Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna

Homi K. Bhabha

O tempo da nação

O título de meu ensaio — Disseminação — deve-se, em parte, à sagacidade e à sabedoria de Jacques Derrida. Porém, deve um pouco mais à minha própria experiência de migração. Vivi aquele momento da dispersão dos povos que, em outras épocas e em outros lugares, nas nações de outros povos, transforma-se em tempo de reuniões. Reuniões de exilados, de emigrados e de refugiados, reuniões às margens de culturas "estrangeiras"; reuniões nas fronteiras; reuniões nos guetos ou cafés de centros urbanos; reuniões à meia-vida e à meia-luz de idomas estrangeiros ou na estranha fluência da língua do outro; reunião de sinais de aprovação e aceitação de graus, discursos e disciplinas; reunião de lembranças de subdesenvolvimento, de outros mundos vividos retroativamente; reunião do passado em um ritual de revival; reunião do presente. E também a reunião das pessoas na diáspora: em servidão de contrato, migração, pressos; a reunião de estatísticas incribratorias, de desempenho educacional, de estatutos legais, de status de imigração; a genealogia daquela figura solidária que John Berger chamou de séptimo homem. A reunião das levas sobre as quais o poeta Mahmoud Darwish pergunta "[para] onde vãoarão os pássaros depois do último céu?"

Em meio a esses solidários grupos de pessoas dispersas, com seus mitos, fantasias e experiências, surge um fato histórico de importância singular. Eric Hobsbawm 

2

mais deliberadamente do que qualquer outro historiador, escreve a história da nação ocidental moderna sob a perspectiva da margem da nação e do exílio dos migrantes. O surgimento da última fase da nação moderna, a partir de meados do século XIX, é também um dos períodos mais prolongados de migração em massa no Ocidente e de expansão colonial no Oriente. A nação prenuncia o vazio deixado pelo afastamento das comunidades e dos parentes e transforma essa perda na linguagem da metáfora. A metáfora, como sugere a etimologia da palavra, transporta o significado do lar e do sentimento de pertencer a um lugar através da "passagem" ou das estepes da Europa central — através das distâncias e diferenças culturais que separam a comunidade idealizada do povo da nação.

O discurso do nacionalismo não é minha principal preocupação. De certa forma, estou tentando escrever contra a certeza histórica e a natureza estabelecida desse termo e a relação da nação ocidental como uma forma obscura e onipresente de viver a localidade da cultura. Essa localidade está mais em torno da temporalidade e menos sobre a historicidade: é uma forma de viver mais complexa do que "comunidade", mais simbólica do que "sociedade", mais conotativa do que "pais", menos patriótica do que patriarca, mais retórica do que a razão de estado, mais mitológica do que ideologia, menos homogênea do que Hegemonia, menos centrada do que eldorado, mais coletiva do que "o sujeito", mais psicópsica do que civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais — gênero, raça ou classe — do que é possível representar em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social.

Ao prover esta construção cultural do nacionalismo como forma de afiliação social e textual.

não quero negar a essas categorias suas historicidades específicas nem seus significados particulares dentro de diversas linguagens políticas. O que estou tentando formular nesse ensaio são as complexas estratégias de identificação cultural e de abordagem discursiva que funcionam em nome do “povo” ou da “nação” e os transformam em sujeitos e objetos imanentes de uma gama de narrativas sociais e literárias. A ênfase que coloco sobre a dimensão temporal na inserção dessas entidades políticas – que são também potentes forças simbólicas e afetivas de identidade cultural – cumpre a função de deslocar o historicismo que tem dominado as discussões da nação como força cultural. O foco sobre a temporalidade reside a equivalência transparente e linear entre acontecimento e ideia que o historicismo propõe. Proporciona, também, uma perspectiva das formas fragmentárias de representação que significam um povo, uma nação ou uma cultura nacional. A solidão sociológica e a história holística desses termos não lhes conferem a força narrativa e psicológica que emprestaram à produção e às projeções culturais. É a marca da ambivalência da nação como estratégia narrativa – e como aparelho de poder – que produz um deslocamento contínuo para categorias análogas, e até metonímicas, como povo, minorias ou “diferença cultural” que, por sua vez, se sobrepõem incessantemente no ato de escrever a nação. O que fica demonstrado nesse deslocamento e nessa repetição de termos é a nação como medida da liminaridade de modernidade cultural.

Edward Said aspira a essa interpretação secular em seu conceito de “mundanidade”, onde a “particularidade dos sentidos, bem como a contingência histórica... existem no mesmo nível de particularidade superficial que o próprio objeto textual” (grifo meu).3 Frederick Jameson apresenta um ponto de vista semelhante em sua ideia de “consciência situacional” ou alegoria nacional, “em que o ato de contar uma história ou experiência individual envolve, em última análise, o laborioso ato de falar da própria coletividade”.4 E Julia Kristeva fala, talvez precipitadamente, dos proezes do exílio: “como evitar afundar-se no pântano do senso comum, a não ser tornando-se um estranho ao próprio país, língua, sexo e identidade?”5 Ao fazê-lo, não percebe como a sombra da nação recai, de maneira total, sobre a condição de exílio, o que talvez explique, parcialmente, suas próprias fráglicas identificações com as imagens de outras nações, a “China” e os “Estados Unidos”.

A nação como metáfora: Anar Patria; Fatherland; Pig Earth; Motherlongue; Matiguri; Middlemarch; Midnight’s Children (Filhos da Meia Noite); Cem Anos de Solidão; Guerra e Paz; I Promessi Sposi (Os Noivos); Kanthapura; Moby Dick; A Mauílinha Mágica; Things Fall Apart (O Mundo se Despedaça).

Deve haver uma tribo de intérpretes dessas metáforas – os tradutores da disseminação de textos e discursos através das culturas – que pode realizar o que Said descreve como o ato da interpretação secular. “Reconhecer este espaço horizontal e secular do espertáculo da nação moderna... implica que qualquer explicação que retoma imediatamente a uma única origem deixa de ser adequada. É da mesma forma que não há respostas dinâmicas simples, não há formações ou processos sociais isolados”,66 Se estivemos atentos, em nossa teoria dinâmica, para a metaforicidade dos povos de comunidades idealizadas – migrantes ou metropolitanos – descobriremos que o espaço do povo moderno da nação nunca é simplesmente horizontal. Seu movimento metafórico requer uma espécie de “dupliceidade” ao escrever, uma temporalidade de representação que circula entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal “centralizada”. E esses movimentos culturais provocam a dispersão do tempo homogêneo e visual da sociedade horizontal, porque “o presente já não é uma forma materna [leia-se

---

língua materna ou terra mãe] em torno da qual estão agregados e diferenciados o futuro (presente) e o passado (presente) ... [como] um presente do qual o passado e o futuro seriam apenas modificações.”

A linguagem secular da interpretação precisa, então, ir além da presença do “olhar” que Said recomenda, se é que vamos conferir a autoridade narrativa adequada à energia não sequencial da memória histórica e da subjetividade vivida. Precisamos de outro tempo de escrita que seja capaz de absorver as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência “moderna” da nação ocidental.

Como podemos escrever a modernidade da nação como o evento do cotidiano e o advento do memorável? A linguagem do sentimento de pertencer a uma nação vem carregada de fábulas atípicas, o que levou Benedict Anderson a perguntar: “mas por que as nações enaltecem seus cabelos brancos e não sua extraordinária juventude?”8 A pretensão à modernidade, por parte da nação, como forma autônoma ou soberana de racionalidade política, é particularmente questionável se adotarmos a perspectiva pós-colonial de Partha Chatterjee:

O nacionalismo ... persiste representar-se na imagem do Iluminismo e não alcançar este objetivo. Porque o próprio Iluminismo, para afirmar sua soberania como o ideal universal, precisou de ser Outro se possas materializar-se no mundo real como o verdadeiramente universal, isso determinaria sua auto-destruição.9

Esta ambivalência ideológica apóia muito bem o paradoxal ponto de vista de Gellner de que a necessidade histórica da idéia de nação entra em conflito com o contingente de sinais e símbolos arbitários que representam a vida afetiva da cultura nacional. A nação pode ser o exemplo da modernidade ocidental social, mas

o nacionalismo não é o que parece e, acima de tudo, não é o que parece para si próprio ... Os fragmentos e retalhos culturais utilizados pelo nacionalismo são frequentemente, invenções históricas arbitrárias. Qualquer fragmento serviria. Mas isso não significa, de forma alguma, que o princípio do nacionalismo ... seja acidental ou uma contingência.10

As fronteiras problemáticas da modernidade são materializadas nestes temporalidades ambivalentes do espaço-nação. A linguagem da cultura e da comunidade equilibra-se nas fissuras do presente, transformando-se nas figuras retóricas de um passado nacional. Os historiadores, imobilizados no momento e nas origens da nação, e os teóricos políticos, possuídos pelas “modernas” totalidades do nacionalismo (“homogeneidade, alfabetização e anônimo são os traços principais”),11 deixam de colocar a embaraçosa pergunta da representação fragmentada do social neste duplo tempo da nação. Na verdade, é apenas no tempo fragmentário da modernidade da nação — como um conhecimento distinto da racionalidade política e seu impasse, entre os fragmentos e retalhos de significação cultural e as certezas de uma pedagogia nacionalista — que as questões da nação como narração vêm a ser colocadas. Como construímos o enredo da narrativa da nação, que deve ser a mediadora da teleologia do progresso, debruçando-se sobre o discurso “atemporal” da irracionalidade? Como podemos compreender a “homenagem” da modernidade — o povo — que, se excessivamente pressionada, pode adquirir uma forma paroxística do 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 escreveu de forma

11. Ibid., p. 38.
provocadora: “espaço sem lugares, tempo sem duração.”12 Escrever a história da nação exige que seja articulada a ambivalência arcaica que informa a modernidade. Podemos começar pelo questionamento da metáfora progressiva da coesão social moderna – *many as one* (muitos como um) – compartilhada por teorias orgânicas do holismo da cultura e da comunidade, e pelos teóricos que tratam gênero, classe ou raça como totalidades sociais radicalmente “expressivas”.

Partindo de *many as one*: esta máxima fundadora da sociedade política da nação moderna – sua expressão espacial de um povo unitário – encontrou sua *imagem* mais intrigante nas variadas linguagens da crítica literária que procuram retratar o grande poder de idéia da nação nas revelações de seu cotidiano, nos detalhes surpreendentes que emergem como metáforas da vida nacional. Isso faz-me lembrar a maravilhosa descrição feita por Bakhtin de uma *visão de emergência* “nacional” na obra *Italian Journey* 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 italino nos detalhes do passar do tempo: “tocam os sinos, reza-se o terço, a criada entra na sala com uma lamparina acesa e diz ‘felicissima notte’... Se lhes fosse imposta uma saudação em alemão, as pessoas ficariam confusas.”13 Para Bakhtin, é a visão de Goethe do pulsar microscópico, elementar, talvez aleatório, da vida cotidiana na Itália que revela a história profunda de sua localidade (Lokalität), a especificidade do tempo histórico, “uma humanização criativa desta localidade, que transforma parte do espaço terrestre em um local de vida histórica para as pessoas.”14

A metáfora recorrente da paisagem externa como a paisagem interna da identidade nacional enfatiza a qualidade da luz, a questão da visibilidade social, o poder que têm os olhos de naturalizar a retórica da afiliação nacional e suas formas de expressão coletiva. Entretanto, sempre há a presença perturbadora de outra temporalidade que confunde a contemporaneidade do presente nacional, como vemos nos discursos nacionais no início deste trabalho. Apesar de enfatizar a visão realista na emergência da nação na obra de Goethe, Bakhtin reconhece que a origem da *presença visual* da nação é o efeito de um esforço narrativo. Depois de intensificar o tempo narrativo, lee o que há de especial (Gespenstermütigkeits), de interiorização (Unerfreuliches) e o inexplicável (Unzubereitendes) são “sobrepintados” pelos aspectos estruturais da visualização do tempo: “a necessidade do passado e a necessidade de seu lugar em uma linha de desenvolvimento contínuo... e, finalmente, o aspecto do passado sendo ligado a um futuro necessário.”15 O tempo nacional torna-se concreto e visível, do princípio ao fim, no cronótipo do local, do particular e do gráfico. A estrutura narrativa desse sobrepintamento histórico do “especial” ou do “duplo” é vista na intensificação da sinestoria narrativa como uma posição graficamente visível no espaço: captar o curso mais ilusório do puro tempo histórico e fixá-lo por meio de contemplação não intermediada.16 Mas que tipo de “presente” é este, se é um processo consistente de sobrepintamento do tempo espectral da repetição? Esse tempo-espaco nacional pode ser tão fixo ou tão imediatamente visível quanto afirma Bakhtin?

Se ouvimos, no “sobrepintamento de Bakhtin, o eco de outra utilização desta palavra por Freud em seu ensaio sobre O Estranho, começamos, então, a perceber o sentido do complexo tempo da narrativa nacional. Freud associa sobrepintamento com as repressões de um inconsciente “cultural”; um estado liminar e incerto de consciência cultural em que emerge o arcaico, no meio ou nos margens da modernidade, resultante de alguma ambivalência psíquica ou incerteza intelectual. O “duplo” é figura mais frequentemente associada a esse processo estranho da “duplicação, divisão e intercâmbio do ser.”17 Esse

---

14. Ibid., p. 34.
15. Ibid., p. 36 e passim.
“tempo duplo” não pode ser representado, de maneira simplista, como visível ou flexível em “contemplação não mediada”; nem podemos aceitar a tentativa repetida, por parte de Bakhtin, de ler o espazo nacional como se pudesse ser obtido apenas na totalidade temporal. A percepção do tempo “duplo e dividido” da representação nacional, como proponho, leva-nos a questionar a visão homogênea e horizontal geralmente associada a ela. Somos levados a perguntar, de maneira instigadora, se a emergência de uma perspectiva nacional — de natureza elitista ou subalterna — dentro de uma cultura de contestação social, poderia articular sua autoridade “representativa” naquela totalidade do tempo narrativo e na sinergia visual do signo proposto por Bakhtin.

Dois relatos brilhantes da emergência de narrativas nacionais parecem sustentar minha sugestão. Eles representam as visões de mundo, diametralmente opostas, do senhor e do escravo que, entre si, são responsáveis pela principal dialética histórica e filosófica da modernidade. Tenho em mente a explícita análise, feita por John Barrell, do status retórico e em perspectiva de “gentleman inglês” inscrito na diversidade social do romance de século XVIII, e a inovadora leitura de Huston Baker dos “novos métodos nacionais” de estudar, interpretar e falar sobre o negro na Renascença do Harlem.

Em seu ensaio final, Barrell investiga as possibilidades de uma “pesquisa igual e ampla” e demonstra como a demanda por uma visão holística e representativa da sociedade somente poderia ser revelada através de um discurso obsessivamente preso às fronteiras da sociedade e às margens do texto e, ao mesmo tempo, incerto quanto a elas. Por exemplo, a hipotetizada “linguagem comum”, que era a linguagem do gentleman, fosse ele Observer, Spectator ou Rambler, “comum a todos pelo fato de não manifestar as peculiaridades de qualquer pessoa,” foi inicialmente definida por meio de um processo de negação (de regionalismos, de profissões, de classe). Assim, essa visão centrada do “gentleman” poderia ser considerada como “uma condição desprovida de potencial, uma pessoa que imaginamos capaz de compreender tudo e que pode dar sinais de não ter compreendido nada.” Baker toca em outro ponto da liminaridade em sua descrição da “marronagem radical” que estruturou a emergência de uma expressiva cultura insurgey na América em sua fase “nacional” de expansão. A ideia de Baker de que o “progetto discursivo” da Renascença do Harlem é modernista baseia-se menos em uma compreensão estritamente literária do termo e, mais apropriadamente, nas condições enunciativas agônicas dentro das quais o movimento moldou sua prática cultural. A estrutura transgessora e invasiva do texto negro “nacional”, que tira partido de estratégias retóricas de hibridismo, deformação, mascaramento e inversão, é desenvolvida por meio de uma analogia ampliada com a luta de guerrilha que passou a ser meio de vida nas comunidades marrons de escravos fugidos e outros fugitivos que viviam de forma perigosa e insustentável “nas fronteiras ou margens de todas as promessas, lucros e métodos de produção dos Estados Unidos.” Dessa posição limalar de minoria onde, como diria Foucault, as relações de discurso são de natureza bélica, surge a força do povo de uma nação afro-americana, quando Baker “estende a ele” a metáfora ampliada da marronagem. Em lugar de guerreiros, leia-se escritores ou até “signos”:

cases guerreiros altamente adaptáveis e ágeis tiraram o máximo proveito do ambiente, atacando e retomando-se com grande rapidez, mobilizando a multidão para encerrar os adversários no fogo cruzado, usando apenas onde e quando queriam, comendo com redes confiáveis de inteligência entre os marrons (lutar escravos que foram escravos brancos) e comunicando-se frequentemente por meio de mensageiros.

21. Ibid., p. 201.
Tanto o 

em diferentes meios culturais e objetivos históricos muito diversos, demonstram que podem surgir forças de autoridade e subalternidade social em estratégias de significação deslocadas e até descentralizadas. Isso não impede que sejam representativos no sentido político, apesar de sugerir que cargos de autoridade são, por si só, parte de um processo de identificação ambivalente. De fato, o exercício do poder é capaz de ser mais politicamente efetivo e pragmáticamente efetivo porque sua liminaridade pode fornecer maior escopo para manobras estratégicas e negociação. É precisamente ao ter este e as dilemas do espaço-nação que podemos ver se como “povo” vem a ser construído dentro de uma gama de discursos como um duplo movimento narrativo. O povo não é simplesmente fato histórico ou parte de um corpo político patriótico. É, também, uma complexa estratégia retórica de referência social onde a pretensão de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e da abordagem discursiva. Temos, então, um território cultural contestado onde se deve pensar o povo em um duplo tempo; o povo é o “objeto” histórico de uma pedagogia nacionalista, dando ao discurso uma autoridade baseada na origem ou no evento histórico pré-estabelecido ou constitutivo; o povo é, também, o “sujeito” de um processo de significação que deve apagar qualquer presença anterior ou originária do povo na nação para demonstrar o prodigioso princípio vivido do povo como o processo continuado que redime e dá significado à vida nacional como um processo reproduutivo que se repete. Os fragmentos, retalhos e trazos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional, enquanto o próprio ato do desempenho da narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais. Na produção da nação como narrativa, há uma ciência entre a temporalidade diminuindo e acumulativa do pedagogico e a estratégia repetida e recorrente do protagonismo. É através deste processo de ciência que a ambivalência conceitual da sociedade de moderna transforma-se no local de se escrever a nação.

O espaço do povo

A tensão entre o pedagógico e o protagonico, que identifica a abordagem narrativa da nação, transforma a referência a um “povo” – não importa de que posição política ou cultural – em uma problemática de conhecimento que perturba a formação simbólica de autoridade social. O povo não é o princípio nem o fim da narrativa nacional. Representa o limite entre os poderes totalizadores do social e as forças que significam a abordagem mais específica de interesses e identidades conflitantes e designações da população. O ambivalente sistema de construção de significados do espaço-nação participa de uma gênesis mais geral da ideologia nas sociedades modernas, deturpada de maneira supressiva por Claude Lefort. Para ele, também, é “o enigma da linguagem”, ao mesmo tempo interno e externo ao falante, que fornece o paralelo mais adequado para imaginar-se a estrutura ambivalente que constitui a autoridade social moderna. Parece ser uma tarefa muito incômoda para que uma extraordinária capacidade de representar o movimento do poder político, além da cegueira da ideologia ou do insígnia da leitura, levou o a duvidar da realidade da sociedade moderna que vemos tentando demonstrar ser o ponto de partida da narrativa da nação e de seu povo.

Em ideologia a representação da rega é separada de seu funcionamento efetivo... A rega é, assim, estrutura da experiência da linguagem; é circundada, torna-se completamente visível e sucede-se que para a possibilidade desse experiência... O enigma da linguagem - isto é, ser externa e externa ao falante, e o fato de haver uma articulação do eu com o mundo, que marca uma emergência não autorizada do eu - é ocultado pela representação de um lugar “externo”. Esse lugar é a linguagem a partir da qual o enigma poderia ser gerado... Encontramos a ambivalência da representação assim que a rega é encunhada, porque sua exposição mina o poder que a rega afirma cultivar em prática. Este poder exercitante deve, de fato, ser demonstrado e, ao mesmo tempo, não deve ter qualquer dúvida para com o movimento que a faz surgir... Para ser fiel à sua imagem, a rega deve ser abstrata de qualquer questão que diga respeito à sua origem. Assim, ela vai além das operações que
Como podemos imaginar a "cisão" do sujeito nacional? Como podemos articularr diferenças culturais dentro desta oscilação ideológica da qual o discurso nacional também participa, de uma forma ambivalente de uma posição eunuculativa para outra? O que vem a ser representado no "tempo" incontrolável da cultura nacional, que Bakthin sobreponha em sua leitura de Goethe, Mellor associou com os fragmentos e retalhos da vida cotidiana. Saïd descreve como "a energia não sequencial da memória e da subjetividade históricas visíveis" e Lefort re-presenta novamente como o inexorável movimento de significação que constitui a imagem exorbitante do poder, privando-a da certeza e da estabilidade do centro ou do fechamento? Quais poderiam ser os efeitos culturais e políticos da linearidade da nação? Quais poderiam ser as margens da modernidade, que não pode ser significado sem as temporalidades narrativas de cisão, ambivalência ou oscilação?

Desprovida da visibilidade não mediada do historicismo — "olhando para a legibilidade de gerações passadas como fornecedoras de autonomia cultural" — a nação deixa de ser o símbolo da modernidade e transforma-se no sintoma de uma eclogia do "contemporâneo" dentro da cultura. Tal mudança de perspectiva surge em um reconhecimento do discurso nacional interrompido, articulado na tensão que apresenta o povo como presença histórica a priori, como objeto metalinguístico, e construído no desempenho da narrativa, com seu "presente" enunciado marcado na repetição e na pulsão do sinal nacional. O pedagógico fundamenta sua autoridade narrativa em uma tradição do povo descrita por Poulantzas como um momento de nomear-se, resumido em uma sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade produzida pelo geração espontânea. O protagonico intervém na soberania da geração espontânea da nação projetando uma sombra entre o povo como "imagem" e sua significação como um sinal diferencial do Eta, distinto do Outro ou do Fora. Em lugar da polaridade de uma nação pré-figurativa que gera a si própria e de Outras nações extrínsecas, o protagonico introduz uma temporalidade do "entre" através do "fusão" ou "vazio" do significado que pontua a diferença línguífica. A fronteira que marca o ser da nação interrompe o tempo de geração espontânea de produção nacional com um espaço de representação que anuncia a divisão binária com sua diferença. A própria Nação isolada, alienada de sua eterna geração espontânea, passa a ser uma forma limitar de representação social, um espaço intertemporal marcado pela diferença cultural e pelas histórias heterogêneas de povos em luta, de autoridades antagônicas e de locais culturais tensos.

Esta dupla escrita ou dissemi-nação não é apenas um exercício têtrico dentro das contradições internas da nação liberal moderna. A estrutura da linearidade cultural dentro da nação, que veio a tornar-se elaborar, seria uma pré- condição essencial para um conceito como a distinção crucial, feita por Raymond Williams, entre práticas residuais e emergentes em culturas opostas que exigem, insiste, uma forma de explicação "não metafísica e não objetiva." Esse espaço de significação cultural, que

---

tentei abrir através da intervenção do protagonístico, preencheria essa importante pré-condição. A figura limitar do espaço-nação asseguraria o fato de que nenhuma ideologia política poderia reivindicar para si a autoridade transcendente ou metafísica. Isso ocorre porque o sujeito do discurso cultural - a atuação de um povo - encontra-se dividido na ambivalência discursiva que surge na contestação da autoridade narrativa entre o pedagógico e o protagonístico. Essa temporalidade disjuntiva da nação proporciona uma estrutura temporal adequada para a representação de significados e práticas residuais e emergentes que Williams coloca nas margens da experiência social contemporânea. Sua nomeação depende de uma espécie de elipse social; seu poder transformacional depende do fato de estarem historicamente deslocados:

Mas, em certas áreas, haverá práticas e significados que não serão buscados em determinadas épocas. Haverá áreas de prática e significado que a cultura dominante será incapaz de reconhecer em termos reais por causa de seu próprio caráter limitado ou em sua profunda destruição.

Quando Edward Said sugere que a questão da nação deveria ser colocada na agenda da crítica contemporânea como uma hermenêutica do “mundano”, tem plena consciência de que essa demanda pode ser feita, agora, a partir das fronteiras limitantes e ambivalentes que articulam os signos da cultura nacional, como “zonas de controle ou de abandono, de lembrança e de esquecimento, de força ou de dependência, de exclusividade ou de compartilhamento” (grifo meu).

Contra-narrativas da nação que continuamente se movem e apagam suas fronteiras totalizadoras - tanto reais quanto conceituais - perturbam as manobras ideológicas através das quais os “comunidades idealizadas” recebem identidades essencialistas. Porque qualquer política da nação está em um constante deslocamento de seu espaço moderno irreduzivelmente plural, cercado de nações diferentes e, até, hostis, para um espaço significativo arcáico e mítico que representa, paradoxalmente, a modernidade na temporalidade patrícia e atólica do Tradicionalismo. De modo bem simples, a diferença de espaço retorna como a Inalterabilidade do tempo transformando Território em Tradição, transformando Povo em Um. O ponto limitar desse deslocamento ideológico é a transformação da fronteira especial diferenciada, o “fora”, no território unificado e temporal da Tradição. O conceito freudiano do “narcisismo das pequenas diferenças” - reinterpretado para o fim a que nos propomos - oferece-nos um meio de compreender como é fácil a transformação imperceptível da fronteira, que assegura os limites coesivos da nação, em uma conflitante lininaridade interna que garante um lugar de onde falar como, e o respeito (dela) minoria, (d) o “exílio”, (d) o marginal e (d) o emergente.

Freud utiliza a analogia dos feudos que prevalece entre comunidades com territórios contiguos - a espanhola e a portuguesa, por exemplo - para ilustrar a identificação ambivalente de amor e ódio que mantém unida uma comunidade: “é sempre possível unir no amor um número considerável de pessoas, desde que algumas delas estejam destinadas a receber as manifestações de sua agressividade”. O problema é que as identificações ambivalentes de amor e ódio ocupam o mesmo espaço psíquico e as projeções paranaÔsicas “para fora” retornam para atormentar e dividir o lugar de onde partem. Desde que seja mantida uma fronteira firme entre os territórios e aqueles feitos em seu narcisismo sejam contidos, a agressividade será projetada sobre o Outro ou para Fora. Mas, como venho argumentado, e se o povo for a convergência de uma duplicação da abordagem nacional, um movimento ambivalente entre os discursos da pedagogia e do protagonístico? E, como argumenta Lefort, se o sujeito


29. Freud, op. cit., p. 114
da ideologia moderna estiver dividida entre a imagem icônica da autoridade e o movimento do significado que produz a imagem, de maneira que o "signo" do social esteja condenado a deslizar incessantemente de uma posição para outra? É neste espaço de liminaridade, no "insuportável sofrimento do colapso da consciência", que mais uma vez encontramos as neuroses narcísicas do discurso nacional de que falei ao iniciar este trabalho. A nação deixou de ser o signo da modernidade sob o qual as diferenças são homogeneizadas na visão "horizontal" da sociedade. Ela revela, em sua representação ambivalente e vacilante, a etnografia de sua própria historicidade e possibilita outras narrativas do povo e de suas diferenças.

O povo torna-se pugno no ato disseminador da narrativa social, que é definida por Lyotard, contra a tradição platônica, como pólo privilegiado do narrado, "onde a pessoa que fala ocupa o lugar de referente. É, ao mesmo tempo, narrador e narrado. De certa forma, sua história já está contada, e o que ela própria está contando não eliminará o fato de ser contada em outra parte".20 Essa inversão ou circulação da narrativa — que se encontra no espírito de minha ciência do povo — torna indefesáveis qualquer reivindicação nacionalista ou de supremacia a uma superioridade cultural, porque a posição de controle narrativo não é monocular nem monolítica. O sujeito pode ser compreendido apenas na passagem entre o dizer e o dito, entre o "aqui" e "em outro lugar" e, nessa dupla cena, a própria condição de conhecimento cultural é a alienação do sujeito. A importância dessa ciência narrativa do sujeito de identificação é confirmada na descrição do ato etnográfico feita por Lévi-Strauss.31 O etnográfico exige que o próprio observador faça parte de sua observação, e isso exige que a área desconhecimento — a totalidade do ato social — seja abordada de fora, como uma coisa, mas como uma coisa que traga dentro de si a compreensão subjetiva do indígena. A transposição desse processo para a linguagem compreendida pela pessoa "de fora" — esta entrada na área do simbólico da representação/significação — torna "tridimensional" o fato social. Porque a etnografia exige a ciência do sujeito em objeto e sujeito no processo de identificação de sua área de conhecimento. O objeto etnográfico é formado “a partir da infinita capacidade de auto-objetivação do sujeito (porém jamais analisando-se como sujeito), a partir da capacidade de projetar fragmentos cada vez menores de si".

Uma vez estabelecida a liminaridade do espaçamento, sua diferença volta-se da fronteira "externa" para a fronteira "interna" da diferença cultural deixa de ser um problema de "outro" povo. Transforma-se em uma questão da alteridade do povo como um. O sujeito nacional é cindido na perspectiva etnográfica da contemporaneidade da cultura e proporciona tanto uma posição teórica quanto uma autoridade narrativa para as vozes marginais ou o discurso das minorias. Elas já não precisam dirigir suas estratégias de oposição para um espaço de "hegemonia" visto como horizontal e homogêneo. A grande contribuição do último trabalho publicado por Foucault é sugerir que o povo surge no estado moderno como um movimento perpétuo da "integração marginal das pessoas". "O que somos hoje?"32 Foucault faz ao próprio Ocidente essa pergunta etnográfica da maior pertinência para revelar a alteridade de sua racionalidade política. Sugerem que a "razão do estado" na nação moderna deve originar-se nos limites heterogêneos e diferenciados de seu território. Não se pode conceber a nação em um estado de equilíbrio entre diversos elementos coordenados, e mantidos, por uma "boa" lei.

Todo Estado encontra-se em competição permanente com outros países, outras nações... tendo a sua frente nada mais que um indefinido futuro de luas. A política, atualmente, tem de falar com uma

irredutível multiplicidade de Estados que lutam e competem em uma história limitada... o Estado é sua própria finalidade.\textsuperscript{33}

O efeito dessa finalidade do Estado sobre a liminaridade da representação do povo é que é politicamente significativo. O povo não estará mais contido no discurso nacional da teleologia do progresso, na anônimo de cada pessoa, na horizontalidade espacial da comunidade, no tempo homogêneo das narrativas sociais, na visibilidade historicista da modernidade, onde "o presente de cada nível [do social] coincidir com o presente de todos os outros níveis, de maneira tal que o presente passa a ser uma parte essencial que torna visível a essência".\textsuperscript{34} A finalidade da nação enfatiza o caráter impossível de uma totalidade expressiva com sua aliança entre um presente pleno e imanente e a eterna visibilidade do passado. A liminaridade do povo – sua dupla inserção como objetos pedagógicos e sujeitos protagônicos – exige um "tempo" da narrativa que é rejeitado no discurso histórico, onde a narrativa é apenas o veículo do fato ou um meio de continuidade natural da Comunidade ou da Tradição. Ao descrever a integração marginal do indivíduo na totalidade social, Foucault oferece uma descrição útil da racionalidade da nação moderna. Sua principal característica, escreve:

\textit{não é a constituição do Estado, o mais fato dentre os monstros fios, nem a ascensão do individualismo burguês. Muito mais direi que é o esforço constante para integrar as pessoas na totalidade política. Ação que a principal característica de nossas nacionalidades políticas é o fato de que essa integração das pessoas em uma comunidade ou em uma totalidade é o resultado da constante correlação entre uma individualização crescente e a reafirmação dessa totalidade. A partir deste ponto de vista, podemos compreender por que a racionalidade política moderna é permitida pela antinomia entre a lei e o ordem.}\textsuperscript{35}

Aprendemos com \textit{Vigiar e Punir\textsuperscript{36}} que as pessoas mais individualizadas são colocadas à margem do social para que a tensão entre a lei e a ordem possa produzir a sociedade disciplinar ou pastoral. Depois de colocar o povo nos limites da narrativa da nação, quero agora explorar formas de identidade cultural e de solidariedade política que surgem das temporalidades disjuntivas da cultura nacional. Esta é uma lição de história que devemos aprender com os povos cujas trajetórias de marginalidade foram mais profundamente enredadas nas anônimas da lei e da ordem: os colonizados e as mulheres.

De margens e minorias

A dificuldade de se escrever a história do povo como a agonística insuperável dos vivos, como as experiências incomensuráveis de luta e sobrevida no contexto de uma cultura nacional encontram sua melhor expressão no ensaio de Franz Fanon \textit{On National Culture.}\textsuperscript{37} Faço dele meu ponto de partida porque é uma adversidade contra a apropriação, pelos intelectuais, da cultura de um povo (não importa quem seja esse povo) dentro de um discurso de representação possível de ser fixado e referenciado nos anais da História. Fanon escreve contra esta forma de historicismo que pressupõe a existência de um momento, quando as temporalidades diferenciais das histórias culturais fundem-se em um presente imediatamente reconhecível. De acordo com meu enfoque, a ênfase é colocada no tempo da representação cultural, ao invés de historiar o fato de maneira imediata. Explora o espaço da nação sem identifica-

\textsuperscript{33} Ibid. pp. 151-4. Reduzir a argumentação por motivos práticos.
\textsuperscript{35} Foucault, op. cit., pp. 162-3.
\textsuperscript{36} F. Fanon, \textit{The Wretched of the Earth} (Harmondsworth: Penguin, 1969). As citações e referências são provenientes das pp. 174-90.

---

21
lo imediatamente com a instituição histórica do estado. Uma vez que, neste ensaio, não estou preocupado com a história dos movimentos nacionalistas, mas apenas com determinadas tradições de escuta que tentam construir narrativas do imaginário do povo da nação, devo a Fanon a liberação de um tempo certo/século do povo. Conhecer o povo depende da descoberta, diz Fanon, "de uma substância muito mais fundamental que se renova continuamente", de uma estrutura de repetição invisível na transluidez dos costumes populares ou nas objetividades óbvias que parecem caracterizar o povo. "A cultura tem horror à simplificação", escreve Fanon ao tentar localizar o povo em um tempo protagônico: "o movimento flutuante a que o povo ainda está dando forma". O presente da história do povo é, então, uma prática que destrói os princípios constantes da cultura nacional que tentam retornar a um passado nacional "verdadeiro", frequentemente representado nas formas reificadas da realismo e do estereótipo. Esses conhecimentos pedagógicos e as narrativas nacionalistas continuam a consistir na "zona de instabilidade oculta habitada pelo povo" (expressão de Fanon). É a partir dessa instabilidade de significação cultural que a cultura nacional vem a ser articulada como uma dialética de várias temporalidades - moderna, colonial, pós-colonial, "nativa" - que não pode ser um conhecimento estabilizado em sua eminência: "é sempre contemporânea com o ato de relatar. É o ato presente que, em cada uma de suas ocorrências, ordena-se na temporalidade efêmera, habilitando o espaço entre o 'contar-me' e o 'vou contar-lhe'". 37

Ouvir este movimento narrativo do povo pós-colonial, em suas tentativas de criar uma cultura nacional. Sua crítica implícita das formas fixas e estável da narrativa nacionalista torna imperativo questionar as teorias ocidentais do tempo horizontal, homogêneo e vazio da narrativa da nação. A linguagem da "instabilidade oculta" da cultura é relevante fora da situação de luta anti-colonial? O incomensurável ato de viver - tão frequentemente descartado como ético ou empírico - tem sua própria narrativa ambivalente, sua própria história de teoria? Ele pode mudar a maneira como identificamos a estrutura simbólica da nação ocidental?

Women's Time 38 apresenta uma salutar história feminista em uma exploração semelhante do tempo político. É pouco reconhecido o fato de que este célebre ensaio de Kristeva possui uma história conjuntural e cultural, não só na psicanálise e na semiótica, mas em uma crítica e uma redefinição poderosas da nação como espaço para o surgimento de identificações feministas políticas e psíquicas. A nação como denominador simbólico é, segundo Kristeva, um poderoso repositório de conhecimento cultural que desfaz as lógicas nacionalista e progressista da nação "canônica". Esta história simbólica da cultura nacional está inscrita na estranha temporalidade do futuro do pretérito, cujos efeitos não são diferentes da instabilidade oculta de Fanon. Nesse tempo histórico, o passado profundamente reprimido inicia uma estratégia de repetição que perturba as totalidades sociológicas, dentro das quais conhecemos a modernidade da cultura nacional, de maneira um pouco forçada, contrária a favor da razão de estado ou da irracionalidade do reconhecimento ideológico errôneo.

As fronteiras da nação, afirma Kristeva, estão constantemente diante de uma dupla temporalidade: o processo de identidade constituído pela sedimentação histórica (o pedagógico), e a perda de identidade no processo significativo de identificação cultural (o protagônico). O tempo e o espaço da construção da finitude da nação, feita por Kristeva, são análogos ao meu argumento de que o fígado do povo emerge na ambivalência narrativa de tempos e significados disjuntivos a partir da linealidade da cultura nacional. A circulação concomitante de tempo linear, cursivo e monumental, no mesmo espaço cultural, constitui uma nova temporalidade histórica que Kristeva associa a estratégias feministas de

identificação política psicanaliticamente informadas. O extraordinário é a sua insistência de que o sigmo, dotado de gênero, pode manter juntas épocas históricas extremas.

Os efeitos políticos do tempo feminino de Kristeva, que é múltiplo e de criação, levam ao que ela denomina a “desumanificação da diferença”. O momento cultural da “instabilidade oculta” de Fanon, significa o povo em um movimento flutuante a que está dando forma, de maneira que a época pós-colonial questiona as tradições telôxicas do passado e do presente e a sensibilidade historicista pulsarizada de uma ordem de discurso que não mudou. Fanon e Kristeva procuram redefinir os processos simbolônicos de discursivo e objeto de identificação psíquica. Ao tentarem inverter o alojamento de sujeito e objeto na esfera de significação e o signo de história dentro destas linguagens, política ou literária, que deparamos com a questão de comunicação sem o momento de transcrição; suas excessivas temporalidades culturais estão em conflito, mas a diferença não pode ser negada ou eliminada. Como podemos compreender essas formas de contradição social?

A identificação cultural encontra-se, então, suscetível, pois que Kristeva chama de “perda de identidade” e Fanon descreve como uma profunda “indecisão” cultural. O povo como forma de discurso emerge do abismo da ceremonia onde o sujeito divide-se, o significado “esvai-se”, o pedagógico e o protagônico são articulados de maneira agoniástica. A linguagem da coletividade e da coesão nasce em uma guerra como “estetica”; nem a homogeneidade cultural nem o espaço horizontal da nação pode ser expressa com a autoridade dentro de um espaço social que não pode ser adequadamente compreendida como efeito determinante ou excessivamente determinado de um centro “estetico”; nem pode a racionalidade da escolha política estar dividida entre os pólos opostos do privado e do público. A narrativa da coesão nacional já não pode ser definida, segundo Anderson, como uma “solidez sociológica” fixes em uma “sucessão de pluras”, hospitais, presídios, lugares distantes — onde o espaço social é claramente delimitado por esses objetos repetidos que representam um horizonte nacional natural.

Esse pluralismo do signo nacional, em que a diferença retorna como o mesmo, é contestado pela “perda de identidade” que se torna a narrativa do povo na ambivalente escrita “dupla” do protagônico e do pedagógico. A temporalidade repetida que marca a movimentação do significado entre a hábil imagem do povo e o movimento de seu signo interrompe a sucessão de pluras que produz a solidez sociológica da narrativa nacional. Um movimento suplementar de escrita confronta-se com a totalidade da nação, atravessando-a. A estrutura heterogênea da suplementaridade destruída na escrita segue de perto o movimento agoniástico e ambivalente entre o pedagógico e o protagônico que informa a abordagem narrativa da nação. Suplemento, em um de seus significados, “cumula e acumula presença. É assim que arte, técnica, imagem, representação, convolução, etc. constituem suplementos para a natureza se enriquecendo com todas essas funções cumulativas” (pedagógico). Entretanto, o double entendre do suplemento sugere que “ele intervém ou insinua-se no lugar de... Se ele representa e forma uma imagem, é por causa da falta anterior de uma presença... o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna... Como substituto, não é simplesmente acrescentado à positividade de uma presença, não produz um alívio... Em algum lugar, alguma coisa pode estar plena de si mesma... apenas permitindo-se tornar-se plena através de signos e substitutos” (protagônico). É nesse espaço suplementar de duplicação— não de pluralidade — onde a imagem é presença e substituto, onde o signo suplementa e evazia

41. Ibid., p. 145.
a natureza, que os tempos exorbitantes e disjuntivos de Fanon e Kristeva podem transformar-se nos discursos das identidades culturais emergentes, dentro de uma política não pluralista da diferença.

Este espaço suplementar de significação cultural que abre — e mantém reumos — o protagonismo e o pedagogismo, proporciona uma estrutura narrativa característica da moderna racionalidade política: a integração marginal de indivíduos em um movimento repetitivo entre as antinomias da lei e da ordem. É do movimento liminar da cultura da nação — ao mesmo tempo aberto e reunião — que emerge o discurso da minoria. Sua estratégia de intervenção é semelhante ao que os procedimentos parlamentares reconhecem como uma questão suplementar. É uma questão suplementar ao que se encontra na pauta, mas como ocorre “depois” do original, ou “em acento” a ele, oferece a vantagem de introduzir um sentido de “secundariedade” ou atraso na estrutura do original. A estratégia suplementar sugere que “acentuar” não precisa “soltar”, mas pode perpetuar o cálculo. Como resumiu Gasché, “os suplementos são algo a mais que compensa algo a menos na origem”.32 A estratégia suplementar interrompe a serialidade sucessiva da narrativa de pluralidade e pluralismo ao mudar radicalmente seu modo de articulação. Na metáfora da comunidade nacional como “many as one”, o um passa a ser tanto a tendência de se totalizar o social em um tempo homogêneo e vazio quanto a repetição daquele algo a menos na origem, o menos-do-que-um que interveem com uma temporalidade metonômica na representação do povo é visível nos escritos políticos de Julia Kristeva. Se omitirmos seus conceitos de tempo da mulher e estilo feminino, ela parece argumentar que a “singularidade” da mulher — sua representação como fragmentação e impulso — produz uma dissidência, e um distanciamento, dentro do próprio elo simbólico que desempenha “a comunidade da língua como um instrumento universal e unificador que totaliza e iguala”.33 A minoria não confronta simplesmente o pedagogismo, ou o poderoso discurso dominante como um referente contraditório ou de negação. Ela não transforma contradição em um processo dialético. Interroga seu objeto retendo inicialmente seu objetivo. Ao insinuar-se nos termos de referência do discurso dominante, o suplementar antagoniza o poder implícito de generalizar, de produzir o solidez sociológica. Questionar o suplemento não é uma retórica repetitiva do “fim” da sociedade, e sim uma meditação sobre a disposição de espaço e tempo a partir da qual deve começar a narrativa da nação. O poder da suplementaridade não é a negação das contradições sociais do passado ou do presente; como veremos adiante, na discussão de Handsworth Songs. Sua força encontra-se na renegociação das épocas, tempos e tradições através das quais transformamos nossa incerta e passageira contemporaneidade em signos da história.

**Handsworth Songs**34 é um filme feito pela Black Audio Collective durante os levantos de 1985, no bairro Handsworth, em Birmingham, Inglaterra. Rodado em meio ao levante, é dividido em dois momentos: a chegada da população migrante na década de 50 e a emergência de povos britânicos negros na diáspora. O próprio filme faz parte do surgimento de uma política cultural britânica negra. Entre os momentos de chegada e emergência estão o incomensurável movimento do presente, o tempo festivo de um continuado deslocamento da narrativa; o tempo de pressão e resistência; o tempo de realização dos protestos nas ruas, marcados pelo conhecimento pedagógico das instituições do estado, do racismo das estatísticas, dos documentos e jornais e, depois, pela permanência perpétua das canções de Handsworth e de lembranças que retornam como lampejos em um instante de perigo.

Duas imagens são repetidas incessantemente a fim de traduzir a perplexidade viva da história para o tempo da migração. A primeira é a chegada do navio carregado de imigrantes das ex-colônias, que vão sair dele, emergindo — como no cenário fantasmático do romance familiar de Freud — para a

42. Gasché, op. cit., p. 211.
44. Todas as citações são provenientes do script de Handsworth Songs, gentilmente cedido por Black Audio and Film Collective.
terra onde o calçamento das ruas é de ouro. A outra imagem é a da perplexidade e do poder de um povo emergente captada na filmagem de um estrangeiro aterrorizado abrindo um livro em meio a um batalhão de policiais. É uma imagem constantemente repetida durante o filme, uma repetição perigosa no modelo atual de cinema, o limite da vida humana que traduz o que virá depois e o que aconteceu antes ao se escrever a História. Veja a repetição do tempo e do espaço dos povos que vêm tentando errar:

Com o tempo, exigiremos o impossível para lutar a partir da que foi possível; Com o tempo, os ruas me reclamam sem apologia; Com o tempo estarei certo ao dizer que não há histórias (.) nos protestos de rua, apenas os fantasmas de outras histórias.

A demanda simbólica de diferença cultural constitui uma história em meio ao levante. A partir do desejo do possível dentro do impossível, no presente histórico dos protestos de rua, emerge a repetição fantasmagórica de outras casas, de outros protestos; Broadwater Farm, Southall, St. Paul’s, Bristol. Na repetição fantasmagórica da mulher negra de Lozells Rd., Handsworth vê o futuro no passado. Não há histórias nos protestos, apenas os fantasmas de outras histórias, segundo disse a um jornalista local: “podemos ver Enoch Powell em 1968, Michael X em 1963”. E a partir dessa repetição ela constrói uma história.

Dentro do próprio filme, ouça outra mulher que fala outra linguagem histórica. A partir do mundo arcaico da metafora, envolvido no movimento do povo, ela traduz o tempo de mudança no val e vem do ritmo de domínio da linguagem: o tempo sucessivo da instantaneidade, o ir de encontro aos horizontes e ao fluxo da água e das palavras:

Caminho de costas para o mar, horizontes à frente
Digo adeus ao mar e ele retorna,
Anhão e nele revisto.
Segue os passos de minha jornada
E quando me levanto aonda meus ossos.

A perplexidade dos vivos não deve ser compreendida como algum tipo de angústia existencial e ética do empirismo da vida cotidiana, “no eterno presente vivo”, que dá ao discurso liberal uma rica referência social dentro do relativismo cultural e moral. Nem deve ser apressadamente associada à presença espontânea e primordial do povo nos discursos libertadores do ressentimento populista. Na construção desse discurso de “perplexidade viva” que embate tentando produzir, devemos lembrar-nos de que o espaço da vida humana é empurra para seu extremo incomensurável; o julgamento dos vivos está cheio de perplexidade: o topos da narrativa não é nem a Idéia transcendental e pedagógica de história nem a instituição do estado, e sim uma estranha temporalidade da repetição de uma na outra: um movimento oscillante no presente da autoridade cultural.

O discurso da minoria estabelece o ato de emergir no entreluar antagonístico da imagem e do signo, do acumulativo e do adjunto, da presença e do substituto. Ele contesta genealogias de “origem” que levam a reivindicações de supremacia cultural e de prioridade histórica. O discurso da minoria reconhece o status da cultura nacional – o povo – como um espaço constitutivo do protagonismo da perplexidade dos vivos em meio às interpretações pedagógicas da totalidade da vida. Mas não há motivo para se acreditar que essas marcas de diferença – o tempo incomensurável do sujeito da cultura – não possam incorporar uma “história” do povo ou transformar-se nos pontos de reunião de solidariedade política. Entretanto, elas não explorarão o valor de monumento da memória historicista, a solidão sociológica ou a totalidade da sociedade, ou a homogeneidade da experiência cultural. O discurso da minoria revela a insuperável ambivalência que estrutura o movimento equivocado do tempo histórico. Como podemos encontrar o passado como uma anterioridade que continuamente introduz uma alteridade no presente? Como podemos, então, narrar o presente como uma forma de contemporaneidade que está
Anônimo social e anomia cultural

Benedict Anderson sugere, em *Imagined Communities*, que a narrativa da nação moderna somente pode começar quando a noção de “arbitrariedade do signo” fraturar a ontologia sacra do mundo medieval e seu avassalador imaginário visual e auditivo. Ao “separar a linguagem da realidade” (expressão de Anderson), o significante arbitrário torna possível uma temporalidade nacional do “entretanto”, uma forma de “tempo vazio homogêneo”, o tempo da modernidade cultural que se sobrepõe à noção profética de simultaneidade-no-passar-do-tempo. A narrativa do “entretanto” permite um “tempo transverso, cruzado, marcado pela coincidência temporal, e não por antecipação e realização, e mediado pelo relógio e pelo calendário”. Essa forma de temporalidade produz uma estrutura simbólica da nação como “comunidade idealizada” que, de acordo com a escala e a diversidade da nação moderna, funciona como a trama de um romance realista. O avanço constante do tempo no calendário, nas palavras de Anderson, dá uma solidez sociológica ao mundo imaginário da nação; liga, no púlpito nacional, atores e ações diversos, tecendo deles um tecido único que não é previsto, mas sim uma forma de contemporaneidade civil realizada.

Anderson historiciza a emergência do signo arbitrário da linguagem e está falando do processo de significação, não do progresso da narrativa – como aquilo que se faz por meio de um processo antes que a narrativa da nação moderna pudesse começar. Quando se descentraliza a visibilidade profética e a simultaneidade dos sistemas medievais de representação dinástica, a comunidade homogênea e horizontal da sociedade medieval pode emergir. O povo-nação, por mais dividido e disperso que esteja, ainda pode assumir uma forma de “anônimo” democrático na função do imaginário social. Há, porém, uma profunda esfera no signo do anônimo da comunidade moderna e no tempo – entretanto – de sua consciência narrativa, como explica Anderson. Deve-se ressaltar que a narrativa da comunidade imaginária é construída a partir de duas incomensuráveis temporalidades de significado que acometem sua coerência. Ao separar a linguagem da realidade, o espaço do signo arbitrário permite que Anderson enfatize a natureza imaginária e mítica da sociedade da nação. Porém, o tempo diferencial do signo arbitrário não é sincrônico nem ocorre em série. Ao separar-se a linguagem da realidade – no processo de significação – não há equivalência epistemológica entre sujeito e objeto, não há possibilidade de mimese do significado. O signo temporaliza a diferença iterativa que circula dentro da linguagem, a partir da qual se forma o significado, mas ele não pode ser representado tematicamente dentro da narrativa como um tempo homogêneo e vazio. Essa temporalidade é uma antese à alteridade do signo que, de acordo com minha ideia da natureza suplementar da significação cultural, singulariza e aliena o holismo da comunidade idealizada. Do lugar do “entretanto”, onde a homogeneidade cultural e o anônimo democrático fazem reivindicações sobre a comunidade nacional, emerge uma voz do povo, mais instantânea e subalterna, um discurso de minoria que fala ao meio de e entre tempos e lugares.

Depois de localizar, inicialmente, a comunidade idealizada da nação no tempo homogêneo da narrativa realista, mas para o final de seu ensaio Anderson abandona o “entretanto”, sua temporalidade pedagógica do povo. Recorre a outro tempo de narrativa a fim de representar a voz coletiva do povo como um discurso protagonístico de identificação pública, um processo por ele chamado de unisonância. Unisonância é “aquele tipo especial de comunidade contemporânea que somente a linguagem sugere...”

---

uma súbita primordialidade de significado que “brota imprevisivelmente de um passado sem horizonte” (grifo meu).\textsuperscript{46} Esse movimento do signo não pode ser simplesmente historiado no surgimento da narrativa realista do romance. É neste ponto da narrativa do tempo nacional que o discurso unisonante produz sua identificação coletiva do povo, não como uma identidade nacional transcendente, mas em uma linguagem de duplicidade incomensurável que surge da cisão ambivalente do pedagógico e do protagônico. O povo emerge em um estranho momento de simultaneo de sua história “presente” como “uma intimação ilusória de simultaneidade através do tempo homogêneo e vazio”. O povo das palavras do discurso nacional tem origem em uma “suposta Britanidade Ancestral”.\textsuperscript{47} É precisamente a respeito deste tempo repetitivo do antigo alienante – ao invés de origem – que Lévi-Strauss escreve quando sugere, ao explicitar a “unidade inconsciente” da significação, que a “linguagem” só pode ter surgido de uma vez. As coisas não podem ter começado a significar gradualmente”.\textsuperscript{48} Nessa súbita ausência do tempo do “de uma vez” não há sincronia, e sim uma quebra; não há simultaneidade, e sim uma disjunção espacial.


De que forma poderemos compreender esta anterioridade da significação como uma posição de conhecimento social e cultural, neste tempo do “antes”, que não penetra harmoniosamente no presente do mesmo modo que a continuidade da tradição, seja ela inventada ou não? Ela possui sua própria história nacional na obra “Qu’est ce qu’une nation”, de Renan, que foi o ponto de partida para vários dos mais influentes depoimentos sobre a modernidade da nação: Kamenska, Gellner, Benedict Anderson, Tzvetan Todorov. O que me interessa é a maneira como a presença pedagógica da modernidade – a Vontade de ser nação – introduz um tempo diferencial e repetitivo de reinserção no presente enunciativo da nação. Renan afirma que o princípio não naturalista da nação moderna está representado na vontade de ser nação, e não nas identidades de raça, língua ou território. É a vontade que unifica a memória histórica e assegura a unanimitade do presente. A vontade é, de fato, a articulação do povo da nação.

\textit{A existência de uma nação, se me permite a metáfora, é um plebiscito diário, de mesma forma que a existência de alguém é uma perpétua afirmação da vida... O desejo das nações é o único critério legítimo, aquele a que devemos sempre retornar.}\textsuperscript{49}

A vontade de ser nação circula na mesma temporalidade em que o faz o desejo do plebiscito diário? É possível que o plebiscito descrente a pedagogia totalizante da vontade? A própria vontade de

\textsuperscript{46} Ibid., 132.
\textsuperscript{47} Ibid.
\textsuperscript{48} Ibid.
\textsuperscript{49} Lévi-Strauss, op. cit., p. 58.
\textsuperscript{50} Nesta publicação, cap. 2, p. 19-20.
Renan é o local de um estranho esquecimento da história do passado nacional: a violência que houve ao se estabelecer a escrita da nação. É esse esquecimento — um menos na origem — que constitui o início da narrativa nacional. A organização sintática e retórica deste argumento é mais esclarecedora do que qualquer leitura abertamente histórica ou ideológica. Veja a complexidade desta forma de esquecimento, que é o momento em que se articula a vontade nacional: “todos os cidadãos franceses têm que ter esquecido [sont obrigados a ter esquecido] o Massacre da Noite de São Bartolomeu, ou os massacres ocorridos no Midi no século XIII.”

É através dessa sintaxe do esquecer — ou ser obrigado a esquecer — que se torna visível a problemática identificação do povo de uma nação. O sujeito nacional é produzido no lugar onde o plebiscito diário — o número unitário — circula na grande narrativa da vontade. Portanto, a equivalência entre a vontade e o plebiscito, a identidade entre a parte e o todo, entre o passado e o presente é atravessada pela “obrigação de esquecer” ou esquecer de lembrar. Novamente este é o momento da anterioridade do signo da nação, que muda por completo nossa compreensão da condição de passado do [tempo] passado e do presente unificado da vontade de ser nação. Encontramos-nos em um espaço discursivo semelhante ao momento de unissonância de que fala Anderson quando a simultaneidade espectral de uma temporalidade de duplicação e repetição transcende o tempo homogêneo e vazio do “entretempo” da nação. 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 propõe uma problemática totalização da vontade nacional. Esse tempo estranho — esquecer de lembrar — é um lugar de “identificação parcial” inscrito no plebiscito diário que representa o discurso protagonístico do povo. O retorno pedagógico à vontade de ser nação, de que fala Renan, é constituído e confrontado pela circulação, dentro do plebiscito, de números que fragmentam a identidade da vontade: é um exemplo do suplementar que “aumenta” sem “sumar”. Gostaria de lembrar a sugestiva descrição de Lefort do impacto ideológico provocado pelo sufragio no século XIX, quando o perigo dos números foi considerado quase mais ameaçador do que a multidão: “essa ideia de números opõe-se à ideia de substância da sociedade. Os números fragmentam a unidade, destroem a identidade”.22 É a repetição do signo nacional como sucessão numérica, ao invés de sincronia, que revela a estranheza temporalidade da negação que está implícita na memória nacional. Ser obrigado a esquecer transforma-se no ato de esforço para se lembrar a nação, para revivê-la, imaginar a possibilidade de outras formas opostas e liberadoras de identificação cultural.

Anderson deixa de localizar o tempo alienante do signo arbitrário em seu espaço naturalizado e nacionalizado da comunidade idealizada. Aprender a tomar emprestada da Walter Benjamin a noção do tempo homogêneo e vazio da narrativa moderna da nação, não consome ler a profunda ambivalência que Benjamin coloca bem no interior da expressão da narrativa moderna. Benjamin introduz uma fissura — não sincronizada e incomensurável no modo do ato de se contar histórias, à medida em que as pedagogias da vida e da vontade contradizem as histórias perplexas dos povos vivos, suas culturas de sobrevivência e resistência. A partir dessa fissura na expressão e a partir do escritor “realista” e turíbio, surge uma ambivalência na narração da sociedade moderna que repete, sem conselho e inconseqüente, em meio à plenitude:

O escritor isolou-se. O local de nascimento do romance é uma pessoa solitária que já não consegue se expressar através de exemplos de suas maiores preocupações, é uma pessoa sem conselho e incapaz de aconselhar as outras. Escrever um romance significa levar o incomensurável a extremos, na representação da vida humana. Em meio à totalidade da vida, e através da representação dessa totalidade, o romance dá sinais da profunda perplexidade dos viventes.23

51. Ibi, p. 11.
52. Lefort, op. cit., p. 303.
Diferença cultural

Apesar de utilizar o termo “diferença cultural”, não tento unificar um corpo teórico, nem sugerir o domínio de uma forma soberana de “diferença”. Lanco aqui algumas notas especulativas sobre aquele tempo intermitente, e aquele espaço intersticial, que emerge como uma estrutura de inepacidade de decisão nas fronteiras do híbrido cultural. Meu interesse recai apenas sobre aquele movimento de significação que ocorre na escrita de culturas articuladas na diferenciação. Tento descobrir o estranho momento de diferença cultural que surge no processo da enunciação.

Tudo se junta como o óbvio, que sempre nos ilude; aquelas transparências conhecidas que, apesar de nada ocultarem em sua densidade, não são totalmente percebidas. O nível enunciativo surge em sua proximidade.\(^{54}\)

A diferença cultural não pode ser compreendida como o jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional. Ela trata do conflito de significados e valores gerado em meio à variedade e à diversidade associadas à plenitude cultural; representa o processo de interrupção cultural formado a partir da perplexidade de se estar vivo, no espaço disjuntivo e limitar da sociedade nacional que venho tentando delinear. A diferença cultural, como forma de intervenção, participa de uma lógica suplementar de secundariedade semelhante às estratégias de discurso das minorias. A questão da diferença cultural coloca-nos diante de uma variedade de conhecimentos ou uma distribuição de práticas que existem lado a lado, Absentes, em uma forma de justaposição ou contradição que rejeita a teleologia da negação dialética. Ao apagar as totalidades harmoniosas da Cultura, a diferença cultural articula a diferença entre representações da vida social, sem sobrepor o espaço de significados e julgamentos incomensuráveis produzidos dentro do processo de negociação transcultural.

O efeito dessa secundariedade não é simplesmente mudar o “objeto” da análise: por exemplo, abordar na perspectiva de gênero, ou conhecimentos nativos ao invés de mitos metropolitanos. Tampouco é inverter o eixo da discriminação política fazendo o termo excluído ocupar o centro das atenções. A análise da diferença cultural intervém para transformar o cenário de articulação e não apenas para perturbar a base lógica de discriminação. Ela muda a posição de enunciação e as relações de abordagem dentro dela, muda não só o que é dito, mas de que lugar é dito; muda não só a lógica de articulação, mas o topo de enunciação. O objetivo da diferença cultural é retricular a soma de conhecimentos sob a perspectiva da significante singularidade do “outro”, que resiste à totalização: a repetição que não voltará como o mesmo, o menos-najornem que gera estratégias políticas e discursivas onde acrescentar não significa somar, mas serve para perturbar o cálculo do poder e do conhecimento, produzindo outros espaços de significação subalternos. A identidade da diferença cultural não pode, portanto, existir de maneira autônoma em relação a um objeto ou a uma prática “em si”, porque a identificação do sujeito do discurso cultural é dialógica ou transferencial, no sentido psicanalítico. Ocorre através do locus do Outro, que sugere tanto que o objeto de identificação é ambivalente quanto – e de modo mais significativo – o fato de que a agência de identificação nunca é pura ou holística, mas sempre formada em um

processo de substituição, deslocamento ou projeção.

A diferença cultural não representa simplesmente a luta entre conteúdos opostos ou tradições choque do tempo sucessivo e não-sincrônica da significação, ou a interrupção da questão suplementar conhecimentos ou de aderir à “guerra de posições” não depende apenas da renúncia ou substituição de linguagem simbólica de práticas culturais alternativas e antagônicas. Até o ponto em que todas as questões contradições ou opositores, a diferença cultural marca o estabelecimento de novas formas de tabuleteia uma autoridade discursiva sem que a própria diferença seja revelada. Os sinais da diferença contidas em outros sistemas simbólicos sempre os deixa “incompletos” ou abertos à tradução cultural.

Levi-Strauss compreende “o inconsciente como a origem do caráter comum e específico dos fatos sociais” não porque abriga nosso lado mais secreto, mas porque... permite que estejamos em harmonia com formas de atividade ao mesmo tempo nossas e outras”.55

A diferença cultural vai ser encontrada onde a “perda” do significado penetra, como uma lâmina, na representação da totalidade das demandas da cultura. Não é adequadamente apenas tomar conhecimento dos sistemas semânticos que produzem os sinais da cultura e sua disseminação. Estamos, de uma forma, os vestígios de todos os discursos e instituições disciplinares do conhecimento que constituem a estrutura simbólica exigida pelo arsenal analítico da diferença cultural. Penetra na interdisciplinaridade dos textos culturais; através da anterioridade do signo arbitrário — significa que não podemos contextualizar a forma emergente de que a origem discursiva pré-estabelecida. Devemos sempre deixar um espaço complementar para a articulação de conhecimentos culturais adjacentes e adjuntos, mas não necessariamente acumulativos, teologicos ou dialéticos. A “diferença” de conhecimento culturais para “acrescentar” mas não “soma” é a língua da generalização implícita do conhecimento ou da homogeneização implicita da experiência, tomando emprestada a expressão de Lefort.

A interdisciplinaridade, como a prática discursiva da diferença cultural, elabora uma lógica de intervenção e interpretação semelhante à questão suplementar que coloca acima. De acordo com sua temporalidade subalterna e substitutiva — ao invés de sincrônica — o sujeito da diferença cultural não é pluralista nem relativista. As fronteiras da diferença cultural são sempre tardias ou secundárias no sentido de que seu híbrido nunca é simplesmente uma questão de mistura de identidades ou essências pré-estabelecidas. O hibridismo é a perplexidade dos vivos na medida em que interrompe a representação da totalidade da vida. É uma instância de repetição, no discurso da minoria, do tempo do signo arbitrário — “o menos na origem” — através da qual todas as formas de significado cultural estão abertas à tradução porque sua enunciação resiste à totalização. A interdisciplinaridade é o reconhecimento do momento emergente de cultura produzido dentro do movimento ambivalente entre a abordagem pedagógica e a protagônica, de maneira tal que nunca é a adição harmoniosa de conteúdos ou contextos que aumenta a positividade de uma presença disciplinar ou simbólica pré-estabelecida. No forf impulsivo da

A estranheza das línguas

Neste ponto deve dar ouvidos à vox populi, a uma tradição relativamente desconhecida dos povos de origem, povos coloniais, pós-coloniais, migrantes, minorias - povos andarilhos que se recusam a ficar contentos dentro do Heimat da cultura nacional e seu discurso unissonante mas que são, eles próprios, as marcas de um limite deslizante que aliena as fronteiras da nação moderna. Esses povos formam o exército de reserva de Marx, de mão-de obra migrante que, ao falar a estranheza da língua, fragmenta a voz patriótica da unissonância e transforma-se no exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos de Nietzsche. Articulam a morte-vida da ideia de “comunidade idealizada” da nação. As metáforas gastos da resplendente vida nacional agora circulam em outra narrativa de vistos de entrada e passaportes e autorizações para trabalhar que ao mesmo tempo preservam e distribuem, asseguram e infringem os direitos humanos da nação. No decorrer da história ocidental, há aqueles que falam o discurso cifrado dos melancólicos e dos migrantes. A sua voz abre uma lacuna muito semelhan-

56. Benjamin, op. cit., p. 75.
te, em alguns aspectos, ao que Abraham e Torok descrevem como um ato antimitoforico radical: "a destruição, em fantasia, do próprio ato que torna possível a metáfora, o ato de colocar em palavras a lacuna mental na qual é que, a um só tempo, prefigura e prepara o 'unissomante', tornando-o Unheimlich, análogo à incorporação que se transforma no duplo da introjeção e da identificação. O objeto da perda é escrito nos corpos dos pais à medida que se repete no silêncio que falta a estranheza da língua. Um trabalhador turco na Alemanha, nas palavras de John Berger:

Sua migração é como uma perspectiva em um sonho que pertence a outra. A intencionalidade do migrante é permeada pelas necessidades históricas das quais nem ele nem as pessoas que encontrou estão conscientes. Por isso é que ele se sente, em suas palavras, que o objeto que representa o tempo e a repetição através da qual o tempo se estende sobre o tempo, de modo incontrolável, a pilha de gestos crescente a cada minuto, a cada hora. O tempo do trabalho não permite que o gesto seja preparado. O tempo perde o reflexo do gesto. Como é opaco a repentina passagem das palavras... Ele não tira os sonhos da língua desconhecida como se fossem silêncios. Para penetrar seu próprio silêncio. Aprendeu gestos e palavras da nova língua. Mas, para sua surpresa, seu significado mudou ao pronunciá-los. Pede um café. O que as palavras significavam para o harman foi que ele estava pedindo café em um bar onde não deveria pedir café. Aprendeu noção. O significado da palavra, ao usar-la, foi o de que ele era um cão devasso. É possível enxergar através da opacidade das palavras?

Através da opacidade das palavras, confrontamo-nos com a memória histórica da nação ocidental que é "obrigada a esquecer". Como iniciou este ensaio falando da necessidade da metáfora por parte da nação, queremos voltar-nos agora para os silêncios desolados dos migrantes, para aquela "lacuna oral" que emerge quando o turco abandona a metáfora de uma cultura heimlich nacional. Para o imigrante turco, o retorno final é mítico, dizem-nos: "é o objeto de desejo e onipotência... nunca acontece da forma como é imaginado. Não há retorno final"

Na repetição de gesto após gesto, no sonho que é sonhado por outro, no retorno mítico, Unheimlich não é apenas a figura da repetição, e sim o desejo do turco de sobreviver, de nomear, de fixar, que é denominado pelo próprio gesto. O gesto, de maneira contínua, sobrepõe e acumula sem somar-se a um conhecimento de trabalho ou de mão-de-obra. Sem a linguagem que faz a ponte entre o conhecimento e o tempo, na objetivação do processo social, o turco vive a vida do duplo, do autôntico. Não é a luta entre homem e estrago. A reprodução mecânica de gestos é apenas uma ilusão da vida e do trabalho. A opacidade da língua deixa de ser traduzida e não atravessa o seu silêncio, "e o corpo perde a razão no gesto". O gesto é uma repetição e o corpo retorna, agora, não envolvido em silêncio, mas estranamente não traduzido no local racista de sua enunciação: dizer a palavra "moça" é ser um cão devasso; pedir café é encontrar o bar das pessoas de cor.

Retorna a imagem do corpo onde deveria haver apenas o seu vestígio, como sinal ou letra. O turco visto como um cão não é alucinação nem fobia; é uma forma mais complexa de fantasia social. Sua ambivalência não pode ser lida como uma simples projeção racista/sextisa em que a culpa do homem branco é projetada sobre o homem negro; sua ansiedade está contida no corpo da mulher branca, que é o antagonista e o espelho da fantasia racista. O que esta leitura de forma é precisamente o ovo da identificação - o desejo de um homem (branco) por um homem (negro) - que sobrevive a aquela enunciação e produz o paranoid e "delírio da referência", o homem-cão que confronta a língua(gem)

60. Berger, op. cit., p. 216.
racista com sua própria alteridade, com sua estranheza.

O Outro silencioso, do gesto e da fala vãos, transforma-se no que Freud chama de “membro acidental do rebanho”, o Estranho, cuja presença sem a fala evoca uma ansiedade e uma agressividade arcaicas onde pára a procura de objetos narcísicos de amor em que o sujeito passa a redescobrir-se e sobre os quais baseia-se o amor próprio do grupo. Se o desejo de “imitar” a língua (gem), por parte do imigrante, produz uma lacuna na articulação do espaço social – tornando presente a opacidade da língua, seu resíduo intraduzível – então a fantasia racista, que rejeita a ambivalência de seu desejo, abre outra lacuna no presente. O silêncio do migrante suscita as fantasias racistas de pureza e perseguição que sempre devem retornar de Fora, para provocar estranheza no presente da vida da metrópole, para torná-la estranhamente íntima. No processo através do qual a posição parânsica finalmente deixa vago o lugar de onde fala, começamos a ver outra história da língua alemã.

Se a experiência do Gastarbeiter turco representa a incomensurabilidade radical da tradição, Os Versos Satânicos, de Salman Rushdie, tentam redefinir os limites da nação ocidental para que a “estranheza das línguas” transforme-se na inevitável condição cultural para a anunciação da língua materna. Na seção “Rosa Diamond” de Os Versos Satânicos, Rushdie parece sugerir que é somente através do processo de disseminação – de significados, de tempo, de povos, de fronteiras culturais e de tradições históricas – que a alteridade radical da cultura nacional criará novas formas de vida e de escrita: “o problema dos ingleses é que eles não sabem o que a sua história significa, porque ela aconteceu no exterior”.62

S.S. Siodia, o bêbado conhecido como Sisodia Whisky, gagueja essas palavras em sua luta naquela “o que há de errado com os ingleses”. O espírito de suas palavras dá subsistência ao argumento deste ensaio. Sugeriu que o até-ate passado nacional, com sua linguagem de filiação arcaica, marginaliza o presente da “modernidade” da cultura nacional, como se indicasse que a história acontece “fora” do centro e do cerne. Argumento, mais especificamente, que os apelos ao passado nacional também devem ser vistos como o espaço anterior de significação que “singulariza” a totalidade cultural da nação. Esse espaço introduz uma forma de alteridade de discurso que Rushdie incorpora nas duplas figuras narrativas de Gibreel Farishta/Satinder Chamchho, ou Gibreel Farishta/Sir Henry Diamond, o que sugere que a narrativa nacional é um lugar de identificação ambivalente, de uma margem de incerteza de significado cultural passível de transformar-se no espaço de uma posição agnostica de minoria. Em meio à totalidade da vida, e através da representação dessa totalidade, o romance traz à tona a profunda perplexidade dos vivos. Rosa Diamond, que possui o dom da clarividência, e para quem a repetição transforma-se em conforto na sua antítese, representa o Heim inglês, ou a terra natal. O panorama de uma história de 900 anos atravessa seu corpo frágil e translúcido e insere-se em uma estranha fragmentação de sua linguagem. “As desgastadas expressões questão inacabada e visão privilegiada fazem-se sentir-se sólida, estável e eterna, ao invés da criatura cheia de rupturas e ausências que sabia ser”.63 Rosa Diamond é construída a partir das gasta pedagogias e pedregues da unidade nacional – sua visão da Batalha de Hastings é a anórmia de sua existência –, e, ao mesmo tempo, remendada e fraturada na incomensurável perplexidade da vida da nação. E é no seu verde e aprazível jardim que aterrisa Gibreel Farishta quando cala da barriga do Boeing que sobreviveu o solo emaranhado do sul da Inglaterra.

Gibreel fantasia-se com as roupas do falecido marido de Rosa, Sir Henry Diamond, ex-proprietário de terras na época colonial e, exacerba a císia discursiva entre a imagem de uma história nacional contínuo e as “rupturas e ausências” de que Rosa sabe ser feita. O que emerge, de um lado, é uma história popular de amores argentinos secretos e adúlteros, uma paixão nos pampas com Martin de la Cruz. O que é mais significativo e encontra-se em tensão com o exotismo é a emergência de uma nar-

63. Ibid., p. 130.
ativa híbrida nacional que transforma o passado nostálgico em um “anterior” disruptivo e desloca o presente histórico, abrindo-o para outras histórias e outros sujeitos narrativos incomensuráveis. O corte ou fenda na enunciação – que sublinha todos os atos de expressão – emerge com sua temporalidade interativa para reinscrever a figura de Rosa Diamond em um novo e aterrador avatar. Gibrel, o híbrido migrante fantasiado de Sir Henry Diamond, é um arremedo das ideologias coloniais colaboracionistas de patriotismo e patriarcado, retirando dessas narrativas sua autoridade imperial. O olhar de retorno de Gibrel elimina a história sincrônica da Inglaterra, as memórias essencialistas de Guilmarme, o Conquistador e da Batalha de Hastings. Em meio a um relato de sua pontual rotina doméstica com Sir Henry – tomar sherry sempre às seis – Rosa Diamond é atropelada por outro tempo e outra memória de narrativa e, através da “visão privilegiada” da história imperial, podem-se ouvir suas rupturas e ausências falando com outra voz:

Então ela iniciou a preocupar-se com um “era uma vez” e quer fosse tudo verdadeiro ou falso ele podia perceber o ardo que era colado no relato... aquela confusa colcha de retalhos de memórias era na verdade o que tinha ser, seu auto retato... E, de maneira tal que não era possível distinguir lembranças de desejos, reconstruções cheias do dente de verdade confessional, porque mesmo em seu leito de morte Rosa Diamond não sabia como encerrar sua história.64

E quanto a Gibrel Forisha? Bem, ele é o oitavo no olho da história, o ponto cego que não deixa o olhar nacionalista centralizar-se. Seu arremedo e mimise da masculinidade colonial permitem que as ausências da história nacional tenham voz na colcha de retalhos que é a narrativa ambivalente. Mas é precisamente esta “magia de narrativa” que estabelece a re-entrada de Gibrel em Inglaterra contemporânea. No papel do pós-colonial tardio, ele marginaliza e singulariza a totalidade da cultura nacional. Ele é a história que aconteceu em outro lugar, no estrangeiro; sua presença pós-colonial e migrante não evoca a mescla harmoniosa de culturas, mas articula a narrativa da diferença cultural que nunca permitirá que a história nacional olhe para si de maneira narcisista. Porque a liminaridade da nação ocidental é a sombra de sua própria futilidade: o espaço colonial encenado na geografia imaginativa do espaço metropolitano; a repetição ou retorno do margem do migrante pós-colonial para alienar o balanço da história. O espaço pós-colonial é, agora, “suplementar” ao centro urbano; permanece em uma relação subalterna e adjunta que não exalta a presença do ocidente, mas traga novamente suas fronteiras no limite ameaçador e agônico da diferença cultural que nunca chega a somar, é sempre menos do que uma nação e é duplo.

A partir desta císia do tempo e da narrativa, emerge um conhecimento estranho que dá poderes ao migrante que é, a uma só vez, esquizofrênico e subversivo. Em seu disfarce de Arcanjo Gibrel, ele vê a história sombra da metrópole: “o presente irado de máscaras e pardalas, sufocado e torcido pela carga insuportável e não rejeitada de seu passado, olhandofixamente para seu futuro desolador e empobrecido”.65

Com a narrativa descentralizada de Rosa Diamond, “sem preocupar-se com o “era uma vez”’, Gibrel transforma-se – por mais insano que isto possa parecer – no princípio da repetição vingadora: “estes ingleses sem poder! Eles não pensaram que sua história voltaria para atornalá-los? O nativo é um opressor cujo sonho permanente é tornar-se opressor” (Fanon). ...Ele reconstruiria aquela terra. Ele era o Arcanjo, Gibrel... E eu voltei”.66

Se a leitura da narrativa de Rosa é a de que a memória nacional é sempre o lugar do hibridismo das histórias e do deslocamento das narrativas, então aprendemos com Gibrel, o migrante vingador, o

64. Ibid. p. 145.
65. Ibid. p. 320.
66. Ibid. p. 353.
que é a diferença cultural; é a articulação através da incomensurabilidade que estrutura todas as narrativas de identificação e todos os atos de tradução cultural.

Estraia culinário ao adversário, os braços de ambos firmes em volta do corpo do outo, boca com boca, tórax com tórax. ... Chega dessas ambigüidades induzidas pelos ingleses: aquelas confusões bíblicas-satanísmicas. ... Cúria 18:30 foi estava claro como o dia. ... Muito mais prático, simples de entender ... Húna/Shaitan representando as terras; Gibreel, a luz. ... Oh, a mais diabólica e traízenciosa das cidades. ... Bem, o problema dos ingleses era o, O - em uma palavra Gibreel enuncia solenemente o sigilo mais naturalizado da diferença cultural. ... O problema dos ingleses era o, ... em uma palavra ... o clima.

O clima inglês

Concluindo falando do clima inglês é invocar, a um só tempo, os signos mais mutáveis e iminentes da diferença nacional. Isto provoca lembranças da nação “profunda” esculpida em giz e calcário: dos montes forrados de verde, das charnas apolitos pelo vento; das silenciosas cidades-zinhos de catadrais; aquele canto de um campo estranho que é, para sempre, a Inglaterra. O clima inglês também reaviva memórias de seu duplo demônio: o calor e a poeira da África; os cujos trópicos que era considerado despótico e ingovernável e, portanto, merecedor da missão colonizadora. Estas geografias imaginativas que atravessavam países e impérios estão mudando; as comunidades idealizadas que atravessavam os limites unidos da nação estão cantando com vozes diferentes. Se inicia com a dispersão dos povos pelos países, quero concluir com sua reunificação na cidade. O retorno de quem faz parte da diáspora, dos pós-coloniais.

Handsworth Sings; a Argélia colonial maniqueísta de Fanon; a Londres tropicalizada de Rushdie, grotescamente renomeada Ellownen Deceoven no arremedo do migrante: é para a cidade que vêm os migrantes, as minorias, quem faz parte da diáspora, para mudar a história da nação. Se sugerir que o povo emerge na finitude da nação, marcando a limitariedade da identidade cultural, produzindo o discurso de dois gumes dos territórios e temporalidades sociais, então, no ocidente, e cada vez mais em outros lugares, é a cidade que proporciona o espaço em que ocorrem identificações emergentes e novos movimentos do povo. Em nossa época, é nela que a perplexidade dos vivos é mais fortemente vivenciada.

Nos exerços narrativos deste ensaio, não tenho criar uma nova teoria, mas apenas uma certa tensão produtiva da perplexidade da linguagem em vários locais. Levei a medida da instabilidade oculta de Fanon e da tensão paralelas de Kristeva para a “narrativa incomensurável” do moderno contador de histórias de Benjamin para sugerir não a salvação, mas uma estranha sobrevivência cultural do povo. Porque é vivendo na margem da história e da linguagem, nos limites da raça e do gênero, que estamos em condições de traduzir essas diferenças em uma espécie de solidariedade. Quero terminar com um fragmento muito traduzido do ensaio: A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin. Espero que, agora, se julga a partir da margem da nação, através do sentido da cidade, a partir da periferia do povo, na disseminação transnacional da cultura:

Para que os fragmentos de uma ânfora sejam recortados, cada um deve amoldar-se ao outro nos meus detritos leitura. A tradução, do mesmo modo, ao invés de se tornar semelhante ao significado do original, deve moldar-se, amorosamente e devotadamente, de acordo com a maneira de significar do original, para tornar ambos reconhecíveis como os pedaços partidos da linguagem maior, da mesma forma que os fragmentos são os pedaços partidos de uma ânfora.

Título original em inglês: 1. Introduction: Naming the nation.

67. Ibid., p. 354. Alterie ligeiramente este trecho para adapta-lo à sequência de meu raciocínio.
68. Timothy Bhoit e Andrew Benjamin traduziram para mim este trecho tão discutido. O que desejo enfatizar é uma forma da articulação da diferença cultural que Paul de Man esclareceu em sua leitura da complexa imagem da ânfora elaborada por Benjamin.