O deslizar de significação é por demais celebrado na articulação da diferença à custa do processo perturbador do domínio do conteúdo pelo significante. O apagamento do conteúdo na invisível, porém insistente, estrutura da diferença lingüística não nos conduz a um certo reconhecimento geral e formal da função do signo. O mal ajustado manto da linguagem aliena o conteúdo no sentido em que o priva de um acesso imediato a uma referência estável ou holística “exterior” a si mesmo. Ele sugere que as significações sociais estão elas mesmas sendo constituídas no próprio ato de enunciação, na cisão disjuntiva, não-equivalente, de *énoncé* e *enonciation*, minando assim a divisão do sentido social em um interior e um exterior. O conteúdo se torna o *mise-en-scène* alienante que revela a estrutura de significação da diferença lingüística: um processo nunca visto em si mesmo, mas somente vislumbrado no abrir-se parcial ou total do manto real de Benjamin ou no roçar da similitude do símbolo com a diferença do signo.

O argumento de Benjamin pode ser reelaborado em uma teoria da diferença cultural. É somente se envolvendo com o que ele denomina o “ambiente lingüístico mais puro” — o signo como algo anterior a qualquer *lugar* de sentido — que o efeito de realidade do conteúdo pode ser dominado, o que torna então todas as linguagens culturais “estrangeiras” a elas mesmas. E é dessa perspectiva estrangeira que se torna possível inscrever a localidade específica de sistemas culturais — suas diferenças incomensuráveis — e, através dessa apreensão da diferença, desempenhar o ato da tradução cultural. No ato da tradução, o conteúdo “dado” se torna

estranho e estranhado, e isso, por sua vez, deixa a linguagem da tradução, *Aufgabe*, sempre em confronto com seu duplo, o intraduzível — estranho e estrangeiro.

A ESTRANGEIRIDADE DAS LÍNGUAS

A esta altura devo ceder à *vox populi*: a uma tradição relativamente impronunciada dos povos do *pagus* — colonizados, pós-colonizados, migrantes, minorias — povos errantes que não serão contidos dentro do *Heim* da cultura nacional e seu discurso uníssono, mas que são eles mesmos os marcos de uma fronteira móvel, que aliena as fronteiras da nação moderna. São, segundo Marx, o exército reserva de trabalho migrante que, ao falar a estrangeiridade da língua, cliva a voz patriótica da unissonância e se torna o exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos de Nietzsche. Eles articulam a morte-em-vida da idéia da “comunidade imaginada” da nação; as metáforas gastas da vida nacional resplandescente circulam agora em uma outra narrativa de vistos de entrada, passaportes e licença de trabalho, que ao mesmo tempo preservam e proliferam, “unem” e violam os direitos humanos da nação. Através da acumulação da história do Ocidente há povos que falam o discurso codificado do melancólico e do migrante. Suas vozes abrem um vazio de certa forma semelhante ao que Abraham e Torok descrevem como um *anti-metafórico* radical: “a destruição, na fantasia, do próprio ato que torna a metáfora possível — o ato de colocar o vazio oral original em palavras, o ato de introjeção”.⁵⁸ O objeto perdido — o *Heim* nacional — é repetido no vazio que, ao mesmo tempo, prefigura e se apropria antecipadamente do uníssono, tornando-o *unheimlich*, de forma análoga à incorporação que se torna o duplo demoníaco da introjeção e da identificação. O objeto da perda é escrito nos corpos do povo, à medida em que ele se repete no silêncio que fala a estrangeiridade da língua. Sobre um trabalhador turco na Alemanha, John Berger observa:

Sua migração é como um acontecimento em um sonho sonhado por outro. A intencionalidade do migrante é permeada por

necessidades históricas de que nem ele, nem ninguém que encontra, tem consciência. Assim, é como se sua vida fosse sonhada por outro... Abandone a metáfora... Eles observam os gestos das pessoas e aprendem a imitá-los... a repetição através da qual gestos são colocados sobre gestos, meticulosa porém inexoravelmente; o amontoado de gestos, sendo empilhados minuto após minuto, hora após hora, é exaustivo. A marcha do trabalho não deixa sobrar tempo para preparar o gesto. O corpo perde sua mente no gesto. Como é opaco o disfarce de palavras... Ele tratou os sons da língua desconhecida como se fossem silêncio. Para romper seu silêncio. Ele aprendeu vinte palavras da nova língua. Mas, para seu espanto, no início seus significados mudavam ao pronunciá-las. Pediu café. O que as palavras significavam para o barman era que ele estava pedindo café num bar onde não deveria estar pedindo café. Ele aprendeu 'moça'. O que a palavra significava quando ele a usava é que ele era um cão lascivo. É possível ver através da opacidade das palavras?⁵⁹

Através da opacidade das palavras nos defrontamos com a memória histórica da nação ocidental, que é "obrigada a esquecer". Tendo começado este ensaio com a necessidade que a nação tem de uma metáfora, quero agora voltar-me para os silêncios desolados dos povos errantes, para aquele "vazio oral" que emerge quando o turco abandona a metáfora de uma cultura nacional *heimlich*: para o imigrante turco o retorno definitivo é mítico; como dizem, "É a matéria do anseio e de orações... nunca acontece como é imaginado. Não há retorno definitivo."⁶⁰

Na repetição de gesto após gesto, o sonho sonhado por outro, o retorno mítico, não é apenas a figura de repetição que é *unheimlich*, mas também o desejo do turco de sobreviver, de nomear, de fixar — que é não-nomeado pelo próprio gesto. O gesto continuamente se sobrepõe e acumula, sem que sua soma faça dele um saber de trabalho ou labuta. Sem a língua que liga o saber e o ato, sem a objetificação do processo social, o turco vive a vida do duplo, do autômato. Não é o conflito entre senhor e escravo, mas é, na reprodução mecânica de gestos, uma simples imitação da vida e da labuta. A opacidade da língua não consegue traduzir ou romper seu silêncio e "o corpo perde sua mente no gesto". O gesto se repete e o corpo agora retorna, não encoberto pelo silêncio, mas sinistramente não traduzido no lugar racista de sua

enunciação: dizer a palavra “moça” é ser um cão lascivo; pedir café é encontrar a barreira da cor.

A imagem do corpo retorna para onde deveria estar apenas seu rastro, como signo ou letra. O turco como cão não é nem simplesmente alucinação nem fobia; é uma forma mais complexa de fantasia social. Sua ambivalência não pode ser lida como uma simples projeção racista/sexista em que a culpa do homem branco é projetada no homem negro, sua ansiedade contida no corpo da mulher branca, cujo corpo ao mesmo tempo protege e projeta a fantasia racista. O que esta leitura não inclui é precisamente o eixo de identificação — o desejo de um homem (branco) por um homem (negro) — que subcreve aquele enunciado e produz “o delírio da referência” paranóico, o homem-cão que confronta a língua racista com sua própria alteridade, sua estrangeiridade.

O silencioso Outro do gesto e da fala malsucedida se torna o que Freud chama de aquele “a ovelha negra no rebanho”,⁶¹ o Estranho [*Stranger*], cuja presença sem linguagem evoca uma ansiedade e agressividade arcaicas ao impedir a procura de objetos de amor narcísicos, nos quais o sujeito pode se redescobrir e sobre o qual está baseado o *amour propre* do grupo. Se o desejo de imigrantes de “imitar” a língua produz um vazio na articulação do espaço social — tornando presente a opacidade da linguagem, seu resíduo intraduzível — então a fantasia racista, que recusa a ambivalência de seu desejo, abre um outro vazio no presente. O silêncio do migrante traz à tona aquelas fantasias racistas de pureza e perseguição que devem sempre retornar do Exterior para tornar estranho o presente da vida da metrópole, para torná-lo estranhamente familiar. No processo através do qual a posição paranóica finalmente esvazia o lugar de onde ela fala, começamos a ver uma outra história da língua alemã.

Se a experiência do *Gastarbeiter* turco representa a incomensurabilidade radical da tradução, *Os Versos Satânicos*, de Salman Rushdie, busca redefinir as fronteiras da nação ocidental, a fim de que a “estrangeiridade das línguas” se torne a condição cultural inevitável para a enunciação da língua-mãe. Em Rosa Diamond em *Os Versos Satânicos*, Rushdie parece sugerir que é somente através do processo

de disseminação — de significado, tempo, povos, fronteiras culturais e tradições históricas — que a alteridade radical da cultura nacional criará novas formas de viver e escrever: “O problema dos ing-ingleses é que a his-is-tória deles se fez no além-mar, daí eles nã-nã-não saberem o que ela significa.”⁶²

S.S. Sisodia, o beerrão — também conhecido como Whisky Sisodia — gagueja estas palavras como parte de sua litania de “o que está errado com os ingleses”. O espírito de suas palavras incita o argumento deste ensaio. Sugeri que o passado nacional atávico e sua linguagem do pertencer arcaico marginalizam o presente da “modernidade” da cultura nacional, de certa forma sugerindo que a história acontece “fora” do centro e do núcleo. Mais especificamente argumentei que apelos ao passado nacional também devem ser vistos como o espaço anterior de significação que “singulariza” a totalidade cultural da nação. Ele introduz uma forma de alteridade de interpelação que Rushdie personifica nas figuras narrativas duplas de Gibreel Farishta/Saladin Chamcha, ou Gibreel Farishta/Sir Henry Diamond, o que sugere que a narrativa nacional é o lugar de uma identificação ambivalente, uma margem da incerteza do significado cultural que pode tornar-se o espaço para uma posição agonística de minoria. Em meio à plenitude da vida e através da representação dessa plenitude, o romance evidencia a profunda perplexidade dos vivos.

Dotada de clarividência, Rosa Diamond, para quem a repetição tinha se tornado um conforto em sua antigüidade, representa o *Heim* inglês ou a terra natal. O panorama de uma história de 900 anos passa por seu corpo frágil, translúcido, e se inscreve, numa estranha cisão de sua linguagem, “as expressões desgastadas, *questões pendentes, visão privilegiada*, fizeram-na sentir-se firme, imutável, sempiterna, ao invés da criatura de fraturas e ausências que ela sabia ser”.⁶³ Construído a partir das desgastadas pedagogias e pedigrees da unidade nacional — sua visão da Batalha de Hastings é o esteio de seu ser — e, ao mesmo tempo, remendada e fraturada na incomensurável perplexidade do viver da nação, o jardim verde e agradável de Rosa Diamond é o lugar onde Gibreel Farishta aterrissa ao cair da barriga do Boeing sobre o encharcado sul da Inglaterra.

Gibreel se disfarça com as roupas do falecido marido de Rosa, Sir Henry Diamond, ex-proprietário de terras na época colonial, e, através dessa mímica pós-colonial, exacerba a cisão discursiva entre a imagem de uma história nacional continuísta e as “fraturas e ausências” que ela sabia ser. O que surge, em um nível, é um conto popular de amores argentinos adúlteros e secretos, paixão nos pampas com Martin de la Cruz. O que é mais importante, e que está em tensão com o exotismo, é a emergência de uma narrativa nacional híbrida que transforma o passado nostálgico num “anterior” disruptivo e desloca o presente histórico — abre-o para outras histórias e assuntos narrativos incomensuráveis. O corte ou cisão na enunciação emerge com sua temporalidade iterativa para reinscrever a figura de Rosa Diamond em um avatar novo e aterrorizador. Gibreel, o migrante híbrido disfarçado de Sir Henry Diamond, arremeda as ideologias coloniais colaboracionistas de patriotismo e patriarcado, destituindo essas narrativas de sua autoridade imperial. O olhar que Gibreel devolve anula a história sincrônica da Inglaterra, as memórias essencialistas de Guilherme, o Conquistador, e da Batalha de Hastings. No meio de um relato de sua pontual rotina doméstica com Sir Henry — xerez sempre às seis — Rosa Diamond é surpreendida por um outro tempo e memória de narração e, através da “visão privilegiada” da história imperial, pode-se ouvir suas fraturas e ausências falarem com uma outra voz:

Então ela começou sem se preocupar com era uma vez e se tudo era verdadeiro ou falso ele podia ver a energia feroz em curso no contar... este saco de retalhos de assuntos embaralhados pela memória era na verdade sua própria essência, seu autorretrato... De maneira que não era possível distinguir memórias de desejos, lembranças culpadas de verdades confessionais, pois mesmo em seu leito de morte Rosa Diamond não sabia como encarar sua história.⁶⁴

E Gibreel Farishta? Bem, ele é o cisco no olho da história, seu ponto cego que não deixará o olhar nacionalista se fixar centralmente. Sua mímica da masculinidade colonial e sua mimese permitem que as ausências da história nacional falem na narrativa ambivalente do saco de retalhos. Mas é exatamente esta “bruxaria narrativa” que estabeleceu a

própria re-entrada de Gibreel na Inglaterra contemporânea. Como pós-colonial tardio, ele marginaliza e singulariza a totalidade da cultura nacional. Ele é a história que aconteceu em algum outro lugar, no além-mar; sua presença pós-colonial, migrante, não evoca uma harmoniosa colcha de retalhos de culturas, mas articula a narrativa da diferença cultural que nunca deixa a história nacional encarar-se a si mesma de modo narcisista.

Isto porque a liminaridade da nação ocidental é a sombra de sua própria finitude: o espaço colonial encenado na geografia imaginativa do espaço metropolitano, a repetição ou retorno do migrante pós-colonial para alienar o holismo da história. O espaço pós-colonial é agora "suplementar" ao centro metropolitano; ele se encontra em uma relação subalterna, adjunta, que não engrandece a *presença* do Ocidente, mas redesenha seus limites na fronteira ameaçadora, agonística, da diferença cultural que de fato nunca soma, permanecendo sempre menos que uma nação e dupla.

Dessa divisão de tempo e narrativa emerge um saber estranho e legitimador para o migrante que é ao mesmo tempo esquizóide e subversivo. Sob a máscara do Arcanjo Gibreel ele vê a desolada história da metrópole: "O presente colérico de máscaras e paródias, sufocado e retorcido pelo peso insuportável, não-rejeitado, de seu passado, olhando fixamente a desolação de seu futuro empobrecido."⁶⁵ A partir da narrativa descentrada de Rosa Diamond "sem se preocupar com era uma vez", Gibreel se torna — embora loucamente — o princípio da repetição vingadora:

Esses ingleses sem poder! — Não pensaram que sua história voltaria para assombrá-los? — "O nativo é uma pessoa oprimida cujo sonho permanente é se tornar o perseguidor" (Fanon)... Ele faria essa terra de novo. Ele era o Arcanjo, Gibreel — *E estou de volta.*⁶⁶

Se a lição da narrativa de Rosa é que a memória nacional é sempre o lugar do hibridismo de histórias e do deslocamento de narrativas, por conseguinte, através de Gibreel, migrante vingador, aprendemos a ambivalência da diferença cultural: é a articulação *através* da incomensurabilidade que estrutura todas as narrativas de identificação e todos os atos de tradução cultural.

Ele estava preso ao adversário, os braços de um em torno do corpo do outro, boca a boca, da cabeça aos pés... Chega dessas ambigüidades causadas pela Inglaterra: aquelas confusões bíblico-satânicas... Quran 18:50 lá estava claro como o dia... Como era mais prático, mais simples de entender... Iblis/Shaitan simbolizando escuridão; Gibreel, a luz... Ó cidade mais diabólica e traiçoeira... Pois bem, o problema dos ingleses era seu, Seu – Em uma palavra Gibreel pronuncia solenemente aquele signo mais naturalizado de diferença cultural... O problema dos ingleses era seu... em uma palavra... seu clima.⁶⁷

O CLIMA INGLÊS

Finalizar com o clima inglês é invocar, simultaneamente, os mais mutáveis e imanentes signos de diferença nacional. Isto provoca lembranças da nação “profunda”, feitas em giz e calcário, as colinas acolchoadas, as charneças ameaçadas pelo vento, as silenciosas vilas com catedral, aquele canto de um campo estrangeiro que é para sempre a Inglaterra. O clima inglês também reaviva memórias de seu duplo demoníaco: o calor e pó da Índia, o escuro vazio da África, o caos tropical que foi considerado despótico e ingovernável e conseqüentemente merecedor da missão civilizadora. Essas geografias imaginativas que abarcaram países e impérios estão mudando; aquelas comunidades imaginadas que atuavam nos limites uníssonos da nação estão cantando com vozes diferentes. Se comecei com a dispersão do povo através dos países, quero terminar com sua reunião na cidade. O retorno do diaspórico, o pós-colonial.

Handsworth Songs e a Londres tropicalizada de Rushdie, grotescamente renomeada “Ellowen Deeowen” [L-o-n-d-o-n] na mímica do migrante: é para a cidade que os migrantes, as minorias e os diaspóricos vêm para mudar a história da nação. Se sugeri que o povo emerge na finitude da nação, marcando a liminaridade da identidade cultural, produzindo o discurso de dois gumes de territórios e temporalidades sociais, então no Ocidente, e de modo crescente também em outras partes, é a cidade que oferece o espaço no qual identificações emergentes e novos movimentos sociais do povo são encenados.

É lá que, em nosso tempo, a perplexidade dos vivos é mais intensamente experimentada.

Nos enxertos narrativos de meu capítulo, não procurei formular uma teoria geral, mas apenas uma determinada tensão produtiva da perplexidade da linguagem em vários locais de vida. Levei a instabilidade oculta de Fanon e os tempos paralelos de Kristeva para a "narrativa incomensurável" do narrador moderno de Benjamin não a fim de sugerir uma forma de salvação, mas sim uma estranha sobrevivência cultural do povo. Isto porque é vivendo na fronteira da história e da língua, nos limites de raça e gênero, que estamos em posição de traduzir as diferenças entre eles, numa espécie de solidariedade. Quero concluir com um trecho muito traduzido do ensaio de Walter Benjamin, "A Tarefa do Tradutor". Espero que este seja agora lido a partir da margem da nação, através do sentido da cidade, da periferia do povo, na disseminação transnacional da cultura:

Da mesma maneira que os fragmentos de uma ânfora, para que se possa reconstituir o todo, devem combinar uns com os outros nos mínimos detalhes, apesar de não precisarem ser *iguais*, a tradução, em lugar de se fazer semelhante ao sentido do original, deve, de maneira amorosa e detalhada, passar para sua própria língua o modo de significar do original; assim como os pedaços partidos são reconhecíveis como fragmentos de uma mesma ânfora, o original e a tradução devem ser identificados como fragmentos de uma linguagem maior.⁶⁸

O PÓS-COLONIAL E O
PÓS-MODERNO
A QUESTÃO DA AGÊNCIA

[Para alguns de nós o princípio de indeterminação é que torna
sondável a liberdade consciente do homem.

Jacques Derrida, "My Chances" / "Mes Chances"¹

A SOBREVIVÊNCIA DA CULTURA

A crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das "minorias" dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma "normalidade" hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das "racionalizações" da modernidade. Para adaptar Jürgen Habermas ao nosso propósito, podemos também argumentar que o projeto pós-colonial, no nível teórico mais geral, procura explorar aquelas patologias sociais — "perda de sentido, condições de anomia" — que já não simplesmente

“se aglutinam à volta do antagonismo de classe, [mas sim] fragmentam-se em contingências históricas amplamente dispersas”.²

Essas contingências são freqüentemente os fundamentos da necessidade histórica de elaborar estratégias legitimadoras de emancipação, de encenar outros antagonismos sociais. Reconstituir o discurso da diferença cultural exige não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais; uma substituição dentro da mesma moldura temporal de representação nunca é adequada. Isto demanda uma revisão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do “signo” no qual se possam inscrever identidades culturais. E a contingência como tempo significante de estratégias contra-hegemônicas não é uma celebração da “falta” ou do “excesso”, ou uma série autopetruadora de ontologias negativas. Esse “indeterminismo” é a marca do espaço conflituoso mas produtivo, no qual a arbitrariedade do signo de significação cultural emerge no interior das fronteiras reguladas do discurso social.

Nesse sentido salutar, toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história — subjugação, dominação, diáspora, deslocamento — que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e pensamento. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social — como ela emerge em formas culturais não-canônicas — transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d'art* ou para além da canonização da “idéia” de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, freqüentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. A cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano alienante uma aura de individualidade, uma promessa de prazer. A transmissão de *culturas de sobrevivência* não ocorre no organizado *musée imaginaire* das culturas nacionais com seus apelos pela continuidade de um “passado” autêntico e um “presente” vivo — seja essa escala

de valor preservada nas tradições “nacionais” organicistas do romantismo ou dentro das proporções mais universais do classicismo.

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória. Ela é transnacional porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural, seja como “meia-passagem” da escravidão e servidão, como “viagem para fora” da missão civilizatória, a acomodação maciça da migração do Terceiro Mundo para o Ocidente após a Segunda Guerra Mundial, ou o trânsito de refugiados econômicos e políticos dentro e fora do Terceiro Mundo. A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento — agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias “globais” de mídia — tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por *cultura*, um assunto bastante complexo.

Torna-se crucial distinguir entre a semelhança e a similitude dos símbolos através de experiências culturais diversas — a literatura, a arte, o ritual musical, a vida, a morte — e da especificidade social de cada uma dessas produções de sentido em sua circulação como signos dentro de locais contextuais e sistemas sociais de valor específicos. A dimensão transnacional da transformação cultural — migração, diáspora, deslocamento, relocação — torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural(izado), unificador, da “nação”, dos “povos” ou da tradição “popular” autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição.

A perspectiva pós-colonial — como vem sendo desenvolvida por historiadores culturais e teóricos da literatura — abandona as tradições da sociologia do subdesenvolvimento ou teoria da “dependência”. Como modo de análise, ela tenta revisar aquelas pedagogias nacionalistas ou “nativistas” que estabelecem a relação do Terceiro Mundo com o Primeiro Mundo em uma estrutura binária de oposição. A perspectiva pós-colonial resiste à busca de formas holísticas de explicação

social. Ela força um reconhecimento das fronteiras culturais e políticas mais complexas que existem no vértice dessas esferas políticas frequentemente opostas.

É a partir desse lugar híbrido do valor cultural — o transnacional como o tradutório — que o intelectual pós-colonial tenta elaborar um projeto histórico e literário. Minha convicção crescente tem sido de que os embates e negociações de significados e valores diferenciais no interior da textualidade “colonial”, seus discursos governamentais e práticas culturais, anteciparam, *avant la lettre*, muitas das problemáticas da significação e do juízo que se tornaram correntes na teoria contemporânea — a aporia, a ambivalência, a indeterminação, a questão do fechamento discursivo, a ameaça à agência, o estatuto da intencionalidade, o desafio a conceitos “totalizadores”, para citar apenas alguns exemplos.

Em termos gerais, há uma contra-modernidade colonial em ação nas matrizes oitocentistas e novecentistas da modernidade ocidental que, se trazida à tona, questionaria o historicismo que liga analogicamente, ou numa narrativa linear, o capitalismo tardio e os sintomas fragmentários, em simulacro ou pastiche, da pós-modernidade. Essa ligação não explica as tradições históricas de contingência cultural e indeterminação textual (como vetores do discurso social) geradas no esforço de produzir um sujeito colonial ou pós-colonial “esclarecido”, e transforma, nesse processo, nossa compreensão da narrativa da modernidade e dos “valores” do progresso.

Os discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a outridade (alteridade) que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e sociais. A incomensurabilidade dos valores e prioridades culturais que o crítico pós-colonial representa não pode ser classificada dentro das teorias do relativismo ou pluralismo cultural. O potencial cultural dessas histórias diferenciais levou Fredric Jameson a reconhecer a “internacionalização das situações nacionais” na crítica pós-colonial de Roberto Retamar. Isto não é uma absorção do particular no geral, pois o próprio ato de se articularem as diferenças culturais “nos coloca em questão na mesma medida em que reconhece o Outro... nem reduz[indo] o Terceiro Mundo a

algum Outro homogêneo do Ocidente, nem... vacuamente celebra[ndo] o espantoso pluralismo das culturas humanas" (Prefácio xi-xii).³

Os fundamentos históricos dessa tradição intelectual encontram-se no impulso revisionário que embasa muitos pensadores pós-coloniais. C. L. R. James observou certa vez, em uma conferência, que a prerrogativa pós-colonial consistia na reinterpretação e reescrita das formas e efeitos de uma consciência colonial "mais antiga" a partir da experiência posterior de deslocamento cultural que marca as histórias mais recentes, pós-guerra, da metrópole ocidental. Um processo similar de tradução, e transvaloração, cultural fica evidente na avaliação que Edward Said faz da reação de regiões pós-coloniais variadas como uma "tentativa extremamente vigorosa de abordar o mundo metropolitano em um esforço comum de re-inscrição, re-interpretação e expansão dos lugares de intensidade e do terreno disputado com a Europa".⁴

De que modo a desconstrução do "signo", a ênfase sobre o indeterminismo no juízo cultural e político, transforma nossa noção do "sujeito" da cultura e do agente de mudança histórico? Se contestarmos as "grandes narrativas", que temporalidades alternativas criaremos então para articular as historicidades diferenciais (Jameson), contrapontísticas (Said), interruptoras (Spivak) de raça, gênero, classe, nação no interior de uma cultura crescentemente transnacional? Precisaremos repensar os termos através dos quais concebemos a comunidade, a cidadania, a nacionalidade e a ética da afiliação social?

A leitura merecidamente famosa que Jameson faz de *Lord Jim*, de Conrad, em *The Political Unconscious* [O Inconsciente Político] fornece um exemplo adequado do tipo de leitura a contrapelo que uma interpretação pós-colonial exige, quando se defronta com tentativas de negar a "interrupção" específica, ou os interstícios, através dos quais o texto colonial articula suas interrogações, sua crítica em contraponto. Ao ler as contradições narrativas e ideológicas de Conrad "como um realismo cancelado... como a *Aufhebung* hegeliana",⁵ Jameson representa as ambivalências fundamentais do ético (honra/culpa) e do estético (pré-moderno/pós-moderno) como a restituição alegórica do subtexto socialmente concreto da racionalização e reificação do final do século dezanove.

O que sua brilhante alegoria do capitalismo tardio deixa de representar a contento, por exemplo em *Lord Jim*, é a postura especificamente colonial da aporia narrativa contida na repetição ambivalente, obsessiva da expressão “Ele era um de nós” como tropo principal de identificação social e psíquica por todo o texto. A repetição de “Ele era um de nós” revela as frágeis margens dos conceitos de civilidade e comunidade cultural ocidentais colocados sob pressão colonial; Jim é reabilitado no momento em que está ameaçado de ser expulso, ou de se tornar um proscrito, claramente alguém que “não é um de nós”. Tal ambivalência discursiva no próprio cerne da questão da honra e do dever no serviço colonial representa a liminaridade, se não o fim, do ideal (e da ideologia) masculino, heróico, de uma saudável anglicidade imperial — aqueles pedacinhos cor-de-rosa no mapa que Conrad acreditava terem sido genuinamente resgatados por representar a reserva da colonização inglesa, que servia à idéia maior, e ao ideal, da sociedade civil ocidental.

Questões problemáticas como essas são ativadas dentro dos termos e tradições da crítica pós-colonial quando ela reinscreve as relações culturais entre esferas de antagonismo social. Os debates atuais do pós-modernismo questionam a astúcia da modernidade — suas ironias históricas, suas temporalidades disjuntivas, seus paradoxos do progresso, sua aporia da representação. Haveria uma profunda mudança nos valores, e juízos, dessas interrogações, se elas se abrissem ao argumento de que as histórias metropolitanas da *civitas* não podem ser concebidas sem se evocarem os selvagens antecedentes coloniais dos ideais da civilidade. Isto também sugere, implicitamente, que a linguagem dos direitos e deveres, tão central ao mito moderno de um povo, deve ser questionada com base no estatuto legal e cultural anômalo e discriminatório atribuído às populações migrantes, diaspóricas e refugiadas. Inevitavelmente, elas se encontram nas fronteiras entre culturas e nações, muitas vezes do outro lado da lei.

A perspectiva pós-colonial nos força a repensar as profundas limitações de uma noção “liberal” consensual e conluída de comunidade cultural. Ela insiste que a identidade cultural e a identidade política são construídas através de um processo de alteridade. Questões de raça e diferença cultural sobrepõem-se às problemáticas da sexualidade e do

gênero e sobredeterminam as alianças sociais de classe e de socialismo democrático. A época de “assimilar” as minorias em noções holísticas e orgânicas de valor cultural já passou. A própria linguagem da comunidade cultural precisa ser repensada de uma perspectiva pós-colonial, de modo semelhante à profunda alteração na linguagem da sexualidade, do indivíduo e da comunidade cultural, efetuada pelas feministas na década de 1970 e pela comunidade gay na década de 1980.

A cultura se torna uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e complementaridade — entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado — na mesma medida em que seu ser resplandecente é um momento de prazer, esclarecimento ou libertação. É dessas posições narrativas que a prerrogativa pós-colonial procura afirmar e ampliar uma nova dimensão de colaboração, tanto no interior das margens do espaço-nação como através das fronteiras entre nações e povos. Minha utilização da teoria pós-estruturalista emerge dessa contra-modernidade pós-colonial. Tento representar uma certa derrota, ou mesmo uma impossibilidade, do “Ocidente” e sua legitimação da “idéia” de colonização. Movido pela história subalterna das margens da modernidade — mais do que pelos fracassos do logocentrismo — tentei, em pequena escala, revisar o conhecido, renomear o pós-moderno a partir da posição do pós-colonial.

NOVOS TEMPOS

A posição enunciativa dos estudos culturais contemporâneos é complexa e problemática. Ela tenta institucionalizar uma série de discursos transgressores cujas estratégias são elaboradas em torno de lugares de representação não-equivalentes onde uma história de discriminação e representação equivocada é comum entre, por exemplo, mulheres, negros, homossexuais e migrantes do Terceiro Mundo. No entanto, os “signos” que constroem essas histórias e identidades — gênero, raça, homofobia, diáspora pós-guerra, refugiados, a divisão internacional do trabalho, e assim por diante — não apenas diferem em conteúdo mas muitas vezes produzem sistemas incompatíveis de significação e envolvem formas distintas de subjetividade

social. Para obter um imaginário social baseado na articulação de momentos diferenciais, até disjuntivos, da história e da cultura, os críticos contemporâneos apelam para a temporalidade peculiar da metáfora da linguagem. É como se a arbitrariedade do signo, a indeterminação da escrita, a cisão do sujeito da enunciação, esses conceitos teóricos, produzissem as descrições mais úteis da formação de sujeitos culturais "pós-modernos".

Cornel West encena "uma medida de pensamento *sine-dóquico*" (grifo meu) quando procura falar dos problemas da manifestação no contexto de uma cultura negra, radical, "practicalista":

Uma enorme expressividade é sincopada com a percussão africana... tornando-se um produto pós-modernista americano: não há, aqui, um sujeito expressando uma angústia original, mas apenas um sujeito fragmentado, fazendo uso do passado e do presente, produzindo de forma inovadora um produto heterogêneo... [F]az parte das energias subversivas da juventude negra proletária, energias que são forçadas a tomar uma forma cultural de articulação.⁶

Stuart Hall, escrevendo a partir da perspectiva dos membros de um proletariado pós-thatcherista, fragmentados, marginalizados, discriminados racialmente, questiona a ortodoxia doutrinária de esquerda em que

continuamos a pensar dentro de uma lógica política unilinear e irreversível, movida por alguma entidade abstrata que denominamos o econômico ou o capital que se desenrola rumo a seu fim pré-determinado.⁷

Em um ponto anterior de seu livro, ele usa o signo lingüístico como metáfora de uma lógica política mais diferencial e contingente da ideologia:

[O] signo ideológico é sempre multi-acentuado, e bifronte como Jânus — ou seja, ele pode ser rearticulado discursivamente para construir novos significados, ligar-se a diferentes práticas sociais e posicionar sujeitos sociais diferentemente... Como outras formações simbólicas ou discursivas, [a ideologia] é passível de diferentes conexões entre idéias aparentemente dissimilares, às vezes contraditórias. Sua "unidade" está sempre

entre aspas e é sempre complexa, em uma sutura de elementos que não têm "correspondência" necessária ou eterna. É sempre, nesse sentido, organizada em torno de fechamentos arbitrários e não-naturais.⁸

A metáfora da "linguagem" traz à tona a questão da diferença e incomensurabilidade culturais, não a noção etnocêntrica, consensual, da existência pluralista da diversidade cultural. Ela representa a temporalidade do significado cultural como "multi-acentuada", "rearticulada discursivamente". É um tempo do signo cultural que desestabiliza a ética liberal da tolerância e a moldura pluralista do multiculturalismo. Cada vez mais, o tema da diferença cultural emerge em momentos de crise social, e as questões de identidade que ele traz à tona são agonísticas; a identidade é reivindicada a partir de uma posição de marginalidade ou em uma tentativa de ganhar o centro: em ambos os sentidos, ex-cêntrica. Hoje na Grã-Bretanha isto certamente se verifica com relação à arte e ao cinema experimentais que emergem da esquerda, associados com a experiência pós-colonial da migração e da diáspora e articulados em uma exploração cultural de novas etnias.

A autoridade de práticas costumeiras, tradicionais — a relação da cultura com o passado histórico — não é desistoricizada na metáfora da linguagem usada por Hall. Esses momentos de ancoragem são reavaliados como uma forma de anterioridade — um antes que não tem *a priori*(dade) — cuja causalidade é eficaz porque retorna para deslocar o presente, para torná-lo disjuntivo. Este tipo de temporalidade disjuntiva é da maior importância para a política da diferença cultural. Ela cria um tempo de significação para a inscrição da incomensurabilidade cultural, no qual as diferenças não podem ser negadas ou totalizadas porque "ocupam de algum modo o mesmo espaço".⁹ É esta forma liminar de identificação cultural que é relevante para a proposta de Charles Taylor de uma "racionalidade mínima" como base para juízos não-etnocêntricos, transculturais. O efeito da incomensurabilidade cultural é que ela "nos leva além de meros *critérios formais da racionalidade* e apontam para a *atividade de articulação* humana que dá sentido ao valor da racionalidade".¹⁰

A racionalidade mínima, como atividade de articulação personificada na metáfora da linguagem, altera o sujeito da

cultura, transformando-o de uma função epistemológica em uma prática enunciativa. Se a cultura como epistemologia se concentra na função e na intenção, então a cultura como enunciação se concentra na significação e na institucionalização; se o epistemológico tende para uma *reflexão* de seu referente ou objeto empírico, o enunciativo tenta repetidamente reinscrever e relocar a reivindicação política de prioridade e hierarquia culturais (alto/baixo, nosso/deles) na instituição social da atividade de significação. O epistemológico está preso dentro do círculo hermenêutico, na descrição de elementos culturais em sua tendência a uma totalidade. O enunciativo é um processo mais dialógico que tenta rastrear deslocamentos e realinhamentos que são resultado de antagonismos e articulações culturais — subvertendo a razão do momento hegemônico e recolocando lugares híbridos, alternativos, de negociação cultural.

Minha passagem do cultural como objeto epistemológico à cultura como lugar enunciativo, promulgador, abre a possibilidade de outros “tempos” de significado cultural (retroativo, prefigurativo) e outros espaços narrativos (fantasmático, metafórico). Minha intenção ao especificar o presente enunciativo na articulação da cultura é estabelecer um processo pelo qual outros objetificados possam ser transformados em sujeitos de sua história e de sua experiência. Minha argumentação teórica tem uma história descritiva em desenvolvimento recente nos estudos literários e culturais de afro-americanos e escritores negros ingleses. Hortense Spillers, por exemplo, evoca o campo da “possibilidade enunciativa” para reconstituir a narrativa da escravidão:

[T]odas as vezes que reabrimos o fechamento da escravidão, somos rapidamente atirados para a frente aos movimentos estonteantes de uma empresa simbólica e torna-se progressivamente claro que a síntese cultural que denominamos “escravidão” nunca foi homogênea em suas práticas e concepções, nem unitária nas faces que produziu.¹¹

Deborah McDowell, em sua leitura de *Dessa Rose*, de Sherley Anne Williams, argumenta que é a temporalidade do “‘presente’ enunciativo e seus discursos... em arranjo confuso e heterogêneo”, abertos na narrativa, que permite ao livro atracar-se

vigorosamente com “a crítica do sujeito e a crítica das oposições binárias... com questões da política e da problemática da linguagem e da representação”.¹² Paul Gilroy escreve sobre a “comunidade” dialógica e performática da música negra — *rap, dub, scratching* — como uma maneira de constituir uma noção aberta da coletividade negra no ritmo mutante, deslizante, do presente.¹³ Mais recentemente, Houston A. Baker Jr. elaborou uma argumentação vigorosa contra a atitude de superioridade da “alta cultura” e a favor do “jogo muito, muito são do rap”, que transparece de forma vibrante no título de seu ensaio *Hibridity, The Rap Race, and the Pedagogy of the 1990s* [Hibridismo, Raça Rap, e a Pedagogia dos Anos 90].¹⁴ Em sua perspicaz introdução a uma antologia da crítica feminista negra, Henry Louis Gates Jr. descreve as contestações e negociações das feministas negras como estratégias culturais e textuais de aquisição de poder precisamente porque a posição crítica que elas ocupam está livre das polaridades “invertidas” de uma “contra-política da exclusão”:

Elas nunca estiveram obcecadas pela necessidade de chegar a uma auto-imagem única, por legislar quem pode ou não falar sobre o assunto, ou, ainda, por policiar as fronteiras entre “nós” e “eles”.¹⁵

O que é notável no foco teórico dirigido ao presente enunciativo como estratégia discursiva liberatória é sua proposta de que as identificações culturais emergentes são articuladas na extremidade liminar da identidade — naquele fechamento arbitrário, aquela “unidade... entre aspas” (Hall), que a metáfora da linguagem encena tão claramente. As críticas pós-colonial e negra propõem formas de subjetividade contestatórias que são legitimadas no ato de rasurar as políticas da oposição binária — as polaridades invertidas de uma contra-política (Gates). Há uma tentativa de construir uma teoria do imaginário social que não requeira um sujeito que expresse uma angústia da origem (West), uma auto-imagem única (Gates), um afiliação necessária ou eterna (Hall). O contingente e o liminar tornam-se os tempos e os espaços para a representação histórica dos sujeitos da diferença cultural em uma crítica pós-colonial.

É a ambivalência encenada no presente enunciativo — disjuntivo e multi-acentuado — que produz o objetivo do desejo político, o que Hall chama de “fechamento arbitrário”, *como o significante*. Mas este fechamento arbitrário é também o espaço cultural para a abertura de novas formas de identificação que podem confundir a continuidade das temporalidades históricas, perturbar a ordem dos símbolos culturais, traumatizar a tradição. A percussão africana que sincopa o heterogêneo pós-modernismo negro norte-americano, a lógica arbitrária mas estratégica da política — estes momentos contestam a “conclusão” sentenciosa da disciplina da história cultural.

Não podemos compreender o que está sendo proposto como “novos tempos” no interior do pós-modernismo — a política no lugar da enunciação cultural, os signos culturais falados às margens da identidade e do antagonismo social — se não explorarmos brevemente os paradoxos da metáfora da linguagem. Em cada um dos exemplos que apresentei, a metáfora da linguagem abre um espaço onde um fechamento teórico é usado para ir além da teoria. Uma forma de experiência e identidade cultural é concebida em uma descrição teórica que não cria uma polaridade teoria-prática; a teoria também não se torna “anterior” à contingência da experiência social. Este “além da teoria” é ele mesmo uma forma liminar de significação que cria um espaço para a articulação contingente, indeterminada, da “experiência” social, que é particularmente importante para a concepção de identidades culturais emergentes. Mas ele é uma representação da “experiência” sem a realidade transparente do empirismo e exterior ao domínio intencional do “autor”. Apesar disto, é uma representação da experiência social como a contingência da história — a indeterminação que torna possíveis a subversão e a revisão — que está profundamente atenta às questões da “legitimação” cultural.

Para evocar este “além da teoria”, volto-me para a exploração de Roland Barthes do espaço cultural “exterior à sentença”. Em *O Prazer do Texto* encontro uma sugestão sutil de que além da teoria não se encontra simplesmente sua oposição, teoria/prática, mas um “lado de fora” que coloca a articulação das duas — teoria e prática, linguagem e política — em uma relação produtiva similar à noção derridiana de suplementaridade:

um meio-termo não-dialético, uma estrutura de predicação conjunta, que não pode ser compreendida pelos predicados que distribui... Não que esta capacidade... demonstre uma falta de poder; mais propriamente, esta incapacidade é constitutiva da própria possibilidade da lógica da identidade.¹⁶

FORA DA SENTENÇA

Semi-adormecido sobre sua banquetta em um bar, de que Tânger é o lugar por excelência, Barthes procura “enumerar a estereofonia de linguagens ao alcance do ouvido”: música, conversas, cadeiras, copos, árabe, francês.¹⁷ De repente, a fala interior do escritor se transforma no espaço exorbitante do *souk* [mercado] marroquino:

[P]or mim passavam palavras, sintagmas, partes de fórmulas e nenhuma frase se formava, como se esta fosse uma regra daquela linguagem. Esta fala, ao mesmo tempo muito cultural e muito selvagem, estava acima de todo léxico, esporádica; despertava em mim, através de seu fluxo aparente, uma descontinuidade definitiva: essa não-sentença não era de modo algum algo que não pudesse ter assentido à sentença, que pudesse ter sido antes da sentença; ela era: o que fica... *fora da sentença*.¹⁸

Nesse momento, escreve Barthes, toda a lingüística que dá uma dignidade exorbitante à sintaxe predicativa desmoronou. Por consequência, torna-se possível subverter o “poder de completude que define o domínio da sentença e marca, como com um supremo *savoir faire*, duramente obtido, conquistado, os agentes da sentença”.¹⁹ A hierarquia e as subordinações da sentença são substituídas pela descontinuidade definitiva do texto e o que emerge é uma forma de escrita que Barthes descreve como “escrita em voz alta”:

um texto de incidentes pulsionais, a linguagem forrada de carne, um texto onde podemos ouvir o grão da garganta... toda uma estereofonia carnal: a articulação da língua, não o significado da língua.²⁰

Por que retornar ao devaneio do semiótico? Por que começar com a “teoria” como história, como narrativa e anedota,

em vez de com a História ou o método? Começar pelo projeto semiótico — enumerar todas as linguagens ao alcance do ouvido — evoca memórias da influência seminal da semiótica dentro do nosso discurso crítico contemporâneo. Para tal, este *petit récit* ensaia alguns dos principais temas da teoria contemporânea prefigurados na prática da semiótica: o autor como espaço enunciativo, a formação da textualidade após o declínio da lingüística, o agonismo entre a sentença da sintaxe predicativa e o descontínuo sujeito do discurso, a disjunção entre o léxico e o gramático dramatizada na liberdade (talvez libertinagem) do significante.

Estar face a face com o devaneio de Barthes é reconhecer a contribuição formativa da semiótica àqueles conceitos influentes — signo, texto, texto-limite, idioleto, *écriture* — que se tornaram ainda mais importantes desde que penetraram o inconsciente de nossa empresa crítica. Quando Barthes tenta produzir, com seu brilhantismo errático e sugestivo, um espaço para o prazer do texto em algum ponto entre “o policial político e o policial psicanalítico” — ou seja, entre “a futilidade e/ou a culpa, o prazer é ou ocioso ou vão, uma noção de classe ou uma ilusão” —²¹ ele evoca memórias das tentativas, no fim dos anos 70 e em meados da década de 80, de segurar firme a linha política enquanto a linha poética lutava para se libertar de sua prisão pós-althusseriana. Que culpa, que prazer!

Tematizar a teoria, no momento, não interessa. Reduzir esse devaneio fantástico e maravilhoso do pedagogo semiótico, já um pouco tonto, a apenas mais uma repetição da litania teórica da morte do autor seria redutivo ao extremo. Isto porque o devaneio pega a semiótica de surpresa; ele transforma a pedagogia na exploração de seus próprios limites. Se procuramos simplesmente o sentencioso ou o exegético, não poderemos apreender o momento híbrido no exterior da frase — não inteiramente experiência, ainda não conceito; meio sonho, meio análise; nem significante nem significado. Este espaço intermediário entre a teoria e a prática desestabiliza a demanda semiológica disciplinar de enumerar todas as linguagens ao alcance do ouvido.

O devaneio de Barthes é suplementar, não-alternativo, à atuação no mundo real, lembra-nos Freud; a estrutura da fantasia narra o sujeito do devaneio como a articulação de

temporalidades incomensuráveis, desejos recusados, e roteiros descontínuos. O significado da fantasia não emerge no valor predicativo ou proposicional que poderíamos atribuir a estar fora da frase. Ao contrário, a estrutura performática do texto revela uma temporalidade do discurso que acredito ser significativa. Ela inaugura uma estratégia narrativa para a emergência e negociação daquelas agências do marginal, da minoria, do subalterno ou do diaspórico, que nos incitam a pensar através — e para além — da teoria.

O que é apreendido de maneira anedótica “fora da sentença”, no conceito de Barthes, é o espaço problemático — mais performático do que experiencial, não-sentencioso, porém teórico — do qual fala a teoria pós-estruturalista em suas muitas vozes. Apesar do declínio de uma lingüística previsível, predicativa, o espaço da não-sentença não é uma ontologia negativa: não está *antes* da sentença, mas é algo que *poderia ter* assentido à sentença e todavia estava *fora dela*. Este discurso é de fato um discurso de indeterminismo, imprevisibilidade, que não é nem contingência ou negatividade “pura” nem adiamento sem fim. “Fora da sentença” não se contrapõe à voz interior; a não-sentença não se relaciona com a sentença como polaridade. A apreensão atemporal que encena essas confrontações epistemológicas, na expressão de Richard Rorty, é agora interrompida e interrogada na duplicidade da escrita — “ao mesmo tempo muito cultural e muito selvagem”, “como se essa fosse a regra dessa língua”.²² Isto perturba o que Derrida chama estereotomia ocidental, o espaço ontológico, circunscrito, entre o sujeito e o objeto, dentro e fora.²³ É a questão da agência, da forma como emerge em relação com o indeterminado e o contingente, que pretendo explorar “fora da sentença”. No entanto, quero preservar, a todo momento, aquele sentido ameaçador no qual a não-sentença é contígua à sentença, próxima mas diferente, não simplesmente seu rompimento anárquico.

TÂNGER OU CASABLANCA?

Aquilo com que nos deparamos fora da sentença, além da estereotomia ocidental, é o que chamarei de a “temporalidade”

de Tânger. É uma estrutura de temporalidade que vai emergir apenas aos poucos e indiretamente, com o passar do tempo [*as time goes by*], como se diz nos bares marroquinos, seja em Tânger ou Casablanca. Há, porém, uma diferença instrutiva entre Casablanca e Tânger. Em Casablanca a passagem do tempo preserva a identidade da linguagem; a possibilidade de nomeação através do tempo está fixada na repetição:

*You must remember this
a kiss is still a kiss
a sigh is but a sigh
the fundamental things apply
As time goes by.*

(*Casablanca*)

[Você tem de se lembrar
um beijo ainda é um beijo
um suspiro, apenas um suspiro
as coisas básicas se mantêm
com o passar do tempo.]

“Toque mais uma vez, Sam” [*Play it Again, Sam*], que é talvez o pedido de repetição mais célebre do mundo ocidental, ainda é uma invocação à similitude, um retorno às verdades eternas.

Em Tânger, à medida em que o tempo passa, ele produz-se uma temporalidade iterativa que rasura os espaços ocidentais da linguagem — dentro/fora, passado/presente, aquelas posições epistemológicas fundamentais do empirismo e historicismo ocidentais. Tânger abre relações disjuntivas, incommensuráveis, de espaçamento e temporalidade *no interior* do signo — uma “diferença interna do chamado elemento último (*stoikheion*, traço, letra, marca seminal)”.²⁴ A não-sentença não fica antes (seja como passado ou a priori) ou dentro (seja como profundidade ou presença), mas fora (tanto espacial como temporalmente ex-cêntrica, interruptiva, intervalar, nas fronteiras, virando o dentro para fora). Em cada uma dessas inscrições há uma duplicação e uma divisão das dimensões temporais e espaciais no próprio ato da significação. O que emerge nesta forma agonística, ambivalente, de fala — “ao mesmo tempo muito cultural e muito selvagem” — é uma pergunta sobre o sujeito do discurso e a agência da letra: poderá haver

um sujeito social da “não-sentença”? É possível conceber-se a agência histórica naquele momento disjuntivo, indeterminado, do discurso fora da sentença? Não será tudo isso apenas uma fantasia teórica que reduz qualquer forma de crítica política a um devaneio?

Estas apreensões a respeito da agência do aporético e do ambivalente tornam-se mais agudas quando são feitas reivindicações políticas de sua ação estratégica. Esta é precisamente a posição recente de Terry Eagleton, em sua crítica do pessimismo libertário do pós-estruturalismo:

[É] libertário porque algo do velho modelo de expressão/repressão permanece no sonho de um significante inteiramente sem amarras, uma produtividade textual infinita, uma existência abençoadamente livre dos grilhões da verdade, do significado e da socialidade. Pessimista porque o que quer que bloqueie essa criatividade — lei, sentido, poder, fechamento — é percebido como encaixado nele, em um reconhecimento cético da imbricação de autoridade e desejo.²⁵

A agência implícita neste discurso é objetificada em uma estrutura de negociação do sentido que não é uma falha no tempo sem amarras, mas um entre-tempo — um momento contingente — na significação do fechamento. Tânger, o “signo” da “não-sentença” transforma-se retroativamente, ao fim do ensaio de Barthes, em uma forma de discurso que ele denomina “escrita em voz alta”. O entre-tempo localizado entre o evento do signo (Tânger) e sua eventualidade discursiva (escrita em voz alta) exemplifica um processo onde a intencionalidade é negociada retrospectivamente.²⁶ O signo encontra seu fechamento retroativamente em um discurso que ele antecipa na fantasia semiótica: há uma contigüidade, uma co-extensividade, entre Tânger (enquanto signo) e a escrita em voz alta (formação discursiva), na qual a escrita em voz alta é o modo de inscrição do qual Tânger é um signo. Não há causalidade estrita entre Tânger como início de predicação e a escrita em voz alta como fim ou fechamento; porém, não há um significante sem amarras ou uma infinidade de produtividade textual. Existe a possibilidade mais complexa de negociar o sentido e a agência através do entre-tempo no entremeio do signo (Tânger) e sua inauguração de um discurso ou narrativa,

onde a relação entre teoria e prática já é parte do que Rodolphe Gasché denominou “predicação conjunta”. Neste sentido, o fechamento vem a ser efetivado no momento contingente da repetição “uma superposição sem equivalência: *fort: da*”.²⁷

A temporalidade de Tânger nos ensina a ler a agência do texto social como ambivalência e catacrese. Gayatri Spivak fez uma descrição útil da “negociação” da posição pós-colonial “em termos da reversão, deslocamento e apropriação do aparato de codificação do valor” como constituindo um espaço catacrésico: palavras ou conceitos arrancados de seu significado próprio, “uma metáfora-conceito sem referente adequado” que perverte seu contexto subjacente. Spivak continua: “Reivindicar a catacrese de um espaço que não se pode não querer habitar [a sentença, sentenciosa], e todavia tem-se de criticar [de fora da sentença] é então o dilema desconstrutivo do pós-colonial.”²⁸

Esta posição derridiana está próxima do dilema conceitual de fora da sentença. Procurei apresentar a temporalidade discursiva, ou o entre-tempo, que é crucial para o processo pelo qual esta circulação — de tropos, ideologias, metáforas conceituais — passa a ser textualizada e especificada na agência pós-colonial: o momento em que o “bar” da estereotomia ocidental se transforma nas fronteiras contingentes, co-extensivas, da re-locação e reinscrição: o gesto catacrésico. A questão insistente em tal movimento é a natureza do agente negociador percebida através do entre-tempo. De que modo a agência vem a ser especificada e singularizada, fora dos discursos do individualismo? De que modo o entre-tempo significa a individualização como uma posição que é uma consequência do “intersubjetivo” — contígua com o social e todavia contingente, indeterminada, em relação a ele?²⁹

A escrita em voz alta, para Barthes, não é a função “expressiva” da linguagem como intenção autoral ou determinação genérica nem o sentido personificado.³⁰ Ela é similar à *actio* reprimida pela retórica clássica, e é ainda a “exteriorização corpórea do discurso”. Ela é a arte de guiar o corpo discurso adentro, de tal forma que a acessão do sujeito ao significante como individuado, assim como seu desaparecimento nele, é paradoxalmente acompanhada por seu resíduo, um conseqüente, um duplo. Seu ruído — “quebrando, ralando, cortando” — se faz

vocal e visível, ao longo do fluxo do código comunicativo da sentença, a luta envolvida na inserção da agência — ferida e arco, morte e vida — no discurso.

Em termos lacanianos, que se mostram adequados aqui, este “ruído” é o “resto” que ficou após a *capitonnage*, ou posicionamento, do significante para o sujeito. A “voz” lacaniana que fala fora da sentença é ela mesma a voz de uma agência interrogativa, calculadora: “*Che vuoi?* Você está me dizendo isso, mas o que é que você quer com isso, o que você pretende?” (Para uma explicação clara deste processo, ver Zizek, *The Sublime Object of Ideology* [O Sublime Objeto da Ideologia]).³¹ O que fala no lugar desta questão, escreve Jacques Lacan, é um “terceiro locus que não é nem minha fala nem meu interlocutor”.³²

O entre-tempo descerra este espaço de negociação entre fazer a pergunta para o sujeito e a repetição do sujeito “em torno” do nem/nem do terceiro locus. Isto constitui o retorno do agente sujeito como a agência interrogativa na posição catacrésica. Esse espaço disjuntivo da temporalidade é o locus da identificação simbólica que estrutura o domínio intersubjetivo — o domínio da outridade e do social — onde “nos identificamos com o outro exatamente no ponto em que ele é inimitável, no ponto em que se esquia da semelhança”.³³ Meu argumento, elaborado em meus escritos sobre o discurso pós-colonial em termos de mímica, hibridismo, civilidade dissimulada, é que este momento liminar de identificação — que se esquia da semelhança — produz uma estratégia subversiva de agência subalterna que negocia sua própria autoridade através de um processo de “descosedura” iterativa e religação insurgente, incomensurável. Ele singulariza a “totalidade” da autoridade ao sugerir que a agência requer uma fundamentação, mas não requer que a base dessa fundamentação seja totalizada; requer movimento e manobra, mas não requer uma temporalidade de continuidade ou acumulação; requer direção e fechamento contingente, mas nenhuma teleologia e holismo. (Para a elaboração destes conceitos, ver Capítulos I e VIII.)

A individuação do agente ocorre em um momento de deslocamento. É um incidente pulsional, o movimento instantâneo em que o processo de designação do sujeito — sua fixação — se abre lateralmente a ele, em um estranho *abseits*,

um espaço suplementar de contingência. Neste “retorno” do sujeito, jogado de volta por sobre a distância do significado, para fora da sentença, o agente emerge como uma forma de retroatividade, *Nachträglichkeit*. Não é agência por si mesmo (transcendente, transparente) ou em si mesmo (unitário, orgânico, autônomo). Como resultado de sua própria divisão no entre-tempo da significação, o momento de individuação do sujeito emerge como um efeito do intersubjetivo — como o retorno do sujeito como agente. Isto significa que aqueles elementos de “consciência” social imperativos para a agência — ação deliberativa, individuada e especificidade de análise — podem ser pensados agora de fora daquela epistemologia que insiste no sujeito como sempre anterior ao social ou no saber do social como necessariamente subsumindo ou negando a “diferença” particular na homogeneidade transcendente do geral. O iterativo e o contingente que marcam esta relação intersubjetiva não podem ser libertários ou sem amarras, como afirma Eagleton, pois o agente, constituído no retorno do sujeito, está na posição dialógica do cálculo, da negociação, da interrogação: *Che vuoi?*

AGENTE SEM CAUSA?

Algo desta genealogia da agência pós-colonial já foi abordado nas exposições que fiz do ambivalente e do multivalente na metáfora da linguagem em ação no “pensamento sinedóquico” ocidental sobre o hibridismo cultural negro americano e a noção de Hall da “política como uma linguagem”. As implicações desta linha de pensamento foram postas em prática de forma produtiva no trabalho de Spillers, McDowell, Baker, Gates e Gilroy, que enfatizam a importância da heterogeneidade criativa do “presente” enunciativo que liberta o discurso da emancipação de fechamentos binários. Quero dar à contingência uma outra direção — por meio da fantasia barthesiana — relacionando a última linha do texto, sua conclusão, com um momento anterior em que Barthes fala sugestivamente do fechamento como agência. Mais uma vez, temos uma sobreposição sem equivalência. Isto porque a noção de uma forma de fechamento não-teleológica e outra

não-dialética foi frequentemente considerada o ponto mais problemático para o agente pós-moderno sem uma causa:

[A escrita em voz alta] consegue empurrar o significado para uma grande distância e lançar, por assim dizer, o corpo anônimo do ator em meus ouvidos... E este corpo de êxtase é também *meu sujeito histórico*, pois é na *conclusão* de um processo muito complexo de elementos biográficos, históricos, sociológicos, neuróticos... que controlo o jogo contraditório de prazer [cultural] e êxtase [não-cultural], que me escrevo como um sujeito neste momento fora do lugar.³⁴

A contingência do sujeito como agente é articulada em uma dupla dimensão, uma ação dramática. O significado é distanciado; o entre-tempo resultante descerra o espaço entre o léxico e o gramático, entre a enunciação e o enunciado, no intervalo do ancoramento dos significantes. Então, de repente, esta dimensão espacial intervalar, este distanciar-se, converte-se na temporalidade do “lançar” que iterativamente (re)torna o sujeito como momento de conclusão e controle: um sujeito histórica e contextualmente específico. Como poderemos pensar o controle ou a conclusão no contexto da contingência?

Precisamos, o que não nos surpreende, invocar ambos os significados de *contingência* e depois repetir a diferença de um no outro. Lembrem-se de minha sugestão de que para interromper a estereotomia ocidental — dentro/fora, espaço/tempo — é preciso pensar, fora da sentença, simultaneamente de modo muito cultural e muito selvagem. O contingente é contigüidade, metonímia, tocar as fronteiras espaciais pela tangente, e, ao mesmo tempo, o contingente é a temporalidade do indeterminado e do indecível. É a tensão cinética que mantém esta dupla determinação coesa e separada do discurso. Eles representam a repetição do um no outro ou como o outro, em uma estrutura de “superposição abissal” (uma expressão de Derrida) que nos permite conceber um fechamento e controle estratégico para o agente. A representação da contradição social ou do antagonismo neste discurso duplicador da contingência — onde a dimensão espacial da contigüidade é reiterada na temporalidade do indeterminado — não pode ser descartada como a prática arcana do indecível ou do aporético.

A importância da problemática da contingência para o discurso histórico está evidente na tentativa de Ranajit Guha de representar a especificidade da consciência rebelde.³⁵ A argumentação de Guha revela a necessidade dessa noção dupla e disjuntiva do contingente, embora sua própria leitura do conceito, em termos do par “universal-contingente”, seja mais hegeliana em sua elaboração.³⁶ A consciência rebelde está inscrita em duas grandes narrativas. Na historiografia burguesa-nacionalista, ela é vista como “pura espontaneidade que se opõe contra a vontade do Estado personificado no Raj”. A vontade dos rebeldes é negada ou subsumida na capacidade individualizada de seus líderes, que frequentemente pertencem à elite da pequena nobreza. A historiografia radical deixou de especificar a consciência rebelde porque sua narrativa continuísta classificava “as revoltas camponesas como uma sucessão de eventos, que se estendem ao longo de uma linha direta de descendência... como uma herança”. Ao assimilar todos os momentos de consciência rebelde ao “momento culminante da série — de fato, a uma Consciência Ideal” — estes historiadores “estão mal-equipados para enfrentar contradições que são, na verdade, o material de que é feita a história”.³⁷

A concepção de Guha da contradição rebelde como consciência aponta fortemente para a agência como atividade do contingente. O que descrevi como o retorno do sujeito está presente em seu relato da consciência rebelde como auto-alienada. Minha proposta de que a problemática da contingência permite estrategicamente que uma contigüidade espacial — solidariedade, ação coletiva — seja (re)articulada no momento da indeterminação, lida nas entrelinhas, está muito próxima de sua noção de alianças estratégicas em funcionamento nos lugares e símbolos contraditórios e híbridos da revolta camponesa. O que a historiografia não compreende é de fato a agência no ponto da “combinação de sectarismo e militância... [especificamente] a *ambigüidade* desses fenômenos”; a causalidade como o “tempo” da articulação indeterminada: “a *veloz* transformação da luta de classes em conflito comunitário e vice-versa em nossa área rural”; e a ambivalência no ponto de “individualação” como um afeto intersubjetivo:

Cegado pelo fulgor de uma consciência perfeita e imaculada, o historiador não vê nada... senão solidariedade no comportamento rebelde e deixa de notar o seu Outro, ou seja, a traição... Ele subestima os freios postos [a insurgência como movimento *generalizado*] pelo localismo e a territorialidade.³⁸

Finalmente, como se para prover com um emblema minha noção de agência no dispositivo da contingência — sua figuração híbrida de espaço e tempo — Guha, citando *Agrarian Struggle in Bengal* [Luta Agrária em Bengala], de Sunil Sen, faz uma bela descrição da “ambigüidade desses fenômenos” como os signos e lugares hibridizados durante o movimento Tebhaga em Dinajpur:

Os camponeses muçulmanos [vinham] ao Kisan Sabha “às vezes inscrevendo uma foice e um martelo na bandeira da Liga Muçulmana” e jovens *maulavis* “[recitavam] versos melódiosos do Corão” nas reuniões locais “enquanto condenavam o sistema *jotedari* e a prática de cobrança de juros altos”.³⁹

O TEXTO SOCIAL: BAKHTIN E ARENDT

As condições contingentes da agência também nos levam ao cerne do importante intento de Bakhtin de designar o sujeito enunciativo da heteroglossia e do dialogismo nos gêneros da fala.⁴⁰ Como fiz com o texto de Guha, minha leitura será catacrésica: leitura entre-linhas, que não segue rigorosamente nem suas palavras nem as minhas. Ao focar o modo como a cadeia de comunicação vem a se constituir, trato do intento de Bakhtin de individuar a agência social como um efeito subsequente do intersubjetivo. Minha matriz da contingência, em trama entrecruzada — como diferença espacial e distância temporal, para alterar um pouco os termos — permite-nos ver como Bakhtin elabora um saber da transformação do discurso social enquanto desloca o sujeito originador e o progresso causal e continuísta do discurso:

O objeto, digamos assim, já foi articulado, discutido, elucidado e avaliado de várias maneiras... O falante não é o Adão bíblico...

como sugerem as idéias simplistas sobre a comunicação enquanto base lógico-psicológica para a sentença.⁴¹

O uso que Bakhtin faz da metáfora da cadeia de comunicação capta a noção da contingência como contigüidade, enquanto a questão do “elo” imediatamente traz à baila o tema da contingência como o indeterminado. O deslocamento do autor como agente, efetuado por Bakhtin, resulta de sua percepção da estrutura “complexa, de múltiplos planos”, do gênero da fala que existe naquela tensão cinética intermediária às duas forças da contingência. As fronteiras espaciais do objeto de enunciação são contíguas na assimilação da fala do outro; porém, a alusão ao enunciado de um outro produz uma virada dialógica, um momento de indeterminação no ato da interpelação [*addressivity*] (conceito de Bakhtin) que faz surgir, no interior da cadeia de comunhão de fala, “reações de resposta não-mediadas e reverberações dialógicas”.⁴²

Embora Bakhtin perceba este movimento duplo na cadeia da elocução, há um sentido no qual ele recusa sua eficácia no momento da enunciação da agência discursiva. Ele desloca o problema conceitual que diz respeito à performatividade do ato de fala — suas modalidades enunciativas de tempo e espaço — para um reconhecimento empírico da “área da atividade humana e da vida cotidiana às quais se relaciona a elocução”.⁴³ Não é que o contexto social não localize a elocução; apenas, o processo de especificação e individuação ainda precisa ser elaborado dentro da teoria de Bakhtin, como a modalidade através da qual o gênero da fala vem a reconhecer o específico como limite de significação, uma fronteira discursiva.

Há momentos em que Bakhtin toca obliquamente na tensa duplicação do contingente que descrevi. Quando ele fala dos “sobretons dialógicos” que permeiam a agência da elocução — “muitas palavras de outros semi ou totalmente escondidas, com graus variados de estrangeirismo” — suas metáforas apontam para a temporalidade intersubjetiva iterativa na qual a agência é percebida “fora” do autor:

[A] elocução parece estar sulcada por ecos distantes e mal audíveis de mudanças de sujeitos da fala e sobretons dialógicos, fronteiras

da elocução bastante enfraquecidas que são completamente permeáveis à expressão do autor. A elocução mostra-se um fenômeno muito complexo e de múltiplos planos se não considerada isoladamente e relacionada a seu autor... mas sim como elo na cadeia da comunicação da fala e em relação a outras elocuições associadas a ela...⁴⁴

Através desta paisagem de ecos e fronteiras ambivalentes, emoldurada em horizontes passageiros, sulcados, o agente, que “não é Adão” mas está, contudo, situado num entre-tempo, emerge no domínio social do discurso.

A agência, como o retorno do sujeito, como “não-Adão”, tem uma história mais diretamente política no retrato que Hannah Arendt faz da narrativa conturbada da causalidade social. De acordo com Arendt, a incerteza notória de todas as questões políticas vem do fato de que o descerramento do *quem* — o agente como individuação — é contíguo com o *que* do domínio intersubjetivo. Esta relação contígua entre *quem* e *o que* não pode ser transcendida, mas deve ser aceita como uma forma de indeterminismo e duplicação. O *quem* da agência não possui imediatidade ou adequação mimética de representação. Ele só pode ser significado fora da sentença naquela temporalidade esporádica, ambivalente, que habita a inconfiabilidade notória dos oráculos antigos, que “nem revelam nem ocultam em palavras, mas fornecem signos manifestos”.⁴⁵ A inconfiabilidade dos signos introduz uma perplexidade no texto social:

A perplexidade é que, em qualquer série de acontecimentos que juntos formam uma história com um sentido único, podemos no máximo isolar o agente que coloca todo o processo em movimento; e, embora este agente frequentemente continue sendo o sujeito, o “herói” da história, nunca podemos apontá-lo claramente como o autor de seu desfecho.⁴⁶

Esta é a estrutura do espaço intersubjetivo entre agentes, o que Arendt denomina “inter-esse” [*inter-est*] humano. É esta esfera pública da linguagem e da ação que deve se tornar ao mesmo tempo o teatro e a tela para a manifestação das capacidades da agência humana. Ao modo de Tânger, o evento e sua eventualidade estão separados; o entre-tempo narrativo torna contingentes o *quem* e o *o que*, cindindo-os, de maneira

que o agente continua sendo o sujeito, em suspensão, fora da sentença. O agente que “causa” a narrativa torna-se parte do interesse, apenas porque não podemos apontar claramente aquele agente no momento do desfecho. É a contingência que constitui a individuação — no retorno do sujeito como agente — que protege o interesse do domínio intersubjetivo.

A contingência do fechamento socializa o agente como “efeito” coletivo através do distanciamento do autor. Entre a causa e sua intencionalidade projeta-se uma sombra. Poderíamos então inquestionavelmente propor, já de início, que uma história tem um significado único? A que fim tenderá a série de eventos se o autor do produto não é claramente o autor da causa? Será que isto não sugere que a agência surge no retorno do sujeito, da interrupção da série de eventos como uma espécie de interrogação e reinscrição do antes e depois? Onde os dois se tocam, não há ali aquela tensão cinética entre o contingente como o contíguo e o indeterminado? Não é de lá que a agência fala e age: *Che vuoi?*

Estas questões são provocadas pela brilhante sugestividade de Arendt, pois sua escrita encena sintomaticamente as perplexidades que ela evoca. Tendo aproximado ao máximo o significado único e o agente causal, ela diz que o “ator invisível” é uma “invenção que surge de uma perplexidade mental” que não corresponde a nenhuma experiência real.⁴⁷ É este distanciamento do significado, este fantasma ansioso ou simulacro — em lugar do autor — que, de acordo com Arendt, indica mais claramente a natureza política da história. O signo do político não é, além do mais, investido no “próprio caráter da história mas apenas [no] modo no qual ela passou a existir”.⁴⁸ Portanto, é o domínio da representação e o processo de significação que constituem o espaço do político. O que é temporal no modo de existência do político? Aqui Arendt apela para uma forma de repetição para resolver a ambivalência de seu argumento. A “reificação” do agente só pode ocorrer, escreve ela, através de “uma espécie de repetição, a imitação da mimese, que, de acordo com Aristóteles, prevalece em todas as artes, mas é na verdade apropriada ao drama”.⁴⁹

A repetição do agente, reificado na visão liberal do estar-junto [*togetherness*], é bastante diferente de minha noção da

agência contingente para nossa era pós-colonial. As razões para isto não são difíceis de encontrar. A crença de Arendt nas qualidades reveladoras da mimese aristotélica é baseada em uma noção de comunidade, ou da esfera pública, que é amplamente consensual: "onde as pessoas estão *com* outras e nem a favor nem contra elas — este é o próprio ato humano de estar-junto".⁵⁰ Quando as pessoas são a favor umas das outras ou umas contra as outras de forma passional, aí o estar-junto humano se perde na negação que fazem da completude do tempo mimético aristotélico. A forma de mimese social de Arendt não lida com a marginalidade social como produto do Estado liberal, que pode, se articulado, revelar as limitações de seu senso comum (inter-esse) da sociedade a partir da perspectiva das minorias ou dos marginalizados. A violência social é, para Arendt, a negação do descerramento da agência, o ponto em que "a fala se torna 'pura conversa', apenas mais um meio para se atingir o fim".⁵¹

Minha atenção se dirige para outras articulações do estar-junto humano, na medida em que elas estão relacionadas à diferença cultural e à discriminação. Por exemplo, o estar-junto humano pode vir a representar as forças da autoridade hegemônica; uma solidariedade baseada na vitimização e no sofrimento pode, de forma implacável, às vezes violenta, voltar-se contra a opressão; uma agência subalterna ou minoritária pode tentar interrogar e rearticular o "inter-esse" da sociedade que marginaliza seus interesses. Estes discursos de dissenso cultural e antagonismo social não podem encontrar seus agentes na mimese aristotélica de Arendt. No processo que descrevi como o retorno do sujeito, há uma agência que procura a revisão e a reinscrição: a tentativa de renegociar o terceiro locus, o domínio intersubjetivo. A repetição do iterativo, a atividade do entre-tempo, é mais interruptora do que arbitrária, um fechamento que não é conclusão, mas uma interrogação liminar fora da sentença.

Em "Onde está a fala? Onde está a linguagem?", Lacan descreve este momento de negociação de dentro da "metaforicidade" da linguagem enquanto faz uma referência lacônica à ordenação de símbolos no domínio do discurso social:

É o elemento temporal... ou o intervalo temporal... a intervenção de uma escansão que permite a intervenção de algo que pode assumir significado para um sujeito... Há de fato uma realidade de signos dentro da qual existe um mundo de verdade, inteiramente destituído de subjetividade, e, por outro lado, houve um desenvolvimento histórico da subjetividade direcionado manifestamente para a redescoberta da verdade que reside na ordem dos símbolos.⁵²

O processo de reinscrição e negociação — a inserção ou intervenção de algo que assume um significado novo — acontece no intervalo temporal situado no entremeio do signo, destituído de subjetividade, no domínio do intersubjetivo. Através desse entre-tempo — o intervalo temporal na representação — emerge o processo da agência tanto como desenvolvimento histórico quanto como agência narrativa do discurso histórico. O que se evidencia de forma tão clara na genealogia do sujeito de Lacan é que a intencionalidade do agente, que parece “direcionada manifestamente” para a verdade da ordem dos símbolos no imaginário social, é também um efeito da redescoberta do mundo da verdade a que foi negada a subjetividade (pois ela é intersubjetiva) no nível do signo. É na tensão contingente que resulta que signo e símbolo se sobrepõem e são indeterminadamente articulados através do “intervalo temporal”. Onde o signo destituído do sujeito — intersubjetividade — retorna como subjetividade direcionada à redescoberta da verdade, aí uma (re)ordenação de símbolos se torna possível na esfera do social. Quando o signo cessa o fluxo sincrônico do símbolo, ele apreende também o poder de elaborar — através do entre-tempo — agências e articulações novas e híbridas. Este é o momento para as revisões.

REVISÕES

O conceito de reinscrição e negociação que estou elaborando não deve ser confundido com os poderes de “redescricao” que se tornaram a marca registrada do ironista liberal ou neopragmático. Não apresento uma crítica desta influente posição não-fundamentalista aqui senão para apontar para as óbvias

diferenças de enfoque. A concepção de Rorty da representação da diferença no discurso social é a sobreposição consensual de “vocabulários finais”, que permitem identificação imaginativa com o outro desde que certas palavras — “*bondade*, decência, *dignidade*” — sejam consideradas comuns.⁵³ No entanto, como ele diz, o ironista liberal não pode jamais elaborar uma estratégia de aquisição de poder. Vê-se, em uma nota de rodapé, como suas idéias são redutoras de poder em relação ao outro não-ocidental, como elas estão submersas em um etnocentrismo ocidental, em conformidade com seu não-fundamentalismo.

Rorty sugere que

a sociedade liberal já contém as instituições para seu próprio aperfeiçoamento [e que] o pensamento social e político ocidental pode ter tido a última revolução conceitual de que precisa na proposta de J. S. Mill de que os governos deveriam otimizar o equilíbrio entre não se intrometer na vida particular das pessoas e evitar o sofrimento.⁵⁴

O trecho acima vem acompanhado de uma nota de rodapé em que os ironistas liberais repentinamente perdem seus poderes de redescrição:

Isto não quer dizer que o mundo já tenha tido a última revolução política de que precisa. É difícil imaginar a redução da crueldade em países como a África do Sul, o Paraguai e a Albânia sem uma revolução violenta... Mas nesses países a coragem bruta (como a dos líderes da COSATU ou dos signatários do Documento 77) é a virtude relevante, não o tipo de sagacidade reflexiva que contribui para a teoria social.⁵⁵

Aí termina a fala de Rorty, mas temos de forçar o diálogo para reconhecer uma teoria social e cultural pós-colonial que revela os limites do liberalismo na perspectiva pós-colonial: “A cultura burguesa atinge seu limite histórico no colonialismo”, escreve Guha de modo sentencioso,⁵⁶ e, quase como que para falar “de fora da sentença”, Veena Das reinscreve o pensamento de Guha na linguagem afetiva de uma metáfora e no corpo: “As rebeliões subalternas só podem fornecer uma noite de amor... Todavia, talvez ao apreender este desafio, o

historiador nos tenha dado um meio de construir os objetos desse poder como *sujeitos*.”⁵⁷

Em seu excelente ensaio “O Subalterno como Perspectiva”, Veena Das demanda uma historiografia do subalterno que desloca o paradigma da ação social como definido basicamente pela ação racional. Ela busca uma forma de discurso onde a escrita afetiva e iterativa desenvolve sua própria linguagem. A história como uma escrita que constrói o momento de desafio emerge no “magma de significações”, pois “o fechamento representacional que se apresenta quando tomamos o pensamento em formas objetificadas é agora rompido à força. Em seu lugar, vemos esta ordem questionada”.⁵⁸ Em uma argumentação que exige uma temporalidade enunciativa notavelmente próxima à minha noção de entre-tempo, que circula no instante da captura/cesura pelo signo do sincronismo simbólico, Veena Das localiza o momento de transgressão na cisão do presente discursivo: é necessário haver uma maior atenção para localizar a agência transgressora na “cisão dos diversos tipos de fala produzidos em afirmações de verdade referencial no presente do indicativo”.⁵⁹

Esta ênfase no presente disjuntivo do enunciado permite ao historiador escapar de definir a consciência subalterna como binária, como tendo dimensões positivas ou negativas. Ela permite que a articulação da agência subalterna venha a emergir como relocação e reinscrição. Na apreensão do signo, como argumentei, não há nem negação dialética nem significante vazio: há uma contestação dos símbolos de autoridade dados que fazem mudar o terreno do antagonismo. O sincronismo na ordenação social dos símbolos é desafiado em seus próprios termos, mas as bases do embate foram deslocadas em um movimento suplementar que excede aqueles termos. Este é o movimento histórico do hibridismo como camuflagem, como uma agência contestadora, antagonística, funcionando no entre-tempo do signo/símbolo, que é um espaço intervalar entre as regras do embate. É esta forma teórica de agência política, que estive tentando desenvolver, que Veena Das desenvolve de modo brilhante em um argumento histórico:

É a natureza do conflito em que está encerrada uma casta ou uma tribo que pode fornecer as características do momento

histórico; presumir que podemos conhecer a priori as mentalidades de castas ou comunidades é assumir uma perspectiva essencialista que as comprovações encontradas nos próprios volumes de *Estudos Subalternos* [*Subaltern Studies*] não apoiariam.⁶⁰

Não seria a estrutura contingente da agência semelhante ao que Frantz Fanon descreve como o saber da prática da ação? ⁶¹ Fanon argumenta que o maniqueísmo primitivo do colono — negro e branco, árabe e cristão — desmorona num presente de luta pela independência. As polaridades vão sendo substituídas por verdades que são apenas parciais, limitadas e instáveis. Cada “movimento da maré local revê a questão política do ponto de vista de todas as redes políticas”. Os líderes deveriam opor-se firmemente àqueles dentro do movimento que tendem a pensar que “nuances de sentido constituem perigo e abrem brechas no bloco sólido da opinião popular”.⁶² O que tanto Veena Das quanto Fanon descrevem é a potencialidade da agência constituída através do uso estratégico da contingência histórica.

A forma de agência que tentei descrever através do corte profundo do signo e do símbolo — as condições de significação da contingência, a noite de amor — retorna para interrogar a mais audaciosa dialética da modernidade que a teoria contemporânea oferece: “O homem e seus duplos”, de Foucault. A produtiva influência de Foucault sobre os teóricos pós-coloniais, desde a Austrália até a Índia, não foi total, particularmente em sua construção da modernidade. Mitchell Dean, escrevendo no periódico *Thesis Eleven*, de Melbourne, observa que a identidade da modernidade do Ocidente continua sendo obsessivamente “o horizonte mais geral sob o qual todas as análises históricas concretas de Foucault estão demarcadas”.⁶³ E por este mesmo motivo, Partha Chatterjee argumenta que a genealogia do poder de Foucault tem utilidade limitada no mundo em desenvolvimento. A combinação de regimes modernos e arcaicos de poder produz formas inesperadas de disciplinaridade e governamentalidade que tornam os princípios epistemológicos de Foucault impróprios, até obsoletos.⁶⁴

Mas como poderia o texto de Foucault, que possui uma relação atenuada com a modernidade ocidental, estar livre daquele deslocamento epistemológico — através da formação

(pós)colonial — que constitui a concepção que o Ocidente tem de si mesmo como progressista, civil, moderno? Poderá a recusa do colonialismo transformar o “signo” foucaultiano do Ocidente em sintoma de uma modernidade obsessiva? É possível que o momento colonial não seja nunca contingente — o contíguo *enquanto* indeterminação — à argumentação de Foucault?

No fecho magistral de *A Ordem das Coisas* de Foucault, quando a seção sobre a história confronta seus duplos estranhos — as contra-ciências da antropologia e da psicanálise — a argumentação começa a se desemaranhar. Isto acontece em um momento sintomático em que a representação da diferença cultural atenua o sentido da história como “pátria” emoldurante, domesticante, das ciências humanas. Isto porque a finitude da história — seu momento de duplicação — compartilha da condicionalidade do contingente. Uma duplicação incomensurável se segue entre a história enquanto “pátria” das ciências humanas — sua área cultural, suas fronteiras cronológicas ou geográficas — e a pretensão do historicismo ao universalismo. Nesse ponto, “o sujeito do saber se torna o nexos de tempos diferentes, alheios a ele e heterogêneos em relação um ao outro”.⁶⁵ Naquela duplicação contingente da história e do historicismo do século dezanove, o entre-tempo no discurso permite o retorno da agência histórica:

Como o *tempo* chega até ele de um lugar outro que não ele mesmo, ele se constitui como um sujeito da história apenas pela superimposição da... história das coisas, da história das palavras... Mas esta relação de simples passividade é imediatamente revertida... pois ele também tem direito a um desenvolvimento tão positivo como o dos seres e das coisas, um desenvolvimento não menos autônomo.⁶⁶

Em conseqüência, o sujeito histórico *heimlich* que surge no século dezanove não pode deixar de constituir o saber *unheimlich* de si próprio ao relacionar compulsivamente um episódio cultural ao outro em uma série infinitamente repetitiva de acontecimentos que são metonímicos e indeterminados. As grandes narrativas do historicismo do século dezanove, em que se baseiam suas pretensões ao universalismo — o evolucionismo, o utilitarismo, o evangelismo — também foram,

em um outro espaço/tempo textual e territorial, as tecnologias da governança colonial e imperialista. É o “racionalismo” dessas ideologias do progresso que vai sendo crescentemente erodido no encontro com a contingência da diferença cultural. Já explorei este processo histórico, tão bem captado nas palavras pitorescas de um missionário desesperado no início do século dezenove, como a difícil situação colonial da “civilidade dissimulada” (ver Capítulo V). O resultado desse encontro colonial, seus antagonismos e ambivalências, tem uma grande influência sobre o que Foucault descreve tão bem como sendo a “exigüidade da narrativa” da história naquela era tão famosa por sua historicização (e colonização) do mundo e da palavra.⁶⁷

A história agora “acontece nos confins do objeto e do sujeito”, escreve Foucault,⁶⁸ e é para investigar o inconsciente estranho da duplicação da história que ele apela para a antropologia e para a psicanálise. Nessas disciplinas o inconsciente cultural é falado na exigüidade da narrativa — na ambivalência, na catacrese, na contingência, iteração e sobreposição abissal. No intervalo temporal agonístico que articula o símbolo cultural ao signo psíquico, iremos descobrir o sintoma pós-colonial do discurso de Foucault. Escrevendo sobre a história da antropologia como o “contra-discurso” da modernidade — como a possibilidade de um *pós*-modernismo das ciências humanas — Foucault diz:

Há uma certa posição na *ratio* ocidental que foi constituída em sua história e fornece uma base para a relação que ela pode ter com todas as outras sociedades, *mesmo com a sociedade em que ela surgiu historicamente.*⁶⁹

Foucault deixa de elaborar essa “certa posição” e sua constituição histórica. Ao recusá-la, porém, ele a nomeia como uma negação logo na linha seguinte, que diz: “Obviamente isto não significa que a situação da colonização é indispensável à etnologia.”

Será que estamos exigindo que Foucault restaure o colonialismo como o momento que falta na dialética da modernidade? Será que queremos que ele “complete” a sua argumentação lançando mão da nossa? Certamente que não. Estou sugerindo que a perspectiva pós-colonial opera subversivamente em seu

texto naquele momento de contingência que permite à contigüidade de seu argumento — pensamento se seguindo a pensamento — progredir. Aí então, repentinamente, no instante de seu fechamento, uma indeterminação curiosa penetra na cadeia do discurso. Este se torna o espaço de uma nova temporalidade discursiva, um outro lugar de enunciação que não permitirá à argumentação se expandir em uma generalidade não-problemática.

Neste espírito de conclusão, quero propor um ponto de partida para o texto pós-colonial no esquecimento foucaultiano. Ao falar de psicanálise, Foucault é capaz de ver como o saber e o poder se unem no “presente” enunciativo da transferência: a “violência calma” — nos termos de Foucault — de uma relação que constitui o discurso. Ao recusar o momento colonial como presente enunciativo na condição histórica e epistemológica da modernidade ocidental, Foucault tem pouco a dizer sobre a relação de transferência entre o Ocidente e sua história colonial. Ele recusa exatamente o fato de que o texto colonial seja a base para a relação que a razão ocidental pode ter “mesmo com a sociedade em que ela surgiu historicamente”.⁷⁰

Lendo a partir desta perspectiva, podemos ver que, ao espacializar insistentemente o “tempo” da história, Foucault constitui uma duplicação do “homem” que está estranhamente em conluio com sua dispersão, equivalente a seu equívoco, e que é estranhamente autoconstituente, apesar do seu jogo de “duplicação e divisões”. Lendo a partir da perspectiva transferencial, em que a razão ocidental retorna a si própria vinda do entre-tempo da relação colonial, vemos então como a modernidade e a pós-modernidade são elas mesmas constituídas a partir da perspectiva marginal da diferença cultural. Elas se encontram contingentemente no ponto em que a diferença interna de sua própria sociedade é reiterada em termos da diferença do outro, da alteridade do espaço pós-colonial.

Neste ponto de auto-alienação, a agência pós-colonial retorna, em um espírito de violência calma, para interrogar a duplicação fluente que Foucault faz das figuras da modernidade. O que ela revela não é nenhum conceito encoberto mas sim uma verdade acerca do sintoma do pensamento de

Foucault, do estilo de discurso e narrativa que objetifica seus conceitos. Ela revela o motivo do desejo de Foucault de jogar ansiosamente com as dobras da modernidade ocidental, esgarçando as finitudes dos seres humanos, desfazendo e tecendo obsessivamente os fios da “narrativa exígua” do historicismo do século dezenove. Esta narrativa nervosa ilustra e atenua seu próprio argumento; como o ténue esbelto fio da história, ela se recusa a ser entretecida, pendendo das orlas ameaçadoramente. O que evita que o fio da narrativa se rompa é a preocupação de Foucault em introduzir, no nexo de sua duplicação, a idéia de que “o homem que aparece no início do século dezenove é desistoricizado”.⁷¹

A autoridade desistoricizada de “O Homem e seus Duplos” produz, no mesmo período histórico, as forças da normalização e da naturalização que criam uma sociedade disciplinar ocidental moderna. O poder invisível que é investido nesta figura desistoricizada do Homem é obtido à custa daqueles “outros” — mulheres, nativos, colonizados, os servos [*indentured*] e os escravizados — que, ao mesmo tempo, mas em outros espaços, estavam se tornando povos sem uma história.

SÓ DE PÃO

SIGNOS DE VIOLÊNCIA EM MEADOS DO SÉCULO DEZENOVE

Há freqüentemente no Simultâneo, no Coincidente, uma aparente uniformidade de tendência, que simula intenções, mas que, até onde diz respeito à agência humana, é totalmente fortuita. Observamos isto nos assuntos mais corriqueiros da vida. Nós a observamos em acontecimentos que afetam poderosamente os destinos dos impérios. Sob pressão de aborrecimentos e contrariedades simultâneas, os homens freqüentemente exclamam que há uma conspiração contra eles, e o pesquisador histórico muitas vezes vê uma conspiração onde, na realidade, há apenas uma coincidência. Um grande desastre como o massacre em Vellur atua como iodo sobre a escrita invisível em água de arroz.

Sir John Kaye, *History of the Indian Mutiny*¹

Como é encenada a agência histórica na exigüidade da narrativa? De que forma historicizamos o acontecimento dos desistoricizados? Se, como se diz, o passado é um país estrangeiro, o que significa então ir ao encontro de um passado que é o seu próprio país reterritorializado, ou mesmo aterrorizado por outro? Sugerir no Capítulo IX que o processo de revisão histórica e a produção da agência política e cultural emergem através de um entre-tempo discursivo; na tensão contingente entre a ordem social dos símbolos e a escansão "desubjetivada" do signo.² Esta temporalidade encontra seu espírito de lugar no "não-lá" que Toni Morrison celebra em sua ficção e que usa, de modo interrogativo, para estabelecer a presença de uma obra literária negra. O ato da "rememoração" (seu conceito de recriação da memória popular) transforma o

presente da enunciação narrativa no memorial obsessivo do que foi excluído, amputado, despejado, e que por esta mesma razão se torna um espaço *unheimlich* para a negociação da identidade e da história. “Um vazio pode não estar preenchido, mas não é um vácuo.” Toni Morrison escreve:

Certas ausências são tão enfatizadas [que] nos detêm por sua intencionalidade e propósito, como bairros definidos por populações que são mantidas fora deles. Onde... está a sombra da presença da qual fugiu o texto? Onde é que ela se intensifica, onde se desloca?³

A intencionalidade e o propósito — os signos da agência — emergem do “entre-tempo”, da ausência enfatizada que é uma detenção, uma cesura do tempo, um intervalo temporal. Ao especificar desse modo a história do escravo, através de um ato de memória da comunidade, Toni Morrison nega a continuidade narrativa e o conforto cacofônico das palavras. Em *Amada* é a circulação críptica do número como palavra inicial, como deslocamento da predicação “personalizada” da linguagem, que fala a presença do mundo escravo: “O 124 era malévolo. Cheio de veneno de bebê. As mulheres da casa o sabiam e as crianças também.”⁴

Na constituição da morte e do demoníaco reverbera uma forma de memória que sobrevive no signo — 124 — que é o mundo da verdade desprovido de subjetividade. E então, de repente, do espaço do *não-lá*, emerge a agência histórica re-membrada “manifestamente dirigida para a redescoberta da verdade que reside na ordem dos símbolos” (ver p.191-192). *O 124 era malévolo* — o ato de predicação e intenção efetuado por números é a tentativa de Morrison de constituir uma forma de interpelação que é personalizada por sua própria atividade discursiva, “não o desejo postíço de personalidade”⁵ (o que denominei individuação, *não* individualismo). E esta criação da agência histórica produz o sujeito de fora da temporalidade do contingente: “jogados como os escravos de um lugar para o outro, de um lugar qualquer para outro, sem preparação e sem defesa... O leitor é jogado, atirado, lançado em um ambiente completamente estrangeiro”.⁶

É a cesura do signo — 124 — que constitui, de acordo com Morrison, a “primeira tacada” da experiência comunitária, intersubjetiva, do mundo escravo. O evento discursivo do 124 lembra morte, amor, sexualidade e escravidão; suas articulações iterativas daquelas histórias da diferença cultural produzem uma comunidade-em-descontinuidade, uma revisão histórica na diáspora. A comunidade que Morrison visualiza está inscrita na exigüidade da narrativa, em que a solidariedade social é forjada através das crises e contingências da sobrevivência histórica: da passagem, diz ela, do “primeiro ao seguinte e ao seguinte”, onde a contigüidade da ação e da narração estão ligadas no momento do “não-lá” que subverte a noção ocidental sincrônica de tempo e de tradição.

Quero ligar esta *circulação* do signo da década de 1870 do mundo de *Amada* à circulação de outros signos de violência nas décadas de 1850 e 60 no norte e no centro da Índia. Quero deslocar-me da história torturada do Abolicionismo para o Levante da Índia. Minha conexão histórica temerária é baseada não em uma idéia de contigüidade dos acontecimentos, mas na temporalidade da repetição que constitui aqueles signos pelos quais os sujeitos marginalizados ou insurgentes criam uma agência coletiva. Estou interessado na estratégia cultural e no confronto político constituído em símbolos obscuros, enigmáticos, a repetição maníaca do rumor, do pânico como afeto incontrolado, embora estratégico, da revolta política. Mais especificamente, quero trazer à luz a exigüidade da narrativa que, em meio às principais causas agrárias e políticas do Levante da Índia, conta a história dos “chapatis” (pães ázimos) que foram rapidamente disseminados pelos centros rurais do Levante, logo após a introdução nas Infantarias Nativas do rifle Enfield e seu famoso cartucho “engraxado”. Em *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* [Aspectos Elementares da Revolta Camponesa], Ranajit Guha usa a história do chapati como um dos seus principais exemplos da transmissão “simbólica” da agência rebelde.

Quer tomemos os chapatis como “mito” histórico ou os tratemos como rumor, eles representam a emergência de uma forma de temporalidade social que é iterativa e indeterminada. A *circulação* dos chapatis constitui um problema interessante para a agência do discurso histórico. A representação do pânico e do rumor compartilham daquela complexa tem-

poralidade da “contingência” social com a qual tentei turvar as águas claras da causalidade. A cadeia de comunicação no rumor, seu conteúdo semântico, se transforma em transmissão; porém, apesar do exagero, da hipérbole e da imprecisão, as mensagens são sintaticamente “contíguas” (ver p.259-260).

A indeterminação do rumor constitui sua importância como discurso social. Sua adesividade intersubjetiva, comunitária, reside em seu aspecto enunciativo. Seu poder performático de circulação resulta na disseminação contagiosa, “um impulso quase incontrolável de passá-lo adiante para outra pessoa”.⁷ A ação iterativa do rumor, sua *circulação* e *contágio*, liga-o ao pânico — como um dos *afetos* da insurgência. O rumor e o pânico são, em momentos de crise social, lugares duplos de enunciação que tecem suas histórias em torno do “presente” disjuntivo ou do “não-lá” do discurso. Meu argumento aqui está próximo das críticas de Ashis Nandy ao historicismo ocidental em seu ensaio “Por uma Utopia do Terceiro Mundo”. O sofrimento das sociedades do “Terceiro Mundo”, segundo Nandy, cria uma atitude diante de sua história que tem orientações em comum com a semiótica e a psicanálise.

Pois a dinâmica da história, de acordo com estas disciplinas, [não é] um passado inalterável que se move em direção a um futuro inexorável; está nos modos de pensar e nas escolhas do presente... anti-memórias nesse nível [que] permitem maior jogo e menor rigidez defensiva.⁸

A circulação indeterminada de sentido como rumor ou conspiração, com seus afetos perversos, psíquicos, do pânico, constitui o domínio intersubjetivo da revolta e da resistência. Que tipo de agência se constitui na circulação do chapati?

O tempo, acredito, é uma prioridade, pois é a *circulação* do chapati que inaugura uma política da agência negociada nos antagonismos da diferença cultural colonial.

Tomemos a descrição que Sir John Kaye faz do fenômeno em sua monumental *História do Levante Indiano* vol.1, escrita em 1864, baseada na mais abrangente pesquisa em fontes contemporâneas, incluindo correspondências com participantes do Levante. Ranajit Guha apóia-se em Kaye na sua

obra exemplar sobre o rumor no contexto camponês popular do Levante. Cem anos depois, na história "oficial" do Levante Indiano, escrita por Sen, sente-se ainda a presença de Kaye:

Isto fixou, também, mais firmemente no espírito de Lord Canning, a crença de que um grande medo se disseminava entre o povo, e *que havia mais perigo nesse sentimento do que em um grande ódio*. Pensando assim, ele se lembrou também de outra estranha história que chegara até ele do noroeste, e que mesmo o mais experimentado dos homens que o rodeavam era incapaz de explicar. De aldeia em aldeia, levado por um mensageiro e passado adiante por outro, seguia um misterioso símbolo em forma daqueles bolos achatados feitos de água e farinha, e que consistiam no pão cotidiano do povo, chamados chapatis em sua língua. Tudo o que se sabia a seu respeito era que um mensageiro aparecia, dava o bolo ao chefe de uma aldeia e lhe pedia que o despachasse para a próxima; e que dessa maneira ele viajava de lugar para lugar, sem que ninguém se recusasse, ou colocasse dúvidas, ou mesmo questionasse, em obediência cega a *uma necessidade mais sentida do que compreendida...* A maioria das pessoas encarava isso como um sinal de alerta e preparação, cujo fim era anunciar ao povo que algo grande e portentoso estava para acontecer, e lhes avisar que se preparassem para a crise. Uma grande autoridade escreveu ao Governador-Geral que lhe haviam dito que o chapati era símbolo do alimento dos homens, e que sua circulação tinha a intenção de alarmar e influenciar os seus espíritos, indicando-lhes que seus meios de subsistência lhes seriam tirados, e dizer-lhes, portanto, que se mantivessem unidos. Outros, escarnecendo dessa idéia da cruz flamejante, viam nisto apenas uma superstição corrente do país. Foi dito que não era incomum que um hindu, em cuja família a doença grassasse, instituisse essa transmissão de chapatis, na crença de que ela levaria embora o mal. Outros havia ainda que acreditavam... que o propósito ligado à circulação [dos chapatis] era mais uma ficção, de que havia pó de osso neles, e que os ingleses haviam apelado para esse método suplementar de ofender o povo... Mas qualquer que fosse a verdadeira história do movimento, ele teve sem dúvida o efeito de manter viva a agitação popular nos distritos através dos quais os bolos eram transmitidos... Alguns viam nele muito sentido; outros não viam nenhum. O tempo não lançou novas luzes sobre o fato. As opiniões variam ainda. E tudo o que a História pode registrar com alguma certeza é que os portadores dessas estranhas missivas iam de um lugar para outro e que, sempre que passavam, engendravam-se novas agitações e vagas expectativas eram despertadas⁹ (grifo meu).

É a indeterminação do sentido, desencadeada pelo chapati contingente, que se torna o alimento totem para os historiadores do Levante. Eles mordem a bala engraxada e fazem circular o mito do chapati. Assim fazendo, passam adiante o contágio do rumor e do pânico para suas próprias narrativas seriais, sensatas, que se desestabilizam no próprio ato da repetição. A descrição de Kaye da "indecidibilidade" que caracterizava a interpretação do acontecimento articula uma temporalidade de sentido — "alguns viam... muito sentido: outros nenhum" — que seria fácil de desconsiderar como mera descrição ou reportagem empírica. Mas a hesitação retórica entre perspectivas, a contingência do sentido que circula na repetição compulsiva do chapati, é uma expressão de um mal-estar histórico mais amplo. O que acompanha esse problema de interpretação histórica é o pânico desencadeado não simplesmente pelo ritual "rural" de circulação do chapati, mas por sua inscrição como o "presente" performático dos dias e noites do Levante, sua mitologia quotidiana, que é também a matéria da descrição histórica.

A figura discursiva do rumor produz uma ambivalência infecciosa, uma "sobreposição abissal", de excesso e falta de sentido. A condição semiótica da incerteza e do pânico é gerada quando um símbolo antigo e familiar (o chapati) desenvolve um significado social desconhecido como signo, através da transformação da temporalidade de sua representação. O tempo performático da significação do chapati, sua circulação como "conspiração" e/ou "insurreição", sai do costumeiro e do lugar-comum para o arcaico, o impressionante, o amedrontador. Esta reinscrição de um sistema tradicional de organização através da perturbação, ou interrupção, da circulação de seus códigos culturais (com o que "novas agitações se engendravam e vagas expectativas eram despertadas"), revela uma semelhança marcada com a história conjuntural do Levante.

A exígua narrativa do chapati simboliza, em sua retórica performática de circulação/pânico, aquelas condições contextuais mais amplas da Rebelião de 1857, que Eric Stokes descreveu sugestivamente como uma "crise de deslocamento"¹⁰ em seu excelente ensaio sobre o contexto agrário daquela

rebelião. O medo obsessivo de contágio religioso e a extrema desconfiança do governo são sintomáticos de uma soldadesca desesperada que se agarrava a suas próprias tradições com fervor renovado diante de novos regulamentos para controle e modernização do exército ativo, do qual o rifle Enfield era apenas o símbolo mais óbvio. O zelo nivelador do Governo em libertar o camponês do *taluqdar* (proprietário de terras) e a infame anexação do reino de Oudh, entre outros principados menores, criou uma sensação de deslocação social que afetou um exército composto principalmente de camponeses mercenários de alta casta. O 20º batalhão de Infantaria Nativa de Bengala, que iniciou a rebelião em Meerut em maio de 1857, consistia na maior parte em pequenos proprietários de terras *rajput* e brâmanes do sul do Oudh. O influxo de castas inferiores e forasteiros em suas fileiras, como resultado das políticas radicais de “nivelamento” do Governo — como Philip Mason descreveu —¹¹ levou a uma sensação tão generalizada de confusão de status e referência que, no meio do Levante, em outubro de 1857, um oficial escreveu para o jornal *Lahore Chronicle* advertindo publicamente que “um lavrador não é um *subadar* só porque foi classificado como tal, e um nobre ou gentil-homem indiano não o é menos porque o tratamos como um comerciante”.¹²

Uma vez mais, forcei a abertura de um espaço entre o símbolo do chapati e o signo de sua circulação, de modo a revelar o *afeto* do rumor. É um “pânico” que fala através da cesura temporal entre símbolo e signo, politizando a narrativa; fala também através da agência da política contida obscuramente no contágio da farinha do chapati, ou nas mais reveladoras fantasias de castração do antigo governador-geral Ellenborough “de emascular todos os insurgentes e passar a chamar Delhi de Eunucabad”.¹³ Se lermos o relato de Kaye a partir de seu espaço de indecidibilidade, descobrimos que o pânico se acumula em suas frases, produzindo a tensão cinética da contingência do próprio acontecimento histórico. Sua narrativa procura relacionar os chapatis contiguamente a acontecimentos históricos ou culturais em uma série metonímica: pão-comum: acontecimento portentoso: privação da subsistência (reorganização do exército, recolonização da terra, ab-rogação dos direitos e privilégios do *taluqdar*): cruz flamejante: transmissão

da doença (prática ritual camponesa da *chala* ou escolha de um animal como bode expiatório para libertar a comunidade de epidemias): desonra religiosa (o rifle Enfield, o papel da bala engraxada). O que articula esses lugares da diferença cultural e do antagonismo social, na ausência da validade da interpretação, é um discurso de pânico que sugere que o afeto psíquico e a fantasia social são formas potentes de identificação política e agência para a guerrilha. Assim, Kaye, citando Canning, pode dizer que “havia mais perigo nesse sentimento [da *disseminação* do medo] do que em um grande ódio”, que a circulação dos chapatis era “uma necessidade mais *sentida* do que compreendida”, e, finalmente, que a circulação tinha o propósito de influenciar *por meio de alarme* e, portanto, de manter unido o povo. Qualquer que seja a verdadeira história do acontecimento, o propósito político do rumor, do pânico e da circulação do chapati é o de “manter viva muita da agitação popular”.

O pânico se espalha. Não mantém simplesmente unido o povo nativo, mas liga-o afetivamente, mesmo que de forma antagônica — através do processo da projeção — a seus senhores. Na versão de Kaye do relato de Canning, são os momentos de pânico que são escritos nem simplesmente do ponto de vista do nativo nem da perspectiva superior, interpretativa e “administrativa” de Lord Canning. Enquanto ele atribui o medo e o pânico principalmente a uma mente nativa “pré-alfabetizada”, sua superstição e equívocos, sua maleabilidade psicológica e política “pré-formada”, o *gênero* de “coleta de informação” que constitui o discurso é prova do fato de que o medo não se limitava aos camponeses. A indeterminação do acontecimento revela o pânico entre os burocratas e dentro do exército, que pode ser lido nas opiniões ansiosas conflitantes que Canning passa em revista. Ao projetar o pânico e a ansiedade nos costumes nativos e na particularidade étnica, os britânicos procuravam conter e “objetificar” sua ansiedade, encontrando uma referência “nativa” bem à mão para o acontecimento indecível que os afligia. Isto se vê claramente na cisão retórica do texto de Kaye onde os sujeitos da narrativa (*énoncé*) são nativos, mas os sujeitos do ato da enunciação — homens experientes, uma grande autoridade, outros que zombam, outros que acreditam — são

autoridades "britânicas", sejam eles parte da administração ou espões indianos. É no nível enunciativo que o modesto chapati faz circular tanto um pânico de saber como de poder. A grande disseminação de um medo mais perigoso do que a raiva é equívoca, circulando desvairadamente dos dois lados. Espalha-se para além do saber de binarismos étnicos ou culturais e torna-se um espaço novo, híbrido, de diferença cultural na negociação de relações de poder colonial. Para lá da caserna e do bangalô, descerra-se uma área antagônica, ambígua, de embate, que oferece, de uma forma perversa, um campo de batalha comum que dá ao *sipahi* uma vantagem tática.

Que lição traz a circulação do pânico — o "tempo" do chapati — para a agência histórica?

Se o chapati é lido apenas em suas origens culturais ontológicas — na ordem histórica do símbolo — então o resultado é um binarismo cultural que escapa ao contágio real do pânico político do Levante. Isto evita a hibridização de pontos de referência que criam a possibilidade de uma guerra de nervos e de ação guerrilheira esporádica (como os *sipahis* geralmente a concebiam). Ver o chapati como uma transformação "interna", ordenada, do símbolo de poluição para a política reproduz o binário entre o camponês e o *raje* e nega a agência histórica particular do *sipahi*, que, como Stokes mostrou repetidas vezes, vencia pelo "estratagema, não pelas armas". Ao recusar a política da indeterminação e do pânico, dá-se à agência coletiva do camponês insurgente um sentido simplista de intencionalidade. Os insurgentes são colocados em uma distorção de tempo semi-feudal, como fantoches de conspirações religiosas. Reescrevendo o esplêndido relato de Kaye sobre Canning vinte e cinco anos depois, no quinto volume da *História*, seu prosaico sucessor Malleson produz o interessante mito da conspiração maometana e, involuntariamente, "autoriza" os chapatis. O rastreamento traiçoeiro dos chapatis ao longo das províncias do noroeste segue a trilha do Maulvi de Faizabad, um dos poucos conspiradores conhecidos pelo nome. Como o chapati, ele viajou extensivamente pelo noroeste após a anexação de Oudh, "em uma missão que era um mistério para os europeus". Como o chapati, a circulação de Maulvi teve suas ramificações "em Delhi, em Mirath, em Patna e em Calcutá!"¹⁴

Se, no entanto, seguirmos o discurso do pânico, a *afetividade* da compreensão histórica, encontramos então uma “velocidade” temporal dos acontecimentos históricos que leva a uma compreensão da agência rebelde. A circulação do chapati possui uma relação contingente com o entre-tempo ou intervalo temporal no entremeio de signo e símbolo, constitutivo da representação do domínio intersubjetivo do sentido e da ação. Os relatos históricos contemporâneos enfatizam uma temporalidade semelhante ao sugerir que a disseminação e a solidariedade da insurgência se efetuaram com uma velocidade quase “atemporal” — uma temporalidade que não pode ser representada senão como a “repetição” dos chapatis e sua incerteza ou pânico subseqüentes.

O tenente Martineau, inspetor de mosqueteria no Depósito de Rifles de Umballa, era responsável pelo treinamento de soldados nativos de infantaria no uso dos rifles Enfield. Tendo sido aterrorizado por uma ocorrência da profecia da farinha de chapati em suas próprias fileiras, ele escreve em desespero ao general Belcher acerca do estado do exército em 5 de maio de 1857, apenas cinco dias antes do desencadeamento do Levante em Meerut. Suas apreensões foram em grande parte ignoradas e negaram-lhe o pedido de que um Tribunal de Inquérito investigasse a agitação inusitada nas fileiras. Sua voz é obscura, porém representativa, e dá um belo testemunho sobre a ligação entre a circulação do pânico e sua representação como um “corte” no tempo ou um choque instantâneo:

Por toda parte, aqui e acolá, o exército, sob um impulso desvairado, espreita por algo com uma expectativa tensa; alguma agência oculta, invisível, fez com que um *arrepio elétrico generalizado* atravessasse a todos... Não acho que eles saibam o que querem fazer, ou que eles tenham qualquer plano de ação exceto o de resistir à invasão de sua religião ou fé¹⁵ (grifo meu).

Ao recontar o caso do chapati como um exemplo importante da transmissão da insurgência, Ranajit Guha associa a velocidade da transmissão da rebelião com a “psicose dos grupos sociais dominantes”¹⁶ confrontados de repente com a rebelião daqueles considerados leais. Guha usa este momento, no qual menciona tanto o tempo quanto o

afeto psíquico, como a base sobre a qual se pode tecer uma importante observação sobre a agência subalterna:

O que os pilares da sociedade não conseguem entender é que o princípio organizador reside em nada mais do que sua própria dominação. Isto porque é a sujeição das massas rurais a uma fonte comum de exploração e opressão que as torna rebeldes antes mesmo que aprendam a se juntar em associações camponesas. E, uma vez tendo começado uma luta, é mais uma vez essa *condição negativa* de sua existência social, mais do que qualquer consciência revolucionária, que permite ao camponato se elevar acima do localismo¹⁷ (grifo meu).

Ao colocar a emergência da agência rebelde na "condição negativa" da existência social, Guha se refere à "psicose social" como parte da estrutura da insurgência. Isto corrobora minha sugestão de que o princípio organizador do *signo* do chapati é constituído na transmissão do medo e da ansiedade, da projeção e do pânico, em uma forma de circulação *intervalar* entre o colonizador e o colonizado. Poderia a agência da rebelião camponesa ser constituída através da "incorporação parcial" da fantasia e do medo do Senhor? E se isto é possível, não se tornaria o lugar da rebelião, o sujeito da agência insurgente, um lugar de hibridismo cultural mais do que uma forma de consciência negativa?

O elo que estou tentando estabelecer entre o tempo célere do pânico e a ruptura de uma noção binária de antagonismo político nos remete a um insight importante do psicanalista Wilfrid Bion sobre o lugar do pânico no grupo luta-fuga, do qual a guerra e o exército são exemplos. A psicose do grupo consiste na reversibilidade ou permutabilidade do pânico e da raiva. Esta ambivalência é parte do grupo estruturado dentro de um entre-tempo semelhante ao processo que descrevi como "individuação" da agência (ver p.263-266): "Sua herança alienável como animal gregário faz surgir um sentimento no indivíduo de que ele *jamais poderá alcançar* uma seqüência de acontecimentos com a qual ele já está comprometido desde sempre, a qualquer momento."¹⁸ É esta estrutura disjuntiva dentro de grupos e entre eles que não nos permite representar a oposicionalidade na equivalência de uma estrutura binária. Onde a raiva e pânico surgem, estes são estimulados

por um acontecimento, escreve Bion, que sempre é *exterior* às funções do grupo.

Como entenderemos esta noção de ser “exterior” em relação ao discurso do pânico? Sugiro que se entenda esse “exterior” não em termos simplesmente espaciais, mas como constitutivo de sentido e de agência. O “acontecimento exterior” poderia também ser a despercebida liminaridade ou “margem” de um discurso, o ponto onde ele toca de modo contingente o discurso dos “outros” *como sendo próprio*. Esta noção de um “exterior” discursivo é articulada nos trechos de pânico do relato de Kaye sobre o chapati. Eles ocupam um espaço em sua narrativa em que o significado é indecيدido e o “sujeito” do discurso está dividido e duplicado entre informante nativo e “enunciador” colonial. O que é representado e fixado como pânico nativo no nível de conteúdo ou proposicionalidade (*énoncé*) é, no nível da posicionalidade narrativa (*enunciação*), o medo e a fantasia invasivos, descontrolados, do colonizador.

Uma experiência contingente, fronteiriça, se abre *no intervalo* entre colonizador e colonizado. Esse é um espaço de indecidibilidade cultural e interpretativa produzida no “presente” do momento colonial. Tal “exterior” também fica visível em minha insistência de que o significado do chapati *como circulação* só emerge no entre-tempo, ou intervalo temporal, no *entremeio* de sua ordenação sócio-simbólica e sua repetição iterativa como signo do indecيدido, o aterrorizante. Não é este mesmo o dilema de Kaye quando ele diz que “tudo o que a História pode registrar com alguma certeza é que... essas estranhas missivas iam de um lugar para o outro”. Todavia é sobre esse processo temporal da transmissão da agência rebelde que ele prefere não dizer nada. Assim, o momento do pânico político, ao ser transformado em narrativa histórica, é um *movimento* que quebra a estereotomia de interior/exterior. Ao fazê-lo, ele revela o processo contingente do interior que se torna exterior e produz outro lugar ou signo híbrido. Lacan chama esse tipo de espaço interior/fora/exterior/dentro de um momento de *extimité*: um momento traumático do “não-lá” (Morrison) ou o indeterminado ou incognoscível (Kaye) em torno do qual o discurso simbólico da história humana vem a se constituir. Naquele sentido,

então, o momento de *extimité* seria a “repetição” do rumor na serialidade do evento histórico (1857), a “celeridade” do pânico no espaço da política rebelde, ou até mesmo a temporalidade da psicanálise na escrita da história.

A margem do hibridismo, onde as diferenças culturais se tocam de forma “contingente” e conflituosa, torna-se o momento de pânico que revela a experiência fronteiriça. Ele resiste à oposição binária de grupos raciais e culturais, *sipabis* e *sabibs*, como consciências políticas polarizadas, homogêneas. A psicose política do pânico constitui a fronteira do hibridismo cultural através da qual o Levante se dá. A ordem nativa dos símbolos indianos e sua referência étnica nativa “interior” são deslocadas e viradas do avesso; elas se tornam os signos circulantes de um pânico “inglês”, recusado pelo discurso oficial da história imperial, representado na linguagem da indeterminação. O chapati é, portanto, também um deslocamento do rifle Enfield e uma defesa contra ele; feitos de farinha contaminada com pó de osso e em forma de “biscoitos ingleses para marinheiros”, os chapatis são um signo heterogêneo, híbrido. Eles indicam, de acordo com o defensor público, que os conspiradores estavam atribuindo aos capelães do exército a tentativa de impor “um só alimento, uma só fé”.¹⁹ Nesses sinais de pânico súbitos, exíguos, vemos uma escrita cultural complexa da agência rebelde de 1857, que Eric Stokes desenvolveu em um argumento mais amplo e mais tradicional:

Muito do que passa por ser resistência primária ocorre no desencadeamento da crise local quando a primeira fase de colaboração já havia se deteriorado. A configuração interna da sociedade já foi alterada pelo fermento da modernidade, de modo que a crise local é interna na mesma medida em que é externa e reflete as tensões da deslocação e do deslocamento.²⁰

É a temporalidade do acontecimento histórico como instância interna (psíquica, afetiva) e ocorrência externa (política, institucional, governamental) que estive tentando explorar dentro da dialética mais ampla do *sipahi* e do *raj*. Venho argumentando que a agência histórica não é menos eficaz por se valer da circulação disjuntiva ou deslocada do rumor e do pânico. Poderia uma fronteira tão ambivalente de hibridismo ser um obstáculo

à especificação de uma estratégia política ou à identificação de um acontecimento histórico?

Pelo contrário, ela aguçaria nossa compreensão de certas formas de luta política. Depois de toda a minha conversa maluca sobre psicose de grupo e chapatis voadores, tomemos agora um exemplo sóbrio, histórico. Em um dos últimos capítulos que Stokes escreveu sobre o Levante da Índia antes de sua morte — “Os rebeldes *sepoy*” — ele expõe uma noção quase hiper-realista da contingência de tempo e acontecimento captada como uma repetição em câmera lenta do próprio Levante. Stokes passa a “ênfatar cada vez mais a importância dos acontecimentos contingentes da ação militar em seu relato sobre a incidência e disseminação da revolta”, escreve C.A. Bayly em seu posfácio a *The Peasant Armed* [O Camponês Armado]. Ele passa a ver a importância do “drama humano e da mitologia da revolta... esses aspectos contingentes, quase acidentais, da revolta que também ajudam a explicar o mistério de sua cronometria em relação às tendências de maior duração na história do norte da Índia”.²¹ Esta nova ênfase dada ao contingente e ao simbólico está particularmente visível em uma interessante passagem, quando Stokes escreve:

Um exército puía como um tecido e precisava de renovação freqüente. Sua aparência maltrapilha tinha mais do que um significado simbólico. Na hora do desespero os britânicos poderiam dispensar o uniforme militar e o cerimonial rigoroso, mas assim que a crise tivesse passado e seus regimentos se multiplicado, sua prática militar se enrijecia em vez de relaxar. Para os *sepoys*, o abandono dos quepes e paletós poderia ser sensato por facilitar a luta, mas ajudava a obliterar a distinção de companhia e regimento, transformando-os, cada vez mais, de militares de carreira em insurgentes civis.²²

Visto da perspectiva do resultado da rebelião, Stokes tem certamente razão ao afirmar, como faz repetidas vezes, que a derrota dos rebeldes veio da “falta de um plano tático ou *mente controladora* e de organização disciplinada para levar a bom termo o ataque”.²³ Stokes é impecável em sua compreensão das disciplinas do militar de carreira e das táticas de guerrilha do insurgente civil, mas sua adesão a uma certa idéia de “mente controladora” não lhe permite ver a estratégia duplicada, deslocada, do *sepoy*-como/e/insurgente

civil. Com o gosto que tenho pelos estados intervalares e os momentos de hibridismo, tentarei brevemente descrever o movimento de dentro para fora quando o *sepooy* e o insurgente civil são os dois lugares do sujeito em um mesmo momento de agência histórica.

A melhor das poucas narrativas “nativas” daquela época a que temos acesso, escritas a partir da cena da batalha, é o relato de Munshee Mohan Lal de uma conversa que ouvira entre um soldado maometano do influente 3ª Batalhão de Cavalaria e o ordenança *sepooy* de Sir William Nott. Apesar de sua função como espião, com um interesse óbvio em sugerir uma conspiração maometana, seu relato oferece valiosa comprovação corroborativa. No relatório do procurador-geral sobre o testemunho de Mohan Lal, o drama e a “mente controladora” de ação rebelde foram reduzidos a traição e conspiração. Se voltarmos à carta original de Mohan Lal, escrita em novembro de 1857, leremos uma história bem diferente.

Foi na libertação de seus amigos e camaradas da prisão de Meerut que os insurretos decidiram o cerco de Delhi. O famoso grito de *Chalo Delhi* — avante para Delhi! — não oferece simplesmente “uma frouxa unidade imediata aos homens agitados e aturdidos”²⁴, como Stokes descreve. O relato rebelde torna bem claro que só depois de testar sua força como corpo combatente e de queimar simbolicamente as casas do *sabeb logue* é que eles se reuniram em assembléia para decidir qual seria o próximo passo. Decidiram contra Rohilcund na direção de Agra, porque não poderiam tomar posições defensivas suficientes durante o percurso. “Após ponderada consideração, Delhi foi escolhida como quartel-general”²⁵ por razões táticas militares e políticas: “a aniquilação dos poucos moradores ingleses e cristãos... a posse da revista, e a pessoa do Rei”.

É a “pessoa” do rei que constitui a estratégia mais interessante dos rebeldes. Centralizar a rebelião em Delhi — uma tática que acabaria por ser malsucedida a longo prazo — era um modo de criar um foco afetivo para o Levante, de estabelecer-lo no interior da esfera pública política. “O nome do rei funcionará como mágica e induzirá os estados distantes ao levante”, pensam os soldados. Esta afirmação pública de poder é necessária porque eles (os nativos) estão conscientes dos

problemas da comunicação conspiratória. “O *sepoy* disse que *ele* havia testemunhado as artimanhas do general Nott para ocultar e remeter suas cartas para Sindh e Cabool, durante os desastres de Cabool; tais atos nossos não escaparão à atenção *deles*” —²⁶ o que vale dizer, naturalmente, que as cartas secretas do general Nott eram conversa de bazar, assim como os chapatis se tornaram o prato principal da Casa do Governo.

O corpo do rei tem um outro destino na estratégia política dos insurretos. Eles conseguiram exhibir Bahadur Shah em uma procissão real para “restaurar a confiança dos cidadãos”. Depois, cercados por “tropas disciplinadas” e “moradores respeitáveis”, tanto *jagirdars* como comerciantes, o rei como espetáculo se torna aquele nome que pode funcionar como mágica. Essa mágica é feita por uma estratégia narrativa deliberada — o rumor. Quando o rei assume sua persona pública, então os rebeldes “estimularam sua ambição” com histórias exageradas de regimentos alinhados trazendo tesouros das diversas estações... que todas as tropas européias estavam lutando na Pérsia... que o estado incerto da política européia dificilmente permitiria que as autoridades da metrópole enviassem reforços à Índia. A mágica da narrativa fez o rei assumir o seu nome, e não o contrário: “fez Bahadur Shah acreditar que nascera para restaurar o domínio perdido do grande Taimoor nos últimos dias de sua vida. *Ele então arrancou a máscara e passou a apoiar a rebelião*”.²⁷

O *sepoy* como insurgente civil, aquela figura maltrapilha, cria suas narrativas híbridas a partir de diversas pequenas histórias: o sigilo político do *sahib logue*; a inscrição medieval tardia do corpo do rei; o ritual Mughal durbar do *khelat*, uma oferenda de roupas através da qual os súditos leais são “incorporados”²⁸ no corpo do rei; rumores da política inglesa; e, é claro, a vaidade dos desejos humanos e os desejos messiânicos das multidões. Quero puxar mais uma vez o casaco esfarrapado do rebelde e desfiar uma urdidura que leva minha história desse momento político público até sua outra narrativa exígua, o pânico. Do corpo do Mughal quero voltar para o corpo do *sipahi*, por meio de um entre-tempo; do Levante de 1857 e seus chapatis ao Levante Vellore de 1806 e seus *topi*.

Após a reorganização do Exército de Madras em 1796, todos os acessórios tradicionais que ornavam a aparência do soldado nativo foram retirados. Brincos e marcas de casta foram apagados, o turbante proibido. O *sipahi* foi barbeado e trajado “com um chapéu redondo rígido, de copa achatada, como o de um tocador de tambor pária, com uma tira de couro e uma pena”.²⁹ Aos olhos dos seus conterrâneos, o soldado se tornou um *topiwalla*, um portador de chapéu, o que significava ser um *firinghi* ou cristão. Começaram a circular rumores sobre uma conversão iminente dos hindus e muçulmanos ao cristianismo através do contágio do chapéu de couro. Naqueles tempos de ansiedade, os mendigos errantes, “exalando o odor da imundície santificada”, contavam estranhas histórias e fábulas inacreditáveis entre os militares. Podiam-se ouvir as inconfundíveis agitações de pânico, levadas celeremente nas asas da raiva, através dos bazares, do campo, das casernas. Pouco antes do grande massacre em Vellore, em 10 de julho de 1806, sobre o qual nos contam os livros de história, ocorreu um episódio tão comum que os historiadores recentes parecem tê-lo esquecido.

Quando os soldados, com seus *topis* e uniformes *firinghi*, se misturavam com os criados do palácio e os camareiros dos príncipes Mysore, seus protetores tradicionais, eles eram escarnecidos e humilhados:

As diferentes partes de seus uniformes eram examinadas com curiosidade em meio ao encolher de ombros e outros gestos expressivos, assim como interjeições [“wah-wahs”] significativas e vagas insinuações de que tudo em torno deles, de alguma forma, cheirava a cristianismo. Eles olhavam para a indumentária do *sipahi* e diziam: “O que é isto? É couro! VEJA SÓ!” Depois olhavam para o cinto e lhe diziam que formava uma cruz sobre o seu corpo. Mas era o chapéu redondo que acima de tudo era objeto das zombarias e advertências das pessoas do palácio. “Só faltava isto para fazer de você um perfeito *firinghi*. Tome cuidado ou logo seremos todos cristãos... e aí o país inteiro estará arruinado.”³⁰

Quando o corpo do *sipahi* se hibridiza na circulação de agouros crípticos, os novos uniformes *firinghi* tornam-se fonte de medos primitivos. A cruz flamejante se transforma em um chapéu alto ou em um pão ázimo. O “fermento da

modernidade" dá origem a medos arcaicos; signos políticos e portentos contagiosos habitam o corpo do povo. Será esse pânico, escrito na pele do *sipahi*, a profecia que instaura o rumor e a rebelião? Será essa a narrativa da histeria "nativa"? Para além dessas questões pode-se ouvir o irromper da tormenta. O resto é História.

COMO O NOVO ENTRA
NO MUNDOO ESPAÇO PÓS-MODERNO, OS TEMPOS PÓS-COLONIAIS E AS
PROVAÇÕES DA TRADUÇÃO CULTURAL

A tradução se dá através de *continua* de transformação, não de idéias abstratas de identidade e semelhança.

Walter Benjamin, "On Language as Such and the Language of Man"

I. NOVAS FRONTEIRAS DO MUNDO

É a perversidade radical, e não a sensata sabedoria política, que impulsiona a intrigante vontade de saber do discurso pós-colonial. Por que outro motivo vocês acham que a longa sombra de *O Coração das Trevas*, de Conrad, se projeta sobre tantos textos da pedagogia pós-colonial?¹ Marlow tem em si muito do anti-fundamentalista, do ironista metropolitano que crê que a melhor maneira de se preservar o universo neo-pragmático é mantendo-se ativa a convivência da humanidade. E é o que ele faz, naquele intrincado lance final que é mais conhecido pelos leitores do romance como a "mentira" à Pretendida. Embora a selva africana o tenha seguido até a imponente sala de visitas da Europa, com sua brancura espectral, monumental, apesar da penumbra que ameaçadoramente sussura "o Horror, o Horror", a narrativa de Marlow se mantém leal às convenções de gênero de um discurso cortês onde as mulheres são cegas porque vêem realidade demais, e os romances acabam porque não conseguem suportar tanta

ficcionalidade. Marlow sustenta a conversação, suprime o horror, dá à história a mentira — mentira branda [*white lie*] — e espera que o céu venha abaixo. Mas, como diz ele, o céu não vem abaixo por qualquer bobagem.

O elo global entre colônia e metrópole, tão central à ideologia do imperialismo, é articulado nas palavras emblemáticas de Kurtz — “o Horror, o Horror!” A ilegibilidade dessas runas conradianas tem atraído muita atenção interpretativa, precisamente porque suas profundezas não contêm nenhuma verdade que não seja perfeitamente visível no “exterior, envolvendo o conto que a apresentou apenas como um brilho que realça a presença da neblina”.² Marlow não reprime apenas a “verdade” — por mais multívoca e multivalente que ela seja — porém também encena uma poética da tradução que (ar)risca a fronteira entre a colônia e a metrópole. Ao tomar o nome de uma mulher — a Pretendida — para mascarar o “ser” demoníaco do colonialismo, Marlow transforma a geografia pensada e repensada do desastre político — o coração das trevas — em um monumento melancólico ao amor romântico e à memória histórica. Entre a verdade silente da África e a mentira saliente dita à mulher metropolitana, Marlow retorna a seu insight inicial: a experiência do colonialismo é o problema de viver “em meio ao incompreensível”.³

É esta incompreensibilidade em meio às locuções da colonização que nos remete ao insight de Toni Morrison sobre o “caos”⁴ que aflige a significação das narrativas psíquicas e históricas em sociedades racializadas. Ela remete também à evocação de Wilson Harris, no contexto caribenho, de “uma certa ausência de desconfiança que acompanha toda assimilação dos contrários... um território e ermo alienígena [que] se tornou uma necessidade para a razão e a salvação de alguém”.⁵ Será esse reconhecimento de uma ansiedade necessária na construção de um saber transformativo, pós-colonial, do “global” — *no lugar metropolitano* — um aviso salutar contra a teoria itinerante? Pois, à medida que a penumbra se acumula naquela sala de visitas da Europa e que Marlow tenta criar uma narrativa que possa ligar a vida da Pretendida ao coração sombrio de Kurtz, preso em uma verdade fendida ou um duplo enquadramento, ele só pode contar a infame mentira pretendida: sim, Kurtz morreu com o

nome de sua Pretendida nos lábios. O horror pode ser evitado no decoro das palavras — “Teria sido sombrio demais — exageradamente sombrio” —⁶ mas o horror se volta contra a própria estrutura da narrativa.

O olhar introspectivo de Marlow agora se depara com a realidade cotidiana nas metrópoles ocidentais através do véu do fantasma colonial; a história de amor local e sua memória doméstica só podem ser contadas nas entrelinhas das trágicas repressões da história. A mulher branca, a Pretendida, torna-se a sombra da mulher africana; a rua de prédios altos assume o perfil dos crânios tribais fincados em varas; os batimentos percussivos de um coração ecoam o som profundo dos tambores — “o coração de uma treva triunfante”. Quando esse discurso de duplicação demoníaca emerge no próprio centro da vida metropolitana, então as coisas familiares da vida e das cartas cotidianas ficam marcadas por uma percepção irresistível de sua diferença genealógica, a procedência pós-colonial.

Escrevendo sobre a noção do “eu no espaço moral”, em seu recente livro *Sources of the Self* [Fontes do Eu], Charles Taylor impõe limites temporais no problema da personalidade [*personhood*]: “a suposição de que eu poderia ser dois eus em sucessão temporal é uma imagem superdramatizada ou então um tanto falsa. Vai contra os atributos estruturais de um eu como um ser que existe em um espaço de interesses.”⁷ Essas imagens “superdramatizadas” são precisamente o que me interessa quando tento negociar narrativas em que se vivem vidas duplas no mundo pós-colonial, com suas jornadas de migração e seus viveres diaspóricos. Esses objetos de estudo exigem a experiência da ansiedade para se incorporarem na construção analítica do objeto da atenção crítica: narrativas das condições fronteiriças de culturas e disciplinas. Isto porque a ansiedade é a interpelação afetiva de “um mundo [que] se revela como encravado no espaço entre duas molduras, uma moldura dupla ou uma moldura cindida”,⁸ como Samuel Weber descreve a estrutura simbólica da própria ansiedade psíquica. E a longa sombra projetada por *O Coração das Trevas* sobre o mundo dos estudos pós-coloniais é ela mesma um sintoma duplo de ansiedade pedagógica: uma precaução necessária contra a generalização de contingências e contornos

de circunstância local, no próprio momento em que um saber transnacional, “migrante”, do mundo é mais urgente.

Qualquer discussão de teoria cultural no contexto da globalização seria incompleta sem uma leitura do brilhante, embora indisciplinado, ensaio de Fredric Jameson, “Elaborações Secundárias”,⁹ a conclusão de sua coletânea *Postmodernism Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* [Pós-Modernismo ou, a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio]. Nenhum outro crítico marxista redirecionou de forma tão intrépida o movimento da dialética materialista, levando-o de sua centralização no Estado e sua estética e categorias disciplinares idealizadas em direção aos espaços irrequietos e não-mapeados da paisagem urbana, alegorizados em suas imagens da mídia e suas visões vernáculas. Isto levou Jameson a sugerir que o impacto demográfico e fenomenológico das minorias e dos migrantes *no interior* do Ocidente pode ser crucial na concepção do caráter transnacional da cultura contemporânea.

O “pós-moderno”, para Jameson, é um termo duplamente inscrito. Como a nomeação de um *acontecimento* histórico — o capitalismo tardio multinacional — a pós-modernidade oferece a narrativa periodizante das transformações globais do capital. Mas esse esquema de desenvolvimento é radicalmente desestabilizado pelo pós-moderno como processo estético-ideológico de significação do “sujeito” do acontecimento histórico. Jameson usa a linguagem da psicanálise (o colapso da cadeia significante na psicose) para elaborar uma genealogia para o sujeito da fragmentação cultural pós-moderna. Invertendo o importante postulado althusseriano sobre a captura ideológica “imaginária” do sujeito, Jameson insiste que é o sujeito esquizóide ou “cindido” que articula, com maior intensidade, a disjunção entre tempo e ser que caracteriza a sintaxe social da condição pós-moderna:

o colapso da temporalidade [que] subitamente libera esse presente do tempo de todas as atividades e intencionalidades que poderiam pô-lo em evidência e fazer dele um espaço de práxis... engolfa[ndo] o sujeito com vivacidade indescritível, uma materialidade de percepção apropriadamente opressiva... Este presente do mundo ou do significante material se apresenta ao sujeito com intensidade elevada, portando uma carga ou afeto misteriosos... que se poderia muito bem imaginar nos termos positivos de uma euforia, um êxtase, uma embriaguez. (p.27)

Esta passagem central de um ensaio anterior, "A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio",¹⁰ é exemplar entre as leituras marxistas do pós-estruturalismo por transformar a "disjunção esquizofrênica" (p.29) do estilo cultural em um espaço discursivo politicamente eficaz. A utilização da psicanálise tem implicações que vão além das ligações sugestivas, metafóricas, de Jameson. A temporalidade psicanalítica, eu proporia, confere valor cultural e político à enunciação do "presente" — seus tempos deslocados, suas intensidades afetivas. Colocado no roteiro do inconsciente, o "presente" não é nem o signo mimético da contemporaneidade histórica (a imediatidade da experiência), nem o marco final visível do passado histórico (a teleologia da tradição). Jameson tenta repetidamente transformar a disjunção retórica e temporal em uma poética da práxis. Sua leitura do poema "China" ilustra o que significa estabelecer "uma primazia da sentença presente no tempo, desintegra[ndo] implacavelmente o tecido da narrativa que tenta se recompor em torno dela" (p.28). Um breve fragmento do poema basta para transmitir essa idéia do "significante do presente", que torce o movimento da história para representar a luta de sua construção:

*We live on the third world from the sun. Number three. Nobody
tells us what to do.
The people who taught us how to count were being very kind.
It's always time to leave.
If it rains, you either have your umbrella or you don't.*

[Vivemos no terceiro mundo a partir do sol. Número três.
Ninguém nos diz o que fazer.
As pessoas que nos ensinaram a contar estavam sendo muito
bondosas.
Sempre é tempo de partir.
Quando chove, você está com seu guarda-chuva ou não.]

O que Jameson encontra nessas "frase(s) independentes e isoladas", cruzando os espaços desarticulados que pronunciam o presente, novamente e de modo novo, é

a reemergência aqui, ao longo destas sentenças desligadas, de qualquer significado global mais unificado... [Ele] parece captar algo do entusiasmo do imenso, *inacabado*, experimento social

da Nova China — sem paralelo na história do mundo — a emergência *inesperada*, entre dois super-poderes, do “número três”...; o evento sinalizador, acima de tudo, de uma coletividade que se tornou um novo “sujeito da história” e que, após a longa sujeição ao feudalismo ao imperialismo, novamente fala com sua própria voz, por si mesma, como se pela primeira vez (p.29).

O Horror! o Horror! Quase um século depois de *O Coração das Trevas* estamos de volta ao ato de viver em meio ao “incompreensível”, que Conrad associava com a produção de narrativas transculturais no mundo colonial. Dessas sentenças desligadas, pós-imperiais, que carregam a ansiedade da referência e da representação — “vivacidade indescritível... uma materialidade de percepção apropriadamente opressiva” — emerge a necessidade de uma análise global da cultura. Jameson percebe uma nova cultura internacional na passagem perplexa da modernidade para a pós-modernidade, enfatizando a atenuação transnacional do espaço “local”.

Vejo essas peculiaridades espaciais como sintomas e expressões de um dilema novo e historicamente original, que envolve nossa inserção como sujeitos individuais em uma série multidimensional de realidades descontínuas radicais, cujas molduras vão desde os espaços da vida privada burguesa que ainda sobrevivem através de todos os estágios intermediários, até o inimaginável descentramento do próprio capital global... a chamada morte do sujeito... o descentramento fragmentado e esquizofrênico [do Eu]... a crise do internacionalismo socialista e as enormes dificuldades táticas de coordenar... ações políticas locais com outras nacionais ou internacionais; tais dilemas políticos urgentes são todos funções imediatas do novo espaço internacional em questão (p.413).

Minha versão do texto de Jameson, editada com elipses que criam um presságio conradiano, revela a ansiedade de unir o global e o local, o dilema de projetar um espaço internacional sobre os vestígios de um sujeito descentrado, fragmentado. A globalização cultural é figurada nos *entre-lugares* de enquadramentos duplos: sua originalidade histórica, marcada por uma obscuridade cognitiva; seu “sujeito” descentrado, significado na temporalidade nervosa do transicional ou na emergente provisoriidade do “presente”. A transformação do

globo em um projeto teórico cínico e duplica o discurso analítico no qual ele está incrustado, à medida que a narrativa de desenvolvimento do capitalismo tardio se defronta com sua persona fragmentada pós-moderna e que a identidade materialista do marxismo é estranhamente rearticulada nas não-identidades psíquicas da psicanálise. Jameson é, de fato, uma espécie de Marlow em busca da aura de Ernest Mandel, tropeçando não no Almanaque de Towson, mas em Lefebvre, Baudrillard e Kevin Lynch. A arquitetura da argumentação de Jameson é como um parque temático do marxismo fenomenológico pós-althusseriano em perigo, do qual ele é ao mesmo tempo o mestre-de-obras e o mais brilhante *bricoleur*, o salvador heróico e o comerciante arguto de salvados.

Esteja em questão a emergência de novos sujeitos históricos na China ou, um pouco mais tarde, o novo espaço internacional, a argumentação se move intrigantemente para além do escopo da descrição teórica de Jameson do signo do "presente". A descontinuidade radical que existe entre a vida privada burguesa e o descentramento "inimaginável" do capital global não encontra seu esquema de representação na *posição espacial* ou na *visibilidade representacional* das sentenças autônomas, desconectadas, para as quais Jameson insistentemente nos chama a atenção. O que deve ser mapeado como um novo espaço internacional de realidades históricas descontínuas é, na verdade, o problema de significar as passagens intersticiais e os processos de diferença cultural que estão inscritos no "entre-lugar", na dissolução temporal que tece o texto "global". É, ironicamente, o momento, ou mesmo o movimento, desintegrador, da enunciação — aquela disjunção repentina do presente — que torna possível a expressão do alcance global da cultura. E, paradoxalmente, é apenas através de uma estrutura de cisão e deslocamento — "o descentramento fragmentado e esquizofrênico do eu" — que a arquitetura do novo sujeito histórico emerge nos próprios limites da representação, para "permitir uma representação situacional por parte do indivíduo daquela totalidade mais vasta e *irrepresentável*, que é o conjunto das estruturas da sociedade como um todo" (grifo meu) (p.51).

Ao explorar essa relação do "irrepresentável" como um domínio da causalidade social e da diferença cultural, somos levados a questionar a abrangência e as exclusões do "terceiro

espaço” de Jameson. O espaço da “terceiridade” na política pós-moderna abre uma área de “interfecção” [*interfection*] (para usar o termo de Jameson) em que a novidade de práticas culturais e as narrativas históricas estão registradas em “discordância genérica”, “justaposição inesperada”, “semi-automatização da realidade”, “esquizo-fragmentação pós-moderna em oposição a ansiedades ou histerias modernas ou modernistas” (p.371-372). Figurado no significado disjunto do presente, esse terceiro espaço suplementar introduz uma estrutura de ambivalência na própria construção do internacionalismo de Jameson. Há, por um lado, um reconhecimento dos espaços e signos intersticiais, disjuntivos, que é crucial para a emergência dos novos sujeitos históricos da fase transnacional do capitalismo tardio. No entanto, tendo localizado a imagem do presente histórico no significante de uma narrativa “desintegradora”, Jameson recusa a temporalidade do deslocamento que é, literalmente, seu meio de comunicação. Para Jameson, a possibilidade de tornar-se histórico exige uma contenção desse tempo social disjuntivo.

Passo a descrever o que considero ser a ambivalência que estrutura a invenção e a interdição do pensamento de Jameson, retornando à fantasia primária do capitalismo tardio que ele localiza no centro de Los Angeles. A *mise-en-scène* da relação do sujeito com uma totalidade social irrepresentável — o germe de toda uma geração de ensaios eruditos — deve ser encontrada na descrição carnavalesca daquele panóptico pós-moderno, o Hotel Bonaventura. Em um tropo que remete à desorientação de linguagem e local que acompanha a viagem de Marlow pelo Congo, Jameson atravessa as corredeiras em uma gôndola-elevador e aterrissa na confusão massacrante do lobby. Aqui, no hiperespaço do hotel, perde-se inteiramente o senso de direção. Este é o momento dramático em que nos deparamos com a incapacidade de nossas mentes de “mapear a grande rede multinacional global e a rede comunicacional descentrada” (p.44). Nesse encontro com a dialética global do irrepresentável, há uma injunção subjacente, protética, “algo como uma necessidade imperiosa de desenvolver novos órgãos, de expandir nosso sistema sensorio e nosso corpo em direção a dimensões novas, ainda inimagináveis, talvez até impossíveis” (p.39). O que poderia ser esse *cyborg*?

Em sua meditação final sobre o tema, “Elaborações Secundárias”, Jameson elabora essa capacidade perceptual aguçada como uma

espécie de visão de incomensurabilidade que não procura ajustar o foco dos olhos, mas provisoriamente mantém a tensão de suas múltiplas coordenadas... É a sua *separação espacial* que é tão agudamente sentida como tal. Momentos diferentes no tempo histórico ou existencial são aí simplesmente arquivados em lugares diferentes; a tentativa de combiná-los mesmo no âmbito local não desliza para cima e para baixo em uma escala temporal... e sim pula para a frente e para trás por um tabuleiro de xadrez que conceituamos em termos de *distância* (grifo meu) (p.372-373).

Embora Jameson comece por elaborar o “sensório” da rede multinacional descentrada como existente em algum ponto além de nossa experiência perceptiva, mapeável, ele só pode conceber a representação da “diferença” global fazendo um apelo renovado à faculdade visual mimética — desta vez em nome de uma “visão de incomensurabilidade”. O que é manifestamente novo nesta versão do espaço internacional e sua (in)visibilidade social é sua medida temporal — “momentos diferentes no tempo histórico... pulam para trás e para a frente”. A temporalidade não-sincrônica das culturas nacional e global abre um espaço cultural — um terceiro espaço — onde a negociação das diferenças incomensuráveis cria uma tensão peculiar às existências fronteiriças. Em “The New World (b)Order”, [“A Nova Ordem/Fronteira do Mundo”], Guillermo Gomez-Peña, o artista performativo que vive entre a cidade do México e Nova Iorque, mexe com nossa visão de incomensurabilidade e faz expandir nossos sentidos em direção ao novo mundo transnacional e seus nomes híbridos:

Esta nova sociedade é caracterizada por migrações em massa e relações inter-raciais bizarras. Como resultado, novas identidades híbridas e transitórias estão emergindo... É o caso dos incríveis *Chica-riricuas*, que são produto de pais portoriquenhos-mulatos e chicano-mestiços... Quando um *chica-riricua* se casa com um judeu hassídico, seu filho é chamado de *Hassidic vato loco*...

A noção falida de um cadinho [*melting pot*] foi substituída por um modelo que é mais apropriado aos novos tempos, o da

caldeirada menudo. De acordo com este modelo, a maioria dos ingredientes derrete mas alguns pedaços teimosos são condenados a simplesmente flutuar. *Vergi-gratia!*¹¹

Estas renomeações fantásticas dos sujeitos da diferença cultural não derivam sua autoridade discursiva de causas anteriores — sejam elas a natureza humana ou a necessidade histórica — que, em um movimento secundário, articulam identidades essenciais e *expressivas* entre diferenças culturais no mundo contemporâneo. O problema não é de cunho ontológico, em que as diferenças são efeitos de alguma identidade totalizante, transcendente, a ser encontrada no passado ou no futuro. As hifenações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis — os pedaços teimosos — como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença — seja ele classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais — onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar* — encontram sua agência em uma forma de um “futuro” em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente.¹²

O presente do mundo, que aparece através do colapso da temporalidade, significa uma *intermediatidade* histórica, familiar ao conceito psicanalítico de *Nachträglichkeit* (ação postergada): “uma função transferencial pela qual o passado dissolve-se no presente, de modo que o futuro se torna (mais uma vez) uma *questão aberta*, em vez de ser especificado pela fixidez do passado.”¹³ O “tempo” iterativo do futuro como *um tornar-se mais uma vez aberto* permite às identidades marginalizadas ou minoritárias um modo de agência performativa que Judith Butler elaborou para a representação da sexualidade lésbica: “uma especificidade... a ser estabelecida não *exteriormente* ou *além* daquela reinscrição ou reiteração, mas na própria modalidade e efeitos daquela reinscrição”.¹⁴

Jameson dissipa o potencial dessa “terceira” política do futuro-como-questão-aberta, ou “nova ordem/fronteira do mundo”, ao transformar as diferenças sociais em “distância” cultural e ao converter temporalidades intersticiais, conflituosas, que podem não ser nem de desenvolvimento nem lineares (*não* “dispostas para cima ou para baixo em uma escala temporal”), nos *topoi* da separação espacial. Através da metáfora da distância espacial, Jameson mantém firmemente o “enquadramento”, senão a face, do aparato de percepção centrado no sujeito¹⁵ que, em um contra-movimento, busca deslocar na “realidade virtual” do mapeamento cognitivo, ou da irrepresentabilidade do novo espaço internacional. E o pivô dessa dialética espacial, reguladora — o olho da tormenta — é nada menos do que o próprio sujeito-de-classe. Se Jameson faz receder a dimensão teleológica da categoria de classe diante dos eixos múltiplos da globalização transnacional, então a dimensão linear, de desenvolvimento, retorna na forma de uma tipologia espacial. A dialética do irrepresentável (que enquadra as realidades incomensuráveis do espaço internacional) torna-se de súbito por demais visível, conhecido de modo por demais previsível:

Os três tipos de espaços que tenho em mente resultam todos da expansão descontínua, de saltos quânticos no crescimento do capital, na penetração deste em áreas até então não-mercado-lógicas. Pressupõe-se aqui uma certa força unificadora e totalizadora — não o Espírito Absoluto hegeliano, nem o partido, nem Stalin, mas simplesmente o próprio capital (p.410).

Os significados desconectados do presente são fixados nas periodizações pontuais do mercado, do monopólio e do capital multinacional; os movimentos erráticos, intersticiais, que significam as temporalidades transnacionais da cultura são rejuntados aos espaços teleológicos do capital global. E, através do enquadramento do presente dentro das “três fases” do capital, a energia inovadora do “terceiro” espaço de certa forma se perde.

Embora tente sugerir, em sintonia com Sartre, que a “totalização” não é um acesso à totalidade mas “um jogo com o limite, como um dente bambo” (p.363), há pouca dúvida de que, para Jameson, o limite do conhecimento, assim como o

pré-requisito do método crítico, se ordena em uma divisão binária do espaço: tem de haver um "interior" e um "exterior" para que haja uma relação socialmente determinante. Apesar do fascínio de Jameson pelos espaços "ao avesso" do Bonaventura Hotel ou da Frank Gehry House, para ele a estrutura da causalidade social requer a divisão de "base e superestrutura" que recorre repetidas vezes em sua obra mais recente, despojada de seu dogmatismo mas ainda assim, como ele nos lembra, seu ponto de partida metodológico: "uma recomendação heurística de que simultaneamente se apreenda a cultura (e a teoria) nela mesma e por ela mesma, mas também em relação com seu exterior, seu conteúdo e seu contexto, seu espaço de intervenção e eficácia" (p.409).

Se a paisagem incomensurável e assíncrona do pós-moderno mina a possibilidade dessa simultaneidade, Jameson, então, amplia o conceito de base e superestrutura ao rearticular a divisão binária através de um *analogon*:

[N]o atual sistema mundial, um termo da mídia está sempre presente para funcionar como um *analogon* ou material interpretante para este ou aquele modelo social mais diretamente representativo. Com isso, emerge algo que parece ser uma nova versão pós-moderna da fórmula base-superestrutura, na qual a representação das relações sociais como tais exige agora a mediação desta ou daquela estrutura comunicacional interposta, a partir da qual é necessário lê-la indiretamente (p.416).

Mais uma vez a diferença histórica do presente é articulada na emergência de um terceiro espaço de representação que é, com a mesma rapidez, reabsorvido na divisão base-superestrutura. Ao *analogon*, requerido pelo novo sistema mundial como uma maneira de expressar sua temporalidade cultural intersticial — uma estrutura comunicacional indireta e interposta — se permite adornar, mas não interromper, a fórmula base-superestrutura. Que formas de diferença social são privilegiadas no *Aufhebung*, ou na transcendência, do "irrepresentável"? Quem são os novos sujeitos históricos que permanecem irrepresentados na invisibilidade mais ampla dessa totalidade transnacional?

Enquanto o Ocidente se mira no espelho quebrado de seu novo inconsciente global — "os extraordinários deslocamentos

demográficos de massas trabalhadoras migrantes e turistas globais... em um grau sem paralelo na história mundial” (p.363) —, Jameson busca, em um movimento sugestivo, transformar o imaginário social esquizofrênico do sujeito pós-moderno em uma crise na ontologia coletiva do grupo diante do puro “número” do pluralismo demográfico. A ansiedade relativa à percepção (e cognição)¹⁶ que acompanha a perda do mapeamento “infra-estrutural” torna-se exacerbada na cidade pós-moderna, na qual tanto a “comunidade conhecível” de Raymond Williams como a “comunidade imaginada” de Benedict Anderson têm sido alteradas pela migração e povoação em massa. As comunidades migrantes são representativas de uma tendência muito mais ampla em direção à minoricização das sociedades nacionais. Para Jameson este processo é parte de uma ironia histórica: “a natureza transicional da nova economia global ainda não permitiu que suas classes se formassem de maneira estável, e, muito menos, que adquirissem uma verdadeira consciência de classe” (p.348).

A objetividade social da política de base grupal dos novos movimentos sociais — ou até os grupamentos políticos das minorias metropolitanas — deve, na argumentação de Jameson, ser buscada nas superfícies simulacrais das instituições da mídia ou naquelas práticas da indústria cultural que produzem “investimentos libidinais de caráter mais narrativo”. A construção de solidariedades políticas entre minorias ou entre grupos de interesses especiais seria então considerada “pseudo-dialética” a menos que seu alinhamento fosse mediado através da identificação *prévia e primária* com a identidade de classe (como o modo de equivalência entre opressões ou explorações). As hierarquias raciais, as discriminações sexuais, ou, por exemplo, a união de ambas formas de diferenciação social nas práticas iníquas da lei de asilo e nacionalidade — estas podem ser causas legítimas para a ação política, mas a articulação do grupo político por si mesmo como consciência efetiva só poderia ocorrer através da mediação da categoria de classe.

Esta leitura da análise de classe de Jameson, pode-se argumentar, não faz a devida justiça a sua imagem inovadora do ator social como um “terceiro termo... o sujeito não-centrado que é parte de um grupo ou coletivo orgânico” (p.345). Já

aprendemos, a esta altura, que esse apelo a uma “terceiridade” na estrutura do pensamento dialético é tanto um reconhecimento dos “signos” culturais disjuntivos destes tempos (pós-modernos) quanto um sintoma da incapacidade de Jameson de ultrapassar a dialética binária de interior e exterior, base e superestrutura. Sua concepção inovadora do sujeito político como uma agência espacial descentrada é cerceada por sua convicção de que o momento de verdadeiro reconhecimento da História — a garantia de sua objetividade material — reside na capacidade do conceito de classe de se tornar o espelho da produção social e da representação cultural. Ele escreve:

As categorias de classe são mais materiais, mais impuras e escandalosamente misturadas no modo pelo qual suas determinantes ou fatores definidores envolvem a produção de objetos e as relações por ela determinadas, juntamente com as forças da respectiva maquinaria: podemos assim enxergar, através das categorias de classe, o leito pedregoso do rio (p.346).

Seria fantasioso da minha parte sugerir que nessa imagem de classe como o espelho da história — uma ontologia ótica que permite uma visão clara do “leito do rio” — há também uma forma de narcisismo? Classe pressupõe o poder interpelativo, afetivo, da “raça, gênero, cultura étnica e similares... [que] podem sempre ser revelados como envolvendo fantasmas da cultura como tal, no sentido antropológico,... autorizados e legitimados por noções de religião” (p.345). Na argumentação de Jameson, estas formas de diferença social são fundamentalmente reativas e de orientação grupal, desprovidas da objetividade material da relação de classe. É apenas quando os movimentos políticos de raça e gênero são mediados pela categoria analítica primária de classe que essas identidades comunitárias são transformadas em agências “capazes de interpelar[-se] e ditar os termos de [suas] próprias imagens especulares” (p.346).

Se a especularidade da consciência de classe oferece à raça e ao gênero sua estrutura interpelativa, então nenhuma forma de identidade social coletiva pode ser designada sem sua nomeação *prévia* como uma forma de identidade de classe. A

identidade de classe é auto-referencial, sobrepondo-se a outras instâncias de diferença social. Sua soberania é também, em um sentido teórico, um ato de vigilância. As categorias de classe que permitem uma visão clara do leito pedregoso do rio são então presas em uma recusa autotélica de seus próprios limites discursivos e epistêmicos. Tal narcisismo pode articular “outros” sujeitos da diferença e formas de alteridade cultural seja como mimeticamente secundários — uma tonalidade mais esmaecida da autenticidade e originalidade das relações de classe, agora meio fora de lugar — seja como temporariamente anteriores ou extemporâneos — realidades arcaicas, antropomórficas, compensatórias, mais do que comunidades sociais contemporâneas.

Se descrevi a categoria de classe como narcisista, *tout court*, deixei então de fazer justiça à complexidade da ambivalência de Jameson. É, talvez, um narciso ferido aquele que fita o fundo do rio. “Em uma situação na qual, durante algum tempo, a política genuína (ou totalizadora) já não é possível”, admite Jameson, passa a ser responsabilidade de cada um “atentar exatamente para sintomas como o esmaecimento da dimensão global, para a resistência ideológica ao conceito de totalidade” (p.330). A vigilância urgente e admirável de Jameson não está sendo questionada. É o valor investido na diferença visível de classe que não lhe permite constituir o momento presente como a insígnia de outras inscrições intersticiais da diferença cultural. À medida que a especularidade autotélica da categoria de classe testemunha a perda histórica de sua própria prioridade ontológica, emerge a possibilidade de uma política da diferença social que não faz alegações autotélicas — “capaz de *interpelar-se*” — mas é genuinamente articuladora em sua compreensão de que para ser discursivamente representada e socialmente representativa — *para assumir uma identidade ou imagem política eficaz* — os limites e condições da especularidade têm de ser ultrapassados e rasurados pela inscrição da alteridade. Rever o problema do espaço global a partir da perspectiva pós-colonial é remover o local da diferença cultural do espaço da *pluralidade* demográfica para as negociações fronteiriças da tradução cultural.

II. RELAÇÕES EXTERIORES

O que advém da construção narrativa dos discursos minoritários para a existência cotidiana da metrópole ocidental? Fiquemos com os temas televisuais da mudança de canais e da cisão psíquica — que Jameson considera capitalismo tardio — e entremos na cidade pós-moderna como migrantes e minorias. Nosso canto da sereia vem da publicitária judia Mimi Mamoulian, telefonando de Nova Iorque para Saladin Chamcha, antes locutor em Londres, agora um homem-bode satânico, segregado em um gueto indo-paquistanês na Brickhall Street de Londres. O roteiro vem, é claro, de *Os Versos Satânicos*,¹⁷ e a voz é a de Mimi:

Estou bem a par das críticas pós-modernistas do Ocidente, por exemplo, que temos aqui uma sociedade capaz apenas de pastiche: um mundo tornado plano. Quando me faço a voz de um banho de espuma, estou entrando conscientemente em terra plana, sabendo o que estou fazendo e porque... Não venha me falar de exploração... Experimente algum dia ser judia, mulher e feia. Você vai implorar para ser negro. Desculpe a expressão: moreno.

No Shandaar Café hoje só se fala de Chamcha, o anglófilo, famoso por sua voz no anúncio de Slimbix: *Como é que uma caloria vai ganhar a vida? Graças a Slimbix, estou desempregada*. Chamcha, o grande projetor de vozes, o prestidigitador de personas, transformou-se em um Bode e voltou de quatro para o gueto, para seus compatriotas migrantes desprezados. Em seu ser mítico ele se tornou a figura “fronteira” de um deslocamento histórico em massa — a migração pós-colonial — que não é apenas uma realidade “transicional” mas também um fenômeno “tradutório”. A questão é, nos termos de Jameson, se “a invenção narrativa... por sua própria implausibilidade se torna a figura de uma possível práxis [cultural] mais ampla” (p.369).

Chamcha está, pois, literalmente, no entre-meio entre duas condições de fronteira. De um lado ele tem sua senhoria Hind, que esposa a causa do pluralismo gastronômico, devorando os pratos fortemente temperados de Kashmir e os molhos de iogurte de Lucknow, transformando-se na larga massa de terra do próprio subcontinente “pois os alimentos passam por

qualquer fronteira que exista".¹⁸ Do outro lado de Chamcha senta-se seu senhorio Sufyan, o metropolitano "colonial" secular que entende o destino do migrante como o clássico contraste entre Lucrécio e Ovídio. Ao ser traduzido por Sufyan para a orientação existencial dos migrantes pós-coloniais, o problema consiste em saber se o cruzamento de fronteiras culturais permite a libertação da essência do eu (Lucrécio) ou se, como a cera, a migração só muda a superfície da alma, preservando a identidade sob suas formas protéicas (Ovídio).

Esta liminaridade da experiência migrante é mais um fenômeno tradutório do que transicional; não existe resolução para ele porque as duas condições são conjugadas de modo ambivalente na "sobrevivência" da vida migrante. Vivendo nos interstícios de Lucrécio e Ovídio, dividido entre um atavismo "nativista", até nacionalista, e uma assimilação metropolitana pós-colonial, o sujeito da diferença cultural torna-se um problema que Walter Benjamin descreveu como a irresolução, ou liminaridade, da "tradução", o *elemento de resistência* no processo de transformação, "aquele elemento em uma tradução que não se presta a ser traduzido".¹⁹ Este espaço da tradução da diferença cultural *nos interstícios* está impregnado daquela temporalidade benjaminiana do presente que evidencia o momento de transição, e não apenas o contínuo da história; é uma estranha tranqüilidade que define o presente no qual a própria *escrita* da transformação histórica se torna estranhamente visível. A cultura migrante do "entre-lugar", a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma "transmissão total do conteúdo",²⁰ em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura. O Deus dos migrantes, em *Os Versos Satânicos*, expressa-se de forma inequívoca sobre a questão, ao mesmo tempo que permanece, é claro, completamente equívoco entre pureza e perigo: "Se Nós somos multiformes, plurais, se representamos a união-por-hibridização de opostos como Oopar e Neechay, ou se Nós somos puros, fortes, extremos, não será resolvido aqui."²¹

A indeterminação da identidade diaspórica, [*que*] *não será resolvida aqui*, é a causa secular, social do que tem sido

amplamente representado como a “blasfêmia” do livro. Hibridismo é heresia. A acusação fundamentalista não se concentrou na interpretação errônea do Corão, e sim na ofensa da “deturpação de nomes” do Islã: Maomé [*Mohamed*] é chamado de Mahound; as prostitutas têm os mesmos nomes das esposas do Profeta. A queixa *formal* dos fundamentalistas é de que a transposição desses nomes sagrados para espaços profanos — bordéis ou romances de realismo mágico — não é simplesmente sacrílega, mas destruidora do próprio cimento da comunidade. Violar o sistema de nomeação é tornar contingente e indeterminado o que Alisdair Macintyre, em seu ensaio sobre “Tradição e Tradução”, descreveu como “nomear *para*: as instituições da nomeação como expressão e encarnação do ponto de vista comum do grupo, suas tradições de crença e investigação”.²² O conflito de culturas e comunidades em torno de *Os Versos Satânicos* tem sido representado principalmente em termos espaciais e polaridades geopolíticas binárias — fundamentalistas islâmicos versus modernistas literários ocidentais, a querela dos migrantes (atributivos) antigos e os metropolitanos (irônicos) modernos. Isto obscurece a ansiedade da cultura irresolvível, fronteiriça, do hibridismo que articula seus problemas de identificação e sua estética diaspórica em uma temporalidade estranha, disjuntiva, que é, ao mesmo tempo, o *tempo* do deslocamento cultural e o *espaço* do “intraduzível”.

Blasfemar não é simplesmente macular a inefabilidade do nome sagrado. “... [A] blasfêmia não se restringe de modo algum aos grupos islâmicos”, escreve Sara Suleri em sua primorosa leitura de *Os Versos Satânicos*. “[Um] desejo pós-colonial de desenraizamento, emblematizado pelo protagonista Saladin Chamcha, é igualmente representado como heresia cultural. Ato de rompimento histórico ou cultural tornam-se aqueles momentos blasfemos que proliferam na narrativa...”²³ A blasfêmia vai além do rompimento da tradição e substitui sua pretensão a uma pureza de origens por uma poética de reposicionamento e reinscrição. Rushdie usa repetidamente a palavra “blasfêmia” nas partes do livro sobre os migrantes para indicar uma forma teatral da encenação de identidades transgenéricas e transculturais. A blasfêmia não é simplesmente uma representação deturpada do sagrado pelo secular; é um

momento em que o assunto ou o conteúdo de uma tradição cultural está sendo dominado, ou alienado, no ato da tradução. Na autenticidade ou continuidade afirmada da tradição, a blasfêmia “secular” libera uma temporalidade que revela as contingências, mesmo as incomensurabilidades, envolvidas no processo de transformação social.

Minha descrição teórica da blasfêmia como ato transgressor de tradução cultural é corroborada pela leitura que Yunus Samad faz da blasfêmia no contexto do acontecimento real da *fatwah*.²⁴ É o *meio* utilizado por Rushdie para reinterpretar o Corão que constitui um crime. No mundo muçulmano, Samad argumenta, a poesia é o meio tradicional de crítica. Ao dar a sua narrativa revisionista a forma de romance — em geral não utilizada na literatura islâmica tradicional — Rushdie viola a licença poética permitida aos críticos da instituição islâmica. Nas palavras de Samad, “O verdadeiro crime de Salman Rushdie, aos olhos dos clérigos, foi o de ter abordado a história antiga do Islã de uma maneira crítica, imaginativa e irreverente, mas com profunda visão histórica”. Poderíamos argumentar, creio, que em vez de simplesmente deturpar o Corão, o pecado de Rushdie reside na abertura de um espaço de contestação discursiva que coloca a autoridade do Corão dentro de uma perspectiva de relativismo histórico e cultural. Não é que o “conteúdo” do Corão seja diretamente contestado; ao revelar outras posições e possibilidades enunciativas dentro do quadro de leitura do Corão, Rushdie põe em prática a subversão de sua autenticidade através do ato de tradução cultural — ele reloca a “intencionalidade” do Corão repetindo-a e reinscrevendo-a no cenário do romance das migrações e diásporas culturais do pós-guerra.

A transposição da vida de Maomé para a teatralidade melodramática de um filme popular de Bombaim, *A Mensagem*, resulta em uma forma híbrida — o “teológico” —²⁵ endereçada ao público imigrante no Ocidente. A blasfêmia aqui está no deslizamento intervalar entre a fábula moral pretendida e seu deslocamento para as figurações sombrias e sintomáticas do “trabalho do sonho” da fantasia cinematográfica. No psicodrama racista encenado em torno de Chamcha, o homem-bode satânico, a “blasfêmia” representa as projeções fóbicas que alimentam os grandes temores sociais, cruzam fronteiras,

escapam aos controles normais e vagueiam à solta pela cidade, transformando a diferença em demonismo. O fantasma social do racismo, movido pelo rumor, torna-se politicamente acreditável e estrategicamente negociável: “os sacerdotes se envolveram, acrescentando mais um elemento instável — a ligação entre o termo *negro* e o pecado da *blasfêmia* — à mistura”.²⁶ Do mesmo modo que o elemento instável — o interstício — permite a ligação negro/blasfêmia, ele revela também, mais uma vez, que o “presente” da tradução pode não ser uma transição tranqüila, uma continuidade consensual, mas sim a configuração da reescrita disjuntiva da experiência migrante, transcultural.

Se hibridismo é heresia, blasfemar é sonhar. Sonhar não com o passado ou o presente, e nem com o presente contínuo; não é o sonho nostálgico da tradição nem o sonho utópico do progresso moderno; é o sonho da tradução, como *sur-vivre*, como “sobrevivência”, como Derrida traduz o “tempo” do conceito benjaminiano da sobrevida da tradução, o ato de viver nas fronteiras. Rushdie traduz isto como o sonho de sobrevivência do migrante: um interstício *iniciatório*; uma condição de hibridismo que confere poder; uma emergência que transforma o “retorno” em reinscrição ou redescrição; uma iteração que não é tardia, mas irônica e insurgente. Isto porque a sobrevivência do migrante depende, como afirma Rushdie, da descoberta de “como o novo entra no mundo”. A questão central é a elaboração de ligações através dos elementos instáveis da literatura e da vida — o perigoso encontro marcado com o “intraduzível” — em vez de se chegar a nomes pré-fabricados.

O “novo” do discurso migrante ou minoritário tem de ser descoberto *in media res*: um novo que não é parte da divisão “progressista” entre passado e presente ou entre arcaico e moderno; tampouco é um “novo” que possa ser contido na mimese de “original e cópia”. Em ambos os casos, a imagem do novo é icônica em vez de enunciativa; em ambas as instâncias, a diferença temporal é representada como distância epistemológica ou mimética de uma fonte original. O novo da tradução cultural é semelhante ao que Walter Benjamin descreve como a “estrangeiridade das línguas” — aquele problema de representação inato à própria representação. Se

Paul de Man privilegiou a “metonímia” da tradução, quero colocar em primeiro plano a “estrangeiridade” da tradução cultural.

Com o conceito de “estrangeiridade”, Benjamin se aproxima de uma descrição da performatividade da tradução como a encenação da diferença cultural. A argumentação começa com a sugestão de que, embora *Brot* e *pain* se refiram ao mesmo objeto, o *pão*, seus *modos de significação* discursivos e culturais estão em conflito uns com os outros, lutando para excluir um ao outro. A complementaridade da linguagem como comunicação deve ser compreendida como algo que emerge de um estado constante de contestação e fluxo causado pelos sistemas diferenciais de significação social e cultural. Esse processo de complementaridade como suplemento agonístico é a semente do “intraduzível” — o elemento estrangeiro em meio à performance da tradução cultural. E é esta semente que se transforma na famosa, rebuscada analogia do ensaio de Benjamin: ao contrário do original, em que fruta e casca formam uma certa unidade, no ato da tradução o conteúdo ou assunto é tornado desconectado, subjugado e alienado pela forma da significação, como um manto real de amplas dobras.

Ao contrário de Derrida e de Man, estou menos interessado na fragmentação metonímica do “original”. Estou mais comprometido com o elemento “estrangeiro” que revela o intersticial, que insiste na superfluidade têxtil de dobras e pregas e que se torna o “elemento instável de ligação”, a temporalidade indeterminada do intervalar, que tem de participar da criação de condições pelas quais “o novo entra no mundo”. O elemento estrangeiro “destrói também as estruturas de referência e a comunicação de sentido do original”²⁷ não simplesmente negando-o, mas negociando a disjunção em que temporalidades culturais sucessivas são “preservadas no mecanismo da história e *ao mesmo tempo* canceladas... O fruto nutritivo do que é historicamente entendido contém o tempo como uma semente preciosa mas insípida”.²⁸ E através dessa dialética da negação cultural como negociação, esta cisão entre casca e fruta por meio da *agência* da estrangeiridade, o propósito é, como diz Rudolf Pannwitz, não o de “transformar o hindi, o grego, o inglês em alemão, [mas], ao contrário, transformar o alemão em hindi, grego, inglês”.²⁹

A tradução é a natureza performativa da comunicação cultural. É antes a linguagem *in actu* (enunciação, posicionalidade) do que a linguagem *in situ* (*énoncé*, ou proposicionalidade).³⁰ E o signo da tradução conta, ou “canta”, continuamente os diferentes tempos e espaços entre a autoridade cultural e suas práticas performativas.³¹ O “tempo” da tradução consiste naquele *movimento* de significado, o princípio e a prática de uma comunicação que, nas palavras de Paul de Man, “põe o original em funcionamento para descanonizá-lo, dando-lhe o movimento de fragmentação, um perambular de errância, uma espécie de exílio permanente”.³²

Chamcha é o signo discriminatório de uma cultura britânica de raça e racismo performativa, projetiva — “imigrante ilegal, rei dos fora-da-lei, criminoso imundo ou herói da raça”.³³ De algum ponto entre Ovídio e Lucrécio, ou entre os pluralismos gastronômicos e demográficos, ele confunde as atribuições nativistas e supremacistas das identidades nacional(istas). Este movimento migrante de identificações sociais leva à mais devastadora paródia da Inglaterra de Maggie Torture.

A vingança do híbrido migrante vem na seqüência do Club Hot Wax,³⁴ cujo nome, sem dúvida, alude à tradução feita por Sufyan da metáfora da cera de Ovídio para se referir à imutabilidade da alma migrante. Se Gibreel Farishta, mais adiante no livro, transforma Londres em um país tropical com “uma maior definição moral, a instituição de uma siesta nacional, o desenvolvimento de padrões de comportamento intensos e expansivos”,³⁵ é então o DJ, o saltitante Pinkwalla, que encena a vingança da história negra nas práticas culturais expressivas do *toasting*, *rapping* e *scratching*. Em uma cena que combina Madame Tussaud com Led Zeppelin, as figuras de cera sepulcrais de uma história negra extirpada emergem para dançar em meio aos migrantes do presente em uma contra-mascarada pós-colonial de uma história recuperada e reinscrita. A Maggie Torture de cera é condenada a se derreter, ao som dos cânticos baldwinianos de “desta vez o fogo”. E, de repente, através deste ritual de tradução, Saladin Chamcha, o homem-bode satânico, é historicizado novamente no movimento de uma história migrante, um mundo metropolitano que “se torna minoria”.

A tradução cultural dessacraliza as pressuposições transparentes da supremacia cultural e, nesse próprio ato, exige uma especificidade contextual, uma diferenciação histórica *no interior* das posições minoritárias. Se a imagem pública do caso Rushdie ficou ligada apenas à indignação legítima dos clérigos e mullahs é porque sua re-citação dentro de um discurso público feminista, anti-fundamentalista, recebeu pouca atenção. Os debates e iniciativas políticas mais produtivas, no período pós-fatwah, vieram de grupos de mulheres como o Women Against Fundamentalism [Mulheres contra o Fundamentalismo] e o Southall Black Sisters [Irmãs Negras de Southall]³⁶ na Inglaterra. Eles se preocuparam menos com as políticas da textualidade e do terrorismo internacional e mais com a demonstração de que a questão secular, global, situa-se estranhamente em casa na Inglaterra — nas políticas de governo locais e na indústria de relações de raça, na “racialização da religião” na Inglaterra multicultural, na imposição da homogeneidade sobre as populações “minoritárias” em nome da diversidade cultural ou do pluralismo.

As feministas não fetichizaram o uso infame dos nomes das esposas de Maomé para nomear prostitutas; em vez disso, elas chamaram a atenção para a violência politizada no bordel e no quarto, lançando reivindicações para a criação de abrigos para mulheres de minorias coagidas a se casar. Sua reação ao caso Rushdie revela o que elas descrevem como “as influências *contraditórias* das políticas feministas e multiculturalistas adotadas pelo estado local (principalmente pelos conselhos chefiados pelos trabalhistas)”.³⁷ A partir dessas identificações ambivalentes e antagônicas de classe, gênero, geração e tradição, o movimento feminista britânico da década de 1990 redefiniu seus projetos. A questão irlandesa, pós-fatwah, foi também recolocada como um problema *pós-colonial* de “racialização da religião”. A crítica do fundamentalismo patriarcal e sua regulamentação do gênero e do desejo sexual tornou-se uma questão de destaque para as culturas de minoria. Os artistas de minoria vêm questionando o heterossexismo que regula as comunidades tradicionais, baseadas na família, restringindo e reprimindo as relações gays e lésbicas. Vê-se este movimento trópico de tradução cultural quando Rushdie renomeia Londres de modo espetacular, por

meio de sua iteração indo-paquistanesa, como "Elloven Deeowen" [*L-o-n-d-o-n*].

III. ASSUNTOS DA COMUNIDADE

Podem os "investimentos libidinais de tipo mais narrativo"³⁸ produzir um discurso representativo das minorias? Em outras palavras — com a permissão de Jameson — como a agência coletiva adquire significado em grupos que não possuem história "organicista" e o caráter conceitual do discurso de "classe"? "Tornar-se menor", lembram-nos Abdul JanMohamed e David Lloyd, "não é uma questão de essência... mas uma questão de posição do sujeito". Essa posição articula "práticas e valores alternativos que estão incrustados no tão freqüentemente avariado, fragmentário, estorvado ou ocluído trabalho das minorias";³⁹ tendo sido "coagido a uma posição de sujeito negativa e genérica, o indivíduo oprimido a transforma em uma posição coletiva positiva".⁴⁰ Esses valores fragmentados, parcialmente ocluídos do discurso da minoria, são tanto contínuos como descontínuos com relação ao marxismo, segundo Cornel West. Ele propõe um materialismo genealógico como meio de contestar uma "lógica racial psico-sexual".⁴¹ Isto representa uma lógica do viver que atravessa a vida cotidiana de diferentes formas ideológicas — raça, religião, patriarcalismo, homofobia; revela, e contesta, os mecanismos pelos quais as auto-imagens e auto-identidades são formadas no domínio dos estilos culturais, dos ideais estéticos, das sensibilidades psicosexuais. Ambos os relatos das posições de minoria racial e de gênero encenam a forma simbólica de auto-identificação representada através da fragmentação e oclusão da soberania do eu. A solidariedade afiliativa é formada através das articulações ambivalentes do domínio do estético, do fantasmático, do econômico e do corpo político: uma temporalidade de construção e contradição social que é iterativa e intersticial; uma "intersubjetividade" insurgente que é interdisciplinar; um cotidiano que interroga a contemporaneidade sincrônica da modernidade.

É muito fácil ver os discursos da minoria como sintomas da condição pós-moderna. A alegação de Jameson de que, na

ausência de uma verdadeira consciência de classe, “as tão vívidas lutas sociais da atualidade são em geral dispersas e anárquicas” (p.349) não registra suficientemente o deslocamento antagônico que os discursos de minoria inauguram, ao longo, ou na contramão, da dialética das identidades de classe. Buscar um holismo sociológico e um realismo filosófico “saudáveis” (p.323), como Jameson conclui a partir de Georg Lukács, seria dificilmente adequado àquelas apaixonadas e parciais *condições de emergência da comunidade* que são parte integral das condições temporais e históricas da crítica pós-colonial.

“Não é tanto a oposição estado-sociedade civil, mas antes a oposição capital-comunidade que parece ser a grande contradição que a filosofia social ocidental não consegue superar.”⁴² Desta perspectiva, Partha Chatterjee, o estudioso indiano da condição subalterna, retorna a Hegel — crucial tanto para Lukács como para Jameson — para afirmar que a idéia de comunidade articula uma temporalidade cultural de contingência e indeterminação no cerne do discurso da sociedade civil. Esta leitura “minoritária” é construída sobre a presença ocluída, parcial, da idéia de comunidade que ronda ou duplica o conceito de sociedade civil, levando “uma vida subterrânea, potencialmente subversiva no seu interior, porque se recusa a ir-se”.⁴³ Enquanto categoria, a comunidade permite uma divisão entre o privado e o público, o civil e o familiar; porém, enquanto discurso performativo, ela encena a impossibilidade de traçar uma linha objetiva entre os dois. A agência do conceito de comunidade “vaza pelos interstícios da estrutura objetivamente construída e contratualmente regulada da sociedade civil”,⁴⁴ das relações de classe e das identidades nacionais. A comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade “de classe” e rompe a homogeneidade da comunidade imaginada da nação. A narrativa da comunidade substancializa a diferença cultural e constitui uma forma “cindida-e-dupla” de identificação de grupo que Chatterjee ilustra por meio de uma contradição especificamente “anti-colonialista” da esfera pública. Os colonizados se recusam a aceitar ser membro de uma sociedade civil de súditos; conseqüentemente, eles criam um território cultural

“marcado pelas distinções do material e do espiritual, do externo e do interno”.⁴⁵

Estou menos preocupado com a aporia conceitual da contradição comunidade-capital do que com a genealogia da idéia de comunidade como ela própria sendo um discurso “minoritário”, como sendo a elaboração, ou o tornar-se “menor”, da idéia de Sociedade na prática da política da cultura. A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados. As divisões binárias do espaço social negligenciam a profunda disjunção temporal — o tempo e o espaço da tradução — através da qual as comunidades de minoria negociam suas identificações coletivas. Isto porque o que está em questão no discurso das minorias é a criação de uma agência através de posições incomensuráveis (não simplesmente múltiplas). Haverá uma poética da comunidade “intersticial”? De que forma ela se automeia, cria sua agência?

Dentre muitos exemplos da poesia pós-colonial contemporânea, o poema de Derek Walcott sobre a colonização do Caribe enquanto a dominação de um espaço por meio do poder da nomeação é aquele que evoca de maneira mais profunda o conceito do direito de significar.⁴⁶ A linguagem comum desenvolve uma autoridade aurática, uma persona imperial; porém, em uma performance especificamente pós-colonial de reinscrição, desvia-se a atenção do nominalismo do imperialismo para a emergência de um outro signo de agência e identidade. Este significa o destino da cultura como um lugar não simplesmente de subversão e transgressão, mas que prefigura uma espécie de solidariedade entre etnias que confluem para o ponto de encontro da história colonial.

*My race began as the sea began,
with no nouns, and with no horizon,
with pebbles under my tongue,
with a different fix on the stars.*

.....

*Have we melted into the mirror
leaving our souls behind?*

*The goldsmith from Benares,
the stonecutter from Canton,
the bronzesmith from Benin.*

*A sea-eagle screams from the rock,
and my race began like the osprey
with that cry,
that terrible vowel,
that I!*

*[...] this stick
to trace our names on the sand
which the sea erased again, to our indifference.*

II

*And when they named these bays
bays,
was it nostalgia or irony?*

.....

*Where were the courts of Castille?
Versailles' colonnades
supplanted by cabbage palms
with Corinthian crests,
belittling diminutives,
then, little Versailles,
meant plans for a pigsty,
names for the sour apples
and green grapes
of their exile.*

*[...] Being men they could not live
except they first presumed
the right of everything to be a noun.
The African acquiesced,
repeated and changed them.*

*Listen, my children, say:
moubain: the hogplum,
cerise: the wild cherry,*

baie-la: *the bay,*
with the fresh green voices
they were once themselves
in the way the wind bends
our natural inflections.

These palms are greater than Versailles,
for no man made them,
their fallen columns greater than Castille,
no man unmade them
except the worm who has no helmet,
but was always the emperor,

[Minha raça nasceu como nasceu o mar,
sem nomes, sem horizonte,
com seixos sob minha língua,
com estrelas diferentes sobre mim.

.....

Será que derretemos espelho adentro
deixando nossas almas para trás?
O ourives de Benares,
o canteiro de Cantão,
o ferreiro de Benin.
Uma águia marinha grita da rocha,
e minha raça nasceu como a águia-pescadora
daquele grito,
aquela vogal terrível,
aquele eu [I]!

[...] esta varinha
para traçar na areia os nossos nomes
que o mar novamente apagou, deixando-nos indiferentes.

II

E quando chamaram a essas baías
baías,
foi por nostalgia ou ironia?

.....

Onde estavam as cortes de Castela?
As colunatas de Versalhes
encimadas por palmas repolhudas
com cristas coríntias,
diminutivos que amesquinham,
então, pequena Versalhes,
significava o projeto de um chiqueiro,
nomes para as maçãs ácidas
e as uvas verdes
de seu exílio.

[...] Sendo homens não poderiam viver
a não ser pressupondo de início
o direito de tudo a ser um nome.
O africano aquiesceu,
repetiu e os mudou.

Ouçam, crianças, repitam:
moubain: a ameixa do mato,
cerise: a cereja silvestre,
baie-la: a baía,
com as frescas vozes verdes
eram nesse momento eles mesmos
no modo pelo qual o vento torneia
nossas inflexões naturais.

Estas palmeiras são mais altas que Versalhes,
pois não foram feitas por homens,
suas colunas tombadas maiores do que Castela,
nenhum homem as desfez
exceto o verme que não tem elmo,
mas foi sempre o imperador,]

Há dois mitos da história neste poema, cada um deles relacionado com versões opostas do lugar da identidade no processo de conhecimento cultural. Há o processo pedagógico da nomeação imperialista:

Sendo homens não poderiam viver
a não ser pressupondo de início
o direito de tudo a ser um nome.

Oposto a esse está a aquiescência do africano que, ao repetir
a lição dos senhores, muda suas inflexões:

moubain: a ameixa do mato
certse: a cereja silvestre
baie-la: a baía
com as frescas vozes verdes
eram nesse momento eles mesmos...

O objetivo de Walcott não é opor a pedagogia do nome imperialista à apropriação flexiva da voz nativa. Ele propõe ir além desses binarismos do poder de modo a reorganizar nossa noção do processo de identificação nas negociações da política cultural. Ele encena o *direito de significar* dos escravos, não simplesmente por negar ao imperialista o “direito de tudo a ser um nome”, mas por questionar a subjetividade masculinista, autoritária, produzida no processo colonizador: *Sendo homens não poderiam viver/ a não ser pressupondo de início/ o direito de tudo a ser um nome*. O que é “homem” como efeito de, como submisso a, um signo — o nome — do discurso colonizador? Para esse fim, Walcott coloca o problema de “nascer” fora da questão da “origem”, para além daquele campo perspetivo de visão — *a mente cortada ao meio pelo horizonte* — que constitui a consciência humana no espelho da natureza, na famosa descrição de Richard Rorty.⁴⁷

A história de Walcott começa em outra parte. Ele nos leva àquele momento de indecidibilidade ou incondicionalidade que constitui a ambivalência da modernidade no momento em que ela põe em prática seus juízos críticos ou busca justificativas para seus fatos sociais.⁴⁸ Walcott põe em contraste o “direito” possessivo, coercitivo, do nome ocidental, com um modo diferente de fala pós-colonial, um tempo histórico concebido no discurso dos escravizados ou contratados. A indecidibilidade a partir da qual Walcott constrói sua narrativa abre seu poema para o “presente” histórico que Walter Benjamin descreve como um “presente que não é transição,

mas no qual o tempo permanece imóvel e pára”.⁴⁹ *Isto porque essa noção define o presente no qual a história está sendo escrita.* A partir desse espaço discursivo da luta, a violência da letra, o terror do atemporal, é negociada a agência do ourives de Benares, do ferreiro de Benin, do canteiro cantonês. É uma agência coletiva que é, ao mesmo tempo, pronominal e pós-nominalista:

Uma águia marinha grita da rocha,
e minha raça nasceu como a águia-pescadora
daquele grito,
aquela vogal terrível,
aquele eu [I]

Onde fica o sujeito pós-colonial?

Com *aquela vogal terrível, aquele I*, Walcott descortina o presente disjuntivo da escrita de sua história pelo poema. O *I* como vogal, como a arbitrariedade do significante, é o *signo* da diferença intersticial através da qual a identidade do sentido é construída. O “I/eu” como pronome, como a confissão do sujeito colonial escravizado é a repetição da agência simbólica da história, traçando o seu nome na areia inconstante, constituindo uma in-diferença de comunidade migrante, pós-colonial: hindu, chinesa, africana. Com esse “I/eu” duplo, disjuntivo, Walcott escreve uma história da diferença cultural que concebe a produção da diferença como a definição política e social do presente histórico. As diferenças culturais devem ser compreendidas no momento em que constituem identidades — de modo contingente, indeterminado — no intervalo entre a repetição da vogal I/eu — que pode sempre ser reinscrita e relocada — e a restituição do sujeito I/eu. Lidas deste modo, no intervalo entre o I/eu-como-símbolo e o I/eu-como-signo, as articulações da diferença — raça, história, gênero — nunca são singulares ou binárias. As reivindicações de identidade são nominativas ou normativas, em um momento preliminar, passageiro; nunca são nomes quando culturalmente produtivas e historicamente progressivas. Como a própria vogal, as formas de identidade social devem ser capazes de surgir dentro-e-como a diferença de um-outro e fazer do direito de significar um ato de tradução cultural.

Pomme arac
otahette apple,
pomme cythère,
pomme granate,
moubain,
z'ananas
the pineapple's
Aztec helmet,
pomme,
I have forgotten
what pomme for
Irish potato,
cerise,
the cherry,
z'aman
sea-almonds
by the crisp
sea-bursts,
au bord de la ouvrière.
Come back to me,
my language.
Come back,
cacao,
grigri,
solitaire,...⁵⁰

[Pomme arac
maçã otahette,
pomme cythère,
romã,
moubain,
z'ananas
o elmo asteca
do abacaxi,
pomme,
esqueci qual pomme
é a batata inglesa,
cerise,

a cereja,
z'aman
amêndoas-do-mar
junto ao encrespado
quebra-mar,
au bord de la ouvrière.
Volta para mim,
minha língua.
Volta,
cacau,
grigri,
solitário,...]

Richard Rorty sugere que “a solidariedade tem de ser construída por pequenas partes, e não encontrada já pronta, em forma de uma língua original que todos nós reconheceríamos ao ouvi-la”.⁵¹ Dentro desse espírito de solidariedade, o clamor de Walcott à linguagem cumpre uma função simbólica. Enquanto o poema circula entre os pequenos atos da nomeação da natureza e a performance mais ampla de uma língua da comunidade, seu ritmo registra a “estrangeiridade” da memória cultural. No esquecimento do nome certo, em cada retorno da linguagem — sua “volta” — a temporalidade disjuntiva da tradução revela as diferenças íntimas que se encontram entre as genealogias e as geografias. É um tempo e espaço intersticiais o que descrevi de formas variadas, ao longo deste capítulo, como viver “em meio ao incompreensível” ou morar com Sufyan no Café Shandaar, na fronteira entre Ovídio e Lucrécio, no intervalo entre Oooper (acima) e Neechay (abaixo). A *intermediariedade* da história coloca o futuro, mais uma vez, como questão aberta. Ela oferece uma agência de iniciação que permite tomar posse novamente e de um modo novo — como no movimento do poema de Walcott — dos signos da sobrevivência, do território de outras histórias, do hibridismo das culturas. O ato de tradução cultural se dá através de “*continua* de transformação” para criar a noção de pertencer da cultura:

*generations going,
generations gone,
moi c'est gens Ste. Lucie
C'est la moi sorti:
is there that I born. ⁵²*

[gerações que passam,
gerações passadas,
*moi c'est gens Ste. Lucie
C'est la moi sorti:
foi lá que eu nasci.]*

E das pequenas partes do poema, de seu ir e vir, ergue-se a grande história das línguas e das paisagens da migração e da diáspora.

"RAÇA", TEMPO E A REVISÃO DA MODERNIDADE

"Negro sujo!" Ou simplesmente, "Olha, um negro!"

Frantz Fanon, "The Fact of Blackness"

I

Sempre que essas palavras são ditas com raiva ou com ódio, seja a respeito dos judeus naquele *estaminet* na Antuérpia, dos palestinos na Margem Oeste, ou do estudante do Zaire que ganha a vida miseravelmente, vendendo fetiches falsos na Margem Esquerda; seja a respeito do corpo da mulher ou do homem de cor; seja quando são pronunciadas de maneira ofensiva na África do Sul ou oficialmente proibidas em Londres ou Nova Iorque, mas inscritas, apesar disso, na grave apresentação das estatísticas do desempenho educacional e do crime, das violações de vistos, das irregularidades de imigração; sempre que "Negro sujo" ou "Olha, um negro!" não são ditas, mas aparecem em um olhar, ou são ouvidas no solecismo de um silêncio profundo; sempre, e em qualquer lugar, que ouço um racista, ou flagro o seu olhar, lembro-me do ensaio evocatório de Fanon, "The Fact of Blackness" ["O Fato da Negrura"] e suas inesquecíveis palavras iniciais.¹

Quero começar voltando a esse ensaio para explorar apenas uma cena de sua notável encenação: a performance fenomenológica de Fanon do que significa ser *não apenas um negro*, mas um membro dos marginalizados, dos deslocados, dos diaspóricos. Estar entre aqueles cuja própria presença é "vigiada" [*overlooked*] — no sentido de controle social — e

“ignorada” [*overlooked*] — no sentido da recusa psíquica — e, ao mesmo tempo, sobredeterminada — projetada psiquicamente, tornada estereotípica e sintomática. Apesar de sua localização muito específica — um martinicano submetido ao olhar racista em uma esquina de Lyon — reivindico uma generalidade para o argumento de Fanon porque ele não fala simplesmente da historicidade do homem negro, mas antes escreve, em “O Fato da Negrura”, sobre a temporalidade da modernidade dentro da qual a figura do “humano” vem a ser *autorizada*. É a temporalidade da emergência de Fanon — sua percepção do *caráter tardio do homem negro* — que não apenas torna a questão da ontologia inadequada à identidade negra, mas de certa forma *impossível* para a própria compreensão da humanidade no mundo da modernidade: *Você chegou muito tarde, tarde demais; haverá sempre um mundo — um mundo branco — entre vocês e nós* (grifo meu). É a oposição à ontologia daquele mundo branco — a suas formas presumidamente hierárquicas de racionalidade e universalidade — que Fanon se volta em uma atuação que é iterativa e interrogativa — uma repetição que é iniciatória, instalando uma história diferencial que não retornará ao poder do Mesmo. Entre *vocês e nós* Fanon abre um espaço enunciativo que não simplesmente contradiz as idéias metafísicas de progresso, racismo ou racionalidade; ele as distancia ao “repetir” essas idéias e as torna insólitas ao deslocá-las em uma série de locais culturalmente contraditórios e discursivamente estranhados.

O que Fanon expõe é a liminaridade dessas idéias — sua margem etnocêntrica — ao revelar a *historicidade* de seu símbolo mais universal — o Homem. Da perspectiva de um “caráter tardio” pós-colonial, Fanon perturba o *punctum* do homem enquanto categoria significativa, subjetivante, da cultura ocidental, como uma referência unificadora de valor ético. Fanon representa o desejo do colonizado de se identificar com o ideal humanista, iluminista do Homem: “Tudo o que eu queria era ser um homem entre outros homens. Queria chegar lépido e jovem a um mundo que fosse nosso e construí-lo em conjunto.” A seguir, em uma reversão catacrética, ele mostra como, apesar das pedagogias da história humana, o discurso performativo do ocidente liberal, suas

conversas e comentários cotidianos revelam a supremacia cultural e tipologia racial sobre as quais o universalismo do Homem se funda: “Mas, claro, entre, senhor, não há preconceito de cor entre nós... Absolutamente, o negro é um homem como nós mesmos... Não é por ser negro que ele há de ser menos inteligente do que nós.”

Fanon usa o fato da negrura, do caráter tardio, para destruir a estrutura binária de poder e identidade: o imperativo de que “o negro tem de ser negro; tem de ser negro em relação ao homem branco”. Em outra passagem, ele escreveu: “O homem negro não é. [cesura] Assim como o homem branco” (interpolação minha). O discurso do “humano” de Fanon emerge daquele intervalo ou cesura temporal efetuado no mito continuísta, progressista, do Homem. Ele também fala a partir do entretempo de significação da diferença cultural que estive tentando desenvolver como estrutura para a representação da agência subalterna e pós-colonial. Fanon escreve a partir daquela cesura temporal, o entretempo da diferença cultural, em um espaço entre a simbolização do social e o “signo” de sua representação de sujeitos e agências. Fanon destrói dois esquemas de tempo nos quais se pensa a historicidade do humano. Ele rejeita o “caráter tardio” do homem negro porque ele é apenas o oposto do enquadramento do homem branco como universal e normativo — *o céu branco que me cerca por todos os lados*: o homem negro recusa-se a ocupar o passado do qual o homem branco é o futuro. Mas Fanon também rejeita o esquema dialético hegeliano-marxista no qual o homem negro é parte de uma negação transcendental: um termo menor em uma dialética que irá emergir no seio de uma universalidade mais eqüitativa. Fanon, creio eu, sugere um outro tempo, um outro espaço.

É um espaço de ser que se forja a partir da experiência interruptora, interrogativa e trágica da negrura, da discriminação, do desespero. É a apreensão da questão social e psíquica da “origem” — e sua rasura — em um lado negativo que “tira seu valor de uma absolutez quase substantiva... [que precisa] ignorar as essências e determinações de seu ser... uma densidade absoluta... uma abolição do ego pelo desejo”. O que pode parecer primordial ou atemporal é, acredito, um

momento de uma espécie de “passado projetivo”, cuja história e significação tentarei explorar aqui. É uma forma de “negatividade” que torna disjuntivo o presente enunciativo da modernidade. Ela abre um entre-tempo no momento em que falamos da humanidade através de suas diferenciações — gênero, raça, classe — que marcam uma marginalidade excessiva da modernidade. É o enigma dessa forma de temporalidade que emerge daquilo que Du Bois também denominou o “rápido e o lento do fazer humano”,² colocar o Progresso frente a frente com algumas questões irrespondíveis e sugerir algumas respostas próprias.

Ao destruir a “ontologia do homem”, Fanon sugere que “não existe apenas um negro, existem *negros*”. Esta é enfaticamente não uma celebração pós-moderna de identidades pluralistas. Como minha argumentação esclarecerá, para mim o projeto da modernidade se revela ele próprio tão contraditório e irresolvido através da inserção do “entre-tempo”, no qual os momentos colonial e pós-colonial emergem como signo e história, que vejo com ceticismo aquelas transições para a pós-modernidade nos escritos acadêmicos do ocidente que teorizam a experiência desta “nova historicidade” através da apropriação de uma metáfora do “Terceiro Mundo”; “o Primeiro Mundo... em uma reversão dialética peculiar, começa a tocar alguns aspectos da experiência terceiro-mundista... Os Estados Unidos são... o maior país do terceiro mundo pelo desemprego, pela baixa produção, etc.”³

A noção de contingência social e indeterminação de Fanon, criada a partir da perspectiva de um entre-tempo pós-colonial, não é uma celebração da fragmentação, da *bricolage*, do pastiche ou do “simulacro”. É uma visão da contradição social e da diferença cultural — como o espaço disjuntivo da modernidade — que é bem ilustrada pelo fragmento de um poema que ele cita nas páginas finais de “O Fato da Negrura”:

Como a contradição entre os traços
cria a harmonia do rosto
proclamamos a unicidade do sofrimento
e da revolta.

O discurso de raça que estou tentando desenvolver expõe o *problema da temporalidade ambivalente da modernidade*, que é freqüentemente negligenciado nas tradições mais “espaciais” de alguns aspectos da teoria pós-moderna.⁴ Sob a rubrica de “discurso da modernidade”, não pretendo reduzir um momento histórico complexo e diverso, com variadas genealogias nacionais e diferentes práticas institucionais, a uma pedra de toque singular — seja ela a “idéia” de Razão, Historicismo, Progresso — para conveniência crítica da teoria literária pós-moderna. Meu interesse na questão da modernidade reside na importante discussão gerada pelo trabalho de Habermas, Foucault, Lyotard e Lefort, entre tantos outros, que ocasionou um discurso crítico em torno da modernidade histórica como estrutura epistemológica.⁵ Em poucas palavras, a questão do juízo ético e cultural, central aos processos de formação do sujeito e de objetificação do saber social, é desafiada no seu cerne “cognitivist”. Habermas a caracteriza como uma forma de autocompreensão ocidental que encena um reducionismo cognitivo na relação do ser humano com o mundo social:

Ontologicamente o mundo é reduzido a um mundo de entidades *como um todo* (como a totalidade de objetos...); epistemologicamente, nossa relação com esse mundo é reduzida à capacidade de conhecer... estados de coisas... de maneira propositiva-racional; semanticamente ele é reduzido ao discurso de afirmação de fatos no qual se usam sentenças assertórias⁶ (grifo meu).

Embora isto possa ser uma apresentação crua do problema, ela sublinha o fato de que o desafio a tal consciência “cognitivist” desloca o problema da verdade ou do sentido da circunscrição disciplinar da epistemologia — o problema do referencial como “objetividade” refletida naquele famoso tropo de Rorty, o espelho da natureza. O resultado poderia ser descrito figurativamente como uma preocupação não simplesmente com o reflexo no vidro — a idéia ou conceito em si — mas com os enquadramentos do sentido do modo como são revelados

no que Derrida chamou de “necessidade suplementar de um *parergon*”. Esta é a descrição performativa, viva, da *escrita* de um conceito ou teoria, “uma relação com a história de sua escrita e também com a escrita de sua história”.⁷

Se fizermos uma avaliação, ainda que superficial, das perspectivas pós-modernas mais influentes, descobriremos que há uma crescente *narrativização* da questão da ética social e da formação do sujeito. Seja nos procedimentos conversacionais e nos “vocabulários finais” de ironistas liberais como Richard Rorty ou nas “ficções morais” de Alisdair Macintyre, que são mitos de sustentação “pós-virtude”; seja nos *petits récits* e *frases* que permanecem após o colapso das grandes narrativas da modernidade em Lyotard ou na comunidade de fala, projetiva porém ideal, que é resgatada *no interior* da modernidade por Habermas em seu conceito de razão comunicativa, que é expresso em sua lógica ou argumentação pragmática e em uma compreensão “descentrada” do mundo: o que encontramos em todos esses relatos são propostas para o que é considerado um gesto essencial da modernidade ocidental, uma “ética da autoconstrução” — ou, como Mladan Dolar convincentemente descreve:

O que torna esta atitude típica da modernidade é a constante reconstrução e reinvenção do eu... O sujeito e o presente ao qual ele pertence não têm estatuto objetivo; eles têm de ser perpetuamente (re)construídos.⁸

Quero indagar se essa constância sincrônica de reconstrução e reinvenção do sujeito não assume uma temporalidade cultural que pode não ser universalista em seu momento epistemológico de julgamento, mas pode, de fato, ser etnocêntrica em sua construção da “diferença” cultural. É certamente verdade, como argumenta Robert Young, que a “inscrição da alteridade dentro do eu pode permitir uma nova relação com a ética”,⁹ mas será que a isso *necessariamente* não está vinculado o caso mais geral proposto por Dolar, que “a cisão persistente [do sujeito] é a condição da liberdade”?

Se assim é, como especificaremos as condições históricas e as configurações teóricas da “cisão” em situações políticas

de “não-liberdade” — nas margens coloniais e pós-coloniais da modernidade? Estou convencido de que é a agência pós-colonial catacrética de “apoderar-se da codificação de valor” — como propôs Gayatri Spivak — que abre um entre-tempo interruptor no mito “progressista” da modernidade e torna possível a representação do diaspórico e do pós-colonial. Mas isto torna ainda mais crucial especificar a temporalidade discursiva e histórica que interrompe o “presente” enunciativo no qual as auto-invenções da modernidade acontecem. E é esse “acontecer” da modernidade, essa insistente e incipiente metáfora *espacial*, na qual as relações sociais da modernidade são concebidas, que introduz uma temporalidade do “sincrônico” na estrutura da “cisão” da modernidade. É essa representação “sincrônica e espacial” da diferença cultural que deve ser retrabalhada como um *arcabouço* para a alteridade cultural *no interior* da dialética geral da duplicação que o pós-modernismo propõe. De outra maneira acabaremos por nos vermos encaixados em meio aos “mapeamentos cognitivos” do Terceiro Mundo de Jameson, que podem funcionar para o Hotel Bonaventura em Los Angeles, mas que nos deixam meio cegos em Gaza.¹⁰ Ou se, como Terry Eagleton, nosso gosto é mais “do outro mundo” que do Terceiro Mundo, ficaremos pouco dispostos a levar em conta a história “real” do “outro” — mulheres, estrangeiros, homossexuais, os nascidos na Irlanda — com base em “certos estilos, valores, experiências de vida, a que se pode recorrer agora como uma forma de crítica política” já que “a questão política fundamental é a de reivindicar o mesmo direito que têm os outros de tornar-se aquilo que se quer ser, e não assumir alguma identidade pré-moldada que é simplesmente reprimida”.¹¹

É para estabelecer um *signo do presente*, da modernidade, que não seja o “agora” da imediatidade transparente, e para fundar uma forma de individuação social em que o sentido de comunidade não seja *baseado em um tornar-se transcendente*, que quero indagar acerca de uma contra-modernidade: o que é modernidade nessas condições coloniais em que sua imposição é ela mesma a negação da liberdade histórica, da autonomia cívica e da escolha “ética” de remodelação?

III

Estou colocando essas questões a partir do interior da problemática da modernidade devido a um deslocamento no interior das tradições críticas contemporâneas da escrita pós-colonial. Já não há uma ênfase separatista significativa na simples elaboração de uma tradição antiimperialista ou nacionalista negra “em si mesma”. Existe uma tentativa de interromper os discursos ocidentais da modernidade através dessas narrativas deslocadoras interrogativas do subalterno ou da pós-escravidão e das perspectivas crítico-teóricas que elas engendram. Por exemplo, a leitura que Houston Baker faz da modernidade do Renascimento do Harlem elabora estrategicamente uma “deformação da dominação”, um vernaculismo, baseado na enunciação do sujeito como “nunca um simples passar a ser, mas uma libertação do ser possuído”.¹² A revisão do modernismo ocidental, sugere ele, requer tanto a investidura lingüística do sujeito como também uma prática da performance diaspórica que é metafórica. O projeto de “cultura pública” que Carol Breckenridge e Arjun Appadurai iniciaram concentra-se na disseminação transnacional da modernidade cultural. O que se torna de fato urgente para eles é que as localizações globais “simultâneas” de tal modernidade não percam a percepção das locuções conflituosas e contraditórias dessas práticas e produtos culturais que acompanham o “desenvolvimento desigual” das trilhas do capital internacional ou multinacional. Qualquer estudo cultural transnacional deve “traduzir”, a cada vez local e especificamente, de forma a não ser subjugado pelas novas tecnologias globais de transmissão ideológica e consumo cultural.¹³ Paul Gilroy propõe uma forma de modernismo populista que compreenda a transformação estética e política da filosofia e letras européias por escritores negros, mas que também “elabore as formas seculares e espirituais *populares* — a música e a dança — que lidaram com as ansiedades e os dilemas envolvidos em uma resposta ao *fluxo da vida moderna*”.¹⁴

O poder da tradução pós-colonial da modernidade reside em sua estrutura *performativa, deformadora*, que não apenas reavalia os conteúdos de uma tradição cultural ou transpõe valores “trans-culturalmente”. A herança cultural da

escravidão ou do colonialismo é posta *diante* da modernidade *não* para resolver suas diferenças históricas em uma nova totalidade, nem para renunciar a suas tradições. É para introduzir um outro locus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, “inadequado”, através daquela cisão temporal — ou entre-tempo — que introduzi (especificamente no Capítulo IX) para a significação da agência pós-colonial. As diferenças na cultura e no poder são constituídas através das condições sociais de enunciação: a cesura temporal, *que é também o momento historicamente transformador*, em que um entre-espço se abre no *intervalo* da intersubjetiva “realidade dos signos... destituídos de subjetividade” e o desenvolvimento histórico do sujeito na ordem dos símbolos sociais.¹⁵ Esta transvaloração da estrutura simbólica do signo cultural é absolutamente necessária para que na renomeação da modernidade se dê aquele processo da agência ativa da tradução — o momento de “construir um nome para si”, que emerge através da “indecidibilidade... [em ação] em uma luta pelo nome próprio dentro de uma cena de endividamento genealógico”.¹⁶ Sem essa reinscrição do próprio signo — sem uma transformação do lugar de *enunciação* — há o perigo de que os conteúdos miméticos de um discurso ocultem o fato de que as estruturas hegemônicas do poder sejam mantidas em uma posição de autoridade através de uma *mudança de vocabulário* na posição de autoridade. Há por exemplo um parentesco entre os paradigmas normativos da antropologia colonial e o discurso contemporâneo das agências de auxílio e desenvolvimento. A “transferência de tecnologia” não resultou na transferência de poder ou no deslocamento de uma tradição neocolonial de controle político através da filantropia — uma posição missionária bem conhecida.

Qual é a luta da tradução em nome da modernidade? Como nos apropriamos catacreticamente da genealogia da modernidade e a abrimos à tradução pós-colonial? O “valor” da modernidade não está localizado, a priori, no fato passivo de um acontecimento ou idéia de uma época — do progresso, da civilidade, da lei — mas tem de ser negociado *no interior* do poder “enunciativo” do discurso. O brilhantismo do relato de Claude Lefort sobre a gênese da ideologia nas sociedades modernas está em sugerir que a representação da regra, ou o discurso da generalidade que simboliza a autoridade,

é ambivalente porque arrancado de sua operação efetiva.¹⁷ O *novo ou o contemporâneo* aparecem através do ato de cisão da modernidade como acontecimento e enunciação, época e cotidiano. A modernidade como *signo* do presente emerge nesse processo de cisão, nesse *lapso*, que dá à prática da vida cotidiana sua consistência como *contemporânea*. É porque o presente tem o valor de um “signo” que a modernidade é iterativa, um questionamento contínuo das condições da existência, tornando problemático seu próprio discurso não apenas “como idéias”, mas como posição e status do locus do enunciado social.

IV

“Não é suficiente... seguir o fio teleológico que torna o progresso possível; deve-se isolar, dentro da história [da modernidade], um acontecimento que terá o valor de um signo.”¹⁸ Em sua leitura do *Was ist Aufklärung?* de Kant, Foucault sugere que o signo da modernidade é uma forma de deciframento cujo valor deve ser procurado em *petits récits*, acontecimentos imperceptíveis, em signos aparentemente *sem* significado nem valor — vazios e excêntricos — em acontecimentos que são exteriores aos “grandes acontecimentos” da história.

O signo da história não consiste em uma essência do acontecimento em si, nem exclusivamente na *consciência imediata* de seus agentes e atores, mas em sua forma enquanto *espetáculo* — espetáculo que significa *por causa do* distanciamento e deslocamento entre o acontecimento e seus espectadores. A indeterminação da modernidade, onde ocorre a luta da tradução, não se dá simplesmente em torno das idéias de progresso ou verdade. A modernidade, proponho, tem a ver com a construção histórica de uma posição específica de enunciação e interpelação histórica. Ela privilegia os que “dão testemunho”, os que são “sujeitados”, ou, no sentido fanoniano com o qual comecei, historicamente deslocados. Ela lhes dá uma posição representativa através da distância espacial, ou do *entre-tempo* entre o Grande Acontecimento e sua circulação como signo histórico do

“povo” ou de uma “época”, que constitui a memória e a moral do acontecimento *enquanto narrativa*, uma pretensão a um sentido comunitário cultural, uma forma de identificação social e psíquica. A manifestação discursiva da modernidade — sua estrutura de autoridade — descentra o Grande Acontecimento e fala a partir daquele momento de “imperceptibilidade”, o espaço suplementar “exterior” ou estranhamente lateral (*abseits*).

Por meio de Kant, Foucault rastreia “a ontologia do presente” até o acontecimento exemplar da Revolução Francesa e é lá que ele encena seu signo da modernidade. Mas é a dimensão espacial da “distância” — *a distância perspéctica a partir da qual se vê o espetáculo* — que instala uma homogeneidade cultural no signo da modernidade. Foucault introduz uma perspectiva eurocêntrica no momento em que a modernidade instala uma “disposição moral na humanidade”. O eurocentrismo da teoria da diferença cultural de Foucault revela-se em sua insistente espacialização do tempo da modernidade. Mesmo evitando os problemas do sujeito soberano e da causalidade linear, ele ainda assim se torna vítima da idéia do “cultural” como formação social cuja duplicidade discursiva — a dialética transcendental e empírica — está contida em um enquadramento temporal que torna as diferenças repetitivamente “contemporâneas”, regimes do sentido-enquanto-sincrônico. É um tipo de “contraditoriedade” cultural que sempre pressupõe um espaçamento correlativo. O *distanciamento espacial* de Foucault confirma o signo da modernidade em 1789 em uma temporalidade “correlativa”, sobreposta. O progresso une os três momentos do signo como:

um *signum rememorativum*, pois revela aquela disposição [do progresso] que esteve presente desde o início; é um *signum demonstrativum* porque demonstra a eficácia presente dessa disposição; e é também *signum prognosticum* pois, embora a Revolução possa ter certos resultados questionáveis, não se pode esquecer a disposição [da modernidade] que é revelada através dela.¹⁹

E se os efeitos de “certos resultados questionáveis” da Revolução criarem uma disjunção entre o *signum demonstrativum* e o *signum prognosticum*? E se no espaço geopolítico da colônia, genealogicamente (no sentido foucaultiano)

relacionada com a metrópole ocidental, o símbolo da Revolução for parcialmente visível como uma promessa inescrutável, atormentadora — uma *pedagogia* dos valores da modernidade — enquanto a “eficácia presente” do signo da vida cotidiana — sua *performatividade política* — repete o racismo aristocrático arcaico do *ancien régime*?

As limitações etnocêntricas do signo espacial da modernidade de Foucault tornam-se imediatamente visíveis se nos postarmos, no período imediatamente pós-revolucionário, em San Domingo com os Jacobinos Negros, em vez de em Paris. E se a “distância” que constitui o significado da Revolução como signo, o *lapso de significação* entre acontecimento e enunciação, se estender não pela Praça da Bastilha ou pela Rue des Blancs-Monteaux, mas se expandir na diferença temporal do espaço colonial? E se ouvíssemos a “disposição moral da humanidade” pronunciada por Toussaint L'Ouverture para quem, como C. L. R. James evoca de modo tão vívido, os signos da modernidade, “liberdade, igualdade, fraternidade... o que a Revolução Francesa significava, estavam perpetuamente em seus lábios, em sua correspondência, em suas conversas particulares”²⁰ Como entender a figura de Toussaint — James invoca Fedra, Ahab, Hamlet — no momento em que ele capta a trágica lição de que a disposição moral, *moderna*, da humanidade, venerada no signo da Revolução, apenas alimenta o fator racial arcaico na sociedade escravagista? O que aprendemos daquela consciência cindida, daquela disjunção “colonial” dos tempos modernos e das histórias de colônia e escravidão, em que a reinvenção do eu e a reelaboração do social estão literalmente fora dos eixos?

Estas são as questões da tradução catacrética e pós-colonial da modernidade. Elas nos forçam a introduzir a questão da agência subalterna na questão da modernidade: o que é esse “agora” da modernidade? Quem define esse presente a partir do qual falamos? Isto leva a uma questão ainda mais desafiadora: *o que é o desejo dessa demanda repetida de modernização? Por que ele insiste, tão compulsivamente, em sua realidade contemporânea, sua dimensão espacial, sua distância espectral?* O que acontece ao signo da modernidade naqueles lugares repressivos como San Domingo, onde o progresso é algo (sobre) que se ouve e não se “vê”, é que ele

revela o problema do momento disjuntivo em que é proferido: o espaço que permite emergir uma contra-modernidade pós-colonial. Isto porque o discurso da modernidade é *significado* a partir do entre-tempo, ou cesura temporal, que emerge na tensão entre o memorável acontecimento da modernidade como símbolo da continuidade do progresso e a temporalidade interruptora do signo do presente, a contingência dos tempos modernos que Habermas tão bem descreveu como seus “avanços tateantes e encontros chocantes”.²¹

Nesse “tempo” de repetição circula uma tensão contingente no interior da modernidade: uma tensão entre a *pedagogia* dos símbolos do progresso, do historicismo, da modernização, do tempo vazio homogêneo, o narcisismo da cultura orgânica, a busca onanista pelas origens da raça, e o que chamei de “signo do presente”: a performatividade da prática discursiva, os *récits* do cotidiano, a repetição do empírico, a ética da auto-encenação, os signos iterativos que marcam as *passagens* não-sincrônicas do tempo nos arquivos do “novo”. Este é o espaço em que a questão da modernidade *emerge como uma forma de interrogação*: a que pertença eu neste presente? Em que termos identifico-me com o “nós”, o domínio intersubjetivo da sociedade? Este processo não pode ser representado na relação binária entre arcaísmo/modernidade, interior/exterior, passado/presente, porque essas questões bloqueiam o impulso para a frente ou a teleologia da modernidade. Elas sugerem que o que se lê como “futuridade” do moderno, seu progresso inelutável, suas hierarquias culturais, pode ser um “excesso”, uma alteridade perturbadora, um processo de marginalização dos símbolos da modernidade.

O entre-tempo não é uma circulação de nulidade, o eterno deslizamento do significante ou a anarquia teórica da aporia. É um conceito que não entra em conluio com as modas correntes de reivindicação da heterogeneidade das sempre crescentes “causas”, multiplicidades de posições do sujeito, infinitos estoques de “especificidades”, “localidades”, “territórios” subversivos. O problema da articulação da diferença cultural não é o problema do pluralismo pragmatista sem amarras ou a “diversidade” dos muitos; é o problema do não-um, o sinal de subtração na origem e repetição dos signos culturais em uma duplicação que não será negada como similitude. O que

há *na* modernidade *além* da modernidade é esse “corte” de significação ou intervalo temporal: ele secciona a noção plena de Cultura esplendidamente refletida no espelho da natureza humana; da mesma forma, ele detém a significação infinita da diferença. O processo que descrevi como o signo do presente — *no interior da modernidade* — rasura e questiona aquelas formas etnocêntricas de modernidade cultural que “contemporizam” a diferença cultural: ele se opõe tanto ao pluralismo cultural com seu igualitarismo espúrio — culturas diferentes em um mesmo tempo (“Os Mágicos da Terra”, Centro Pompidou, Paris, 1989) — quanto ao relativismo cultural — diferentes temporalidades culturais no mesmo espaço “universal” (“O Espetáculo do Primitivismo”, MOMA, Nova Iorque, 1984).

V

Essa cesura na narrativa da modernidade revela algo daquilo que Certeau descreveu como o não-lugar de onde parte toda operação historiográfica, o lapso com que todas as histórias devem se defrontar para elaborarem um começo.²² Para a emergência da modernidade — como uma ideologia do *começo, a modernidade como o novo* — o molde desse “não-lugar” se torna o espaço colonial. Ele significa isto de maneira dupla. O espaço colonial é a *terra incognita* ou *terra nulla*, a terra vazia ou deserta cuja história tem de ser começada, cujos arquivos devem ser preenchidos, cujo progresso futuro deve ser assegurado na modernidade. Mas o espaço colonial também representa o tempo *despótico* do Oriente, que se torna um grande problema para a definição da modernidade e sua inscrição da história do colonizado a partir da perspectiva do Ocidente. O tempo despótico, como Althusser descreveu de modo brilhante, é o “espaço sem lugares, o tempo sem duração”.²³ Naquela figura dupla que rondava o momento do iluminismo em sua relação com a *alteridade* do Outro, pode-se ver a formação histórica do entre-tempo da modernidade. E antes que se diga que esse presente disjuntivo da modernidade é uma mera abstração teórica minha, deixem-me lembrar-lhes

que uma cesura semelhante, de significação, ocorre no interior da invenção do progresso no “longo século dezenove imperialista”. Em torno da metade do século, questões que dizem respeito à “origem das raças” forneceram à modernidade uma ontologia de seu presente e uma justificação da hierarquia cultural no Ocidente e no Oriente. Na estrutura do discurso, no entanto, havia uma ambivalência recorrente entre a noção orgânica, desenvolvimentista, de “indigenismo” cultural e racial como justificação da supremacia, e a noção de evolução como transição cultural abrupta, progresso descontínuo, erupção periódica de tribos invasoras vindas de algum ponto misterioso da Ásia, como garantia do progresso.²⁴

Os “subalternos e ex-escravos” que agora se apoderam do acontecimento espetacular da modernidade, fazem-no em um gesto catacrético de reinscrição da “cesura” da modernidade e utilização desta para transformar o locus do pensamento e da escrita em sua crítica pós-colonial. Reparem na nomeação irônica, as repetições interrogativas, dos próprios termos críticos: o “vernaculismo” negro repete o termo menor usado para designar a linguagem do nativo e do escravo doméstico para tornar demóticas as narrativas maiores do progresso. O “expressivismo” negro reverte a afetividade estereotipada e a sensualidade do estereótipo para sugerir que “as racionalidades são produzidas *infinitamente*” no modernismo populista.²⁵ A expressão “nova etnia” é usada por Stuart Hall no contexto negro britânico para criar um discurso da diferença cultural que marca a etnia como a luta contra a “fixação” etnicista e a favor de um discurso mais amplo das minorias que represente sexualidade e classe. A visão genealógico-materialista de raça e opressão afro-americana de Cornel West é, escreve ele, “ao mesmo tempo contínua e descontínua em relação à tradição marxista”, e igualmente contingente em relação a Nietzsche e Foucault.²⁶ Mais recentemente, ele construiu uma tradição pragmática profética a partir de William James, Niebuhr e Du Bois, sugerindo que “é possível ser um pragmatista profético e pertencer a diferentes movimentos políticos, por exemplo, feminista, negro, chicano, socialista, liberal de esquerda”.²⁷ O historiador indiano Gyan Prakash, em um ensaio sobre as histórias pós-orientalistas do Terceiro Mundo, afirma que:

é difícil deixar de lado o fato de que... as vozes do terceiro mundo... falam no interior de discursos familiares ao "Ocidente" e a eles se dirigem... O Terceiro Mundo, longe de estar confinado ao espaço que lhe foi determinado, penetrou o santuário íntimo do "Primeiro Mundo" ao passar por sua "terceiro-mundização" — inspirando, incitando e associando-se aos outros subordinados do Primeiro Mundo... para se ligar às vozes das minorias.²⁸

A intervenção da crítica pós-colonial ou negra tem por objetivo transformar as condições de enunciação no nível do signo — no qual se constitui o domínio intersubjetivo — e não simplesmente estabelecer novos símbolos de identidade, novas "imagens positivas" que alimentam uma "política de identidade" não-reflexiva. O desafio à modernidade está em redefinir a relação de significação com um "presente" disjuntivo: encenando o passado como *símbolo*, mito, memória, história, o ancestral — mas um passado cujo *valor* iterativo como *signo* reinscreve as "lições do passado" na própria textualidade do presente, que determina tanto a identificação com a modernidade quanto o questionamento desta: o que é o "nós" que define a prerrogativa do meu presente? A possibilidade de incitar traduções culturais por entre discursos minoritários surge devido ao presente disjuntivo da modernidade. Este assegura que o que *parece* o "mesmo" entre culturas é negociado no entre-tempo do "signo" que constitui o domínio intersubjetivo, social. Por ser de fato aquele lapso a própria estrutura da diferença e da cisão dentro do discurso da modernidade, transformando-o em um processo performativo, cada repetição do signo da modernidade é diferente, específica em suas condições históricas e culturais de enunciação.

Este processo é mais evidente na obra daqueles escritores "pós-modernos" que, ao levar os paradoxos da modernidade até seus limites, revelam as margens do Ocidente.²⁹ Da perspectiva pós-colonial só podemos presumir uma relação disjuntiva e deslocada com essas obras; não podemos aceitá-las até que as tenhamos submetido a um processo de *defasagem* [*lagging*]: tanto no sentido temporal da agência pós-colonial, com a qual o leitor já está, a esta altura, (super)familiarizado, quanto no sentido espacial, mais obscuro, de acordo com o qual nos primeiros tempos da colonização de assentamento,

ser *defasado* [*lagged*] era ser transportado às colônias para cumprir pena!

Na introdução de Foucault à *História da Sexualidade*, o racismo emerge no século dezenove na forma de uma retroversão histórica que Foucault finalmente recusa. Na mudança de poder “moderna” da política jurídica da morte para a biopolítica da vida, a raça produz uma temporalidade histórica de interferência, de sobreposição, e o deslocamento da sexualidade. A grande ironia histórica da modernidade é, para Foucault, que o extermínio hitlerista dos judeus foi levado a cabo em nome dos signos arcaicos, pré-modernos, de raça e sangue — da exaltação onírica do sangue, da morte, da pele — e não através da política da sexualidade. O que é profundamente revelador é a cumplicidade de Foucault com a lógica do “contemporâneo” dentro da modernidade ocidental. Ao caracterizar a “simbólica do sangue” como sendo retroversa, Foucault recusa o entre-tempo da raça como signo de diferença cultural e seu modo de repetição.

A disjunção *temporal* que a “moderna” questão da raça introduziria no discurso do poder disciplinar e pastoral é desautorizada devido à crítica espacial de Foucault: “devemos conceptualizar a distribuição da sexualidade com base nas técnicas de poder que são *contemporâneas* a ela” (grifo meu).³⁰ Por mais subversivo que o “sangue” e a raça possam ser, eles não passam em última análise de uma “retroversão histórica”. Em outro lugar, Foucault liga diretamente a “racionalidade bombástica” do darwinismo social à ideologia nazista, ignorando inteiramente as sociedades coloniais que serviram de campo de prova para os discursos administrativos do darwinismo social durante todo o século dezenove e início do século vinte.³¹

Se Foucault normaliza o signo defasado, “retroverso”, da raça, Benedict Anderson coloca os sonhos “modernos” do racismo completamente “fora da história”. Para Foucault, a raça e o sangue interferem com a sexualidade moderna. Para Anderson, o racismo tem suas origens em antigas ideologias de classe que pertencem à “pré-história” aristocrática da nação moderna. A raça representa um momento arcaico, a-histórico, exterior à “modernidade” da comunidade imaginada: “o nacionalismo pensa em destinos históricos enquanto

o racismo sonha com contaminações eternas... fora da história".³² A noção espacial de Foucault da contemporaneidade conceitual do poder-como-sexualidade impede sua visão da estrutura dupla e sobredeterminada da raça e da sexualidade que possui uma longa história no *peuplement* (política de assentamento) das sociedades coloniais; para Anderson a anomalia "moderna" do racismo encontra sua modularidade histórica e seu roteiro fantasmático no espaço colonial, que é uma tentativa tardia e híbrida de "fundir a legitimação dinástica e a comunidade nacional... de escorar os bastiões aristocráticos domésticos".³³

O racismo dos impérios coloniais é, portanto, parte de uma encenação arcaica, um texto-sonho de uma forma de retroversão histórica que "parecia confirmar sobre um palco global e moderno antigas concepções de poder e privilégio".³⁴ O que poderia ter sido uma maneira de compreender os limites das idéias imperialistas ocidentais de progresso dentro da genealogia de uma "metrópole colonial" — uma hibridização da nação ocidental — é rapidamente recusado na linguagem da *opéra bouffe* como um *tableau vivant* repugnantemente divertido do "gentil-homem burguês [colonial] declamando poesia contra um pano de fundo de mansões espaçosas e jardins cobertos de mimosas e bougainvilles".³⁵ É nesse "amalgama" do lugar colonial, contraditoriamente ao mesmo tempo "dinástico e nacional", que a modernidade da sociedade nacional ocidental é confrontada por seu duplo colonial. Esse momento de disjunção temporal, que seria crucial para se compreender a história colonial do racismo metropolitano contemporâneo no Ocidente, é colocado "fora da história". Ele é obscurecido pela adoção por Anderson de "uma simultaneidade que atravessa o tempo vazio homogêneo" como a narrativa modal da comunidade imaginada. É este tipo de evasão, penso, que faz Partha Chatterjee, o estudioso indiano do "subalterno", observar, a partir de uma perspectiva diferente, que Anderson "arremata sua discussão com um determinismo sociológico... sem perceber as voltas e as reviravoltas, as possibilidades suprimidas, as contradições ainda não resolvidas".³⁶

Esses relatos da modernidade do poder e da comunidade nacional tornam-se estranhamente sintomáticos no momento

em que criam uma retórica da "retroversão" para a emergência do racismo. Ao colocar as representações da raça "de fora" da modernidade, no espaço da retroversão histórica, Foucault reforça seu "espaçamento correlativo"; ao relegar a fantasia social do racismo a um devaneio arcaico, Anderson universaliza ainda mais seu tempo vazio homogêneo do imaginário social "moderno". Oculta na narrativa de recusa da retroversão histórica e seu arcaísmo está uma idéia de entre-tempo que desloca a analítica espacial da modernidade de Foucault e a temporalidade homogênea da nação moderna de Anderson. Para separar uma da outra temos de ver como elas formam uma fronteira dupla, um tanto parecida com a intervenção e captura geral da história da modernidade que tem sido buscada por críticos pós-coloniais.

A retroversão e a duplicação arcaica, atribuídas aos "conteúdos" ideológicos do racismo, não permanecem no nível ideacional ou pedagógico do discurso. Sua inscrição de uma estrutura de retroação retorna para desestabilizar a função enunciativa desse discurso e para produzir um "valor" diferente do signo e tempo da raça e da modernidade. No nível do conteúdo, o arcaísmo e a fantasia do racismo estão representados como "a-históricos", exteriores ao mito progressista da modernidade. Esta é uma tentativa, diria eu, de universalizar a fantasia espacial das comunidades culturais modernas como vivendo sua história "contemporaneamente", no "tempo vazio homogêneo" do Povo-como-Um que finalmente priva as minorias daqueles espaços marginais, liminares, a partir dos quais ele pode intervir nos *mitos* unificadores e totalizadores da cultura nacional.

No entanto, cada vez que tal homogeneidade de identificação cultural se estabelece, há uma visível perturbação da temporalidade na *escrita da modernidade*. Para Foucault é a consciência de que a retroversão da raça ou sangue ronda e duplica a analítica contemporânea do poder e da sexualidade e pode subvertê-la: podemos precisar pensar os poderes disciplinares da raça como sexualidade em uma formação cultural híbrida que a lógica do contemporâneo de Foucault não abarcará. Anderson vai mais adiante ao reconhecer que o racismo colonial introduz um amálgama desajeitado, uma estranha "sutura" histórica, na narrativa da *modernidade*

da nação. O arcaísmo do racismo colonial, como forma de significação cultural (ao invés de simplesmente um conteúdo ideológico), põe novamente em ação nada menos do que a “cena primária” da nação ocidental moderna, isto é, a transição histórica problemática entre sociedades dinásticas, de linhagem, e comunidades seculares homogêneas horizontais. O que Anderson denomina a “atemporalidade” do racismo, sua localização “fora da história”, é de fato aquela forma de entre-tempo, um modo de repetição e reinscrição, que *enxena* a temporalidade histórica ambivalente das culturas nacionais modernas — a *coexistência aporética*, dentro da história cultural da comunidade imaginada *moderna*, tanto das tradições “medievais” dinásticas, hierárquicas, prefigurativas (o passado), quanto do tempo transversal da modernidade (o presente), secular, homogêneo e sincrônico. Anderson resiste a uma leitura da nação moderna que sugere — em um entre-tempo iterativo — que o hibridismo do espaço colonial pode oferecer uma problemática pertinente dentro da qual se pode escrever a história das formações nacionais “pós-modernas” do Ocidente.

Aceitar esta perspectiva significaria que vemos o “racismo” não apenas como um remanescente de concepções arcaicas da aristocracia, mas também como parte das tradições históricas do humanismo cívico e liberal que criam matrizes ideológicas de aspiração nacional, em conjunto com seus conceitos de “um povo” e sua comunidade imaginada. Esse privilégio dado à ambivalência nos imaginários sociais da *nacionalidade* [nationness] e suas formas de afiliação coletiva permitiriam-nos compreender a tensão coeva, freqüentemente *incomensurável*, entre a influência das várias identificações “eticistas” tradicionais que coexistem com as aspirações seculares, modernizantes, contemporâneas. O “presente” enunciativo da modernidade que proponho forneceria um espaço político para a articulação e negociação dessas identidades sociais culturalmente híbridas. As questões de diferença cultural não seriam deixadas de lado — com um racismo mal disfarçado — como instintos “tribais” atávicos que afligem os católicos irlandeses em Belfast ou os “fundamentalistas mulçumanos” em Bradford. É precisamente esses momentos transicionais, irresolvidos, no interior do presente disjuntivo

da modernidade que são então projetados em um tempo de retroversão histórica ou um lugar inassimilável exterior à história.

A *história* dos sonhos antigos da modernidade pode ser encontrada na *escrita* do momento colonial e pós-colonial. Ao resistir às tentativas de normalizar o momento colonial defasado, podemos oferecer para a pós-modernidade uma *genealogia* que é pelo menos tão importante quanto a história “aporética” do Sublime ou o pesadelo da racionalidade em Auschwitz. Isto porque os textos coloniais e pós-coloniais não contam simplesmente a história moderna do “desenvolvimento desigual” ou evocam memórias do subdesenvolvimento. Venho tentando sugerir que eles oferecem à modernidade um momento modular de *enunciação*: o locus e a locução de culturas presas nas temporalidades transicionais e disjuntivas da modernidade. O que está na modernidade *mais que* a modernidade é o tempo-espaço disjuntivo “pós-colonial” que faz sentir sua presença *no nível da enunciação*. Ele figura, em uma poderosa instância ficcional contemporânea, como a margem contingente entre o momento indeterminado do “não-lá” de Toni Morrison — um espaço “negro” que ela distingue do sentido ocidental de tradição sincrônica — que se transforma então na “primeira badalada” da memória escrava, o *tempo* do sentido de comunidade e a narrativa de uma história de escravidão (ver p.266 para uma discussão dessa questão). Esta tradução do significado do tempo em discurso do espaço; esta captura catacrética da “cesura” de significação da presença e do *presente* da modernidade; esta insistência no fato de que o poder deve ser pensado no hibridismo de raça e sexualidade, de que a nação deve ser reconcebida liminarmente como o dinástico-no-democrático, a diferença de raça duplicando e cindindo a teleologia da consciência de classe: é através desses questionamentos iterativos e *iniciações históricas* que o local cultural da modernidade se transfere para o lugar pós-colonial.

VI

Tentei, portanto, delinear um presente “enunciativo” pós-colonial que vai além da leitura feita por Foucault da tarefa da modernidade como fornecedora de uma ontologia do presente.

Tentei abrir, mais uma vez, o espaço cultural na duplicação temporal de signo e símbolo que descrevi no Capítulo IX (p. 267-269): desde a badalada do signo que estabelece o mundo intersubjetivo da verdade “privada de subjetividade”, voltando à redescoberta do momento de agência e individuação no imaginário social da ordem dos símbolos históricos. Tentei mostrar uma forma de escrita da diferença cultural em meio à modernidade que é incompatível com fronteiras binárias — seja entre passado e presente, interior e exterior, sujeito e objeto, significante e significado. Esse tempo-espacial da diferença cultural — com sua genealogia pós-colonial — rasura a “cultura do senso comum” ocidental que Derrida tão bem descreve como a “ontologização do limite entre exterior e interior, entre o biofísico e o psíquico”.³⁷ Em seu ensaio “A Mente Não-Colonizada: a Índia Pós-Colonial e o Oriente”, Ashis Nandy oferece um exemplo mais descritivo de uma Índia pós-colonial que não é nem moderna nem anti-moderna, e sim não-moderna. O resultado disso para os “antônimos modernos” da diferença cultural entre Primeiro e Terceiro Mundos requer uma forma de significação defasada, pois, como escreve ele,

este século mostrou que em toda situação de opressão organizada os verdadeiros antônimos são sempre a parte exclusiva versus o todo inclusivo... [N]ão o passado versus o presente, mas qualquer deles versus a racionalidade que os torna co-vítimas.³⁸

Ao quebrar esses “amalgamas” da modernidade, torna-se visível a contra-modernidade pós-colonial. O que Foucault e Anderson recusam como “retroversão” emerge como uma retroatividade, uma forma de reinscrição cultural que se move *de volta para o futuro*. Eu a chamarei de passado “projetivo”, uma forma do futuro anterior. Sem o entre-tempo pós-colonial o discurso da modernidade não pode, acredito, ser escrito; com o *passado projetivo* ele pode ser inscrito como uma narrativa histórica da alteridade que explora formas de antagonismo e contradição social que ainda não tiveram uma representação adequada, identidades políticas em processo de formação, enunciações culturais no ato do hibridismo, no processo de tradução e transvaloração de diferenças culturais.

O espaço político para um imaginário social desse tipo é aquele delimitado por Raymond Williams em sua distinção entre práticas emergentes e residuais de oposição que requerem um posicionamento sócio-histórico “não-metafísico e não-subjetivista”.³⁹ Este aspecto em grande parte inexplorado e não desenvolvido da obra de Williams tem uma relevância contemporânea para aquelas forças incipientes da esquerda “cultural” que estão tentando formular o que (infelizmente) foi chamado de “políticas da diferença”, fundadas sobre a experiência e a teoria dos “novos movimentos sociais”. Williams sugere que, em certos momentos históricos, a “profunda deformação” da cultura dominante não permitirá que ela reconheça “práticas e significados que não são buscados” e essas perspectivas potencialmente fortalecedoras e suas configurações políticas permanecerão profundamente insignificadas e silenciosas no interior da cultura política. Stuart Hall leva adiante a argumentação em sua tentativa de construir uma “modernidade” alternativa em que, ele propõe, as ideologias “orgânicas” não são nem consistentes nem homogêneas e em que os sujeitos da ideologia não são designados unitariamente a uma posição social singular. Sua construção “estranhamente compósita” requer uma redefinição da esfera pública para levar em consideração a transformação histórica pela qual

segue-se que uma concepção alternativa de socialismo deve abraçar essa luta pela democratização do poder por todos os centros da atividade social — na vida privada assim como na pública, em associações pessoais assim como nas obrigações públicas... Se a luta pelo socialismo nas sociedades modernas é uma guerra de posição, nossa concepção de sociedade deve ser de uma *sociedade de posições* — lugares diferentes a partir dos quais podemos todos iniciar a reconstrução da sociedade, de que o estado é apenas o anacrônico zelador.⁴⁰

Essa forma de imaginário social (ou socialista) “bloqueia” a totalização do espaço do enunciado social. O confronto com o entre-tempo da representação insiste que qualquer forma de emergência política deve se defrontar com o *lugar contingente* de onde sua narrativa *começa* em relação às temporalidades de outras histórias “minoritárias” marginais que estão em busca de sua “individuação”, de sua vívida realização. Há

um direcionamento para o que Houston Baker enfatizou, em relação ao Renascimento Negro, como “a qualidade processual [do sentido]... não a concretização material em um momento dado qualquer mas a eficácia da passagem”. E essa passagem da experiência histórica vivida através do entre-tempo revela-se de forma bastante repentina em um poema da poeta afro-americana, Sonia Sanchez:

*life is obscene with crowds
of black on white
death is my pulse.
what might have been
is not for him/or me
but what could have been
floods the womb until I drown*⁴¹

[a vida é obscena com multidões
de preto sobre branco
a morte é meu pulso.
o que poderia ter sido
não é para ele/ou para mim
mas o que podia ter sido
inunda o ventre até me afogar]

Podemos ouvi-la na ambigüidade entre “o que *poderia* ter sido” e “o que *podia* ter sido” — a contingência, a proximidade dessas retóricas da indeterminação. Podemos lê-la naquela considerável mudança do tempo histórico entre as condições de um passado obsceno — *poderia ter sido* — e a condicionabilidade de um novo nascimento — *podia ter sido*; apenas se a vislumbramos na mudança quase imperceptível de tempo verbal e sintaxe — *poderia: podia* — que cria toda a diferença entre o pulso da morte e o ventre inundado do nascimento. É a repetição do “podia-no-poderia” que expressa a experiência disjuntiva marginalizada do sujeito do racismo — *obscena com multidões / de preto sobre branco*: a passagem de um “passado projetivo” no próprio momento de sua performance.

A passagem pós-colonial através da modernidade produz aquela forma de repetição — o passado como algo projetivo.

O entre-tempo da modernidade pós-colonial movimenta-se *para frente*, rasurando aquele passado complacente atrelado ao mito do progresso, ordenado de acordo com os binarismos de sua lógica cultural: passado/presente, interior/exterior. Este *para frente* não é nem teleológico nem um deslizamento infinito. A função do *lapso* é desacelerar o tempo linear, progressivo, da modernidade para revelar seu “gesto”, seus *tempi*, “as pausas e marcações de toda a performance”. Isto só pode ser conseguido — como Walter Benjamin comentou a respeito do teatro épico de Brecht — ao se represar a corrente da vida real, fazendo estancar o fluxo por meio de um refluxo de espanto. Quando se estanca a dialética da modernidade, aí então se *encena* a ação temporal da modernidade — seu impulso futuro, progressivo —, revelando “tudo o que está envolvido no ato de encenar *per se*”.⁴² Essa desaceleração, ou defasagem, *impele* o “passado”, *projeta-o*, dá a seus símbolos “mortos” a vida circulatória do “signo” do presente, da *passagem*, a aceleração do cotidiano. No ponto em que essas temporalidades se tocam de maneira contingente, com suas bordas espaciais metonimicamente sobrepostas, nesse momento então suas margens são defasadas, suturadas, pela articulação indeterminada do presente “disjuntivo”. *O entre-tempo mantém viva a feitura do passado*. Enquanto negocia os níveis e liminaridades daquele tempo espacial que tentei desenterrar na arqueologia pós-colonial da modernidade, poderíamos pensar que lhe “falta” tempo ou história. Engano seu!

Ele só seria “atemporal” no sentido em que, para Toni Morrison, a arte afro-americana se “espanta” diante da figura do ancestral: “a atemporalidade está lá, essa pessoa que representava o ancestral”.⁴³ E quando o ancestral se levanta dos mortos na figura da filha assassinada, *Beloved*, vemos então a emergência furiosa do passado projetivo. *Beloved* não é ancestral no mesmo sentido dos “anciãos” que Morrison descreve como benevolentes, conselheiros e protetores. Sua presença, que é profundamente defasada, movimenta-se para frente enquanto rodeia continuamente aquele momento do “não-lá”, que Morrison vê como a ausência marcada, deslocadora, que é crucial para a rememoração da narrativa da escravidão. Ella, um membro do coro, colocada àquela mesma distância do “acontecimento” a partir do qual a modernidade produz o seu “signo”, descreve agora o passado projetivo:

O futuro era crepúsculo; o passado, algo para se deixar para trás. E se ele não ficasse atrás, seria preciso expulsá-lo aos pontapés... Contanto que o fantasma surgisse de seu lugar fantasmagórico... Ella o respeitava. Mas se tivesse criado carne e osso e vindo para o mundo dela, bem, aí já eram outros quinhentos. Ela não se incomodava com um pouco de comunicação entre os dois mundos, mas isso já era uma invasão.⁴⁴

Ella é testemunha dessa invasão do passado projetivo. Toussaint é testemunha da trágica dissolução, em San Domingo, do signo da Revolução. Nessas formas de testemunho não há passividade; há uma guinada violenta da interrogação à *iniciação*. Não nos opusemos simplesmente à idéia de progresso por meio de outras "idéias": a batalha foi travada em território híbrido, na descontinuidade e no *distanciamento* entre acontecimento e enunciação, no entre-tempo *entre* signo e símbolo. Busquei constituir um discurso crítico pós-colonial que contesta a modernidade através do estabelecimento de outros lugares históricos, outras formas de enunciação.

Na figura da testemunha de uma modernidade pós-colonial temos uma outra sabedoria: ela vem daqueles que presenciaram o pesadelo do racismo e da opressão na luz banal do dia-a-dia. Eles representam uma idéia de ação e agência mais complexa do que o niilismo do desespero ou a utopia do progresso. Eles falam da realidade da sobrevivência e da negociação que constitui o momento de resistência, sua tristeza e sua salvação, mas que é raramente mencionada nos heroísmos ou nos horrores da história. Ella diz isso claramente: *Que se há de fazer em um mundo onde mesmo quando você é uma solução você é um problema*. Isto não é derrotismo. É uma encenação dos limites da "idéia" de progresso, o deslocamento marginal da ética da modernidade. O sentido das palavras de Ella e de meu capítulo ecoa naquele grande profeta da dupla consciência da América moderna que falava através do véu, contra aquilo que ele chamava de "bandeira-racial". O problema histórico da temporalidade cultural, como algo que constitui o "caráter tardio" dos sujeitos de opressão e expropriação, foi colocado de forma mais pertinente nas palavras de W. E. Du Bois — prefiro pensar que elas são precursoras proféticas de meu discurso do entre-tempo:

O conhecimento sociológico é tão lamentavelmente desorganizado que o significado do progresso, o significado do rápido e do lento no fazer humano e os limites da perfectibilidade humana são esfinges veladas, sem resposta, nas margens da ciência. Por que Édipo teria cantado dois mil anos antes de Shakespeare nascer? Por que a civilização floresceu na Europa e lampejou, ardeu e se consumiu na África? Enquanto o mundo permanecer docilmente mudo diante de tais questões, deverá esta nação proclamar sua ignorância e preconceitos ímpios negando liberdade de oportunidade àqueles que trouxeram as Canções de Lamento aos Tronos dos Poderosos?⁴⁵

Du Bois cria uma resposta primorosa na trenodia das Canções de Lamento, suas eloqüentes omissões e silêncios que “escondem muito da verdadeira poesia sob a teologia convencional e a rapsódia sem significado”.⁴⁶ Na inversão de nosso processo crítico catacrético, descobrimos que o “sem significado”, o não-senso do signo, descerra uma visão simbólica de uma forma de progresso para além da modernidade e de sua sociologia — mas não sem a charada enigmática da esfinge. Voltando às palavras de Ella: o que se há de fazer em um mundo onde mesmo quando há uma resolução de sentido permanece o problema de sua performatividade? Uma indeterminação que é também a condição de ser histórica? Uma contingência que é também a possibilidade da tradução cultural? Ouvimos isso na repetição de Sonia Sanchez quando ela transformou a obscenidade histórica do “que poderia ter sido” no passado projetivo, na visão fortalecedora do “que podia ter sido”. Agora vemos isso no olhar das esfinges sem resposta: a resposta de Du Bois vem através do ritmo do rápido e do lento do próprio fazer humano quando ele obriga as margens exatas da ciência “moderna” a recuarem. O problema do progresso não é simplesmente um desvelar da perfectibilidade humana, nem simplesmente a hermenêutica do progresso. Na performance do fazer humano, através do véu, emerge uma figura do tempo cultural em que a perfectibilidade não está inelutavelmente atrelada ao mito do progressismo. O ritmo das Canções de Lamento pode às vezes ser rápido — como o passado projetivo — outras vezes pode ser lento — como o entre-tempo. O que é crucial nessa visão do futuro é a crença de que não devemos simplesmente mudar as *narrativas* de nossas histórias, mas transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos como históricos.

INTRODUÇÃO

- ¹ Para uma interessante discussão sobre as fronteiras do gênero no *fin de siècle*, ver. SHOWALTER, E. *Sexual Anarchy: Gender and Culture in the Fin de Siècle*. London: Bloomsbury, 1990. Ver especialmente *Borderlines*, p.1-18.
- ² Entrevista concedida por Renée Green a Elizabeth Brown, que consta do catálogo publicado pelo Allen Memorial Art Museum, Oberlin College, Ohio.
- ³ Entrevista concedida a Miwon Kwon para a exposição "Emerging New York Artists", Sala Mendonza, Caracas, Venezuela. Manuscrito fotocopiado.
- ⁴ *Ibidem*. p.6.
- ⁵ Renée Green, em conversa com Donna Harkavy, Curadora de Arte Contemporânea do Worcester Museum.
- ⁶ *Idem*.
- ⁷ BENJAMIN, W. *Illuminations*. London: Jonathan Cape, 1970. Theses on the philosophy of history, p.265.
- ⁸ HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row, 1971. Building, dwelling, thinking, p.152-153.
- ⁹ RUSHDIE, S. *The Satanic Verses*. London: Viking, 1988. p.343.
- ¹⁰ GOMEZ-PENA, G. *American Theatre*. v. 8, n.7, October 1991.
- ¹¹ YBARRA-FRAUSTO, T. Chicano movement/chicano art. In: KARP, I., LAVINE, S. D. (Ed.). Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991. p.133-134.
- ¹² SEKULA, A. *Fish Story*. [s.n.t.]. p.2. (Manuscrito).
- ¹³ *Ibidem*. p.3.

- ¹⁴ FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto, 1986. p.218, 229, 231. (Introdução de H. K. Bhabha).
- ¹⁵ JAMES, H. *The Portrait of a Lady*. New York: Norton, 1975. p.360.
- ¹⁶ Ibidem. p.361.
- ¹⁷ MORRISON, T. *Beloved*. London: Chatto & Windus, 1987. p.198-199.
- ¹⁸ TAGORE, R. *The Home and the World*. Harmondsworth: Penguin, 1985. p.70-71.
- ¹⁹ GORDIMER, N. *My Son's Story*. London: Bloomsbury, 1990. p.249.
- ²⁰ FREUD, S. The uncanny. Standard Edition XVII, p.225; ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958. p.72.
- ²¹ MORRISON, T. *Beloved*, p.170.
- ²² AUDEN, W. H. *About the House*. London: Faber, 1959. The cave of making, p.20.
- ²³ SPINGARN, J. E. (Ed.). *Goethe's Literary Essay*. New York: Harcourt, Brace, 1921. p.98-99.
- ²⁴ OXENFORD, J. (Ed.). *The Autobiography of Goethe*. London: Henry G. Bohn. 1948. p.467.
- ²⁵ GOETHE. Note on world literature, p.96.
- ²⁶ MORRISON, T. *Honey and Rue*. Programa de concerto realizado no Carnegie Hall em janeiro de 1991.
- ²⁷ GORDIMER, N. *My Son's Story*, p.20-21.
- ²⁸ Ibidem. p.21.
- ²⁹ Ibidem. p.230.
- ³⁰ Idem.
- ³¹ Ibidem. p.241.
- ³² Idem.
- ³³ Idem.
- ³⁴ Ibidem. p.214.
- ³⁵ Ibidem. p.243.
- ³⁶ Ibidem. p.249.

- ³⁷ LEVINAS, E. *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. Reality and its shadow, p.1-13.
- ³⁸ Idem.
- ³⁹ Ibidem. p.6-7.
- ⁴⁰ BERNASCONI, Robert. Levinas's ethical discourse, between individuation and universality. In: BERNASCONI, R., CRITCHLEY, S. (Ed.). *Re-Reading Levinas*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. p.90.
- ⁴¹ MORRISON, T. *Beloved*, p.116.
- ⁴² Ibidem. p.173.
- ⁴³ Ibidem. p.213.
- ⁴⁴ FOX-GENOVESE, E. *Within the Plantation Household*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988. p.329.
- ⁴⁵ Ibidem. p.324.
- ⁴⁶ MORRISON, T. *Beloved*, p.200-217.
- ⁴⁷ Ibidem. p.213.
- ⁴⁸ BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. London: NLB, 1973. p.171.

CAPÍTULO I

O COMPROMISSO COM A TEORIA

- ¹ Para um exemplo desse estilo de argumentação conferir: TAYLOR, C. Eurocentric vs new thought at Edinburgh. *Framework*, v.34, 1987. Ver especialmente a nota 1, p.148, para uma exposição do uso que ele faz do termo "roubo" [*larceny*] ("a distorção judiciosa de verdades africanas para ajustá-las aos preconceitos ocidentais").
- ² SPIVAK, G. C. *In Other Worlds*. London: Methuen, 1987. p.166-167.
- ³ Ver GABRIEL, T. H. Teaching Third World cinema. *Screen*, v.24, n.2, March/April 1983; BURTON, Julianne. The politics of aesthetic distance - São Bernardo. *Screen*, v.24, n.2, March/April 1983; RAJADHYASHA, A. Neo-traditionalism: film as popular art in India. *Framework*, 32/33, 1986.

- ⁴ HALL, S. Blue election, election blues. *Marxism Today*, July 1987, p.30-35.
- ⁵ FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock, 1972. p.102-105.
- ⁶ MILL, J. S. *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. London: Dent & Sons, 1972. On Liberty, p.93-94.
- ⁷ Para uma elaboração significativa de uma argumentação semelhante, conferir: LACLAU, E., MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985. Capítulo III.
- ⁸ Para uma fundamentação filosófica de alguns dos conceitos que proponho aqui, conferir GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. Ver especialmente o Capítulo VI:

A Alteridade da heterologia incondicional não tem pureza de princípios. Ela diz respeito à irredutível impureza dos princípios, à diferença que os divide em eles contra eles próprios. Por essa razão, é uma heterologia impura. Mas é também uma heterologia impura porque o meio [*medium*] da Alteridade — mais ou menos do que a negatividade — é também um meio [*milieu*] misto, precisamente porque ali o negativo já não domina.

- ⁹ HALL, S. Blue election, p.33.
- ¹⁰ Devo esse argumento a Martin Thom.
- ¹¹ LACLAU, MOUFFE. *Hegemony and Socialist Strategy*, Capítulo III.
- ¹² GILROY, P. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson, 1987. p.214.
- ¹³ FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1967 [1961]. p.168.
- ¹⁴ SARTRE, J.-P. *Politics and Literature*. London: Calder & Boyars, 1973 [1948]. p.16-17.
- ¹⁵ DUFF, Rev. A. *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.* Edinburgh: John Jonhstone, 1839; London: John Hunter, 1839. p.560.
- ¹⁶ FANON, F. *The Wretched of the Earth*, p.182-183.
- ¹⁷ WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana, 1985. Capítulo IX.

- ¹⁸ SAHLINS, M. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1976. p.211.
- ¹⁹ ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983. Capítulo II.
- ²⁰ HARRIS, W. *Tradition, the Writer and Society*. London: New Beacon, 1973. p.60-63.

CAPÍTULO II INTERROGANDO A IDENTIDADE

- ¹ FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto, 1986. p.231. (Introdução de H. K. Bhabha). (Grifo meu).
- ² Ibidem. p.218.
- ³ FANON, F. *Toward the African Revolution*. Harmondsworth: Pelican, 1967. p.63.
- ⁴ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.157-158.
- ⁵ BENJAMIN, W. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1968. Theses on the philosophy of history, p.257.
- ⁶ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.110-112.
- ⁷ Ibidem. p.116.
- ⁸ FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1969. Concerning violence.
- ⁹ Idem.
- ¹⁰ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.16.
- ¹¹ ROSE, J. The imaginary. In: MacCABE, Colin (Ed.). *The Talking Cure*. London: Macmillan, 1981.
- ¹² FANON, F. Concerning violence, p.30.
- ¹³ JUSSAWALLA, A. *Missing Person*. Clearing House, 1976. p.14-29.
- ¹⁴ JIN, M. Strangers on a Hostile Landscape. In: COBHAM, R., COLLINS, M. (Ed.). *Watchers and Seeker*. London: The Women's Press, 1987. p.126-127.
- ¹⁵ SAID, E. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978. p.26-27.

- ¹⁶ BARTHES, R. *Critical Essays*. Evanston, III: Northwestern University Press, 1972. The imagination of the sign, p.206-207.
- ¹⁷ LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Fontana, 1969. p.212-213.
- ¹⁸ BARTHES, R. The imagination of the sign, p.207.
- ¹⁹ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1980. Mirroring. p.162-163.
- ²⁰ BARTHES, R. The imagination of the sign, p.207.
- ²¹ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.112.
- ²² Idem.
- ²³ LACAN, J. Seminar of 21 January 1975. In: MITCHELL, J., ROSE, J. (Ed.). *Feminine Sexuality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. p.164.
- ²⁴ BARTHES, R. The imagination of the sign, p.209-210.
- ²⁵ LACAN, J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. London: The Hogarth Press, 1977. Alienation, p.206.
- ²⁶ DERRIDA, J. *Dissemination*. Trad. B. Johnson Chicago: University of Chicago Press, 1981. The double session, p.212.
- ²⁷ DERRIDA, J. The double session, p.212-213.
- ²⁸ DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Trad. G. C. Spivak. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1976. p.145.
- ²⁹ LACAN, J. Alienation, p.207.
- ³⁰ FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge*. Trad. A. H. Sheridan. London: Tavistock, 1972. p.111.
- ³¹ LYOTARD, J.-F., THEBAUD, J.-L. *Just Gaming*. Trad. W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. p.34 e 39.
- ³² LACAN, J. Alienation, p.88.
- ³³ Ver Capítulos I e VI.
- ³⁴ GEERTZ, C. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983. Native's point of view: anthropological understanding, p.70.
- ³⁵ DERRIDA, J. *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p.282.

- ³⁶ JUSSAWALLA, A. *Missing Person*, p.15.
- ³⁷ SASSOON, A. Showstack. *Approaches to Gramsci*. London: Writers and Readers, 1982. p.16.
- ³⁸ BARTHES, R. The imagination of the sign, p.246.
- ³⁹ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.161.
- ⁴⁰ Ibidem. p.231-232.
- ⁴¹ Idem.
- ⁴² Ibidem. p.221.
- ⁴³ A. Reich.
- ⁴⁴ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.150.
- ⁴⁵ Ibidem. p.45.
- ⁴⁶ Ibidem. p.231.
- ⁴⁷ LACAN, J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trad. Alan Sheridan. New York: Norton, 1981. p.107.
- ⁴⁸ EAGLETON, T. F. The politics of subjectivity. In: APPIGNANESI, L. (Ed.). *Identity*. ICA Documents 6. London: Institute of Contemporary Art, 1988.

CAPÍTULO III A OUTRA QUESTÃO

- ¹ DERRIDA, J. *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1978. Structure, sign and play in the discourse of the human sciences, p.284.
- ² FEUCHTWANG, S. Socialist, feminist and anti-racist struggles. *M/F*, n.4, p.41, 1980.
- ³ HEATH, S. Film and system, terms of analysis, Part 11. *Screen*, v.16, n.2, p.93, Summer 1975.
- ⁴ *Screen*, v.24, n.2, Jan./Feb. 1983.
- ⁵ Por exemplo, tendo descentrado o signo, Barthes vê o Japão como imediatamente apreensível e visível e expande o império dos signos vazios universalmente. O Japão só pode ser o Anti-Occidente:

na casa japonesa ideal, sem (ou quase sem) mobília, não há lugar que designe de algum modo a propriedade; nenhum assento, cama ou mesa constitui um ponto a partir do qual o corpo possa se constituir como sujeito (ou dono) de um espaço. O próprio conceito de centro é rejeitado (candente frustração para o homem ocidental, provido, em toda parte, de sua poltrona e sua cama, proprietário de uma posição doméstica). BARTHES, R. *To the Distant Observer (L'Empire des Signes)*. Trad. Noël Burch. London: Scolar Press, 1979. p.13-14.

Para uma leitura de Kristeva, relevante para a minha argumentação, conferir: SPIVAK, G. French feminism in an international frame. *Yale French Studies*, n.62, p.154-184, 1981.

⁶ Este conceito será desenvolvido no Capítulo VI, p.108-117.

⁷ SAID, E. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978. p.72. (Grifo acrescentado).

⁸ Ibidem. p.206.

⁹ Ibidem. p.273.

¹⁰ Ibidem. p.58-59.

¹¹ FOUCAULT, M. *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester Press, 1980. The confession of the flesh, p.196.

¹² Ibidem. p.195.

¹³ Conferir FREUD, S. *On Sexuality*. Harmondsworth: Penguin Books, 1981. v. VII. Pelican Freud Library. Fetishism (1927), p.345 et seq.; METZ, C. *Psychoanalysis and Cinema: the Imaginary Signifier*. London: Macmillan, 1982. p.67-78. Conferir também NEALE, S. The same old story: stereotypes and differences. *Screen Education*, n.32-33, p.33-37, Autumn-Winter 1979-1980.

¹⁴ FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1991. The fact of blackness, p.109-140.

¹⁵ Ibidem. Conferir p.117, 127.

¹⁶ Ibidem. p.111-114.

¹⁷ METZ, C. *Psychoanalysis and Cinema*, p.59-60.

¹⁸ Ibidem. p.62-63.

- ¹⁹ Para uma melhor exposição do conceito lacaniano de Imaginário, conferir ROSE, J. The imaginary. In: MacCABE, Colin (Ed.). *The Talking Cure*. London: Macmillan, 1981.
- ²⁰ FANON, F. *Toward the African Revolution*. Trad. H. Chevalier. London: Pelican, 1970. Racism and culture, p.44.
- ²¹ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.114.
- ²² FREUD, S. Fetishism, p.357.
- ²³ FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.
- ²⁴ ABBOT, P. Authority. *Screen*, v.20, n.2, p.15-16, Summer 1979.
- ²⁵ Ibidem. p.16.
- ²⁶ Idem.
- ²⁷ FANON, F. *Black Skins, White Masks*, p.112.
- ²⁸ METZ, C. *Psychoanalysis and Cinema*, p.70.
- ²⁹ LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. B. *The Language of Psychoanalysis*. London: Hogarth Press, 1980. Phantasy (or fantasy), p.318.
- ³⁰ FANON, F. *Black Skins, White Masks*, p.80.
- ³¹ Conferir ABRAHAM, K. *Selected Papers in Psychoanalysis*. London: Hogarth Press, 1978. Transformations of scopophilia.
- ³² FANON, F. Racism and culture, p.44.

CAPÍTULO IV DA MÍMICA E DO HOMEM

- ¹ LACAN, J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trad. Alan Sheridan. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1977. The line and the light, p.99.
- ² Citado por STOKES, E. *The Political Ideas of English Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1960. p.17-18.
- ³ SAID, E. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. p.240.
- ⁴ WEBER, S. The sideshow, or: remarks on a canny moment. *Modern Language Notes*, v. 88, n.6, p.112, 1973.

- ⁵ GRANT, C. Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain. *Sessional Papers of the East India Company*, v. X, n.282, 1812-1813.
- ⁶ Ibidem. Capítulo IV, p.104.
- ⁷ MACAULEY, T. B. Minute on education. In: BARY, W. Theodore de (Ed.). *Sources of Indian Tradition*. New York: Columbia University Press, 1958. v. II. p.49.
- ⁸ Comunicação de Mr. Thomason à Sociedade Missionária Eclesiástica [*Church Missionary Society*], 5 de setembro de 1819. *The Missionary Register*, p.54-55, 1821.
- ⁹ ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983. p.88.
- ¹⁰ Ibidem. p.88-89.
- ¹¹ CONRAD, J. *Nostromo*. London: Penguin, 1979. p.161.
- ¹² NAIPAUL, V. S. *The Mimic Men*. London: Penguin, 1967. p.146.
- ¹³ FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Paladin, 1970. p.109.
- ¹⁴ CÉSAIRE, A. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1972. p.21.
- ¹⁵ FOUCAULT, M. *Language, Counter-Memory, Practice*. Trad. D. F. Bouchard and S. Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977. Nietzsche, genealogy, history, p.153.
- ¹⁶ STOKES, E. *The English Utilitarians and India*. Oxford: Oxford University Press, 1959. p.xi.
- ¹⁷ FREUD, S. The unconscious (1915). [s.n.t.]. *Standard Edition XIV*, p.190-191.
- ¹⁸ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.103.
- ¹⁹ LONG, E. *A History of Jamaica*, 1774. v. II. p.353.
- ²⁰ SAID, E. The Text, the world, the critic. In: HARARI, J. V. (Ed.). *Textual Strategies*. Ithaca: Cornell University Press, 1979. p.184.
- ²¹ FANON, F. *Toward the African Revolution*. Trad. H. Chevalier. London: Pelican, 1967. Racism and culture, p.44.
- ²² FOUCAULT, M. *The Order of Things*. New York: Pantheon Books, 1971. Parte II, Capítulo IX.

²³ LONG, E. *History of Jamaica*, p.364.

²⁴ *The Missionary Register*, May 1817, p.186.

CAPÍTULO V CIVILIDADE DISSIMULADA

¹ FREUD, S. Some neurotic mechanisms in jealousy, paranoia and homosexuality (1922). In: STRATCHEY, J. (Ed.). *Standard Edition* XVIII. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974. p.226.

² DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Trad. G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. The violence of the letter, p.134.

³ *Parliamentary Papers*, 1852-1853, XXX. Testemunho de John Stuart Mill a um Comitê da Câmara dos Lordes, 21 de junho de 1852, p.301.

⁴ Estou usando "fala" [*speech*] no sentido derridiano de signo, como signo expressivo da autopresença da voz, da recusa do significante diferenciador da escrita.

⁵ MILL, J. S. On Liberty. In: ACTON, H. B. (Ed.). *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. London: J. M. Dent & Sons, 1972. p.99.

⁶ *Ibidem*. p.102.

⁷ *Ibidem*. p.113.

⁸ ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983. p.132-133.

⁹ MILL, J. S. On Liberty, p.97.

¹⁰ MILL, J. S. *Parliamentary Papers*, 1852-1853, p.310.

¹¹ MILL, J. S. citado por BEARCE, G. D. *British Attitudes Towards India 1784-1858*. London: Oxford University Press, 1961. p.280.

¹² MACAULEY, T. B. *Critical and Historical Essays*. London: Methuen, 1903. v.III. Warren Hastings, p.85-86.

¹³ *Ibidem*. p.86.

¹⁴ BENJAMIN, W. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1968. Theses on the philosophy of history, p.263. (Introdução de Hannah Arendt).

- ¹⁵ MILL, J. S. On Liberty, p.382-383.
- ¹⁶ MERIVALE, H. *Introduction to a Course of Lectures on Colonization and Colonies*. London: [s.n.], 1839. p.18-25.
- ¹⁷ Para uma maior elaboração desse conceito, ver o Capítulo VI.
- ¹⁸ Conferir ALTHUSSER, L. *Montesquieu, Rousseau, Marx*. Trad. Ben Brewster. London: Verso, 1982. Capítulo IV: Montesquieu: politics and history.
- ¹⁹ DERRIDA, J. Living on: border lines. In: DERRIDA, J., DE MAN, P., MILLER, J. Hillis, BLOOM, H., HARTMAN, G. (Ed.). *Deconstruction and Criticism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979. p.87.
- ²⁰ *The Missionary Register*, Church Missionary Society, março 1819. p.159-160.
- ²¹ *Ibidem*. setembro 1818. p.374-375.
- ²² HALHED, N. B. Prefácio do tradutor. In: MARSHALL, P. J. (Ed.). *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. London: Cambridge University Press, 1970. p.166-167.
- ²³ *The Compact Edition of the OED*, v. II, p.215.
- ²⁴ FREUD, S. Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (Schreber). *Pelican Freud Library*, v. IX. p.200-203; conferir também FORRESTER, J. *Language and the Origins of Psychoanalysis*. London: Macmillan, 1980. p.154-157.
- ²⁵ WAELDER, R. The structure of paranoid ideas. *International Journal of Psychoanalysis*, v.32, 1951.
- ²⁶ STEPHEN, J. F. Foundations of the government of India. *The Nineteenth Century*, n.LXXX, October 1883, p.557-558.
- ²⁷ DUFF, Rev. A. *India and India Missions*. London: John Hunter, 1839. p.323-324.

CAPÍTULO VI

SIGNOS TIDOS COMO MILAGRES

- ¹ SOUTHEY, R. *Letters from England*. London: Cresset Press, 1952. (Introdução de J. Simmons).

- ² *The Missionary Register*, Church Missionary Society, London, janeiro 1818, p.18-19. A partir desse momento, todas as referências a esta obra serão feitas através das iniciais *MRE* e estarão incluídas no corpo do texto, com datas e números de páginas em parênteses.
- ³ CONRAD, J. *Heart of Darkness*. Harmondsworth: Penguin, 1983. p.71, 72. Paul O'Prey (Ed.).
- ⁴ NAIPAUL, V. S. *The Return of Eva Peron*. Harmondsworth: Penguin, 1974. Conrad's darkness, p.233.
- ⁵ "Efeito geral do mecanismo do sonho: os pensamentos latentes são transformados em uma formação manifesta na qual não são facilmente reconhecíveis. Eles não apenas são transpostos, por assim dizer, para um outro tom, mas *são também distorcidos de tal modo que apenas um esforço de interpretação poderá reconstituí-los*". LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. B. *The Language of Psycho-analysis*. Trad. D. Nicholson-Smith. London: The Hogarth Press, 1980. p.124. (Grifo meu). Conferir também: WEBER, S. *The Legend of Freud*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Metapsychology set apart, p.32-60.
- ⁶ DERRIDA, J. *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson. Chicago: Chicago University Press, 1981. p.189-190. A partir desse momento, todas as referências a esta obra serão feitas através da inicial *D*, e estarão incluídas no corpo do texto, com datas e números de páginas em parênteses.
- ⁷ CONRAD, J. *Heart of Darkness*, 1983. p.45.
- ⁸ NIETZSCHE, F. *Untimely Meditations*. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p.71.
- ⁹ MACAULEY, T. B. Minute on education. Citado por CUTS, E. H. The background of Macaulay's Minute. *American Historical Review*, v. 58, p.839, July 1953.
- ¹⁰ Conferir WATT, I. *Conrad in the Nineteenth Century*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1979. Capítulo IV, parte i.
- ¹¹ Conferir CONRAD, J. *Notes on Life and Letters*. London: J. M. Dent, 1925. Tradition, p.194-201.
- ¹² Conferir BARRELL, J. *English Literature in History, 1730-1780: An Equal Wide Survey*. London: Hutchinson, 1983. The language properly so-called: the authority of common usage, p.110-175.
- ¹³ CONRAD, J., citado por NAIPAUL, V. S. Conrad's darkness, p.236.

¹⁴ Conferir Capítulo III.

¹⁵ FOUCAULT, M. The confession of the flesh. In: GORDON, Colin (Ed.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Trad. Colin Gordon et al. New York: Pantheon Books, 1980. p.204.

¹⁶ Conferir FREUD, S. Beyond the pleasure principle (1920). STRACHEY, J. (Ed. e trad.). *Standard Edition, XVIII*. London: The Hogarth Press, 1974. p.18-25.

¹⁷ FOUCAULT, M. *Power/Knowledge*. Truth and power, p.132.

¹⁸ FOUCAULT, M. *Power/Knowledge*. The eye of power, p.154. Conferir também p.152-156.

¹⁹ Ibidem. p.155.

²⁰ Conferir LUKES, S. Power and authority. In: BOTTOMORE, T., NISBET, R. (Ed.). *A History of Sociological Analysis*. New York: Basic Books, 1978. p.633-676.

²¹ NAIRN, T. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London: Verso, 1981. p.265.

²² FANON, F. *Toward the African Revolution*. Trad. H. Chevalier. Harmondsworth: Pelican, 1967. p.44.

²³ Conferir FREUD, S. An outline of psychoanalysis (1940). STRACHEY, J. (Ed. e trad.). *Standard Edition, XXIII*. London: The Hogarth Press, 1973. p.59-61.

²⁴ LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. New York: [s.n.], 1965. The second treatise of government, p.343, para. 59; MONTESQUIEU, Barão de. *The Spirit of the Laws*. Trad. T. Nugent. New York: Hafner, 1949. p.57; GRANT, C. Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain. *Sessional Papers of the East India Company*, v. X, n.282, p.70, 1812-1813; SAID, E. *The Question of Palestine*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1979. p.85.

²⁵ FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Trad. C. Farrington. Harmondsworth: Penguin, 1969. p.42.

²⁶ MR, May 1916, p.181-182.

²⁷ PALEY, W., citado por LeMAHIEU, D. L. *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*. Lincoln, Nebr: Grove Press, 1976. p.97.

²⁸ FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge*. Trad. A. M. Sheridan. London: Tavistock, 1972. p.91. (Grifo meu).

- ²⁹ SMIRNOFF, V. N. The fetishistic transaction. In: LEVOBICI, S., WIDLOCHER, D. (Ed.). *Psychoanalysis in France*. New York: International University Press, 1980. p.307.
- ³⁰ Conferir FANON, F. *Black Skin, White Masks*. Trad. C. Lam Markmann. New York: [s.n.], 1967. The Negro and psychopathology.
- ³¹ LACAN, J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Trad. A. Sheridan. New York: Norton, 1978. p.99. J.-A. Miller (Ed.).

CAPÍTULO VII

ARTICULANDO O ARCAICO

- ¹ FORSTER, E. M. *A Passage to India*. Harmondsworth: Penguin, 1979. p.135.
- ² LACAN, J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Harmondsworth: Penguin, 1979. p.250.
- ³ LYALL, A., CARLYLE, *Essays*, KIPLING, R. The burial, citado por STOKES, E. *The Political Ideas of English Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1960. p.28. Foram-me muito úteis os interessantes comentários de Stokes sobre o valor do "silêncio" atribuído à missão do empreendimento colonial.
- ⁴ BENJAMIN, W. *Illuminations*. Trad. H. Zonh. London: Cape, 1970. p.98-101.
- ⁵ CONRAD, J. *Heart of Darkness*. New York: W. W. Norton & Co., 1963. p.28. R. Kimbrough (Ed.).
- ⁶ CONRAD, J. *Nostromo*. Harmondsworth: Penguin, 1979. p.345.
- ⁷ FORSTER, E. M. *Passage to India*, p.145.
- ⁸ STOKES, E. *Political Ideas*, p.29.
- ⁹ CONRAD, J. *Heart of Darkness*, p.186.
- ¹⁰ FORSTER, E. M. *Passage to India*, p.135.
- ¹¹ LACAN, J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p.214.
- ¹² WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana, 1985.
- ¹³ FORSTER, E. M. *Passage to India*, p.144.

- ¹⁴ Esta é uma colagem de palavras, expressões e sentenças criadas na entrada das cavernas de Marabar ou em suas proximidades, representando uma re-encenação ficcional daquele momento crucial como ato de memória.
- ¹⁵ DERRIDA, J. *Dissemination*. Trad. B. Johnson. Chicago: Chicago University Press, 1981. p.212-213.
- ¹⁶ DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Trad. G. C. Spivak. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1974. The violence of the letter, p.121.
- ¹⁷ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. p.318.
- ¹⁸ GELLNER, E. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p.90.
- ¹⁹ BOON, J. Further operations of "culture" in anthropology: a synthesis of and for debate. *Social Science Quarterly*, v. 52, p.221-252.
- ²⁰ SAHLINS, M. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1976.
- ²¹ DUFF, Rev. A. *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.* Edinburgh: John Johnstone, 1839. p.211.
- ²² MAINE, Sir H. The Effects of Observation of India on Modern European Thought. Cambridge: The Rede Lecture, 1875.
- ²³ STEPHEN, J. Fitzjames. The foundations of the government of India. *Nineteenth Century*, v.14, October 1883. p.551 et seq.
- ²⁴ BURROW, J. W. *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. p.159.
- ²⁵ FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock, 1972. p.92.
- ²⁶ Ibidem. p.111.
- ²⁷ FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1969. p.29.
- ²⁸ Ibidem. p.41.
- ²⁹ FREUD, S. *On Sexuality*. Harmondsworth: Pelican Freud Library, 1977. v. 7. Fetishism, p.352. (Grifos meus).

- ³⁰ MILLS, J. S. On representative government. In: ACTON, H. B. (Ed.). *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. London: J. M. Dent & Sons, 1972.
- ³¹ DUFF, Rev. A. *India and India Missions*, p.564.
- ³² Ibidem. p.563.
- ³³ Ibidem. p.323.
- ³⁴ Ibidem. p.225.
- ³⁵ Idem.
- ³⁶ DERRIDA, J. Des tours de Babel. In: GRAHAM, J. F. *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985. p.174.
- ³⁷ FREUD, S. *Art and Literature*. Harmondsworth: Pelican Freud Library, [s.d.]. v. 14. The "uncanny", p.335-376.
- ³⁸ HOFFMANN, E. T. A. O homem de areia.
- ³⁹ HALHED, N. B. (Ed. e trad.). *A Code of Gentoo Laws, or Ordinations of the Pundits*. London: 1776. p.li-lii.
- ⁴⁰ ABRAHAMS, K. *Selected Papers on Psychoanalysis*. London: Karnac, 1988. p.487.

CAPÍTULO VIII

DISSEMINAÇÃO

- ¹ Em memória a Paul Moritz Strimpel (1914-1987): Pforzheim-Paris-Zurique-Ahmedabad-Bombaim-Milão-Lugano.
- ² Citado por SAID, E. *After the Last Sky*. London: Faber, 1986.
- ³ Estou pensando aqui na grande história do "longo século dezanove", de Eric Hobsbawm, especialmente em *The Age of Capital 1848-1875*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1975 e *The Age of Empire 1875-1914*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987. Conferir principalmente suas interessantes idéias acerca da nação e da migração no Capítulo VI de *The Age of Capital*.
- ⁴ SAID, E. *The World, The Text and The Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983. p.39.

- ⁵ JAMESON, F. Third World literature in the era of multinational capitalism. *Social Text*, Fall, p.69 passim, 1986.
- ⁶ KRISTEVA, J. A new type of intellectual: the dissident. In: MOI, T. (Ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell, 1986. p.298.
- ⁷ SAID, E. Opponents, audiences, constituencies and community. In: FOSTER, H. (Ed.). *Postmodern Culture*. London: Pluto, 1983. p.145.
- ⁸ ANDERSON, B. Narrating the nation. *The Times Literary Supplement*.
- ⁹ CHATTERJEE, P. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed, 1986. p.17.
- ¹⁰ GELLNER, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983. p.56.
- ¹¹ Ibidem. p.38.
- ¹² ALTHUSSER, L. *Montesquieu, Rousseau, Marx*. London: Verso, 1972. p.78.
- ¹³ BAKHTIN, M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Trad. V. W. McGee. Austin, Texas: University of Texas Press, 1986. p.31. C. Emerson and M. Holquist (Ed.).
- ¹⁴ Ibidem. p.34.
- ¹⁵ Ibidem. p.36 passim.
- ¹⁶ Ibidem. p.47-49.
- ¹⁷ FREUD, S. The "uncanny". *Standard Edition, XVII*. London: The Hogarth Press, 1974. p.234. Conferir p.236 e 247. J. Strachey (Ed.).
- ¹⁸ BARRELL, J. *English Literature in History, 1730-1780*. London: Hutchinson, 1983.
- ¹⁹ BAKER, H. A. *Modernism and the Harlem Renaissance*. Chicago: Chicago University Press, 1987. Conferir principalmente os Capítulos VIII e IX.
- ²⁰ BARRELL, J. *English Literature in History, 1730-1780*, p.78.
- ²¹ Ibidem. p.203.
- ²² BAKER, H. A. *Modernism*, p.77.
- ²³ PRICE, R. *Maroon Societies*, citado por BAKER. *Modernism*, p.77.
- ²⁴ LEFORT, C. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p.212-214. (Grifo meu).

- ²⁵ GIDDENS, A. *The Nation State and Violence*. Cambridge: Polity, 1985. p.216.
- ²⁶ POULANTZAS, N. *State, Power, Socialism*. London: Verso, 1980. p.113.
- ²⁷ WILLIAMS, R. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980. p.43. Agradeço ao Prof. David Lloyd da Universidade da Califórnia, Berkeley, por lembrar-me do importante conceito de Williams.
- ²⁸ SAID, E. Representing the colonized. *Critical Inquiry*, v.15, n.2, p.225, Winter 1989.
- ²⁹ FREUD, S. Civilization and its discontents. *Standard Edition*. London: The Hogarth Press, 1961. p.114.
- ³⁰ Idem.
- ³¹ LYOTARD, J.-F., THEBAUD, J.-L. *Just Gaming*. Trad. W. Godzich. Manchester: Manchester University Press, 1985. p.41.
- ³² LÉVI-STRAUSS, C. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Trad. F. Baker. London: Routledge, 1987. Mark Cousins apresentou-me a esse texto notável. Ver sua resenha em *New Formation*, n.7, Spring 1989. O que se segue é uma exposição da argumentação de Lévi-Strauss, que se encontra na parte 11 do livro, p.21-44.
- ³³ FOUCAULT, M. *Technologies of the Self*. London: Tavistock, 1988. GUTMAN, H. et al. (Ed).
- ³⁴ Ibidem. p.151-154. Para minha conveniência, decidi resumir a argumentação.
- ³⁵ ALTHUSSER, L. *Reading Capital*. London: New Left Books, 1972. p.122-132. Por conveniência, compus uma citação de Althusser a partir de algumas de suas descrições dos efeitos ideológicos do historicismo.
- ³⁶ FOUCAULT, M. *Technologies*, p.162-163.
- ³⁷ FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1969. Minhas citações e referências encontram-se entre as páginas 174 e 190.
- ³⁸ LYOTARD, J.-F. *The Postmodern Condition*. Trad. G. Bennington e B. Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984. p.22.
- ³⁹ KRISTEVA, J. Women's time. In: MOI, T. (Ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell, 1986. p.187-213. Esta passagem foi escrita em

resposta aos insistentes questionamentos feitos por Nandini e Praminda no seminário do Prof. Tshome Gabriel sobre "culturas sincréticas" na Universidade da Califórnia, Los Angeles.

⁴⁰ ANDERSON, B. *Narrating the nation*, p.35.

⁴¹ DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Trad. G. C. Spivak. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1976. p.144-145. Citado por GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. p.208.

⁴² *Ibidem*. p.145.

⁴³ GASCHÉ, R. *Tain of the Mirror*, p.211.

⁴⁴ KRISTEVA, J. *Women's time*, p.210. Também faço referência aqui a um argumento que se encontra na p.296 do texto de Kristeva.

⁴⁵ Todas as citações são do roteiro de filmagem de *Handsworth Songs*, generosamente cedido pelo Black Audio and Film Collective.

⁴⁶ ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983. p.30.

⁴⁷ *Ibidem*. p.132.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ LÉVI-STRAUSS, C. *Work of Marcel Mauss*, p.58.

⁵¹ RENAN, E. What is a nation? In: BHABHA, H. K. (Ed.). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990. p.19.

⁵² *Ibidem*. p.11.

⁵³ LEFORT, C. *Political Forms*, p.303.

⁵⁴ BENJAMIN, W. *Illuminations*. Trad. H. Zohn. London: Cape, 1970. The storyteller, p.87.

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *Work of Marcel Mauss*, p.35.

⁵⁶ BENJAMIN, W. *Illuminations*. Trad. H. Zohn. London: Cape, 1970. The task of the translator, p.75.

⁵⁷ *Idem*. Para uma interessante visão geral da questão, conferir NIRANJANA, Tejaswini. *History, Post-Structuralism and the Colonial Context: Siting Translation*. Berkeley: California University Press, 1992.

- ⁵⁸ ABRAHAM, N., TOROK, M. Introjection-Incorporation. In: LEBOVICI, S., WIDLOCHER, D. (Ed.). *Psychoanalysis in France*. New York: International University Press, 1980. p.10.
- ⁵⁹ BERGER, J. *A Seventh Man*. Harmondsworth: Penguin, 1975. Compus esta passagem a partir de citações dispersas pelo texto.
- ⁶⁰ Ibidem. p.216.
- ⁶¹ FREUD, S. Group psychology and the analysis of the ego. *Standard Editton, XVIII*. London: The Hogarth Press, 1961. p.119.
- ⁶² RUSHDIE, S. *The Satanic Verses*. New York: Viking, 1988. p.343. Esta é uma versão condensada da citação.
- ⁶³ Ibidem. p.130.
- ⁶⁴ Ibidem. p.145.
- ⁶⁵ Ibidem. p.320.
- ⁶⁶ Ibidem. p.353.
- ⁶⁷ Ibidem. p.354. Alterei ligeiramente a apresentação desta passagem para encaixá-la na seqüência da minha argumentação.
- ⁶⁸ Timothy Bahti e Andrew Benjamin traduziram para mim esta conhecida passagem. O que quero enfatizar é uma forma da articulação da diferença cultural que Paul de Man esclarece em sua leitura da complexa imagem da ânfora, de Walter Benjamin.

[Benjamin] não está dizendo que os fragmentos constituem uma totalidade; ele diz que fragmentos são fragmentos e que eles continuam essencialmente fragmentários. Eles se seguem uns aos outros metonimicamente e nunca constituem uma totalidade. (DE MAN, P. *The Resistance to Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1986. p.91).

CAPÍTULO IX

O PÓS-COLONIAL E O PÓS-MODERNO

- ¹ DERRIDA, J. My chances/*mes chances*. In: SMITH, J. H., KERRIGAN, W. (Ed.). *Taking Chances*: DERRIDA, J. Psychoanalysis, Literature. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984. p.8.

- ² HABERMAS, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Twelve Lectures. Trad. F. G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. p.348.
- ³ JAMESON, F. Prefácio. In: RETAMAR, R. *Caliban and Other Essays*. Trad. E. Baker. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. p.vii-xii.
- ⁴ SAID, E. Third World intellectuals and metropolitan culture. *Raritan*, v. 9, n.3, p.49, 1990.
- ⁵ JAMESON, F. *The Political Unconscious*: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca: Cornell University Press, 1981. p.266.
- ⁶ WEST, C. Interview with Cornel West. In: ROSS, A. (Ed.). *Univereal Abandon*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988. p.280-281.
- ⁷ HALL, S. *The Hard Road to Renewal*. London: Verso, 1988. p.273.
- ⁸ Ibidem. p.9-10.
- ⁹ TAYLOR, C. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p.145.
- ¹⁰ Ibidem. p.151. (Grifo meu).
- ¹¹ SPILLERS, H. Changing the letter. In: McDOWELL, D. E., RAMPERSAD, A. (Ed.). *Slavery and the Literary Imagination*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. p.29.
- ¹² McDOWELL, D. E. Negotiations between tenses: witnessing slavery after freedom — Dessa Rose. In: McDOWELL, D. E., RAMPARSAD, A. (Ed.), *Slavery*. [s.n.t.]. p.147.
- ¹³ GILROY, P. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson, 1987. Capítulo V.
- ¹⁴ BAKER, H. A. *Hybridity, the Rap Race, and the Pedagogy of the 1990s*. New York: Meridian, 1990.
- ¹⁵ GATES Jr., H. L. *Reading Black, Reading Feminist*: A Critical Anthology. New York: NAL, 1990. p.8.
- ¹⁶ GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. p.210.
- ¹⁷ Escrevi este trecho em resposta à pergunta intrigada que Stephen Greenblatt fez em um bar de Cambridge, Massachusetts: "O que acontece naquele momento parcial e passageiro no intervalo da cadeia de significantes?" Afinal de contas, Cambridge não fica assim tão longe de Tânger.

- ¹⁸ BARTHES, R. *The Pleasure of the Text*. Trad. R. Miller. New York: Hill, 1975. p.49. (Grifo meu).
- ¹⁹ Ibidem. p.50.
- ²⁰ Ibidem. p.66-67.
- ²¹ Ibidem. p.57.
- ²² Ibidem. p.49.
- ²³ DERRIDA, J. My chances, p.25.
- ²⁴ Ibidem. p. 10.
- ²⁵ EAGLETON, T. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991. p.38.
- ²⁶ FORRESTER, J. *The Seductions of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p.207-210.
- ²⁷ DERRIDA, J. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trad. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987. p.321.
- ²⁸ SPIVAK, G. C. Postcoloniality and value. In: COLLIER, P., GAYA-RYAN, H. (Ed.). *Literary Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1990. p.225, 227, 228.
- ²⁹ Em uma entrevista, Spivak fala também do "irreduzível efeito-defasagem", que não é

o que está atrás ou depois do sistema sígnico, com o que o sistema sígnico não pode se manter par a par como "a coisa verdadeira" — mas deve-se levar em conta que o que se está captando em termos de auto-representação cultural de forma a mobilizar, ou o que se percebe que o outro lado está captando, também de forma a mobilizar, deve também trabalhar com o efeito-defasagem, de modo que a verdadeira tarefa do ativista político é desfazer, de maneira *persistente*, o efeito-defasagem. (Citado por HARASYM, S. (Ed.). *The Postcolonial Critic*. New York: Routledge: 1990. p.125).

Argumentei em favor de uma temporalidade de intervenção política semelhante a esta em "The commitment to theory". *New Formations*, v. 5, p.5-23, Summer 1988.

- ³⁰ BARTHES, R. *The Pleasure of the Text*. p.66-67. Faço uma exploração e reconstituição tendenciosas do conceito de Barthes, freqüentemente lido a contrapelo do *détournement* celebratório e

situacionista do autor. Não se trata de uma exposição, como deixei claro repetidas vezes em toda a extensão do capítulo.

- ³¹ ZIZEK, S. *The Sublime of Object of Ideology*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1986. p.104-111.
- ³² LACAN, J. *Ecrits*. Trad. A. Sheridan. London: Tavistock, 1977. p.173.
- ³³ ZIZEK, S. *Sublime Object*, p.109.
- ³⁴ BARTHES, R. *Pleasure of the Text*. p.62, 67. (Grifo meu).
- ³⁵ GUHA, R. Dominance without hegemony and its historiography. In: GUHA, R. (Ed.). *Subaltern Studies*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. v. 6. p.210-309.
- ³⁶ Ibidem. p.230.
- ³⁷ GUHA, R. The prose of counter-insurgency. In GUHA, R. (Ed.). *Subaltern Studies*. New Delhi: Oxford University Press, 1983. v. 2. p.39.
- ³⁸ Ibidem. p.40.
- ³⁹ Ibidem. p.39.
- ⁴⁰ BAKHTIN, M. M. *Speech, Genres, and Other Late Essays*. Trad. V. W. McGee. Austin, Texas: University of Texas Press, 1986. p.90-95. Emerson, C., Holquist, M. (Ed.).
- ⁴¹ Ibidem. p.93.
- ⁴² Ibidem. p.94.
- ⁴³ Ibidem. p.93.
- ⁴⁴ Idem.
- ⁴⁵ ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958. p.185. Conferir também p.175-195.
- ⁴⁶ Ibidem. p.185.
- ⁴⁷ Ibidem. p.184.
- ⁴⁸ Ibidem. p.186.
- ⁴⁹ Ibidem. p.187.
- ⁵⁰ Ibidem. p.180.
- ⁵¹ Idem.
- ⁵² LACAN, J. *The Seminars of Jacques Lacan, 1954-1955*. Trad. S. Tomaselli Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Where is speech? Where is language?, p.284-285. J.-A. Miller (Ed.).

- ⁵³ RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p.92, 93.
- ⁵⁴ Ibidem. p.63.
- ⁵⁵ Ibidem. p.63, nota 21.
- ⁵⁶ GUHA, R. Dominance, p.277.
- ⁵⁷ Idem. (Grifo meu).
- ⁵⁸ DAS, V. Subaltern as perspective. In: GUHA, R. (Ed.). *Subaltern Studies*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. v. 6. p.313.
- ⁵⁹ Ibidem. p.316.
- ⁶⁰ Ibidem. p.320.
- ⁶¹ Mudei a ordem dos argumentos de Fanon a fim de resumi-los de forma mais eficiente.
- ⁶² FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1969. Spontaneity: its strength and its weakness, p.117-118.
- ⁶³ DEAN, M. Foucault's obsession with Western modernity. *Thesis Eleven*, v.14, p.49, 1986.
- ⁶⁴ Conferir SPIVAK, G. C. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987. p.209.
- ⁶⁵ FOUCAULT, M. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Trad. A. Sheridan. London: Tavistock, 1970. p.369.
- ⁶⁶ Idem.
- ⁶⁷ Ibidem. p.371.
- ⁶⁸ Ibidem. p.372.
- ⁶⁹ Ibidem. p.377. (Grifo meu).
- ⁷⁰ Idem.
- ⁷¹ Ibidem. p.369.

CAPÍTULO X SÓ DE PÃO

- ¹ KAYE, J., MALLESON, G. B. *History of the Indian Mutiny of 1857-1858*. London: W. H. Allen & Co., 1888. v. 1. p.179.

- ² LACAN, J. *The Seminars of Jacques Lacan, 1954-1955*. Trad. S. Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Where is speech? Where is language?, p.284-285. J. A. Miller (Ed.).
- ³ MORRISON, T. Unspeakable things unspoken. *Michigan Quarterly Review*, v. 28, n.1, p.11-12, Winter 1989.
- ⁴ MORRISON, T. *Beloved*. London: Chatto & Windus, 1987. p.4.
- ⁵ MORRISON, T. Unspeakable things unspoken, p.31.
- ⁶ Ibidem. p.32.
- ⁷ Devo declarar a profunda influência sobre mim da leitura que Ranajit Guha fez da história do *chapatí* em seu clássico relato acerca da política da rebeldia, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* [Aspectos elementares da insurreição camponesa]. Delhi: Oxford University Press, 1983. Conferir o Capítulo VI, em particular p.239-246. Embora minha análise do acontecimento difira da sua em pontos que se tornarão mais claros no decorrer da argumentação, sua leitura do episódio constitui um suporte importante para qualquer leitura posterior.
- ⁸ NANDY, A. *Traditions, Tyranny and Utopias*. Delhi: Oxford University Press, 1987. p.47-48.
- ⁹ KAYE, J., MALLESON, G. B. *History of the Indian Mutiny*, v. 1, p.416-420.
- ¹⁰ STOKES, E. *The Peasant and the Raj*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. The context of the 1857 Rebellion. Conferir p.130 passim.
- ¹¹ MASON, P. *A Matter of Honour: An Account of the Indian Army, Its Officers and Men*. London: Cape, 1974. Fear and its causes, p.247-257.
- ¹² Kaye papers: Home Misc. 725. p.421.
- ¹³ STOKES, E. *The Peasant Armed*. Oxford: Clarendon Press, 1986. p.92.
- ¹⁴ KAYE, J., MALLESON, G. B. *History of the Indian Mutiny*, v. 5. p.292.
- ¹⁵ Kaye papers: Home Misc. 725. p.415.
- ¹⁶ GUHA, R. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, p.225.
- ¹⁷ Idem.
- ¹⁸ BION, W. *Experience in Groups*. London: Tavistock, 1983. p.91.

¹⁹ KAYE, J., MALLESON, G. B. *History of the Indian Mutiny*, v.5, p.341.

²⁰ STOKES. *The Peasant Armed*, p.124.

²¹ Ibidem. p.240-241.

²² Ibidem. p.66.

²³ Ibidem. p.82.

²⁴ Ibidem. p.50.

²⁵ Kaye papers: Home Misc. 725. p.399-407.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem.

²⁸ BUCKLER, F. W. The oriental despot. Citado por COHN, B. S. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p.168. E. Hobsbawm e T. Ranger (Ed.).

²⁹ KAYE, J., MALLESON, G. B. *History of the Indian Mutiny*, v.1, p.163.

³⁰ Ibidem. p.164.

CAPÍTULO XI

COMO A NOVIDADE ENTRA NO MUNDO

¹ Dois exemplos recentes. No magistral *Culture and Imperialism*, de Edward Said (London: Chatto & Windus, 1993), *Heart of Darkness* é a narrativa que mais atrai comentários e interpretações. Ela serve de base para muitos dos argumentos centrais do livro. Nas primeiras discussões de Said sobre a complexa interpelação e consolidação da idéia imperial como ideologia, *Heart of Darkness* aparece de forma proeminente. Nas mais recentes, as perspectivas pós-coloniais que tratam da resistência e da oposição, Said faz uma demonstração da "angústia da influência" gerada por esse romance nas ficções anti-colonialistas de Ngugi wa Thiongo, *The River Between*, e de Tayeb Salih, *Season of Migration to the North*. Em seu belo estudo *The Rhetoric of English India*, Sara Suleri faz uma leitura em contraponto de *Heart of Darkness* e de *A Bend in the River*, de V. S. Naipaul.

² CONRAD, J. *Heart of Darkness and Other Tales*. Oxford: World's Classics, 1990. p.138. (Com introdução de Cedric Watts)

- ³ CONRAD, J. *Heart of Darkness and Other Tales*. Oxford: World's Classics, 1990. p.140. (Com introdução de Cedric Watts)
- ⁴ MORRISON, T. *Playing in the Dark*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- ⁵ HARRIS, W. *Tradition, the Writer, and Society*. New Beacon: 1973. p.60-63.
- ⁶ CONRAD, J. *Heart of Darkness*. p.252.
- ⁷ TAYLOR, C. *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. p.51.
- ⁸ WEBER, S. *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p.161.
- ⁹ JAMESON, F. *Postmodernism Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Todas as citações fazem parte da conclusão, "Secondary elaborations", p.297-418; daqui em diante as referências a este texto serão seguidas pelos números de página.
- ¹⁰ Ibidem. p.1-54.
- ¹¹ GOMEZ-PENA, G. The new world (b)order. *Third Text*, v. 21, p.74, Winter 1992-1993.
- ¹² Descrevi a narrativa de uma temporalidade deste tipo como um "passado projetivo" em minha leitura de *Beloved*, de Toni Morrison. Ver Capítulo XII.
- ¹³ FORRESTER, J. *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Dead on Time, p.206.
- ¹⁴ BUTLER, J. Decking out: performing identities. In: FUSS, Diana (Ed.). *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge, 1991. p.17.
- ¹⁵ Para uma argumentação que pode ser vista como uma contestação desta opinião, conferir JAMESON, F. Modernism and imperialism. In: JAMESON, F. et al. *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1990. p.53. (Introdução de Seamus Deane).
- ¹⁶ Embora Jameson insista que a angústia e a alienação não são parte da fenomenologia pós-moderna, eu proporia que o apelo aos afetos da disjunção, desorientação e duplicação, particularmente no contexto

dos saberes e práticas “emergentes”, não pode ser encarado sem medo e tremor. Argumentei, também, muito rapidamente, em favor de uma visão da angústia como abordagem pedagógica — tema que desenvolverei no livro que estou preparando no momento, *The Measure of Dwelling*.

¹⁷ RUSHDIE, S. *The Satanic Verses*. London: Viking, 1988. p.261.

¹⁸ Ibidem. p.246.

¹⁹ BENJAMIN, W. *Illuminations*. Trad. H. Zohn. New York: Schocken Books, 1968. p.75.

²⁰ Ibidem. p.75.

²¹ RUSHDIE, S. *Satanic Verses*, p.319.

²² MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988. p.378.

²³ SULERI, Sara. *The Rhetoric of English India*. Chicago: Chicago University Press, 1992. p.192.

²⁴ SAMAD, Y. Book burning and race relations: political mobilisation of Bradford Muslims. *New Community*, v.18, n.4, p.507-19, 1991. Minha discussão neste parágrafo é uma paráfrase da argumentação e pesquisa de Samad.

²⁵ RUSHDIE, S. *Satanic Verses*, p.272.

²⁶ Ibidem. p.288.

²⁷ Conferir o brilhante ensaio de R. Gasché sobre a teoria da linguagem de Benjamin, “The saturnine vision and the question of difference: Reflections on Walter Benjamin’s theory of language”. *Studies in 20th Century Literature*, v. II, n.1, Fall 1986.

²⁸ BENJAMIN, W. *Illuminations*, p.263.

²⁹ PANNWITZ, R. In: BENJAMIN. *Illuminations*, p.80.

³⁰ GASCHÉ, R. The saturnine vision, p.92.

³¹ É essa forma disjuntiva de interação cultural que David Lloyd descreve como “tradução refrativa, não-equivalente”, em sua leitura da emergência do cânone nacional “menor” irlandês. Conferir LLOYD, D. *Nationalism and Minor Literature*. Berkeley and London: University of California Press, 1987. p.110-111.

- ³² DE MAN, P. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1986. p.92.
- ³³ RUSHDIE, S. *Satanic Verses*. p.288.
- ³⁴ Ibidem. p.291-3.
- ³⁵ Ibidem. p.354.
- ³⁶ Conferir SAHGAL, G. *Against the Grain: A Celebration of Survival and Struggle*. Middlesex: Southall Black Sisters, 1990. Fundamentalism and the multiculturalist fallacy.
- ³⁷ Women Against Fundamentalism Newsletter, n.4.
- ³⁸ JAMESON, S. *Postmodernism*, p.357.
- ³⁹ JANMOHAMED, A., LLOYD, D. (Ed.). *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York and London: Oxford University Press, 1990. p.8.
- ⁴⁰ Ibidem. p.10.
- ⁴¹ WEST, C. Race and social theory. In: DAVIS, M. et al. (Ed.). *The Year Left 2: Toward a Rainbow Socialism*. London: Verso, 1987. p.85-90.
- ⁴² CHATTERJEE, P. A response to Taylor's "Modes of civil society". *Public Culture*, Princeton University Press, p.130, Fall 1990.
- ⁴³ Ibidem. p.130.
- ⁴⁴ Ibidem. p.127.
- ⁴⁵ Ibidem. p.131.
- ⁴⁶ WALCOTT, D. *Collected Poems 1948-1984*. London: Faber, 1992. Names, p.305-308.
- ⁴⁷ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- ⁴⁸ Para uma elaboração mais minuciosa sobre essa questão, conferir HABERMAS, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity, 1990.
- ⁴⁹ BENJAMIN, W. *Illuminations*. Trad. H. Zohn. London: Jonathan Cape, 1970. Theses on the philosophy of history, p.264. (Introdução de Hannah Arendt).
- ⁵⁰ WALCOTT, D. *Collected Poems 1948-1984*. London: Faber, 1992. Sainte Lucie, p.310.

⁵¹ RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p.190-191.

⁵² Ibidem. p.314.

CONCLUSÃO

¹ Todas as citações de Fanon nas páginas que se seguem foram retiradas de FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto, 1986. The fact of blackness, p.109-140. (Prefácio de H. Bhabha).

² DUBOIS, W. E. *The Souls of Black Folk*. New York: Signet Classics, 1982. p.275.

³ ROSS, A. (Ed.). *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988. A conversation with Fredric Jameson, p.17.

⁴ Conferir minha leitura de Renan no Capítulo VIII, "DissemiNação".

⁵ Cada um desses autores abordou o problema da modernidade em obras diversas, o que torna problemática uma seleção. No entanto, algumas das mais diretamente relevantes são as seguintes: HABERMAS, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990 (principalmente Capítulos XI e XII); FOUCAULT, M. *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*. London: Allen Lane, 1979; FOUCAULT, M. The art of telling the truth. In: KRITZMAN, L. D. (Ed.). *Politics, Philosophy and Culture*. New York: Routledge, 1990; LYOTARD, J.-F. *The Differend*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; LEFORT, C. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Polity Press, 1978. J. B. Thomason (Ed.). (Ver, especialmente, a Parte II, "History, ideology, and the social imaginary").

⁶ HABERMAS, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. p.311.

⁷ DERRIDA, J. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trad. A. Bass. Chicago: Chicago University Press, 1987. p.303-304.

⁸ DOLAR, M. *The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan*. [s.n.t.]. (Manuscrito inédito).

⁹ YOUNG, R. *White Mythologies: Writing, History and the West*. London: Routledge, 1990. p.16-17. Young apresenta argumentos convincentes contra o eurocentrismo do historicismo através de

sua exposição de uma série de doutrinas históricas “totalizadoras”, em particular dentro da tradição marxista, ao mesmo tempo em que demonstra que o anti-historicismo espacializador de Foucault continua igualmente eurocêntrico.

¹⁰ Cf. YOUNG. *White Mythologies*, p.116-117.

¹¹ EAGLETON, T. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990. p.414.

¹² BAKER, H. A. *Modernism and the Harlem Renaissance*. Chicago: Chicago University Press, 1987. p.56.

¹³ BRECKENRIDGE, C., APPADURAI, A. *The Situation of Public Culture*. Manuscrito inédito. Para uma elaboração geral desta tese, ver diversos números do *Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies*, University of Pennsylvania.

¹⁴ GILROY, P. One nation under a groove. In: GOLDBERG, D. T. (Ed.). *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. p.280.

¹⁵ Embora eu introduza o termo “entre-tempo” mais especificamente nos Capítulos VIII e IX, esta é uma estrutura de “cisão” do discurso colonial que venho elaborando e exemplificando — sem lhe dar nome — desde meus primeiros ensaios.

¹⁶ DERRIDA, J. Des Tours de Babel. In: GRAHAM, J. F. (Ed.). *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985. p.174.

¹⁷ LEFORT, C. *The Political Forms of Modern Society*, p.212.

¹⁸ FOUCAULT, M. The art of telling the truth, p.90.

¹⁹ Ibidem. p.93.

²⁰ JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins*. London: Allison and Busby, 1980. p.290-291.

²¹ HABERMAS, J. Modernity: an incomplete project. In: FOSTER, H. (Ed.). *Postmodern Culture*. London: Pluto, 1985.

²² DE CERTEAU, M. *The Writing of History*. Trad. T. Conley. New York: Columbia University Press, 1988. The historiographical operation, p.91.

²³ ALTHUSSER, L. *Montesquieu, Rousseau, Marx*. London: Verso, 1972. p.78.

- ²⁴ BOWLER, P. J. *The Invention of Progress*. Oxford: Blackwell, 1990. Capítulo IV.
- ²⁵ GILROY, P. One nation under a groove, p.278.
- ²⁶ WEST, C. Race and social theory: towards a genealogical materialist analysis. In: DAVIS, M., MARABLE, M., PFEIL, F., SPRINKER, M. (Ed.). *Towards a Rainbow Socialism*. London: Verso, 1987. p.86 et seq.
- ²⁷ WEST, C. *The American Evasion of Philosophy*. London: Macmillan, 1990. p.232-233.
- ²⁸ PRAKASH, G. Post-Orientalist Third-World histories. *Comparative Studies in Society and History*, v. 32, n.2, p.403, April, 1990.
- ²⁹ Em *White Mythologies*, Robert Young também sugere, em conformidade com minha argumentação, que o momento colonial e pós-colonial é o ponto liminar, ou texto-limite, das demandas holísticas do historicismo.
- ³⁰ FOUCAULT, M. *The History of Sexuality*, p.150.
- ³¹ FOUCAULT, M. *Foucault Live*. Trad. J. Johnstone e S. Lotringer. New York: Semiotext(e), 1989. p.269.
- ³² ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983. p.136.
- ³³ Ibidem. p.137.
- ³⁴ Idem.
- ³⁵ Idem.
- ³⁶ CHATTERJEE, P. *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Zed, 1986. p.21-22.
- ³⁷ SMITH, J. H., KERRIGAN, W. (Ed.). *Taking Chances*. DERRIDA, J. *Psychoanalysis, Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984. p.27.
- ³⁸ NANDY, A. *The Intimate Enemy*. Delhi: Oxford University Press, 1983. p.99.
- ³⁹ WILLIAMS, R. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980. p.43. Ver também o Capítulo VIII, p.149.
- ⁴⁰ HALL, S. *The Hard Road to Renewal*. London: Verso, 1988. p.10-11, 231-232.

- ⁴¹ BAKER, H. A. Our Lady: Sonia Sanchez and the writing of a Black Renaissance. In: GATES, H. L. (Ed.). *Reading Black, Reading Feminist*. New York: Meridian, 1990.
- ⁴² BENJAMIN, W. *Understanding Brecht*. Trad. S. Mitchell. London: New Left Books, 1973. p.11-13. Adaptei livremente algumas das expressões de Benjamin e interpolei o problema da modernidade em meio à sua argumentação sobre o teatro épico. Não acho que tenha deturpado seus argumentos.
- ⁴³ MORRISON, T. The ancestor as foundation. In: EVANS, M. (Ed.). *Black Women Writers*. London: Pluto, 1985. p.343.
- ⁴⁴ MORRISON, T. *Beloved*. London: Pluto, 1985. p.256-257.
- ⁴⁵ DUBOIS, W. E. *The Souls of Black Folk*. New York: Signet Classics, 1969. p.275.
- ⁴⁶ Ibidem. p.271.

Í N D I C E R E M I S S I V O

A

- Abbot, Paul - 122-123
 Abrahams, Karl - 126, 197
 afro-americanos - 20-21,
 248-249, 339-341
 agência - 261-270, 275-276,
 283-285, 315-317, 327-328
 AIDS - 25-27
 além - 27, 29
 alienação - 74-76
 alteridade - 33-34, 105-108,
 136-137, 144-145, 159-161,
 165-166, 177-178, 241-242,
 331-332
 alteridade cultural - 165-166,
 331-332
 Althusser, Louis - 60, 79, 202,
 295, 339
 ambivalência - 129-138, 144,
 185-197
 Anderson, Benedict - 25, 132,
 201, 217, 222-225, 304,
 342-343, 347
 ansiedade psíquica - 293-295
 Appadurai, Arjun - 333
 aquisição de poder
 [empowerment] - 20-21,
 134-135
 Arendt, Hannah - 31, 263-264
 Argélia - 70-72, 101-102
 arte - 38, 43-45
 arte radical - 43-44
 au-delà - 19
 Auden, W. H. - 32
 autoridade - 156-162
 autoridade colonial - 160-162,
 166-173

B

- Baker Jr., Houston A. - 205,
 249, 258, 333, 349
 Bakhtin, Mikhail - 57, 203-204,
 208, 261-262
 Barrell, John - 205
 Barthes, Roland - 81-83, 91,
 97, 110, 113, 251-253,
 256-258
 Bayly, C. A. - 287
 Bearce, G. D. - 141
 Bengala - 30, 138, 190-191
 Benjamin, Walter - 23, 28, 42,
 72, 142, 227, 230-231, 238,
 308, 311-312, 321-322, 350
 Bentham, Jeremy - 161
 Berger, John - 198, 231-232
 Bíblia - 150-155, 157-158,
 168-176

Bion, Wilfred - 284
blasfêmia - 309-311
Boon, James - 184, 196
Bourdieu, Pierre - 46
brancura - 118-119, 142-143
Breckenridge, Carol - 333
Burrow, John - 186
Burton, Julianne - 109-110
Butler, Judith - 301

C

Campbell, Beatrix - 54
Canning, Lord - 281-282
Capital - 296-298, 302
capitalismo - 25, 28, 44-46,
244-245, 298-299
Casablanca - 254
Centro Pompidou - 339
Césaire, Aimé - 133
chapati - 277-286
Chatterjee, Partha - 201, 269,
316, 343
Church Missionary Society - 155
cinema - 45, 107-110
circulação de sentido - 44,
65-66
cisão - 145-147, 187-189,
193-197, 209-212, 295-299,
331-332
cisão cultural - 193-197
civilidade dissimulada -
139-149, 270-271
civilidade e modernidade -
60-62

classe - 19-20, 54-57, 303-305,
315-316
Coetzee, John - 24
colonialismo - 75-77, 98-101,
107-129, 144, 150-157,
177-197
Companhia das Índias Orientais -
141-142, 153-155
comunidade - 21-22, 315-317
comunidades imaginadas - 24,
47-48, 222-227, 303-304
condição colonial - 70-77
Conrad, Joseph - 152-156, 178,
197, 243-244, 292-294, 297
contingência - 259-265
contradição - 107-108
contramodernidade - 26, 241,
244, 347-348
Corão - 191-192, 310-311
Corrie, Reverendo Donald -
171, 175
cristianismo - 131-132, 289-291
Crust, Sir Edward - 129
cultura - 19, 27, 42, 63, 65,
165-168, 182-183, 193-196,
203-204, 241-250
cultura *intemacional* - 68-69
cultura colonial - 185-197

D

darwinismo - 342
Darwish, Mahmoud - 198
Das, Veena - 267-269
de Man, Paul - 312
Dean, Mitchell - 269

- Delhi - 150-176, 288
- Derrida, Jacques - 90, 95-97,
105, 145-147, 157-159,
166-169, 182-184, 193-195,
198, 217-218, 239, 253-257,
259, 310-312, 330, 346-347
- desejo - 59-61, 85-87, 233
- desejo colonial - 75-77, 132-133
- deslocamento - 298-299
- diferença - 19-23, 25, 48-49,
59-69, 84-85, 88-89, 104-128,
159-161, 165-168, 171,
179-182, 211-212, 220-221,
227-230, 237-240, 266-267,
276-277, 280-281, 300-301
- diferença cultural - 19-23,
59-65, 68-69, 84-85, 170-171,
181-182, 220-221, 227-231,
239-240, 276-277, 280-281,
321-325, 327-328, 335-339
- différance* - 58, 88, 95-96,
157-158
- discriminação e diferença -
122-124
- discurso - 105-128, 143-145,
147-148, 161-163, 173-174,
187-189
- discurso colonial - 111,
113-117, 121-122, 124-125,
129-138, 143-147, 173-174,
187-189
- discurso cultural - 105-106,
127-128, 177-184
- dispositif* - 114-116
- dissemi-nação - 198-199,
209-210, 233-234
- distância cultural - 301-302
- diversidade cultural - 61-62
- Dolar, Mladan - 331
- Dow, Alexander - 145
- Du Bois, W. E. - 329, 340, 352
- Duff, Alexander - 61-62,
149, 185, 190-194
- duplicação - 82-86, 87-93, 117,
132, 141-145, 194-197, 201,
269-270, 272-273, 293-294,
322-324
- E**
- Eagleton, Terry - 103, 255-256,
258, 331-333
- écriture* - 93
- efeito *Aida* - 196
- efeito *Traviata* - 184-185
- entre-lugar - 292-325
- entre-tempo - 265-267,
274-276, 327-328, 339-341
- enunciação - 64-69, 91,
157-158, 170-171, 245-250,
258-259, 261-262, 281, 313,
341, 345-346
- enunciação cultural - 65,
245-246, 346
- escravidão - 25-26, 38-42, 130,
144, 206-207, 248-249,
275-276, 321-322, 336-337,
346
- escrita - 34-35, 45-48, 82-85,
139, 206-207, 217-218,
248-249, 255-257, 259, 333,
344-347

espaço colonial - 140-141,
147-149, 157-160, 166-167,
187-189, 339-340
espaço cultural - 346-348
espaço do povo - 207-214
esquecimento - 225-227
Estados Unidos - 20, 25-27, 205,
258, 298-300, 302-303,
331-332
estereótipo - 105-107, 113-115,
118-128, 136-138
estética *chicana* - 26-27
estrangeiridade - 231-236
estranheza - 30-38
eu/outro - 71, 81-82, 89-90,
98, 209-210
eurocentrismo - 43-47

F

falta - 119
Fanon, Frantz - 29, 58, 60, 64,
67-69, 70-77, 85-87, 91,
98-104, 113-114, 118-128,
133, 135, 168, 187-189,
214-218, 268-269, 326-329
fanstasia colonial - 126-128
fantasia - 134-135
feminismo - 25-26, 30-32, 52-53,
216, 244-245, 313-315
fetichismo - 88-89, 107-108,
114-128, 136-137, 166-167,
188-189
Feuchtwang, S. - 107
ficção infantil - 118
finitude - 60, 215-217, 238,
269-270

fixidez - 105-106, 117
Forster, E. M. - 131-132, 177-184
fort/da - 19, 50, 256
Foucault, Michel - 47-48, 56-58,
60-61, 91-92, 113-116,
118-119, 134-137, 159-161,
168-171, 187-188, 206,
212-214, 270-273, 330,
335-338, 340-343, 347-348
Fox-Genovese, Elizabeth - 39-40
Framework - 45
Freud, Sigmund - 31, 124,
134-135, 139, 147, 177, 189,
195-196, 204, 211, 220,
233, 252
fronteiras - 19, 22-25, 63-64,
96-97, 139-141, 147-148,
157-158, 165-166, 202-203,
211-212, 216-217, 238,
302-303

G

Gasché, R. - 219
Gates Jr., Henry Louis - 249, 258
Geertz, Clifford - 96
Gellner, Ernest - 183, 202, 210
gênero - 19, 54-57, 216
gentil-homem - 205-206
Gilroy, Paul - 57-58, 249,
258, 333
globalização - 295-298
Goethe, Johann Wolfgang von -
33, 203, 208
Gomez-Peña, Guillermo -
26-28, 300-301
Gordimer, Nadine - 24, 31,
33-38, 40

governo colonial - 139
Gramsci, Antonio - 57
Grant, Sir Charles - 131-134,
145, 168
Green, Renée - 21-22, 27, 41
guerra colonial - 64-66
Guha, Ranajit - 260-261, 267,
276-278, 283-284

H

Halhed, Nathanael - 147,
196-197
Hall, Stuart - 47, 55-57,
246-247, 249, 340, 348-349
Handsworth Songs - 219-221,
237-238
Habermas, Jürgen - 239, 330,
338
Harris, Wilson - 69, 293
Hastings, Warren - 142, 154
Head, Bessie - 24
Heath, Stephen - 108-109
Hegel, Friedrich - 99-100, 316
Heidegger, Martin - 19, 24
hibridismo - 22-27, 35-37,
68-69, 95, 149, 163-168,
171-174, 183-184, 191-192,
234, 241, 248-249, 258,
268, 286-288, 301, 308-311,
334-335, 346-348
hierarquização - 83
hindí - 96-97
historicismo - 71-74, 208-209,
270-271, 276-277
Hobbes, Thomas - 140

Hobsbawm, Eric - 199
Hoffman, E. T. A. - 194
Holbein, Hans - 94
Hotel Bonaventura - 303, 332
Hume, David - 137

I

identidade - 78-87, 89-91
identificação colonial - 79
identificação cultural - 214-222,
301
imaginário - 119-120, 122-123
imitação - 153-154
Impulso escópico - 118-119,
126, 134-135
indecidibilidade cultural -
66-69, 216-218
Índia - 30, 131-132, 138-159,
166-173, 174-176, 179-182,
185-197, 274-291, 347
individualização - 257-258, 284-285
Inglaterra - 47, 53-54, 218-222,
248-249, 314, 339
interdisciplinaridade - 227-228
internacionalismo - 23-26
intersubjetividade - 266-269
intertextualidade - 61-62
invisibilidade - 79-81, 96-97

J

James, C. L. R. - 60, 243, 337
James, Henry - 30
James, William - 340

- Jameson, Fredric - 200, 242-244, 295-308, 315-316
- Janmohamed, Abdul - 315
- Jin, Meling - 78-79
- Jussawalla, Adil - 77-82, 89, 95-96
- K
- Kant, Immanuel - 335
- Kaye, Sir John - 274, 278-282, 285
- Kipling, Rudyard - 132, 177
- Kristeva, Julia - 200-216
- L
- L'Ouverture, Toussaint - 337, 351
- Lacan, Jacques - 59-61, 87-96, 119, 129, 135-136, 168, 172-180, 192, 257, 265
- Laclau, E. - 57
- Lal, Munshee Mohan - 288
- Lefort, Claude - 207-209, 211, 226, 229, 333-334
- Levante Indiano - 274-291
- Levinas, Emmanuel - 37-38
- Lévi-Strauss, Claude - 212, 224, 228-229
- liberdade - 155-156
- linguagem - 43-45, 58, 65-66, 113-114, 231-238, 251-253, 310-312
- literatura colonial - 139-140, 194-196, 345-346
- literatura e alteridade - 33
- livro inglês - 150-176
- Lloyd, David - 315
- Locke, John - 82, 130, 140, 168
- Long, Edward - 136-137
- Los Angeles - 20, 299-300, 332
- Lukács, Georg - 316
- Lyall, Sir Alfred - 177
- Lyotard, Jean-François - 93, 212, 330-331
- M
- Macaulay, Thomas - 132, 141-145, 154-155
- Macintyre, Alisdair - 309-331
- Maine, Sir Henry - 186-187, 192
- Malcolm X - 221
- marginalidade - 127, 198-238
- marginalidade colonial - 127
- Marx, Karl - 127, 231
- marxismo - 52-53, 122, 296-297, 340
- Mason, Philip - 280
- mau-olhado / mau olho - 87-89, 91-92, 97
- McDowell, Deborah - 248, 258
- Merivale, Sir Herman - 144
- Messeh, Anund - 150-157, 170, 173-174
- metateorização - 43
- metonímia - 75-77, 89-93, 97-98, 103-104, 119-120, 122-125, 134-136, 166-167, 172-174, 183, 218-219, 259, 280-281, 311-312

- metrópole - 292-294, 307
 Metz - 124
 mídia - 240-241
 migração - 22-23, 309
 Mill, J. S. - 48-49, 139-140, 143-145, 190
 Mills, James - 131, 145
 mímica - 129-138, 153-154, 172-175, 234-235
 minorias - 23-24, 45-46, 86-87, 214-222, 307, 311, 314-316, 339-340
 missionários - 61-63, 138, 145-147, 149, 150-155, 169-170, 174-176, 185-186, 190-194, 289-291
 modernidade - 20-21, 41-42, 60-62, 177-182, 202-203, 208-209, 222-227, 295-296, 326-352
 modernidade cultural - 222-227
 MOMA - 339
 momento colonial - 60-62, 183
 Montesquieu, Charles de Secondat - 145, 168
 Morrison, Toni - 25, 30-42, 274-276, 293, 346, 350
 Mouffe, C. - 57
 mundo pós-moderno - 78-79, 81-82, 292-325
- N**
- Nachträglichkeit* - 301
 nacionalidade [*nationness*] - 68-69, 147-149, 199-207, 209-218, 225-226, 239-240, 294-297
- Naipaul, V. S. - 132-133, 152, 156
 Nandy, Ashis - 277, 347
 não-sentença - 252-253
 negociação - 49-57, 68-69, 255-258, 265-266, 313
 negros - 71-72, 85, 101, 121, 124
 neo-imperialismo - 44
 Nietzsche, Friedrich - 154, 231
 Nott, Sir William - 288-289
- O**
- Ocidente - 45, 60-61, 71, 331
 orientalismo - 111-115
 Oriente e mundo pós-moderno - 79
 Orwell, George - 132
 Osorio, Pepon - 27, 41
 Outro - 59-60, 76-77, 79-80, 86-87, 98-100, 105-128, 146, 179, 233, 339
- P**
- Pannwitz, Rudolf - 312
 paranóia - 147-149
 Partido Trabalhista - 55
 Pateman, Carole - 31
 patriarcalismo e feminismo - 31
 pele - 121, 126, 138
 Perrot, Michel - 161
 plano Burdwan - 154, 170
 poder colonial - 107, 115-120, 127-128, 144, 157-158, 163-168
 poder/saber - 113

política - 46-49, 51-58
pós-colonialismo - 26, 79-88,
96-97, 239-273, 292-315,
317-318, 327-329, 341,
346-347
pós-estruturalismo - 81, 84,
93-94, 103, 296
pós-modernismo - 23, 90,
239-273, 295-296, 315-316
pós-orientalismo - 340-342
Potts, Archdeacon - 146, 175
Poulantzas, N. - 209
Powell, Enoch - 221
Prakash, Gyan - 340
Presente - 23, 29, 248-250,
257-258, 268, 345
projeção - 148

Q

questão irlandesa - 314

R

raça - 107-117, 121, 326-352
racismo - 88-89, 98-99,
118-120, 137, 310-314,
326-327, 341-352
Reich, Annie - 99
reinscrição - 266
Renan, Ernest - 225-226
Renascimento do Harlem -
205, 333
Renascimento Negro - 349
Retamar, Roberto - 242
retroversão - 344, 347
Revolução Francesa - 336

Rhenius, C. T. E. - 146
Rhodes, Cecil - 177
Rive, Richard - 24
Rorty, Richard - 79, 83, 183,
253, 267, 321, 324, 330
Rose, Jacqueline - 76
rumor - 276-281
Rushdie, Salman - 20, 24, 41,
233-237, 307-315

S

Sahlins, Marshall - 66, 184
Said, Edward - 78, 111-116,
129-130, 136, 154, 168,
200-201, 209, 243
Samad, Yunus - 310
Sanchez, Sonia - 349, 352
Sartre, Jean-Paul - 58, 75, 302
Screen - 45, 109
seita Clapham - 154
Sekula, Alan - 28
Sen, Sunil - 261, 278
Sexualidade - 71, 88, 107,
114-117, 245
sexualidade lésbica - 301
Shakuntala - 33
significação - 48-49, 135
signo - 81-87, 241, 266, 296,
305, 341, 350
signo cultural - 243-247
silêncio - 177-182
Smirnoff, Victor - 174
Southall Black Sisters - 314
Southey, Robert - 150

- Spence, Louise - 110
 Spillers, Hortense - 248, 258
 Spivak, Gayatri - 44, 243,
 256-257
 Sri Lanka - 24
 Stam, Robert - 110
 Stephens, Fitzjames - 149,
 185, 190
 Stokes, Eric - 134, 178, 279,
 282, 286-287
 subalternidade - 206, 266-268,
 283, 328, 333
 sujeito colonial - 73-77, 118,
 121, 192-194
 sujeito como agente - 259-266
- T
- Tagore, Rabindranath - 30
 Taylor, Charles - 247, 294
 tempo - 142, 216, 222-226,
 266, 339-340
 teoria - 43-69, 296, 330
 Terceiro Espaço - 65-69, 298-300
 território - 147-148
 tradução - 68-69, 308, 311
 tradução cultural - 310-315
 transparência - 159-160
- U
- unissonância - 140, 224
- V
- Veneuse, Jean - 98
 verdade colonial - 177
 verdade pública - 48-49
 vigilância - 118-119, 134, 147
 vontade coletiva - 56-57
 voyeurismo - 108-109
- W
- Walcott, Derek - 317-322
 Warburton, Bispo - 137
 Ward, Humphry - 185
 Weber, Samuel - 130, 294
 Welles, Orson - 107-109
 West, Cornel - 240, 246, 315
 Williams, Bernard - 180
 Williams, Raymond - 210, 304,
 348
 Williams, Sherley Anne - 248
- Y
- Young, Robert - 331
- Z
- Zizek, S. - 257
 zombaria - 130