

A DIFERENÇA CULTURAL EM BHABHA E OS DESAFIOS DA TEORIA DA LITERATURA NO SÉCULO XXI

THE CULTURAL DIFFERENCE IN BHABHA IS CHALLENGES OF THE THEORY OF THE LITERATURE IN THE CENTURY XXI

Lucilo Antonio Rodrigues (UEMS)

RESUMO

Neste artigo pretende-se demonstrar que a *diferença cultural* proposta por Homi Bhabha sugere outro lugar para a Teoria: outro testemunho da argumentação analítica caracterizado pela tensão entre sua delimitação institucional e sua força revisionária. Assim, a referência ao horizonte de outras culturas, passa, simultaneamente, por um duplo movimento: um que estandardiza a alteridade e outro que deforma e redefine a própria perspectiva teórica.

Palavras-chave: teoria; diferença cultural

ABSTRACT

This article attempts to demonstrate that cultural difference proposed by Homi Bhabha suggests another place to Theory: another witness to the analytical reasoning characterized by tension between its institutional limits and its strength revisionary. Thus the reference to the horizon of other cultures, passes simultaneously by a double movement: one that standardize the otherness and another that distorts and resets the own theoretical perspective.

Keywords: theory; cultural difference

Introdução

Em outubro de 2010 o mundo ouviu uma declaração um tanto espalhafatosa, mas até certo ponto condizente com boa parte dos discursos que proclamam o fim dos Estudos Culturais. A referida declaração partiu de Angela Merkel, chanceler da Alemanha, e a tradução literal de sua frase estampada no site da Presseurop, foi esta: “o multiculturalismo falhou completamente”. Merkel, ao externar um clamor, que talvez não seja apenas alemão, mas europeu, declarou que os imigrantes deveriam integrar-se e adotar a cultura e os valores alemães e acrescentou: “sentimo-nos vinculados aos valores cristãos. Quem não aceite isso não tem aqui lugar” (PRESSEUROP, 2010).

O depoimento de Merkel sinaliza que as políticas *integradoras* parecem ter se esgotado e que talvez durante todo esse tempo em que a Alemanha precisou da mão de obra barata dos estrangeiros, o *diferente* não estivesse sendo *aceito* ou *acolhido*, mas apenas *tolerado*. Ora, aceitar o diferente, celebrar o pluralismo e negar veementemente a tolerância, entendida como uma forma de não assimilação da cultura do outro, presente em grande parte dos discursos do multiculturalismo, constituiu-se, ao longo das décadas de 1980 e 1990, em um dos pilares das políticas que

legitimaram a Nova Ordem Econômica. Exaurido o *boom* econômico que dera sustentação a tais políticas e diante da face horrenda de uma crise econômica que já dura quase uma década, a Europa não suporta mais o diferente. Na França, a ojeriza ao outro materializou-se na burca, símbolo inequívoco da não-identidade e imagem especular da contra-identidade européia: o horror à miscigenação, o medo da islamização européia e a paranóia coletiva revestida em articulações labirínticas de uma rede de conspirações que faz o *diferente* se transformar em *suspeito*.

O problema é que em nenhum momento a diferença cultural foi considerada em suas reais possibilidades. Diante da necessidade urgente de mão de obra estrangeira, o multiculturalismo foi incorporado apenas enquanto nicho mercadológico: ele foi empacotado e servido como comida étnica. Parece que boa parte da opinião pública européia dobrou-se frente ao discurso do multiculturalismo e acreditou que o diferente pudesse se acomodar com docilidade sob a base homogênea do consumo e do bem estar social. Acreditou-se, enfim, no pluralismo cultural, na dissolução entre classes, raças e gêneros, na indistinção entre cultura popular e erudita, e enfim, na relativização de todos os valores e verdades.

Embora a Teoria não possa ser responsabilizada pela ascensão e queda do multiculturalismo é certo que os Estudos Culturais, em suas variadas vertentes, difundiram-no e celebraram-no: a encenação desse drama representa a própria condição ambígua da Teoria enquanto local institucional e não necessariamente a sua falência. Por isso é que não se pode afirmar que o papel histórico da Teoria será sempre o de legitimar e fornecer uma conformação estética ou uma ilusão de unidade para as ideologias, uma vez que, ao mesmo tempo em que dá sustentação institucional, a Teoria exerce também um poder revisionário.

Uma dessas revisões pode ser constatada na crítica pós-colonial de Homi Bhabha. Sem se opor diretamente aos Estudos Culturais, ele procura mostrar que a celebração ingênua da “fragmentação das ‘grandes narrativas’ do racionalismo pós-iluminista” é um “empreendimento profundamente provinciano”, posto que os mecanismos utilizados para se pensar a condição do outro ainda estão condicionados ao contexto do discurso etnocêntrico (2005, p. 23 grifo do autor). De acordo com Bhabha (2005, p.59) a diferença ou a alteridade no seio do discurso teórico ocidental geralmente se transforma na “fantasia de um certo espaço cultural” em que o outro texto é apenas o horizonte em que se busca não apenas mostrar, mas celebrar o pluralismo cultural: “o outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado”, mas, ao mesmo tempo, perde todo o seu poder de significar, de negar de ser, enfim, um agente de seu próprio processo histórico. Ou seja, mesmo conduzida pelas melhores intenções, a teoria ocidental, quando se volta para o outro, acaba por ofuscá-lo, pois o enreda nas malhas do discurso científico. Embora seja realmente possível conhecer com profundidade a cultura do outro, a estrutura interpretativa e analítica, inerente à

teoria, exige que o diferente se acomode passivamente como um corpo dócil, reproduzindo, desta forma, no próprio discurso teórico, a mesma relação de dominação que denuncia. Essa seria, de acordo com o teórico indo-britânico, a “condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica”.

Apesar dessa condenação, Bhabha (2005, p. 60) aponta para algumas saídas, uma vez que haveria uma tensão dialógica no interior da teoria crítica que ocorreria justamente entre a sua “delimitação institucional e sua força revisionária”; assim, mesmo sendo um “lugar de citação”, a teoria não poderia manter para sempre “sua posição na academia como o fio cortante antagônico do idealismo ocidental”. Tal tensão emergiria como um espaço intersticial, no próprio ato de citar a outra cultura, por isso as “exigências referenciais e institucionais” do trabalho teórico deveriam ser recolocadas no campo da “diferença cultural – e não da diversidade cultural”. (2005, p.61, grifo do autor).

Segundo Bhabha (2005, p. 63) a *diversidade cultural* é um objeto do conhecimento epistemológico: nesse caso a diferença é citada e mostrada em suas variadas particularidades, como categoria “da ética, da estética e da etnologia comparativas”. A *diversidade cultural* é também “o reconhecimento de conteúdos e costumes pré-dados”, nesse sentido, ela daria origem ao multiculturalismo liberal. Ela estaria também ligada à representação de culturas totalizadas e conservadas em uma pureza original cujas raízes se perderiam em um passado mítico.

A *diferença cultural* emerge no processo de enunciação da cultura do outro; nesse caso, o lugar do enunciado “é atravessado pela *difference*”, em outras palavras, a *diferença cultural* está ligada à “estrutura mesma da representação simbólica” (BHABHA, 2005, p. 65). Desse modo, “é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da *enunciação*” (2005, p. 64).

O conceito de *diversidade cultural* é facilmente apreensível; o mesmo não se pode dizer do conceito de *diferença cultural*, uma vez que Bhabha se furta, propositalmente, a conceituar a *diferença cultural*, evitando, desse modo, repetir, na própria definição do conceito de diferença, aquilo que justamente condena. Assim, ele não fecha o *conceito* em um círculo hermenêutico, para que este não se torne um objeto facilmente apreensível pelo conhecimento empírico. Para discorrer sobre a *diferença cultural* Bhabha recorre iterativamente a muitos exemplos que podem ser constatados em toda obra. Em alguns desses exemplos ele se refere ao *drama no relato semiótico*.

O que seria esse drama? O autor explica que esse drama vai ocorrer porque o sujeito do enunciado não pode interpelar, “em suas próprias palavras”, o sujeito da enunciação. O sujeito da enunciação, conforme a teoria da enunciação proposta por Benveniste, é uma instância do discurso

e não pode ser representado no texto, as referências que temos dele só podem ser detectadas enquanto marcas no enunciado. Dessa forma, ocorre uma disjunção entre o sujeito do enunciado e o sujeito do discurso, ou o destinador, pois ambos se encontram em planos diferentes. Bhabha chama a atenção para o fato de que a relação entre essas duas instâncias não é personalizável nem consciente, mas espacial:

O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. O Eu pronominal da proposição não pode ser levado a interpelar – em suas próprias palavras – o sujeito da enunciação, pois isto não é personalizável, e sim continua sendo uma *relação espacial* no interior dos esquemas e estratégias do discurso. (2005, p. 66, grifo nosso)

A idéia do Terceiro Espaço, enquanto instância mediadora, não teria relação com a síntese da dialética de Hegel, pois não se trata de uma totalidade, mas de um espaço intersticial: a meia passagem que viabiliza a produção de sentido. Um dos exemplos mais ilustrativos utilizados por Bhabha para a representação desse espaço ocorreria na relação metonímica, ou mais especificamente, na relação sinedótica entre o eu e o tu. O que está em questão, neste caso, é a encenação performativa desses dois sujeitos no Terceiro Espaço da Enunciação que emergiria justamente na cisão entre o espaço do enunciado e o espaço da enunciação.

A relação performática entre o destinador e o destinatário atesta também a emergência desse espaço intersticial. O sujeito da enunciação, conforme José Fiorin (2002) e Diana Luz Pessoa de Barros (2001), recobre duas posições actanciais: um *eu* que cumpre o papel de destinador do discurso e um *tu* que cumpre o papel de destinatário desse discurso. Assim, o discurso é endereçado a um outro, mas esse outro é na verdade um horizonte de possibilidades. O destinador procura alcançá-lo trazê-lo para a sua órbita (BARTHES, 2002), mas ele sempre será um espaço, uma virtualidade, ou uma força que modifica e remodela a todo instante o próprio discurso do destinador. Aqui, como no caso anterior, não é possível um diálogo entre o destinador e o destinatário, o próprio discurso se transforma em um espaço intersticial em que a diferença aparece como um processo, como um drama ou como um jogo em que as posições dos sujeitos estão sempre em movimento, impedindo qualquer tipo de cristalização identitária.

O processo de diferenciação cultural mostra a tensão existente no interior da teoria crítica: de um lado a sua delimitação institucional e, de outro, a sua força revisionária. No entanto, a

complexidade do conceito de *diferença cultural* pode muito bem nos levar a pensar que a sua compreensão demandaria um tipo de racionalidade só possível dentro do pensamento logocêntrico europeu e que o lugar do crítico acadêmico seria “inevitavelmente dentro dos arquivos eurocêntricos de um ocidente imperialista ou neocolonial” (BHABHA, 2005, p. 43). De acordo com o crítico indo-britânico esta seria uma proposição prejudicial e autodestrutiva, pois implicaria a idéia de que a teoria seria uma linguagem de elite.

De fato, muitos são os que postulam ser a teoria o espaço de uma determinada minoria privilegiada. Terry Eagleton, por exemplo, enfatiza a questão da mercantilização da própria teoria:

Em nossa época, a teoria tem sido um sintoma da mercantilização da própria vida intelectual, à medida que, com a mesma velocidade com que mudam os estilos dos penteados, uma moda conceitual toma à força o lugar de outra. Assim como o corpo humano – e muitas outras coisas mais – tornou-se estetizado em nossos dias, a teoria também se tornou uma espécie de forma de arte de minorias, bem humorada, auto-ironizante e hedonista – um espaço para o qual se transferiram os impulsos por trás da grande arte modernista. (2003, p. 326).

As críticas às teorias contemporâneas se tornaram uma parte bastante produtiva da própria Teoria. Nesse particular, gostaria de fazer referência a um artigo de Fábio Durão (2005), *Giros em falso no debate da teoria*, em que ele apresenta alguns postulados presentes na obra *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. Publicado em 2005, com 725 páginas, o livro compõe-se de 47 ensaios, divididos em 8 partes. Durão elenca vinte e seis argumentos em que a teoria contemporânea é colocada em xeque, dos quais eu comentarei apenas quatro por ter relação (indireta) com a teoria pós-colonial de Homi Bhabha.

Em primeiro lugar gostaria de comentar o argumento sobre a intransitividade da Teoria:

Ao perder sua transitividade, por não mais ser teoria *de* alguma coisa, a Teoria converteu-se em pura instituição, que, “como a Teologia [...] defende argumentos fundacionais, começa com uma determinada razão tida como postulado e a expande em todas as direções a partir dela”. (DONOGHUE, p.111, apud DURÃO, 2005, p. 62)

A intransitividade a que se refere Denoghue pode, sob certos aspectos, ser aplicada ao discurso de Bhabha, pois ele nunca se refere à Teoria *Literária*, mas simplesmente à Teoria ou, quando muito, à Teoria Crítica. O argumento fundacional também pode ser constatado no modo como o par *diversidade cultural/diferença cultural* é articulado ao longo de todos os ensaios de *O*

local da cultura, posto que este “expande em todas as direções”, reaparecendo com outros nomes e com significados *catacreticamente* distintos: enunciado/enunciação; pedagógico/performativo; epistemológico/enunciativo. Ou seja, esses termos, como paratextos, circulam em torno dos temas relativos a cada ensaio de modo a desenhar uma borda indefinida, assim em lugar de um conceito definido Bhabha nos apresenta um espaço *borrado*. Desse modo, não há como negar que, ao lado desse local indefinido, continuamente retraçado pelas substituições indevidas de termos - daí o caráter catacrético -, permanece um resquício de natureza fundacional, presente não apenas nas sucessivas derivações da mesma idéia, mas também em outras binaridades recorrentes em textos anteriores como, por exemplo, o par *prazer do texto/fruição*, proposto por Barthes em *O prazer do texto* que mantém uma relação bastante semelhante com o par *diversidade cultural/diferença cultural*.

Apesar de as derivações dos termos conter um germe fundacional, não se pode afirmar que a teoria de Bhabha defenda tal argumento; o desaparecimento do adjetivo *literário* e a emergência da Teoria, não parece sinalizar que esta tenha se transformado em *pura instituição*: o que *O local da cultura* ou mesmo outros textos semelhantes revelam é, por um lado, a literalização do espaço cultural – observável na própria escritura *poética* de muitos textos teóricos – e, por outro, o próprio fenômeno da metateorização, que faz com que a teoria perca seus referenciais *literários*:

A Teoria não tem objeto específico, pois dispõe-se a ler tudo, de épicos do século XVII ao Pato Donald; não tem uma fundamentação conceitual inequívoca, que pudesse pautar sua metodologia, pois é constituída por códigos (feminismo, estruturalismo, semiótica, psicanálise, desconstrução etc.) que podem ser mobilizados conjuntamente ou simplesmente existir lado a lado; (DURÃO, 2008, p. 55)

Outro argumento contra a teoria se refere à repetição encarnada na moda do *re*:

Tudo é sempre já uma repetição, uma re-leitura, uma re-escrita. Esse clima de mesmice [*staleness*] e de tardividade [*belatedness*] é o resultado paradoxal do presentismo: sem uma narrativa ligando o presente ao passado e ao futuro, não pode haver desenvolvimento, apenas repetição. (GOOD, p. 288-289 apud DURÃO, p. 63)

A repetição e, sobretudo, o uso indiscriminado do prefixo *re* tem realmente asfixiado a Teoria contemporânea para indicar não apenas a repetição, mas também a idéia de *revo* e de *reforço*: em todos esses casos, porém, nada autoriza que isso seja “resultado paradoxal do presentismo”. Ora, o que é a Teoria senão um extenso rosário de teorias novas e velhas: a recorrência é antes um sinal de vigor – daí o seu caráter revisionário – que a constatação da *mesmice*. Em *Teoria da literatura: uma introdução*, por exemplo, Terry Eagleton enfileira uma

longa lista de correntes teóricas e, após falar sobre cada uma delas, ele não apenas abre uma cova profunda para a teoria *obsoleta*, mas apressa-se em deitar-lhe uma pá de cal para que esta nunca mais volte. Mas a teoria sempre volta e essa volta só pode ser sob a forma de uma revisão – com ou sem o *re*.

O argumento de que as teorias contemporâneas seriam obscurantistas seria recorrente em diversos ensaios de *Theory's Empire*:

As leituras que a Teoria faz da ciência, criticando-a como veículo de dominação de sexo, raça e classe e vinculando-a ao projeto fracassado do Iluminismo, são elas mesmas obscurantistas e podem contribuir, com seu apelo implícito a um mundo pré-industrial, com movimentos nativistas retrógrados e antimodernos. Esse o resultado da interpretação de Spivak, na Índia. (DURÃO, p. 64).

Creio que essa crítica também se aplica ao texto de Bhabha; no entanto, a sua escrita tensa – obscura dirão alguns – nada mais é que um procedimento que tem por objetivo promover uma dramatização entre os elementos opositivos – transformados, neste caso, em actantes da enunciação – a fim de que as posições puristas sejam dissolvidas. Essa estrutura, digamos, ambivalente, foi, de certa forma, *preservada* na tradução de *O local da cultura*. Nesse particular, as tradutoras Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves, fazem a seguinte observação:

Pedimos portanto que o leitor, diante do estranhamento de que de certo se verá possuído ao ler os ensaios que compõem este volume, reconheça nele a postura teórica intencional e necessária de um texto que se quer fronteiro, descentrado, ambivalente – como o lugar deslizante de onde emerge o discurso híbrido daqueles que Salman Rushdie denomina *Homens traduzidos*. (2005, p. 9).

O texto ambivalente de Bhabha não é uma negação da racionalidade eurocêntrica, mas uma forma específica de racionalidade que não totaliza e nem exclui outras maneiras de pensar, convidando para o diálogo, inclusive, a razão iluminista, a qual, de certa forma, permanece no horizonte do texto como destinatária do discurso acadêmico. Finalmente, cabe aqui também a observação de Eagleton, que entende que a acusação de obscurantismo pode ser extensiva a todo e qualquer tipo de crítica: “Matthew Arnold e T. S. Eliot soam como jargão obscurantista ao homem da rua que não tem familiaridade com o seu estilo crítico” (2003, p. 328).

Por fim, uma das críticas mais contundentes direcionadas à Teoria, diz respeito à relativização:

Com o tempo, a suspeita em relação aos universais cobra uma vingança. Apesar da retórica da subversão, ela leva os intelectuais na direção da resignação. Sem uma idéia enfática de liberdade e felicidade, uma sociedade melhor não pode ser vislumbrada; a utopia murcha. Aqueles que celebram a diferença e desacreditam nos universais não conseguem pensar para além das possibilidades imediatas oferecidas pela história; na melhor das hipóteses valorizam tudo que seja curioso ou não-ocidental; na pior, mitologizam práticas questionáveis.”(JACOBY, 2008 apud DURÃO, p. 63).

Esta talvez seja a acusação mais séria à Teoria. Bhabha não celebra a diferença, mas coloca em descrédito toda forma de totalidade. A questão da relativização dos valores universais permanece em aberto e quase sempre parte de doutrinas humanistas tradicionais as quais, para Terry Eagleton, deveriam, sob certos aspectos, ser sinceramente reconhecidas:

[...] a generosidade da fé do humanista nos valores comuns deve ser sinceramente reconhecida. Ocorre, apenas, que ele confunde um projeto ainda a ser realizado – o de um mundo que compartilhe interesses políticos e econômicos comuns – com os valores “universais” de um mundo que ainda não foi desse modo reconstruído. O humanista, portanto, não está errado ao confiar na possibilidade de tais valores universais; ocorre que ninguém pode ainda dizer, com exatidão, que valores serão esses, uma vez que as condições materiais que poderiam permitir seu florescimento ainda não existem. (2003, p. 329-30).

Fábio Durão salienta que “*O império da teoria*” é “marcado por um impulso beligerante que cobra preço em sérias limitações”. Para ele, com exceção do *relativismo*, tais críticas “projetam uma imagem estereotipada e errônea da Teoria”:

Apenas o ensaio de John M. Ellis, “Is Theory to Blame?”, levanta a hipótese de que o problema não estaria na teoria em si, mas na *má* teoria, naquilo que dela foi feito nas mãos de gerações subseqüentes. Nenhum dos argumentos acima poderia ser aplicado, por exemplo, a Fredric Jameson, expoente reconhecido e proeminente da Teoria (2008, p. 63).

Segundo Durão (2008, p. 64) *Theory's Empire* “não se esforça em esconder seu caráter restaurador, reacionário em seu sentido original, como se fosse possível voltar às formas pré-

teóricas de leitura”. Justamente por isso, para ele, não deve se fazer tábula rasa da teoria asseverando que “postular uma volta à literatura e às grandes obras é tapar o sol com a peneira e fingir ignorar a grande crise que marca as letras, em todo o mundo, diante da revolução tecnológica do computador, do videogame etc”. Nesse particular, de acordo com Durão, o papel da Teoria seria contraditório, “pois se por um lado ela relativiza a importância do literário, que agora passa a existir lado a lado dos *cartoons* ou do YouTube, por outro fornece um novo fôlego para a leitura de textos que de outra forma poderia perder em interesse”.

Apesar de tangenciar alguns aspectos presentes na teoria pós-colonial, pode-se afirmar que os argumentos aqui apresentados não se aplicam à teoria de Bhabha que também reage contra a polêmica vazia:

Será que é preciso sempre polarizar para polemizar? Estaremos presos a uma política de combate onde a representação dos antagonismos sociais e contradições históricas não podem tomar outra forma senão o binarismo teoria versus política? Pode a meta do conhecimento ser a simples inversão da relação opressor e oprimido, centro e periferia, imagem negativa e imagem positiva? (2005, p. 43).

De acordo com Bhabha (2005, p. 51), a linguagem da crítica seria importante na medida em que, ao ultrapassar a simples oposição binária, seria possível abrir “um espaço de tradução, onde a construção de um objeto político” alienaria “de modo adequado nossas expectativas políticas [...] mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política”. Desse modo, o desafio da teoria no século XXI passaria, necessariamente, por uma “concepção do tempo da ação e da compreensão políticas como descortinador de um espaço que pode aceitar e regular a estrutura diferencial do momento da intervenção sem apressar-se em produzir uma unidade do antagonismo ou contradição social”. Este seria, de acordo com o autor, “um sinal de que a história está *acontecendo* – no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico”.

Voltando às considerações formuladas no início deste artigo, poderíamos afirmar que, em um primeiro momento, a Teoria multicultural – ou a diversidade cultural – forneceu um modelo idealizante na celebração da diferença, mas ainda dentro dos arquivos de uma racionalidade eurocêntrica. Essa forma de citação do outro contribuiu para dar uma forma estável a uma visão de mundo segundo a qual a cultura do outro poderia ser *conhecível* e legitimou até certo ponto as políticas integradoras da Europa na esteira do *boom* econômico dos primeiros tempos da globalização. Os eventos de 11 de setembro de 2001 chamaram a atenção para as inconsistências de

tais políticas e teorias, mas foi necessário se passar quase dez anos para se admitir o seu fracasso total.

A revisão dessas mesmas idéias sob o paradigma da teoria pós-colonial de Bhabha – a diferença cultural – exige o atravessamento da diferença na base homogênea do logocentrismo não para destruí-lo, mas para deslocá-lo de sua posição hegemônica, a fim de que se torne de fato interlocutor da alteridade. O que se propõe aqui não é o fim da racionalidade analítica e a emergência de uma irracionalidade espacial, mas a aceitação de que as nossas expectativas são *adequadamente alienadas*, mudando constantemente as nossas próprias formas de reconhecimento. Assim a forma dessa estrutura diferencial leva necessariamente à estrutura do diálogo na acepção bakhtiniana do termo, ou seja, de diálogo no qual as partes envolvidas são mutuamente iluminadas e modificadas.

O que é particularmente relevante na teoria crítica de Bhabha é que ela não se presta a servir de modelo a políticas celebratórias da diversidade, da pluralidade cultural ou da fragmentação das grandes narrativas. Ela não pode dar legitimidade a políticas de relativização dos valores universais, nem ao vale-tudo das corporações multinacionais e muito menos ainda fornecer subsídios que atestem a dissolução de classes, raças e gêneros. Ela também não pode servir de base para a política integradora européia, nem tampouco a sua rejeição, não pode também dar sustentação às políticas de inclusão social promovidas no Brasil, nem tampouco dar suporte às políticas contra a homofobia. Não pode, enfim, fornecer um padrão que legitime a dissolução entre a alta cultura e a cultura popular ou servir de modelo para análises *ecléticas* de textos literários.

As estratégias de contra-modernidade, sugeridas na teoria de Bhabha, passam longe de tais concepções: tais estratégias só fazem sentido quando são construídas no interior dos próprios discursos sejam eles quais forem: “do feminismo, do marxismo, do terceiro cinema [...] cujos objetos de prioridade [...] estão sempre em tensão histórica e filosófica ou em referência cruzada com outros objetos” (2002, p. 52). Assim, no campo específico da análise textual importaria não apenas o aspecto intrínseco, centralizado e totalizante desse empreendimento teórico, mas também a configuração espacial do destinatário que deforma e desloca a concepção logocêntrica no ato da interpretação.

No campo da ação política a teoria de Bhabha reescreve em suas próprias páginas uma outra história que não coincide com a perspectiva cada vez mais recrudescida de um Ocidente acuado, por um lado, com a emergência da China, e por outro, com o crescimento vertiginoso do islamismo dentro de suas próprias fronteiras. A falência do multiculturalismo, tão ruidosamente anunciada por Merkel, embora seja o reconhecimento da inadequação de muitos dos pressupostos dos Estudos Culturais, continua sendo ainda um desdobramento da própria *diversidade cultural*. Ora, a morte

do multiculturalismo não pode ter ocorrido porque, na verdade, ele nunca existiu de fato: se o outro não foi acolhido como se esperava, não foi certamente por culpa dele; mas o simples ato de inseri-lo no discurso do nacionalismo alemão é já um fator decisivo na modelagem *liquida* e inominável da identidade européia.

As reivindicações de identidade presente no discurso de Merkel, e, de resto, de quase todo mundo europeu, apesar de tudo, ainda são nominativas e normativas: elas respondem com um contra-canto às reivindicações identitárias também nominativas da *diversidade cultural* e, assim, de nome em nome, fundam, no espaço da incompreensão mútua, uma galeria de personagens ficcionais as quais, por força de suas próprias cargas simbólicas, de vez em quando, abruptamente, transbordam e inundam o real de figuras sinistras como o homem-bomba ou as hordas de tribos urbanas assassinas dispostas a matar e morrer.

Se por outro lado, temos a sensação – senão a convicção – de que realmente acolhemos o diferente é porque na verdade ele não é diferente, mas um espaço já configurado em nosso universo de expectativas e, por isso, como nos ensina Roland Barthes, ele nos dá prazer e não fruição. Nesse particular, o que sentimos como diferente é apenas o reforço de nossas próprias convicções: um frenesi ou êxtase de ouvir a nossa própria voz – ou uma voz ancestral - no discurso de outro. Um exemplo claro desse processo pode ser constatado na literatura de massa, no cinema e, é claro, nas narrativas diárias dos telejornais. Esse sentimento de integralidade, de totalidade, de partilha de valores universais não pode ser evitado; na verdade, enquanto *prazer*, ele não deveria ser submetido a qualquer julgamento: “não posso ser levado a dizer: este é bom, aquele é mau. Não há quadro de honra, não há crítica, pois esta implica sempre um objetivo tático, um uso social e muitas vezes uma cobertura imaginária” (BARTHES, 2002, p. 19). Desse modo, não há porque censurar a *diversidade cultural*: ela confina com o humanismo utópico – ou distópico, basta lembrar a ansiedade das ruínas apocalípticas tão recorrentes na Ficção Científica – o qual, de certa forma, freqüenta o nosso pensamento mesmo sabendo, como salientou Terry Eagleton, que não existem condições materiais para o seu florescimento.

O problema existe quando os pressupostos da *diversidade cultural* deixam o território de nossas idiossincrasias, de nossos sonhos e devaneios para se transformarem em instrumentos de legitimação de determinadas políticas sociais como a inclusão *forçada* do diferente na vida social de alguns grupos forçando-os, de fora para dentro, à dissolução. Um exemplo disso é a legitimação da *indisciplina* na sala de aula, a inclusão do ensino religioso nas escolas ou a distribuição de cartilhas anti-homofóbicas.

A *diferença cultural*, na perspectiva proposta por Bhabha, sugere outro papel para a Teoria: ela não pode mais se acomodar pacificamente dentro de sua delimitação institucional, mas pode

emergir como um espaço de enfrentamento e de permeabilidade; não pode mais falar pelo outro ou pretender, impunemente, *denunciar as condições de exploração* das minorias, mas pode deixar representar, em seu próprio gesto, a voz daquele a quem ela se dirige. Em outras palavras, em vez de mostrar ou apontar um porto seguro para a acomodação de nossas várias identidades – como cabides de um guarda-roupa – ela nos convida, como sugere Bhabha, a “emergir como os outros de nós mesmos” (2005, p. 69).

Referências

- ÁVILA, Myriam; REIS, Eliana Lourenço de Lima; GONÇALVES, Gláucia Renate. Traduzindo Bhabha algumas considerações. In: BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BARROS, Diana Luz Pessoa. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 2001.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- DONOGHUE. Theory, Theories, and principles. In: PATAI, Daphne, CORRAL, Will H. *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. Nova York: Columbia U.P., 2005.
- DURÃO, Fábio. Aklcelrud. Giros em falso no debate da teoria. *Alea: Estudos Neolatinos*. v. 10, n. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2008000100004
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FIORIN, José. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.
- GOOD, Graham. *Presentism*. In: PATAI, Daphne, CORRAL, Will H. *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. Nova York: Columbia U.P., 2005.
- JACOBY, Russell. Thick Aestheticism and Thin Nativism. In: PATAI, Daphne, CORRAL, Will H. *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. Nova York: Columbia U.P., 2005
- PATAI, Daphne, CORRAL, Will H. *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. Nova York: Columbia U.P., 2005.
- PRESSEUROP. O multiculturalismo faz parte do passado. <http://www.presseurop.eu/pt/content/article/363801-o-multiculturalismo-faz-parte-do-passado>. Acesso em: 10 abr. 2011.