

2

Consciência histórica e a crítica pós-colonial

Este capítulo pretende iluminar algumas questões de relevo para se compreender o que está em jogo na crítica pós-colonial. A primeira parte pretende observar o que há de novo na crítica pós-colonial em contraste com o chamado pós-estruturalismo da voga teórica francesa que tanto influenciou e continua a influenciar a teoria social contemporânea.⁶ O descentramento operado no centro do Ocidente pretende ser ilustrado a partir de um debate entre Foucault e Derrida em torno do sujeito historicamente ocluído, o louco. Este debate se aprofunda em torno do problema da ética e dos condicionantes históricos. Em seguida, a crítica pós-colonial é colocada em perspectiva a partir de Spivak, Bhabha e Chakrabarty, quando estes efetuam um descentramento a partir das margens do Sujeito soberano, do historicismo e do Estado-nação.

2.1. O que há de novo na crítica pós-colonial?

2.1.1. História revisitada

Em meados do século XX, diferentemente dos modos de lutas anti-coloniais anteriores é em relação ao pensamento europeu e formas de pensamento histórico que os embates dar-se-ão. O interesse de muitos dos autores estruturalistas e pós-estruturalistas era fazer uma crítica à história na maneira como vinha sendo

⁶ A assunção de que o pós-estruturalismo esteja vinculado ao pensamento francês se refere à história que acompanha o desenvolvimento do estruturalismo indo além dos seus pressupostos enquanto crítica ao formalismo e a ausência de mudança histórica (ver Dosse, 2007). Vale lembrar que o estruturalismo e pós-estruturalismo não é um movimento simples ou coeso. Os autores que recebem esta alcunha são bastante diferenciados entre si e muitos não aceitam qualquer tipo de rótulo. Este trabalho privilegia a discussão de autores em separado, em vez de uma “escola”. O leitor perceberá que quando utilizo os termos “pós-moderno” ou “pós-colonial” o faço entre aspas para generalizar uma dezena de autores que assumem esta perspectiva.

pensada tradicionalmente. A pressão pela descolonização é assim definida por Robert Young:

We should not assume either that anticolonialism has been confined to our own age: sympathy for the oppressed other, and pressure for decolonization, is as old as European colonialism itself. What has been new in the years since the Second World War during which, for the most part, the decolonization of the European empires has taken place, has been the accompanying attempt to decolonize European thought and the forms of its history as well. It thus marks that fundamental shift and cultural crisis currently characterized as postmodernism. (Young, 2004, p.158).

Não obstante Young defina esta época como “pós-modernismo”, ela é propriamente mais um sintoma de descontinuidade heterogênea do que qualquer tentativa de caracterização de superação que pretenda sua definição: pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo, etc. Como ver-se-á adiante é também em torno da negação ou afirmação dos poderes históricos que grande parte da teoria estruturalista pretendeu se distanciar de um certo marxismo ortodoxo. Os problemas entre estrutura e mudança deu origem a uma outra possibilidade, também vinculada a “geração pós”, o pós-estruturalismo.

A crítica ao empirismo positivista das evidências históricas não é novo. Tanto o marxismo quanto a famosa *Escola dos Annales* desenvolveu cada qual a seu modo uma crítica a esta maneira de se fazer a História. Contra a história dos vencedores, outras abordagens tentaram destituir do pedestal reinol este “tempo homogêneo e vazio” do que veio a ser chamado historicismo. É contra uma sucessão cronológica do historicismo que Foucault se opunha em *As Palavras e as Coisas* (1999), por exemplo. Ao enfatizar as descontinuidades, criticava frontalmente o privilégio continuísta de muitos historiadores. Em suma, o historicismo poderia, de acordo com Chakrabarty ser assim definido:

It tells us that in order to understand the nature of anything in this world we must see it as an historically developing entity, that is, first, as an individual and unique whole – as some kind of unity at least in potentia – and, second, as something that develops over time. Historicism typically can allow for complexities and zigzags in this development; it seeks to find the general in the particular, and it does not entail any necessary assumptions of teleology. But the idea of development and the assumption that a certain amount of time elapses in the very process of development are critical to this understanding. (Chakrabarty, 2000, p.23).

Contra esta maneira continuísta de organizar o tempo, a unidade que se desenvolve no tempo, a heterogeneidade surge como a alegação mais óbvia. Porém, argumentar em favor da diferença não deve ser visto como uma tarefa simples, tendo em vista que a racionalidade moderna possui formas engenhosas de camuflar a real diferença. Uma destas tentativas pode ser vista no estudo psico-social de Ashis Nandy. Em *History's Forgotten Doubles* (1995) o autor indiano demonstra como há outras formas de organização do tempo diferente da visão baconiana. Estas subjetividades, argumenta, são capazes de construir o passado através de mitos, lendas e histórias épicas e cujo “princípio de esquecimento” as permite viver de forma menos fronteira do que a rigidez produzida desde o século XIX em modelos de civilização, nacionalidade e cultura. Como o dissenso de uma época, os iluministas eram apenas uma minoria quando perceberam que a auto-representação histórica servia então como uma poderosa crítica social. Para Nandy, uma crítica radical a história deve ser, portanto, perpetrada, uma vez que seria ela a responsável pelo julgamento dos que vivem fora da história como seres anistóricos, pré-histórico, primitivo ou pré-científico, o que justificaria “moralmente” a superioridade dos mais desenvolvidos e dotados de consciência histórica⁷. Ciente da fragilidade que espreita a sua vida, o sujeito anistórico (ou anti-histórico) seria capaz de valorizar mais a irmandade – uma verdade atemporal para Nandy – em vez das certezas ofertadas pelas vítimas de um passado empírico.

O modelo ético⁸ da consciência histórica oferece certezas sob o disfarce da moralidade, embora abarrotados de esquemas objetivos. Segundo este modelo a consciência requer a todo instante a lembrança, a reconstituição do passado. Mesmo o esquecimento estaria limitado por formas pré-concebidas. As teorias de Marx (ideologia) e Freud (ego) são um exemplo desta contribuição para o

⁷ O nazismo e o comunismo soviético exemplificam este imperativo dos desígnios históricos. É em nome da superação dos valores morais individuais e comunitários que se deve exaltar o bem da civilização europeia. O “inevitável” do futuro justifica a violência. É neste sentido que os perpetradores para se eximirem de qualquer responsabilidade proclamavam que “alguém deve fazer o trabalho sujo” da história.

⁸ A distinção entre moral e ética pode ser assim definida: a moral está preocupada com a relação das minhas ações com os outros seres humanos. A ética, ao contrário, exige que eu seja fiel aos meus princípios e desejos até o fim.

historicismo: a) a psicanálise freudiana compõe unilinearmente a história pessoal, removendo as ambigüidades e vítimas produzidas pela história pessoal⁹; b) também a ideologia (como falsa consciência) serviria como subterfúgio para o objetivo da recuperação total do passado, as origens perdidas, os progressos e estágios.

Do outro lado da consciência moderna, o sujeito moral seria aquele que valorizaria o princípio do esquecimento, concebendo o tempo como “aqui-e-agora”: “Mythic societies sense the power of myths and the nature of human frailties; they are more fearful than the modern ones – forgive the anthropomorphism – of the perils of mythic use of amoral certitudes about the past” (Nandy, 1995, p.47). Estes mantêm os conceitos do passado como “open-ended”. E mais do que uma forma alternativa de história, representa uma alternativa à história. Ao invés do emprego de métodos e do empirismo – a confiança nos desígnios da história, da civilização ou do estado-nação -, a subjetividade anti-moderna se exprime através do princípio organizador do esquecimento.

O problema da consciência histórica é que mesmo aqueles que fazem objeção a ela se vêem obrigados a negociar com o mundo moderno quando o(s) seu(s) passado(s) é transformado em mercadoria e exposto à venda: “these subjects have been left with nothing to sell to the ubiquitous global market except their pasts and, to be salable, these pasts have to be, they have come to suspect, packaged as history” (Nandy, 1995, p.45). Com a totalização da História, mesmos aqueles que pretendem viver fora dela são sujeitados a entrarem na história para negociarem a sua própria existência. Parafraseando grotescamente a frase de Marx, os “anistóricos” ver-se-iam, agora, na mísera condição de terem que vender seu passado ao mercado como forma de subsistência.

Entretanto, a solução de Nandy para o problema da memória em relação a moralidade não é tão simples. Advogar um princípio de esquecimento para viver irmãmente tem seus limites quando este desejo pretende reduzi-lo ao ponto zero,

⁹ Particularmente cético da psicanálise freudiana, Nandy assume que esta trabalha para a defesa do ego, pretendendo moldar o esquecimento de acordo com as necessidades do liberalismo. As “desmoralização da experiência” que cede lugar para o “cortejo triunfal dos vencedores” também será a temática de Walter Benjamin (1994) sobre a modernidade, como ver-se-á no capítulo 4.

sendo, no fundo, um empréstimo das próprias feições da modernidade.¹⁰ Esta é, aliás, a crítica que Chakrabarty faz a Nandy como o desejo do sujeito em se libertar do passado reduzindo-o a uma nulidade: “This is the desire on the part of the subject of political modernity both to create the past as amenable to objectification and to be at the same time free of this object called ‘history’”. (Chakrabarty, 2000, p.244). O sujeito moderno é aquele que quer conhecer e domesticar para só então exortar seus fantasmas. É esta a ambivalência do sujeito moderno, da cultura moderna e da relação que esta produz com seus outros, mesmo com os que habitam-no internamente.

É com esta orientação que é preciso estar ciente de que os problemas da modernidade não se distanciam de uma temporalidade a que se tem chamado corriqueiramente de “pós-moderna” ou “pós-colonial”.¹¹ Proponho chamá-la de modernidade pós-colonial, uma vez que é na esteira das contradições produzidas pela modernidade (não-superadas) que se desenvolveu o colonialismo – sua face obscura – e com que a situação de independência formal ainda tem lidar, com os seus resquícios inexoráveis e fantasmagóricos.

Foi através e dentro deste modelo de consciência histórica que as colônias territoriais puderam reivindicar sua emancipação. As narrativas mais tradicionais explicam a história como um movimento contínuo e progressista de emancipação mundial, fazendo com que as grandes potências sirvam como o ideal mais óbvio do seu ponto de chegada. É assim que o momento de descolonização do continente asiático e africano é concebido como consequência direta do final da Segunda Guerra Mundial em atitude libertária de generosidade e com pouco ou nenhum reconhecimento das experiências locais de lutas anti-coloniais (Memmi, 2004). É desta forma que os mais desenvolvidos alegam como na Carta das

¹⁰ Seria possível argumentar que Ashis Nandy e Derrida partem do mesmo princípio de esquecimento, embora com projetos distintos? O primeiro pretende buscar na exterioridade da razão histórica a fonte de solução, buscando para isto uma crítica radical do historicismo. O segundo, por sua vez, se posiciona dentro da modernidade para implodi-la internamente, reconhecendo que, todavia, memória e esquecimento são co-dependentes.

¹¹ Os rótulos do “pós-modernismo” e “pós-colonialismo” não se sustentam a partir de uma leitura particular dos seus autores. Não obstante, estas classificações são úteis quando se pretende englobar uma série de autores que se não se quer nomear ou que assim se classificam a fim de supor uma superioridade em termos teóricos. Como ver-se-á este é também um termo útil para fazer uma negação, deturpando-o dos seus objetivos.

Nações Unidas (1945) a igualdade de todas as nações (Cap. 1, art. 2), ao mesmo tempo que abrem precedentes para a intervenção (capítulo 7), trazendo com isto as promessas de inclusão num sistema de representação governamental:

Os membros das Nações Unidas que assumiram ou assumam responsabilidades pela administração de territórios cujos povos ainda não se governem completamente a si mesmos reconhecem o princípio do primado dos interesses dos habitantes desses territórios e aceitam, como missão sagrada, a obrigação de promover no mais alto grau, dentro do sistema de paz e segurança internacionais estabelecido na presente Carta, o bem-estar dos habitantes desses territórios [...] (Carta da ONU, Cap. 11, art.73).

A consciência histórica efetua a colonização não somente através dos corpos mas também das mentes (vitalismo). Os vencedores monopolizam a história. Os “libertadores” nacionalistas são partícipes da cultura do imperialismo. Envolvido diretamente com o tema das relações internacionais, Siba Grovogui (2006) foi capaz de demonstrar como no cenário da Segunda Guerra Mundial a participação de sujeitos políticos como os *evolueés* do Chade tinham uma concepção de comunidade política muito mais abrangente do que a da famigerada República francesa. Aquela teria sido relegada para as margens da historiografia em favor das narrativas de salvação da aliança ocidental, reafirmando a preponderância racista com o novo papel interventor dos Estados Unidos no Ocidente. Assim, de um problema histórico, conclui-se que um problema ético ressurgiu na medida em que se envolve diretamente com a participação de sujeitos ativos e constitutivos da maneira como vemos o mundo.

Apesar de tudo, se o século XIX é o momento de uma história local que se tornou global (Mignolo, 2003), é com o final da Segunda Guerra Mundial e com descolonização dos países africanos e asiáticos que um certo tipo atitude anti-colonial começaria a ganhar peso: a descolonização do pensamento europeu e o seu modelo histórico. Sugiro que este momento será o mesmo que favorecerá o surgimento do chamado *Boom latino-americano*, apesar da descolonização formal do continente ter se dado já no início do século XIX.¹²

¹² Não quero dizer com isto que uma nova forma de luta anti-colonial tenha permitido o surgimento imediato do Boom latino-americano. Como demonstra Doris Sommer (1995), as disputas familiares e de disputa de autoridade nunca deixaram de existir mesmo nos romances de consolidação nacional. Entretanto, é o interesse (de conhecimento) por parte de um sujeito

Este momento é comumente associado a uma era “pós-moderna”, onde ocorreria a morte dos sentimentos *avant-garde* das artes modernistas. Estas eram caracterizadas por uma concepção progressista das artes e da esperança social, sendo o estilo de hoje mais superior que o de ontem. O pós-modernismo, apesar de não ser um “movimento”, era um momento de negação de qualquer critério de julgamento, como afirma o historiador Hobsbawm. Segundo ele, a força do pós-modernismo foi a de ter sepultado o fracasso modernista nos seus dois ramos principais: expressar a realidade do século XX e transformar radicalmente a sua realidade.¹³ O pós-modernismo teve por princípio começar a existir no âmbito das artes – o cenário privilegiado de busca pelos meios de expressão que não podiam ser expressos nos termos do passado. Hobsbawm a caracteriza como um “ceticismo essencial sobre a existência de uma realidade objetiva, e/ou possibilidade de chegar a uma compreensão aceita dessa realidade por meios racionais”, onde “todos tendiam a um radical relativismo” (Hobsbawm, 1995, p.499). Esta tendência passou a ter vários rótulos em todo tipo de campo que nada tinham a ver com as artes, culminando com uma generalização entusiasta desta postura na década de 1990. É daí que o rótulo das artes passou a encobrir também as disciplinas das ciências humanas, como antropologia, história, sociologia e psicanálise. Mesmo o conceito de “obra de arte” teria se perdido finalmente na enxurrada sinestésica do ambiente universal. Palavras, sons, imagens e arquitetura poderiam formar conjuntamente uma obra de arte.

Não obstante o enquadramento do historiador do pós-modernismo a um profundo relativismo – o que segundo o seu marxismo seria perder de vista as

moderno que se aprofunda e explica uma demanda cada vez maior do modo como as pessoas fora da Europa vivem. Este “acontecimento gradual” ainda está por ser melhor pesquisado.

¹³ Em uma das várias caracterizações possíveis sobre o modernismo, o historiador marxista Hobsbawm explica que o termo *avant-garde* entrou no vocabulário crítico na década de 1880, por “minorias que em teoria esperavam um dia conquistar a maioria, mas na prática estavam satisfeitas por não o terem feito ainda”. De feição fundamentalmente oposicionista, o “modernismo” se baseava na “rejeição das convenções liberal-burguesas do século XIX, tanto na sociedade quanto na arte, e na necessidade sentida de criar uma arte de algum modo adequada ao socialmente revolucionário e tecnológico século XIX. É este o modernismo que, segundo Hobsbawm, tomava “as artes e estilos de vida da rainha Vitória, do imperador Guilherme e do presidente Theodore Roosevelt” como visivelmente inadequados (ver A era dos impérios, capítulo 9) (sic)” (Hobsbawm, 1995, p.497)

condições objetivas da história – o que se sobressai é um problema fundamentalmente ético. Ele admite que enquadrar o “pós-modernismo” simplesmente dentro de um movimento de vanguarda modernista da arte seria um engano. Isto é, ao se distanciar das vanguardas modernistas, o pós-modernismo não tem a pretensão direta de destituir o passado, alterar a realidade ou muito menos expressar uma época. Por outro lado, ao defenderem este ceticismo em público, os seus arautos seriam incapazes de no âmbito privado deixar de conceber julgamentos valorativos, daquilo que é bom e ruim, belo ou feio. É desta forma que para Hobsbawm uma “boa” história sempre deverá estar enquadrada metodologicamente e a serviço do homem. Mas o marxismo de Hobsbawm não tem a última palavra sobre este período de meados do século XX e tampouco sobre os vários marxismos.

Enquanto uma série de autores prefere chamar de pós-moderno um momento específico da história do século XX ou da humanidade, outras abordagens podem preferir não designá-la numa totalidade histórica de superação da modernidade. O livro *Tudo que é sólido desmancha no ar*, de Marshall Berman, trouxe na década de 1980 uma importante contribuição para a revitalização do pensamento de Karl Marx. Contrário a voga “pós-moderna” das décadas de 1960 e 1970 - o desespero cultural e a modernolatria -, Berman identificou a bifurcação hermética entre uma “modernização” e um “modernismo”. A vida material da “economia” e da “política”, de um lado, e um “modernismo” vivenciado na arte, cultura e sensibilidade como vida predominantemente espiritual, do outro. Esta separação, argumentava, foi incapaz de produzir imaginativamente o que autores “modernos” do século XIX criaram para lidar com uma modernidade a que foram impelidos a confrontar, nomeadamente a crença nos poderes do progresso, do iluminismo, de crenças raciais e determinismos científicos e urbanismo, etc. Esta recuperação do pensamento marxiano dependeu de uma complexificação da compreensão histórica e da caracterização desta mesma modernidade. Para Berman somos todos modernos, embora não necessariamente da mesma forma em todos os lugares.¹⁴ A revitalização deste marxismo dependeu menos de um

¹⁴ Marshall Berman exercerá uma forte influência em Dipesh Chakrabarty (2000). No que tange às possibilidades de experiências da modernidade fora do Primeiro Mundo, o caso indiano por ele analisado servirá como importante contraponto a uma configuração de modernidade imposta normativamente do centro.

economicismo novecentista – a antiga divisão base e superestrutura - do que na aposta mesma dos poderes históricos. Assim, ao contrário da negação da história, como fizeram alguns estruturalistas, o marxismo parece que nunca esteve disposto a abdicar totalmente dela.

Para Robert Young, a presença da “história” no marxismo do século XX deveu-se à influência de Lukács e do marxismo humanista de Sartre, superando significativamente a economia como metodologia privilegiada do marxismo novecentista - um corolário oriundo do menosprezo causado pelo stalinismo. É no pós-guerra que surgem as críticas a esta mesma história pelo estruturalismo e pós-estruturalismo. É neste sentido que se deve compreender a conservação profundamente crítica de um historiador como Hobsbawm ou de Marshall Berman, para quem uma determinada crença historicista ainda servia como instrumento profundamente crítico ao movimento “modernista” do estruturalismo ou do pós-estruturalismo das décadas de 60 e 70. Para estes autores uma equação entre “modernismo” (arte) e “estruturalismo” não seria um absurdo, tendo em vista que o estruturalismo representava conseqüentemente uma negação da história. Sobre esta negação, diz Young:

In fact it was rather modernism, as its name implies (from latin *modo*, just now, or *hodie*, today), that tried to awake from the nightmare of history, self-consciously setting itself against the past, and rejecting forms of historical understanding. The argument against poststructuralism really just repeats Lukacs' reproach, set out in his 1957 essay 'The Ideology of Modernism', that modernism involves a 'negation of history'.⁹ If Lukacs' objections to modernism laid the basis for all contemporary objections to poststructuralism, his continuing influence can help us to understand why history in particular is privileged here. (Young, 2004, p.55).

Ainda que estes rótulos sejam passíveis de críticas com o argumento da pluralidade de pensamento e perspectivas, o que está em jogo é a própria concepção de história que passa a ser questionada. Pretendo argumentar, portanto, que o mais importante a ser sublinhado na modernidade pós-colonial é menos uma abordagem específica e coesa ou que pretenda recuperar os monumentos de um museu histórico. No fundo, o que parece acontecer no mesmo momento em que *Cem Anos de Solidão* surge no cenário literário é o turbilhão proveniente deste questionamento histórico. A maneira como a compreensão histórica estava sendo

concebida passa a ser alterada profundamente por eventos políticos, econômicos e culturais, de modo que um estudo mais aprofundado sobre este “acontecimento” ainda resta por ser feito. Não obstante estas considerações, a contribuição do que Young e Hobsbawm chamam de crise cultural do modernismo - o “pós-modernismo” - passa a exercer uma oposição freqüente contra a história também em termos “estéticos”. É assim que, por exemplo, a resistência do pós-estruturalismo a história se cristaliza no âmbito da textualidade, como em Jacques Derrida.

Jacques Derrida é o exemplo mais evidente de uma crítica efetuada contra a marginalização existente dentro da própria localização interior do Ocidente.¹⁵ Para ele, não há um outro exterior ou lugar distinto de onde a crítica possa ser efetuada, sendo as aporias um instrumento de desestabilização de todo e qualquer alicerce. A recusa das arbitrariedades tem desenvolvido o desejo em refutar a própria periodização a qual se têm fielmente mantido a maioria dos historiadores. É por este mesmo motivo que muitos pós-colonialistas têm bebido na fonte pós-estrutural francesa, em reconhecimento tácito da indispensabilidade da produção do próprio centro.¹⁶ Ele recusa a noção tradicional de história em favor das múltiplas dimensões históricas em ritmos, diferença e heterogeneidade. Neste sentido, a identificação seria uma eterna diferença consigo, algo que ocorre no diferimento e protelação do espaço e do tempo. Contra a metafísica da presença e a bipolaridade dos binarismos, a figura do oxímoro surge como a ilustração do eterno processo significante como devir. A seguir tentarei utilizar-me do debate entre Foucault e Derrida em torno da loucura para ilustrar a maneira como o condicionante histórico está profundamente imbricado com uma concepção ética, justamente o contrário do que muitos entendem como uma postura antiética.

¹⁵ O sintoma da colonização se faz sentir na própria experiência de Derrida, nascido na Argélia em El-Biar, em 15 de julho de 1930, e sua relação com o Ocidente como um estranhamento do pensamento ocidental. Um desenraizamento que procura reencontrar-se na distancia de si mesmo. Como caracteriza François Dosse, é no plano da escritura que Derrida se permite reviver: “a sua experiência pessoal de perda, perda do tempo, da memória, do que resta de cinza após essa experiência da morte: ‘É a experiência do esquecimento, mas do esquecimento do esquecimento do qual nada resta’”. (Dosse, 2007, v.2, p.34).

¹⁶ Atualmente a teorização da história efetuada por alguns marxistas pode ser visto em alguns intelectuais indianos, como Chakrabarty e Spivak, numa abordagem que se poderia chamar “marxista pós-estrutural”.

2.1.2.

(Im)Possibilidades da história: um problema ético

A experiência do tempo se descortina, por conseguinte, como um enfrentamento inexorável das experiências dos sujeitos excluídos pelos paradoxos da modernidade. A problemática em torno da possibilidade de acesso a uma consciência que não esteja pautada pelo desenvolvimento racional e historicista merece ser problematizada à luz do debate entre Foucault e Derrida que ocorre em torno do livro de Foucault, a *História da Loucura*. Esta discussão tem como ponto de partida um enquadramento filosófico em torno das *Meditações* de Descartes. O objetivo de Foucault era endossar o problema ético-político do conhecimento em direção a formas de conhecimento que não assimilassem o outro, o que para ele estava sujeito à racionalidade da dúvida cartesiana.

A primeira crítica de Derrida é direcionada a pretensão de Foucault em localizar o confinamento da loucura no início da idade clássica (século XVI). De lá, Foucault é acusada de pretender restaurar uma linguagem pretensamente surda (o louco) através da própria linguagem que originalmente a emudeceu, a razão. Derrida pergunta: “o silêncio tem ele próprio uma história?”, e acrescenta: “não seria a arqueologia do silêncio mais eficaz e mais sutil recomeço, a repetição, no sentido o mais irreduzivelmente ambíguo dessa palavra, do ato perpetrado contra a loucura, e isso no momento mesmo em que ele é denunciado?” (Derrida, 2009, p.49). A interpelação dirigida a Foucault é a de como pôde ele fazer uma história da loucura, se é o próprio fazer histórico eivado de racionalidades. A segunda crítica refere-se à possibilidade da história mesma. O que Foucault inaugura como o momento da des-razão - a separação da razão e da loucura - é o mesmo momento que criaria a possibilidade de recuperação desta voz surda. Novamente pergunta Derrida: se é possível fazer a crítica de algum lugar - a exclusão do outro efetuada em proveito da subjetividade que se livra da loucura -, constituindo o momento preciso que permite a história acontecer – condicionantes do sentido e da linguagem –, por que, afinal, haveria de ter um momento originário? Derrida aponta para o mecanismo estrutural desta exclusão que funcionaria mais como um exemplo do que como um momento originário (o evento a que a execução da

crítica pode se reportar). Sobre este momento fundador da des-razão, Derrida comenta:

Contudo, para fazer aparecer sua singularidade, que é indubitavelmente profunda, teria sido necessário talvez sublinhar não aquilo em que ela é estrutura de exclusão, mas aquilo em que e sobretudo aquilo pelo que sua estrutura de exclusão própria e modificada se distingue historicamente das outras, de qualquer outra. E colocar o problema de sua exemplaridade: trata-se de um exemplo entre outros possíveis ou de um “bom exemplo”, de um exemplo revelador por privilégio? (Derrida, 2009, p.60).

Se por vezes a disputa entre Derrida e Foucault pode ser vista como uma questão de história e textualidade – muitas vezes em franca oposição - ela diz respeito, na verdade, à própria possibilidade da história. A resposta de Foucault pretenderá objetar Derrida em torno do campo de batalha em que está envolvido o livro de Descartes.¹⁷ Em *Resposta a Derrida: O Grande Internamento* (2006), argumenta que Derrida é incapaz de olhar para além dos muros da filosofia de modo a perceber que a ordem dos acontecimentos enquanto eventos exteriores podem influenciar os discursos, mesmo os filosóficos. Neste momento, Foucault parece estar fazendo uma separação entre discurso e acontecimento, embora seja possível afirmar que o que quer que se tenha como “ordem discursiva” está necessariamente implicada não somente com as práticas institucionais mas com os eventos que são considerados de maior ou menor importância.

Derrida teria ignorado aquilo que tornou possível, em primeiro lugar, a instauração de um sistema (da qual a filosofia faz parte) e que se constituiu antes do método cartesiano.¹⁸ A hipótese de Foucault é a de que o discurso do método cartesiano é incapaz de considerar a loucura como prova da sua constatação de

¹⁷ A resposta de Foucault a Derrida é feita apenas em 1972, com a publicação deste artigo. Não é sem ressentimentos que Foucault acusa Derrida de deturpação do seu livro de 650 páginas, uma vez que desta total apenas três páginas são destinadas a Descartes. (Foucault, 2006)

¹⁸ É por isto que a imputação de “historiador-filósofo” cai tão bem a Foucault. Advém daí o motivo das controvérsias tanto com historiadores quanto com filósofos. Às vezes Foucault dá a impressão de se inserir no campo histórico apenas para dialogar como filósofo; enquanto que ao argüir filosoficamente, fala a partir do manancial de fontes históricas. Para além destes campos tradicionais, encontra-se uma poderosa crítica ao historicismo, aos modelos de conhecimento e a política. Entretanto, como ver-se-á, ao espacializar a história, Foucault não leva em consideração aquilo que tornou possível a própria constituição do seu pensamento. Ele é incapaz de reconhecer os fantasmas atávicos que se insurgem na sua própria “contemporização”.

sujeito pensante - “penso, logo existo” - porque ela é já desde o princípio uma prova excluída. Diz Foucault:

A loucura aparece em sua impossibilidade para o sujeito a meditar; ela surge no elemento do saber constituído como um processo que pode acontecer no cérebro dos outros, segundo mecanismos que já se conhecem, e que o saber já localizou, definiu e dominou. No momento em que é rejeitado o risco de um filósofo louco – tanto para mascarar quanto para justificar essa rejeição -, aparece a loucura-mecanismo, a loucura-doença. Um fragmento antecipado do saber vem ocupar o lugar vazio da prova rejeitada. (Foucault, 2006, p.283)

Para Foucault, a antecipação do saber como “fragmento” é precisamente a incapacidade de conceber este saber como uma arquitetura que antevem ao sujeito pensante; ou seja, o sujeito está situado na *episteme* de Foucault. Sobre este sistema, ou esta “ordem arquitetônica” que antecede o sujeito: “por tratar-se de um exercício cuja experiência modifica pouco a pouco o sujeito meditador, e de sujeito de opiniões que ele se vê qualificado como sujeito de certeza” (Foucault, 2006, p.280). Foucault esclarece que o que aparece nas *Meditações* é a anterioridade epistêmica. Mas é apenas *a posteriori* que uma justificação de certeza aparecerá, excluindo o louco finalmente das provas da meditação. Isto é, a possibilidade de uma subjetividade atormentada é rejeitada de antemão por ser substituída por um mascaramento, projetando o “risco do filósofo louco” para a loucura-doença, como uma diferença negadora.

Na simulação reflexiva do sonho, a simulação da loucura é conferida a um outro distante. Desta forma, o sonho caracteriza uma possibilidade apenas possível; a loucura, ao contrário, uma impossibilidade mesma do sujeito pensante. Sonho e loucura seriam distintos para Descartes, segundo Foucault.

Em contrapartida, os insensatos são caracterizados como aqueles que se tomam por reis, como os que se crêem vestidos de ouro ou que se imaginam ter um corpo de vidro ou ser uma moringa. Mais ou menos extravagantes do que o sonho, pouco importa, as imagens da loucura escolhidas por Descartes como exemplo são, à diferença daquelas do sonho, incompatíveis com o sistema de atualidade que o indivíduo por si mesmo assinala falando. O louco está alhures, em outro momento, com um outro corpo e com outras roupas. (Foucault, 2006, p.278)

Em torno deste debate parece que para Derrida é na textualidade mesma que se aporta a possibilidade de se ter um conhecimento histórico; para Foucault, por outro lado, a história ainda é marcada de acontecimentos que são exteriores à

ordem textual, o que faz com que ele, o intelectual, seja capaz de recuperar através de sintomas e signos de uma época determinadas formações discursivas. O que o seu estudo sobre a loucura pretende descortinar é a possibilidade de se fazer uma história sobre o louco, conferindo uma data para o momento em que ele foi excluído; para Derrida, por outro lado, essa exclusão é feita permanentemente, como uma crise instaurada na cultura ocidental, por diferentes estruturas: a exclusão seria um elemento constituinte da Razão, por excelência.

Contudo, se a história em Foucault não aparece totalmente destituída de sentido, não é porque ele seja um historicista.¹⁹ O que não significa também que o intelectual tenha acesso privilegiado a uma totalidade de determinada época. Muito ao contrário. O evento é singular. O que Foucault pretende questionar é a transcendência ou a fenomenologia através do posicionamento de questões que o intelectual pode colocar hoje em retrospecto histórico, a partir daquilo que é uma questão de atualidade. Uma vez que o evento tenha acontecido, é apenas através de conceitos e idéias (simulacros) que genealogicamente se ascende ao conhecimento. O historiador-filósofo foucaultiano é capaz de imprimir sentido ao acontecimento questionando-o na dispersão que a ele, tão somente, se oferece. O programa político de Foucault reside na possibilidade de uma irrupção que aconteça no momento mesmo da repetição do simulacro.²⁰

Finalmente, se Derrida e Foucault divergem quanto a localização do excluído, ambos se aproximam na relevância em demonstrar as estruturas de repressão e conhecimento que assimilam o Outro e que foram produzidas pela Consciência européia. Da mesma forma, isto implica dizer que a aparição do sobrenatural, fantasmas e deuses do *Realismo Mágico* não é um evento datado apenas da segunda metade do século XX, mas uma estrutura diferencial em que

¹⁹ Foucault incorporou algumas das críticas de Derrida com a publicação em 1966 de *As Palavras e as Coisas*, embora a perspectiva histórica cronológica prevalecesse em meio a estruturas descontínuas. Para os objetivos deste trabalho, este livro de Foucault será utilizado mais adiante para ilustrar uma hipótese em torno do fazer histórico e sobre a problematização do sujeito. O final do capítulo 3 apresenta a hipótese que possibilita ao historiador falar em primeiro lugar de um sujeito ocluído ou de outros tempos, em suma, do sujeito histórico que tanto perturbou Foucault.

²⁰ Por programa político não se deve entender uma espécie de “política progressiva” para qual uma origem ou recuperação de um sujeito seja atingida. É possível afirmar com Foucault que o político não é o ponto de partida; mas que, primeiramente, é a partir de problemas contemporâneos que se pode endereçar a elas perguntas políticas.

lhe foi permitido abrir uma fenda para seu surgimento. Não obstante, Foucault e Derrida, quando falam sobre o mundo (neo)colonial e a fronteira que divide a Europa e os seus outros – o Ocidente e o resto do mundo (“west/rest”) – estes autores podem ter pouco a dizer em circunstâncias em que a liberdade se ouve mas não se vê. A este respeito, a crítica de Gayatri Chakravorty Spivak sobre a produção teórica europeia de tendência francesa que se irradia e se prolifera para além da Europa pode iluminar o que mais profundamente está em jogo na crítica pós-colonial.

2.1.3.

Sujeito pós-colonial: a aporia do sujeito

Esta seção pretende argumentar com o famoso texto de Spivak, *Can the subaltern speak?* (1988), à respeito da possibilidade do sujeito subalterno poder falar, sem a intermediação dos intelectuais. Neste texto, Spivak tem como foco duas posições que se aglutinam. Primeiro, a partir de Foucault, Deleuze e Gattari ela problematiza a “transparência” do Sujeito de conhecimento europeu e, segundo, a dificuldade que o sujeito (pós)colonial pode enfrentar se e quando pretenda registrar a sua expressão subjetiva. Pretende-se ao final desta seção deitar as bases da crítica pós-colonial em termos de diferenciação histórica e de posicionalidade do sujeito.

Da mesma forma que Bhabha pode-se dizer que Spivak trabalha com um sincretismo teórico e de viradas bruscas ao elaborar seus textos. Afora esta característica comum, ambos carregam a noção compartilhada de que o imperialismo não funciona apenas como um projeto econômico e territorial mas também de constituição de sujeitos. Porém, em contraste com Bhabha, é de seu interesse menos a ambivalência constitutiva que mina a autoridade do que a importância a produção de narrativas. Ela está mais preocupada com o neocolonialismo (e a forma como a instituição acadêmica contemporânea está implicada) do que uma recuperação histórica ou de reinterpretação do colonialismo. Tentarei demonstrar a sua preferência pelas dificuldades teórico-políticas a partir desse ensaio crucial na trajetória intelectual de Spivak. Nele estão presentes as tendências feministas, marxistas e pós-estruturais que formulam o arcabouço teórico da autora.

O argumento que se apresenta em resumo é o de que o acesso à consciência da mulher *sati* (ou *suttee*) - a prática de imolação em respeito ao marido – é uma questão em permanente disputa entre, de um lado, os interesses imperiais de colonização e, de outro, os interesses da elite nacional, uma disputa que a torna incapaz de expressar sua subjetividade. Este impasse aporético não significa, contudo, que ela não possa falar ou que não se possa ouvi-la diretamente. Ela possui uma posição enunciativa. O problema é que todos falam por ela, de modo que seu enunciado passa a ser reescrito como objeto de interesse do patriarcalismo ou do imperialismo. Assim, mais do que constatar esta dificuldade, Spivak estabelece um programa político: “em vez de falar em nome do subalterno” seria primordial “aprender a falar para” o subalterno: “In seeking to learn to speak to (rather than listen to or speak for) the historically muted subject of the subaltern woman, the postcolonial intellectual systematically “unlearns” female privilege” (Spivak, 1988, p.295). Spivak pretende com isto afirmar que a categoria “feminina” é uma abstração e que muitos autores do projeto feminista, principalmente oriundos Ocidente, têm levado este programa político a cabo sem levar em consideração a cultura, grupo, classe e gênero na sua diferenciação histórica e de posição na hierarquia social.

A crítica teórica de Spivak dirige-se primordialmente para a arquitetura das instituições acadêmicas que se pretendem transparentes. Isto é sugerido através do diálogo *Os Intelectuais e o Poder* entre Foucault e Deleuze (2011 [1972]). A crítica de Spivak dirige-se ao que ela define como soberania do subalterno, numa época em que a resistência como privilégio de classe do marxismo ainda era discutida. Era assim que, em 1972, Foucault e Deleuze concordavam acerca das possibilidades micropolíticas da resistência:

Esta descontinuidade geográfica de que você fala significa talvez o seguinte: quando se luta contra a exploração é o proletariado que não apenas conduz a luta, mas define os alvos, os métodos, os lugares e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se a ele em suas posições, em sua ideologia; é aderir aos motivos de seu combate; é fundir-se com ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta - que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar os métodos, eles entram no processo revolucionário. Evidentemente como aliado do proletariado pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária

lutando precisamente onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. (Foucault, 2011, p.78)

A observação de Spivak é contundente com relação a concepção de experiência concreta e a solução da estratégia por alianças feita pelos intelectuais do Primeiro Mundo: “Neither Deleuze nor Foucault seems aware that the intellectual within socialized capital, brandishing concrete experience, can help consolidate the international division of labor” (Spivak, p.275). Eles mantêm o sujeito “concreto” enquanto ente soberano por presumirem que a experiência os capacitaria a falarem por si mesmos.²¹ Ao elidirem o problema da ideologia - a concretude dos sujeitos políticos que na perspectiva deleuziana alia o desejo ao interesse – estariam fazendo, no fundo, um desserviço às histórias “vistas de baixo” que pretendiam escrever, sem levar em conta as circunstâncias da divisão internacional do trabalho. Em oposição a Foucault e Deleuze, e com relação a leitura que fizeram de Marx, Spivak afirma que o sujeito subalterno é antes de tudo um ente dividido. Um significante que pode ser apropriado indefinidamente.²² É em torno da fase genealógica de Foucault que Spivak o questiona por deixar de conceber a parcela lingüística do discurso como havia sido concebida anteriormente na fase arqueológica (Spivak, p.280).

Em entrevista com Jacques Alain Miller, perguntado sobre a sua definição de discurso, Foucault retirara a importância da instituição da sua concepção de

²¹ O problema destes intelectuais com o marxismo é uma certa compreensão das lutas políticas que foram concebidas em termos de localização do poder. O marxismo teria determinado o problema do poder em termos de interesse. Isto é, o poder é detido por uma classe dominante definida por seus interesses. Consequentemente, à insuficiência da análise ideológica marxista, Foucault e Deleuze conceitualizam o poder como algo difuso e contraditório para explicar a aderência de sujeitos que não se identificavam conjuntamente e antagonicamente ao interesse da classe capitalista. Mais do que um poder localizável, para eles o poder é um exercício relacional gerador de efeitos.

²² A partir da conceitualização de dispositivo de Foucault, entre não-discursivo e discursivo, depreende-se que para ele a linguística não mais lhe interessa (2011[1978], p.246-247). Isto pode levar a crer que, na passagem da arqueologia para a genealogia, Foucault deixa de considerar o problema da linguagem, o que permite que Spivak argumente em cima desta exclusão. Na fase arqueológica, porém, é válido lembrar que o significante aparece para que o homem desvaneça, “na orla do mar, [como] um rosto de areia”.

dispositivo: “não creio que seja muito importante fazer esta distinção [entre o que é discursivo e o que não é], a partir do momento em que meu problema não é lingüístico” (Foucault, 2011[1978], p.247). Assim, contra a equiparação entre desejo e interesse e contra uma formulação propriamente lingüística, Spivak defenderá que o problema ideológico não poderia ser facilmente descartado, como propunham os franceses. Um problema que seria crucial para a interpretação que estes intelectuais do Primeiro Mundo estariam fazendo do “subalterno” ao pretenderem (d)escrever as suas lutas cotidianas. O pano de fundo desta argumentação tem a influência de Marx e Derrida.

É sabido que o projeto da *Gramatologia* (1973) de Derrida se insurgia contra a metafísica da presença que a filosofia (da clássica até a moderna) supunha existir no privilégio concedido à fala, àquele que diz a verdade somente quando fala; a escrita - o ato político de escritura como representação - era, por assim dizer, desconsiderada pela filosofia por causa das suas propriedades sofistas. “Por que o privilégio da fala?”, se a escrita se intercambia com a fala, atravessando-a e deslocando-a em acréscimo descontínuo e vice-versa. É a geração deste suplemento que inauguraria a constatação de Derrida de que não haveria nada fora do limite textual:

Não há fora-de-texto. E isto não porque a vida de Jean-Jacques não nos interesse antes de mais nada, nem a existência de Mamãe e de Thérèse elas mesmas, nem porque não tenhamos acesso à sua existência dita “real” a não ser no texto porque não tenhamos nenhum meio de fazer de outra forma, nem nenhum direito de negligenciar esta limitação. (Derrida, 1973, p.194).

A nossa limitação constitutiva em representar o “real” é corolário, portanto, do âmbito lingüístico. Para Spivak, da mesma forma. A incapacidade do proletariado alienado em reconhecer-se como explorado - dividido entre o tempo despendido para produção e a separação do produto de si mesmo - dependeria de uma confabulação ideológica (língua) que usurparia de si o “valor-de-uso”²³

²³ Para Spivak, o “valor-de-uso” em Marx é não mais do que uma ficção teórica. (Cf. nota 19, Spivak, 1988, p.309). Esta defesa um tanto quanto intransigente de Spivak pode ser comparada com a concepção que Derrida oferta ao mesmo “valor-de-uso” em comparação ao inimigo de Marx, Max Stiner. Ambos querem restituir ao mundo a verdadeira essência das coisas (ontologia), livrá-lo dos fantasmas e deixar somente a objetividade e presença efetiva das coisas - mundo material do trabalho, da produção e da troca. (Cf. Derrida, 1994, p.226-29).

conferido ao objeto, transformando-o em objeto fetiche sob o “valor-de-troca”. É em alusão ao *18 de Brumário de Luís Bonaparte* que o restante da sua argumentação ideológica poderá se desenvolver.²⁴ Está ausente a consciência de classe do pequeno camponês, dividido entre o seu interesse e o do proprietário de terras que o representa:

the (absent collective) consciousness of the small peasant proprietor class finds its “bearer” in a “representative” who appears to work in another’s interest. The word “representative” here is not “darstellen”; this sharpens the contrast Foucault and Deleuze slide over, the contrast, say, between a proxy and a portrait. There is, of course, a relationship between them, one that has received political and ideological exarcebation in the European tradition at least since the poet and the sophist, the actor and the orator, have both seen as harmful (Spivak, 1988, p.276)

Dois conceitos derivados da noção de representação são fundamentais: *darstellen* e *vertretung*. Spivak sugere duas distinções a serem feitas no âmbito representativo, o da política e o da retórica: 1) Retórica como tropologia (*darstellung*) que, no contexto econômico, produz significação ou confere sentidos arbitrários para as coisas. 2) Retórica como persuasão (*vertretung*) que, no contexto político, diz respeito ao lugar da pólis como o lugar da política representativa por excelência. Assim, “desde que o poeta e o sofista, o ator e o orador, foram vistos como perniciosos”, o valor conferido a escritura como imagem que não revela a verdade (“portrait”/descrição/*darstellen*/economia) pode ser colocado em questão a partir do papel político (encenação/”proxy”/*vertretung*/representação política) no qual está envolvido o problema da representação em torno do significante. Em resumo, a análise pretende tomar essencialmente a concepção artificial de classe (“the (absent collective) consciousness of the small peasant”) ambas como capacidade de descrição e de transformação. Ela pode ser descrita sob a forma da identidade política (Estado-nação), mas está em constante transformação quando a classe é uma formação econômica e temporária.

²⁴ O *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1974) representa um dos textos de cunho político e histórico de Marx. No calor dos acontecimentos, Marx é capaz de descrever os pormenores do apoio campesino à representação política do rei Luís Bonaparte. Mais do que uma assertiva sobre o predomínio das infra-estruturas é em torno do poder ideológico e da representação que age primeiro sob a forma da tragédia e depois como farsa para legitimar os interesses econômicos.

O fato de que Foucault e Deleuze produzissem uma política (teórica) que excluía a representação ao suporem que os sujeitos (oprimidos) pudessem falar por si mesmos não atentava para as implicações das quais a “transparência” intelectual (teoria) seria cúmplice. Afinal, é no texto que eles pretendem “descrever” e analisar os sujeitos marginais. Incapazes de reconhecer as diferenças no arranjo político entre uma “sociedade sem classes” do Primeiro Mundo e as hierarquias da divisão internacional do trabalho no Terceiro Mundo (poucas leis de proteção ao trabalho, paternalismo, autoritarismo em nome da modernização, classe burguesa aliada ao capital internacional), e o exercício da prática de consumo que favoreceria à política de alianças (“micrologia”), a moda intelectual francesa estaria mal preparada para lidar com os problemas “macrológicos” do capitalismo globalizado (exploração econômica/Darstellung) e as alianças estado-nacionais (política/Vertretung) que reproduzem a cultura do imperialismo. Ao lidar com a espacialização individual no corpo (genealogia de Foucault, o poder microfísico e o desejo/interesse de Deleuze) esta “micrologia” estaria transformando o sujeito excluído numa entidade soberana, capaz de se auto-representar. Objetando-os, Spivak defende que esta entidade politicamente dominada (representada) e econômica (explorada) – o subalterno - é um sujeito dividido entre uma agência individual e coletiva.

Marx's contention here is that the descriptive definition of a class can be a differential one – its cutting off and difference from all other classes: “in so far as millions of families live under economic conditions of existence that cut off their mode of life, their interest, and their formation from those of the other classes and place them in inimical confrontation [feindlich gagenüberstellen], they form a class”. [...] In this context, one far more pertinent to France of the 1970s than it can be to the international periphery, the formation of class is artificial and economic, and the economic agency or interest is impersonal because it is systematic and heterogeneous. (Spivak, 1988, p.276)

A heterogeneidade de inúmeras famílias se constituem como classe artificial (agência) em torno do interesse antagônico da economia mas debaixo da convenção política da Lei (Estado). No antagonismo entre a classe proletária e a classe capitalista o desejo do indivíduo não coincide com o interesse da classe capitalista por causa de um suposto desejo masoquista, ou a falta de consciência de classe como propunham Deleuze e Gattari a partir da hipótese de Reich: “não, as massas não foram enganadas; em um momento particular, elas realmente

desejaram o regime fascista” (Deleuze e Gattari, 2004).²⁵ Ao serem representados “ideologicamente” pela classe capitalista o sentido que deve ser concebido não é o de falsa representação (*darstellen*) como “portrait” ou visibilidade. Do outro lado da sutileza da representação política (*vertreten*), diferente daquela que pretende “descrever” o sujeito ocluído, reside a “diferença-na-identidade”: a consciência de classe encontra abrigo descontínuo sob o lugar do poder executivo em última instância. A consciência (ou falta) de consciência de classe aparece então como “transformação”:

This “intercourse” thus holds the place of the Exchange leading to the production of surplus value, and it is in the area of this intercourse that the feeling of community leading to class agency must be developed. Full class agency (if there were such a thing) is not an ideological transformation of consciousness on the ground level, a desiring identity of the agents and their interest – the identity whose absence troubles Foucault and Deleuze. It is a contestatory *replacement* as well as an *appropriation* (a *supplementation*) of something that is artificial to begin with – “economic conditions of existence that separate their mode of life”. (Spivak, 1988, p.277-78)

Seguindo a interpretação do *18 de Brumário*, a representação enquanto *Vertretung* (política) é o deslocamento da identidade de interesse que sempre falha na consecução do sentimento de comunidade como organização política ou nacional na medida em que uma série de famílias feudais são destituídas do seu modo de vida transformando-se em classe como um ato artificial de interesse. A artificialidade de interesse (valor-de-uso) será formada a partir do excesso gerado na constituição política do Estado (“*Verkehr*”) e que defende o interesse (valor-de-uso) de outros grupos. O lugar do comércio (“*Verkehr*”) existente entre estas

²⁵ Diante desta crítica pós-colonial, acredito, todavia, que a validade e contribuição maior destes autores pode ser encontrada em torno dos mecanismos de disciplinamento e normalização. Deleuze e Gattari, por exemplo, ao enfatizarem as estruturas repressivas, concebem a relação entre o desejo e repressão como causada por agentes sociais como a família: “A repressão só consegue atingir o desejo – e não apenas necessidades ou interesses – por meio do recalçamento sexual. A família é o agente delegado deste recalçamento [...], a estase da energia libidinal, é que actualiza o Édipo e põe o desejo neste impasse querido e organizado pela sociedade repressiva.” (2004, p.123-4). No nível social, do Édipo, do Estado ou do Capital, a codificação chega ao seu limite com a produção do esquizóide, aquele que tudo deseja e não encontra barreiras, simbólicas ou imaginárias. Em meio a normalização o esquizo se torna o elemento mais marginalizado da sociedade.

famílias permite a transformação de uma classe em detrimento de outra. O lugar do Estado será o palco deste ensaio político e funcionará apenas como um universal para reunião da identidade. E porque todos lutam para se apropriar deste lugar político (Estado capitalista): “their representative must appear simultaneously as their master, as an authority over them, as unrestricted governmental power that protects them from the other classes and sends them rain and sunshine from above” (Spivak, 1988, p.277).

A desconsideração pela divisão internacional do trabalho – reprodução do trabalho barato, ausência de leis de proteção local e a presença de um Estado totalitário de exploração – marca o ponto cego da teoria que concebe o “poder” como produção de subjetividade (sujeito individual e pontual) e que enxerga uma luta de alianças com um foco revolucionário até maior do que a luta contra a “exploração” (Foucault, 2011[1972], p.78). A lição de Derrida para Foucault e Deleuze (e para os intelectuais nas instituições modernas), segundo Spivak, é a de que reconheçam a ambivalência contida nas operações da representação, partidarismo (proxy) e escritura (portrait). Ao suporem o subalterno como ente soberano, ao mesmo tempo que escrevendo sobre (um subalterno idealizado), Foucault e Deleuze estariam restituindo, na verdade, o pensamento de conceitos, categorias e imaginários do Primeiro Mundo que serviriam para a reprodução do discurso neocolonial – a assimilação do outro. Assim, o Sujeito de conhecimento (os modelos europeus de conhecimento universais que pressupõem um sujeito meramente idealizado enquanto outro (minorias, mulheres, loucos, colonizados, e as inúmeras categorias) constituem, no fundo, o Mesmo. Assim, ao universalizarem através da abstração, acabam por, conseqüentemente, evacuar o lugar do local.

Here are subsistence farmers, unorganized peasant labor, the tribals, and the communities of zero workers on the street or in the countryside. To confront them is not to represent (vertreten) them but to learn to represent (darstellen) ourselves (Spivak, p.288-289).

Com *Can the subaltern speak?* Spivak restitui o problema da ideologia. Na situação colonial, de exploração capitalista, a mulher, pobre e negra está duplamente nas sombras. Exige ainda que a produção acadêmica do Primeiro Mundo (capital socializado que favorece as alianças) reconheça a dificuldade da

representação enquanto ato transparente – como Derrida faz em relação a *parole*, a transmissão de verdade sem mediações - por presumir simplesmente representar (“portrait”) as práticas das alianças e dissensos sociais destes subalternos como uma voz e imagem autêntica.

2.2.

Hommi K. Bhabha: o “entre” da alteridade

A opção de Hommi K. Bhabha por escrever sobre o discurso colonial através da linguagem psicanalítica e semiótica o tem tornado muitas vezes pouco compreendido no meio acadêmico. Certamente que esta pode ser uma posição deliberada. Resta saber se esta escolha parte do interesse em endereçar-se especificamente para um público acadêmico especializado ou se faz parte de uma estratégia que procura evitar a fixidez dos termos e das ideias desenvolvidas, ciente da variação de interpretações a que estão sujeitas qualquer análise no decurso do tempo. Sem qualquer orientação fixamente estabelecida, Bhabha é capaz de citar inúmeros autores nos seus ensaios, variando de Benedict Anderson, Derrida, Foucault, Frederic Jameson e Walter Benjamin, até a psicanálise de Freud, Fanon e Lacan. Em que pese a tendência ao hermetismo, as suas discussões ganharam o merecido reconhecimento por parte do meio acadêmico. Ele é profundamente crítico ao pluralismo cultural liberal, de cunho relativista e dos projetos que se afeiçoam a uma razão fundamental ou de necessidade histórica.

Basear-me-ei na coletânea de textos que foram reunidos na edição brasileira sob o título de “O local da cultura” (2010). O meu propósito neste capítulo será o de apresentar algumas ideias gerais das categorias analíticas de Bhabha, tais como ambivalência, hibridização e mímica. Depois de explicá-las com brevidade, tentarei colocar estes conceitos sob o pano de fundo mais amplo da sua compreensão temporal. Esta discussão pretenderá ser útil para a segunda parte da dissertação, uma vez que Bhabha parece deslocar seu foco de interesse inicial do discurso colonial em direção às estruturas complexas da identidade nacional e da cultura no pós-colonialismo ou “neocolonialismo”.

2.2.1. Principais conceitos

Em seus textos iniciais os conceitos de ambivalência, hibridismo e mímica giram em torno do discurso colonial enquanto tentativa de auto-representação de uma autoridade que se promulga “missão civilizadora”. Partindo desta orientação, essas categorias estarão também voltadas para os mecanismos de desestabilização desta autoridade e do potencial dinâmico de resistência do encontro colonial. Explicando-me melhor: seria para mostrar não tanto que a resistência deva ser um imperativo, mas que ela está sujeita a hesitações e vacilações não premeditadas e, por conseqüência, irremediáveis.

O discurso da autoridade colonial é aquele que pretende definir e esquadriñar o outro como inferior, classificando-o em termos de raça para justificar o controle, a administração e a dominação. Este empreendimento é fenomenológico e depende da visibilidade (estereótipo). Neste sentido, Bhabha aproxima-se dos dispositivos de poder de que fala Foucault. Longe de uma acepção jurídica-institucional, o poder para Foucault é uma cadeia complexa relacional que gera efeitos dissonantes e que ao mesmo tempo em que esquadriña, classifica, vigia e pune, tem por contrapartida o efeito de forças reativas que procuram continuamente resistir à subjetivação (Foucault, 1982). Partindo dos estudos culturais, Bhabha compreende o dispositivo do poder colonial como aquele que produz a cultura enquanto efeito de práticas discriminatórias. Deste modo, a cultura deve deixar de ser compreendida enquanto sociedades coesas e separadas, pois são produzidas pelos efeitos do poder.

Para ele o discurso não se refere apenas ao enunciado (conteúdo) mas também à enunciação, ao sujeito que fala para alguém. Esta ressalva faz sentido na medida em que procura se desvencilhar da premissa muito comum em que se discutia a questão de representação do “outro” no nível exclusivamente epistemológico, a presunção de que tão logo o outro possa ser representado, ele pode ser apropriado e controlado por um saber (Said, 2007). Neste sentido, não é tanto a relação foucaultiana entre saber/poder o debate primordial, mas diz respeito ao lugar de quem fala para intervir.²⁶

²⁶ Não obstante o autor trabalhar com o lócus de enunciação como condição desestabilizadora do discurso colonial, a generalidade que está muitas vezes implícita nos seus textos não está isenta de críticas, principalmente com relação ao seu uso da psicanálise, como ver-se-á mais a frente.

2.2.1.1. Ambivalência

A concepção de ambivalência ou ambigüidade de Bhabha pode ser compreendida a partir daquilo que as representações trazem como relacionadas à ordem dos desejos, estudadas pela psicanálise. Assim, representação, para ele, não diz respeito somente ao que pode ou não ser representado, a “realidade”; a representação do “outro” se transforma em objeto de desejo, o que pode significar ansiedade e conflitos interiores. Bhabha argumenta para além de Foucault que o sujeito colonial, objeto de vigilância, é ele também um objeto de paranóia e fantasia por parte do colonizador, de prazer e poder. O aspecto ambivalente do discurso colonial surge onde há uma instabilidade – não mais homogênea ou racional – porque ela esconde uma falha invisível que se manifesta longe de casa, na colônia. O argumento é o de que sem uma instabilidade constitutiva do poder a autoridade não se sustenta.

Esta passagem do texto *A outra questão* [1992] é digna de nota. Sobre o sujeito colonial que é produzido como efeito do poder, Bhabha alia a vigilância com o prazer de olhar e ser visto (pulsão escópica). Ele diz: “Ou seja, a pulsão que representa o prazer de “ver”, que tem o olhar como seu objeto de desejo, está relacionada tanto ao mito das origens, a cena primária, quanto à problemática do fetichismo e localiza o objeto vigiado no interior da relação “imaginária”. Como o voyeurismo, a eficácia da vigilância depende do “consentimento ativo que é seu correlato real ou mítico (mas sempre real enquanto mito) e estabelece no espaço escópico a ilusão da relação objetual. A ambivalência dessa forma de “consentimento” na objetificação – real ou mítica – é a ambivalência em torno da qual o estereótipo gira, ilustrando a ligação crucial entre prazer e poder que Foucault postula mas, a meu ver, não consegue explicar” (Bhabha, 2010, p.119).

2.2.1.2. Mímica

O conceito de mímica será construído em torno da ambivalência. “[P]ara ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença” (Bhabha, 2010 [1987], p.130). Na sua feição narcísica, o poder colonial

pós-iluminista possuía o sonho da civilidade humana. É sua tarefa a pedagogia dos desígnios da civilidade e da cristandade sobre os estados e sujeitos coloniais. No entanto, na tentativa de empreender os conhecimentos acerca do sujeito colonial para empreender uma estratégia de manutenção do poder, o colonizador – inglês, no exemplo de Bhabha – vê-se estranhamente como semelhante e diferente, a um só tempo, daquele que procura conhecer. É o reconhecimento parcial de uma semelhança que pode ser ao mesmo tempo uma ameaça. Um exemplo desta descoberta “metonímica da presença” ou “presença parcial” pode ser ilustrada a partir de uma fonte do século XVIII, intitulada História de Jamaica, de 1774.

No fim de um trecho torturado, negrofóbico, que desliza ansiosamente entre a compaixão, a prevaricação e a perversão, o texto finalmente se defronta com seu medo, nada mais do que a repetição de sua semelhança “em parte”: [Os negros] são representados por todos os autores como a mais vil espécie humana, à qual eles não podem pretender ter outra semelhança *a não ser aquela que decorre de suas formas exteriores* (grifo do autor). (Bhabha, 2010, p.136).

Enquanto um ser parcialmente reconhecido, o corpo do colonizado (excêntrico e acidental corporeamento) é uma ameaça porque é também objeto de desejo – de reforma, de educação, de cristandade - do colonizador. Mas não é só o corpo que representa uma ansiedade para o colonizador. Como símbolo de civilização, o texto Bíblico também passa a circular com propósitos distintos dos que foram destinados pelo projeto civilizacional. Como paranóia resultante das tentativas de adivinhações sinistras do nativo, este (o nativo) permanece como cúmplice não-intencional de uma ameaça. Em *Civilidade Dissimulada*, Bhabha demonstra como o sentimento agressivo pode ocorrer quando a demanda narcísica do discurso colonial – desejo de que todos sejam como ele – pode ser obstada pela paranóia, a partir de uma semelhança explicativa com o caso Schreber de Freud: “Tal justificativa segue a conjugação familiar da paranóia persecutória. O desejo frustrado “Quero que ele me ame” transforma-se em seu oposto “Eu o odeio” e daí, através da projeção e da exclusão da primeira pessoa, “Ele me odeia” (Bhabha, 2010, p.148).

Cabe uma distinção, aqui, entre ambivalência e a mímica como proposta por Bhabha. A ambivalência descreve um processo em que algo ou alguém com quem se identifique se torna projetado e expulso para o exterior. A mímica, por

sua vez, significa uma perda ainda maior de controle do colonizador, num processo que, à maneira do feitiço que se vira contra o feiticeiro, ocorre a produção de uma dominação contrária, resultando, assim na completa erosão de identidades entre colonizador e colonizado.

A agência na mímica não se exerce a partir de um sujeito. Ela é uma forma de representação que produz efeitos, uma familiaridade (metáfora) que escorrega na alteridade (metonímia), mas que não tem nada a ver com qualquer “outro” exterior. É assim que o uso da “diferença” do anseio inglês em anglicizar é ambivalente: aquele que “parece” inglês é diferente daqueles que são “realmente” diferentes, o que o acaba tornando familiar, embora “not quite/not white”. Isto é, o simples fato de que esta forma de diferença (parecer inglês) possa conferir mais semelhança do que uma diferença total (não parecer inglês), implica um reconhecimento da diferença (o inglês parecido) que é manejado na ambivalência.²⁷ É por isto que a caracterização da diferença pode ser entendida como uma forma de identificação pela estratégia dominante do poder colonial “como uma forma de crença múltipla e contraditória, [que] reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou mascara” (Bhabha, 2010, p.119) na forma do estereótipo. A “diversidade cultural” se torna assim a sua concepção de diferença.

O argumento a ser apresentado por Bhabha no conceito de mímica é que nem colonizador nem colonizado são independentes um do outro. Através do reconhecimento parcial o estereótipo é minado na sua autoridade por aquilo que sempre lhe “falta” ou está ausente e que deve ser recuperado, no imaginário, através de uma série de discursos pedagógicos.

²⁷ Faço aqui uma pequena digressão para apresentar a semelhança do argumento de Bhabha com a crítica a identidade do estado, na área das Relações Internacionais, feita por Bartelson em *Second natures: Is the state identical with itself?* (1998) se explica através da lógica “convencional” hegeliana em torno da cumplicidade entre a diferença e a identidade. Ou seja, à respeito da impossibilidade de auto-constituição da identidade do estado esta é contraditoriamente também a sua condição de possibilidade. O internacional se constitui enquanto identidade a partir da diferença existente entre os estados, tendo por sua vez no fato de serem diferentes a formação de uma identidade superior, a do internacional. Bartelson conclui que a identidade estatal só poderá se constituir enquanto ela se identificar consigo mesma como um outro. Somente sob a oclusão deste outro é que uma identidade auto-referencial poderá ser afirmada – um problema político por excelência.

É como se a própria emergência do “colonial” dependesse para sua representação de alguma limitação ou proibição estratégica dentro do próprio discurso autorizado. O sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inapropriados que garantem seu fracasso estratégico, de tal forma que a mímica passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça. (Bhabha, 2010, p.131).

A questão da representação da diferença é também um problema de autorização da autoridade. É a demanda pela autoridade que a concede, embora não intencionalmente. É como se a emergência do sujeito colonial dependesse de uma versão autorizada – utilizando-se de uma dentre tantas outras representação (máscaras) possíveis. Essa versão autorizada é uma dentre outras possíveis mas que no estereótipo e na discriminação da pele funciona como aquilo que se dá à primeira vista, como a “evidência do visível” ou do “natural”. O problema fundamental a ser destacado é que a dinâmica de resistência pode ficar reduzida a uma condição produzida primordialmente pelo discurso dominante que articula a identidade e simultaneamente a diferença. Esta problematização será aprofundada com a categoria do hibridismo.

2.2.1.3. Hibridismo

Em *Signos tidos por Milagres* [1985], Bhabha apresentou o seu conceito de hibridização, um dos mais influentes e controversos nos estudos pós-coloniais. Neste texto, ele discutia a transmissão da Bíblia e seu processo de comunicação entre os nativos, nas “entre linhas”, observando como eles a teriam se (re)apropriado deste signo imperial. O hibridismo funciona como um deslocamento da posição autoritária que assume o poder colonial, algo que proporciona em termos semióticos a transformação de um símbolo (sentido fixo) para um signo cujo significante pode ser continuamente deslocado.

O termo híbrido se diferencia tanto de um relativismo cultural, do fetiche freudiano ou da desconstrução derridiana (Cf. Bhabha, 2010, p.167). Mesmo que não seja uma aporia, o hibridismo também não é uma dialética com um telos definidos: “O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas de um livro, em um jogo dialético de “reconhecimento” (Bhabha, 2010, p.165). A Bíblia, neste caso, funcionaria como signo político, revelando o

“poder penetrante – tanto psíquico como social – da tecnologia da palavra impressa na Índia rural do início do século dezenove” (Bhabha, 2010, p.169). Dentro da agonia íntima do discurso colonial pode ocorrer um deslocamento do valor, segundo a já explicada “metonímia da presença” contida na ambivalência.

Contra os simples binarismos ou a representação hegemônica do poder colonial, novos saberes são capacitados (enabled) – e a questão para este ensaio é notadamente o que está em jogo com o poder do conhecimento – pretendendo desautorizar o poder colonial por causa do não reconhecimento das suas regras de autoridade. Com este signo político sendo interpretado fora do contexto de enunciação, uma apreensão do excesso que é gerado só seria capaz de ser apreendido através da categoria analítica do hibridismo.

Ela pretende tornar estranha as bases da presença visível da autoridade (O Livro, a palavra de Deus como verdade). As perguntas feitas pelos próprios nativos serão agora a chave para a compreensão do que está em jogo. Eles minam a autoridade colonial. Ao demandar um Evangelho nativizado a interpelação do outro ocorre: “como pode a palavra de Deus sair das bocas carnívoras dos ingleses?”, Como pode este ser o Livro Europeu, quando estamos convictos de que é um presente de Deus para nós?” A interpretação se desloca incessantemente e o estranhamento ocorre naquela visão estereotipada, nas piadas, crenças múltiplas e contraditórias e na Bíblia nativa. Com o conceito do híbrido, a cisão ocorre tanto no enunciado como na enunciação.

Neste ensaio, Bhabha pretende se deslocar do que ele chama de “ortodoxia da vanguarda atual” da academia para explicar como o conteúdo do saber possui características híbridas. É necessário chamar atenção que no conceito anterior de ambivalência, o que predominava era a ênfase na enunciação (posição ocupada pelo colonizador) e cujo destino do enunciado seria parcialmente resistido no além-mar, por causa da fragilidade do próprio discurso de autoridade. Agora, no entanto, a ênfase recai na visibilidade do enunciado (conteúdo). Citando a insuficiência de Derrida²⁸ por se recusar em “decifrar o sistema específico e determinado da interpelação (não do referente) que é significado pelo ‘efeito de conteúdo’” (Bhabha, 2010,p.158), ele propõe que este “é o momento em que, ‘sob

²⁸ A referência a Derrida, nesta ocasião, diz respeito ao livro intitulado Disseminação.

a falsa aparência do presente’, o semântico parece prevalecer sobre o sintático, o significado sobre o significante” (Bhabha, 2010,p159).

Esta nova posição de Bhabha não ficará isenta de críticas. Para Robert Young esta ênfase seria um recuo no trabalho de Bhabha: “for the first time, Bhabha here [*Signos tidos por milagres*] argues that the discursive conditions of colonialism do not merely undermine the forms of colonial authority but can actively enable native resistance” (Young, 2004, p.189). Esta noção contrastaria com o processo de ambivalência e mímica, anteriormente desenvolvidos quando não se reportavam a dois saberes exteriores fronteiros, mas a de uma produção cultural indiferenciada produzida no encontro colonial. As implicações teóricas a que Young chama atenção dizem respeito ao encontro de dois saberes puramente distintos que se encontram e provocam a hibridização. Isto é, o conteúdo do texto colonial e do discurso serão hibridizados quando chegam numa outra cultura, no encontro entre duas culturas distintas.

Mas se para Young, com a conceituação do hibridismo feita em *Signos tidos por milagres* [1985], Bhabha teria perdido o avanço teórico alcançado com a “ambivalência”, o mesmo não aconteceria em *Civilidade dissimulada*.²⁹ Agora é tanto a enunciação quanto o enunciado que se tornam híbridos. Com “Civilidade dissimulada” é a hibridização (como problema de tradução) que produz a ambivalência. A ambivalência da própria geração de narrativas.

A opção de Bhabha pela psicanálise o tem levado a diversas críticas, principalmente por causa do seu uso fora da clínica psicanalítica e da não diferenciação posicional do gênero. O que é desejo híbrido? O que é desejo colonial? Imputa-se a ele o problema de que a generalização perde de vista as nuances que existiriam nas várias experiências do encontro colonial. Assim, para

²⁹ *Signos tidos por milagres* recuperariam, segundo Young, uma política mais convencional de oposição. Já em “Civilidade dissimulada”, uma fixidez (símbolo) inicial do significado cultural passa a se tornar ambivalente quando chega ao além-mar (signo): “it suggests the articulation of two hitherto undifferentiated knowledges – implying a pure origination of both Western and native cultures which Bhabha’s earlier point disallows. Perhaps this is one reason why the hybrid, which seemed of such crucial theoretical and political significance in ‘Signs Taken for Wonders’, subsequently drops silently out of sight. Instead we are offered narratives of fixity that become uncertain, stories of original plenitudes – whether of the Bible, of nationalist discourse, or of colonial authority – that become ambivalent as soon as they are translated elsewhere”. (Young, 2004, p.191).

citar uma crítica ao uso psicanalítico de Bhabha, Ania Loomba comenta sobre o híbrido do sujeito colonial:

Hibridity seems to be a characteristic of his inner life (and I use the male pronoun purposely) but not of his positioning. He is internally split and agonistic, but undifferentiated by gender, class or location. As Ella Shohat suggests, we need to ‘discriminate between the diverse modalities of hybridity, for example forced assimilation, internalized self-rejection, political co-optation, social conformism, cultural mimicry, and creative transcendence’ [1993:110] (Loomba, 2005, p.178).

A indiferenciação do lugar que ocupa o sujeito colonial deve ser visto, por isto, também a partir das várias experiências oriundas do legado imperial, como, por exemplo, o fato de que há pessoas que simplesmente nunca viram um colonizador. Ou o fato de que uma grande monta de pessoas por nunca terem se movido fisicamente vejam-se na difícil condição de falar de onde estão. Estas são situações que claramente Bhabha não é capaz de incorporar na sua generalidade teórica, embora dê claros indícios de que os problemas para o encontro colonial se desdobram nas mais variados configurações. É deste modo que eu acredito que a “presença” da cultura colonial não possa ser menosprezada pelo simples fato de alguns sujeitos coloniais não o verem.³⁰ Neste sentido, pode-se dizer que os “resultados” dos vários encontros culturais são dependentes também da diferenciação que existe continuamente na diferença interna cultural. Sem pretensões de me alongar na diferença que pode ocorrer no encontro colonial, passo para um outro assunto.

2.2.2. Entre-tempo e incomensuráveis

Gostaria agora de situar as categorias de Bhabha na temporalidade pós-colonial que, creio, subjaz toda discussão anterior entre as exigências de uma modernidade etnocêntrica e a diferença cultural nela contida. O exame do “entre-tempo” de Bhabha pode ser inicialmente articulado a partir daquilo que não é: “ele se opõe tanto ao pluralismo cultural com seu igualitarismo espúrio – culturas diferentes em um mesmo tempo [...] quanto ao relativismo cultural – diferentes temporalidades culturais no mesmo espaço ‘universal’” (Bhabha. 2010, p.339). O

³⁰ Grande parte da política de *Cem Anos de Solidão* se desdobra por causa do não-apreensível, do mágico e do incompreendido, “os surdos poderes deste mundo”.

que está em jogo nesta tentativa de definição, pode-se dizer, é a sua própria impossibilidade de defini-la como constatação de uma categoria possível de ser expressa. Colocar a ambivalência e hibridez em perspectiva demanda uma discussão que se principie e também vá além da proposta temporal do discurso pós-modernista, cujo “enquadramento temporal que torna as diferenças repetitivamente ‘contemporâneas’, regimes do sentido-enquanto-sincrônico” que Bhabha enxerga mesmo em Foucault (Bhabha, 2010, p.336).

Em *Como o novo entra no mundo* (2010), Bhabha observa muito perspicazmente o “narcisismo” do qual dependem as teorias etnocêntricas, afirmando que a análise global da cultura do pós-imperialismo – agora, descentrado e fragmentado, pluralizado - é ainda dependente da incompreensão que as narrativas transculturais do mundo colonial estabeleciam entre a colônia e a metrópole. Esta nova preocupação de Bhabha procura de algum modo responder a insuficiência e inadequação de várias teorias que pretendem compreender o novo arranjo global (de identidade nacional e cultural) da contemporaneidade.³¹

O argumento deste texto gira primordialmente em torno da análise de Frederic Jameson, para quem o local se perdeu para um internacionalismo fragmentado, onde qualquer reivindicação necessita de coordenações entre ações políticas locais, nacionais e transnacionais. Bhabha percebe nesta leitura, uma ansiedade em querer unir o global e o local. Ao deparar-se com a figura de novos sujeitos históricos, a nível nacional, reivindicações de gênero, raça, em um espaço capitalista global cindido, Jameson se vê no difícil “dilema de projetar um espaço internacional sobre os vestígios de um sujeito descentrado” (Bhabha, 2010, p.297). A narrativa de James parte de uma percepção “desintegradora” e de um “global irrepresentável” que, na concepção Bhabha é um sinal de narcisismo profundamente ferido que tenta se reconstituir através de uma analítica do capital. Ao invés de conseguir aprofundar a análise que ele mesmo, Jameson, identifica

³¹ Em *Compromisso com a teoria* [1989] é perceptível o engajamento de Bhabha com o internacional da situação pós-colonial: “É significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura” (Bhabha, 2010, p.69)

como sendo de realidades históricas descontínuas, o privilégio da classe como condição para exigências políticas ressurge. O único sujeito verdadeiramente histórico continua sendo a formação exigida pela classe numa perspectiva “reintegradora”, necessitando, finalmente, de uma contenção do “tempo social disjuntivo”. Para Bhabha a hibridez temporal capacita justamente o inverso.

As hifenções híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis – os pedaços teimosos – como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais – onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas algo além, intervalar – encontram sua agência em uma forma de um “futuro” em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge no *entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente. (Bhabha, 2010, p.301)

Bhabha abre a perspectiva temporal para o contingente. Não é que as identificações sociais devam ser secundárias a qualquer privilégio de sujeito-histórico (narcísico) ou que suas reivindicações devam ser apresentadas como arcaicas, anteriores ou extemporâneas. A incompreensibilidade que as narrativas pós-modernas são incapazes de se confrontarem é devedora da sua incapacidade em destituir dos aposentos reinóis o seu caráter ontológico de análise – classe, ciência, disposições morais, necessidade história, etc.. Diante do incomensurável a política da diferença social, segundo Bhabha, deve ser capaz de se interpelar para que sua auto-imagem seja capaz de ser ultrapassada e rasurada pela inscrição da alteridade. O problema da tradução cultural, então, deve surgir: “Rever o problema do espaço global a partir da perspectiva pós-colonial é remover o local da diferença cultural do espaço da pluralidade demográfica para as negociações fronteiriças da tradução cultural” (Bhabha, 2010, p.306). Apoiando-se em Benjamin: “O novo da tradução cultural é semelhante ao que Walter Benjamin descreve como a “estrangeiridade das línguas” – aquele problema de representação inato à própria representação” (Bhabha, 2010, 311).

O incomensurável ressurge como um “problema” de representação: o problema da articulação de comunidades historicamente deslocadas em serem representadas e fazer-se socialmente representativas. Enunciação e enunciado

ressurgem novamente para que o híbrido possa emergir. O híbrido ressurge magistralmente com a análise da reverberação política causada pelos *Versos Satânicos*, de Salman Rushdie.

Como é sabido, a *fatwah* promovida em 1989 pelos fundamentalistas islâmicos indignados acusou o escritor Salman Rushdie de blasfemar contra os símbolos tradicionais do Islã. Estes fundamentalistas se concentraram no argumento de que a transposição do sagrado para o ambiente profano seria destruidor dos alicerces comunitários. Em torno deste episódio, Bhabha acusa as análises que se limitaram ao bipolarismo geopolítico ou cultural – fundamentalistas islâmicos contra modernistas literários ocidentais – perdendo, com isto, o fundamental que estava em jogo – no ato irônico e de blasfêmia -, que era “o momento em que o assunto ou o conteúdo de uma tradição cultural está sendo dominado, ou alienado, no ato da tradução” (Bhabha, 2010, p.309-10), onde culturas transculturais e transgenéricas pretendem reposicionar sua identidade.

Se a concentração da discussão resumiu-se em torno do “sagrado” versus “secular” ou entre o confronto de dois espaços distintos (internacional), muito pouca atenção recebeu o debate de feministas, por exemplo, que não fetichizaram o uso infame do nome das esposas de Maomé que Rushdie deu para nomear prostitutas. Elas chamaram atenção para a violência que existia no bordel e no quarto, onde mulheres de minorias eram coagidas ao casamento. (Bhabha, 2010, p.314). Desta forma, mais do que um problema “político global”, o problema tinha sintomas domésticos. A crítica das feministas irlandesas se concentrou no fundamentalismo patriarcal e no desejo sexual ou de raça que fervilhava internamente, mesmo dentro de “casa”. Na questão irlandesa o problema da “racialização da religião” foi recolocada.

Eles se preocuparam menos com as políticas da textualidade e do terrorismo internacional e mais com a demonstração de que a questão secular, global, situa-se estranhamente em casa na Inglaterra – nas políticas de governo locais e na indústria de relações de raça, na “racialização da religião” na Inglaterra multicultural, na imposição da homogeneidade sobre as populações “minoritárias” em nome da diversidade cultural ou do pluralismo. (Bhabha, 2010, p.314).

Rushdie, neste caso, foi mais o representante de uma “invenção narrativa” que proporcionou a visibilidade dos problemas de identificação de uma

temporalidade disjuntiva. Colocou em pauta os signos discriminatórios de uma autoridade supremacista cuja identidade homogênea é a nação ou o privilégio de classe a partir da alegação de que outras identificações estão em permanente funcionamento. A questão de colocar o “futuro em aberto” será retomada de maneira mais direta no capítulo intitulado “*Raça*”, *tempo e a revisão da Modernidade* [1991], em que a questão da raça é re-colocada seriamente enquanto mecanismo discriminatório e cujo debate é olvidado pelas abordagens pós-modernistas que orientam-se sobre o “discurso da modernidade” através do “bode expiatório” da razão, do historicismo ou do progresso.

“Como nos apropriamos catacreticamente da genealogia da modernidade e a abrimos à tradução pós-colonial?” (Bhabha, 2010, p.334), pergunta Bhabha, seguindo Spivak. Para que haja esta apropriação, ele defende que a procura das “pequenas narrativas” em contraposição às “grandes narrativas” é insuficiente. Fazê-lo significaria encenar o passado como símbolo identificatório. Seria recuperar um mito, memória ou história de um ancestral como identidade original. O desafio dos que estão à margem da modernidade pós-colonial, afirma Bhabha, é o de tomar estes símbolos como reivindicação, sim, porém incorporando-as com as lições do passado e inscrevendo-as na textualidade do “presente”.

Bhabha sugere que a ontologia do presente - a pretensa homogeneidade da modernidade - só pode ser formulada na distância temporal. A modernidade é um espetáculo sendo observado pelos que estão no presente e só assim ela pode ser constituída. Em outras palavras, significa que as narrativas tradicionalmente eurocêntricas, de disposição moral em torno da civilidade, do progresso são inscritas permanentemente - e, pedagogicamente - do ponto de vista de quem a enuncia no presente. É esta pedagogia que faz com que na perspectiva eurocêntrica, os avatarismos racistas do século XIX reapareçam como formas anacrônicas no texto da modernidade, algo como que uma tentativa de “universalizar a fantasia espacial das comunidades culturais modernas como vivendo sua história ‘contemporaneamente’, no ‘tempo vazio homogêneo’ do Povo-come-um que priva as minorias daqueles espaços marginais, liminares, a partir dos quais ele finalmente pode intervir nos mitos unificadores e totalizadores da cultura nacional” (Bhabha, 2010, p.344). O racismo, assim, não é uma concepção arcaica pertencente apenas à aristocracia com subterfúgio para a distinção, é também parte “das tradições históricas do humanismo cívico e liberal

que criam matrizes ideológicas de aspiração nacional, em conjunto com seus conceitos de ‘um povo’ e sua comunidade imaginada” (Bhabha, 2010, p.345). Para Bhabha, portanto, perguntar “quem somos” no presente não significa um traçado continuísta mas a reapropriação dos vestígios coloniais que se projetam para o futuro, embora, modificados. A enunciação possui um papel fundamental nesta perspectiva, porque é ela que projeta na cisão temporal a feitura do passado - os termos variam, “entre-tempo”, o “passado projetivo”, “de volta para o futuro” - encarnada de forma deslocada no presente. Não se trata de uma continuidade temporal; o “entre-tempo” subtrai a origem através da repetição dos próprios signos da modernidade e na ambivalência desta:

A intervenção da crítica pós-colonial ou negra tem por objetivo transformar as condições de enunciação no nível do signo – no qual se constitui o domínio intersubjetivo – e não simplesmente estabelecer novos símbolos de identidade, novas “imagens positivas” que alimentam uma política de “identidade” não-reflexiva. (Bhabha, 2010, p.341)

Eu chamo atenção nesta passagem para a proposta de uma política de reinscrição da “identidade” que seja reflexiva. Uma escrita da política, portanto, que se aproveite da estrutura da diferença e da cisão que constituem a modernidade; uma política que no processo performativo permita a repetição do signo da modernidade – “específica em suas condições históricas e culturais de enunciação” (Bhabha, 2010, p.341) – no domínio intersubjetivo. A ressalva das condições de enunciação e de dever reflexivo são um elemento importantes para Bhabha na alegação representacional das “minorias” e também será por Gabriel García Márquez.

Sem o entre-tempo pós-colonial o discurso da modernidade não pode, acredito, ser escrito; com o *passado projetivo* ele pode ser inscrito como uma narrativa histórica da alteridade que explora formas de antagonismo e contradição social que ainda não tiveram uma representação adequada, identidades políticas em processo de formação, enunciações culturais no ato do hibridismo, no processo de tradução e transvaloração de diferenças culturais. (Bhabha, 2010, p.347).

Entretanto, ao mesmo tempo que uma agência reflexiva é exigida, ela é compreendida como contingente no processo das lutas antagônicas e de negociação das minorias com as reivindicações autoritárias. Se, de fato, Bhabha nos fala aqui de representação ou uma abordagem que seja capaz de perceber a

alteridade inevitável que existe no processo de modernidade, de nenhum modo uma agência consciente pode desfrutar de conseqüências previstas e intencionais, sejam elas, de qualquer tipo, migrantes, refugiados, negros, homossexual, autóctone. Isto porque seus atos conscientes serão sempre lidos *a posteriori* ou nas lutas cotidianas representando uma profunda dificuldade em serem compreendidos. A tensão que existe entre a capacidade de se fazer representar no “entre-tempo” depende, portanto, da tradução, o que segundo a leitura lacaniana de Bhabha é permeada de dificuldades, mesmo que intransponíveis.

Em diversas passagens Bhabha alude para o problema do encontro colonial como a ausência do campo simbólico entre colonizadores e colonizados. Esta é uma leitura notadamente lacaniana que Bhabha faz do problema (neo)colonial. A agência, para ele, não se confunde com o sujeito e não é um problema “naturalmente” intersubjetivo (o estabelecimento de condições ideais para o diálogo, como poderia se propor); a linguagem inexoravelmente assalta os sujeitos como um abismo intransponível entre eles. Assim, a impenetrabilidade entre um e outro é o Terceiro Lugar, o “entre” ou o grande Outro numa perspectiva lacaniana.³²

A discussão em torno da agência dependerá da compreensão deste “grande Outro” de Lacan. Bhabha compartilha da discussão subjetiva de Lacan, para quem o sujeito que “fala” não existe e é vazio, porque é a linguagem que, na verdade, por ele e nele fala. Como a linguagem é um signo descentrado, sob este ponto de vista os sujeitos não possuem nenhuma autonomia, muito menos sobre o que “acham” que querem. Esta leitura “estruturalista” de Lacan deixa, contudo, em aberto a questão em torno de como a ordem simbólica se subjetiva e sobre o qual Bhabha ensaia o agenciamento.

Enquanto sujeito descentrado, o sujeito encontra-se sob a difícil incumbência de responder às necessidades de satisfação dos desejos dos outros. Diante do jogo de prazeres que se efetua na relação, a identidade se torna um campo contraditório entre eu ideal, ideal do eu e superego que, na visão de Lacan,

³² Segundo Zizek, o grande Outro é o “mecanismo anônimo da ordem simbólica, ou um outro sujeito em sua radical alteridade, um sujeito do qual estou separado para sempre pelo “muro da linguagem”. (Zizek, 2010, p.53-4). O grande Outro é o que estrutura os desejos dos seres humanos, enquanto espaço simbólico em que habitamos e que revela que o “desejo do homem é o desejo do Outro”.

torna inacessível o compartilhamento entre subjetividades.³³ Ou melhor, diante do intolerável e do inexprimível – nossa face oculta, o “desumano” que nos habita, ou o excessivamente humano – respondemos com fantasias (a teoria de fetiche de Freud) para que se torne tolerável viver com a parcela “horripilante” e “intragável” do outro. Para Bhabha, porém, não há um significante anárquico como em Lacan. O que há é contingência da agência que, embora subjetivada momentaneamente, serve temporalmente e na sua repetição como mola propulsora para o próximo impulso reivindicatório. Finalmente, é do “intervalo temporal” ou do “Terceiro Espaço” que depende esta dinâmica:

O que se evidencia de forma tão clara na genealogia do sujeito de Lacan é que a intencionalidade do agente, que parece “direcionada manifestamente” para a verdade da ordem dos símbolos no imaginário social, *é também um efeito da redescoberta do mundo da verdade a que foi negada a subjetividade (pois ela é intersubjetiva) no nível do signo*. É na tensão contingente que resulta que signo e símbolo se sobrepõem e são indeterminadamente articulados através do “intervalo temporal”. Onde o signo destituído do sujeito – intersubjetividade – retorna como subjetividade direcionada à redescoberta da verdade, aí uma (re)ordenação de símbolos se torna possível na esfera do social. Quando o signo cessa o fluxo sincrônico do símbolo, ele apreende também o poder de elaborar – através do entre-tempo – agências e articulações novas e híbridas. Este é o momento para as revisões. (Bhabha, 2010, p.266) (**grifos meus**)

³³ Zizek nos dá um bom exemplo do que eu chamo aqui de “jogo de prazeres”, mesmo voyeurístico: “Uma criança pequena está inserida numa rede complexa de relações, serve como uma espécie de catalisador e campo de batalha para os desejos dos que a cercam. Seu pai, mãe, irmãos e irmãs, tios e tias disputam suas batalhas em nome dela; a mãe envia uma mensagem para o pai através de seu desvelo pelo filho. Embora sendo perfeitamente ciente desse papel, a criança não consegue penetrar exatamente que tipo de objeto ela é para esses outros, que tipo de jogos eles estão jogando com ela. A fantasia fornece uma resposta para esse enigma: em seu nível mais fundamental, a fantasia me diz o que eu sou para meus outros. Esse caráter intersubjetivo da fantasia é discernível mesmo nos casos mais elementares, como aquele, relatado por Freud, de sua filhinha fantasiando comer uma torta de morango. O que temos aqui não é de maneira alguma o simples caso da satisfação alucinatória direta de um desejo (ela queria uma torta, não a tinha, por isso a fantasiava). O traço crucial é que, ao se regalar com uma torta de morango, a menininha percebeu como seus pais estavam profundamente satisfeitos com a visão de seu prazer. O que a fantasia de comer uma torta de morango de fato envolvia era sua tentativa de formar uma identidade (de alguém que gosta intensamente de comer uma torta dada pelos pais) que iria satisfazer seus pais e fazer dela um objeto do desejo deles. (Zizek, 2010, p.64).

2.3.

Dipesh Chakrabarty: Provincializando a Europa

O historiador indiano Dipesh Chakrabarty faz parte de um engajamento profundo com a historiografia indiana que teve sob os auspícios dos chamados “Subaltern Group” a pretensão de formular uma história da nação “vista de baixo”. O seu engajamento crítico correspondeu com a ambição pós-colonial, especialmente após a publicação de *Provincializing Europe*. Este livro, mais do que uma mera publicação dentre tantas outras, tem ganhado notoriedade e tem se tornado cada vez mais um dos principais projetos de um “movimento” pós-colonial. Chakrabarty escreve a partir de dentro da temática maior das “histórias do trabalho”, devedora da história social britânica, em especial na figura de Edward Palmer Thompson, Hobsbawm e tantos outros renomados historiadores. Enquanto crítico da perspectiva historicista, ele percebe como insuficiente os modelos teóricos e metodológicos britânicos ou europeus para compreensão da experiência indiana de modernidade.

Embora alguns tenham se detido no título do livro, “Provincializing Europe”, para fundarem um projeto pós-colonial, pouca atenção pode ter sido direcionada ao próprio fato de que a Europa já se encontra provincializada: “Historians have long acknowledged that the so-called “European age” in modern history began to yield place to other regional and global configurations toward the middle of the twentieth century” (Chakrabarty, 2000, p.3). A visão de que a Europa não representa mais uma entidade soberana tem suas dificuldades na disciplina de Relações Internacionais, uma vez que as relações entre estados é o seu ponto de partida.³⁴ Ao contrário de uma essencialização que possa estar sendo formulada em alguns projetos, a intenção de Chakrabarty é a de descentrar um imaginário, reinante principalmente nas teorias sociais e que reverberam profundamente nas questões políticas de modernização. A problemática fundamental para ele está em como lidar com os conceitos e categorias gerais que possuem claramente uma genealogia que remonta às tradições intelectuais da Europa: “citizenship, the state, civil society, public sphere, human rights, equality

³⁴ Isto se manifesta em Darby (1997) e Krishna (2009). O objetivo de minha crítica às relações internacionais não é a destituição estatal como orientação última, mesmo porque há uma relativa ausência de teorias sobre o Estado em RI.

before the Law, the individual, distinctions between public and private, the idea of the subject, democracy, popular sovereignty, social justice, scientific rationality, and so on all bear the burden of European thought and history” (Chakrabarty, 2000, p.4). Como lidar com elas, sendo que constituíram uma parte importante de reivindicações a favor de não-europeus? Chakrabarty tributa o seu engajamento ao potencial que Karl Marx fez ao criticar o “capital” - uma categoria em si abstrata - a partir das próprias condições por ele impostas: a promessa de igualdade e justiça. Uma herança intelectual que também serviu como ferramenta anti-colonial em dado momento. Apesar disto, em Marx reside o substrato historicista e que separa no tempo uma modernidade e uma tradição como formas anacrônicas. Esta teoria impactou profundamente todas aquelas sociedades que ambicionaram trazer a modernidade para dentro através da modernização. A incapacidade de realizarem estas promessas de modernização é que desenvolveu a atitude de ressentimento e o sentimento de permanente atraso para aquelas regiões chamadas de Terceiro Mundo.

2.3.1.

Karl Marx: “indispensável, porém inadequado”

A teoria de Marx é talvez como diz Raymond Aron (2003), “uma doutrina que apresenta uma qualidade não única, mas raramente alcançada nesse grau: poder ser fielmente explicada em cinco minutos, cinco horas, cinco anos ou em meio século”. A visão da história de Marx é em certo sentido devedora da dialética de Hegel, para quem a sucessão do tempo se dava por estágios de desenvolvimento. Marx inverte a filosofia idealista de Hegel em favor do “materialismo histórico” e define a existência das coisas enquanto materialidade independente da existência dos conceitos que a elas atribuímos, diferentemente do que intuía Hegel. De acordo com esta visão materialista da história, os modos de produção precedentes estariam em um nível menor e anterior ao modelo imediatamente mais desenvolvido. Neste caso, o capitalismo seria expressão maior da classe burguesa e do estágio histórico mais avançado.

Marx observa o poder de produção burguês como um desenvolvimento que permitia a transformação das manufaturas em potencial industrial enquanto que modificando incessantemente as relações sociais. É a relação determinada

entre o modo de produção (economia) e as relações sociais que definiriam a direção da história, uma vez que o capitalismo, mais desenvolvido, transformaria necessariamente os outros modos de produção em formas de vida obsoletas. Contudo, seguindo uma lógica de visão teleológica, Marx considerava que a ascensão capitalista seria ultrapassada inevitavelmente, através das suas próprias contradições.

Marx tinha um especial consideração pelo potencial transformador da burguesia. Tome-se estas assertivas do *Manifesto Comunista*: “a burguesia desempenhou na História um papel iminentemente revolucionário (Marx e Engels, 2010, p.42) e “em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (Marx e Engels, 2010, p.59). No capitalismo, o trabalhador se vê livre dos meios de produção, como terra e ferramentas para o cultivo ou manufatura; nele, encontra-se submetido agora a um regime de trabalho no qual as tarefas são divididas de acordo com as habilidades de cada um. Marx viu com isto, a condição de possibilidade para o potencial de desenvolvimento individual. Muito embora tivesse de pagar um alto preço por isto. Segundo Marx, a revolução do modelo produtivo possibilitou a produção em muito maior escala do que os vínculos anteriormente estabelecidos entre o homem e meio-ambiente. Não visando mais a satisfação das suas necessidades particulares, o objetivo, passaria a ser, agora, a satisfação do universal (social) através da produção da mais-valia (acumulação de capital). O trágico desta condição é que ao se individualizar (desenvolver habilidades específicas e próprias) o produto de seu trabalho seria sacrificado em nome de um fim exterior, para além de si mesmo (alienação). Marx enxergou o paradoxo da sociedade burguesa tanto como progressista quanto degenerativa, por causa desta (des)identificação alienante do homem com o seu trabalho. Neste sentido, o comunismo - como origem e como fim da história – seria o elemento restaurador que adviria para juntar o melhor dos dois mundos: a universalidade da compreensão das relações entre trabalhadores e de suas capacidades desenvolvidas como direito, posse e expressão de sua própria liberdade individual. É possível perceber que a visão de Marx em querer juntar o melhor de dois mundos, teve que para isto levar em conta uma tragédia historicamente necessária

de universalização do desenvolvimento capitalista por todos os lugares do planeta. Mas esta é apenas uma narrativa sobre o capital.

2.3.2. O vitalismo no Capital

É importante salientar que Marx não percebia as várias comunidades políticas isoladas (países) como fazendo parte de efeitos interativos dentro de um capitalismo global. Para ele, o desenvolvimento era interno e determinado por leis. A Inglaterra, por exemplo, de onde ele retira a sua explicação teórica, seria, na sua época, o país de capitalismo mais avançado sendo um modelo superior aos modelos da Alemanha por representar um estágio ainda incompleto. “O país mais desenvolvido não faz mais do que representar a imagem futura do menos desenvolvido” (Marx, 1994, p.5) Há dois movimentos na teoria dialética de Marx sobre o capitalismo que podem ser assim descritos: 1) ela tenderia a negar o passado e destruir todas as formas de vida comunais e tradicionais; 2) ao mesmo tempo em que tende a fornecer as pré-condições para a completa realização humana e individual, ela tenderia a negar a realização da vida social, portanto, negando a si mesma. Ou seja, parece que a abordagem histórica de Marx nega ao “outro” um lugar aqui-e-agora, sujeitando-o a destruição ou a colonização. Qualquer forma tradicional de condição de vida seria um arcaísmo adequando-se somente sob o enquadramento anacrônico. No primeiro prefácio d'*O Capital*, lê-se:

Além dos males modernos, oprime a nós alemães uma série de males herdados, originários de modos de produção arcaicos, caducos, com seu séquito de relações políticas e sociais contrárias ao espírito do tempo. Somos atormentados pelos vivos e, também, pelos mortos. Le mort saisit vif [O morto tolhe o vivo.] (Marx, 1994, p.5)

Esta é uma leitura que permite demonstrar uma concepção que é do tempo secularmente universal. A compreensão da história, assim como em Hegel depende do último estágio disponível da história, ou seja, do “capital”. E será justamente esta categoria abstrata que será problematizada por Dipesh Chakrabarty. A discussão que Chakrabarty propõe visa partir de uma discussão sobre a “mercadoria” em Marx, objeto de estudo do primeiro capítulo de *O*

Capital. O fundamental para a discussão da mercadoria é a questão da diferença e de como esta diferença pode chegar a um nível de igualdade que permita a troca. Contrário ao convencionalismo (aristotélico) que enxergava a instituição da “lei/moeda” como uma solução voluntária (simples ato político *a priori*) para o problema da troca de diferentes utensílios (commodities), Marx acredita que é no valor do trabalho que a forma abstrata é capaz de acontecer para equalizar a diferença. Vejamos.

Para determinada quantidade de sapatos serem trocados por uma casa, por exemplo, o tempo de trabalho nelas investidas para produção seria o ponto comum de aferição, a régua de conferência. Marx diferencia “trabalho abstrato”, por um lado, de outro, o “trabalho concreto”. Trabalho abstrato significa uma indiferença a qualquer tipo específico de trabalho. Ainda que existente em sociedades não-capitalistas, este tipo de trabalho seria incapaz de ser sequer pensado ou teorizado, uma vez que apenas no capitalismo o trabalho abstrato acontece. Para aquelas sociedades cuja atividade girava somente em torno do “trabalho concreto”/escravo, teorizar era o ato mais improvável.³⁵ As sociedades capitalistas podem ter o trabalho de tipo abstrato porque é nesta sociedade que o “trabalho abstrato” é a mais comum de todas as atividades. Esta capacidade de abstração corresponde a ideia que os homens adquiriram como a categoria de “humano”, à título corriqueiro, uma imagem universal detentora de direitos de igualdade da mesma maneira como havia sido promovida pelos filósofos iluministas. Capacidade de abstração é também capacidade de teorizar. A ausência de uma divisão específica de trabalho lhes impossibilitava automaticamente a capacidade

³⁵ Marx esclarece a impossibilidade que os antigos gregos teriam em pensar a equivalência entre uma coisa e outra, senão como uma troca entre objetos: “Aristóteles, porém, não podia descobrir, partindo da forma do valor, que todos os trabalhos são expressos, na forma dos valores das mercadorias, como um só e mesmo trabalho humano, como trabalho de igual qualidade. É que a sociedade grega repousava sobre a escravatura, tendo, por fundamento, a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. Ao adquirir a ideia de igualdade humana a consistência de uma convicção popular, é que se pode decifrar o segredo da expressão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, por que são e enquanto são trabalho humano em geral” (Marx, 1994, p.68) Pode ser curioso observar que em Foucault (1999) também a modernidade é caracterizada a partir desta capacidade de pensar a própria representação como entidade autônoma; isto é, o ser da linguagem como diferente dos outros seres. Afinal, a linguagem é o que possibilita a troca simbólica, tal como no comércio.

de visualizar o aspecto universal do processo laboral em duas formas separadas, aquele que pensa e aquele que trabalha manualmente.

Em respeito aos vários teóricos que já fizeram uma releitura de Marx, Chakrabarty demonstra estar ciente das divergências entre leitores de Marx em torno da conceitualização do “trabalho abstrato”. Ele rejeita a ideia de que o trabalho abstrato seja uma entidade substantiva, física, de energia muscular ou mental, que possa de alguma forma ser mensurada. Para Chakrabarty, o trabalho é melhor entendido enquanto categoria prática. Neste sentido, mesmo o trabalho do tipo abstrato (teórico) deve representar um trabalho concreto (com características específicas) dentro do capitalismo: “To organize life under the sign of capital is to act as if labor could indeed be abstracted from all the social tissues in which it is always embedded and which make any particular labor – even the labor of abstracting – concrete” (Chakrabarty, 2000, p.54). Isto porque as próprias abstrações se tornam elementos reais no cotidiano. “The universal category ‘abstract labor’ has a twofold function in Marx: it is both a description and a critique of capital” (Chakrabarty, 2000, p.58).³⁶ Desta forma, a mesma palavra “trabalhador” poderia ser vista tanto como um termo abstrato com a função de descrição (teorizar, abstrair, conceitualizar), como acontece quando nos referimos a alguém como “adulto”, “homens”, “mulheres”, “crianças”, etc., abstrações que pouco se interessam pelas diferenças nelas contidas, como também, o mesmo “trabalho abstrato” é o ato crítico (de resistência e questionamento) às regulações, disciplinamentos e vigilâncias impostas pelo capital. Chakrabarty diz que Marx “thought of abstract labor as a compound category, spectrally objective and yet made up of human physiology and human consciousness, both abstracted from any empirical history” (Chakrabarty, 2000, p.59). É assim que um importante fator é recuperado em Marx, o que Chakrabarty chama de “vitalismo”.³⁷ O “trabalho abstrato” passa a ser pensado com três características: como a) objetiva (descrição), b) de fisiologia humana e c) da consciência humana. Com isto, a

³⁶ “Descrição” e “crítica” são dois conceitos que se assemelham à concepção de política (vertretung/darstellen) desenvolvida por Spivak neste capítulo.

³⁷ The connections between the language of classical political economy and the traditions of European thought one could call “vitalist” are an underexplored area of research, particularly in the case of Marx” (Chakrabarty, 2000, p.60).

resistência pretende ser demonstrada como estando ocorrendo no interior das próprias exigências “despóticas” do capitalismo.

Marx explains, the labor that capital presupposes “as its contradiction and its contradictory being”, and which in turn “presupposes capital,” is a special kind of labor, “labour not as an object, but as activity, ... as the living source of value.” “As against capital, labour is the merely abstract form, the mere possibility of value-positing activity, which exists only as a capacity, as a resource in the bodiliness of the worker” (Chakrabarty, 2000, p.59).

Esta força vital (“living source of value”) encontra resistência quando há o esgotamento corporal do trabalhador diante da exigência do maquinário. Marx escreve: “O trabalho na fábrica exaure os nervos ao extremo, suprime o jogo variado dos músculos e confisca toda a atividade livre do trabalhador, física e espiritual. Até as medidas destinadas a facilitar o trabalho se tornam meio de tortura” (Marx, 1994, p.483) Há, no entanto, um excesso impossível de ser confiscado, justamente quando ocorre uma demanda vital (de atividade biológica e consciente (jogo variado dos músculos)) que sempre requer a disciplina do capital.

Chakrabarty se permite exemplificar esta compreensão através de uma pequena história fictícia de um simples trabalhador: este encontra-se submetido a um regime de oito horas de trabalho, com uma hora para almoço e exigindo-se dele, por contrato, a dedicação exclusiva para manuseio daquelas ferramentas exigidas para o seu trabalho (pode-se imaginar desde o maquinário metalúrgico tradicional até um computador ou os componentes necessários de uma usina nuclear). Haveria aí o fato quase inquestionável de que este trabalhador encontra-se apartado de todas as suas capacidades laborais próprias (o tempo livre para o seu próprio desenvolvimento), de um lado, e de outro, do tempo destinado exclusivamente à produção exigida pelo capital. Esta poderia ser a única história do capital. Entretanto, outras histórias também estão inscritas na mente e corpo deste sujeito fictício (um palimpsesto?). Estas são as Histórias 2:

They are partly embodied in the person’s bodily habits, in unselfconscious collective practices, in his or her reflexes about what it means to relate to objects in the world as a human being and together with other human beings in his given environment. Nothing in it is automatically aligned with the logic of capital (Chakrabarty, 2000, p.66)

2.3.3. História 1 e História(s) 2

Ao recuperar esta perspectiva vitalista, Chakrabarty sugere aquilo que para a maioria dos intérpretes de Marx poderia ter passado despercebido – ou melhor, algo que Marx nos ajudou a ver mas descartou - enquanto mecanismo diferencial do capital. A historiografia tradicional representou a resistência ao disciplinamento coercitivo do capital enquanto hábitos provenientes de tradições pré-industriais, medievais ou imediatamente anteriores a fase inicial da industrialização (e.g. movimento dos Luditas). Da mesma forma, foram subestimadas as revoltas espontâneas, dando ênfase a uma suposta falta de consciência de classe “madura”, uma característica que deveria ser encontrada no estágio avançado da industrialização e no sentimento coletivo de classe europeu.³⁸ Neste ponto, Chakrabarty percebe duas abordagens conflitantes em Marx, a partir de um volume de publicações póstumas de Marx, intitulada *Teoria da mais-valia*. O ponto nodal da análise é o fato de que o capital precisa colocar à sua disposição uma quantidade suficientes de trabalhadores, livres dos meios de produção, para que só então a sua proletarianização ocorra de modo a suprir a demanda de uma produção que é socialmente exigida. Nesta fase, explica Chakrabarty, o que acontece com os trabalhadores não é uma mera absorção ao capital sem qualquer tipo de hesitação. O capital precisa impor condições para que o que *está sendo* (“becoming”) se torne um *ser* (“being”). O capital (ser) impõe novas demandas. Sem um obstáculo contido na permanente condição de estar sendo, não haveria a necessidade de transformação. Se assim o fosse, sem a imposição de condições necessárias para o capital, simplesmente haveria a continuação do não-capitalista ou do não-operário. Assim sendo, a condição necessária que serve como agente de imposição pode ser um fator extra-econômico como, por exemplo, a violência do Estado, o stalinismo ou nacionalismo. É esta narrativa maior que está associada ao que Chakrabarty chama de História 1, a história universal e necessária que associamos ao capital, um passado postulado pelo capital como sua pré-condição.

³⁸ É sabido que a trajetória para a bancarrota do capitalismo como imaginada por Marx encontrou seu maior desafio na prática e não na teoria. A teoria, no entanto, não pode ser vista como independente do mundo prático, uma vez que ela mesma ajudou a confabular ou a “abortar” inúmeras propostas revolucionárias.

Mas há também antecedentes que não pertencem à vida do capital, que não contribuem para a auto-reprodução deste, que segundo Marx: “that capital ‘encounters them as antecedents,’ but – and here follows the critical distinction I want to highlight – ‘not as antecedents established by itself, not as forms of its own life-process’”.³⁹ Estes seriam antecedentes não considerados pela lógica do capital. Mesmo a forma mercadoria ou a forma dinheiro não são produtos naturalmente pertencentes à lógica do capital. O dinheiro como convenção de troca existe antes do capital, assim como a troca de mercadorias poderia ser feita através da simples permuta. Elas “not necessarily belong by any natural connection to either capital’s own life process or to the past posited by capital” (Chakrabarty, 2000, p.64). Mercadoria e dinheiro precisam ter suas formas independentes primeiramente usurpadas (violentadas) da relação que possuíam anteriormente (“becoming”) entre si para adquirirem as feições que tem no capital (“being”).

Uma ambigüidade constitui o limiar entre o “tornar-se” parte do capital (para o seu uso) e o “ainda não” (“not yet”) transformado, o que pode vir a significar tanto uma leitura historicista da história quanto um constante adiamento da aceitação desta entidade na lógica do capital. Um “ainda não” que é sempre protelado. Este traço derridiano é explicado por Chakrabarty como formas “sociais” diferenciais:

True, Marx wrote about bourgeois society as a “contradictory development” – “relations derived from earlier forms will often be found within it only in an entirely stunted form, or even travestied.” But at the same time, he described some of these “remnants” of “vanished social formations” as “partly still unconquered,” signaling by his metaphor of conquest that a site of “survival” of that which seemed pre- or noncapitalist could very well be the site of an ongoing battle. (Chakrabarty, 2000, p.65)

A História 2 pode ser reconhecida como este algo que “ainda não” foi conquistado, ao mesmo tempo que necessário para manter o capital funcionando. Não algo permanentemente subsumido por ele, mas numa relação intimamente heterogênea, de oposição ou neutralidade. “In other words, History 1 and History 2, considered together, destroy the usual topological distinction of the outside and the inside that marks debates about whether or not the whole world can be

³⁹ As citações são do texto de Marx, “Teoria da mais-valia”, a que Chakrabarty se refere.

properly said to have fallen under the sway of capital” (Chakrabarty, 2000, p.66). A(s) História(s) 2, neste sentido, não fazem parte de um processo exterior ou anterior ao da História 1, a narrativa tradicional do capital, enquanto *ser*. Chakrabarty propõe pensar a diferença como parte constitutiva, portanto, do capital.

É importante mencionar que esta abordagem é distinta da dialética de reconhecimento hegeliana, cuja separação entre sujeito-objeto, homem-natureza, influenciou o pensamento materialista de Marx. As Histórias 2 devam ser pensadas como uma categoria que desvirtua e atrapalha a pretensão totalizadora da História 1. É desta forma que Deuses, seres supernaturais e fantasmas encontram um espaço e agência no espaço histórico do capital. No mundo desencantado das ciências sociais, estes seres são traduzidos comumente sob a forma de crenças, mentalidades e ideias. Desprovidas da sua concepção prática, os hábitos pessoais – capacidades individuais - e do inconsciente coletivo herdados são menosprezados. Por isto, os passados subalternos e as práticas historicistas não devem ser vistos como mutuamente exclusivas. As histórias de resistência a penetração do capitalismo de grupos na Ásia, África ou América Latina não são verdadeiramente as “histórias” subalternas. Apesar da História 1 reservar um espaço imaginário exterior para estas narrativas – o antes ou depois do capital – elas são coextensivas a categoria mesma do capital. E só podemos pensar ou teorizar (historicizar) sobre elas porque habitamos os seus fragmentos. Outros tempos nunca estiveram completamente perdidos, mesmo que incomensuráveis e em desarmonia com a cronologia historicista.

Chakrabarty demonstra que assim como Marx fez em sua época - lutar com as armas que tinha à disposição -, é possível valer-se do potencial de uma criação anterior quando ela se torna inadequada para os novos fins visados. Marx, afirma, “recognize[d] that bourgeois societies in which the Idea of “human equality” had acquired the “fixity of popular prejudice” allowed him to use the same idea to critique them. But historical difference would remain sublated and suspended in this particular form of the critique.” (Chakrabarty, 2000, p.62). Da mesma forma, pretender excluir os dotes que a modernidade europeia – democracia, crítica social, modernização – legou a humanidade pode ser um sinal de ingenuidade ou de má adequação para as novas finalidades. Isto vem a significar, portanto, que a globalização não é a vitória da lógica do capital, mas

tão somente um campo estrutural (universal) onde reivindicações de diferença histórica são possíveis.

Conclui-se assim que um engajamento com o Universal é requerido por Chakrabarty. Isto porque uma crítica “particular” somente não poderia tomar o capital enquanto categoria “universal” como seu objeto: “The universal, in that case, can only exist as a place holder, its place always usurped by a historical particular seeking to present itself as the universal” (Chakrabarty, 2000, p.70). Assim, a narrativa do universal é um espaço vazio que deve ser preenchido por histórias concretas, na pretensão de povoá-la e com um impulso de dominá-la. Habitar o mundo (“worlding”) não significa viver sob a égide do capital ou do estado – estas duas lógicas contraditórias – mas criar um sentimento de pertença que não esteja lá ou ali, antes ou depois. Por isto, o problema da *tradução* mais do que de *transição* torna-se tão importante para os autores pós-coloniais.