

Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna¹

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 idiomas 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, migrantes, presos; a reunião de estatísticas incriminatórias, de desempenho educacional, de estatutos legais, de status de imigração; a genealogia daquela figura solitária que John Berger chamou de o sétimo homem. A reunião das levas sobre as quais o poeta Mahmoud Darwish pergunta “[para] onde voarão os pássaros depois do último céu?”

Em meio a esses solitários 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 séc. XIX, é também um dos períodos mais prolongados de migração em massa no Ocidente e de expansão colonial no Oriente. A nação preenche 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 respeito 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 “país”, menos patriótica do que pátria, mais retórica do que a razão de estado, mais mitológica do que ideologia, menos homogênea do que hegemonia, menos centrada do que cidadão, mais coletiva do que “o sujeito”, mais psíquica 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 propor esta construção cultural do *nacionismo* como forma de afiliação social e textual,

1. À memória de Paul Moritz Strimpel (1914-87): Pforzheim – Paris – Zurique – Ahmedabad – Bombaim – Milão – Lugano.
2. Tenho em mente a grande história do “longo século XIX”, de Eric Hobsbawm, especialmente *The Age of Capital* 1848-1875 (London: Weidenfeld & Nicolson, 1975) e *The Age of Empire* 1875-1914 (idem, 1987). Veja, principalmente, algumas das sugestivas idéias sobre nação e migração no segundo volume citado, cap. 6.

não quero negar a essas categorias suas historicidades específicas nem seus significados particulares dentro de diversas linguagens políticas. O que estou tentando formular neste 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 resiste à equivalência transparente e linear entre acontecimento e idéia que o historicismo propõe. Proporciona, também, uma perspectiva das formas fragmentárias de representação que significam um povo, uma nação ou uma cultura nacional. A solidez 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 aparato de poder – que produz um deslizamento 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 da 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 idéia 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 prazeres 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 exilado, o que talvez explique, parcialmente, suas próprias frágeis identificações com as imagens de outras nações, a "China" e os "Estados Unidos".

A nação como metáfora: *Amor Patria; Fatherland; Pig Earth; Mothertongue; Matigari; Middlemarch; Midnight's Children (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 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 espetáculo da nação moderna ... implica que qualquer explicação que remeta imediatamente a uma única origem deixa de ser adequada. E da mesma forma que não há respostas dinásticas simples, não há formações ou processos sociais isolados".⁶ Se estivermos 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 "duplicidade" ao escrever, uma temporalidade de representação que circula entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal "centrada". 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

3. E. Said, *The World, The Text and The Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 39.

4. F. Jameson, "Third World literature in the era of multinational capitalism", *Social Text*, (Fall 1986).

5. J. Kristeva, "A new type of intellectual: the dissident". In: Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwell, 1986), p. 298.

6. E. Said, "Opponents, audiences, constituencies and community". In: Hal Foster (ed.), *Postmodern Culture* (London: Pluto, 1983), p. 145.

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".⁷ 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 seqüencial 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 atávicas, 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 ... procura representar-se na imagem do Iluminismo e não alcança este objetivo. Porque o próprio Iluminismo, para afirmar sua soberania como o ideal universal, precisa de seu Outro; se pudesse 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 signos e símbolos arbitrários que representam a vida afetiva da cultura nacional. A nação pode ser o exemplo da moderna coesão 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, freqüentemente, 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 nestas 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 da nação ("homogeneidade, alfabetização e anonimato 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 entre 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 "homogeneidade" da modernidade – o povo – que, se excessivamente pressionada, pode adquirir uma forma parecida com o 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

7. J. Derrida, *Dissemination*, trad Barbara Johnson (Chicago: Chicago University Press, 1981), p. 210.

8. B. Anderson, 'Narrating the nation', *The Times Literary Supplement*.

9. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed, 1986).

10. E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 56.

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 da idéia da nação nas revelações de seu cotidiano, nos detalhes surpreendentes que emergem como metáforas da vida nacional. Isto 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 italiano nos detalhes do passar do tempo: “tocam os sinos, reza-se o terço, a criada entra na sala com uma lamparina acesa e diz ‘felicíssima noite!’ ... 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 especialização 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. Desde o início, escreve Bakhtin, as concepções realista e romântica de tempo coexistem na obra de Goethe, mas o espectral (*Gespensermässiges*), o aterrorizante (*Unerfreuliches*) e o inexplicável (*Unzuberechnendes*) são “sobrepajados” 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 cronótopo do local, do particular e do gráfico. A estrutura narrativa desse sobrepujamento *histórico* do “espectral” ou do “duplo” é vista na intensificação da sincronia 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 sobrepujamento do tempo espectral da repetição? Esse tempo-espaço nacional pode ser tão fixo ou tão imediatamente visível quanto afirma Bakhtin?

Se ouvimos, no “sobrepajamento 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 *sobrepajamento* com as repressões de um inconsciente “cultural”; um estado liminar e incerto de crença cultural em que emerge o arcaico, no meio ou nas margens da modernidade, resultante de alguma ambivalência psíquica ou incerteza intelectual. O “duplo” é a figura mais frequentemente associada a esse processo estranho da “duplicação, divisão e intercâmbio do ser.”¹⁷ Esse

12. L. Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx* (London: Verso, 1972), p. 78.

13. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. C. Emerson and M. Holquist, trad. V.W. McGee (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), p. 31.

14. *Ibid.*, p. 34.

15. *Ibid.*, p. 36 e *passim*.

16. *Ibid.*, pp. 47-9.

17. S. Freud, ‘The Uncanny’. In: *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachery (London: Hogarth, 1955), p. 234. Ver também pp. 236, 247.

"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 espaço 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 sincronia visual do signo proposta por Bakhtin.

Dois relatos brilhantes da emergência de narrativas nacionais parecem sustentar a 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 esplêndida análise, feita por John Barrel,¹⁸ do *status* retórico e em perspectiva de "gentleman inglês" inserido na diversidade social do romance do século XVIII, e a inovadora leitura de Houston Baker dos "novos métodos *nacionais* de estudar, interpretar e falar sobre o Negro na Renascença do Harlem."¹⁹ Em seu ensaio final, Barrel 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 hipostatizada "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."²⁰ 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."²¹ Baker toca em outro ponto da liminaridade em sua descrição da "marronagem radical" que estruturou a emergência de uma expressiva cultura insurgente afro-americana em sua fase "nacional" de expansão. A idéia de Baker de que o "projeto discursivo" da Renascença do Harlem é modernista baseia-se menos em uma compreensão estritamente literária do termo e, mais apropriadamente, nas condições enunciativas agonísticas dentro das quais o movimento moldou sua prática cultural. A estrutura transgressora 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 insubmissa "nas fronteiras ou margens de *todas* as promessas, lucros e métodos de produção dos Estados Unidos." Dessa posição liminar 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":

*esses guerreiros altamente adaptáveis e ágeis tiraram o máximo proveito do ambiente, atacando e retirando-se com grande rapidez, utilizando a mata para encurralar os adversários no fogo cruzado, lutando apenas onde e quando queriam, contando com redes confiáveis de inteligência entre os não-marrons (tanto escravos quanto fazendeiros brancos) e comunicando-se freqüentemente por meio de berrantes.*²²

18. John Barrel, *English Literature in History, 1730-80* (London: Hutchinson, 1983).

19. Houston A. Baker Jr, *Modernism and The Harlem Renaissance* (Chicago: Chicago University Press, 1987), esp. caps. 8-9.

20. Barrel, *op. cit.*, p. 78.

21. *Ibid.*, p. 203.

22. Richard Price, *Marron Societies* citado em Baker *op. cit.*, p. 77.

Tanto o *gentleman* quanto o escravo, com 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 descentradas. 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 psicologicamente *afetivo* porque sua liminaridade pode fornecer mais escopo para manobras estratégicas e negociação. É precisamente ao ler entre estas fronteiras do espaço-nação que podemos ver como o "povo" vem a ser construído dentro de uma gama de discursos como um duplo movimento narrativo. O povo não é simplesmente fatos históricos 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 constituído; o povo é, também, o "sujeito" de um processo de significação que deve apagar qualquer presença anterior ou originária do povo da nação para demonstrar o prodigioso princípio vivo do povo como o processo continuado que redime e dá significado à vida nacional como um processo reprodutivo que se repete. Os fragmentos, retalhos e trapos 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 narração, há uma cisão entre a temporalidade continuísta e acumulativa do pedagógico e a estratégia repetida e recorrente do protagonístico. É através deste processo de cisão que a ambivalência conceitual da sociedade moderna transforma-se no local de se *escrever a nação*.

O espaço do povo

A tensão entre o pedagógico e o protagonístico, que identifiquei na abordagem narrativa da nação, transforma a referência a um "povo" – não importa de que posição política ou cultural – em um problema 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 desiguais dentro da população. O ambivalente sistema de construção de significados do espaço-nação participa de uma gênese mais geral da ideologia nas sociedades modernas, descrita de maneira tão sugestiva 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. Farei uma longa citação porque sua extraordinária capacidade de representar o movimento do poder político, além da cegueira da ideologia ou do *insight* da Idéia, leva-o àquela liminaridade da sociedade moderna que venho tentando demonstrar ser o ponto de partida da narrativa da nação e de seu povo.

Em Ideologia a representação da regra é separada de seu funcionamento efetivo... A regra é, assim, extraída da experiência da linguagem; é circunscrita, torna-se completamente visível e supõe-se que rejeita a possibilidade dessa experiência... O enigma da linguagem – isto é, ser interna e externa ao falante, e o fato de haver uma articulação do eu com os outros, que marca uma emergência não auto-controlada do eu – é ocultado pela representação de um lugar "exterior". Esse lugar é a linguagem a partir da qual o enigma poderia ser gerado... Encontramos a ambigüidade da representação assim que a regra é enunciada, porque sua exposição mina o poder que a regra afirma colocar em prática. Este poder exorbitante deve, de fato, ser demonstrado e, ao mesmo tempo, não deve ter qualquer débito para com o movimento que o faz surgir... Para ser fiel à sua imagem, a regra deve ser abstraída de qualquer questão que diga respeito à sua origem. Assim, ela vai além das operações que

controla... Somente a autoridade do chefe permite que a contradição fique escondida, mas ele próprio é um objeto de representação. Apresentado como o detentor do conhecimento da regra, permite que a contradição apareça por seu intermédio.

O discurso ideológico que estamos examinando não tem um apoio seguro. Fica vulnerável na tentativa de tornar visível o lugar a partir do qual seria possível conceber a relação social (tanto imaginável quanto passível de criação), na incapacidade de definir seu lugar sem deixar que apareça sua contingência, sem condenar-se a deslizar de uma posição para outra sem, com isto, deixar à mostra a instabilidade de uma ordem destinada a galgar o status de essência... A tarefa [ideológica] da generalização do conhecimento e da homogeneização da experiência, ambas implícitas, poderia desfazer-se diante da insuportável provação do colapso da certeza, da instabilidade das representações do discurso e em consequência da divisão do sujeito.²³

Como podemos imaginar a "cisão" do sujeito nacional? Como podemos articular diferenças culturais dentro desta oscilação ideológica da qual o discurso nacional também participa, deslizando de forma ambivalente de uma posição enunciativa para outra? O que vem a ser representado no "tempo" incontrolável da cultura nacional, que Bakhtin sobrepuja em sua leitura de Goethe, Gellner associa com os fragmentos e retalhos da vida cotidiana, Said descreve como "a energia não seqüencial da memória e da subjetividade históricas vividas" 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 liminaridade da nação? Quais poderiam ser as margens da modernidade, que não podem ter significado sem as temporalidades narrativas de cisão, ambivalência ou oscilação?

Desprovida da visibilidade não mediada do historicismo – "olhando para a legitimidade de gerações passadas como fornecedoras de autonomia cultural"²⁴ – a nação deixa de ser o símbolo da modernidade e transforma-se no sintoma de uma etnografia do "contemporâneo" dentro da cultura. Tal mudança de perspectiva surge de um reconhecimento do discurso nacional interrompido, articulado na tensão que apresenta o povo como presença histórica *a priori*, como objeto pedagógico, e construído no desempenho da narrativa, com seu "presente" enunciador marcado na repetição e na pulsação do signo nacional. O pedagógico fundamenta sua autoridade narrativa em uma tradição do povo descrita por Poulantzas²⁵ como um momento de nomear-se, resumido em uma sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade produzida pela geração espontânea. O protagônico intervém na soberania da *geração espontânea* da nação projetando uma sombra entre o povo como "imagem" e sua significação como um signo diferencial do Eu, 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 protagônico introduz uma temporalidade do "entre" através da "lacuna" ou "vazio" do significado que pontua a diferença lingüística. A fronteira que marca o ser da nação interrompe o tempo de geração espontânea de produção nacional com um espaço de representação que ameaça a divisão binária com sua diferença. A *própria* Nação isolada, alienada de sua eterna geração espontânea, passa a ser uma forma liminar de representação social, um espaço *internamente* marcado pela diferença cultural e pelas histórias heterogêneas de povos em luta, de autoridades antagonicas e de locais culturais tensos.

Esta dupla escrita ou disseminação não é apenas um exercício teórico dentro das contradições internas da nação liberal moderna. A estrutura da liminaridade cultural *dentro da nação*, que venho tentando 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 subjetiva." Esse espaço de significação cultural, que

23. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge: Polity, 1986), pp. 212-14 (grifo meu).

24. A. Giddens, *The Nation State and Violence* (Cambridge: Polity, 1985), p. 216.

25. N. Poulantzas, *State, Power, Socialism* (London: Verso, 1980), p. 113.

tentei abrir através da intervenção do protagônico, preencheria essa importante pré-condição. A figura liminar 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 protagônico. Essa temporalidade disjuntiva da nação proporciona a estrutura temporal adequada para a representação dos significados e práticas residuais e emergentes que Williams coloca nas margens da experiência social contemporânea. Sua nomeação depende de uma espécie de eclipse 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 deformação.*²⁶

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 só pode ser feita, agora, a partir das fronteiras liminares 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).²⁷

Contra-narrativas da nação que continuamente evocam e apagam suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam as manobras ideológicas através das quais as “comunidades idealizadas” recebem identidades essencialistas. Porque a unidade política da nação está em um constante deslocamento de seu espaço moderno irremediavelmente plural, cercado de nações diferentes e, até, hostis, para um espaço significativo arcaico e mítico que representa, paradoxalmente, a moderna territorialidade da nação na temporalidade patriótica e atávica 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 liminar desse deslocamento ideológico é a transformação da fronteira espacial diferenciada, o “fora”, no território unificado e temporal da Tradição. O conceito freudiano do “narcisismo das pequenas diferenças”²⁸ – 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 liminaridade interna que garante um lugar de onde falar como, e a respeito (d)a minoria, (d)o “exílio”, (d)o marginal e (d)o emergente.

Freud utiliza a analogia dos feudos que prevalece entre comunidades com territórios contíguos – 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”.²⁹ O problema é que as identificações ambivalentes de amor e ódio ocupam o mesmo espaço psíquico e as projeções paranóicas “para fora” retornam para atormentar e dividir o lugar de onde partem. Desde que seja mantida uma fronteira firme entre os territórios e aqueles feridos em seu narcisismo sejam contidos, a agressividade será projetada sobre o Outro ou para Fora. Mas, como venho argumentando, e se o povo for a convergência de uma duplicação da abordagem nacional, um movimento ambivalente entre os discursos da pedagogia e do protagônico? E, como argumenta Lefort, se o sujeito

26. R. Williams, *Problems in Materialism and Culture* (London: Verso, 1980), p. 43. Agradeço ao Prof. David Lloyd, da Universidade da Califórnia, Berkeley, por alertar-me para o importante conceito de Williams.

27. E. Said, “Representing the colonized”, *Critical Inquiry*, vol. 15, n. 2 (Winter 1989).

28. S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, Standard Edition (London: Hogarth, 1961), p. 114.

29. Freud, *op. cit.*, p. 114.

da ideologia moderna estiver dividido 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 ceneza”, 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 *pagão* 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, narradora e narrada. 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”.³⁰ Essa inversão ou circulação da narrativa – que se encontra no espírito de minha cisão do povo – torna indefensáveis quaisquer reivindicações nacionalistas ou de supremacia a uma superioridade cultural, porque a posição de controle narrativo não é monocular nem monológica. 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 cisão 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 cisão 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 anulando-se como sujeito), a partir da capacidade de projetar fragmentos cada vez menores de si”.

Uma vez estabelecida a liminaridade do espaço-nação, sua diferença volta-se da fronteira “externa” para a finitude “interna” e a ameaça 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 esta pergunta etnográfica da maior pertinência para revelar a alteridade de sua racionalidade política. Sugere que a “razão de 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 à sua frente nada mais que um indefinido futuro de lutas. A política, atualmente, tem de lidar com uma

30. J.-F. Lyotard e J.-L. Thebaud, *Just Gaming*, trad. Wlad Godzich (Manchester: Manchester University Press, 1985), p. 41.

31. C. Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trad. Felicity Baker (London: Routledge, 1987). Mark Cousins indicou-me este texto extraordinário. Veja a crítica em *New Formations*, no. 7 (Spring 1989). O que se segue é um relato da argumentação de Lévi-Strauss, na seção 11 do ensaio, p. 21-44.

32. M. Foucault, *Technologies of the Self*, ed. H. Gutman et al. (London: Tavistock, 1988).

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, no anonimato 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] coincide 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”.³⁴ A finitude 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 inscrição 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:

*não é a constituição do Estado, o mais frio dentre os monstros frios, nem a ascensão do individualismo burguês. Muito menos direi que é o esforço constante para integrar as pessoas na totalidade política. Acho que a principal característica de nossa racionalidade política 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 a ordem.*³⁵

Aprendemos com *Vigiar e Punir* 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 antinomias 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 sobrevivência na construção de uma cultura nacional encontra sua melhor expressão no ensaio de Franz Fanon *On National Culture*.³⁶ Faço dele meu ponto de partida porque é uma advertência contra a apropriação, pelos intelectuais, da cultura de um povo (não importa quem seja esse povo) dentro de um discurso de representação passível de ser fixado e reificado nos anais da História. Fanon escreve contra essa 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-

33. *Ibid.* pp. 151-4. Reduzi a argumentação por motivos práticos.

34. L. Althusser, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1972), pp. 122-32. Por motivos práticos, fiz uma síntese de diversas descrições dos efeitos ideológicos do historicismo, feitas por Althusser.

35. Foucault, *op. cit.*, pp. 162-3.

36. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1969). As citações e referências são provenientes das pp. 174-90.

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 tentaram construir narrativas do imaginário do povo da nação, devo a Fanon a liberação de um tempo certo/incerto 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 translucidez 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 protagonista: "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", freqüentemente representado nas formas reificadas do realismo e do estereótipo. Esses conhecimentos pedagógicos e as narrativas nacionais continuistas não atingem a "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 enunciação: "é sempre contemporânea com o ato de relatar. É o ato presente que, em cada uma de suas ocorrências, ordena-se na temporalidade efêmera, habitando o espaço entre o 'contaram-me' e o 'vou contar-lhe'".³⁷

Ouvi este movimento narrativo do povo pós-colonial, em suas tentativas de criar uma cultura nacional. Sua crítica implícita das formas fixas e estáveis 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 freqüentemente 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 racionalista 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 reconhecemos a modernidade da cultura nacional, de maneira um pouco forçada, contra ou 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 protagonista). O tempo e o espaço da construção da finitude da nação, feita por Kristeva, são análogos ao meu argumento de que a figura do povo emerge na ambivalência narrativa de tempos e significados disjuntivos a partir da liminaridade 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

37. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 22.

38. Moi, *op. cit.*, pp. 187-213. Esta passagem foi escrita em resposta ao insistente questionamento de Nandini e Praminda durante o seminário do Prof. Tshome Gabriel, sobre "culturas sincréticas", na Universidade da Califórnia, Los Angeles.

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

Os efeitos políticos do tempo feminino de Kristeva, que é múltiplo e de cisão, levam ao que ela denomina a “desmassificação 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 teleológicas do passado e do presente e a *sensibilidade* historicista polarizada do arcaico e do moderno. Não faço aqui simples tentativas de inverter o equilíbrio do poder dentro de uma ordem de discurso que não mudou. Fanon e Kristeva procuram redefinir os processos simbólicos através dos quais o imaginário social – nação, cultura ou comunidade – transforma-se em sujeito do discurso e objeto de identificação psíquica. Ao tentarem inverter o alinhamento de sujeito e objeto na cultura da comunidade, através dessas temporalidades diferenciais, forçaram-nos a repensar a relação entre o tempo de significação e o signo de história *dentro* destas linguagens, política ou literária, que designam o povo “como um”. Desafiam-nos a pensar sobre a questão de comunidade e comunicação *sem* o momento de transcendência; 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, suspensa à beira do 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 enunciação onde o sujeito divide-se, o significado “esvai-se”, o pedagógico e o protagônico são articulados de maneira agonística. A linguagem da coletividade e da coesão nacionais está, agora, em risco. Nem a homogeneidade cultural nem o espaço horizontal da nação pode ser representado com autoridade dentro do conhecido território da *esfera pública*: a causalidade social não pode ser adequadamente compreendida como efeito determinante ou excessivamente determinado de um centro “estatista”; 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”³⁹ fixada em uma “sucessão de plurais” – 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” do significante que inclui 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 plurais 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 derrideana na *escrita* segue de perto o movimento agonístico 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, *techne*, imagem, representação, convenção, etc. constituem suplementos para a natureza e se enriquecem com toda essa função cumulativa” (pedagógica).⁴⁰ 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” (protagônicos).⁴¹ É nesse espaço suplementar de duplicação – *não de pluralidade* – onde a imagem é presença e substituto, onde o signo suplementa e esvazia

39. Anderson, op. cit., p. 35.

40. J. Derrida, *Of Grammatology*, trad. G.C. Spivak (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 144-5. Citado em R. Gasché, *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 208.

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 reunidos – o protagonístico e o pedagógico, 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 reunido – 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 acréscimo” a ele, oferece a vantagem de introduzir um sentido de “secundaridade” ou atraso na estrutura do original. A estratégia suplementar sugere que “acrescentar” não precisa “somar”, mas pode perturbar o cálculo. Como resumiu Gasché, “os suplementos... são algo a mais que compensam um algo a menos na origem”.⁴² A estratégia suplementar interrompe a serialidade sucessiva da narrativa de plurais 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 intervém com uma temporalidade metonímica na representação do povo é visível nos escritos políticos de Julia Kristeva. Se omitirmos seus conceitos de tempo da mulher e exílio 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 desmistifica “a comunidade da língua como um instrumento universal e unificador que totaliza e iguala”.⁴³ A minoria não confronta simplesmente o pedagógico, ou o poderoso discurso dominante com 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 a 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, termos e tradições através das quais transformamos nossa incerta e passageira contemporaneidade em signos da história.

*Handsworth Songs*⁴⁴ é um filme feito pela Black Audio Collective durante os levantes 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 fílmico de um continuado deslocamento da narrativa; o tempo de opressão 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 perplexa das canções de Handsworth e de lembranças que retornam como lampejos em um instante de perigo.

Dois 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 *suindo* dele, emergindo – como no cenário fantasmático do romance familiar de Freud – para a

42. Gasché, *op. cit.*, p. 211.

43. Moi, *op. cit.*, p. 210. Também refiro-me a um argumento encontrado na p. 296.

44. Todas as canções são provenientes do *script* de *Handsworth Songs*, generosamente 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 aterrizado abrindo caminho 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 venho tentando criar:

Com o tempo, exigiremos o impossível para lutar, a partir do que foi possível; Com o tempo, as ruas me aclamarão sem apologia; Com o tempo estarei certa 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 outros casos, 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 1969, Michael X em 1965". 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 metáfora, envolvida no movimento do povo, ela traduz o tempo de mudança no vai e vem do ritmo não dominado 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,
Ando e nele resvalo.
Segue os passos de minha jornada
E quando me levanto inunda 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 estou tentando produzir, devemos lembrar-nos de que o espaço da vida humana é empurrado 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 oscilante no *presente* da autoridade cultural.

O discurso da minoria estabelece o ato de emergir no *entrelugar* antagônico 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 – e o povo – como um espaço conflituoso e protagônico da perplexidade dos vivos em meio às representações 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 exaltarão o valor de monumento da memória historicista, a solidez 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

sempre atrasada? Em que tempo histórico essas configurações de diferença cultural assumem formas de autoridade cultural e política?

Anonimato 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 transversal, cruzado, marcado pela coincidência temporal, e não por antecipação e realização, e medido pelo relógio e pelo calendário".⁴⁵ 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 palco nacional, atuações e atores diversos, inteiramente alheios uns dos outros, exceto como uma função desse sincronismo do tempo que não é previsto, mas sim uma forma de contemporaneidade civil realizada na totalidade do tempo.

Anderson historia a emergência do signo arbitrário da linguagem – e está falando do processo de significação, não do progresso da narrativa – como aquilo que teve de vir 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 moderna pode emergir. O povo-nação, por mais dividido e disperso que esteja, ainda pode assumir uma forma de "anonimato" democrático na função do imaginário social. Há, porém, uma profunda ascensão no signo do anonimato 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 ameaçam sua coerência. Ao separar a linguagem da realidade, o espaço do signo arbitrário permite que Anderson enfatize a natureza imaginária ou 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 antítese à alteridade do signo que, de acordo com minha idéia da natureza suplementar da significação cultural, singulariza e aliena o holismo da comunidade idealizada. Do lugar do "entretanto", onde a homogeneidade cultural e o anonimato democrático fazem reivindicações sobre a comunidade nacional, emerge uma voz do povo, mais instantânea e subalterna, um discurso de minoria que fala no meio de e entre tempos e lugares.

Depois de localizar, inicialmente, a comunidade idealizada da nação no tempo homogêneo da narrativa realista, mais 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 protagônico de identificação pública, um processo por ele chamado de unissonância. Unissonância é "aquele tipo especial de comunidade contemporânea que somente a linguagem suge-

⁴⁵ Anderson, *op. cit.*, p. 30.

uma súbita primordialidade de significado que “brota *imperceptivelmente* de um passado sem horizonte” (grifo meu).⁴⁷ 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 unissonante produz sua identificação coletiva do povo, não como alguma identidade nacional transcendente, mas em uma linguagem de duplicidade incomensurável que surge da cisão ambivalente do pedagógico e do protagonístico. O povo emerge em um estranho momento de simulacro de sua história “presente” como “uma intimação ilusória de simultaneidade através do tempo homogêneo e vazio”. O peso das palavras do discurso nacional tem origem em uma “suposta Britanidade Ancestral”.⁴⁸ É precisamente a respeito deste *tempo* repetitivo do anterior alienante – ao invés de origem – que Lévi-Strauss escreve quando sugere, ao explicar a “unidade inconsciente” da significação, que “a língua(gem) só pode ter surgido de uma vez. As coisas não podem ter começado a *significar* gradualmente”.⁴⁹ Nessa súbita ausência de tempo do “de uma vez” não há sincronia, e sim uma quebra; não há simultaneidade, e sim uma disjunção espacial.

O “entretanto” é o signo interdito do que se encontra em processo e do protagonístico. Não é um simples presente contínuo, mas o presente como sucessão sem sincronia: a repetição do signo arbitrário do espaço-nação moderno. Ao incorporar o *entretanto* da narrativa nacional, onde as pessoas vivem suas vidas plurais e autônomas dentro do homogêneo tempo vazio, Anderson deixa escapar o tempo alienante e repetitivo do signo. Naturaliza a momentânea “subitaneidade” e a pulsação do signo arbitrário, transformando-a em parte integrante da emergência histórica do romance, que é uma narrativa de sincronia. Mas a subitaneidade do significado é incessante e instantânea, ao invés de simultânea. Ela insere um espaço significante de repetição em lugar de uma serialidade progressiva ou linear. O “entretanto” transforma-se em um tempo bem, diferente, ou signo ambivalente, do povo da nação. Se é o tempo do anonimato do povo, é também o espaço da anomia da nação.

De que forma poderemos compreender esta anterioridade da significação como uma posição de conhecimento social e cultural, este 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 moderna emergência da nação: Kamenka, 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 reinscrição 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 unanimidade do presente. A vontade é, de fato, a articulação do povo da nação.

*A existência de uma nação, se me permitem a metáfora, é um plebiscito diário, da 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.*⁵⁰

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

46. Ibid., 132.

47. Ibid.

48. Ibid.

49. Lévi-Strauss, op. cit., p. 58.

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 [são obrigados a ter esquecido] o Massacre da Noite de São Bartolomeu, ou os massacres ocorridos no Midi no século XIII.”⁵¹

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. Porém, 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. Encontramo-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 “entretanto” 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 *protagoniza* a 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 protagônico 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 de vontade: é um exemplo do suplementar que “acrescenta” sem “somar”. Gostaria de lembrá-los da sugestiva descrição de Lefort do impacto ideológico provocado pelo sufrágio no século XIX, quando o perigo dos números foi considerado quase mais ameaçador do que a multidão: “essa idéia de números opõe-se à idéia de substância da sociedade. Os números fragmentam a unidade, destroem a identidade”.⁵² É a repetição do signo nacional como sucessão numérica, ao invés de sincronia, que revela a estranha temporalidade da negação que está implícita na memória nacional. Ser obrigado a esquecer transforma-se no alicerce para se lembrar a nação, para reponhá-la, imaginando 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. Apesar de tomar emprestada de Walter Benjamin a noção do tempo homogêneo e vazio da narrativa moderna da nação, não consegue ler a profunda ambivalência que Benjamin coloca bem no interior da expressão da narrativa da modernidade. Benjamin introduz uma fissura não-sincrônica e incomensurável no meio 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 tardio, surge uma ambivalência na narração da sociedade moderna que repete, sem conselho e inconsolável, 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.*⁵³

51. *Ibid.*, p. 11.

52. Lefort, *op. cit.*, p. 303.

53. W. Benjamin, ‘The storyteller’. In: *Illuminations*. trad. Harry Zohn (London: Cape, 1970), p. 87.

É a partir dessa incomensurabilidade em meio ao cotidiano que a nação faz sua narrativa disjuntiva. Ela se inicia, se é que posso usar esta expressão, no espaço anterior dentro do signo arbitrário que perturba o mito homogeneizante do anonimato cultural. A partir das margens da modernidade, nos extremos insuperáveis do ato de contar histórias, vamos de encontro à questão da diferença cultural como a perplexidade de viver, e escrever, a nação.

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”. Lanço aqui algumas notas especulativas sobre aquele tempo intermitente, e aquele espaço intersticial, que emerge como uma estrutura de incapacidade de decisão nas fronteiras do hibridismo cultural. Meu interesse recai apenas sobre aquele movimento de significação que ocorre na escrita de culturas articuladas na diferença. Tento descobrir o estranho momento de diferença cultural que surge no processo da enunciação:

Talvez seja 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 interpretação cultural formado a partir da perplexidade de se estar vivo, no espaço disjuntivo e liminar da sociedade nacional que venho tentando delinear. A diferença cultural, como forma de intervenção, participa de uma lógica suplementar de secundaridade 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, *Abseits*, em uma forma de justaposição ou contradição que resiste à teleologia da negação dialética. Ao apagar as totalidades harmoniosas da Cultura, a diferença cultural articula a diferença entre representações da vida social, sem sobrepujar o espaço de significados e julgamentos incomensuráveis produzidos dentro do processo de negociação transcultural.

O efeito dessa secundaridade não é simplesmente mudar o “objeto” da análise: por exemplo, abordar raça ao invés 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 *topos* de enunciação. O objetivo da diferença cultural é rearticular 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-na-origem 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 subalterna. 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

54. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trad. A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1972), p. 111.

processo de substituição, deslocamento ou projeção.

A diferença cultural não representa simplesmente a luta entre conteúdos opostos ou tradições antagonicas de valor cultural. Ela introduz, no processo de julgamento e interpretação cultural, aquele choque do tempo sucessivo e 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 aderir à "guerra de posições" não depende apenas da refutação ou substituição de conceitos. A análise da diferença cultural tenta lidar com o espaço "anterior" do signo que estrutura a linguagem simbólica de práticas culturais alternativas e antagonicas. Até o ponto em que todas as formas de discurso cultural estão sujeitas à regra da significação, não pode haver uma simples negação da questão contraditória ou oposicional. A diferença cultural marca o estabelecimento de novas formas de significado e de estratégias de identificação através de processos de negociação onde não se pode estabelecer uma autoridade discursiva sem que a própria diferença seja revelada. Os signos da diferença cultural não podem, então, ser formas unitárias ou individuais de identidade porque sua implicação continuada em outros sistemas simbólicos sempre os deixa "incompletos" ou abertos à tradução cultural. O que estou sugerindo com a *estranha* estrutura da diferença cultural aproxima-se da forma como Lévi-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 adequado apenas tomar conhecimento dos sistemas semióticos que produzem os signos da cultura e sua disseminação. Estamos, de maneira muito mais significativa, diante do desafio de ler, no presente de uma produção cultural específica, os vestígios de todos os discursos e instituições disciplinares do conhecimento que constituem a condição e os contextos da cultura. Utilizo a palavra "vestígios" para sugerir um determinado tipo de transformação discursiva exigida pelo arsenal analítico da diferença cultural. Penetrar na interdisciplinaridade dos textos culturais – através da anterioridade do signo arbitrário – significa que não podemos contextualizar a forma cultural emergente explicando-a em termos de alguma causalidade ou origem discursiva pré-estabelecida. Devemos sempre deixar um espaço suplementar em aberto para a articulação de conhecimentos culturais adjacentes e adjuntos, mas não necessariamente acumulativos, teológicos ou dialéticos. A "diferença" de conhecimento cultural que "acrescenta" mas não "soma" é a inimiga da generalização *implícita* do conhecimento ou da homogeneização implícita 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 coloquei 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 ou essencialmente de que seu hibridismo 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 do 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 forte impulso da

55. C. Lévi-Strauss, op. cit., p. 35.

tradução cultural, locais híbridos de significado dão início a uma clivagem na língua da cultura sugerindo que a similitude do *símbolo* ao transitar de um local cultural para outro não deve obscurecer o fato de que a repetição do *signo* é, em cada prática social específica, diferente e diferencial. É neste sentido que a enunciação da diferença cultural emerge *em sua proximidade*; para traduzir Foucault não podemos procurá-la na “visibilidade” da diferença porque ela nos iludirá naquela transparência enigmática da escrita que nada oculta em sua densidade e que, no entanto, não é totalmente percebida.

A diferença cultural emerge do momento fronteiro da tradução que Benjamin descreve como a “estranheza” das línguas.⁵⁶ A tradução representa apenas uma instância extrema do destino figurativo da escrita que gera, repetidamente, um movimento de equivalência entre representação e referência, mas nunca ultrapassa a equivocação do signo. A “estranheza” da língua é o núcleo do intraduzível, que vai além da transparência do assunto. A transferência de significados nunca pode ser total entre sistemas diferenciais de significados, ou dentro deles, porque “a língua(gem) da tradução envolve seu conteúdo como um amplo manto real... [isto] significa uma linguagem mais exaltada permanecendo, assim, inadequada para o seu conteúdo, dominadora e estranha”.⁵⁷ É com grande frequência que se proclama o deslizamento de significados, deixando em segundo plano essa alienação perturbadora ou domínio do conteúdo. O apagamento do conteúdo na invisível, porém insistente, estrutura da diferença lingüística não nos conduz a um reconhecimento geral e formal da função do signo. O manto da linguagem, que não veste bem, aliena o conteúdo no sentido de privá-lo de um acesso imediato a uma referência estável ou holística “fora” de si mesmo, na sociedade. Sugere que as próprias condições sociais estão sendo reinscritas ou reconstituídas no ato da enunciação, revelando a instabilidade de qualquer divisão dentro/fora. O conteúdo transforma-se na *mise en scène* estranha que revela a estrutura de significação da diferença lingüística que nunca é inteiramente vista, é apenas vislumbrada por entre as dobras do manto. A argumentação de Benjamin pode ser adaptada para uma teoria da diferença cultural. O efeito-realidade do conteúdo somente poderá ser superado ao se adotar o que ele (Benjamin) chama de “o ar lingüístico mais puro” – a anterioridade do signo – que torna todas as línguas culturais “estrangeiras” para si mesmas. E é a partir dessa perspectiva do estrangeiro que se torna possível inscrever a localidade específica dos sistemas culturais – suas incomensuráveis diferenças – e, através dessa apreensão da diferença, protagonizar o ato de tradução cultural. Durante o ato de tradução, o conteúdo “oferecido” torna-se estranho e estranhado. Isso, em contrapartida, deixa a língua(gem) da *Aufgabe* (tarefa) da tradução estranha e estrangeira, sempre confrontada pelo seu duplo, o intraduzível.

A estranheza das línguas

Neste ponto devo dar ouvidos à *vox populi*, a uma tradição relativamente desconhecida dos povos do *pagus* – povos coloniais, pós-coloniais, migrantes, minorias – povos andarilhos que se recusam a ficar contidos dentro do *Heim* 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-em-vida da idéia de “comunidade idealizada” da nação. As metáforas gastas 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 semelhante

56. Benjamin, op. cit., p. 75.

57. W. Benjamin, “The Task of the Translator”, *Illuminations*. trad. Harry Zohn (London: Cape, 1970), p. 75.

te, em alguns aspectos, ao que Abraham e Torok descrevem como um ato *antimetafórico* radical: “a destruição, em fantasia, do próprio ato que torna possível a metáfora, o ato de colocar em palavras a lacuna oral original, o ato de introjeção”.⁵⁸ O objeto perdido – o *Heim* nacional – é repetido na lacuna que, a um só tempo, prefigura e pré-apropria o “unissonante”, 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 povos à medida em que se repete no silêncio que fala a estranheza da língua. Um trabalhador turco na Alemanha, nas palavras de John Berger:

*Sua migração é como uma peripécia em um sonho que pertence a outro. A intencionalidade do migrante é permeada pelas necessidades históricas das quais nem ele nem as pessoas que encontra estão conscientes. Por isso é que é como se sua vida fosse sonhada por outro... Abandone a metáfora... Ele observa os gestos e aprende a imitá-los... é exaustiva a repetição através da qual gesto é colocado sobre gesto, de modo preciso mas inexorável, a pilha de gestos crescendo a cada minuto, a cada hora. O ritmo do trabalho não permite que o gesto seja preparado. O corpo perde a razão no gesto. Como é opaca a roupagem das palavras... Ele tratou os sons da língua desconhecida como se fossem silêncio. Para penetrar seu próprio silêncio. Aprendeu vinte palavras da nova língua. Mas, para sua surpresa, seu significado mudou ao pronunciá-las. Pediu um café. O que as palavras significaram para o harman foi que ele estava pedindo café em um bar onde não deveria pedir café. Aprendeu moça. O significado da palavra, ao usá-la, foi o de que ele era um cão devasso. É possível enxergar através da opacidade das palavras?*⁵⁹

Através da opacidade das palavras, confrontamo-nos com a memória histórica da nação ocidental que é “obrigada a esquecer”. Como iniciei este ensaio falando da necessidade da metáfora por parte da nação, quero voltar-me 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 orações... nunca acontece da forma como é imaginado. Não há retorno final”.⁶⁰

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 desnomeado pelo próprio gesto. O gesto, de maneira continuada, sobrepõe e acumula sem somar-se a um conhecimento de trabalho ou de mão-de-obra. Sem a língua(gem) que faz a ponte entre o conhecimento e o ato, sem a objetificação do processo social, o turco vive a vida do duplo, do autômato. Não é a luta entre senhor e escravo. A reprodução mecânica de gestos é apenas uma imitação 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 estranhamente 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 signo 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/sexista 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 anteparo e o espelho da fantasia racista. O que esta leitura deixa de fora é precisamente o eixo da identificação – o desejo de um homem (branco) por um homem (negro) – que subscreve aquela enunciação e produz o paranóico “delírio da referência”, o homem-cão que confronta a língua(gem)

58. N. Abraham e M. Torok, 'Introjection - Incorporation'. In: S. Lebovici e D. Widlocher (eds.), *Psychoanalysis in France* (London: International Universities Press, 1980), p. 10.

59. J. Berger, *A Seventh Man* (Harmondsworth: Penguin, 1975). Compus esta passagem a partir de citações espalhadas pelo texto.

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”,⁶¹ o Estranho, cuja presença sem a fala evoca uma ansiedade e uma agressividade arcaicas onde paira 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 migrante, 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 paranoíca 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 tradução, *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 enunciação 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. Sisodia, o bêbado, também conhecido como Sisodia Whisky, gagueja essas palavras em sua ladainha sobre “o que há de errado com os ingleses”. O espírito de suas palavras dá substância ao argumento deste ensaio. Sugiro que o atávico 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/Saladin Chamcha, 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 agonística 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 transformara-se em conforto na sua antigüidade, representa o *Heim* inglês, ou a terra natal. O panorama de uma história de 900 anos atravessa seu corpo frágil e translúcido e inscreve-se em uma estranha fragmentação de sua linguagem. “As desgastadas expressões *questão inacabada e visão privilegiada* fazem-na 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 gastas pedagogias e pedigrees da unidade nacional – sua visão da Batalha de Hastings é a âncora 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 aterrissa Gibreel Farishta quando cai da barriga do Boeing que sobrevoa o solo encharcado 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 cisão discursiva entre a imagem de uma história nacional continuísta 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 Martín de la Cruz. O que é mais significativo e encontra-se em tensão com o exotismo é a emergência de uma nar-

61. S. Freud, *Group Psychology and the Ego*, Standard Edition vol. XVIII (London: Hogarth, 1961), p. 119.

62. S. Rushdie, *The Satanic Verses* (New York: Viking, 1988), p. 337.

63. *Ibid.*, p. 130.

rativa 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. Gibreel, 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 Gibreel elimina a história sincrônica da Inglaterra, as memórias essencialistas de Guilherme, 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 narração e, através da “visão privilegiada” da história imperial, podem-se ouvir suas rupturas e ausências falando com outra voz:

*Então ela iniciou sem preocupar-se com um “era uma vez” e quer fosse tudo verdadeiro ou falso ele podia perceber o ardor que era colocado no relato ... aquela confusa colcha de retalhos de memórias era na verdade o seu próprio ser, seu auto retrato. ... E de maneira tal que não era possível distinguir lembranças de desejos, reconstruções cheias de culpa de verdades confessionais, porque mesmo em seu leito de morte Rosa Diamond não sabia como encarar sua história.*⁶⁴

E quanto a Gibreel Farishta? Bem, ele é o cisco no olho da história, o ponto cego que não deixa o olhar nacionalista centralizar-se. Seu arremedo e mimese 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 Gibreel na Inglaterra contemporânea. No papel de 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 finitude: o espaço colonial encenado na geografia imaginativa do espaço metropolitano; a repetição ou retorno da margem do migrante pós-colonial para alienar o holismo 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 traça novamente suas fronteiras no limite ameaçador e agonístico da diferença cultural que nunca chega a somar, é sempre menos do que uma nação e é duplo.

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

Com a narrativa descentrada de Rosa Diamond, “sem preocupar-se com o ‘era uma vez’”, Gibreel 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 atormentá-los? ‘O nativo é um oprimido cujo sonho permanente é tornar-se opressor’ (Fanon). ...Ele reconstruiria aquela terra. Ele era o Arcanjo, Gibreel. *E eu voltei*”.⁶⁶

Se a lição 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 Gibreel, 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.

Estava colado ao adversário, os braços de ambos firmes em volta do corpo do outro, boca com boca, tórax com tórax. ... Chega dessas ambigüidades induzidas pelos ingleses: aquelas confusões bíblico-satânicas... Corão 18:50 lá estava claro como o dia. ... Muito mais prático, simples de entender. ... Iblis/Shaitan representando as trevas; Gibreel, a luz. ... Oh, a mais diabólica e traiçoeira das cidades. ... Bem, o problema dos ingleses era o, O – em uma palavra Gibreel enuncia solenemente o signo mais naturalizado da diferença cultural. ... O problema dos ingleses era o ... em uma palavra ... o clima.⁶⁷

O clima inglês

Concluir falando do clima inglês é invocar, a um só tempo, os signos mais mutáveis e imanentes da diferença nacional. Isto provoca lembranças da nação “profunda” esculpida em giz e calcário; dos montes forrados de verde, dos charcos açoitados pelo vento; das silenciosas cidadezinhas de catedrais; aquele canto de um campo estranho que é, para sempre, a Inglaterra. O clima inglês também reaviva memórias de seu duplo demoníaco: o calor e a poeira da Índia; a escuridão vazia da África; o caos trópico que era considerado despótico e ingovernável e, portanto, merecedor da missão colonizadora. Estas geografias imaginativas que atravessaram países e impérios estão mudando; as comunidades idealizadas que atuavam nos limites unissonantes da nação estão cantando com vozes diferentes. Se inicie com a dispersão dos povos pelos países, quero concluir com sua reunião na cidade. O retorno de quem fez parte da diáspora, dos pós-coloniais.

Handsworth Songs; a Argélia colonial maniqueísta de Fanon; a Londres tropicalizada de Rushdie, grotescamente renomeada *Elloven Deeowen* no arremedo do migrante: é para a cidade que vêm os migrantes, as minorias, quem fez parte da diáspora, 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 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 enxertos narrativos deste ensaio, não tentei 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 dos tempos paralelos 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 estaremos 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, seja lido 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 recompostos, cada um deve amoldar-se ao outro nos menores detalhes, apesar de não precisarem ser iguais. A tradução, do mesmo modo, ao invés de se tornar semelhante ao significado do original, deve moldar-se, amorosa e detalhadamente, 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.⁶⁸

Titulo original em inglês: 1. Introduction: Narrating the nation.

16. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: BHABHA, Homi K. (Ed.). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990, p. 1-7, 291-322.

67. *Ibid.*, p. 354. Alterei ligeiramente este trecho para adaptá-lo à seqüência de meu raciocínio.

68. Timothy Bahti 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 esclarece em sua leitura da complexa imagem da ânfora elaborada por Benjamin.

