

HALL, STUART

Diásporas, ou a lógica da tradução cultural

Matrizes, vol. 10, núm. 3, septiembre-diciembre, 2016, pp. 47-58

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=143049794004>

Diásporas, ou a lógica da tradução cultural*

Diasporas, or the logics of cultural translation

■ STUART HALL

Começo com um pedido de desculpas por falar em língua estrangeira. Uma vez que entendo que há trinta por cento mais palavras em português para cada frase dita em inglês, vou tentar falar devagar, sob pena de ser trucidado pelos tradutores.

Agradeço o convite para falar diante de tão ilustre grupo de acadêmicos brasileiros. Gostaria de expressar nossos sinceros agradecimentos em nome de minha mulher, Catherine, e em meu próprio nome, pela cordialidade, gentileza e generosidade com que fomos acolhidos.

Não estava certo se deveria começar esta conferência pelo início ou pelo fim. No entanto, imbuído do espírito de um romance de Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, que, como sabem, é uma história escrita por um autor após sua própria morte, decidi começar por uma “nota de rodapé”. Trata-se da história – até hoje pouco conhecida e que eu nunca havia revelado – do papel da Bahia no desenvolvimento dos estudos culturais. Na medida em que os estudos culturais se tornaram um campo mundial e transnacional de pesquisas, muitas escolas recém-criadas julgaram necessário questionar, desafiar e colocar por terra o que veem como reivindicação original do Centro de Estudos Culturais de Birmingham. Esse ato de libertação – ou tendência patricida, dependendo de seu lugar e ponto de vista – em geral, assume a forma de descoberta que os estudos culturais foram, *na realidade*, inventados em outro lugar, muito antes do campo de estudo ter recebido seu nome na Universidade de Birmingham, em 1964. Não só concordo com essa tendência pós-estruturalista de desconstruir todas as reivindicações de origem, como quero fazer uma pequena incursão nessa direção.

Quando saí da Jamaica, em 1951, para estudar na Inglaterra – data que, a propósito, coincide com o início da migração em massa do Caribe para o Reino Unido, marcando o começo da diáspora negra do pós-guerra na Grã-Bretanha – a visão predominante na época era de que o povo caribenho não tinha cultura própria, uma vez que era, claramente, produto de diferentes tradições culturais – inglesa, espanhola, holandesa, portuguesa, africana, india, chinesa etc. –, todas obrigadas a, no modo transcultural comum a essa parte (o

* Conferência de abertura do VII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic), “Terras & Gentes”, realizado em Salvador (BA), entre 24 e 27 de julho de 2000. Copyright © Catherine Hall. Editado com a permissão da detentora dos direitos, 2016. Tradução: Elizabeth Ramos. Revisão técnica: Liv Sovik.

meridiano inferior) do que Paul Gilroy chamaria o “Atlântico negro”, coabitar nas zonas de contato de colonização, isto é, as regiões marcadas pela “presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam”, nas palavras de Mary Louise Pratt (1992: 7).

Por alguma razão, esse argumento não me convencia. Percebi que, para refutá-lo, teria que pensar as questões relacionadas a “cultura” e “identidade” de maneiras radicalmente diferentes. Assim, entre 1954 e 1957, em vez de conduzir minha pesquisa de doutorado, persegui o assunto através da literatura antropológica sobre a região: a discussão de Herskovits sobre as retenções africanas, o trabalho de Fernando Ortiz sobre “transculturação” e açúcar em Cuba, os de Pryce-Mars e outros sobre o Haiti e o sincretismo religioso, e, naturalmente, Gilberto Freyre e Roger Bastide sobre o Brasil. Deparei com a Bahia pela primeira vez no contexto desse debate. E já que venho me dedicando a essa questão ao longo dos caminhos de minha vida, considero esse o “momento baiano” na pré-história dos estudos culturais.

A característica dessas zonas de contato constituídas na primeira fase da globalização era a de serem, todas, aquilo que chamaria “sociedades traduzidas”. Sem querer de forma alguma subestimar a especificidade histórica de cada uma dessas formações culturais, foram todas, no meu ponto de vista, sociedades diáspóricas num sentido importante, isto é, mantinham-se numa relação diáspórica de disseminação na dialética centro/periferia, colônia/metrópole; sociedades de “ideias fora do lugar”, para usar a metáfora expressiva de Roberto Schwarz; sociedades de deslocamento e disjunção, separadas temporal e espacialmente de qualquer coisa que pudesse se colocar ou ser construída, de forma decisiva, como seus locais de origem; *unheimlichkeit* – literalmente “fora de casa”, como diria Heidegger, ou, como afirmou Iain Chambers (1990: 104) recentemente de maneira eloquente:

dessa perspectiva, nunca podemos voltar para casa, retornar à cena primeva, ao momento esquecido dos nossos começos e “autenticidade”, porque há sempre outra coisa no caminho. Não podemos voltar à unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando trazidos à linguagem, e daí embarcar numa análise interminável. Diante da “floresta de signos”, nos encontramos sempre nas encruzilhadas.

No que se segue, tento explorar os problemas particulares da conceptualização de “cultura”, “poder”, “identidade” e “diferença”, a partir dessa matriz, o que chamei de implicações da lógica de tradução cultural. E, uma vez que não sou

suficientemente pretensioso para tentar fazer isso com relação ao Brasil, logo na primeira vez que “aperto” aqui, observo essas questões a partir do Caribe, outro local do meridiano sul do Atlântico Negro, esperando que parte de minhas observações possam ser, pelo menos, ressonantes com suas preocupações.

De que forma essas questões lançam luz sobre as discussões em torno da identidade cultural? Como podemos conceituar identidade e diferença, poder e pertencimento, juntos, no mesmo espaço, após a diáspora? Apesar de tudo que aconteceu na teoria crítica e cultural para desconstruir essa posição, acredito que ainda sejamos tentados a retomar a visão de senso comum de que a identidade é, afinal de contas, determinada pelo nascimento, inscrita em nosso ser racial, transmitida através de parentesco e linhagem. Escravidão, colonização, pobreza e subdesenvolvimento podem forçar os indivíduos a migrar, mas cada disseminação, acreditamos de coração, carrega a promessa de um retorno redentor. Esse sonho foi um elemento importante na própria ideia de diáspora, inscrita como subtexto nas recentes histórias nacionais do Caribe: sobretudo na versão do Velho Testamento – a analogia do “povo escolhido” arrancado à força e atirado à escravidão no Egito; seu sofrimento na Babilônia, a liderança de Moisés, seguida do Grande Êxodo –, o “movimento do povo de Jah”, de Bob Marley – do cativeiro e a volta à Terra Prometida. Esta é a grande narrativa libertária do Novo Mundo –, sofrimento, êxodo e Freedom Ride. Como mito fundador, moldou as lutas de escravos para se tornarem homens e mulheres livres, com todo o poder que os mitos trazem de configurar os imaginários, dar sentido a nossas vidas e lutas e recuperar as histórias perdidas ou esquecidas. Mitos fundadores, no entanto, são perigosos quando traduzidos politicamente, como nos lembra, constantemente, o destino do povo Palestino. Os mitos têm a estrutura cíclica e anacrônica de uma dupla inscrição. Seu poder redentor está no futuro, mas “operam” costurando fins e inícios, futuros e origens. O tempo narrativo dos mitos é circular – “transformando história em natureza”, como observou Roland Barthes. O tempo histórico é, apesar de não linear, sucessivo. As questões de identidade no Caribe não podem ser pensadas de modo teleológico, pois, conosco, a questão é implacavelmente histórica.

Os mitos se concentram e se destilam. As histórias dispersam e descentram. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são singulares, mas diversas. Em nossa parte do Atlântico Negro, os nativos foram dizimados pelo trabalho pesado e pela doença nos primeiros cem anos de colonização. A terra não pode ser “sagrada”, pois foi violentada: não ficou vazia, foi esvaziada. Todos ali pertenceram a outro lugar em determinado momento. Longe de ser a continuidade de nossos passados, nossas histórias são marcadas por rupturas violentas e abruptas. Em vez da evolução

gradativa da associação civil, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental e da nação, nossa “associação civil” foi inaugurada por um ato brutal de vontade imperial.

O Caribe renasceu através do processo de violência real e simbólica. Nosso caminho para a modernidade é pontuado pela conquista, pelo genocídio, pela escravidão, pela inserção forçada no sistema latifundiário, pela dependência colonial e, acima de tudo, pelo legado da vida ser vivida num mundo implacavelmente racializado. Nossas “rotas” culturais são diversas e impuras. As grandes maiorias são africanas, por descendência – mas essa descendência é do tipo que Shakespeare teria chamado “norte-noroeste”. Sabemos que o termo “África” é, de qualquer forma, uma construção moderna, que se refere a uma diversidade de povos, tribos, culturas, religiões e línguas, cujo principal ponto comum de origem está na confluência do tráfico escravo. Essa é a “África” que está bem viva na diáspora; foi o que a “África” se tornou em toda parte no Novo Mundo. Suas culturas são produto da complexíssima rede de entre-cruzamento de elementos, sintetizadas através do redemoinho do sincretismo colonial, um hibridismo cultural forjado no caldeirão colonial.

Estou consciente das muitas diferenças que se aplicam ao Brasil em relação ao quadro que desenhei sobre o Caribe. Somos ilhotas em busca de um sentido de nacionalidade e vocês têm um destino continental. Sua independência veio cedo, a nossa, tarde. Ainda assim, a partir do que se poderia chamar uma perspectiva baiana, há aspectos críticos que nos permitem habitar espaços semelhantes. Nossas “terras e gentes” são caracterizadas pela marca indelével da colonização e da escravidão. Nossas regiões são ambas de sociedades pós-escravatura e pós-coloniais de tradução cultural.

O termo hibridismo é às vezes usado (além de outros como “sincretismo” e “criolização”) para caracterizar essas culturas misturadas e diáspóricas do Novo Mundo. Seu significado, entretanto, tem sido mal compreendido. O termo hibridismo não é uma referência à composição racial mista de tais sociedades: até mesmo aquelas que conseguem rastrear sua linha direta de descendência já estão, no meu ponto de vista, culturalmente hibridizadas de forma significativa. O termo tampouco se refere a indivíduos, que então podem ser contrastados como sujeitos totalmente formados com os “tradicionalis” ou os “modernos”. É, na realidade, outro termo para designar o processo de tradução cultural, um processo forçado, nunca assentado ou completo, mas sempre em transição, em tradução, marcado em última instância pela indefinição. O hibridismo não é fato para simples celebração – mesmo que Salman Rushdie tenha observado que é uma daquelas rotas impuras através das quais “a novidade adentra o mundo”. Não pode ser plenamente festejado porque seu custo

é alto e frequentemente incapacitante por causa – conforme observou James Clifford – de suas múltiplas formas de deslocamento e habitação. Nos termos a que me referi no início, seus resultados não podem mais ser decompostos em seus elementos originais, e, nesse sentido, não é mais possível “voltar para casa”, sendo, consequentemente, assombrado por um profundo sentimento de “perda”. No entanto, o hibridismo define a lógica combinada e desequilibrada da forma como a chamada modernidade ocidental impactou as periferias a partir do início do projeto europeu de globalização, através da conquista e da migração forçada. Não se trata, como adverte Homi Bhabha (2000: 139), “de uma simples apropriação ou adaptação: trata-se de um processo que exige que as culturas revisem seus sistemas de referência, normas e valores, afastando-se de suas regras internas habituais de transformação”. Apesar de seu frequente “sucesso” espantoso e exótico, o hibridismo permanece um “momento ambíguo e nervoso de transição que acompanha qualquer modalidade de transformação social [e que] não contém a promessa de final feliz ou de transcendência” (Id., 1997: 14). E isso, afirma Homi Bhabha, é porque “insiste em mostrar... as dissonâncias de poder ou posição que têm que ser confrontadas; os valores, éticas ou estéticas que têm que ser traduzidos, e que não transcenderão sem marcas o processo de sua transferência” (loc. cit.).

Quero explorar um pouco mais a lógica de tradução cultural, pois acredito que, apesar de estar na moda atualmente, não é bem compreendida. A concepção estreita de cultura e diáspora repousa sobre um conceito binário de diferença. É fundamentada na construção de fronteiras de exclusão, a cooptação essencializada e racializada da “alteridade” do Outro, e uma oposição fixa entre nós e eles, o dentro e o fora. Mas as configurações sincretizadas da cultura do Caribe parecem exigir a noção de *différance* de Derrida (1982: 11)... “o movimento do jogo que produz esses efeitos de diferença”; um sistema onde “todo conceito está inscrito numa cadeia em que se refere aos demais conceitos... por meio de um jogo sistemático de diferenças”. O sentido não tem origem ou destino fixo, mas está sempre “em jogo”; e, mais, seu valor político não pode ser determinado por uma essência, mas por sua posição e em termos relacionais. A fantasia de uma origem final, como “verdadeiro” começo, permanece assombrada pela “falta” ou pelo “excesso”, não podendo nunca ser compreendida na plenitude de sua presença para si.

Estou convencido de que essa *não* é simplesmente uma daquelas “ideias fora de lugar” sobre as quais Roberto Schwartz escreveu com tanta perspicácia: reveste-se da maior importância conceitual por permitir-nos descrever um aspecto crítico da lógica da tradução cultural nessas sociedades. Entretanto, tenho simpatia pela visão de que este, digamos, pós-modernismo do

real, pós-estruturalismo *avant-la-lettre*, apresente sérias deficiências em alguns aspectos. Encantada com a fantasia que o “modernismo” da metrópole será, de alguma forma, resgatado pelo “pós-modernismo” da periferia, a crítica cultural esqueceu que o sincretismo, o hibridismo ou a transculturação das margens sempre tiveram e continuam tendo lugar e continuam a ser delimitados por relações de poder radicalmente assimétricas. A transculturação e a criolização não são uma “dádiva” vazia da periferia para o centro. São produto da lógica disjuntiva que a colonização, a escravidão e a modernidade introduziram no mundo. Essas coisas permanecem, até mesmo no mundo pós-colonial, signos de um ingresso na história da força que, depois de 1492, constituiu o mundo como um negócio profundamente desigual, embora “global”, tornando nossas gentes *recrutadas da modernidade*, como descreveu David Scott (2004) recentemente em seu ensaio sobre C. L. R. James (autor de *Black Jacobins: the history of the Haitian Revolution*).

A lógica da *différance*, da tradução cultural, tem que ser lida sempre no contexto da colonização, da escravidão e da racialização; não deve ser lida como uma alternativa, mas como parte de sua lógica interna. O esquecimento do jogo de raça e poder na disseminação da diferença cultural deu a razão a muitos críticos dos estudos culturais por seus flertes com o pós-estruturalismo. É como se fôssemos obrigados a enfatizar a colonização, o poder, a exclusão racial e o binarismo, ou, por outro lado, a cultura, o deslizamento do sentido, o hibridismo e a *différance*. Uma escolha inútil e falsa. Embora nos agarremos à diferenciação e à especificidade, não podemos esquecer os momentos determinantes da conquista, da colonização e da escravidão, o *trabalho* que se exigia constantemente desses binários na *re-presentação* da proliferação da diferença cultural e de formas de vida dentro das unidades suturadas e sobredeterminadas de colonização e raça. Torna-se imperativo que abracemos não uma ou outra, mas ambas as extremidades da cadeia em jogo, ao mesmo tempo e no mesmo espaço conceitual: sobredeterminação e diferença, condensação e disseminação – se não quisermos voltar a um desconstrutivismo lúdico, a fantasia de uma utopia da diferença sem poder. Devemos nos lembrar de que já nas entrevistas divulgadas em *Positions*, o próprio Derrida insistia que os termos de um binário não se mantêm numa relação de neutralidade mútua, mas os termos marcados e não marcados constituem uma hierarquia invisível. Seria tentador cair na armadilha de se acreditar que o essencialismo tenha sido deslocado *histórica e politicamente*, já que foi desconstruído *teoricamente*.

Quero explorar a tensão em dois casos – a colonização e o racismo –, para tentar decifrar sua lógica contraditória melhor do que tem sido feito até hoje. Resumiria o problema como sendo o fracasso em se pensar o momento da co-

lonização como de sobredeterminação – isto é, em termos de dominação, em vez de hegemonia (para adotar os termos de Gramsci) e de recusa em se pensar raça e racismo como sistema discursivo.

A partir dessa perspectiva, a colonização não foi um subenredo numa história europeia maior, mas um fio condutor na trama da narrativa moderna. No quadro re-encenado do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a significação de um acontecimento importante, uma ruptura histórica mundial. Significa o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização, escravidão, exploração econômica e hegemonia imperial através do qual a Europa se refez, e constitui a “face externa”, o “lado de fora constitutivo” da modernidade capitalista ocidental após 1492. Nesse sentido, o pós-colonial marca uma interrupção crítica daquela grande narrativa historiográfica que, na historiografia liberal, na sociologia histórica weberiana e no marxismo ocidental deu a essa dimensão global um lugar subordinado e marginal: preferiu um relato que poderia essencialmente ser contado a partir do interior dos parâmetros europeus. Essa re-narrativização desloca a história da modernidade capitalista de sua centralização europeia para suas periferias globais – e subordina a famosa “transição do feudalismo para o capitalismo”, que desempenhou papel tão talismânico nas formulações de Marx, a outra formulação preferível, “a longa formação do mercado mundial”.

Sem dúvida, a colonização foi um ato de poder e dominação. Mas foi também um projeto de ter domínio sobre, ganhar para si, remodelar e aproveitar as diversas formas de diferença que encontrou e criou, enquanto destruía ou reprimia aqueles que resistiam ao exercício de sua vontade de poder. O objetivo do projeto consistia em fazer que os diferentes “tempos” das periferias se adequassem ao tempo europeu, tornando todos os espaços simulacros do espaço europeizado. Claro que, a partir das décadas finais do século XV, não *havia* de fato um “tempo homogêneo, vazio, ocidental”, para citar Benjamin. Havia condensações, hiatos e elisões, que surgem quando temporalidades diferentes – ao tempo em que permaneciam “presentes” e “reais” em seus diferentes efeitos – são, ao mesmo tempo, rompidas e centradas em relação a sistemas racializados de poder e representação e obrigadas a marcar sua diferença em termos dos efeitos sobredeterminados das temporalidades europeias. São esta tensão e esta luta contínuas, esta desigualdade persistente, que definiram o *global*, tanto em seus momentos globalizantes iniciais quanto nos contemporâneos. Na verdade, longe da natureza saturante de suas dominações, e apesar de suas estruturas de poder ascendentes, o que distingue a modernidade ocidental não é a Soberania Universal da Razão – na melhor das hipóteses, uma figura bastante traiçoeira – mas esse caráter de sobredeterminação e sutura do

poder e o caráter suplementar de seus efeitos. Desde o século XVI, essas temporalidades, histórias e culturas diferenciais continuam a existir e a ser violentamente emparelhadas – ao tempo em que se recusam a se tornar “iguais”. Na verdade, suas trajetórias altamente desiguais e variáveis formaram o terreno do antagonismo político e da resistência cultural.

Mas o antagonismo, a luta e a resistência, apesar de parecerem assumir em um dado momento a forma pura de um binário mutuamente excludente, se comprovaram impossíveis de ser desenredados, conceituados ou narrados como entidades separadas e discretas. Como condição da própria posição hegemônica, nenhum lugar, “aqui” ou “lá”, poderia desenvolver-se, no terreno, em sua fantasia de autonomia e in-diferença, sem ser obrigado a levar em consideração seus Outros significativos, tornados abjetos, excluídos. A própria noção de identidade cultural autônoma, naturalmente autoproduzida e idêntica – da mesma forma que as noções de um ser racial puro, uma economia autossuficiente ou uma entidade política absolutamente soberana – não poderia ser sustentada. Tinha que ser reconstruída inúmeras vezes dentro e através do “Outro”, por meio de um sistema móvel de semelhanças e diferenças; seu modo de poder operacional foi a luta para fechar abruptamente o “jogo” da *différance*, para interromper a tendência que cada significante tem – inclusive os de raça e cultura – de “escorregar”. O Outro se recusava a ser simplesmente um termo fixo em uma hierarquia, sempre e já em seu lugar, externo ao sistema de poder, de governo e de identificação racializada. Assumiu, em vez disso, uma posição de marca diferencial numa cadeia discursiva, um lado externo constitutivo, simbolicamente construído, cuja extrusão do sistema deveria garantir e estabilizar a identidade, em especial a identidade nacional, do lado de dentro. Na realidade, como todas as externalidades constitutivas, o abjeto e o excluído constantemente retornam para confundir, desestabilizar e perturbar o interior assentado. Entre diferentes momentos históricos, entre diferentes gerações, este processo foi organizado e reorganizado em sistemas de poder pelos mecanismos de exclusão e alteridade – tropos de fetichismo, racialização e patologização – exigidos no caso das diferenças serem fixadas e consolidadas dentro de discursos unificadores de nação e civilização.

O modelo aqui é o de Bakhtin, profundamente afinado com a heteroglossia – a proliferação de línguas e culturas que caracterizam particularmente a “zona baiana” – apesar de ter escrito sobre heteroglossia num contexto russo e europeu. Com Volosinov, em sua obra sobre a teoria da linguagem, Bakhtin argumentou que não pode haver “línguas de classe” puras – apenas dialetos e idioletos de classe, pois todas as línguas de classe têm que compartilhar algumas características. Como afirmou, “é graças a essa interseção de sotaques que

um signo mantém sua vitalidade e dinamismo. Um signo que foi retirado das pressões da luta social... inevitavelmente perde a força, degenera em alegoria, e se torna o objeto, não de uma inteligibilidade social viva, mas de mera compreensão filológica" (Volosinov, 1973: 23). Bakhtin, no entanto, sabia também que a língua – ou seja, a "cultura" – torna-se "ideológica" – isto é, atrelada a posições específicas de poder – quando o poder intervém na língua, numa tentativa de fechar o sentido, *fixar e limitar* o jogo de sentido, interromper a infinita semióse de sua heteroglossia e retirar a língua das "pressões da luta social" (Ibid.). Nesse modelo, é crucial enxergar o poder e a cultura não como formadores de algum tipo natural de unidade, *nem* como termos de uma totalidade expressiva, nem ainda como ligados a uma determinação entre base e superestrutura. É importante ver o poder e a cultura como *uma articulação*. Por articulação, quero dizer que cultura e poder *não* são a mesma coisa, mas podem estar ligados – articulados: não sendo naturais e inevitáveis, as conexões são, portanto, históricas, específicas e se deslocam de uma configuração ou formação discursiva para outra, tendo que ser forjadas e forjadas de novo de forma que sempre deixam alguma coisa para trás – um processo que, por definição, tem esse caráter de sobredeterminação e suplementar – estando, portanto, sempre aberto à contingência, à luta e à mudança.

Os discursos de raça e racialização fazem parte da discussão porque – como é o caso de gênero e sexualidade – são os discursos mais refratários a serem conceituados nesta forma discursiva, sobredeterminada e suplementar. Tanto no caso de gênero, quanto no de racialização – seja o último concebido basicamente em termos genéticos e biológicos, ou étnicos e culturais – a *Natureza* é o curinga: o significante silencioso, o referente através do qual o sistema de hierarquias se representa como "natural" e fechado. Assim, a racialização desempenhou um papel crucial – embora historicamente mutante – na colonização e nos sistemas pós-coloniais de poder.

Conceitualmente, como sabemos, raça não é uma categoria científica. As diferenças atribuídas a raça *dentro* da chamada população racialmente definida são tão grandes quanto as diferenças dentro das populações "racialmente diferentes". Raça é um construto político e social. Os grupos compartilham padrões de cultura e crença não por causa de algum fator transmitido em seus genes, mas como consequência de viverem em um mundo racializado. Isso não significa que, já que o que pensamos como as culturas de raça não são genética ou biologicamente transmitidas, a raça não tenha efeitos reais. Como indica o velho truismo sociológico, "aqueles coisas que homens e mulheres acreditam ser verdade são reais em suas consequências, em seus efeitos". Raça é a categoria discursiva organizadora em torno da qual sistemas bastante reais

foram organizados. Entretanto, como prática discursiva, o racismo tem sua lógica própria. Afirma que as diferenças sociais e culturais estão fundamentadas na diferença biológica e genética. Esse efeito naturalizador parece tornar a diferença racial um fato fixo e científico. O problema para o racismo, se me permitem dizê-lo assim, é que o nível genético não é imediatamente visível, e por isso não pode operar como vocabulário social geral de distinção. Sua estrutura oculta tem, portanto, que ser *materializada*, de forma a poder ser facilmente decifrada, em significantes visíveis no corpo, como cor da pele, características físicas de cabelo, traços, tipo físico etc. Esses significantes funcionam como mecanismos discursivos de clausura, na vida cotidiana. A este processo Frantz Fanon deu o nome de epidermalização – a escrita das diferenças raciais no corpo, a inscrição no corpo. Os discursos de raça “funcionam”, então, estabelecendo uma articulação, ou o que Ernesto Laclau denominou um sistema de equivalências entre os registros biológicos e os socioculturais, permitindo que um se “decifre” no outro. Apesar dos efeitos de “clausura” de seus mecanismos, as hierarquias raciais e os discursos do racismo que os implementam, estão, na realidade, em constante deslocamento histórico: suas “equivalências” são reorganizadas discursivamente, na medida em que são atreladas a diferentes configurações de poder.

O que esse argumento sugere é que cultura não é uma viagem de descoberta e certamente não é uma viagem de retorno. Não é uma arqueologia. É uma produção. O que o “desvio através de nossos passados” nos permite fazer, sim, é, por meio da cultura, nos produzir de outro modo, como novos tipos de sujeitos. Não é, portanto, uma questão do que nossas tradições fazem de nós, mas do que fazemos com nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais se estendem a nossa frente. Estamos sempre no processo de formação cultural. Cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de tornar-se.

Em suas formas atuais frenéticas e acentuadas, o novo estágio de globalização desenreda e subverte mais ainda seus próprios modelos culturais herdados, essencializantes e homogeneizadores, desfazendo os limites e, nesse processo, deslindando a escuridão do próprio “Iluminismo” ocidental. As identidades consideradas assentadas e estáveis naufragam na proliferação da diferenciação. Pelo mundo afora, os processos das chamadas “migrações livres e forçadas” mudam de composição, diversificam culturas e pluralizam as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, os antigos poderes imperiais, e, na realidade, do próprio globo terrestre. Os fluxos não regulados de povos e culturas são tão amplos e ininterruptos quanto os fluxos patrocinados de capital e tecnologia. Os primeiros inauguram um novo processo de “minorização” nas sociedades metropolitanas, cuja homogeneidade cultural

há muito vem sendo silenciosamente presumida tanto por aqueles que vivem nela quanto pelos que a veem de fora. Mas, essas “minorias” não são efetivamente confinadas em guetos. Envolvem a cultura dominante ao longo de uma frente bastante ampla. Pertencem, na realidade, a um movimento transnacional e suas ligações são múltiplas e laterais. Elas marcam o fim da “modernidade” definida exclusivamente em termos ocidentais.

Na realidade, há dois processos opostos em ação nas formas contemporâneas de globalização, que é um processo fundamentalmente contraditório. Há as formas dominantes de homogeneização cultural, através das quais, dada sua ascendência no mercado cultural e a dominação dos fluxos de capital, tecnologia e cultura, a cultura ocidental e especificamente a cultural estadunidense ameaçam soterrar a todos, impondo uma homogeneização cultural – denominada “McDonald-ização” ou “Nike-ização” – de tudo que está à vista. Seus efeitos são observados em todo o mundo, inclusive na vida e na cultura populares do Caribe. Mas existem, em paralelo, processos que lenta e sutilmente descentralizam os modelos ocidentais e conduzem, ao mesmo tempo, à disseminação da diferença cultural no globo inteiro.

Essas “outras” tendências não têm (ainda) o poder de confrontar e repelir o avanço das formas dominantes, mas têm a capacidade, em todos os lugares, de subverter e “traduzir”, negociar e indigenizar a investida cultural global perpetrada contra as culturas mais fracas. E, uma vez que os mercados consumidores globais dependem precisamente de se tornar “localizados”, indigenizados, para obter sucesso, há certo poder naquilo que a princípio pode parecer meramente “local”. Nos dias de hoje, o “meramente” local e o grande global estão entrelaçados; não porque o primeiro seja simplesmente a elaboração local de efeitos essencialmente globais, mas porque um se tornou condição de existência para o outro. Houve uma época em que a “modernidade” era transmitida a partir de um único centro. Hoje, não há esse centro. As “modernidades” estão por toda parte, mas assumiram um sotaque vernáculo. O destino e a sorte do camponês mais simples e mais pobre, no recanto mais remoto do mundo, dependem dos deslocamentos não regulamentados do mercado global – e, por isso, ele ou ela é atualmente elemento essencial de qualquer cálculo global. Os políticos sabem, em seu íntimo, que os pobres não serão eliminados da “modernidade”, nem deixarão de reivindicá-la. Não estão dispostos a ficar para sempre enclausurados numa “tradição” imutável. Estão determinados a construir seus próprios tipos de “modernidades vernáculas” e estes são os significantes de um novo tipo de consciência transnacional, pós-nacional e transcultural.

Essa “narrativa” não tem a garantia de um final feliz. Muitos que estão nos antigos Estados-nação, profundamente arraigados às mais puras formas de auto-

compreensão nacional, estão literalmente enlouquecendo com sua erosão. Sentem seu universo inteiro ameaçado pela mudança, desabando sobre si. “Diferenças culturais” de tipo rígido, etnicizado e não negociável tomaram o lugar da mis-cigenação sexual como fantasia pós-colonial primária. Um “fundamentalismo” motivado por “raça” emergiu em todas essas sociedades ocidentais europeias e norte-americanas, em uma nova espécie de nacionalismo defensivo e racializado. Preconceito, injustiça, discriminação e violência contra o “Outro”, baseados nessa “diferença cultural” hipostasiada, vieram tomar seu lugar junto a outros racismos fundados na cor da pele e na diferença fisiológica – dando espaço, em resposta, às “políticas de reconhecimento”, junto às lutas contra o racismo e pela justiça social.

Esses acontecimentos podem parecer, a princípio, distantes das preocupações das novas nações e culturas emergentes da “periferia”. Mas, como sugerimos, o antigo modelo de centro-periferia, nação-nacionalismo-cultura é justamente o modelo que está ruindo. As culturas emergentes que se sentem ameaçadas pelas forças da globalização, diversidade e hibridização, ou que fracassaram de acordo com a atual definição do projeto de modernização, podem ficar tentadas a se fecharem em suas inscrições nacionalistas e a construir muros contra o exterior. A alternativa não é agarrar-se a modelos fechados, unitários, homogêneos de “pertencimento cultural”, mas começar a aprender a abraçar processos mais amplos – o jogo de semelhança e diferença – que estão transformando a cultura no mundo. Esse é o caminho da “diáspora”, que é o caminho de um povo moderno e de uma cultura moderna. M

REFERÊNCIAS

- BHABHA, H. K. The voice of the Dom. *Times Literary Supplement*, n. 4923, 1997.
- _____. The vernacular cosmopolitan. In: DENNIS, F.; KHAN, N. (Orgs.). *Voices of the Crossing*. Londres: Serpent's Tail, 2000. p. 133-142.
- CHAMBERS, I. *Border dialogues: journeys in post-modernity*. Londres: Routledge, 1990.
- DERRIDA, J. *Margins of philosophy*. Brighton: Harvester, 1982.
- PRATT, M. L. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Londres: Routledge, 1992.
- SCOTT, D. *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- VOLOSINOV, V. N. *Marxism and the philosophy of language*. Londres; Nova York: Seminar Press, 1973.