

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**TRADUÇÃO CULTURAL COMO POLÍTICA:  
ABORDAGENS EM HOMI BHABHA E JUDITH BUTLER**

RODRIGO SOUZA FONTES DE SALLES GRAÇA

CURITIBA  
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

**TRADUÇÃO CULTURAL COMO POLÍTICA:  
ABORDAGENS EM HOMI BHABHA E JUDITH BUTLER**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

CURITIBA  
2013



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 104 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: FILOSOFIA.

Ao quarto dia do mês de novembro do ano de dois mil e treze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dra. Maria Rita de Assis César (UFPR-ED), Dr. André de Macedo Duarte (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Luiz Sérgio Repa, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça "**Tradução Cultural como política: abordagens em Homi Bhabha e Judith Butler.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Luiz Sérgio Repa. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 04 de novembro de 2013.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Luiz Sérgio Repa  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Dra. Maria Rita de Assis César  
Primeiro examinador  
UFPR-ED

Dr. André de Macedo Duarte  
Segundo examinador  
UFPR





Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 104 de 04/11/2013

**Mestrando: Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça**

**Título da Dissertação: "Tradução cultural como política: abordagens em Homi Bhabha e Judith Butler."**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	10,0
Profa. Dra. Maria Rita de Assis César (UFPR-ED) Primeiro examinador	10,0
Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR) Segundo examinador	10,0
<b>Média final</b> 10,0	10,0
<b>Conceito</b> A	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. Luiz Sérgio Repa  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Dra. Maria Rita de Assis César  
Primeiro Examinador  
UFPR-ED

Dr. André de Macedo Duarte  
Segundo Examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.  
A = Excelente = 9,0 a 10,0  
B = Bom = 8,0 a 8,9  
C = Regular = 7,0 a 7,9  
D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Coordenador do PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, ..20/10/2016.....

Prof. Doutor LUIZ SÉRGIO REPA Assinatura: 

Em memória de meu avô, *Manuel Ferreira de Souza (1939-2008)*.

Em memória dos colegas e amigos:

*Carlos "Hermman" (1980-2005)*

*Eraldo "Polaco" (1975-2009)*

*Eros "Morto" (1975-2009)*

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Dr. Luiz Sérgio Repa, pela confiança e apoio nas diversas etapas de elaboração da presente dissertação. Agradeço em especial à atenção e aos diálogos para as decisões tomadas ao longo deste percurso.

Aos integrantes da banca de qualificação, Dra. Maria Rita de Assis César e Dr. André de Macedo Duarte, pelas observações valorosas que auxiliaram no desenvolvimento da presente dissertação.

Aos professores que com suas matérias ofertadas auxiliariam na minha formação ao longo do Mestrado: Dr. Marco Antônio Valentin, Dra. Maria Izabel Limongi, Dr. Paulo Vieira Neto, Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira, Dra. Laura Pérez Gil e Dra. Evelyn Schuler Zea.

Ao Dr José Roberto Braga Portella pelo auxílio em etapa decisiva da minha vida acadêmica.

Aos colegas do grupo de estudos Teoria Crítica e Filosofia Política (2011-2012) da UFPR, com os quais compartilhei leituras, orientações, pesquisas e debates. Parte dessa dissertação se deve aos debates empreendidos junto a eles.

À Áurea Junglos e Marianne Nigro da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR pela “força” com a burocracia.

À CAPES, pela bolsa concedida e com os votos de apoio pela expansão de políticas justas de concessão de bolsas na graduação e na pós-graduação.

Aos colegas e amigos do Mestrado, em especial à Daniel V. Galantin, Thiago Dantas, Rodrigo Ponce e Paulo Ugolini pelas conversas partilhadas.

A Leonardo Marques, pelo apoio na tradução de resumo da dissertação.

Aos amigos Marina Sartori Martins e Fábio Bacila Sahad, que para além de seus incentivos constantes desde a graduação, por diversas vezes me auxiliaram nos projetos de dissertação e na dissertação.

Aos muitos amigos e colegas (desde a segunda metade de 2012 em destaque àqueles de trabalho), que sem o saberem, ajudaram, e muito, ao longo desses anos. Pessoalmente poderei agradecer cada um.

Aos meus pais Márcia e Claudio, e à minha avó Martha, pelo apoio incondicional. Aos irmãos Diogo e Juliana, por estarem aqui e terem suas vidas por trilhar.

À Gabi, pela companhia e muito mais.



## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo a exposição e comparação das abordagens políticas do conceito de *tradução cultural* em Homi Bhabha e Judith Butler. Trata-se assim de destacar a constituição do referido conceito nas publicações de cada autor, comparando-os e enfatizando o que se coloca como “político”. Argumenta-se que, para realizá-lo, é necessária a articulação entre conceitos variados que constituem a *tradução cultural*, o que denominamos *constelações*. No primeiro capítulo, desenvolvemos a hipótese de compreensão do conceito de *tradução cultural* elaborado por Homi Bhabha, em publicações da década de 1980 e 1990, a partir da distinção entre as concepções de *diversidade cultural* e *diferença cultural*. Para tanto, apresentamos como constitutivo destes referenciais as críticas de Bhabha a noções de multiculturalismo e determinados vieses de representação da alteridade, assim como seu uso das noções de *enunciação*, *cultura híbrida*, *différance* e a abordagem de textos coloniais do séculos XVIII e XIX e da literatura de finais do século XX. Destacamos neste âmbito de que modo, segundo o crítico indiano, a política é diretamente relacionada à textualidade para, por fim, apontarmos diretamente a sua elaboração do conceito de *tradução cultural* a partir da recepção de *A Tarefa do Tradutor*, de Walter Benjamin. O segundo capítulo é dedicado às publicações de Judith Butler que perpassam as décadas de 1990 e 2000, tendo como um dos eixos centrais o vínculo estabelecido pela autora entre *tradução cultural* e direitos universais não-colonialistas. Apontamos para aproximação realizada pela filósofa entre *cultura*, *contingência e universalidade*, destacando sua crítica à relação estabelecida entre *cultura* e *universalidade* no estruturalismo (Lacan e Lévi-Strauss) e o desenvolvimento da crítica hegeliana ao formalismo kantiano. Em seguida, apontamos nos textos de Butler a continuidade no uso do conceito de *performatividade* e sua relação com a *tradução cultural* e outros conceitos (*sociedade civil*, *contradição performativa*) no seu pensamento político. No terceiro capítulo, argumentamos que as concepções de *tradução cultural* em Bhabha e Butler se aproximam no plano de sua abordagem como processo político imanente de *significação*, *ressignificação e repetição (citação)*. Indicamos ainda como a centralidade da reflexão em torno da *linguagem* e da *temporalidade* atrelada à *tradução cultural* aproximam os autores tanto quanto as limitações apresentadas por ambos no desenvolvimento da relação entre *corpo* e *tradução cultural*. Por outro lado, encontramos distinções nas abordagens dos autores em torno do conceito de *tradução cultural*: não apenas pelo uso das noções de *comunidade* e *sociedade civil*, mas também na ênfase de Butler na ligação da *tradução*

*cultural* com *direitos* e, a partir da década de 2000, com a reflexão sobre a ética – primeiro aspecto não desenvolvido por Bhabha, enquanto o segundo é diretamente vinculado pelo crítico à reflexão pós-colonial.

**Palavras-chave:** tradução cultural, política, cultura, direitos

## ABSTRACT

The objective of this dissertation is to expose and compare the political approaches embedded in the concept of *cultural translation* in Homi Bhabha and Judith Butler. The strategy is to show how each author builds this concept in their writings, comparing them and stressing their definitions of “political”. Our argument is that in order to achieve it, it is necessary to articulate the various concepts that constitute the *cultural translation* in what we call *constellations*. In the first chapter it is argued that the concept of *cultural translation* developed by Homi Bhabha in his writings of the 1980s and 90s must be understood based on a distinction between the concepts of *cultural diversity* and *cultural difference*. In order to do so, we show how these concepts are developed based on Bhabha’s critique of some forms of multiculturalism and representations of otherness as well as on his use of the ideas of *enunciation*, *cultural hybridity*, *différance* and his analysis of colonial texts from the eighteenth and nineteenth centuries and literature of the late twentieth century. We show how, according to the Indian critic, politics are related to textuality in order to, finally, explore how the concept of *cultural translation* is based on *The Task of The Translator* by Walter Benjamin. The second chapter looks at Judith Butler’s writings at the turn of the century, mainly exploring the relation established by the author between *cultural translation* and universal rights non-colonial. We also indicate how the philosopher brings together *culture*, *contingency* and *universality*, showing her critique of the relation between *culture* and *universality* in structuralism (Lacan and Lévi-Strauss) and the development of the Hegelian critique of Kantian formalism. We then indicate the persistent use of the concept of *performativity* in Butler’s writings and its relation to *cultural translation* and other concepts (*civil society* and *performative contradiction*) in her political thought. The third chapter argues that the concept of *cultural translation* in Bhabha and Butler are close to each other in their approach to thought as an immanent political process of *signification*, *resignification*, and *repetition (citation)*. We also indicate the similarity of their ideas on *language*, *temporality*, and *cultural translation* as well as their limitations when treating the relation between *body* and *cultural translation*. On the other hand, we find differences in their approach to the concept of *cultural translation*: not only in their use of the ideas of *community* and *civil society*, but also in Butler’s emphasis on the links between *cultural translation* and *rights* as well as, starting in the 2000s, in her analysis of ethics – first aspect was not developed by Bhabha while the second is linked by the critic to postcolonial reflexions.

**Key-words: cultural translation, politic, culture, rights**

## SUMÁRIO

Introdução.....	1
<b>1° Capítulo – Homi Bhabha.....</b>	<b>21</b>
1.1. Diferença cultural e Diversidade cultural.....	21
1.2. <i>Différance</i> .....	32
1.3. Crítica ao Multiculturalismo.....	36
1.4. Política em Homi Bhabha.....	42
1.5. Conceito de tradução cultural em Homi Bhabha.....	55
<b>2° Capítulo – Judith Butler.....</b>	<b>71</b>
2.1. Delimitações e usos do conceito de tradução cultural.....	71
2.2. Problemas de universalidade e cultura em Lévi-Strauss e Lacan.....	73
2.3. Teoria cultural e tradução cultural.....	78
2.4. Universalidade e Colonialismo.....	81
2.5. Crítica hegeliana ao formalismo kantiano.....	83
2.6. Possibilidades Políticas na relação entre tradução cultural e universalidade(s).....	86
2.7. Problemas nas leis e nos direitos em Butler.....	90
2.8. Performatividade.....	94
2.9. Problemas do “corpo político” .....	97
2.10. Linguagem e performatividade.....	99
2.11. Reivindicação de direitos e performatividade.....	103
<b>3° Capítulo - Tradução Cultural em Bhabha e Butler.....</b>	<b>112</b>
3.1. Políticas imanentes da tradução cultural: significação e ressignificação.....	112
3.2. Tradução cultural e ética.....	115
3.3. Local da política: noção de comunidade em Bhabha.....	120
3.4. Espaços políticos: comunidade e sociedade civil.....	132
3.5. Corpo e tradução cultural.....	135
3.6. Temporalidade e tradução cultural.....	141

<b>Percurso.....</b>	<b>146</b>
Bibliografia.....	148



## Introdução

Nas décadas de 1980 e 1990, a partir de correntes teóricas como o *feminismo pós-estruturalista*, *pós-colonialismo*, *teoria crítica* e *comunitarismo*, foi desenvolvido um considerável campo de reflexão política. Apesar de os autores envolvidos apresentarem perspectivas intelectuais díspares, inclusive dentro de cada uma dessas correntes, podemos destacar pelo menos um ponto de convergência: grosso modo, minorias étnicas, religiosas, sexuais e imigrantes se tornam centrais no pensamento sobre a política na contemporaneidade. Como exemplo, podemos citar comunitaristas como Michael Walzer, que retoma o conceito de *tolerância* para pensar as relações políticas atuais em diversos níveis, ou Charles Taylor, que retomou a noção hegeliana de *reconhecimento* como central para política nos denominados estados multiculturais. Na Teoria Crítica, podemos destacar Iris Marion Young e a proposta de um “enraizamento social” em movimentos sociais variados<sup>1</sup>.

Ademais, um mesmo contexto político aproxima o pensamento desses intelectuais, em paralelo a centralidade dada à questão das minorias. A partir da década de 1960/1970, anterior ainda ao maior desenvolvimento das políticas nacionais e internacionais *multiculturalistas*, esses intelectuais testemunham a emergência de “novos” movimentos sociais, como os movimentos negros, feministas, LGBT, indígenas e outros. A questão explicitada por Iris Marion Young parece-nos pertinente a muitos desses intelectuais: “What are the implications for political philosophy of the claims of new group-based social movements associated with left politics?” (MARION YOUNG, 1990, p.04)

Neste contexto político-intelectual, encontramos dois autores cujas publicações nos propomos analisar: a filósofa feminista Judith Butler (1950-) e o crítico literário pós-colonialista Homi Bhabha (1948-). Apesar de suas trajetórias intelectuais apresentarem diferenças importantes, assim como os intelectuais supracitados, Butler e

---

<sup>1</sup> Ver: SILVA, Felipe Gonçalves. *Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos*. IN: NOBRE, Marcos. Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas: Papyrus, 2008. p.202;. WALZER, Michael. La política de la diferencia: estatalidad y tolerância em um mundo multicultural. ISEGORÌA/14. 1996. p. 37-53.; . HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003. TAYLOR, Charles. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. New Jersey: Princeton, 1996.

Bhabha têm como núcleo fundamental de suas reflexões políticas o que convencionou denominar grupos minoritários.

Em Butler, o foco inicial de suas pesquisas de grande repercussão seria as questões de gênero. Já Bhabha teve como eixo principal de abordagem desde seus primeiros artigos na década de 1980, as relações políticas no período colonialista/imperialista, e as recriações culturais e identificações de migrantes nos centros europeus e americanos. O que se mostra ainda comum aos autores é que, entre outros aspectos, ambos passam a se valer do conceito de *tradução cultural* para suas elaborações teórico-políticas. Nesse sentido, em suas respectivas produções intelectuais, ao longo das décadas de 1990 e 2000, o conceito de *tradução cultural* se torna referencial para pensar a política contemporânea. Bhabha aborda como *tradutória* a experiência diaspórica de migrantes nas metrópoles europeias:

Esta limiaridade da experiência migrante é mais um fenômeno tradutório do que transicional; não existe resolução para ele porque as duas condições são conjugadas de modo ambivalente na “sobrevivência” da vida migrante. (BHABHA, 2010g, p. 308)

Para Bhabha, a *tradução cultural* seria a forma pela qual, representado na figura do migrante, “o novo entre no mundo” (BHABHA, 2010e, p.292). Em Butler a importância ético-política do conceito de *tradução cultural* é sinalizada em *Undoing Gender* (2004) ao abordar a possibilidade da não-violência na composição sócio-política contemporânea:

Or do we need precisely know that the “common” is no longer there for us, if it ever was and self-limiting approach to difference is not the task of cultural translation in this day of multiculturalism but the most important way to nonviolence? (BUTLER, 2004, p.221)

É o conceito de *tradução cultural*, mais especificamente abordagem do(s) seu(s) sentido(s) político(s), que compõe o eixo da presente dissertação. Ou ainda: busca-se compreender comparativamente de que forma Butler e Bhabha constroem tal conceito como referencial teórico-analítico e político.

## Trajetórias

A recorrente referência a Bhabha como pensador “pós-colonialista” diz respeito não apenas a suas análises críticas das narrativas e enunciações colonialistas dos séculos XVIII e XIX, mas também sua abordagem da contemporaneidade em direta correlação ao processo colonial. Como aponta Frank Nilton Marcon,

(...) é um ‘pós’ que contesta narrativas anteriores, legitimadoras de dominação e poder, como, por exemplo: de raça, gênero, classe, nação e etnias. Nesta perspectiva, o entendimento do ‘pós-colonialismo’ como substantivo propõe a idéia de uma condição universal do pós-colonial. Condição global que emerge na literatura, na filosofia, na estética e na política fruto da mútua experiência colonial na metrópole e nas colônias. (MARCON, 2012)

Ou ainda, como expressa Bhabha em entrevista em 1998:

So to me the most important thing about the postcolonial project is to make one aware of the global and transnational history of those very early moments of modernity and the various obdurate, incommensurable, andaporetic tensions that modernity has to become ethically and politically aware of (and that postmodernity also has to become ethically and politically aware of) in claiming some discursive or political or spatial authority for itself. That's absolutely crucial, and that's why the idea that people who talk about the postcolonial somehow neglect the very important neocolonial social and political arrangements of the contemporary world-the international division of labor, the inequities of the international monetary fund, and so on-are somewhat missing the point, because first of all, they're not exclusive. And secondly, it would enhance such a reading of neocolonialism or neocoloniality if it were able to date the emergence of the history of modernity to that place that postcolonialism is trying to indicate. So I think that this is really the key to that question. (OLSON *et al*, 1998, p.373)

De forma aproximada à abordagem sobre o *Orientalismo* em Edward Said, em parte de suas obras Bhabha tem como eixo de abordagem as identificações e as relações de autoridade nas expansões colonialistas nos séculos XVIII e XIX. O crítico se dedicou a pesquisar literatos, pensadores e grupos sociais que tornam diretamente problemático esse referido processo. Mais especificamente, sujeitos ou grupos marcados: pelo refluxo migratório; pela convergência de referenciais de metrópoles europeias (notadamente França e Inglaterra) com aqueles de ex-colônias (como Índia, África do Sul, Argélia e outras); ou pela emergência política de grupos subalternos em diversos Estados-Nação.

Destarte, obras como *O Coração das Trevas* de Joseph Conrad, *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, de Franz Fanon e *The Satanic Verses* de Salman Rushdie, e a convergências e divergências de grupos e movimentos sociais diversos, tornaram-se

centrais também na interpretação que Bhabha faz das identificações, das relações de dominação e subversão, do estado de “incompreensão” e da recriação política nos contextos colonialistas, nos refluxos migratórios e na emergência política de grupos subalternos. Tendo em vista esta relativa variedade temática em Bhabha, na presente dissertação, desenvolvemos as relações de algumas destas com a *tradução cultural* para destacar como tal conceito conforma abordagem política.

Judith Butler apresenta vasta produção intelectual nas últimas décadas, tendo maior destaque seu livro *Gender Trouble*, publicado em 1990 (seu primeiro livro publicado foi *Subject of Desire*, de 1987, tese de doutorado que versa sobre a recepção da filosofia de Hegel no pensamento francês das décadas de 1930 e 1940). Neste, assim como em outras publicações subsequentes como *Bodies That Matter* (1993) e *The Psychic Life of Power* (1990) a filósofa perpassa principalmente abordagens das questões de gênero e subjetivação, temas pelos quais foi mais reconhecida. No entanto, suas publicações também contemplam outras temáticas. Se passarmos a *Excitable Speech* (1997) encontraremos, além das temáticas citadas, abordagens mais detidas sobre a relação entre linguagem e falas racistas e sexistas e, assim como no pequeno *Kantians in Every Culture?* (1994), breve reflexão sobre *reivindicação de direitos universais*. A reflexão sobre *direitos universais* se encontram mormente desenvolvido em *Contingency, Hegemony, Universality* (2000), elaborado em diálogo com os filósofos Ernesto Laclau e Slavoj Žižek. Já, sob o impacto das políticas estado-unidenses pós 11 de setembro de 2001, Butler publica em 2004 *Precarious Life*, versando sobre ética, violência e políticas de Estado; sobre a relação entre Estado-nação e minorias nota-se a publicação junto a Gayatri Spivak, de *Who Sings The Nation?* (2007); sobre a relação entre ética, política, mídia e violência encontraremos *Frames of War* (2009); e por fim sobre a relação entre pensamento judaico e a crítica ao sionismo foi recentemente publicado *Parting Ways* (2012).

Malgrado as dimensões variadas, as quais assumem o pensamento da autora podemos destacar que, para além das minorias (e por este termo destaca-se, tanto aquela de gênero, quanto raciais e étnicas, migrantes, refugiados de guerra e religiosidades minoritárias), o campo de reflexão comumente denominado pós-estruturalista se torna elemento constante comum aos seus textos e também aqueles de Homi Bhabha<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>“The methods behind Bhabha’s perspective are significant. His work transformed the study of colonialism by applying post-structuralist methodologies to colonial texts.” (HUDDART, 2006, p.04)

(HUDDART, 2006, p.04; BUTLER, 2006, p.03) Deste entreposto podemos encontrar certa proximidade dos autores. Na presente dissertação observamos em relevância a influência comum a ambos de Jacques Derrida, sobretudo na órbita de noções como *différance* e *performatividade*. Podemos assim adiantar que parte significativa da reflexão política em torno da *tradução cultural* nos dois autores refere-se ao pós-estruturalismo de Derrida. Observando a comunhão de referenciais em Bhabha e Butler, podemos também destacar aproximação em vista a recepção da pensadora pós-colonialista contemporânea, Gayatri Chakravorty Spivak<sup>3</sup> em Butler. Como exemplo dessa relação de Butler com a corrente pós-colonialista notamos o livro *Who Sings the Nation?* (2007) escrito como diálogo com Spivak. A influência comum a Butler e Bhabha ocorre também a partir do sociólogo Paul Gilroy, e recentemente na filósofa, a partir do crítico literário Edward Said. Destarte, o desenvolvimento do conceito de *tradução cultural* em Butler se refere diretamente à abordagem de Bhabha. Ao comentar o seu uso do conceito de *tradução cultural*, Butler destaca: “Much of this discussion is in debt to Homi Bhabha’s use of Walter Benjamin’s notion of translation. See BHABHA, ‘The Location of Culture’.” (BUTLER, 2002, p.362).

Se o conceito *tradução cultural* em seu aspecto político, mostra-se na presente dissertação como referencial comparativo principal nos dois autores, de que forma reconstruí-los nos textos de cada autor e de que modo compará-los?

## Questões metodológicas

“As ideias são constelações intemporais, e na medida em que os elementos são apreendidos como pontos nessas constelações, os fenômenos são divididos e salvos. Os elementos que que o conceito, segundo sua tarefa própria, extrai dos fenômenos, se tornam especialmente visíveis no extremo” – Walter Benjamin, *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.57.

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso,

---

“Indeed, my point was not to ‘apply’ pos-structuralisms to feminism, but to subject those theories to a specifically feminist reformulation”. (BUTLER, 2006, p.03)

<sup>3</sup> Spivak é reconhecida pela tradução em inglês da *Grammatologie* de Jacques Derrida na década de 1970 e livros diversos a partir dos estudos pós-coloniais. Ver: SPIVAK, G. *The Post-Colonial Critic; Interviews, Strategies, Dialogues*. New York Routledge, 1990.

parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.” – Friedrich Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, p. 531.

Nos capítulos que se seguem, nota-se a confluência de uma série de conceitos para além daquele de *tradução cultural*. Em Homi Bhabha, os conceitos de *diferença cultural* e *diversidade cultural*, *enunciação*, *cultura híbrida*, *terceiro espaço*, entre outros, são desenvolvidos; em Judith Butler, *universalidade*, *contingência*, *cultura*, *performatividade* e *direitos* são também abordados. Pode-se tomar como imprudente nessa produção de dimensão reduzida abertura para tal gama conceitual a fim de desenvolver problemática que se afunila para a noção política presente no conceito de *tradução cultural*. No entanto, ao longo do desenvolvimento da dissertação, tal recorte metodológico se mostrou o mais viável. Para explicitá-lo retomo aqui a metáfora da *constelação*<sup>4</sup> sem, no entanto, visar o sentido metafísico exposto por Walter Benjamin. Busco tal metáfora no sentido de pensar que a elaboração do conceito de *tradução cultural* e a(s) problemática(s) política(s) implicada(s) dependem da exposição e realocação de conceitos que não apenas se interdependem, mas que, justapostos, explicitam contornos uns dos outros. A dissertação seria a exposição dos conceitos ora como contrapontos, ora como substituições entre si, que permitiriam esboçar como imagens de constelações, o conceito de *tradução cultural*. De forma imanente às publicações de Bhabha e Butler, podemos melhor justificar este desenvolvimento metodológico da dissertação.

Os artigos de Homi Bhabha aqui abordados foram em grande parte publicados “originalmente” entre 1984 e 1993 e encontram-se mormente reunidos na coletânea *O Local da Cultura* (1994, publicação da edição brasileira em 1998). Nestes, nota-se a proliferação de conceitos. A comentadora Sherry Simon, em artigo que se propõe a analisar comparativamente o conceito de *tradução cultural* em Bhabha e Gayatri Spivak, faz as seguintes observações:

---

<sup>4</sup> Metáfora utilizada marcadamente no prefácio metodológico da tese de livre-docência de Walter Benjamin, *Origem do Drama Barroco Alemão*. O uso do presente recurso metafórico deve-se também, em parte, à abordagem metodológica sobre tradução e outros conceitos desenvolvidos pela antropóloga Evelyn Schuler Zea. Ver: SCHULER ZEA, Evelyn. Genitivo da tradução. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, vol.3, no.1, p.65-77, Abr 2008.

En lisant Homi Bhabha, on se trouve dans un terrain éclaté où les objets et les sources d'étude sont hétéroclites (on passe des textes de missionnaires anglais du XIX<sup>e</sup> siècle à Toni Morrison et Nadine Gordimer, de Heidegger à Saïd, de poètes des Caraïbes à Fanon et Walter Benjamin). Un tel découpage du corpus textuel découle bien évidemment d'un choix très conscient: pour Bhabha, l'analyse de la différence culturelle explique l'on elabore un discours interdisciplinaire transform.(...)Il ne peut pas être question d'exposer ici l'ensemble de la réflexion de Homi Bhabha, la finesse des négociations entre ses influences théoriques(Derrida, Lacan) et ses objets d'étude(le rapport colonial et ses suites), et les multiples termes qu'il invente pour définir les rapports changeants entre les divers pôles du monde postcolonial: *ambivalence, hybridity, sly civility, mimicry, third space*, pour ne citer que quelques-uns des concepts utilisés.(SIMON, 1995, p. 47)

A seleção e o recorte conceitual esboçado operam de maneira que, mesmo face às limitações de uma dissertação de mestrado, possa-se dotar de forma o desenvolvimento da problemática colocada, ou seja, constituir uma provisória constelação. Para tanto ao lado da abordagem direta do conceito de *tradução cultural* desenvolvemos brevemente aqueles conceitos de *diferença cultural, diversidade cultural, enunciação e cultura híbrida*, deixando de lado aquele de *mimicry (imitação)*, também de grande relevância para abordagem pós-colonialista do autor. Corre-se, todavia, o risco de que a análise aqui empreendida se distancie da escritura de Bhabha. Pois, como observa Sherry Simon:

L'écriture même de Bhabha est paradoxale à cet égard. Sa syntaxe tortueuse et la phraséologie dense présentent quelque chose qui relève d'un style traductionnel. Par la variété et le caractère disparate de ses références, par la création d'une terminologie idiosyncratique, Bhabha met en oeuvre un langage dépaysant. (SIMON, 1995, p.53)

Schmidt apontará na escrita de Bhabha o recurso à *iterabilidade* – tal como indicada por Jacques Derrida - referencial a partir do qual a repetição de formulações teóricas de autores variados permitiria a emergência de conceitos outros:

A premissa sobre a iterabilidade, definida por Derrida como condição de sentido – alguma coisa só faz sentido se enunciada dentro de determinadas condições de repetição – é, de certa maneira, incorporada e modalizada na enunciação de Bhabha. Isso explica porque, no seu discurso, ele cita, enxerta e reinscreve noções elaboradas por inúmeros pensadores e críticos, do passado e do presente, e provenientes de diferentes tendências teóricas, constituindo o seu discurso como um ato que dá origem a algo novo em termos de um fazer teórico. (SCHMIDT, 2011, p.33)

O conceito de *tradução cultural*, em parte desenvolvido a partir da noção de *tradução* presente em *A Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin, pode ser tomado como exemplo dessa *iterabilidade* da qual a escrita de Bhabha se vale. Na dissertação, tal procedimento nos leva a examinar de que forma se *reinscreve* no texto de Bhabha a referida noção de Benjamin, sem porém, deixar de nos ater comparativamente ao texto

benjaminiano. Termos como *enunção* e *hibridismo* (ou *cultura híbrida*) ou *diferença cultural* e *diversidade cultural*, nos levam ainda inevitavelmente a uma breve incursão em elaborações conceituais de Mikhail Bakhtin e Jacques Derrida, para melhor analisarmos como são recriados os conceitos nos artigos de Bhabha.

Em Judith Butler nos deparamos com uma produção intelectual recente que passa a se valer do conceito de *tradução cultural*. Dos primeiros textos de 1994 a se referir ao conceito de *tradução cultural*, ao último de 2012, encontramos variado campo conceitual de reflexão. O conceito de *tradução cultural*, que aparece no pequeno *Kantians in Every Culture?* (1994) em proximidade com a concepção de *universalidade*, em *Contingency, Hegemony, Universality* (2000) é desenvolvido de forma mais alongada a partir da exposição das *Universalidade(s)* em Hegel, e à noção de *contingência*; a noção de *performatividade*, voltada mais detidamente para abordagem sobre gênero em *Gender Trouble* (1990) e sobre a linguagem em *Excitable Speech* (1997), em *Who Sings the Nation?* (2007) e *Precarious, Politics, Sexuality* (2009) é aproximado ao conceito de *tradução cultural* para refletir sobre os *direitos* e as *reivindicações de direitos*; em *Contingency, Hegemony, Universality* (2000) encontramos a noção de *repetição* – de influência de Jacques Derrida – e *ressignificação*, já utilizada para refletir sobre a subversão de gênero em *Gender Trouble* (1990), aproximados ao conceito de *tradução cultural*; novamente em *Excitable Speech* (1997) e em *Who Sings The Naton?* (2007) o conceito de *contradição performativa*, marcado pela interpretação de Jurgen Habermas, é ressignificado ao ser interpretado como *tradução cultural*; em *Undoing Gender* (2004) Butler expõe a *tradução cultural* atrelada à ética da *não violência*, posição explicitada ao abordar a guerra do Iraque no século XXI e à violência do Estado de Israel. Em entrevista, Butler argumenta não haver em suas publicações um sistema:

Je n'ai pas un systeme. Je n'essaye pas de réconcilier mes différents ouvrages. Cela ne m'intéresse. Mes travaux sont un processus, ils ne sont pas contradictoires. Je repars toujours sur un autre angle, mais le genre et la sexualité font partie de mon travail. Des sujets sont plus politique comme Israël, par exemple et la guerre en Irak. La photo de guerre, Susan Sontag... J'écris aussi tout simplement sur Kafka ou Spinoza, ou n'importe quel sujet de philosophie qui m'intéresse. Mais je ne veux pas réconcilier ces sujets entre eux. Ce n'est pas un system. C'est un processus qui est en marche. (BUTLER, 2009)

Se aqui concordamos com as observações da autora sobre a inexistência de sistema em suas publicações, não deixamos de entrever o refluxo de problemáticas e conceitos, como acima busquei indicar a respeito do conceito de *tradução cultural*. Nesse âmbito busco justificar a abordagem não só de uma variedade de publicações, mas, também – ainda que de forma breve – de uma variedade conceitual: *performatividade, inteligibilidade cultural, interpelação, contradição performativa, universalidade, natureza/cultura, direitos, sociedade civil, repetição, democracia radical* e *outros*. Este percurso nos remete por vezes ao diálogo crítico estabelecido nos textos de Butler com o texto de autores como o do próprio Homi Bhabha, Hegel, John Austin, Jacques Derrida, Hannah Arendt, Lévi-Strauss, Lacan, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Gayatri Spivak, Louis Althusser e outros. Trata-se novamente da metáfora da *constelação*, no qual a cada conceito e diálogo crítico destacado na dissertação busca-se dotar de forma o conceito de *tradução cultural* e a(s) problemática(s) política(s) implicada(s).

A presente dissertação é composta por três capítulos. Os dois primeiros capítulos visam explicitar as construções teórico-políticas das publicações de cada autor em sua relação ao conceito de *tradução cultural*. O primeiro capítulo é dedicado às *constelações* esboçadas nas publicações Homi Bhabha e o segundo às de Judith Butler. O terceiro capítulo visa uma análise comparativa da construção política da *tradução cultural* em Bhabha e Butler e um maior desenvolvimento de alguns aspectos da *tradução cultural* em cada autor.

No primeiro capítulo, a análise contempla artigos e entrevistas diversas de Homi Bhabha, tendo como destaque: *O Compromisso com a Teoria* (1989), *Signos Tidos Como Milagres* (1985), *Como o Novo Entra no Mundo* (1994), *O Entrelugar das Culturas* (1993), *DissemiNação* (1994), *The Third Space. Interview with Homi Bhabha* (1990) e *In the Case of Making* (2009). Enfatizamos as complementaridades entre os artigos e as entrevistas, apontando as continuidades no pensamento de Bhabha. Dedicamo-nos inicialmente à análise das noções de *diversidade cultural* e *diferença cultural* desenvolvidos pelo crítico indiano. A hipótese a ser desenvolvida é a de que a *tradução cultural* em Bhabha deve ser compreendida a partir da caracterização e da distinção entre *diversidade cultural* e *diferença cultural*. A nosso ver, é neste âmbito que o crítico pós-colonialista desenvolve uma reflexão política sobre o conceito de *tradução cultural*. Para expô-lo, deveremos articular *constelações* de conceitos e

abordagens. Sob o signo da caracterização da *diversidade cultural*, observamos a crítica generalizada de Bhabha ao que é denominado “teoria crítica ocidental” e ao *multiculturalismo*, seja o proposto por Charles Taylor, seja o formatado em políticas de Estado. No âmbito da denominada teoria crítica ocidental, o crítico indiano reúne autores variados como Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, apontando nestes a representação da alteridade como limitada à composição de uma autojustificativa teórica. Em relação à política e à reflexão filosófico-política multiculturalista Bhabha crítica os pressupostos demasiadamente atrelados à essencialização das culturas e ao controle de aspectos da alteridade que não se subordinam a diretrizes estatais. Ambos referenciais exporiam as limitações da *diversidade cultural*, as quais buscam ser ultrapassadas através da *diferença cultural*.

Para exposição do conceito de *diferença cultural*, perpassamos brevemente os conceitos de *enunciação* e *cultura híbrida*, tendo em vista a influência de Mikhail Bakhtin, e a noção de *différance*, de influência de Jacques Derrida. Através da *enunciação* o crítico indiano indica os *enunciados* como sempre situados sócio-historicamente e, assim, como em potencial de constante *ressignificação*. Desta forma, contra a essencialização ou coisificação da *cultura*, o autor argumenta que as culturas podem constantemente ser reelaboradas através das *significações* e *ressignificações* das *enunciações*. A *différance* condiz com esta condição de instabilidade das *significações*. Além disso, seguindo Derrida, para Bhabha tal *différance* não se reduz nem aos pares de oposições binárias, caro a certo estruturalismo, nem a uma superação dialética: de antemão as possibilidades de *ressignificação* não se encontram em delimitação sincrônica, e tampouco conduzem a um acabamento teleológico. Observamos que esta indefinição na produção de diferenças e o uso da *différance* enquanto categoria social se mostra como uma das chaves principais para abordagem da “política” explícita no conceito de *diferença cultural*. Não menos importante, através do uso noção de *cultura híbrida*, indicamos que nosso autor visa não simplesmente a apologia da mistura de culturas, mas tanto mais a caracterização da instabilidade política na Índia colonial dos séculos XVIII e XIX e, de forma abrangente, o potencial de subversão política das culturas.

Na nossa exposição, a constituição do termo *tradução cultural* em Bhabha se conforma a essa *constelação* de conceitos; de todo modo, mostra-se necessário para sua caracterização e composição a análise da recepção de *A Tarefa do Tradutor* de Walter

Benjamin. Bhabha interpreta no filósofo alemão a abordagem da tradução em que não há preponderância do “original”. Neste âmbito, desenvolvemos de que modo os termos benjaminianos de *sobrevida*, *estrangeiridade* e *intraduzibilidade* se tornam vocabulário de reflexão do crítico indiano em torno da abertura das culturas, a não-totalização nas *ressignificações*, a condição de migrantes na diáspora, a relação com os conceitos de *negociação* e *terceiro espaço* e o potencial de subversão política. De forma mais detida empreendemos reflexão sobre o que é politicamente subvertido na *tradução cultural* e, podemos também afirmar, na *diferença cultural*. Ao abordarmos as análises sócio-políticas de Bhabha sobre as *enunciações* na Índia colonial do século XVIII e XIX, as condições de emergência do Estado-nação, a literatura de Salman Rushdie de finais do século XX e outros referenciais políticos do mesmo período, apontamos assim a noção de *autoridade* como central na reflexão política do crítico indiano. Argumentamos que a *tradução cultural*, assim como de modo mais amplo a *diferença cultural*, operam como possibilidade de desestabilização de essencialidades que sustentariam relações de *autoridade*- em nossa hipótese esta seria subversão política destacada pelo nosso autor. Ao longo desta análise se mostra de suma importância destacar a relação entre textualidade e política que atravessa as publicações de Bhabha. Em nossa hipótese é a partir deste aspecto que o crítico indiano sustenta suas considerações políticas em torno não apenas da *tradução cultural*, mas também da *diferença cultural*.

No segundo capítulo, desenvolvemos alguns aspectos diversos que constituem o conceito de *tradução cultural* em Judith Butler ao longo de publicações que perpassam as décadas de 1990 e 2000. Adquirem destaque em nossa análise as seguintes publicações: *Excitable Speech*(1997), *Contingency, Hegemony, Universality*(2000), *Gender Troubler*(1990), *Undoing Gender*(2004) e *Who Sings the Nation*(2007) Esboçamos o seguinte percurso. Desenvolvemos o termo *cultura* em Butler em sua relação à *reivindicação de direitos universais* partindo de diferenciação crítica da filósofa frente ao estruturalismo de Lacan e Lévi-Strauss. Argumentamos que Butler explícita a crítica aos seguintes aspectos esboçados por estes pensadores: a narrativa de uma “origem” da passagem natureza/cultura; a matriz heterossexual como condição originária da passagem natureza/cultura; a distinção radical entre “simbólico”, ou “estrutural”, e o “social, e a partir desta distinção, a formulação de uma condição universal da *cultura*. Abordamos em seguida a influência da teoria da cultura de Homi Bhabha e a formulação do conceito de *tradução cultural*. O que se coloca em relevo

nesta primeira parte do segundo capítulo é a *constelação* formada por Butler na relação entre *cultura, contingência, tradução cultural e universalidade*. Deve-se destacar que se trata de *constelação* esboçada a partir de problemática política identificada pela autora. A partir de seu engajamento em grupo de defesa de Direitos Humanos de LGBTs em 1994, a filósofa passa a refletir sobre a *universalidade* como potencial político a ser valorizado. Para Butler, trata-se de localizar nas *culturas* a possibilidade de diferentes *universalidades*; ou ainda, de destacar o caráter *contingencial* das *universalidades* como potencial político. Neste âmbito, voltamo-nos para o problema central que, a nosso ver, é colocado por Butler ao se valer do conceito de *tradução cultural* e da referência a *direitos universais*: *direitos universais* não-colonialistas são possíveis? Ou, em outras palavras: haveria possibilidade de *direitos universais* que não sejam estritamente etnocêntricos ou meramente impositivos? Para melhor desenvolver estes questionamentos nos voltamos à noção de *universalidade* em Butler a partir de sua interpretação da crítica hegeliana ao formalismo kantiano - abordado sobretudo em *Contingency, Hegemony, Universality*(2000). Segundo a filósofa, Hegel busca se desfazer de uma noção kantiana de *universalidade* pautado pelo “eu” anterior à sociabilidade e operativa a partir de suposta independência em relação ao particular ou concreto. Para Hegel, destaca Butler, a *universalidade* seria constituída socialmente nos costumes ou na *Sittlichkeit* [Eticidade, Vida Ética] e, se lhe é concedido caracteres demasiado abrangentes só lhe resta o caráter destrutivo. O concreto, o conteúdo ou o particular seria, desta forma, constitutivo do *universal* ainda quando este lhe exclui. Em torno destes referenciais hegelianos, argumentamos que para Butler, a *tradução cultural* seria modalidade pela qual os *direitos universais* são formulados e reformulados em sua condição concreta e particular, ou seja, nas *culturas*. Todavia, notamos que a partir da influência da teoria da cultura de Bhabha, Butler concebe as *culturas* em caráter múltiplo, descentralizado e em constante contato entre si. Neste âmbito a *tradução cultural* seria não apenas a questão de como, por exemplo, o “ser humano” é definido particularmente nas reivindicações de *direitos*, mas o modo pelo qual as diversas reivindicações são articuladas, reformuladas ou, de modo destacado, expõem as exclusões que as constituem – nesse último caso abordamos o conceito de *contradição performativa* ressignificado por Butler.

Seguindo as observações de Moya Lloyd, argumentamos que para Butler os *direitos* não consistem fundamentalmente em sua positivação em leis sustentadas pelo Estado ou órgãos internacionais. Antes a *sociedade civil* seria local por excelência no

qual os *direitos* e, podemos também afirmar, a *tradução cultural* podem operar – como buscamos expor, todavia, o Estado se torna ainda referência para relação tensionada a partir da *tradução cultural*. Por fim, para melhor compreensão do modo de operação da *tradução cultural* destacada por Butler, tanto em sua relação aos *direitos* quando de forma mais ampla, esboçamos um breve histórico da formulação do conceito de *performatividade* pela autora: *corpo/gênero* (*Gender Trouble* – 1990), *linguagem* (*Excitable Speech* – 1997) e *reivindicação de direitos* (*Contingency, Hegemony, Universality* -2000). Nesta abordagem apontamos para continuidade no uso do conceito *performatividade*, tendo destaque a influência de Jacques Derrida em torno da noção de *repetição*. Em nossa hipótese, a *tradução cultural* como política desenvolvida por Butler deve ser compreendida como parte de sua reflexão em torno da *performatividade*.

No terceiro capítulo, desenvolvemos a aproximação e a diferenciação da *tradução cultural* em Butler e Bhabha a partir de alguns eixos selecionados: *significação, ressignificação e repetição; ética; comunidade, sociedade civil e Estado; corpo; temporalidade*. Notamos que as abordagens de Bhabha e Butler confluem para reflexão sobre a política da *tradução cultural* como processo imanente de *significação, ressignificação e repetição*. Para ambos, a *tradução cultural* diz respeito à possibilidade de termos/significações/signos se alterarem em sua condição de *repetição*. Para Butler termos como “ser humano”, “homem”, “mulher”, “justiça” e outros que constituem vocabulário nas reivindicações de direitos são constituídos constantemente na *repetição*, ou ainda, em sua *significação* ou *ressignificação*. De modo similar, para Bhabha todos signos, e o que mais importa, incluindo aqueles que consolidam relações de *autoridade* como “bíblia”, “corão”, “povo” e outros, estão condicionados pela *repetição* e por isso se vinculam à possibilidade de alteração de seus significados. Ainda, a *tradução cultural* desenvolvida por ambos aponta evidentemente para além do sentido restrito da tradução levada à cabo entre idiomas diferentes; todavia, o corpo, aspecto de grande destaque sobretudo nas obras de Butler, adquire pouca relevância na abordagem da *tradução cultural* de ambos autores. Por outro lado a linguagem se mostra um dos aspectos referenciais de reflexão para nossos autores. A *temporalidade* aberta da *repetição* seria outro ponto que permite a convergência das abordagens de Bhabha e Butler. Para ambos não haveria acabamento definitivo da *significação*, esta pode ser constantemente *traduzida*. Bhabha, especificamente, destaca ainda outro aspecto de *temporalidade* que incide sobre a *tradução cultural*: abordagem política da

Modernidade a partir do referencial do colonialismo – ou seja, a partir da matriz pós-colonialista. Tal aspecto, sem dúvida, constitui também um referencial ético na reflexão do autor. Todavia, argumentamos que Bhabha não expõe a *tradução cultural* a problemáticas éticas que Butler passa a desenvolver de modo explícito em *Undoing Gender* (2004), tais como a validação ou não de determinadas *traduções culturais* ou a não-violência. Encontramos ainda diferenças na abordagem da *tradução cultural* de Bhabha e Butler a partir dos referenciais de *comunidade* e *sociedade civil*.

Destacamos que Bhabha, a partir da leitura do teórico indiano Chatterjee, aponta para noção de *comunidade* como historicamente suprimida no pensamento político dito “ocidental”. É a partir da reflexão em torno deste referencial que nosso autor caracteriza a composição de alianças e representações entre grupos sociais aparentemente distintos, identificações e significações contingentes entre migrantes e populações diaspóricas, ou em resumo: formações sócio-políticas que não conduzem à consolidação no Estado-nação. Em nossa hipótese Bhabha exclui o conceito de *sociedade civil* por localizá-lo tradicionalmente dependente do Estado-nação. Butler, por sua vez, mantém a concepção pouco definida de *sociedade civil*, destacando a relação de dependência do Estado em relação a ela. É a partir da *sociedade civil* que a filósofa destaca termos liberais como “justiça”, “liberdade”, “igualdades” ou “direitos humanos” enquanto possibilidades políticas a serem valorizadas em suas ressignificações – aspecto não desenvolvido por Bhabha. Argumentamos que a política da *tradução cultural* é desenvolvida por cada autor a partir desses respectivos referenciais.

### **Breve exposição sobre o conceito de *tradução cultural***

Em três edições recentes da revista *Translation Studies* (uma do ano de 2009 e duas de 2010) se encontram abordagens do conceito de *tradução cultural*. O editorial da revista nos oferece certo panorama de seus objetivos ao visar publicações sobre o tema:

The following position paper by Boris Buden and Stefan Nowotny opens a new rubric in *Translation Studies*: an occasional forum for interdisciplinary debate. The paper is followed by a series of responses that pick up the argument from a variety of perspectives. Further responses will follow in subsequent issues, and we warmly invite readers to send their contributions.

“Cultural translation” is a term currently much used in a range of disciplines – both inside and, perhaps especially, outside translation studies itself – and in very different ways. Many of these approaches seem to promise valuable insights into cultural practices of transfer, yet the precise use of the term “cultural translation” remains controversial. It is also yet unclear how the concept will impact on some of the fundamental assumptions of translation

studies. This Forum aims to explore and evaluate the potential of the concept both for translation studies and for its neighbouring disciplines. (TRANSLATION STUDIES, 2009)

A referência do editorial ao uso da *tradução cultural* – ou à análise do mesmo, podemos afirmar - em disciplinas acadêmicas variadas diz respeito à disseminação assumida pelo conceito. Podemos citar alguns exemplos: Crítica Literária (Homi Bhabha e Sherry Simon), Teoria da Tradução (Gayatri Spivak), Antropologia (Godfrey Lienhardt e Talal Asad), História (Peter Burke e Dipesh Chakrabarty) e Filosofia (Judith Butler). O caráter multidisciplinar do conceito de *tradução cultural* não é menos evidente que seu desenvolvimento interdisciplinar, como se poderia derivar dos debates realizados na revista *Translation Studies*. Além disso, o local e o objetivo institucional dos autores (Boris Buden e Stephan Nowotny) responsáveis pela apresentação inicial do conceito na revista traz à tona também o caráter programático que pode adquirir o uso do conceito.

O EIPC (European Institute for Progressive Cultural Policies), instituto com sede em Viena (Austria) do qual fazem parte Buden e Nowotny, manteve durante quatro anos o projeto *Translate. Beyond Culture: The Politics of Translation* tendo como referência principal o conceito de *tradução cultural*. Conforme consta no sítio do projeto:

*Translate. Beyond Culture: The Politics of Translation* was a multi-annual research project that aimed at exploring the political articulation of the notion of cultural translation in artistic practices as well as in political social movements through a number of arts and exhibition projects, discursive events and networking practices from 2005 to 2008/9. (<http://translate.eipcp.net/>. Acessado em 06/07/2013)

O caráter programático do uso do conceito de *tradução cultural* pelo instituto levou em consideração criticamente suas proliferações de significados e as suas possibilidades políticas. A partir destes referenciais foram abordadas principalmente as temáticas das fronteiras nacionais e imigração, referenciais, podemos afirmar, em relevância nas potências europeias deste início do século XXI:

The inflationary use of the concept has concealed the radical consequences that a practical implementation of cultural translation would have for the realm of national culture, which is based on constructing exclusive national canons, national systems of education, and thus national cultural elites, which are firmly entrenched in the stable material conditions that support them. Any real attempt to promote cultural translation would invariably change a system in which global culture is the result of the addition of national ones. The constituencies of cultural translation have been identified by Etienne Balibar as cosmopolitans and migrants or other groups, which are not supported by the traditional infrastructure of national culture or by the political structure of the nation state; but is there any concrete sphere of social or political articulation today for them? Where would that sphere be located? Along

which positive categories would it have to be conceived of, and by what kind of practices would it have to be promoted? Is cultural translation a way of unfolding difference rather than managing it? What practical consequences does it have for working in a transnational framework? (<http://translate.eipcp.net/concept>. Acessado em 06/07/2013)

Passando a revista *Translation Studies*, notemos que o artigo introdutório, *Cultural translation: An introduction to the problem* de Buden e Nowotny não se furta ao tema e às questões elencadas acima a partir do projeto do EIPC. A questão da migração e, diretamente relacionada a esta, da delimitação de “fronteiras” da nação, é retomada como problema de *tradução cultural* a partir do exemplo do teste aplicado para “estrangeiros” adquirirem cidadania no Estado de Hesse, na Alemanha dos anos 2000. O teste consistiria em perguntas variadas que, de acordo com argumentação dos autores, pressupõe e forjam os limites da identidade nacional alemã e, a partir destes, condicionam a cidadania dos “estrangeiros”.

There are actually many other questions (100 altogether) in the test, mostly dealing with German history, the German Constitution, civil rights, the German juridical and political system, German culture, sport, national symbols, etc. Some of the questions are quite peculiar. For instance: “a woman shouldn’t be allowed to go out in public or to travel alone without the company of male relatives. What is your opinion on this?”, “Please explain the right of Israel to exist”, or “If someone said the Holocaust was a myth or a fairytale, what would you answer?” Let us put aside the content of these questions and ask instead what their purpose actually is. Taken together, they are supposed to be an answer to one particular question: “what is German?” or, more precisely, “what is German identity?” They present a sort of instant canon of features put together with the purpose of drawing a clear boundary line between German and non-German and thus making possible authoritative control over all movement across this line –that is, over the processes of exclusion or inclusion which directly influence the constitution of a political community. By answering most of these questions correctly, one is in the literal sense culturally translated into “being German” and consequently provided with a new political identity, in other words with a particular set of rights and duties attached to German citizenship. In its content as well as in its practical application, the test for German citizenship is in fact a perfect example of the fundamental contradiction of an identitarian discourse: the contradiction between its essentialist claims and its selfconstructed character. It is not difficult to see how arbitrary this self-construction has been. Even its actual political motivation (the exclusion of one particular identity, the so-called Islamist one) is completely disclosed. On the other hand, this collection of features is overtly attached to (one could also say: essentialized into) the allegedly unique, original character of being German. Does knowing what happens in contemporary art every five years in Kassel really make you German? It sounds ludicrous, but according to the test for German citizenship the answer is Yes. Moreover, this nonsense – more precisely, the contradiction behind it that we have just mentioned – informs in a fundamental way what we perceive as our political reality today, for it creates that reality’s very basement, the human substratum of a particular society: it decides directly who belongs and who doesn’t belong to the society, and thus shapes the forces of which our political reality is made. This is why we can think of the test for German citizenship as a politically institutionalized form of cultural translation.

Actually, this example is only one, comparatively visible, manifestation of a common principle: our societies and consequently our perception of political reality are culturally framed. This throws light on one of the most striking phenomena of the “postmodern condition”, the “cultural turn” (BUDEN *et all*, 2009, p.197-198)

No exemplo citado *tradução cultural* seria a forma institucionalizada de impor aos migrantes a “identidade alemã” pressuposta. Ao migrante cabe a tarefa de *traduzir culturalmente* para adquirir sua cidadania alemã. Deste referencial, os autores explicitam também como a política contemporânea passa a desenvolver-se cada vez mais a partir da “cultura”.

Ao longo dos artigos publicados subsequentemente na revista *Translation Studies*, autores diversos destacam as limitações e os potenciais dos exemplos utilizados para a reflexão sobre o conceito de *tradução cultural*. Sem visar diretamente esta questão, pelo momento podemos destacar outros elementos que dão sequência ao artigo de Buden e Nowotny e nos possibilitam certa introdução ao uso do conceito de *tradução cultural*: o estatuto da “tradução” e sua relação com “nação”, “cultura” e “política”.

Para Buden e Nowotny, a explicitação da relação entre *tradução* e *cultura* remonta ao Romantismo Alemão, de Herder a Scheleiemacher e Humbolt: “It is thanks to the German Romantics that translation came to be conceived of in Europe as an essentially cultural task.” (BUDEN *et all*, 2009, p.198). Haveria relação direta da concepção de tradução como *foreignizing* (estrangeirização, Scheleiemacher), *die Treue* (fidelidade, Humboldt) e fidelidade ao *das Fremde* (estrangeiro, Herder), com aquela de *Bildung* (“cultivo”, “formação”) e a idéia de construção de “uma nacionalidade alemã”:

In Romanticism, translation was understood in terms of its positive effects on German language and culture; its role was to improve both. And since language and culture were, for the German Romantics, the very essence of the nation, translation’s ultimate purpose was to build a German nation (...).In fact, the translator should be faithful to the “foreign” (*das Fremde*) of the source text, for it is a new quality which is added to his or her language, thereby building its spirit, the spirit of the nation. Fidelity is ultimately a patriotic virtue, a commitment to the task of nation-building or, in German, to the task of *Bildung*, which we might understand as a sort of cultivation in both the individual and the social sense. Thus, for Humboldt translation is always already cultural translation. Herder, too, understood *das Fremde* as a sort of added value that refines the language of the translator and his or her nation. For him, the German language in itself has no classical character, but it can acquire this through translations from the classical languages Greek and Latin (see Herder 1767/1990,199). (BUDEN *et all*, 2009, p.198)

A *tradução* não poderia ser assim dissociada de uma concepção de *cultura* (Kultur) fortemente marcada no Romantismo alemão pela *Bildung* e pela ideia de

formação da nação. Não seria possível abordar a concepção de *tradução* de forma à isolá-la de outros aspectos e elementos sócio-políticos. Na realidade, Buden e Nowotny buscam ainda compreensão mais ampla de tradução: concepção que não se restringe a tradução exclusivamente linguística entre idiomas considerados distinto ou textual<sup>5</sup>. No resumo do artigo, os autores explicitam a amplitude do conceito de *tradução* a partir do sentido etimológico do termo inglês *translation*:

Etymologically, translation evokes an act of moving or carrying across from one place or position to another, or of changing from one state of things to another. This does not apply only to the words of different languages, but also to human beings and their most important properties. They too can be moved across all sorts of differences and borders and so translated from one place to another, for instance from one cultural and political condition to another. (BUDEN *et al.*, 2009, p.196)

Na esteira dessas observações, o crítico literário Robert Young também expõe, na terceira rodada de debate sobre o conceito de *tradução cultural* da revista *Translation Studies*, a diversidade das atribuições históricas do conceito inglês *translation*. A contribuição de Young se direciona ainda à crítica a outros pesquisadores que buscam resguardar contornos exclusivos e disciplinares “próprios” da *tradução*. Segundo Young, haveria limitações cruciais nesse tipos de respaldo exclusivista. O crítico se adianta ao possível descrédito conferido ao conceito de *tradução cultural* por ser concebido como mero recurso metafórico, argumentando tanto em torno dos deslocamentos disciplinares de conceitos como constituinte dos mesmos – de forma geral –, quanto especificamente à constatação de não haver historicamente limitação à proliferação de sentidos do termo *translation*:

Translation proper gets a lot of mileage from the Forum respondents, but there is often what sounds like a rather disciplinarily proprietorial air to the many complaints about the metaphorical extension of the term translation from its “proper” domain of transforming texts from one language into another. The problem with such complaints is that intellectual history is largely made up of the creative appropriation of metaphors from one discipline to another (see Kuhn 1962), so that it is hard to argue that there is something inadmissible about it in principle (...). Thirdly, the current extension of the term translation into different intellectual domains is hardly modern. Translation theorists who now wish to shut the stable door are several centuries late. Translation has never only meant translation “proper”. According to the OED (admittedly not reliable with its datings, but generally more reliable in the earlier periods than from the eighteenth century onwards), in English the verb translate or noun translation was first used (in

---

<sup>5</sup> Aqui não desenvolveremos argumentação dos autores em torno da relação entre tradução, estruturalismo linguístico e contrato social.

written documents) with respect to texts (that is, as translation proper) in 1300. Its ‘literal’ meaning, the one invoked by Salman Rushdie - though then used in the context of the moving of relics of saints or a bishop from one see to another - was first recorded in the very same year, so neither can claim priority over the other. Even here, the word is not entirely confined to a literal meaning, OED characterizing this second sense as “To bear, convey, or remove from one person, place or condition to another” (my italics). The use of the verb translate as a broad synonym for change, in the sense of change in form or appearance, dates from 1386. Its non-textual figurative use, to describe the movement of non-material things, dates from 1530. Those objecting to its extension to other activities will no doubt be distressed by the fact that the translation of Enoch (moving from earth to heaven without death) was first described in 1382, translation as transference from one medium or form to another (for example of a painting by an engraving) in 1588, of property 1590, as interpretation or explanation 1598, as enraptured 1643, as the transference of a disease from one body to another in 1665, in astronomy 1658, in physics 1715.(YOUNG, 2010, p.358-359)

Portanto, levando estes aspectos em consideração, a defesa de uma delimitação exclusivamente linguística ou textual do termo *tradução* seria tão arbitrária quanto qualquer outra defesa de limitação do termo. De forma complementar, artigos de pesquisadores diversos na *Translation Studies* não deixam de reconhecer, por exemplo, o caráter “cultural”, “social” e/ou “político” – por mais indefinidos que podem se encontrar estes termos- implicados no que podemos provisoriamente denominar tradução entre idiomas distintos. Nesse âmbito Sherry Simon aponta para impossibilidade de distinção entre *cultural translation* e *translation*: “There cannot be a clear-cut distinction between cultural translation and the ordinary kind, because, as Buden and Nowotny show, even the linguistic categories used to define translation are more than linguistic.” (SIMON, 2009, p.210); já Cortes argumenta: “(...) political analysis needs linguistic, translative tools that account for representation and transfer, as translation needs to take into account power, politics, identities and transcultural shifts in different settings.” (CORTES, 2009, p.103).

A emergência da importância do termo *tradução* na antropologia social de Godfrey Lienhardt (década de 1950) e, posteriormente, Talal Asad (década de 1980) são também um dos exemplos que invocam a relação da *tradução* a outros âmbitos que não o estritamente linguístico e o textual (apesar de Asad aproximar, por vezes, da cultura como texto). Conforme considera Asad a respeito de Lienhardt:

Godfrey Lienhardt’s paper “Modes of Thought” (1954) is possibly one of the earliest – certainly one of the most subtle – examples of this use of translation explicitly to describe a central task of social anthropology. (...) Here I draw attention briefly to Lienhardt’s use of the word ‘translation’ to refer not to

linguistic matter per se, but to “modes of thought” that are embodied in such matter. (ASAD, 1986, p.142)

A *tradução* da qual se apropria Asad – seguindo Lienhardt – diz respeito a uma ampliação do uso estrito da linguagem. Todavia ao invés de se referir como Lienhart à tradução de “modos de pensamento” (*modes of thought*) o autor se vale do termo *tradução cultural* (*cultural translation*), apontando ainda o seu uso entre outros antropólogos como Edmund Leach (LEACH; 1973:772 *Apud* Asad, 1986, p.142).

Podemos destacar assim encaminhamento de uma concepção não-estritamente vinculada *tradução linguística e textual* entre idiomas distintos. No entanto, quais são as contribuições que podem oferecer o conceito de *tradução cultural*? As caracterizações e o uso do termo *cultural translation* no exemplo de Buden e Nowotny auxiliam na compreensão crítica dos fenômenos político-culturais contemporâneos de delimitação de identidades nacionais e exclusão de migrantes ou ainda outros?

Ao abordar o conceito de *tradução cultural* em Homi Bhabha e Judith Butler visamos a construção política em torno do conceito de modo a destacar comparativamente a contribuição das publicações de cada autor.

## 1º Capítulo – Homi Bhabha

### 1.1 - Diferença cultural e Diversidade cultural: questões em Homi Bhabha.

Desde um artigo publicado originalmente em 1985, *Signo Tido Como Milagres*, Bhabha passa a se referir ao conceito de *diferença cultural*. Encontraremos tal conceito ainda em uso contraposto à noção de *diversidade cultural* em outros artigos: *O Compromisso com a Teoria, Disseminação e Como o Novo Entra no Mundo*. Observemos inicialmente que, quando coloca em debate o conceito de *diversidade cultural*, Bhabha se refere a uma certa recorrência em suas características e usos gerais. De forma abrangente se refere: à antropologia social e cultural do século XX, em sua variedade; às políticas de Estado *multiculturalistas* contemporâneas e autores *multiculturalistas* como Charles Taylor; autores que se valeram do “outro” como forma de contraposição ao *logocentrismo* “Ocidental”, seja Jean François Lyotard, Jacques Derrida, Roland Barthes ou Julia Kristeva – estes englobados na categoria “teoria crítica ocidental”. A respeito desse último conjunto de autores, Bhabha chama atenção para o enquadramento da “alteridade” ou do “outro” em suas teorias como a redução das diferenças da alteridade:

O que está em jogo quando se chama a teoria crítica ‘ocidental’? Essa é, obviamente, uma designação de poder institucional e eurocentrismo ideológico. A teoria crítica frequentemente trata de texto no interior de tradições e condições conhecidas de antropologia colonial, seja para universalizar seu sentido dentro de seu próprio discurso acadêmico e cultural, seja para aguçá-la sua crítica interna do signo logocêntrico ocidental, do sujeito idealista ou mesmo das ilusões e desilusões da sociedade civil. Esta é uma manobra do conhecimento teórico, onde, tendo-se aberto o abismo da diferença cultural, um mediador ou metáfora da alteridade deverá conter os efeitos da diferença. Para que seja institucionalmente eficiente como disciplina, deve-se garantir que o conhecimento da diferença cultural exclua o Outro; a diferença e a alteridade tornam-se assim a fantasia de um certo espaço cultural ou, de fato, a certeza de uma forma de conhecimento teórico que desconstrua a ‘vantagem’ epistemológica do ocidente.

De forma mais significativa, o lugar da diferença cultural pode tornar-se mero fantasma de uma terrível batalha disciplinar no qual ela própria não terá espaço ou poder. O déspota turco de Montesquieu, o Japão de Barthes, China de Kristeva, os índios nhambiquara de Derrida, os pagãos Chashinahua de Lyotard, todos são parte desta estratégia de contenção onde o Outro texto continua sempre sendo o horizonte exegético da diferença nunca o agente ativo da articulação. O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política *cultural* da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. Embora o conteúdo de uma “outra” cultura possa ser conhecido de forma impecável, embora ela seja representada de forma etnocêntrica, é seu *local* enquanto fechamento das grandes teorias, a exigência de que, em

termos analíticos, ela seja sempre o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo da diferença, que reproduz uma relação de dominação e que é a condenação mais séria dos poderes institucionais da teoria crítica. (BHABHA, 2010b, p. 59)

Portanto, para Bhabha formulações variadas sobre as alteridades (déspota turco, Japão, China, indígenas nambiquara e cashinawa) vinculadas pelos referidos autores são tanto mais constituídas como autofechamento de teorias do que posições demarcadas por tais “outros”. A alteridade não se torna “o agente ativo de articulação” Tais formulações se ocupariam em tornar a alteridade dócil, como se o “outro” fosse incapaz de constituir suas posições. Seria assim, segundo Bhabha, necessário “chamar atenção para o solo comum e o território perdido dos debates críticos contemporâneos”<sup>6</sup> (BHABHA, 2010b, p. 63):

Isso porque todos eles [os autores citados acima] reconhecem que o problema da interação cultural só emerge nas fronteiras significatórias das culturas, onde significado e valores são (mal) lidos ou signos são apropriados de maneira equivocada. A cultura só emerge como problema, ou uma problemática, no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças, nações. (BHABHA, 2010b, p.63).

Para o crítico, trata-se não do simples abandono do procedimento de autores acima elencados – e, como veremos, filósofos como Jacques Derrida se mostram fundamentais para sua abordagem<sup>7</sup>. Antes é proposto “relocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da *diferença cultural* – não da *diversidade cultural*.” (BHABHA, 2010b, p.61). Este seria um aspecto central da inflexão teórica proposta por Bhabha: o enquadramento na *diversidade cultural da*

---

<sup>6</sup> Apesar de reconhecer as suas limitações, Bhabha argumenta em torno do potencial do que é denominada “teoria crítica”: “A crítica que Althusser faz da estrutura temporal da totalidade expressiva hegeliano-marxista, apesar de suas limitações funcionalistas, abre as possibilidades de se pensar as relações de produção em um tempo de histórias diferenciais. Lacan, quando coloca o significante no vértice da linguagem e da lei, torna possível a elaboração de uma forma de representação social que está atenta à estrutura ambivalente da subjetividade e da socialidade. A noção proposta por Foucault de uma arqueologia da emergência do homem ocidental como um problema de finitude, inextricável de seu conseqüente, seu Outro, permite que as afirmações lineares, progressistas, das ciências sociais, - os maiores discursos imperialistas- sejam confrontadas por suas próprias limitações historicistas. Esses argumentos e modos de análise podem ser rejeitados como querelas internas em torno da causalidade hegeliana, da representação psíquica ou da teoria sociológica.” (BHABHA, 2010b, p.60)

<sup>7</sup> “Le travail de Bhabha est l'écho puissant des théories révisionnistes (*NdT: Ici comme dans le reste de l'ouvrage, au sens de relecture critique*), au sens philosophique du mot, de Jacques Lacan et Jacques Derrida sur toute une série de sujets allant de la différence à la nature indéterminée du sens et de la représentation, en passant par celui de la subjectivité divisée. Mais, en définitive, comme j'espère le montrer dans ce chapitre, la véritable énigme que pose le discours postcolonial n'est pas tant de savoir s'il se trouve ou non contenu dans la théorie occidentale que de comprendre questions telles que la représentation, la subjectivité et l'historicisme a pu jouer un rôle central dans l'entreprise visant à repenser les cultures et les littératures postcoloniales.” (GIKANDI, 2006, p.179)

“teoria crítica” leva-o a rejeitar a “necessidade de pensar o limite da cultura como um problema de enunciação da diferença cultural (...)” (BHABHA, 2010b, p.63). A abordagem do crítico foca-se assim nas “fronteiras significatórias das culturas”, em suas *enunciações*, como possibilidade de superar as limitações da *diversidade cultural* e da teoria crítica alçada sob esta. Cabe assim melhor observar o que significa em seu escopo teórico as diferenças entre *diversidade cultural* e *diferença cultural*.

Podemos notar que o conceito de *enunciação* se mostra central para caracterização da *diferença cultural* e o estabelecimento do contraste desta com a *diversidade cultural*. Em realidade, o desenvolvimento teórico de Bhabha evidencia centralidade da análise da *enunciação* no que foi indicado como “fronteiras significatórias das culturas”: relatos de padres catequistas e oficiais atuantes na Índia imperial dos séculos XVIII e XIX; as impressões e críticas ao colonialismo na literatura de Joseph Conrad redigida em finais do século XIX e início do XX; o realismo fantástico e transnacional de Salman Rushdie, a poesia afro-americana de Toni Morrison, entre outras produções literárias de finais do século XX; as considerações sobre o pós-moderno em Fredric Jameson; as migrações para os grandes centros Europeus em finais do século XX.

Nas fontes do período colonialista, as *enunciações* proferidas nas relações entre populações nativas variadas, padres catequistas e oficiais militares e da burocracia da Inglaterra imperial, são abordadas salientando os potenciais de *ressignificação* dos *enunciados*, e neste âmbito, de desestabilização política – mais à frente buscaremos desenvolver o que se constitui como “político” no pensamento de Bhabha. A dedicação aos materiais do período da Índia colonial/imperial (séculos XVIII e XIX) é invocada como continuidade do autor em relação ao projeto da referida “teoria crítica”: a crítica ao humanismo e à estética iluminista e a proposta de desconstrução do moderno (BHABHA, 2010a, p.61). As *enunciações* emergentes no contexto colonial dos séculos XVIII e XIX permitiriam, segundo Bhabha, desconstruir a Modernidade em vista ao seu “momento colonial”:

Isso porque ao mesmo tempo em que a questão da diferença cultural emergia no texto colonial, os discursos da civilidade estavam definindo o momento duplicador da emergência da modernidade ocidental. Assim, a genealogia política e teórica da modernidade não reside apenas nas origens da *ideia* de civilidade, mas nesta história do momento colonial. Ela pode ser encontrada na resistência da palavra das populações colonizadas à Palavra de Deus e do Homem – o cristianismo e a língua inglesa. (BHABHA, 2010b, p.61).

Desta forma, para o crítico, o *momento colonial* se torna local para a crítica da Modernidade. A valorização da *enunciação* nas “fronteiras significatórias da cultura” seria a forma pela qual é possível abandonar o terreiro da mera autojustificação teórica para passar àquele da *diferença cultural*. Nesse deslocamento, as *enunciações* não deveriam ser reduzidas à condição de material empírico exterior ao qual caberia estritamente reajuste epistemológico para abarcá-las; antes, como veremos adiante, a partir da reapropriação do linguista Mikhail Bakhtin, as *enunciações* são tomadas como gerador do campo político de sua interpretação.

A análise da obra do catequista A. Duff, *India and India Missions* [Índia e Missões na Índia] (1839), permitiria destacar como embate político as “transformações da palavra de Deus” registradas com perplexidade pelo padre em missão na Índia colonial do século XIX. Bhabha destaca como é deslocada pelos nativos hinduístas a pregação cristã que lhes devota o padre. Para o descontentamento deste último, a afirmativa cristã de que “eles [os nativos] devem se regenerar ou nascer de novo, senão eles jamais ‘verão Deus’” era entendido pelos hinduístas como ter de “nascer de novo muitas e muitas vezes alguma outra forma, de acordo com seu próprio sistema de transmigração ou nascimentos recorrente” (DUFF, A. p. *Apud* BHABHA, 2010b, p.61-61). Conclui então o padre citado por Bhabha: “Portanto, *sua linguagem melhorada só logra transmitir-lhes a impressão de que todos devem se tornar perfeitos brâmanes para poder ‘ver a Deus’*” (DUFF, p. *Apud* BHABHA, 2010b, p.61-61). Ao contrário do que pretendido pelo padre, os referenciais pretensamente cristãos mobilizados são transformados pelos nativos. Partindo desse registro o crítico pode realizar as seguintes considerações:

O ‘sistema sutil do hinduísmo’, como o chamavam os missionários no início do século dezenove, gerava enormes implicações nos programas de ação das instituições de conversão cristã. A autoridade escrita da Bíblia era desafiada e, junto com ela, a noção pós-iluminista da ‘evidência do cristianismo’ e sua prioridade histórica, que era fundamental para o colonialismo evangélico. Já não se podia confiar que a Palavra fosse veículo da verdade quando escrita ou falada no mundo colonial pelo missionário europeu. (BHABHA, 2010b. p.62)

Nesse caso o problema que coloca a *enunciação* seria o turvamento daquilo que seria considerado “próprio” ao cristianismo ou à palavra catequista. O caráter de inevitabilidade teleológica do *signo* – nos voltaremos logo a seguir à noção de *signo* – é questionado do momento que este se torna outro. Assim, a delimitação do que é “próprio” ou “pertence” ao cristianismo é colocado como problema. Para o crítico nessa

forma de abordagem a diferença da alteridade não é submetida a contenções (BHABHA, 2010b, p.59). O que se poderia ter como sólido bloco cultural denominado “cristianismo” ou “mensagem cristã” é interpretado como apenas constituídos em suas *enunciações*. A autoridade do catequista inglês é rompida em meio às *ressignificações*.

Tais frustrações registradas são evidenciadas por Bhabha no texto do padre catequista como questões emergidas “nas fronteiras das significações”, ou ainda, na não absoluta fronteira das culturas em seus elementos constituintes como *signos* (*significantes* e *significados*). Para o autor, estas enunciações do período colonial/imperial, retomados como possibilidade de crítica da modernidade, não poderiam ser desenvolvidos a partir das formulações cunhadas em torno da *diversidade cultural*.

As diferenças entre a *diversidade cultural* e *diferença cultural* são também evidenciadas pelo crítico literário em *O Compromisso com a Teoria*, ao buscar demonstrar os limites do primeiro conceito e os potenciais do segundo:

Essa revisão da história da teoria crítica apoia-se, como eu disse, na noção de diferença cultural, não de diversidade cultural. A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo de enunciação da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual as afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento cultural relativista, ela dá origem as noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de uma retórica radical da separação das culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos (...) (BHABHA, 2010b, p.64).

Como já referido, observa-se a abrangência da categoria de *diversidade cultural* no sentido interpretado por Bhabha; é brevemente destacado por seu caráter epistemológico, estético, ético, etnológico e ainda, em seu vínculo direto com as propostas multiculturalistas contemporâneas. Notemos aspectos que evidenciam os sentidos da inadequação da *diversidade cultural* para abordagem política proposta pelo crítico literário.

Primeiro, seria a insuficiência político-analítica em tomar as culturas como totalidades separadas, “intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos (...)”,

com “costumes e conteúdo cultural pré-dado”. Em sua abordagem, Bhabha propõe pensar as culturas como em constante interpelação histórica e dinâmicas de *ressignificação*. A ênfase dada à *ressignificação* do discurso catequista no exemplo anterior demonstra o foco em dinâmicas que não estariam contempladas na *diversidade cultural*. Por qual razão não seriam estas abordagens contempladas no escopo da *diversidade cultural*? A abordagem epistemológica da *diversidade cultural* não levaria em conta as *enunciações* em sua transformação das categorias político-analíticas em uso. Na perspectiva da *diferença cultural* não haveria centramento em categorias prévias que delimitam/caracterizam grupos sociais e étnicos. Como destaca Bhabha:

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 2010a, p.21)

O foco é voltado para a *enunciação* como “processo de significação através do qual afirmações *da* ou *sobre* a cultura<sup>8</sup> diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade.” (BHABHA, 2010b, p.63). Contra a “docialização” ou “inibição” do discurso do “Outro” - características que seriam atribuídas à “teoria crítica ocidental” e seu embasamento na *diversidade cultural* –, Bhabha propõe que as *enunciações* sejam tomadas como geradoras de campo político que não nos autoriza de forma cômoda a aplicar categorias pré-instituídas. A respeito deste tópico em Bhabha, Schmidt argumenta:

Para Bhabha, que pensa a cultura, o epistemológico ainda está preso ao pressuposto do círculo hermenêutico cuja tendência é de considerar a descrição da cultura em termos de uma totalidade, autônoma e autossuficiente. Essa é a razão pela qual o epistemológico precisa se transformar em prática enunciativa, uma atividade de articulação humana que, por ser dialógica, tem condições de mapear os processos de desarticulação e realinhamentos que ocorrem no campo cultural. Por isso, ao conceber a cultura como lugar limiar de produção sempre desigual e parcial de sentidos, porque efeitos dos múltiplos trânsitos interculturais e transnacionais que define a fronteira daquela como móvel e instável, Bhabha enfatiza a importância da estrutura enunciativa. Segundo ele, o enunciativo reinscreve a reivindicação política de prioridade e hierarquias culturais (alto/baixo, nós/eles, centro/margem, fora/dentro) como processo de significação através do qual se desvelam os lugares heterogêneos de identificações e de negociação cultural precisamente porque desarticula o

---

<sup>8</sup> Sem dúvida trata-se de derivação da terminologia *da* ou *sobre* a cultura do antropólogo Clifford Geertz. Sobre estes referenciais em Geertz ver: ORTNER, Sherry. *Subjetividade e Crítica Cultural*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre: ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.

A ênfase na *enunciação* permitiria acompanhar as variações históricas que ocorrem nas culturas. Cabe notar que a categoria de *enunciação* a qual se baseia Bhabha é em grande medida fundamentada nas análises e na proposta do linguista russo Mikhail Bakhtin. Contra a abordagem da separação entre uma estrutura permanente da língua (*langue*) e a variação da fala (*parole*) condicionada à primeira – referencial presente nos compilamentos póstumos dos *Cours de Linguistique Générale* (1915) de Ferdinand Saussure – em Bakhtin encontramos a *enunciação* imersa na *situação social*: “A situação social mais imediata e o meio social mais amplo determinam completamente e, por assim dizer, a partir do seu próprio interior, a estrutura da enunciação.” (BAKHTIN, 2006, p.115-116). O uso do conceito de *enunciação* de Bakhtin marca significativamente a ênfase de Bhabha na cultura como *articulação historicamente situada*. Esse aporte destacado deriva ainda de uma reflexão sobre o caráter do *signo* em Bakhtin, o qual, como argumenta Mario Menezes, se diferencia daquele desenvolvido nos referidos cursos de Saussure:

Trata-se de um conceito de signo [de Saussure] que não atende à problemática pós-colonial, uma vez que tal conceito não dá conta das justaposições linguísticas e culturais comuns em tais contextos. Por outro lado, o conceito sócio-histórico do signo bakhtiniano (Bakhtin, 1973) prevê que a conexão entre o significante e significado seja feita indiretamente, mediada por intérpretes ou usuários da linguagem sempre situados socialmente em determinados contextos ideológicos, históricos e sociais, marcados por todas as variáveis existentes (classe social, sexo, faixa etária, origem geográfica(...)) (MENEZES, 2004, p.119)

A noção de *signo* – relação *significante* e *significado* – de Bakhtin possibilitaria à Bhabha, na chave da *diferença cultural e da enunciação*, abordar na Índia do século XIX as citadas apropriações hinduístas do cristianismo catequista. A transformação dos *signos*, o seu caráter instável, é que se torna problemático para os catequistas: *significantes* pretensamente cristãos são desfeitos de uma suposta teleologia *a priori* na enunciação, ao passarem a se sustentar em *significados* outros. Significantes como “*ver a Deus*” e “*nascer de novo*” traem a intenção do catequista ao se realocar em enunciação “outra”.

Encontramos abordagem semelhante de Bhabha em *Signos Tidos Como Milagres*. Nesse artigo é analisada a circulação da Bíblia na Índia colonial do século XIX, evidenciando a transformação do livro cristão em *signo* que questiona a evangelização catequista. Nesse exemplo, é destacada a postura de hinduístas em

recusar em tomar a palavra dos ingleses como a de Deus por estes não serem vegetarianos. A respeito desse contexto, destaca Bhabha, a Bíblia até poderia ser considerada a palavra de Deus, porém esta não teria sido trazida pelos homens de além-mar:

As perguntas do nativo transformam literalmente a origem do livro em um enigma. Primeiro: *como pode a palavra de Deus sair das bocas carnívoras ingleses?* - uma pergunta que confronta o pressuposto unitário e universalista da autoridade com a diferença cultural de seu momento histórico de enunciação. E depois: *como pode este ser o Livro Europeu, quando estamos convictos de que é um presente de Deus para nós? Ele o enviou para nós em Hurdwar.* Isto não é apenas uma ilustração do que Foucault chamaria de efeitos capilares de microtécnica do poder. (BHABHA, 2010d, p.169)

Como é resumido por Bhabha: “Ao assumir sua postura com base na lei alimentar, os nativos resistem à miraculosa equivalência entre Deus e os ingleses” (BHABHA, 2010d, p.170). A Bíblia, longe se tornar *signo* necessário da conversão proposta por missionários ingleses, torna-se referencial de contestação.

A metáfora botânica da *cultura híbrida* ou *hibridismo cultural* se mostra ainda referencial pelo qual Bhabha desenvolve a análise histórico-social e, sobretudo, explora os potenciais políticos que estariam vinculados aos conceitos de *diferença cultural e enunciação*. Como apontam Costa<sup>9</sup> (2006, p. 94) e Robert Young, novamente encontramos em Bakhtin a influência para desenvolvimento conceitual de Bhabha. Observemos primeiramente a definição de hibridismo em Bakhtin (trecho também citado por Robert Young):

What is a hybridization? It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor. (BAKHTIN, 1981, p.358)

Bhabha desloca as atribuições de intertextualidade da linguagem em Bakhtin para pensar as *culturas*, acentuando o caráter político das constituições *híbridas*. Destaca Robert Young:

For Bakhtin the undoing of authority in language through hibridization always involves its concrete social dimension. In an astute move, Homi K.

---

<sup>9</sup> “A ideia do hibridismo adotada por Bhabha tem sua origem na análise do linguista e teórico Mikhail Bakhtin, o qual distingue uma involuntária ‘mistura de duas linguagens sociais dentro de uma mesma afirmação’ e a ‘confrontação dialógica’ de duas linguagens na forma de um ‘hibridismo intencional’ (Grimm, 1997:53). Bhabha nega o traço intencional, mostrando que o fenômeno da hibridização se presta, na relação colonial, não apenas à reação à dominação, mas também à afirmação do próprio poder colonizador.” (COSTA, 2006, p. 94)

Bhabha has shifted this subversion of authority through hybridization to the dialogical situation of colonialism, where it describes a process that ‘reveals the ambivalence of traditional discourse on authority’. For Bhabha, hybridity becomes the moment in which the discourse of colonial authority loses its univocal grip on meaning and finds itself open to the trace of the language of the other, enabling the critic to trace complex movements of disarming alterity in the colonial text. (YOUNG, 2005, p.21)

Como buscarei argumentar em seguida, apesar da ênfase de Young, Bhabha não pensa o *hibridismo* como exclusivo ao contexto colonial dos séculos XVIII ou XIX. Sobre essa delimitação política-temporal o autor realiza certamente análises e observações alongadas a partir do conceito de *hibridismo*. Para Bhabha o texto colonialista, ao invés de se encontrar separado autonomamente de seu contexto, já se encontra em intertextualidades. É o *hibridismo cultural* que constitui o rompimento da *autoridade* de administradores coloniais e catequistas na Índia colonial do século XVIII e XIX. No seio do esforço de apropriação e constituição do colonizado, opera-se o deslocamento do instrumental do qual se vale o colonizador; o “outro” torna-se incerto a partir dos referenciais que se tinha como “mais próprio” e sob controle. As palavras do catequista inglês “tornadas hinduístas” ou a recusa em reconhecer a procedência da Bíblia, seriam na *enunciação*, subversões políticas em seus símbolos “mais próprios”. A relação entre semelhança e diferença na contestação política do *híbrido* é destacada por Bhabha:

O objeto híbrido, por outro lado, conserva a semelhança real do símbolo autorizado, mas reavalia sua presença, resistindo a ele como significante do *Entstellung*, após a intervenção da diferença. O poder desta estranha metonímia da presença consiste em perturbar de tal forma a construção sistemática (e sistêmica) de saberes discriminatórios que o cultural, antes reconhecido como meio de autoridade, se torna virtualmente irreconhecível. A cultura, como espaço colonial de intervenção e agonismo, como traço do deslocamento do símbolo a signo, pode ser desejo imprevisível e parcial do hibridismo. Destituídos de sua presença plena, os saberes da autoridade cultural podem ser articulados com as formas de saberes “nativos” ou confrontados com aqueles sujeitos discriminados que eles têm de governar, mas que já não podem representar. Isto pode levar, como no caso dos nativos nas proximidades de Delhi, a questões de autoridade que as autoridades – inclusive a Bíblia – não podem resolver. Esse processo não é a desconstrução de um sistema cultural desde as margens de sua própria aporia nem, como na “Dupla Sessão” de Derrida, a imitação que ronda a mimesis. A exposição do hibridismo – sua “replicação” peculiar – aterroriza a autoridade como artilho do reconhecimento, sua imitação, seu arremedo. (BHABHA, 2010d, p.167)

A *cultura híbrida* é pensada como política nessas transformações, na qual a *autoridade* que se pretende legítima se encontra num espaço intertextual de ambivalência de significados; onde os símbolos se transformam em *signos* passíveis de

novas relações entre *significantes* e *significados*. Na semelhança dos *signos*, ou na “sua imitação, seu arremedo”, se encontra a diferença.

Novamente para Bhabha a análise que pretenda abordar esses potenciais políticos se encontraria impossibilitada a partir da perspectiva epistemológica e relativista da *diversidade cultural*. As culturas não são encontradas de modo externo e subsequentemente abarcadas e, tampouco, o híbrido seria superação dialética da junção de duas culturas:

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 do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. O deslocamento de símbolo a signo cria uma crise para qualquer conceito de autoridade baseado em um sistema de reconhecimento: a especularidade colonial, duplamente inscrita, não produz um espelho onde o eu aprende a si próprio: ela é sempre a tela dividida do eu e de sua duplicação, o híbrido.(...) Estas metáforas são extremamente pertinentes porque sugerem que o hibridismo colonial não é um *problema* de genealogia ou identidade entre duas culturas diferentes, que possa então ser resolvido como uma questão de relativismo cultural. O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. Novamente, devemos sublinhar, não é simplesmente o conteúdo dos saberes recusados – sejam eles formas de alteridade cultural ou tradições de traição colonialista – que retornam para serem percebidos como contra-autoridades. (...) O que é irremediavelmente distanciador na presença do híbrido – na reavaliação do símbolo da autoridade nacional como signo da diferença colonial – é que a diferença das culturas já não pode ser identificada ou avaliada como objeto de contemplação epistemológica ou moral: as diferenças não estão simplesmente *lá* para serem vistas ou apropriadas. (BHABHA, 2010d, p.165-166)

Observemos que, se o *hibridismo* é politicamente abordado no processo colonial dos séculos XVIII e XIX, nós o notamos também como atributo das *culturas* de forma mais ampla. É o que descreve Bhabha em entrevista ao apontar para emergência do conceito de *híbrido* a partir das noções de *diferença cultural* e *tradução cultural*:

Now the notion of hybridity comes from the two prior descriptions I’ve given of the genealogy of difference and the idea of translation, because if as I was saying the act of cultural translation (both as representation and as reproduction) denies the essentialism of a prior given original or originally culture, then we see that all forms of culture are continually in a process of hybridity. But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which third emerges, rather hybridity to me is the ‘third space’ which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority, new political initiatives, which are inadequately understood through received wisdom. (RUTHERFORD *et al*, 1990, p. 211)

A obra de Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, explicitaria para Bhabha, esse caráter híbrido no contexto contemporâneo de finais do século XX da migração de populações de ex-colônias para as metrópoles europeias:

The process of cultural hybridity gives rise to something different: something new and unrecognizable, a new era of negotiation of meaning and representation. A good example would be the form of hybridity that *The Satanic Verses* represents where clearly a number of controversies around the origin, the authorship and indeed the authority of the Koran, have been drawn upon in the book. (RUTHERFORD *et al*, 1990, p.211)

O *terceiro espaço*, destacado por Bhabha, consiste na ambivalência da *cultura* enquanto *híbrida*, espaço no qual os *signos* se encontram em explícita transformação ao mesmo tempo em que se chocam com o esforço contrário em torná-los unívocos. Neste âmbito o crítico interpreta não apenas as transformações da “palavra de Deus” no período colonial, mas a série de fenômenos políticos e produções artísticas e literárias da segunda metade do século XX: quer seja o Corão em *Os Versos Satânicos* de Salman Rushdie (como na citação acima), o Apartheid sul-africano em *A História de Meu Filho* de Nadine Gordimer (BHABHA, 2010a, p.34) ou infanticídio na memória escrava em *Beloved* de Toni Morrison (BHABHA, 2010a, p.41). Ainda que apontando exclusivamente para a forma colonial, Kalescheur resume de forma ampla a relação entre *hibridismo (cultura híbrida)* e a referência ao *terceiro espaço*:

In this context, hybridity becomes important as an immanent characteristic of cultures; newness enters the world, questions existing structures of authorities and politics thereby establishing the preconditions for a modified relationship between the colonizer and the (oppressed) colonized. Bhabha conceptualizes the third space as a place, where marginals can alter identity and power relations. In this manner, he argues, it is made possible to go beyond the power relations, which have been established by the colonizers. (KALESCHUR, 2009, p.39)

A obra de Salman Rushdie *The Satanic Verses* teria explorado longamente esse caráter *híbrido* das culturas sem se situar restritamente ao contexto colonialista do século XIX. As aventuras fantásticas de dois indianos sobreviventes de uma explosão de avião na Inglaterra do século XX são tomadas por Bhabha como *metáfora* ou *metáfora migrante*. Tal alusão do crítico aponta para, entre outros aspectos do livro de Rushdie, às formas variadas que assumem as passagens do Corão. As releituras do livro sagrado em Rushdie contrariam interpretações canônicas do livro sagrado, ao atualizá-las para o contexto político contemporâneo das migrações para Metrópoles “Ocidentais”. Segundo Bhabha, em *The Satanic Verses* a Metrópole e o Corão são interrelacionados na *metáfora do migrante*:

To think of migration as metaphor suggest that the very language of the novel, its form and rhetoric, must be open to meanings that are ambivalent, doubling and dissembling. Metaphor produces hybrid realities by yoking together unlikely traditions of thought. The Satanic Verses is, in this sense, structured around the metaphor of migrancy. This importance of thinking migration as *literary* metaphor of leads us back to the great social offence of the novel (the way it has been read and interpreted, literally, as a Satanic challenge to the authority of Islam), but also permits us to see how it is the form of the novel has been profoundly misunderstood and has proved to be politically explosive – precisely because the novel is about metaphor. (RUTHERFORD *et all*, 1990, p.212)

Pelo momento busquei apontar brevemente a importância da condição migrante e de *Os Versos Satânicos* na análise de Bhabha. Ao abordar diretamente o conceito de *tradução cultural* exploraremos de forma mais detida a importância do livro de Rushdie para o crítico indiano.

Em resumo, cabe assim destacar que *diferença cultural, diversidade cultural, enunciação, cultura híbrida e terceiro espaço* – entre outros conceitos que abordaremos – são conceitos complementares que perpassam: a abordagem do colonialismo na Índia do século XVIII, e XIX, as migrações contemporâneas nas metrópoles ocidentais, os debates político-filosóficos em torno do multiculturalismo, as políticas de Estado multiculturalistas e a crítica à determinados vieses da “teoria crítica ocidental” em torno do “Outro”. A seguir, a partir da noção de *différance* de Derrida, notaremos um desenvolvimento mais detalhado da concepção de *diferença cultural* de Bhabha.

## 1.2 - *Différance*

Para pensar a *diferença cultural* como historicamente situada, Bhabha se vale da noção de *différance* desenvolvida por Jacques Derrida. Todavia, como sustenta Ginkandi, se Derrida é reticente em utilizar a *différance* como categoria social, é justamente este aspecto que Bhabha desenvolverá em sua abordagem:

Si le mot-clé du lexique de Derrida était la “différence”, alors il est juste dire que Bhabha utilise ce terme là où Derrida ne l’aurait certainement pas envisagé. Car s’il y a, dans l’oeuvre de Derrida, un certain scepticisme vis-à-vis de la différence en tant que catégorie sociale, il n’est pas exagéré de dire que le projet postcolonial, tel qu’il est défini dans l’ouvrage de Bhabha, se fonde sur des théories radicales de la différence. (GIKANDI, 2006, p.200)

Tracemos algumas características que perpassam a *différance* tal como desenvolvido em alguns textos de Jacques Derrida, para assim indicarmos o seu uso como categoria social nos textos de Homi Bhabha.

O neologismo *différance* com *a*, se apresenta como desconstrução do fonocentrismo Ocidental em prol da emergência da *escritura*, revelando-a ainda como processo contínuo, não estático da produção de diferenças. Para Derrida é possível encontrar em Heidegger, Freud e Saussure substrato para abordar a *différance*. Pautaremos-nos, sobretudo, pela leitura de Derrida sobre Saussure para expor brevemente algumas caracterizações da *différance*.

Em Saussure a noção de *signo* enquanto *diferencial* e *arbitrário* seria o aspecto destacado por Derrida ao apontar para uma noção de diferença que não se constitua como presença:

Ora, Saussure é antes de mais nada aquele que colocou o *arbitrário do signo* e o caráter diferencial do signo como princípio da semiologia geral, particularmente da linguística. E os dois motivos – arbitrário e diferencial – são como se sabe, aos seus olhos, inseparáveis. Só pode haver arbitrário na medida em que o sistema de signos é constituído por diferenças, não por termos plenos. Os elementos da significação funcionam, não pela força compacta dos indícios, mas pela rede de oposições que os distinguem e os relacionam uns com os outros. (DERRIDA, 1991, p.41-42)

Tomemos como exemplo as cores. Como poderíamos derivar da abordagem de Saussure, a atribuição de *significados* ao *significante* azul não seria motivada por elementos intrínsecos e sensíveis das qualidades do azul, mas constituída na relação diferencial com outros *signos* como verde, amarelo roxo e etc. Os *signos* seriam caracterizados por sua ausência de valor essencial, ou ainda sua constituição diferencial. “A diferença de que fala Saussure não é, pois, ela própria, nem um conceito, nem uma palavra entre outras. O mesmo podemos dizer *a fortiori* da diferença [*différance*].” (DERRIDA, 1991 p.42). Sem um sujeito ou um motivador sensível do sentido dos *signos*, estes seriam puramente diferenciais, sem que a *différance* tampouco se constitua como presença. Contudo, se no estruturalismo, tal como apreendido nos *Cours de Linguistique Générale* (1915) de Saussure ou em publicação canônica como *A Noção de Estrutura em Etnologia*, de Claude Lévi-Strauss, encontramos a sincronia como aspecto fundamental, Derrida aponta, em contrapartida, para o caráter de historicidade e movimento dos *signos*: “Retendo, senão o conteúdo, pelo menos o esquema de exigência formulado por Saussure, designaremos por *diferença* [*différance*] o movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, qualquer esquema de reenvios em geral se constitui ‘historicamente’ como tecido de diferenças.” (DERRIDA, 1991, p.43). O movimento ao qual se refere Derrida converge com sua abordagem do *jogo* em *Estrutura, significado e jogo nas Ciências Humanas* (1967), ao enfatizar as dinâmicas

não-sistemáticas na construção dos *signos*. Neste artigo, ao esboçar análise crítica do estruturalismo de Lévi-Strauss – estruturalismo em grande medida desenvolvido a partir da linguística de Saussure – Derrida afirma na composição do *signo* a “superabundância do significante” (DERRIDA, 1995, p.246); ou seja, contra a consolidação do *signo* no conceito (*significado*), é afirmado o caráter suplementar do *significante*, “aquilo a que Saussure chama a ‘imagem’, ‘marca psíquica’ de um fenômeno material, físico, acústico, por exemplo” (DERRIDA, 1991, p.41). Seria o *jogo* ininterrupto do *significante* que Derrida visa destacar sem, no entanto, marcá-la como *ausência* de uma *presença*, que como argumenta o autor, ainda persistiria em Lévi-Strauss.

Porém, a conformação do *signo* de Saussure, entre *significante* e *significado* ainda estaria ligada a pressupostos metafísicos tradicionais ocidentais, segundo Derrida. Como aponta Duque-Estrada (2002, p.22) em sua leitura de Derrida: “Saussure permanece, portanto, solidário ao tradicional sistema metafísico de oposições binárias; o significado reproduzindo o plano inteligível e o significante o plano sensível.” O “ultraestruturalista” Derrida leva adiante as consequências do campo de diferenciação exposto por Saussure. Ao invés de manter a noção *signo* e sua composição entre *significante* e *significado* nos processos de diferenciações com outros *signos*, o filósofo indica a noção de *rastro* (*trace*). A partir deste destaca-se que qualquer *signo* se constitui numa cadeia interminável com outros *signos*. O *rastro* remete a não-presença como diferenciações infindáveis. Duque-Estrada desenvolve esta caracterização do *rastro* e em seguida cita trecho de *Positions* de Derrida:

A razão deste nome [rastro] prende-se ao fato de que, em uma cadeia discursiva, cada termo – cada “signo” entre aspas – traz em si o rastro de todos os outros termos que não ele próprio, o mesmo valendo, igualmente, para todos os outros termos. (DUQUE-ESTRADA, 2002, p.25)

“Seja na ordem do discurso falado ou do discurso escrito nenhuma elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada ‘elemento’ – fonema ou grafema – constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema” (DERRIDA, p.32 *Apud* DUQUE-ESTRADA, 2002, p.25)

Bhabha, por sua vez, não se desfaz da noção de *signo*, *significante* e *significado*. A partir de Derrida, o crítico indiano aborda as culturas como processos de *significação* em cadeias de *signos* engendradas nas diferenciações infindáveis, sem enquadramento numa estrutura binária de oposição – aspecto próximo à caracterização do *rastro* em

Derrida. Sergio Costa chama atenção para este aspecto em Bhabha, aproximando-o dos sociólogos Stuart Hall e Paul Gilroy:

Ambos os usos [Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy] se apoiam no pós-estruturalismo para escapar à ideia da diferença fixa, essencial, seja ela impingida, seja auto-atribuída. A diferença é aqui uma ‘categoria enunciatória’. Com efeito, o pós-estruturalismo tem, nos dois casos, uma importância na desconstrução de discursos polares que opõem um ‘eu’ a um ‘outro’, um ‘nós’ a um ‘eles’. Isto vale tanto para o discurso colonial-imperialista, como para o discurso multiculturalista, malgrado suas boas intenções. Em todos os casos, a diferença é celebrada como identidade homogênea, semelhança irreduzível, posto que se estabelece aqui uma correspondência entre inserção sociocultural numa estrutura pré-discursiva e um lugar enunciatório determinado no jogo linguístico ou político. Com isso a diferença é domesticada, homogeneizada, aprisionada em uma nova fronteira, perdendo precisamente seu caráter imprevisível, incerto, contingente, do qual decorre para Bhabha, Hall e Gilroy, suas possibilidades subversivas. No lugar de identidade, os autores preferem falar de identificação, como posição circunstancial nas redes de significação. (COSTA, 2006, p.98)

Nesse sentido, como poderemos notar na citação que se segue, Bhabha problematiza entre outros aspectos a autossuficiência das culturas a partir da *différance*:

A razão pela qual um texto ou sistema de significados culturais não pode ser autossuficiente é que o ato de enunciação cultural – o lugar do enunciado – é atravessado pela *différance* da escrita. Isso tem menos a ver com o que os antropólogos poderiam descrever como atitudes variáveis diante de sistemas simbólicos no interior de diferentes culturas do que com a estrutura mesma da representação simbólica – não o conteúdo do símbolo ou sua função social, mas a estrutura da simbolização. É essa diferença no processo da linguagem que é crucial para a produção do sentido e que, ao mesmo tempo, assegura que o sentido nunca é simplesmente mimético ou transparente. (BHABHA, 2010b, p.65)

A “estrutura da simbolização” a qual se refere Bhabha diz respeito às considerações do *jogo* entre *signos*, que como indicado anteriormente, “não possuem centro” (DERRIDA, p. 247). Disto decorre que, a relação entre *signos* não venha a derivar de uma essência ordenadora, ao mesmo tempo em que superabunda a indeterminação do *significante*. Como argumenta Costa (2006, p.98): “A *différance*, ou em nosso contexto *diferença*, remete ao excedente de sentido que não foi nem pode ser significado e representado nas diferenciações binárias.” Para Bhabha tanto não existe identidade absoluta das *culturas* consigo mesmas quanto as *diferenças culturais* não conformam relação de oposição estática entre *culturas*. O indeterminado (*significante*) emerge constantemente. A *différance* das culturas seria essa característica de não-identidade e a possibilidade infundável de transformação. Para Sérgio Costa, “Bhabha, (...) parece levar até as últimas consequências a contingência dos jogos linguísticos nos quais as diferenças são constituídas e negociadas.” (COSTA, 2006 p.126) As *culturas*

são tomadas como potencialmente instáveis e não totalizadas, assim como *híbridas*, ao ponto de não serem demarcados limites absolutos entre elas. O referencial de *différance* permite interpretar como a cada *enunciação* existiria a possibilidade de rearticulação dos *significados e identificações* e transformação de *signos*. A *diferença cultural* destacada em Bhabha deve ser, portanto, também pensada a partir desta apropriação da noção de *différance* de Derrida.

A seguir observaremos como a partir da órbita de conceitos de *diferença cultural* Bhabha desenvolve uma crítica ao multiculturalismo no âmbito político-filosófico e em relação direta às políticas contemporâneas de Estado

### 1.3 - Crítica ao Multiculturalismo

No período em que é publicada a coletânea de Bhabha *The Location of Culture* a noção de multiculturalismo era apresentada na filosofia política. Na década de 1990 Charles Taylor e Will Kymlicka, aqueles que podemos considerar dois dos teóricos fundadores do debate multiculturalista, estavam publicando suas obras de maior referência, respectivamente *Multiculturalism: Examining the Ethics of Recognition* (1994) e *Multicultural Citizenship* (1995). Nos artigos reunidos em *The Location of Culture*, não encontramos alusão detida a qualquer obra desses autores. Será em ensaio publicado em 1998, que Bhabha abordará diretamente a noção multiculturalismo, em particular aquela de Charles Taylor.

Inicialmente Bhabha não chamará atenção para a especificidade da noção de multiculturalismo em Charles Taylor, mas para a abrangência de significados do termo: “Multiculturalismo” teria se tornado “o signo mais sobrecarregado para descrever as contingências sociais dispersas que caracterizam a *Kulturkritik* contemporânea” (BHABHA, 2011, p.84); ou ainda, “um significante flutuante” (BHABHA, 2011, p.85). De todo modo, após destacar a abrangência do termo, Bhabha se volta à noção de multiculturalismo de Charles Taylor para encontrar nestas caracterizações já esboçadas em torno da *diversidade cultural*.

Ao abordar o multiculturalismo de Taylor, Bhabha destaca criticamente o sentido pelo qual é realizada a valorização das *culturas*. Bhabha cita passagem de *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* (1992) no qual é justificada a

valorização das *culturas* em razão de suas continuidades numa *longa duração temporal*, e em suas *totalidades*. Seguem passagens de Taylor citadas por Bhabha:

A lógica por trás de algumas dessas demandas [multiculturalistas] parece depender da premissa que nós devemos respeito igual por todas as culturas ... verdadeiros julgamentos de valor de diferentes trabalhos deixariam todas as culturas em pé de igualdade. O ataque, é claro, poderia vir de um ponto de vista neoneietzscheano mais radical, que questiona até mesmo o status dos julgamentos de valor (...). Como pressuposto, a alegação é de que todas as culturas que tenha inspirado sociedades inteiras, *durante um período considerável de tempo*, têm algo importante a dizer para todos os seres humanos. Redigi nesses termos para excluir as culturas parciais de uma sociedade, assim como períodos curtos de tempo de uma cultura maior. [ênfase minha] (TAYLOR, 1992, p.66-67, *Apud* BHABHA, 2011, p.88)

Ou ainda:

Em nível meramente humano, poder-se-ia apontar que é razoável supor que culturas que estabeleceram horizontes significativos para grandes contingentes de seres humanos, de diversas características e temperamentos, por um *longo período de tempo* (...) é quase certo que possuem algo que merece nossa admiração e respeito. [ênfase minha] (TAYLOR, 1992, p.66-67, *Apud* BHABHA, 2011, p.88)

Para Bhabha, ao partir dos referidos pressupostos, ou seja, ao descartar culturas parciais, a abordagem de Taylor "(...) está em descompasso com as modalidades de reconhecimento das culturas minoritárias e marginalizadas" (BHABHA, 2011 p.88), assim como "elide o presente disjuntivo e deslocado através do qual a minoritarização interrompe e interroga a alegação homogênea e horizontal da sociedade liberal democrática" (BHABHA, 2011, p.88). Entre outros aspectos, as justificativas do multiculturalismo de Charles Taylor não levam em conta a temporalidade na qual as culturas se *ressignificam*, se transformam e, nesses processos, operam fundamentalmente temporalidade outra que não aquela necessariamente longa e acabada. Este aspecto da temporalidade é o foco da crítica de Bhabha a Taylor:

Em contraste, a dialética liberal do reconhecimento chega, à primeira vista, bem na hora. O sujeito de reconhecimento se posiciona num espaço sincrônico (que convém ao Observador Ideal) supervisionando a quadra esportiva que Charles Taylor define como quintessência do território liberal: "a pressuposição do respeito mútuo" para a diversidade cultural. A história, no entanto, nos ensinou a desconfiar das coisas que se põem em marcha bem na hora. Não é que o liberalismo não reconheça a discriminação racial ou sexual – o liberalismo esteve na vanguarda destas lutas. Mas existe problema recorrente nessa noção de igualdade: o liberalismo compreende um conceito não diferencial de tempo cultural. No momento em que o discurso liberal tenta normalizar a diferença cultural no reconhecimento do *valor cultural mútuo*, ele não reconhece as temporalidades disjuntivas e fronteiriças das culturas minoritárias e parciais. Há uma intenção igualitária válida, mas só se partirmos de um espaço historicamente congruentes; o reconhecimento da diferença é sentido de forma genuína, mas em termos que não representam as

genealogias históricas, frequentemente pós-coloniais, que constituem as culturas parciais das minorias. (BHABHA, 2011, p.87)

A temporalidade das narrativas das minorias deveria ser compreendida em suas constantes reelaborações e rearticulações. Taylor permaneceria no substrato de essencialismo e totalidade como características fundamentais pelas quais as *culturas* devem ser pressupostas e valorizadas. Só haveria a *cultura* como totalidade e desta faria parte a cultura parcial. A crítica de Bhabha a Taylor converge ainda na crítica à temporalidade homogeneizante de formação da nação na qual estaria inserida a proposta multiculturalista:

A cultura parcial e minoritária enfatiza as diferenciações internas, os “corpos estranhos”, no seio da nação – os interstícios do seu desenvolvimento injusto e desigual, que dão a deixa para o “se bastar a si mesmo”. Segundo a argumentação brilhante de Nicos Poulantzas, o Estado nacional homogeneiza as diferenças usando do controle do tempo social “por meio de uma medida única, medida e homogênea, que só faz reduzir as múltiplas temporalidades (...) a partir da codificação das distâncias entre elas”. Essa conversão do tempo em distância pode ser observado na maneira como o argumento de Taylor produz binarismo espacial entre sociedades inteiras e parciais – um como sendo princípio da negação do outro. A dupla inscrição da parte no todo, ou a posição minoritária vista como o fora de dentro, é desaprovada. (BHABHA, 2011, p.89)

A crítica à noção de multiculturalismo em Taylor é desenvolvida ainda destacando o uso do conceito de *dialogia* de Mikhail Bakhtin. Em Taylor tal uso estaria vinculado a negociação que deve se manter entre “o sentido de marginalização *deles* sem comprometer *nossos* princípios políticos básicos “[ênfase minha] (BHABHA, 2011, p.89-90). A posição multicultural e minoritária é sempre posta como algo de “fora” de onde faz suas reivindicações. (BHABHA 2011, p.88). Para Bhabha a *negociação* que deve ser realizada não é entre eles/conosco, “mas com as posições históricas e temporalmente disjuntivas que as minorias ocupam de forma ambivalente no interior do espaço da nação” (BHABHA, 2011, p.89). Ao retomar a noção de *dialogia* de Bakhtin, Taylor não teria trazido a tona o caráter de *hibridismo* implicado na abordagem do linguista russo. A argumentação de Bhabha invoca interpretação outra de Bakhtin:

O esquema avaliativo de Taylor, que posiciona a premissa da igualdade e o reconhecimento do valor (o antes e o depois do julgamento liberal) na *longue durée* das grandes culturas nacionais e nacionalizantes é, na verdade, antítese do híbrido bakhtiano, que debilita tais reivindicações de uma totalização cultural:

O (...) híbrido não tem somente uma dupla voz e um duplo sotaque (...) ele tem também uma dupla língua: nele não há somente (e nem

mesmo tanto assim) duas coincidências individuais, duas vezes dois sotaques, mas, acima de tudo, há [duplicações] de consciências sociolinguísticas, duas épocas (...) que vêm juntas e lutam conscientemente no território da elocução (...), é a colisão entre diferentes pontos de vista sobre o mundo que está vinculada nessas formas (...), tais híbridos inconscientes foram, ao mesmo tempo, profundamente produtivos historicamente: eles estão prenhes de potencial para visões de um novo mundo, com novas “formas internas” de percepção do mundo em palavras (BAKHTIN, 1981, p.360 *Apud* BHABHA, 2011, p. 90-91)

Na verdade, Bakhtin enfatiza um espaço de enunciação, onde a negociação da duplicidade discursiva – *por meio da qual não quero afirmar a dualidade ou o binarismo* – engendra um novo ato de fala. No meu próprio trabalho, desenvolvi o conceito de hibridismo para descrever a construção da autoridade cultural em condições de antagonismo e desigualdade (...). Os agenciamentos híbridos encontram sua voz em uma dialética que não busca a supremacia ou a soberania cultural. Eles desdobram a cultura parcial a partir da qual emergem para construir visões de comunidade e versões de memórias históricas, que dão forma narrativa às posições minoritárias que ocupam: o fora do dentro; a parte no todo. (BHABHA, 2011, p. 90-91)

Mais a frente, abordaremos os conceitos citados de *negociação e autoridade*, fundamentais para compreensão da política da *tradução cultural* em Bhabha. Pelo momento continuamos a destacar o aspecto temporal envolvido na argumentação de Bhabha contra a posição de Taylor.

A *dialogia*, tal como proposta por Taylor a partir de interpretação de Bakhtin, deveria levar em considerações temporalidades variadas. De acordo com Bhabha, as narrativas das minorias emergem, numa temporalidade diferenciada daquela constitutiva predominantemente nas nações contemporâneas. Ou ainda: a “parte no todo” não significa a redução da temporalidade das narrativas minoritárias à teleologia da totalidade nação. O *hibridismo* e o conceito de *diferença cultural* colocam em questão a construção da autoridade na temporalidade, e destacam a articulação e constantes rearticulações das minorias neste âmbito. Mais do que a representatividade em instituições democráticas e o igual respeito às culturas neste espaço político, podemos provisoriamente indicar que a política à qual atenta Bhabha se encontra nas narrativas e em suas temporalidades trazidas nos processos de *hibridismo* da constituição da condição minoritária.

Observemos também outros aspectos pelos quais é destacada a crítica de Bhabha à noção de multiculturalismo. Em entrevista de 1990, a crítica às políticas multiculturalistas – e aqui por multiculturalismo não se entende nem o “significante vazio”, nem diretamente as proposta de Charles Taylor, mas as políticas de Estado de forma ampla – destaca novamente a temporalidade, mas também a contenção da

*diferença cultural* e o não levar-se em conta as relações assimétricas de poder que apenas se camuflariam sob o signo da *diversidade cultural*:

In fact the sign of the ‘cultured’ or the ‘civilised’ attitude is the ability to appreciate cultures in a kind of musée imaginaire; as though one should be able to collect and appreciate them. Western connoisseurship is the capacity to understand and locate cultures in a universal time-frame that acknowledges their various historical and social contexts only eventually to transcend them and render them transparent.

Following from this, you begin to see the way in which the endorsement of cultural diversity becomes a bedrock of multicultural education policy in this country. There are two problems with it: one is the very obvious one, that although there is always an entertainment and encouragement of cultural diversity, there is always also a corresponding containment of it. A transparent norm is constituted, a norm given by the host society or dominant culture, which says that ‘these other cultures are fine, but we must be able to locate them without our own grid’. This is what I mean by a creation of cultural diversity and a containment of cultural difference. (RUTHERFORD *et al*, 1990, p. 208)

De maneira complementar, Bhabha explicita:

The second problem is, as we know very well, that in societies where multiculturalism is encouraged racism is still rampant in various forms. This is because the universalism that paradoxically permits diversity marks ethnocentric norms, values and interests. (RUTHERFORD *et al*, 1990, p.208)

Como podemos notar nos trechos acima, para Bhabha as políticas multiculturalistas ao postularem a *diversidade cultural* e o relativismo sob as premissas universalistas, obscurecem ou estimulam as relações de poder persistentes. A baliza universalista carrega preferencialmente a imposição etnocêntrica, assim como a apreciação da *diversidade cultural* ocorre a partir de contenções de diferenças de acordo com interesses prevalecentes no Estado liberal. Novamente as possibilidades da subversão das relações de poder pelas quais assimetricamente se instalam as minorias nos Estados multiculturalistas, não são enfatizadas ao nível da representação nas instituições democráticas. Ao que indica Bhabha, não seria nesse âmbito que se localizariam os espaços produtivos de contestação política. O crítica realoca para a *cultura* o seu foco político:

What I have tried to describe is the process prior to the object, the conditions under which an object may arise – less about the politics of identification, more focused on conditions of emergence and address [das minorias e culturas]. (BHABHA, 1998, p.42)

O referencial político de Bhabha distancia-se assim da abordagem multiculturalista de Taylor e o multiculturalismo entendido de forma mais generalizada. As “políticas de identificação” estatal são substituídas preferencialmente pela exposição do processo pelo qual as *culturas* são constantemente formadas e reformadas, implicando em *significação* e *ressignificações* e temporalidades diferenciais. A crítica de Bhabha ao multiculturalismo diz respeito às considerações sobre a domesticação das diferenças a partir de posições majoritárias e a impossibilidade destas conterem as implicações racistas e etnocêntricas de seus pressupostos universalistas. A homogeneização das temporalidades variadas seria aspecto central em prol da temporalidade do Estado-nação - prolongaremos ainda a abordagem da temporalidade em Bhabha no terceiro capítulo da dissertação.

Pelo momento podemos afirmar que tais críticas ao multiculturalismo se estendem à noção de *diversidade cultural* de forma ampla. Segundo Bhabha, em Derrida, Lyotard e outros (“teoria crítica ocidental”), a *diferença cultural* é contida na elaboração teórica; no caso das políticas de Estado, pelas políticas multiculturalista – nesse último caso a noção de temporalidade é destacada como modalidade central de contenção. A contenção do “outro”, a limitação da proliferação da *différance*, serve no primeiro caso à autojustificação teórica dos autores; no segundo à manutenção de padrões políticos liberais do Estado-nação, relações de poder assimétricas e a exclusão daquelas não lhes sejam adequados. Abandonar o terreno do multiculturalismo e da *diversidade cultural* e retomar aqueles dos “locais da cultura” seria forma de destacar os potenciais políticos da *diferença cultural*. Tais potenciais políticos seriam apontados na *cultura* como: proliferação de *différance*, como *enunciações* historicamente situadas e, como mais à frente será notado, enquanto *tradução cultural*. Para Bhabha a *diferença cultural* seria uma forma de destacar os potenciais políticos das culturas para além das “limitações do liberalismo”:

My purpose in talking about cultural difference rather than cultural diversity is to acknowledge that this kind of liberal relativist perspective is inadequate in itself and doesn't generally recognise the universalist and normative stance from which it constructs its cultural and political judgements. With the concepts of difference (..), what I was attempting to do was to begin to see how the notion of the West itself, or Western culture, its liberalism and relativism – these very potent mythologies of 'progress' – also contain a cutting edge, a limit. With the notion of cultural difference, I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity or otherness. (RUTHERFORD *et al*, 1990,209)

‘ Do que trata tal “política” localizada “nesse produtivo espaço de construção da cultura como diferença”? Devemos avaliar o que é pensado como “política” nesta retomada de Bhabha da *cultura* e da *diferença cultural* como noções fundamentais. A seguir, num primeiro momento, buscamos abordar “política” de forma ampla nos textos de Bhabha, em seguida visamos destacá-la a partir do conceito de *tradução cultural*.

#### 1.4 - Política em Homi Bhabha

Nos subcapítulos anteriores, nos referimos brevemente a termos como *autoridade*, *negociação*, *significação* e *ressignificação*, que remetem à noção de “política” em Bhabha. No momento visamos abordar de forma detida a noção de “política” desenvolvida pelo crítico indiano. Como estratégia investigativa, retomamos inicialmente a ênfase do autor na textualidade/discurso/linguagem/semiótica/escrita como aspecto definidor de sua abordagem da “política”

Benita Parry, uma das principais críticas dos vieses discursivos dos estudos pós-coloniais, define de forma incisiva a abordagem de Bhabha como focada no campo textual e em suas características de *ambiguidade de significação*:

This preference for terms, which condense the play of difference, the instabilities of enunciations or the elements of undecidability, which undertakes to reveal how the uncertainties of textual meaning are produced/undermined as permutations of a chain of signification. (PARRY, 2004, p.56)

Segundo Parry, o aspecto linguístico – expressão que autora retoma como sinônimo de textual - na análise de Bhabha se sobressai frente a outros possíveis âmbitos de análise. A comentadora passa assim a identificá-lo como “afiliado a um modelo de linguagem em sua ‘forma forte’”:

(...) Bhabha’s procedures subordinate the cognition and explication of social forms, institutions and practices, which are ultimately dependent on empirical inquiry, to deconstructions of the signifying process; while the structure of linguistic difference and the vicissitudes in the movement of the signifier are, invest with the power to alienate and overwhelm content. These moves register Bhabha’s affiliation with the language model in its ‘strong form’, one that surpasses a statement of ‘obvious, that there is no knowledge – political or otherwise – outside representation’. (PARRY, 2004, p.56)

Simon Ginkandi situa Bhabha no campo da virada linguística que teria ocorrida na abordagem do colonialismo e da teoria literária na Inglaterra da década de 1980; segundo o comentador, nesse período houve ruptura com o realismo e o historicismo até então predominantes nas universidades inglesas (GIKANDI, 2006, p.199). Gikandi

atribui à recepção dos textos Derrida parte decisiva da ênfase que passou a ser dada à textualidade a partir do referido período. (GIKANDI, 2006, p.200). De forma enfática é associada a abordagem de Bhabha da representação à *Gramatologia* (1967), livro referência de Derrida:

D'autres exemples peuvent nous aider à illustrer les étroites affinités existant entre certaines des théories postcoloniales et le poststructuralisme radical: dans *De la Gramatologie*, Derrida affirmait qu'il n'y avait rien dehors du texte; dans *The Location of Culture*, Bhabha déploie ce postulat en articulant un modèle de critique ne reposant pas sur un système de vérité, souligne qu'il n'y a pas de savoir "en dehors de la représentation!" (Bhabha, 1994, p.25) et va jusqu'à détruire la distinction entre "l'objectif politique et ses moyens de représentation" (Bhabha 205, p.27)(GIKANDI, 2006, p.200)

Mais à frente, abordaremos essa destacada relação entre objetivo político e representação em Bhabha. Antes, é fundamental complementar as observações acima com outras referências sobre a importância de Derrida nesta denominada virada linguística da qual Bhabha participou na década de 1980. A noção de *escritura* seria certamente uma dessas referências derridianas – compatibilizada com aquela já apresentada de *différance* – que permitem a Bhabha a ênfase na textualidade. Podemos notá-lo nas considerações do crítico sobre a estruturação da “nação” contemporaneamente:

A totalidade da nação é confrontada com um movimento de suplementaridade derridiana da escrita e atravessada por ele. A estrutura heterogênea da suplementaridade derridiana na escrita acompanha "rigorosamente o movimento agonístico, ambivalente, entre o pedagógico e o performático que embasa a interpelação narrativa da nação. (BHABHA, 2010e, p.218)

A noção de *escritura* desenvolvida por Derrida envolveria ampla gama de códigos em uma não distinção tradicional entre *grafia* e *fonema* (JOHNSON, 2001, p.123; DUQUE-ESTRADA, 2002, p.24) além de sua não circunscrição ao domínio exclusivo do que é considerado *linguagem* (JOHNSON, 2001, p.40; DUQUE-ESTRADA, 2002, p.26). Como destacado por Derrida em *Da Gramatologia*, ao campo da *escritura* também pertenceria “o programa cibernético” e “processos mais elementares da informação na célula viva” (DERRIDA, 2008, p.11). O quase-conceito derridiano incorpora exemplarmente algumas das renovações científicas e tecnológicas realizadas até a década de 1960, diz respeito a códigos diversos e, fundamentalmente, é destacado como base das condições de emergência de quaisquer outros códigos. Johnson resume a amplitude da noção de *escritura* em Derrida:

1. A escritura, no sentido geral do termo, estende-se mesmo para além da mais ampla definição dos sistemas empíricos de escritura; ela é antes a condição de possibilidade da escritura no sentido comum do termo e, de fato, da linguagem em geral.

2. A escritura, no sentido geral do termo, tem uma estrutura dual ou, mais precisamente, para usar a expressão de Derrida, movimento: ela é residual e dinâmica, retentora e protentiva. O traço ou *grammè*, como o chama Derrida (do grego *gramma*, *letra*, escritura, uma pequeno peso, daí “gramatologia”), não é uma substância presente aqui e agora (não se pode ver, sentir ou ouvir diferença): ele é diferença, isto é, diferença espacial e temporal (adiamento). Essa estrutura, ou melhor, esse princípio estruturador, é comum a todos os sistemas complexos envolvendo o registro, armazenamento e comunicação de informação. (JOHNSON, 2001, p.43-44)

A *escritura* em Bhabha diz respeito à retomada de caracterizações de como os códigos se comportam – de forma aproximada às considerações de Derrida – para esboçar e desenvolver análise sócio-política. Portanto, como em Derrida, a noção de *escritura* apropriada não diz respeito exclusivamente ao campo da grafia e nem se restringe ao campo da linguagem. No entanto, é à terminologia da semiótica e às considerações específicas sobre a linguagem em Saussure e Bakhtin – noções como *signo*, *significante*, *significado* e *enunciado* – que Bhabha recorre frequentemente para reflexão políticas. Quando Bhabha se refere à *escritura* o que está em consideração? Certamente é a forma como se opera o código da linguagem e como este condiciona parcialmente outras esferas tal como citado por Parry – instituições e o âmbito sócio-político de forma ampla. *Différance* seria comportamento da *escritura* que abarca o campo da linguagem e se torna definidor sócio-político. A forma como Bhabha retoma a noção de *escritura*, *différance* e, sobretudo, elabora sua crítica a Derrida a partir da *diferença cultural*, não deixa de poder ser antevisto como gesto derridiano de *desconstrução* – apesar de não se esboçar alongado desenvolvimento analítico tal como realizado por Derrida em torno dos textos de Rousseau e Lévi-Strauss, por exemplo. Chamo atenção para *desconstrução* a partir das observações Christopher Johnson sobre *Gramatologia*:

A crítica que Derrida faz de Lévi-Strauss em *Gramatologia* é, segundo a opinião geral devastadora, mas sua primeira e final intenção não é singularizar o “Lévi-Strauss” individual como uma instância de inconsistência e erro. Pelo contrário, como vimos, a postura de Derrida consiste em tratar Lévi-Strauss – como Saussure, como Rousseau – como um exemplo ou sintoma de uma maneira de pensar mais predominante e mais persistente do que qualquer pensador individual, uma espécie de campo de força metafísico que abarcaria e moldaria – restringiria – nossa apreensão e conceituação do mundo (...).

Em vez de refutação direta, portanto, a desconstrução poderia ser descrita como uma forma de diálogo crítico, que usa exemplos de casos particulares (aqui, Lévi-Strauss) como sintomas de uma configuração ou estrutura mais geral (...).

O segundo estágio ou momento da desconstrução seria, portanto, a ampliação dos quadros de referência, o afrouxamento dos sistemas rígidos de oposições, que habitualmente moldam e restringem nossa compreensão do mundo. (JOHNSON, 2001, p.46-47)

As breves explanações acima – que visam apenas introduzir rapidamente o gesto de *desconstrução* – possibilitam as observações seguintes. Os quase-conceitos relegados nos textos de Derrida interessam à Bhabha mais pela possibilidade de avançar em certas limitações identificadas sob o signo da *diversidade cultural* (atrelada à conjunto de autores e políticas de Estado Multiculturalista): o “outro” apenas como autojustificação teórica e o limitado desenvolvimento sócio-político de quase-conceitos como *différance*.

No entanto, de que forma os referenciais derridianos e os da semiótica em geral se relacionam ao que se coloca como “político” na abordagem de Bhabha?

Como destacado por Gikandi e Parry, Bhabha volta-se em sua abordagem para a textualidade. Podemos notar o uso corrente de termos *significante*, *significado* e *signo* – referencial corrente na linguística e na semiologia – além daqueles de influência derridiana como *escrita* – ou *escritura*- e *différance*. Tais usos desdobram-se não somente nos espaços da teoria literária ou da teoria das Ciências Humanas – se assim podemos restringi-los-, mas também naquele da teoria política desenvolvida por Bhabha. Na citação abaixo, a partir da discussão sobre a relação entre teoria e prática, o crítico indiano insere o “político” como definido no campo da textualidade:

As posições políticas não são identificáveis simplesmente como progressistas ou reacionárias, burguesas ou radicais, anteriormente ao ato da *critique engagé*, ou fora dos termos e condições de sua interpelação discursiva. É nesse sentido que o momento histórico de ação política deve ser prensado como parte da história da forma de sua escrita. Não pretendo afirmar o óbvio: que não existe saber – político ou outro – exterior à representação. Pretendo, isso sim, sugerir que a dinâmica da escrita e da textualidade exige que repensemos a lógica da causalidade e da determinação através dos quais reconhecemos o político como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social. (BHABHA, 2010b, p.48)

A noção de *escrita* é enfatizada novamente por Bhabha como inseparável do que caracterizaria o “social” e o “político”:

A pergunta “O que deve ser feito?” tem de reconhecer a força da escrita e seu discurso retórico, como matriz produtiva que define o “social” e o torna

disponível como objetivo da e para a ação. A textualidade não é simplesmente a expressão de segunda ordem ou sintoma verbal de uma sujeito político pré-dado. (BHABHA, 2010b, p.48)

Não haveria de antemão “posição política” que não se coloque no campo de diferenças textuais – ou diferenças discursivas, da escrita, ou semiótica, que nas publicações de Bhabha, podemos afirmar, operam como expressões equivalentes –; o que significa afirmar que a “posição política” é constituída na *différance* construtiva dos *signos*: direitas, esquerdas, feminismos, movimentos negros e etc, se compõem entre si como signos (traços) de deferimento um dos outros. Bhabha interpreta brevemente à *contrapelo* – expressão utilizada em referência explícita às *Teses Sobre a História* de Walter Benjamin –, o ensaio *Da Liberdade* de Stuart Mill para exemplificar e caracterizar a política como sempre constituída num campo dialógico, discursivo e agonístico. Continua Bhabha:

Que o sujeito político – como de fato a matéria da política – é um evento discursivo pode-se ver de forma mais clara que em qualquer outro lugar em um texto que tem tido uma influência formativa sobre o discurso socialista e democrático do Ocidente – o ensaio de Mill, “Da Liberdade”. Seu capítulo crucial, “Da Liberdade de Pensamento e Discussão”, é uma tentativa de definir o juízo político como o problema de encontrar uma forma de *retórica pública* capaz de representar “conteúdos” políticos diferentes e opostos não como princípios pré-constituídos *a priori*, mas como uma troca discursiva dialógica, uma negociação de termos na continuidade do presente da enunciação da afirmativa política. O que é inesperado é a sugestão de que uma crise de identificação é inaugurada na performance textual que apresenta uma certa “diferença” *no interior* da significação de qualquer sistema político isolado, anteriormente ao estabelecimento das diferenças substanciais *entre* as crenças políticas. Um saber só pode se tornar político através de um processo agonístico: dissenso, alteridade e outridade são as condições discursivas para circulação e o reconhecimento de um sujeito politizado e uma “verdade pública”. (BHABHA, 2010b, p.48-49)

Para Bhabha a oposição dialógica do “político”, sua inscrição na *enunciação*, ocorre “através de uma quebra na significação do sujeito da representação (...)” (BHABHA, 2010b, p.50). A significação ou a posição política não se desenvolve de forma autocentrada. A referência ao agonismo e à alteridade destaca a *différance* como condição que não leva nem ao desenvolvimento de fundamentações *a priori* estabelecidas, nem ao desdobramento de uma dialética necessária. Novamente é a textualidade, ou a retórica e escrita, que deve ser levada em conta para abordar o “político” de forma mais complexa. Não haveria política que não se encontre desde já engendrada nesse campo:

O que a atenção à retórica e à escrita revela é a ambivalência discursiva que torna “o político” possível. A partir dessa perspectiva, a problemática do juízo político não pode ser representada como um problema epistemológico de aparência e realidade, de teoria e prática ou de palavra e coisa. Ela tampouco pode ser representada como um problema dialético ou uma contradição sintomática constitutiva da materialidade do “real”. Ao contrário, tornamo-nos dolorosamente conscientes da justaposição ambivalente, da perigosa relação intersticial do factual e do projetivo e, além disso, da função crucial do textual e do retórico. São essas vicissitudes do movimento do significante, na fixação do factual e no fechamento do real, que asseguram a eficácia do pensamento estratégico nos discurso da *Realpolitik*. (BHABHA, 2010b, p.50)

A teoria política que se produz – ou o “discurso crítico”, como se refere Bhabha –, deve ser interpretado numa historicidade, que não seria o reflexo do “real”, ou seja, que não se encontraria exterior à textualidade. O caráter não-teleológico da ação política é destacado nesse âmbito. O crítico se refere à *tradução* entre concepções e categorias não adjacentes que “aliena de modo adequado nossas expectativas políticas”:

Um discurso crítico não produz um novo objeto, uma nova meta ou saber político que seja um simples reflexo mimético de um princípio político ou comprometimento teórico *a priori*. Não deveríamos exigir dele uma pura teleologia da análise pela qual o princípio anterior é, simplesmente, aumentada sua racionalidade harmoniosamente desenvolvida, sua identidade como socialista ou materialista (em oposição a neoimperialista ou humanista) consistentemente confirmada em cada estágio oposicional da argumentação. Tal idealismo político pré-fabricado pode ser um gesto de grande fervor individual, mas falta-lhe a noção mais profunda, ainda que perigosa, daquilo que acompanha a *passagem* da história no discurso teórico. A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem um nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. O desafio reside na concepção de tempo da ação e da compreensão política 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 é 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. (BHABHA, 2010b, p.51)

Ao invés da síntese dialética Bhabha privilegia as irresoluções da *différance* derridiana que operam na *escritura*. Um dos breves exemplos na análise de Bhabha que desenvolvem as afirmações acima é aquele abordando a Greve de Mineiros nos anos de 1984-1985 na Grã-Bretanha da primeira ministra Margareth Thatcher. A greve de um ano contra medidas neoliberais de Thatcher, não teria alcançado as reivindicações publicamente estabelecidas pelos mineiros, porém havia transformada de forma efetiva o cotidiano e a política dos mineiros(as) ingleses e suas famílias. Bhabha se interessa

nas dinâmicas políticas aparentemente não previstas pelos envolvidos, e que, todavia, torna difícil a classificação política da greve como parte de processo exclusivo de “luta de classes”. O crítico se embasa em pesquisa realizada pelo jornal inglês *The Guardian* no período da greve para destacar as transformações nas relações de gênero e familiares entre os mineiro(a)s como aspectos políticos não previstos:

Na Grã-Bretanha, nos anos oitenta, nenhuma luta política pelos valores e tradições de uma comunidade socialista foi mais poderosa e sustentou-se de forma mais tocante do que a greve dos mineiros de 1984-1985. Os batalhões de cifras monetaristas e previsões sobre a lucratividade das minas foram escancaradamente dispostos contra os mais ilustres padrões do movimento trabalhista britânico, as comunidades culturais mais coesas da classe trabalhadora. A escolha era claramente entre o mundo em ascensão do novo executivo urbano da Era Thatcher e uma longa história do trabalhador, ou pelo menos era assim que a situação era vista pela esquerda tradicional e pela nova direita. Nesses termos de classe, as mulheres mineiras envolvidas na greve foram aplaudidas pelo papel heróico de apoio que representaram, por sua resistência e iniciativa. Mas o impulso revolucionário, ao que parece, pertencia seguramente ao homem da classe trabalhadora. Foi então que, para comemorar o primeiro aniversário da greve, Beatrix Capbell, no jornal *Guardian*, entrevistou um grupo de mulheres que tinham estado envolvidas na greve. Ficou claro que sua experiência da luta histórica, sua compreensão da escolha histórica a ser feita, era surpreendentemente diferente e mais complexa. Seus testemunhos não se restringiam simplesmente ou unicamente às prioridades da política de classe ou às histórias da luta industrial. Muitas das mulheres começaram a questionar seus papéis dentro da família e da comunidade – as duas instituições centrais que articulavam os sentidos e costumes da tradição das classes trabalhadoras em torno das quais girava a batalha ideológica. Algumas desafiavam os símbolos e autoridades da cultura que lutavam para defender. Outras desestruturavam os lares que haviam lutado para manter. Para a maioria delas não havia retorno, nenhuma volta aos “velhos bons tempos”. Seria simplista sugerir que essa considerável mudança social era uma deserção da luta de classes ou que era um repúdio da política de classe de uma perspectiva socialista-feminista. Não existe verdade política ou social simples a ser apreendida, pois não há representação unitária de uma agência política, nenhuma hierarquia fixa de valores e efeitos. Meu exemplo tenta evidenciar a importância do momento híbrido de mudança política. Aqui o valor transformacional da mudança reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que não são nem o Um (a classe trabalhadora como unidade) nem o Outro (as políticas de gênero) mas algo a mais, que contesta os termos e territórios de ambos. Há uma negociação entre gênero e classe, em cada formação enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder são confrontados em uma relação agonística. Quando se sugere que o Partido Trabalhista Britânico deveria procurar produzir uma aliança socialista entre as forças progressistas que estão amplamente dispersas e distribuídas por um espectro de classe, cultura e forças ocupacionais – sem uma noção unificadora de classe em si – o tipo de hibridismo que busquei identificar está sendo reconhecido como uma necessidade histórica. Precisamos de uma articulação um pouco menos piegas do princípio político (em torno de classe e nação) e de uma dose maior do princípio de negociação política. (BHABHA, 2010b, p.54)

A relevância da textualidade no político para Bhabha refere-se assim à inserção deste no campo da *différance* e à valorização da irresolução – “(...) nem o Um (a classe

trabalhadora como unidade), nem o Outro (políticas de gênero)”. A *negociação*, ou *tradução* como mencionado acima, operam em determinadas caracterizações como irresoluções ou laços contingentes. Partindo destes referenciais que Bhabha vem a destacar o *terceiro espaço* como espaço político em contraposição aos conceitos considerados holísticos como “classe” e “nação”. A crítica à centralidade da categoria de classe nas análises de Friedric Jameson traz em relevo a dissipação que ocorre dos potenciais políticos das irresoluções do *terceiro espaço* ao assumir categorias únicas totalizadoras. Sem a pretensão em descrever exaustivamente tais críticas cito trecho do artigo de Bhabha, *Como o Novo Entra no Mundo*:

A construção de solidariedades políticas entre minorias ou entre grupos de interesse especiais seria então considerada “pseudo-dialética” a menos que seu alinhamento fosse mediado através da identificação *prévia* e *primária* com a identidade de classe (como modo de equivalência entre opressões ou explorações). As hierarquias raciais, as discriminações sexuais, ou, por exemplo, a união de ambas de diferenciação social nas práticas iníquas da lei de asilo e nacionalidade – estas podem ser causas legítimas para a ação política, mas a articulação do grupo político por si mesmo como consciência efetiva só poderia ocorrer através da mediação da categoria de classe. (BHABHA, 2010, p.304)

O *terceiro espaço* seria dissipado pois este opera nas articulações contingenciais de grupos sociais, nas suas *significações* e *ressignificações* e nas irresoluções que não possibilitam unificações em categorias totalizantes.

Assim, como já pode ser notado, o “político” para Bhabha não é privilegiado no espaço de determinadas esferas institucionalizadas nas democracias contemporâneas, seja exclusivamente os partidos políticos (o qual é apenas brevemente referido acima como possibilidade de clara oposição às política neoliberais em vigor na década de 1980), a divisão tripartida (executivo, legislativo e judiciário) ou reconhecimento estatal multiculturalista. Como enfatizado anteriormente, *cultura* se torna local “político” destacado pelo crítico, é neste, que a *différance* e *textualidade* é desenvolvido de forma alongada junto à noção de *tradução cultural*.

Na abordagem do colonialismo da Índia dos séculos XVIII e XIX, Bhabha destaca a subversão política nas *culturas* como constituídas no plano na textualidade das *enunciações*. No âmbito do colonialismo Benita Parry aponta aspectos de continuidade e ruptura de Bhabha em relação à abordagem do *Orientalismo* em Edward Said: continuidade em relação à centralidade dada ao discurso – certamente foco inaugurado por Said nos estudos do colonialismo - e ruptura ao Bhabha destacar as subversões

contaminantes das enunciações nativas como condição do poder ou autoridade colonial.

Expõe Parry:

Homi Bhabha on the other hand, through recovering how the master discourse was interrogated by the natives in their own accents, produces an autonomous position for the colonial within the confines of the hegemonic discourse, and because of this enunciates a very different 'politics'. The sustained effort of writings which initially concentrated on deconstituting the structure of colonial discourse, and which latterly have engaged with the displacement of this text by the inappropriate utterances of the colonized, has been to contest the notion Bhabha considers to be implicit in Said's *Orientalism*, that power and discourse is possessed entirely by the colonizer. Bhabha reiterates the proposition of anti-colonialist writing that the objective of colonial discourse is to construe the colonized as a racially degenerate population in order to justify conquest and rule. However, because he maintains that relations of power and knowledge function ambivalently, he argues that a discursive system split in enunciation constitutes a dispersed and variously positioned native who by (mis)appropriating the terms of the dominant ideology is able to intercede against and resist this mode of construction. (PARRY, 2004, p.25)

Para análise do colonialismo dos séculos XVIII e XIX Bhabha e Said<sup>10</sup> se referem às considerações de Michel Foucault sobre discurso e a relação entre saber-poder. Para Bhabha, a unilateralidade do poder indicada no orientalismo exposto por Said é acompanhado pela distinção estabelecida entre orientalismo manifesto e orientalismo latente, ambos referenciais que, segundo o crítico indiano, torna problemática a apropriação da noção de poder em Foucault. Para melhor compreensão dessa distinção segue passagem de Said sobre o tema:

A distinção que estou fazendo é realmente entre uma positividade quase inconsciente (e com certeza intangível), que chamei de Orientalismo *latente*, e as várias visões declaradas sobre sociedade, línguas, literaturas, histórias, sociologia orientais e outros tópicos afins, que chamarei de Orientalismo *manifesto*. Qualquer mudança que ocorra no conhecimento do Oriente é encontrada quase que apenas no Orientalismo manifesto; a unanimidade, a estabilidade e a durabilidade do Orientalismo latente são mais ou menos constantes. (SAID, 2007, p.279)

Said se refere a continuidade no Orientalismo *latente* na representação do Oriente como local isolado, com tendência ao despotismo, atrasado e outros (SAID,

---

<sup>10</sup> “Achei útil neste ponto empregar a noção de discurso de Michel Foucault, assim como é descrita por ele em *Arqueologia do Saber* e em *Vigiar e Punir*. Minha argumentação é que, sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-Iluminismo.” (SAID, 2001, p.29)

2007, p.279-280). A respeito destes aspectos em Said, Bhabha destaca em seu *A Outra Questão*:

A originalidade desta teoria pioneira poderia ser ampliada para ocupar-se da alteridade e ambivalência do discurso orientalista (...). Said identifica o conteúdo do orientalismo como o repositório inconsciente da fantasia, dos escritos imaginativos e ideias, e a *forma* do orientalismo manifesto como o aspecto diacrônico, determinado histórica e discursivamente(...). Isto cria um problema com o uso que Said faz dos conceitos de poder e discurso de Foucault. A produtividade do conceito foucaultiano de poder/conhecimento reside em sua recusa de uma epistemologia que opõe essência/aparência, ideologia/ciência. Pouvoir/Savoir coloca sujeitos em uma relação de poder e reconhecimento que não é parte de uma relação simétrica ou dialética - eu/outro, senhor/escravo – que pode então ser subvertida pela inversão (...). Torna-se difícil, então, conceber as enunciações *históricas* do discurso colonial sem que elas estejam funcionalmente sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena inconsciente do orientalismo latente (...). Os termos nos quais o orientalismo de Said é unificado – a intencionalidade e unidirecionalidade do poder colonial-também unificam o sujeito da enunciação colonial. (BHABHA, 2010c, p. 113)

De certa forma, através da inserção do referencial psicanalítico de *fetichismo* e *paranoia* em sua leitura foucaultiana, Bhabha propõe enfatizar a força diacrônica que o *inconsciente* exerceria nas relações colonialistas nos séculos XVIII e XIX. A condição de *ambivalência* do poder seria enfatizada a partir dessa abordagem psicanalítica. Robert Young resume estes aspectos:

Bhabha begins his account of colonial discourse by offering a Foucauldian description of its ‘minimum conditions and specifications’ as na apparatus of power. But he goes on to suggest against Foucault that the colonial subject who is the object of the surveillance is also the object of paranoia and fantasy on the part of the colonizer, thus immediately introducing psychoanalytic categories into the Foucauldian schema. In proposing a theory of racial stereotyping according to psychoanalytic theory of fetichismo, Bhabha elaborates a four-part ‘anatomy’ of colonial discourse which diferent to anything in Foucault; his concern is to argue that although there may be surveillance, fixity is not achieved. (YOUNG, 2004, p.184)

Para os propósitos da presente dissertação – a constituição do conceito de tradução cultural e seu aspecto político –, o que se torna mais relevante destacar como hipótese é que subjacente à abordagem psicanalítica enfatizada em torno do colonialismo dos séculos XVIII e XIX e àquelas reflexões políticas contemporâneas, a subversão política tem referência na condição de proliferação da *différance* e situação sócio-histórica da *enunciação* – como buscamos destacar até o momento. As enunciações *históricas* se referem à condição do discurso ou textualidade de se constituir na sua constante redefinição histórica. Por outro lado, tal como abordado, a condição da *différance* destaca a instabilidade do discurso, mesmo que no esforço em

torná-lo unívoco. Ou seja, a respeito do colonialismo, não haveria necessariamente continuidade, tal como expresso por Said através da expressão *Orientalismo latente*.

No entanto, se a “política” é pensada como discursiva ou textual o que é subvertido politicamente na *enunciação* desse “Outro”? A hipótese que buscamos desenvolver é a de que aspecto central na política como textualidade em Bhabha é constituída a partir da noção de *autoridade*. Subversão política para Bhabha significa subversão ou deslocamento da *autoridade*.

O campo discursivo colonialista dos séculos XVIII e XIX, as narrativas pedagógicas de unificação da nação, a reificação das identidades étnicas, ou mesmo a inserção de livros sagrados como a Bíblia e Corão em determinadas tradições religiosas, seriam constituídas como *autoridades* estruturadas em essencializações que limitam o jogo da *différance*. No trecho abaixo do artigo *Signos tidos como milagres* (1985), pela referência ao *hibridismo*, Bhabha destaca que a inserção textual do nativo torna estranha à base de *autoridade colonialista*:

O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos de recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. Novamente, devemos sublinhar, não é simplesmente o conteúdo dos saberes recusado – sejam eles formas de alteridade cultural ou tradições da traição colonialista – que retornam para serem percebidos como contra-autoridades(...). O que é irremediavelmente distanciador na presença do híbrido – na reavaliação do símbolo da autoridade nacional como signo da diferença colonial – é que a diferença de culturas já não pode ser identificada ou avaliada como objeto de contemplação epistemológica ou moral: as diferenças culturais não estão simplesmente *lá* para serem vistas ou apropriadas. (BHABHA 2010d, p.165-166)

As regras de reconhecimento, as quais se referem Bhabha para caracterizar a sustentação da *autoridade colonial*, seriam formatadas pela tentativa de consolidar referenciais de “visibilidade imediata”, “necessidade histórica”, ou de “presença”<sup>11</sup> não mediada. O discurso ou textualidade colonialista visa organizar o mundo colonial de forma conhecível, dotando-lhe de certo ordenamento e hierarquização; a incompreensão e o caos no domínio colonialista buscam ser constantemente negados através do sustento de uma *autoridade essencializada*. Abaixo é mencionada a Bíblia – o livro

---

<sup>11</sup> Cabe afirmar que a análise da “presença” desenvolvida por Bhabha deriva de forma evidente – mas não declarada – da crítica da metafísica da “presença” desenvolvida por Derrida.

inglês – como um daqueles *signos* que busca ser estabelecido como *autoridade* não-mediada no contexto colonialista:

Esta questão é que nos traz à ambivalência da presença da autoridade, peculiarmente visível em sua articulação colonial. Isto porque se a transparência significa velamento discursivo – intenção, imagem, autor – ela o faz através de um desvelar de suas *regras de conhecimento* – aqueles textos sociais de inteligibilidade epistêmica, etnocêntrica, nacionalista, que estão em consonância com a interpelação da autoridade como o “presente”, a voz da modernidade. A percepção da autoridade depende da visibilidade imediata – não-mediada – de suas regras de reconhecimento como referente inconfundível da necessidade histórica. No espaço duplamente inscrito da representação colonial, onde a presença da autoridade – o livro inglês – é também uma questão de sua repetição e deslocamento, onde a transparência é *techne*, há certa resistência à visibilidade imediata de tal regime de reconhecimento. Essa resistência não é simplesmente um ato oposicional de intenção política, nem é a simples negação ou exclusão do “conteúdo” de outra cultura, como uma diferença já percebida. Ela é o efeito de uma ambivalência produzida no interior das regras de reconhecimento dos discursos dominantes, na medida em que estes articulam os signos da diferença cultural, conferindo-lhes novas implicações dentro das relações diferenciais de poder colonial – hierarquia, normalização, marginalização, e assim por diante. Pois a dominação colonial é obtida através de um processo que nega o caos de sua intervenção como *Enstellung*, sua presença deslocatória com o fim de preservar a autoridade de sua identidade nas narrativas teleológicas do evolucionismo histórico e político. (BHABHA, 2010d, p.160-161)

Para manutenção do reconhecimento e estabilidade frente à emergência desordenadora do *híbrido* no discurso colonial, o essencialismo da *autoridade* deve ser exposto nos textos coloniais.

(...) para serem poderosas, estas regras de reconhecimento devem ser atingidas de modo a representar os objetos exorbitantes da discriminação que estão além de seu alcance. Consequentemente, se a referência unitária (e essencialista) à raça, nação ou tradição cultural é essencial para preservar a presença da autoridade como efeito mimético imediato, esse essencialismo deve ser excedido na articulação de identidades “diferenciatórias”, discriminatórias. (BHABHA, 2010d, p.162)

O recurso do discurso colonial aos termos “raça”, “nação” e “tradição cultural” dizem respeito ao sustento essencialista da *autoridade*. Apesar de Bhabha esboçar na abordagem do *hibridismo colonial e autoridade colonial* uma teoria política direcionada aparentemente para delimitação histórica específica - denominado período *colonial* - notamos que os mesmos referenciais teórico-políticos são encontradas na análise das migrações e diásporas da segunda metade do século XX, ou na teoria sobre estruturação das nações contemporâneas. Trata-se também nesses casos de consolidação de *autoridade* a partir de símbolos pretensamente estáveis e, ainda, da possibilidade

constante de subversão política desses símbolos pelas *différences* incomensuráveis que podem ser produzidas.

Podemos situar essas considerações observando a caracterização da relação entre *pedagógico* e *performativo* na constituição da estrutura da nação. Como expõe Sergio Costa a respeito destes referenciais em Bhabha:

A ação pedagógica toma o povo como *objeto* dos discursos nacionais que reafirmam a origem comum e os laços essenciais que unem os “compatriotas”. Através da ação performativa, promove-se a permanente reinterpretação dos símbolos nacionais que faz do povo *sujeito* da reposição viva e permanente do desígnio comum. Essa dupla operação discursiva confere realidade à comunidade nacional imaginada, estabelecendo, ao mesmo tempo, seu ser e seu provir, a essência que a ela vincula um povo, uma cultura e um território e o movimento, a transformação (cf. Bhabha, 1990, p. 297). (COSTA, 2001, p.143-144)

O pedagógico seria o esforço de consolidação da nação em símbolos essencialista e apriorístico; o performativo seria a condição de repetição – e potencial subversão - dos símbolos na constituição da comunidade nacional imaginada. O performativo possibilita que a *autoridade* que busca se estabelecer em referenciais essencialistas seja constantemente revistas ao emergir narrativas outras, marginais:

O conceito de povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componentes de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social: sua alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significação e interpelação discursiva. Temos então um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo; o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no pré-estabelecido ou na origem histórica constituída *no passado*; o povo consiste também em ‘sujeitos’ de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior ou originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do presente (...). Na produção da nação como narração ocorre uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia repetitiva, recorrente, do performático. É através deste processo de cisão a ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de *escrever a nação*. (BHABHA, 2010e, p.206-207)

A análise de Bhabha sobre a recepção hostil de comunidades mulçumanas frente *Os Versos Satânicos* de Salman Rushdie opera também a partir desses referenciais. A citação de nome inferior de Maomé, ou a atribuição de nomes de suas esposas a prostitutas – aspectos pelos quais Rushdie foi duramente condenado por determinadas comunidades mulçumanas –, não seria segundo o crítico deturpação do Corão, mas questionamento da *autoridade* de formas pelas quais o Corão é lido, através de *enunciações* que destoam de leituras tradicionais (BHABHA, 2010d, p.310) – desenvolveremos a seguir, de modo mais alongado, a abordagem do livro de Rushdie

realizada por Bhabha. A *autoridade* caracterizada por sua fundamentação em essencialismo se mostra, portanto, aspecto central da teoria política de Bhabha.

Como podemos compreender a inserção do conceito de *tradução cultural* nesse escopo político? De que modo a *textualidade* e *autoridade* se relacionam à *tradução cultural*? No subcapítulo seguinte buscamos apresentar o desenvolvimento do conceito de *tradução cultural* em Bhabha, relacionando-o aos aspectos de *textualidade*, *diferença cultural* e política até aqui destacados. Por fim buscamos indicar a relação da *tradução cultural* e *autoridade* a outros referenciais importantes na teoria política de Bhabha como *negociação* e *terceiro espaço*.

### 1.5 - Conceito de Tradução Cultural em Homi Bhabha

Como referido na introdução da dissertação, o uso do termo *tradução cultural* já havia sido desenvolvido na antropologia social britânica desde a primeira metade do século XX (ASAD, 1986). Com o crítico literário Homi Bhabha, observamos sua formulação nas décadas de 1980 e 1990, não tanto a partir de uma inflexão do uso feito pela antropologia, mas em partes - como se busca argumentar - a partir de uma apropriação das considerações sobre a tradução presente em *A Tarefa do Tradutor (Die Aufgabe des Übersetzers)* de Walter Benjamin.

O ensaio *A Tarefa do Tradutor* (1923) obteve vasto impacto na teoria da tradução, perpassando autores como Paul de Mann, Jacques Derrida, Haroldo de Campos e outros (LAGES, 2007, p.161). Em Homi Bhabha, tal recepção adquire certa notoriedade por ser transposto para pensar a cultura, malgrado em *A Tarefa do Tradutor* (1923) não encontrarmos, como salienta Susana Kampff Lages, algo equivalente a uma “dimensão antropológica ou culturalista manifesta” (LAGES, 2007, p.170). Todavia, em entrevista de 1990, encontramos explicitada em Bhabha a importância da recepção do pensamento benjaminiano para o desenvolvimento do seu conceito de *cultura* e *tradução cultural*. Nota-se ainda que, a partir desta recepção, o conceito de *tradução cultural* torna-se referencial analítico e político dentro das caracterizações da noção de *diferença cultural* em contraposição àquelas da *diversidade cultural*:

The difference of culture cannot be something that can be accommodated within a universalist framework. Different cultures, the difference between cultural practices, the difference in the construction of cultures within different groups, very often set up among and between themselves an *incommensurability*. However rational you are, or ‘rationalist’ you are

(because rationalism is an ideology, not just a way of being sensible), it is actually very difficult, even impossible and counterproductive, to try to fit together different forms of culture and to pretend that they can easily coexist. The assumption that at some level all forms of cultural diversity may be understood on the basis of a particular universal concept, whether it be 'human being', 'class' or 'race', can be both very dangerous and very limiting in trying to understand the ways in which cultural practices construct their own systems of meaning and social organization. Relativism and universalism both have their radical forms, which can be more attractive, but even these are part of the same process. At this point, I would like to introduce the notion of 'cultural translation' (and my use of the word is informed by the very original observations of Walter Benjamin on the task of translation and task of translator) to suggest that all forms of cultures are in some way related to each other because culture is a signifying or symbolic activity. The articulation of cultures is possible not because of the familiarity or similarity of *contents*, but because all cultures are symbol-forming and subject-constituting, interpellative practices (...). (RUTHERFORD *et al*, 1990, p.209)

A *tradução cultural* se torna aspecto referencial para se pensar *cultura* de forma outra que não aquela enquadrada na perspectiva da *diversidade cultural*. Do que se trata, em Bhabha, valer-se da *tradução* para caracterizar a *cultura*? De que forma se relaciona a *tradução* à “atividade da significação ou atividade simbólica” que constituiriam as *culturas*?

De acordo com Sherry Simon (1995, p.46), diferentemente de Spivak, que na perspectiva pós-colonial desenvolve uma reflexão em abordagem direta sobre tradução linguística e de obras literárias, Bhabha retoma uma forma “metaforizada” da tradução para pensar a *cultura*. Peter Burke também chamará atenção para o recurso “metafórico” do uso do conceito *tradução cultural* de uma forma geral (BURKE, 2009, p.60) e Lages indicará especificamente em Bhabha a “espécie de paráfrase da teoria linguagem e da tradução de Benjamin” (LAGES, 2007, p.81). Todavia, tal como se nota na citação de Bhabha, proponho não interpretar a referência dos comentadores à “metáfora” ou “paráfrase” como uma diminuição da importância da apropriação da teoria da tradução de Benjamin em Bhabha. No mais, como explicitamos na introdução, na história das ciências humanas encontramos recorrentemente o uso de conceitos não referidos de antemão à dimensão a qual busca ser utilizado. Notamos, por exemplo, em Max Weber o uso central do termo “afinidade”, referido pela alquimia século XVIII, para se pensar as relações não causais entre a ética protestante e o desenvolvimento do capitalismo (LÖWY, 1989, p. 13). Walter Benjamin retomará de Goethe o termo “origem”, utilizado inicialmente para compreender a metamorfose das plantas, para pensar história (BENJAMIN, 1984).

Sobre o uso “metafórico” da *tradução* em Bhabha podemos retomar a referência de Schmidt à *iterabilidade* como recurso metodológico e estilístico do autor. Nesse sentido, a referência à noção de *tradução* em Benjamin para elaboração do conceito de *tradução cultural* é desenvolvida junto a uma série de outras repetições e “deslocamentos”, que como observamos, perpassam as noções de *hibridismo* de Bakhtin (para elaboração do conceito de *cultura híbrida*), e o de *différance* de Jacques Derrida (para construção do conceito de *diferença cultural*). Quais são os sentidos que adquire esse “deslocamento” realizado por Bhabha a partir da recepção de Benjamin?

Aspecto central desta recepção em Bhabha é a ênfase nas dinâmicas e no caráter descentrado das *culturas* que a noção benjaminiana de *tradução* permitiria explorar. Bhabha destaca a relativa abertura ou a não totalização das *culturas* a partir da interpretação em *A Tarefa do Tradutor*, da incompletude ou não acabamento das obras literárias originais e das línguas a serem traduzidas. A definição mesma de *cultura* perpassa aquela de *tradução*. Recorremos novamente a trecho da entrevista de Bhabha:

The “originary” is always open to translation so that it can never be said to have a totalized prior moment of being or meaning – an essence. What this really means is that cultures are only constituted in relation to that otherness internal to their own symbol-forming activity which makes them decentred structures – through that displacement or liminality opens up the possibility of articulating different, even incommensurable cultural practices and priorities. (RUTHERFORD *et al.*, 1990, 210-211)

O crítico busca novamente se afastar de uma concepção de *cultura* enquanto totalidade essencial, presente em determinadas formulações multiculturalistas. Bhabha se apropria de Benjamin interpretando a não-valorização da totalidade do original ou da prioridade do mesmo. Podemos nos voltar ao texto de Benjamin *A Tarefa do Tradutor* (1923) e observar que, para o filósofo, as obra literárias ou as línguas, ao invés de serem valorizados em sua originalidade, são destacadas por adquirem sentidos, ou a sua “sobrevivência, sobrevida” (*überleben*), na *tradução*. Cito trecho de *A Tarefa do Tradutor*:

Pois vale o princípio: se a tradução é uma forma, a traduzibilidade deve ser essencial a certas obras. A traduzibilidade é, em essência, inerente a certas obras; isso não quer dizer que sua tradução seja essencial para elas mesmas, mas que determinado significado inerente aos originais se exprime na sua traduzibilidade. Entretanto, graça à sua traduzibilidade, ela encontra-se numa relação de grande proximidade com ele. E, de fato, essa relação é tanto mais íntima quanto mais nada significada para o original. Na verdade, ela não deriva tanto de sua vida quanto de sua sobrevivência [*sobrevida*]. Pois a tradução é posterior ao original e assinala, no caso de obras importantes, que

jamais encontram à época de sua criação seu tradutor de eleição, o estágio de continuação de sua vida (BENJAMIN, 2008 p.68)

O que se mostra explicitado na noção de *tradução* em Benjamin – e em Bhabha é reinterpretado - é que a referência à *sobrevivência* ou *continuação da vida* das obras literárias e das línguas não significa compreender a *tradução* como imitação ou *cópia idêntica*; antes destaca-se a transformação na qual sobrevivem aspectos que se exprimem pela “traduzibilidade” do original. Nota-se complementarmente trecho em *A Tarefa do Tradutor* no qual, após ser apontado para a possibilidade da afinidade entre as diversas línguas, é elaborada crítica à teoria da tradução baseada na *imitação*; o caráter de transformação na *tradução* é em seguida destacado:

Com essa tentativa de explicação, o pensamento parece estar novamente desembocando, depois de rodeios inúteis, na tradicional teoria da tradução. Se é a afinidade entre as línguas o que deve se verificar nas traduções, como poderiam elas fazê-lo, senão pela transposição mais exato possível da forma e do sentido do original? Naturalmente, a teoria em questão não saberia manifestar-se a respeito de como tal exatidão seria concebida e, finalmente, não poderia dar conta daquilo que é essencial em traduções (...). Para compreender a autêntica relação entre original e tradução deve-se realizar uma reflexão, cujo propósito é absolutamente análogo ao dos argumentos por meio dos quais a crítica epistemológica precisa comprovar a impossibilidade de uma teoria da imitação. Se em tal caso demonstra-se não ser possível haver objetividade (nem mesmo a pretensão a ela) no processo de conhecimento, caso ele consista apenas de imitações do real, em nosso caso, pode-se comprovar não ser possível existir uma tradução, caso ela, em sua essência última, ambicione alcançar alguma semelhança com o original. Pois na continuação de sua vida (que não mereceria tal nome, se não se constituísse em transformação e renovação de tudo aquilo que vive), o original se modifica. Também existe uma maturação póstuma das palavras que já se fixaram: elementos que à época do autor podem ter obedecido a uma tendência de sua linguagem poética, poderão mais tarde ter-se esgotado; tendências explícitas podem destacar-se *ex novo* daquilo que já possui forma. Aquilo que antes era novidade, mais tarde poderá soar gasto; o que antes era de uso corrente pode vir a soar arcaico. (BENJAMIN, 1998, p.70-71)

Em consonância com esses aspectos da *tradução* em Benjamin, para Bhabha a *tradução cultural* se mostra a forma pela qual “o novo entra no mundo” (BHABHA, 2010a, p.292). O descentramento, que seria constituinte das culturas em geral e lhes dotariam de caráter dinâmico, a situação das culturas na diáspora e na migração contemporânea, seriam alguns entre outros elementos, pelos quais é destacada a transformação das culturas como *tradução ou tradução cultural*. Observa-se abaixo novamente o privilégio dado por Bhabha à transformação na caracterização das *culturas* de forma ampla:

We are very resistant to thinking how the act of signification, the act of producing the icons and symbols, the myths and metaphors through which we live culture, must always – by virtue of the fact that they are forms of representation – have within them a kind of self-alienating limit. Meaning is constructed across the bar of self-alienating limit. Meaning is constructed across the bar of difference and separation between the signifier and the signified. So it follows that no culture is full unto itself, no culture is plainly plenitudinous, not only because there are other cultures, which contradict its authority, but also because its own symbol-forming activity, its own interpellation in the process of representation, language, signification and meaning-making, always underscore the claim to an originary, holistic, organic identity. By translation, I first of all mean a process by which, in order to objectify cultural meaning, there always has to be a process of alienation and of secondariness in *relation to itself*. In that sense there is no ‘in itself’ and ‘for itself’ within cultures because they are always subject to intrinsic form of translation. This theory of culture is close to a theory of language, as part of a process of translations – using that word as before, not in strict linguistic sense of translation as in a ‘book translated from French into English’, but as a motif or trope as Benjamin suggests for the activity of displacement within the linguistic sign. (RUTHERFORD *et al.*, 1990 p.210)

Segue-se que este descentramento da *traduzibilidade* das culturas deve ser compreendido a partir da transposição de características complementares da tradução indicada em Benjamin: a *intraduzibilidade*, ou a *estrangeiridade das línguas*<sup>12</sup> A partir também dessas caracterizações, Bhabha visa pensar não apenas o deslocamento das culturas, mas a sua não assimilação totalizante. Ligado a este referencial benjaminiano, o autor pensa – como já destacado – uma concepção de signo próxima ao de Bakhtin - e também interpretada por Bhabha, no próprio Benjamin- que, como argumenta Menezes de Souza (2004, p.117), reinscrito sócio-históricamente<sup>13</sup>:

---

<sup>12</sup>Bhabha retoma as considerações de “*A tarefa do tradutor*” respeito da *traduzibilidade* (*Übersetzbarkeit*) e do *intraduzível* (*Unübersetzbar*) (Opto pela tradução de Susana Kampff Lages). “De maneira análoga, a traduzibilidade de construções de linguagem deveria ser levada em consideração, ainda que elas fossem intraduzíveis para os homens. E, não seriam elas, até certo ponto, de fato intraduzíveis, se partirmos de um determinado conceito de tradução? E é preservando tal separação que se deve questionar se a tradução de determinada estrutura de linguagem deve ser exigida. Pois vale o princípio: se a tradução é uma forma, a traduzibilidade deve ser essencial a certas obras. A traduzibilidade é, em essência, inerente a certas obras; isso não quer dizer que sua tradução seja essencial para elas mesmas, mas que determinado significado inerente aos originais se exprime na sua traduzibilidade.” (BENJAMIN, 2008 p.68). Nota-se ainda, a referência *a estranheza das línguas* (*Fremdheit der Sprachen*):” Com isso admite-se evidentemente que toda tradução é apenas um modo provisório de lidar com a estranheza das línguas” (BENJAMIN,2008, p.73).

<sup>13</sup> Os conceitos de signo e símbolo devem sem dúvida ser mais bem delimitados na obra de Bhabha. Encontraríamos aqui além de Bakhtin e do próprio Benjamin, a influência de Jacques Derrida, como ressaltado. Acrescento outra citação de Bhabha para melhor explicitar a definição que busco indicar neste texto: “Na apreensão do signo, como argumentei, não há nem negação dialética nem significante vazio: há contestação dos símbolos de autoridade dados que fazem mudar o terreno do antagonismo. O sincronismo na ordenação social dos símbolos é desafiado em seus próprios termos, mas a base do embate foram deslocadas em um movimento suplementar que excede aqueles termos.”(BHABHA, 1998c ,p.268)

Este jogo disjuntivo de símbolo e signo torna a interdisciplinaridade um exemplo do momento fronteiro da tradução, descrito por Benjamin como “estrangeiridade das línguas”. A “estrangeiridade” da língua é o núcleo do intraduzível que vai além da transferência do conteúdo entre textos ou práticas culturais. A transferência de significado nunca pode ser total entre sistemas de significados dentro deles, pois “a linguagem da tradução envolve seu conteúdo como um manto real de amplas dobras... ela significa uma linguagem mais exaltada do que a sua própria e, portanto, continua inadequada para seu conteúdo, dominante e estrangeiro. (BHABHA, 2010e, p. 230)

O “núcleo do intraduzível” referido a partir de Benjamin se compõe em Bhabha como a impossibilidade de uma *tradução cultural* totalizante: significados que resistem à *tradução* – esta sempre pensada enquanto transformação (mais abaixo retomaremos a noção de *intraduzível* ou *intraduzibilidade*); por outro lado a “estrangeiridade das línguas” remete também ao não-acabamento, não auto-centramento das culturas. Por fim, nessa última longa citação de Benjamin apresentada no trecho acima, Bhabha aponta ainda a impossibilidade do fechamento do *signo* no sistema em que é traduzido.

No artigo *DissemiNação* e – indiretamente – em *O Pós-Colonial e o Pós-Moderno* – Bhabha retoma o conceito e as considerações de Benjamin sobre tradução para refletir diretamente sobre os discursos homogeneizantes da “nação” e do “povo” na contemporaneidade. Como indicado, o autor demonstra haver uma “incomensurabilidade” entre o posicionamento pedagógico do Estado-Nação, que visa criar identidades compactas a partir da “origem comum”, e a condição performática, “sobrevivente” e migrante da criação de identidades e do cotidiano de grupos marginalizados (BHABHA, 2010d, p.240). Em resumo, Bhabha (2010d, p.241) busca na chave da *tradução cultural* apontar os processos de circulação global como possibilidade de questionamento das narrativas homogeneizadoras:

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória (...) A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias ‘globais’ da mídia – tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo. (...) A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação- torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural (izado), unificador, da “nação”, dos “povos” ou da tradição “popular” autêntica, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição. (BHABHA, 2010f, p241)

Frente à totalização dos discursos nacionais e de determinadas perspectivas multiculturalista – a oposição aqui é ao conceito de *diversidade cultural* - Bhabha

propõe novamente o conceito de *diferença cultural*. Neste se opera aquele de *tradução cultural*. Novamente encontramos referência a elementos de essencialização que sustentam a *autoridade*. A condição tradutória do migrante potencialmente pode subverter o “discurso natural(izado), unificador, da ‘nação’, dos ‘povos’, da tradição ‘popular’ autêntica (...)”. Com essa perspectiva política, alçada a partir da *tradução cultural*, para Bhabha trata-se de “(...) rearticular a soma do conhecimento a partir da posição de significação da minoria, que resiste à totalização (...)” (BHABHA, 2010c, p.228). Nesse âmbito o autor se refere novamente à formulação do conceito de *tradução cultural* a partir dos referenciais benjaminianos, em particular aquele de *estrangeiridade*:

O argumento de Benjamin pode ser reelaborado em uma teoria da diferença cultural. É somente se envolvendo com o que ele denomina o ‘ambiente lingüístico mais puro’ – o signo como algo anterior a qualquer lugar de sentido – que o efeito de realidade do conteúdo pode ser dominado, o que torna então todas as linguagens culturais ‘estrangeiras’ a elas mesmas. No ato da tradução, o conteúdo “dado” se torna estranho e estranhado, e isso, por sua vez deixa a linguagem da tradução, *Aufgabe*, sempre em confronto com seu duplo, o intraduzível – estranho e estrangeiro. (BHABHA, 2010e, p.230-231)

Através da interpretação em Benjamin da *arbitrariedade do signo* – interpretação certamente contestável a partir de diversas perspectivas – trata-se para Bhabha (2010d, p.230) de notar que as “significações sociais estão elas mesmas sendo constituídas no ato da enunciação (...)” – o que não submete a arbitrariedade do signo à uma estrutura fixa. A resistência aos processos de totalização do discurso nacional se desenvolve nesse caráter performático e tradutório, no sentido indicado da dinâmica das culturas, as quais – potencialmente – podem redefinir-se nas *enunciações*. A significação do *signo* está sempre sendo reinscrita.

Observamos ainda estes aspectos e outros complementares sobre *tradução cultural* na análise de Bhabha na obra de Salman Rushdie, *The Satanic Verses*.

Nas abordagens da referida obra Bhabha ressalta a dinâmica a condição do migrante como entre a *traduzibilidade* e *intraduzibilidade*. A aventura dos dois migrantes indianos na Inglaterra narrada na obra de ficção Rushdie, entre a “nacionalidade inglesa”, e àquela “indiana”, representaria para Bhabha aspectos referenciais da condição migrante e diaspórica. Bhabha aborda um trecho sobre o personagem Chamcha, locutor em Londres transformado em Bode:

Chamcha, o grande projetor de vozes, o prestidigitador de personas, transformou-se em um Bode e voltou de quatro para o gueto, para seus compatriotas migrantes desprezados. Em seu ser mítico ele se tornou a figura “fronteira” de um deslocamento histórico em massa – a migração pós-

colonial- que não é apenas uma realidade transicional mas também um fenômeno “tradutório”. (...) Chamcha está, pois, literalmente, no entre-meio entre duas condições de fronteira. De um lado ele tem sua senhora Hind, que esposa a causa do pluralismo gastronômico, devorando os pratos fortemente temperados de Kashmir e os molhos de iogurte de Lucknow, transformando-se na larga massa da terra do próprio subcontinente “pois os alimentos passam por qualquer fronteira que exista”. Do outro lado de Chamcha senta-se seu senhorio Sufyan, o metropolitano ‘colonial’ secular que entende o destino do migrante como o clássico contraste entre Lucrécio e Ovídio. Ao ser traduzido por Sufyan para orientação existencial dos migrantes pós-coloniais, o problema consiste em saber se o cruzamento de fronteiras culturais permite a libertação da essência do eu (Lucrécio) ou se como a cera, a migração só muda a superfície da alma, preservando a identidade sob suas formas proteicas (Ovídio). (...) Esta limiaridade da experiência migrante é mais um fenômeno tradutório do que transicional: não existe resolução para ele porque as duas condições são conjugadas de modo ambivalente na ‘sobrevivência’ da vida migrante. Vivendo nos interstícios de Lucrécio e Ovídio, dividido entre um atavismo ‘nativista’, até nacionalista, e uma assimilação metropolitana pós, o sujeito da diferença cultural torna-se um problema que Walter Benjamin descreveu como a irresolução, ou limiaridade, da ‘tradução’, o elemento de resistência no processo de transformação “aquele elemento em uma tradução que não se presta a ser traduzido”. Este espaço de tradução da diferença cultural *nos interstícios está* impregnado daquela temporalidade benjamiana do presente que evidencia o momento da transição, e não apenas o contínuo da história: é uma estranha tranquilidade que define o presente no qual a própria escrita da transformação histórica se torna estranhamente visível. A cultura migrante do “entre lugar” dramatiza atividade da intraduzibilidade da cultura (..) (BHABHA, 2010g, p.308)

Haveria situação não superável, na condição migrante que estaria explicitada na obra de Rushdie: entre a transformação na *tradução* e a *intraduzibilidade*, Bhabha indica limiaridade da sobrevivência migrante, entre “um atavismo nativista” e uma “assimilação metropolitana”. Como indica Bhabha não haveria para essa limiaridade a possibilidade de uma superação dialética.

Por hora, gostaria de destacar outros aspectos da obra de Rushdie abordados a partir da *tradução cultural*. Observemos a análise desenvolvida por Bhabha sobre o uso do nome inferior de Maomé e a atribuição dos nomes das esposas do profeta muçulmano à prostitutas de bordéis, na obra de Rushdie (BHABHA, 2010g, p.309). Tratar-se-ia de referências consideradas sacrílegas por tradições de leitura do Corão, o que por sua vez, gerou debates políticos, polêmica, uma sentença de morte proferida pelo Aiatolá Khomeine e revolta entre comunidades islâmicas em finais na década de 1980 e na década de 1990. Para Bhabha (2010a, p.310), tal deslocamento e polêmica constituem uma característica política da *tradução cultural*. A partir do termo benjaminiano de *intencionalidade*, Bhabha busca explicitar na obra de Rushdie a

referência ao Corão, como *tradução cultural* do livro sagrado para o contexto das migrações contemporâneas:

Poderíamos argumentar, creio que em vez de simplesmente deturpar o Corão, o pecado de Rushdie reside na abertura de um espaço de contestação discursiva que coloca a autoridade do Corão dentro de uma perspectiva do relativismo histórico e cultural. Não é que o “conteúdo” do Corão seja diretamente contestado; ao revelar outras posições e possibilidades enunciativas dentro do quadro de leitura do Corão, Rushdie põe em prática a subversão de sua autenticidade através do ato de tradução cultural – ele realoca a “intencionalidade” do Corão repetindo-a e reinscrevendo-a no cenário do romance das migrações e diásporas culturais do pós-guerra. (BHABHA 2010g, p.310)

Observa-se a referência à *autoridade* no mesmo sentido já destacado anteriormente; a subversão política ocorre a partir do questionamento da autenticidade que sustenta a *autoridade* de determinadas leituras do Corão. A *tradução cultural* consistiria em realocar o Corão para outras possibilidades de *enunciação*, ou ainda, em outras *intencionalidades* – este último, referencial benjaminiano pouco desenvolvido nesse artigo de Bhabha de 1994, será abordado a seguir. Trata-se novamente de política a partir da contestação da essencialização ou unificação de determinando *signo*. Rescrever a *intencionalidades* do Corão num novo “cenário”, realizar essa denominada forma de *tradução cultural*, possibilita o questionamento da totalidade ou originalidade da cultura: “(...) their values and effects (political, social, cultural) become entirely incommensurable with traditions of theological or historical interpretation which formed the received culture of Koranic reading and writing” (RUTHERFORD *et al*, 1990, p.212). No processo de *tradução cultural* revela-se a *estrangeiridade* presente nas culturas, ou ainda, a possibilidade de seu desmembramento em *signos* a serem *ressignificados*. Desta forma, pensar a cultura como *tradução cultural* permite à Bhabha refletir sobre a reapropriação discursiva de minorias – e principalmente a partir da condição migrante de grupos minoritários – como potencial político, no sentido de que, nos processos mesmos de *ressignificação* questiona-se a *autoridade* dos sistemas culturais que se impõem. Os referenciais benjaminianos da *traduzibilidade*, *intraduzibilidade*, *estrangeiridade* e *intencionalidade* são retomados por Bhabha para questionar o estatuto da cultura original ou essencial e, desta forma, aborda as formas de estruturação e subversão de *autoridade*. Contudo, devemos melhor situar a interpretação de Bhabha da noção de *intencionalidade* de Benjamin para compreender sua relação àquela de *autoridade* e à elaboração conceitual da *tradução cultural*.

Se no citado artigo de 1994 a noção de *intencionalidade* é pouco desenvolvida, em texto introdutório de 2009 (*In the Case of Making: Thoughts on Third Space*) encontramos melhores subsídios para explicar a sua caracterização em Bhabha. Encontraremos também oportunidade para desdobrar outros conceitos centrais na política da *tradução cultural* em Bhabha: aqueles de *terceiro espaço* e *negociação*. A seguir, abordaremos a noção de *intencionalidade* como caracterização da tradução destacando estes outros referenciais presentes em Bhabha.

No referido texto de 2009 Bhabha situa a *tradução cultural* como referência para local político denominado *terceiro espaço*: “Third Space for me is unthinkable outside of the locality of cultural translation.” (BHABHA, 2006, p.IX). Ainda, o autor enumera abordagens teórico-analíticas pelas quais passou a notar a importância da *tradução cultural*; uma delas é o já destacado registro no século XIX do questionamento hinduísta frente a atribuição de mensagens ou livro divino aos carnívoros europeus. Outro exemplo analítico do colonialismo do século XIX é destacado pelo autor para apontar a relação entre *terceiro espaço* e *tradução cultural*:

It was a local knowledge that first led me to the third space by way of some mi-translations in the context of early 19-century Evangelical discourses dedicated to the conversion of Hindus in Northern India. I remember the case of the Biblical mistranslation of the Holy Ghost as *bhoot* (or “spook”) by a missionary who was at once affronted and perplexed that his purple proselytizing had not persuaded the affrighted natives to embrace the Holy Trinity.(BHABHA, 2006, p. ix)

Segundo Bhabha, o que havia chamado sua atenção nessas *enunciações*, não teria sido inicialmente usos políticos e abusos da (falta) comunicação cultural (BHABHA, 2006, p.x), mas sim: “(...) the emergence of a dialogical site – a moment of enunciation, identification, negotiation – that was suddenly divested of its mastery or sovereignty in the midst of markedly asymmetrical and unequal engagement of forces.” (BHABHA, 2006, p. X). O que opera nesse local de *enunciação* seria: “(...) at the intersection of different languages jousting for authority, a translational space of negotiation opens up through the process of dialogue.”(BHABHA, 2009, p.11). A *tradução* é abordada politicamente como *negociação*, num determinado espaço em que a *autoridade*, ou ainda o domínio e a soberania da *autoridade*, são colocados em questão – o denominado *terceiro espaço*. Nesse âmbito as relações assimétricas são desinvestidas de estabilidade. Todavia, do que se trata essa percepção da *tradução* como *negociação* e sua localização no *terceiro espaço*? Notemos que no texto de Bhabha são realizados intercâmbios de conceitos para desenvolvimento das questões políticas levantadas em

torno da *tradução e tradução cultural*. *Negociação* seria um deles, mas como já notamos encontramos outros como *modo de intenção* e *estrangeiridade*. No mesmo artigo de 2006 as considerações sobre a noção de *enunciação* – bakhtiniana – são logo acompanhada pela referência à *A Tarefa do Tradutor*: “(...) contingency and indeterminacy of discourse results from a distinction *within* linguistic intention that is made more easily visible by the practice of translation” (BHABHA, 2006, p.11). Bhabha passa da consideração generalizante sobre o discurso para análise explicativa desenvolvida a partir da “má-tradução” do padre catequista do século XIX citado acima. Neste âmbito a distinção benjamiana entre *objeto de intenção* (*o que se quer dizer*) e *modo de intenção* (*modo de querer dizer*) é retomado:

The living flux of meaning is difficult to pin down (...), because the linguistic sign continually shifts from being an “object” of intention – a Hindi “sign,” *bhoot*, equivalent (or not) to the English “ghost” – to becoming a “mode” of intention – the cultural and discursive specificity of the “sign” as a repertoire (and reservoir) of meaning that has no equivalence in another language. (BHABHA, 2009, p.x-xi)

O *modo de intenção* não possibilita a passagem de mesmo significado no processo de *tradução* ou significação – desta forma a *tradução* não visa a imitação.” The specificity of signification cannot be reproduced in an imitative sense; it can only be represented as an iterative, re-initiation of meaning that awakens the sign (as mode of intention) to another, analogical linguistic life”. (BHABHA, 2009, p. xi). O uso do termo *intencionalidade* por Bhabha se aproxima parcialmente da argumentação de Benjamin sobre a diferença na *intencionalidade* entre o *que quer dizer* e o *modo como se quer dizer*, e sobre transformação do designado a partir das diversas *intencionalidades* que compõe as línguas<sup>14</sup>. Nos trechos acima citados, Bhabha privilegia tanto mais a crítica a uma noção de *tradução* como imitação do que uma metafísica em que as diversas línguas – ou no caso da *tradução cultural*, *culturas* - são aproximadas, tal como pode ser interpretado no texto de Benjamin. Para melhor compreender esses deslocamentos notemos trecho de *A Tarefa do Tradutor* de Benjamin:

---

<sup>14</sup> Segue trecho em *A Tarefa do Tradutor*: “Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é designada; algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente como totalidade de suas intenções reciprocamente complementares: na pura língua(...). Pois nas línguas tomadas isoladamente, incompletas, aquilo que nelas é designado nunca se encontra de maneira relativamente autônoma, como nas palavras e frases isoladas: encontra-se em constante transformação, até que da harmonia de todos aqueles modos de designar consiga emergir como pura língua.” (BENJAMIN, 1998, p.72)

De facto, enquanto todos os elementos isolados – as palavras, as frases, os contextos – de línguas estranhas umas às outras se excluem, essas línguas completam-se nas suas próprias intencionalidades. Para compreender com exatidão esta lei, uma das leis fundamentais da filosofia da linguagem, é necessário distinguir, nessa intencionalidade, o que quer dizer (das Gemeinte) do modo como se quer dizer (die Art des Meinens). Nas palavras “Brot” e “pain” o que se quer dizer é o mesmo, mas não o modo de o querer dizer. É devido a esse modo de querer dizer que ambas as palavras significam coisas diferentes para um alemão e um francês, que elas não são permutáveis, que, em última análise tendem para uma exclusão mútua; e é por via do que querem dizer que elas, tomadas em absoluto, tendem para a exclusão mútua; e é por via do que querem dizer que elas, tomadas em absoluto, significam algo que é o mesmo e idêntico. Destarte, os modos de querer dizer nestas duas palavras contrariam-se uma ao outros mas complementam-se nas duas línguas de onde elas provêm. (BENJAMIN, 2008, p.88)

A partir da tradução como *modo de intenção e intraduzibilidade* Bhabha destaca abordagem da *tradução cultural* como: transformação do significado para uma outra “vida linguística análoga”, ou como impossibilidade de transformação. Este último aspecto é apontado na analítica política proposta por Bhabha. Novamente citando Benjamin, aponta o crítico: “Ironically, it is the ‘element that does not lend itself to translation’ that makes it possible for discursive authority to be re-negotiated despite the asymmetrical relations of power.” (BHABHA, 2009, p.12). Quando Bhabha aponta para as questões políticas emergidas no século XIX, como a apropriação bíblia e as palavras padre catequistas nas enunciações dos hinduístas, quais são os “elementos que não se deixam traduzir”? A mesma questão pode ser realizada em referência à apropriação de Rushdie do Corão em *Versos Satânicos*, e à condição limiar do migrante interpretado no mesmo livro de Rushdie. Além disso, a questão da *intraduzibilidade* pode ser questionada em Bhabha a partir das suas considerações diretas sobre a condição migrante nas metrópoles “ocidentais”:

A cultura migrante do “entre-lugar”, a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho assimilacionista, ou do pesadelo racista, de uma “transmissão total de conteúdo”, em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que a marca a identificação com a diferença da cultura. (BHABHA, 2010g, p. 308)

Nesse caso a *intraduzibilidade* se refere a impossibilidade de uma assimilação completa dos migrantes nas metrópoles “ocidentais”. No entanto essa impossibilidade também não ocorreria a partir da concepção defendida de tradução como transformação? A *intraduzibilidade* no exemplo colonialista no século XIX poderia ser interpretada aparentemente como a impossibilidade dos *signos* “bíblia” ou de “renascimentos”, apropriada pelos hinduístas, terem significados idênticos àquelas

professadas pelos cristãos. Mas nesse caso não seria muito mais a *tradução cultural* no sentido de transformação do que *intraduzibilidade*? A nosso ver, se caracterizarmos tais exemplos como forma de *intraduzibilidade*, estaríamos retomando o “modelo tradicional” de tradução como imitação a partir da impossibilidade de manutenção da mesma significação. Não seria, assim, tanto mais a passagem transformadora entre *modos de intenção do que intraduzibilidade* que estaria em questão? Esta seria, por exemplo, reflexão desenvolvida por Bhabha sobre as apropriações do Corão realizadas por Rushdie em *Os Versos Satânicos*: tratar-se-ia de “realocar a ‘intencionalidade’ do Corão repetindo-a e reinscrevendo-a no cenário do romance das migrações e diásporas culturais do pós-guerra” (BHABHA, 2010, p.310). Para Bhabha essa transformação do Corão torna-se “entirely incommensurable with the traditions of theological or historical interpretations which formed the received culture of Koranic reading and writing.” (RUTHERFORD *et all*, 1990, p.212). Não se trata nesse caso de *intraduzibilidade*, mas de transformação na *tradução cultural* e subsequente incomensurabilidade entre as posições.

Quando Bhabha se refere a *intraduzibilidade* ou a elementos que resistem à *tradução*, aborda: a impossibilidade de uma tradução como imitação, assim como a impossibilidade de mera imposição de significados visados pelos agentes; a impossibilidade de ajustar de forma estável elementos diversos, como o caso da condição limiar do migrante entre o “nativismo” e a assimilação metropolitana; a *intraduzibilidade* entre o *objeto intencionado* e os *diversos modos de intenção*; a *estrangeiridade* ou *incomensurabilidade* nas culturas. Se a subversão da *autoridade* é compreendida na resistência à *tradução* ou a impossibilidade de transmissão total de conteúdo – se por esses termos caracterizarmos a *intraduzibilidade*-, deve-se compreendê-lo no interior da transformação da *tradução cultural*, no momento em que a transferência de significado de modo imitativo pode ser visado pelos agentes mas não alcançado. Nesse momento a *autoridade* é rompida, revelam-se *modos de intenção* ou outras possibilidades de *enunciação*, que podem se mostrar incomensuráveis entre si. Em nossa hipótese a possibilidade de trazer a *intraduzibilidade* para o cerne da argumentação de Bhabha no sentido de destacar a impossibilidade da tradução em sentido imitativo.

Persistem ainda outras características da política da *tradução cultural* em Bhabha que devem ser desenvolvidas por causa de sua importância. De que forma a *tradução cultural* opera como *negociação* na impossibilidade de transformação do

signo em sentido imitativo ou como totalidade, e na sua efetiva transformação? Ou ainda, como se relaciona *tradução cultural*, *negociação* e *autoridade* na abordagem de Bhabha?

Como argumenta Schimdt, *negociação* seria um dos termos que se intercambiam com aquele de *tradução* em Bhabha:

À luz da definição de negociação como “habilidade de articular diferenças no espaço e no tempo, de ligar palavras e imagens em novas ordens simbólicas, de intervir na floresta de sinais e de mediar o que parecem ser valores incomensuráveis ou realidades contraditórias”, pode-se dizer que a negociação, também entendida por Bhabha como tradução, constitui uma das metáforas dominantes de seu discurso teórico(...) (SCHMIDT, 2011, p.47)

O que se apresenta como politicamente relevante para Bhabha ao referir-se à *tradução cultural* como *negociação* é o desenvolvimento agonístico dos conflitos e os deslocamentos de *autoridade* sem uma superação “de uma vez e por todas”. Na transformação do signo na *tradução cultural* em um sentido não imitativo – ou ainda, na *intraduzibilidade* da “totalidade do conteúdo” – a *autoridade* é desvencilhada de seus suportes (essencialidade, naturalidade, acabamento, não mediação ou necessidade histórica) devendo ser assim renegociada:

Quando falo de *negociação* em lugar de *negação*, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente (...). Em tal temporalidade discursiva, o evento da teoria torna-se a *negociação* de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre teoria e razão prática política. (BHABHA, 2010b, p.51)

As referências acima permitem pensar a análise da Greve Mineira entre 1984-1985, na Grã Bretanha. Segundo Bhabha, nesse exemplo a política não se desenvolve nem a partir do Um (a classe trabalhadora como unidade) e nem a partir do Outro (a política de gênero); antes é a partir *negociação* entre referenciais políticos variados que cria objetivos ou desenvolvimentos políticos híbridos, não-previstos. Em entrevista de 1990 a importância da *negociação* é ainda destacada por Bhabha:

I think very easily, because the notion of hybridity(...) is about the fact that in any particular political struggle, new sites are always being opened up, and if you keep referring those new sites to old principles, then you are not actually able to participate in them fully and productively and creatively. As Nelson Mandela said only the other day, even if there is a war on you must negotiate – negotiation is what politics is all about. And we do negotiate even when we don't know we are negotiating: we are always negotiating in any situation in any situation of political opposition or antagonism. Subversion is

negotiation; transgression is negotiation; negotiation is not just some kind of compromise or ‘selling out’ which people too easily understand it to be. Similarly, we need to reformulate what we mean by ‘reformism’: all forms of political activity, especially progressive or radical activity, involve reformations and reformulations. With some historical hindsight we may call it ‘revolution’, those critical moments, but what is actually happening if you show them up are very fast reforms and reformulations. So I think that political negotiation is a very important issue, and hybridity is precisely about the fact that when a new situation, a new alliance formulates itself, it may demand that you should translate your principles, rethink them, extend them. (RUTHERFORD *et al.*, 1990, p.216)

A caracterização da *tradução cultural* enquanto *negociação* diz respeito ao desvencilhamento parcial dos *signos* pelos quais se estabiliza determinado local político. Na análise da catequização na Índia colonial dos séculos XVIII e XIX negociação refere-se respeito ao momento no qual signos de autoridade são *traduzidos* – ou resistem a tradução; a *negociação* que se opera é em torno dos significados do signos, em torno da *autoridade* que tais signos constituem. Na análise dos movimentos sociais do século XX a *negociação* se refere ao desenvolvimento processos políticos de identificação e ação sem fixação delimitada em categorias únicas como gênero, classe e raça. O *terceiro espaço* condiz a essa ênfase na *ambiguidade*, na irresolução pela qual o crítico traz à tona o político: aquele espaço em que *autoridades* fundamentadas no essencialismo ou no pretense acabamento das categorias (signos) são colocadas em questão, sem que, contudo, se conduza à superação definitiva. Da *negociação* e do *terceiro espaço* nos estendemos novamente por sobre a distinção *modo e objeto de intenção e intraduzibilidade* para abordar a noção de *autoridade*:

Raising the problem of meat eating, as a foil to conversion seems to make good political sense, but at the same time may well be theological nonsense. Perhaps the oral transmission of scriptures by Hindu priests might have been mentally transposed, by the North Indian peasants, onto the inscriptive instruction proffered by meat-eating Christian priests, resulting in an imagined pollution of sacred texts. Who knows what exactly happened, or what was precisely meant, at local point in time ? However, what appears from the archive as the strategic advantage of the disadvantaged peasantry over the commanding clerisy is achieved by a strange divergence or displacement of the path of power through an act of signification that emphasizes what semioticians call the arbitrariness of the sign. It is the openness or “emptiness” of the signifier – the untranslatable movement between the intend object and its mode of intention – that enables a speech-act to become the bearer of motivated meanings and deliberative intentions, *in situ*, at the moment of its enunciation. The cipher of meaning – the virtuality and arbitrariness of the sign – is itself a value-system capable of being used, not perhaps to speak truth to power, but to pit an alternative ethical and political authority against the dogmatism of prevailing power. For, at this moment, the openness (rather than emptiness?) of the signifier suddenly drains the charge of power rather than exerting a counter-pressure that would spark it back to life.(BHABHA, 2009, p.XI)

O que é também colocado como *intraduzível* é a impossibilidade do *objeto intencionado* equivaler a diversos modos *de intenção*. A arbitrariedade do significante – e dessa forma do signo – condiz a esta possibilidade de haver *modos de intenção* diversos. De todo modo, retomamos a argumentação até o momento desenvolvida em torno do pensamento de Bhabha: a subversão política na *tradução cultural* ocorre no desfazer-se do essencialismo dos signos que suportam a *autoridade*. A *negociação*, podemos afirmar desenvolvendo o argumento de Bhabha, aparece como possibilidade de colocar uma *autoridade* e uma ética política alternativa, mas não definitiva.

## 2º Capítulo – Judith Butler

### 2.1 - Delimitações e usos do conceito de *tradução cultural*

Judith Butler faz uso do conceito de *tradução cultural* em seus escritos a partir da década 1990, em período próximo à publicação de seu segundo livro<sup>15</sup> de repercussão internacional, *Bodies That Matter* (1993). Como sinaliza a autora no prefácio de 1999 para *Gender Trouble*, o uso do conceito de *tradução cultural* passou a ser feito a partir de experiências políticas nas quais se engajou contemporaneamente:

In turn, I have been compelled to revise some of my positions in *Gender Trouble* by virtue of my own political engagements. In the book, I tend to conceive of the claim of ‘universality’ in exclusive negative and exclusionary terms. However, I came to see the term has important strategic use precisely as a non-substantial and open-ended category as I worked with an extraordinary group of activist first as a board member and then as board chair of the International Gay and Lesbian Human Right Commission (1994-7), an organization that represents sexual minorities on a broad range of human rights issues. There I came to understand how the assertion of universality can be proleptic and performative, conjuring a reality that does not yet exist, and holding out the possibility for a convergence of cultural horizons that have not yet met. Thus, I arrived at second view of universality in which it is defined as a future-oriented labor of cultural translation. (BUTLER, 2006, p.XVIII)

As políticas universalistas em seus termos (direitos humanos, liberdade, autonomia, cidadania, emancipação e outros) não devem ser entendidas como absolutas em suas fundamentações e institucionalizações. Nesse âmbito o conceito de *tradução cultural* adquire relevância - como podemos observar na referência acima. No entanto qual é o potencial político do conceito de *tradução cultural* para essa concepção - ainda pouco definida - de *universalidade*?

Num dos primeiros escritos em que Butler se refere à *universalidade*, apostando politicamente em seu potencial, o caráter contingente do termo é explicitado: “The term ‘universality’ would have to be left permanently open, permanently contested, permanently contingent, in order not to foreclose in advance future claims for inclusion”. (BUTLER, 1995, p.41). Em outros trabalhos, a contingência da *universalidade* é destacada pela sua dependência em relação às culturas que a enunciam. Em alguns escritos, nos quais a autora se vale da relação entre *tradução cultural* e *universalidade*, está posto tal condicionamento cultural. O título do pequeno escrito de 1994 sobre a temática é sugestivo: *Kantians in Every Culture* (em 2002 a sua versão

---

<sup>15</sup> Trata-se do pequeno artigo *Kantians in every culture?* publicado em 1994. Ver: BUTLER, Judith. *Kantians in Every Culture?* Reponse to an essay by Martha Nussbaum “Patriotism or Cosmopolitanism?” Boston Review: October-November, 1994, 19(5):18.

expandida foi publicada sob o título *Universality in Culture*). Para Butler a *universalidade* não pode ser encontrada fora das culturas:

All it means is that there are cultural conditions for its articulation [universalidade] which are not always the same, and that the term "universal" gains its meaning for us precisely through these decidedly less than universal conditions. (BUTLER, 1994)

Portanto, Butler explora a seguinte contradição: a universalidade é reivindicada para além de seus condicionamentos, porém inevitavelmente sempre se encontra culturalmente condicionada. É esta contradição que é observada como produtiva para se valer do conceito de *tradução cultural* como instrumental analítico e político para as denominadas reivindicações universalistas:

When competing claims to the universal are made, it seems imperative to understand that cultures do not exemplify a ready-made universal, but that the universal is always culturally articulated, and that the complex process of learning how to read that claim is not something any of us can do outside of the difficult process of cultural translation. (...) Importantly, then, the task that cultural difference sets for us is the articulation of universality through a difficult labor of translation. (BUTLER, 2002, p.361)

Para abordar o conceito de *tradução cultural* em Butler se mostra, desta forma, fundamental analisar a relação entre *cultura* e *universalidade*. Como se sustenta tal relação? Ou ainda, como se define o conceito de *cultura* em Judith Butler em relação àquele de *tradução cultural*?

Um resposta mais abrangente em torno da segunda questão se torna um tanto quanto dificultosa, pois, na publicação em que Butler desenvolve de forma mais alongada o conceito de *tradução cultural* (trata-se do livro *Contingency, Hegemony, Universality*<sup>16</sup>, escrita em debates com Ernesto Laclau e Slavoj Žižek), encontramos diversos apontamentos sobre o conceito de *cultura*, mas não caracterizações detidas. Exponho esta insuficiência comparando-a com o esforço mais desenvolvido de diversas tradições intelectuais em delimitar o conceito de *cultura* como importante instrumental ou objeto de análise: seja obviamente a disciplina Antropologia Social ou Cultural como um todo, a sociologia de Norbert Elias ou a teoria política de Seyla Benhabib. Neste sentido não parece de todo descabida a seguinte observação de Ernesto Laclau a respeito dos escritos: *Restating the Universal e Competing Universalities* presentes no livro supracitado:

---

<sup>16</sup> Ver: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. Contemporaray Dialogues on the Left. New York: Verso, 2000.

Throughout her text, Butler establishes a set of oppositions between what she calls the field of structural limitation, on the one hand, and what she refers to as the 'social', the 'cultural' or the context-dependent. It is difficult to comment on these distinctions properly because Butler never defines what she understands by the 'social' or the 'cultural' – taking them, rather, as self-evident realities to which she points in a purely referential way. (LACLAU, 2000, p.183)

Nesse sentido proponho o retorno a outros textos da autora em que o conceito de *cultura* é referido, mas nos quais o conceito de *tradução cultural* pouco aparece ou não aparece. Dessa forma podemos empreender os seguintes objetivos: dimensionar as problemáticas em torno do termo *cultura* em Judith Butler, assim como a relação deste com os termos *universalidade* e *tradução cultural*.

## 2.2 - Problemas de universalidade e cultura em Lévi-Strauss e Lacan

Apesar de Vicky Kirby definir o procedimento teórico de Judith Butler como “cultural constructivism” (KIRBY, 2008, p. 218), poucas são as definições sobre o termo *cultura* que Butler assume diretamente. É interessante observar que a própria Kirby, ao questionar Butler em entrevista sobre a relação entre *cultura* e *natureza* nos seus escritos, se refere ao primeiro termo em caracterizações variadas da semiologia: “In view of this, when you elide ‘matter’ with a fairly conventional notion of cultural production, namely ‘signification’, ‘meaning’ and ‘sign’, haven’t you reinstated the division and assumed that nature (albeit under erasure) is inarticulate?” (BREE *et al*, 2001, p.12-13)

Observemos que para Kirby o termo *cultura* em Butler pode assumir os referenciais variados apontados acima. Corrobora para esta colocação da comentadora as observações que se seguem.

Em *Gender Trouble*, primeiro livro de Butler de vasta repercussão, e *Antigone’s Claim* (2000), publicação contemporânea da redação de *Contingency, Hegemony, Universality*, encontramos referências ao termo *inteligibilidade cultural* (*cultural intelligibility*). Seu uso diz respeito ao conjunto de significações sobre gênero que se encontram estabilizadas:

If the rules governing signification not only restrict, but enable the assertion of alternative domains of cultural intelligibility, i.e, new possibilities for gender that contest the rigid codes of hierarchical binarism, then is only within the practices of repetitive signifying that a subversion of identity becomes possible. (BUTLER, 2006, p. 198-199)

Nesse sentido, não seria de todo modo errôneo atribuir às reflexões sobre os processos de *significação* e, poderíamos dizer também de forma geral, ao discurso e à linguagem – conceitos centrais em diversos escritos de Butler – o termo *cultura*. Todavia, mais enfaticamente, encontramos em Butler abordagem direta de tal referencial na análise crítica do estruturalismo do antropólogo Claude Lévi-Strauss e do psicanalista Jacques Lacan. Tal procedimento pode ser observado em diversos livros da autora: *Gender Trouble* (1990), *Bodies that Matter* (1993), *Antigone's Claim* (1998) e *Undoing Gender* (2004). É interessante pelo momento notar resumidamente aspectos principais destas análises, pois encontraremos também problematizada nestas a relação entre *universalidade* e *cultura*.

A crítica de Butler ao estruturalismo de Lévi-Strauss<sup>17</sup> e Lacan é direcionada tanto à afirmativa universal da proibição do incesto como passagem da natureza para a cultura, quanto às determinações e condicionamentos (também universais) que seriam derivados desta. Como identifica a filósofa, haveria para Lévi-Strauss e Lacan condicionamentos que não coincidem com a ordenação social histórico-empírica; em realidade transcendem-na e deste ponto a determinam. O problema é que a proibição do incesto diz respeito à barragem de desejo identificado como necessariamente heterossexual, o qual, como assinala Lévi-Strauss, primeiramente possibilita as trocas exogâmicas de mulheres. Estas trocas de mulheres entre homens – ou ainda entre clãs - constituem-se organização da comunicação e criação do Simbólico. Deste modo a própria emergência da *cultura* só pode ser pensada e determinada: no desejo heterossexual; em posições parentais fixas como “mãe” e “pai” e em restrições derivadas desta fixação. Butler destaca criticamente as propostas de Lacan em sua apropriação de Lévi-Strauss:

Lacanian theorist for the most part insist that symbolic norms are not the same as social ones. The ‘symbolic’ becomes a technical term for Lacan in 1953 and becomes his own way of compounding mathematical (formal) and Lévi-Straussian uses of the term. The symbolic is defined as the realm of the Law that regulates desire in the Oedipus complex. That complex is understood to be derived from primary or symbolic prohibition against incest, a prohibition that makes sense only in terms of kinship relations’ in which various “positions” are established within the family according to an exogamic mandate. In other words, a mother is someone with whom a son and daughter do not have sexual relations, and a father is someone with whom a son and daughter do not have sexual relations; a mother is someone

---

<sup>17</sup>Butler e, assim como notaremos, a antropóloga Gayle Rubin, se referem ao Lévi-Strauss de, sobretudo, *Estruturas Elementares de Parentesco*(1949).

who only has sexual relations with the father, etc. The relations of prohibition are thus encoded in the “position” that each of these family members occupies. To be in such a position is thus to be in such crossed sexual relation, at least according to the symbolic or normative conception of what that “position” is. (BUTLER, 1998, p.18)

Desde *Gender Trouble* Butler não deixa de creditar parte desta crítica feminista ao estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan – mais particularmente ao tabu do incesto - ao artigo “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, publicado em 1975 pela antropóloga Gayle Rubin (BUTLER, 2008, p. 98). Como aponta Lloyd (2008, p.80-81) Rubin teria influenciado Butler em sua crítica ao determinismo estrutural do “social” e à heteronormatividade previstos no tabu do incesto. Em *Gender Trouble* Butler cita Rubin para argumentar em torno deste último aspecto em Lacan e Lévi-Strauss:

Because all cultures seek to reproduce themselves, and because the particular social identity of the kinship group must be preserved, exogamy is instituted and, as its presupposition, so is exogamic heterosexuality. Hence, the incest taboo not only forbids sexual union between members of the same kinship line, but involves a taboo against homosexuality as well. Rubin writes:

“The incest taboo presupposes a prior, less articulate taboo on homosexuality. A prohibition against some heterosexual unions assumes a taboo against *non*heterosexual unions. Gender is not only an identification with one sex; it also entails that sexual desire be directed toward the other sex. The sexual division of labor is implicated in both aspects of gender – male and female it creates them, and it them creates heterosexual”. (180) (BUTLER, 2006, p.99)

Entrevistando Rubin em 1994 Butler destaca a importância da antropóloga para elaboração de concepção de gênero menos fixa que aquela prevista na psicanálise de Lacan – segundo a filósofa tais formulações de Rubin foram de suma importância para elaboração de seu *Gender Trouble*:

JB: Sim, bem, acho que a maioria das pessoas que trabalham na questão da “diferença sexual”, na verdade, acredita que há algo que persiste no que tange à diferença sexual entendida em termos de masculino e feminino. Ao mesmo tempo, elas tendem a adotar a psicanálise ou alguma teoria do simbólico. E o que sempre achei interessante em “The Traffic of Women” é que você usava o termo gênero para rastrear o mesmo tipo de problema suscitado por Lacan ou Lévi-Strauss, mas na verdade tomava um rumo muito diferente do adotado pelas – chamêmo-las assim – feministas da diferença sexual, que agora trabalham quase que exclusivamente nos domínios da psicanálise. E o que me interessou em “The Traffic of Women” foi que você, usando um termo que provém do discurso sociológico americano – “gênero” –, na verdade o gênero menos fixo, imaginou uma espécie de mobilidade que suponho ser absolutamente impossível num contexto lacaniano. Assim, acho que você produziu uma mescla de posições que muito me agradou e se tornou um dos motivos pelos quais abordei também a questão de gênero e desenvolvi o meu *Gender Trouble*. (BUTLER et al., 2003, p.164).

Haja vista a influência de Gayle Rubin, podemos apontar que a partir destes referenciais Butler questiona se o ordenamento do Simbólico estruturalista não seria meramente arbitrário. A filósofa elenca alguns exemplos de parentesco na contemporaneidade que podem, a partir de determinados vieses, se contrapor àqueles pressupostos estruturalistas:

For a woman who is a single mother and has her child without a man, is the father still there, a spectral “position” or “place” that remains unfilled, or there is no such “place” or “position”? Is the father absent, or does this child have no father, no position, and no inhabitant? (...) And when there are two men or two women who parent, are we to assume the some primary division of gendered roles organizes their psychic places within the scene, so that the empirical contingency of two same-gendered parents is nevertheless straightened out by the presocial psychic place of the Mother and Father into which they enter? Does it make sense on these occasions to insist that there are symbolic positions of Mother and Father that every psyche must accept regardless of the social form that kinship takes? Or is that way of reinstating a heterosexual organization of parenting at the psychic level that can accommodate all manner of gender variation at the social level? Here it seems that the very division between the psychic or symbolic, on the one hand, and the social, on the other, occasions this pre-emptory normalization of the social field (BUTLER, 1998, p.69)

A Lei ou Símbolo lacaniano, ou ainda, a estrutura lévi-struassiana, são formas de universalização que, como a filósofa busca apontar, geram regras que circunscrevem as variações de gênero e parentesco. A noção de *cultura* implica regramentos universais a partir das quais as variações são limitadas:

By “cultural”, Lévi-Strauss does not mean “culturally variable” or “contingent”, but rather, operating according to “universal” rules of culture. Thus, for Lévi-Strauss, cultural rules are not alterable rules (as Gayle Rubin subsequently argued) but the modalities in which they appear are variable. Moreover, these rules are what operate to transform biological relations into culture, but they belong to no specific culture. No specific culture can come into being without them, but they are irreducible to any of the cultures that they bring into being. The domain of a universal and eternal rule of culture, what Juliet Mitchell called “the universal and primordial law”, becomes the basis for the Lacanian notion of the symbolic and the subsequent effort to separate the symbolic both from the spheres of biology and the social (BUTLER, 1998, p.19)

Para Butler esta forma de regramento universalista se constitui como *performatização* da Lei, mas é, todavia, identificada por Lacan como necessária, de uma vez e por todas, para constituição da psique. “The ideal form is still a contingent norm, but one whose contingency has been rendered necessary, a form of reification with stark consequences for gendered life.” (BUTLER, 1998, p.73). Para Butler, trata-se da

subversão desta supostas normas universalistas, ou como expõe Vladimir Safatle a respeito de Butler: “(...) não mais as estratégias de reconciliação com o universal da Lei, mas, novamente as aspirações de realização do político como ‘desarticulação da Lei’” (SAFATLE, 2006, p.52).

Deste ponto podemos observar comparativamente o seguinte deslocamento teórico frente a aspectos do estruturalismo lévi-straussiano e lacaniano identificados por Butler: ao invés de estabelecer *cultura* na universalidade de uma Lei ou estrutura derivada de uma origem espectral e determinista, a proposta é realocar a *universalidade* (e aqui poderíamos enfatizar no plural: universalidades) nas culturas (também no plural) de forma a possibilitar subversão política em sua não delimitada variabilidade.

Retomando os diálogos de Butler com Zizek e Laclau, poderemos observar que as considerações subseqüentes de Laclau (2000, p.183) sobre “cultura” ou “social” em Butler nos auxiliam em nossas provisórias conclusões sobre o termo *cultura* na autora:

I think, however, that one can safely say that the distinction [entre limites estruturais e o “social” e “cultural”] is, roughly, for her, the between aprioristic quase-transcendental limit, on the one hand, and field of purely context-dependent rules and forms of life, on the other, which are historically contingent and escape the determination by that limit. (LACLAU, 2000, p.183)

Apesar de simplificador, em nossa hipótese essas considerações apontam para aspectos dos esforços de Butler em destacar as possibilidades de subversão política. Trata-se de se desfazer das determinações absolutas apriorísticas da *cultura*, realocando-as no plano das contingências. As possibilidades políticas desta colocação da *cultura* como contingência aparecem na variabilidade que a *universalidade* pode assumir. As seguintes referências de Butler parecem indicar através dos termos *cultura* este aspecto da *universalidade*:

The first thing I learned was from Charlotte Bunch, oddly enough. She talks about women’s human rights, and men ought to be treated equally, but we do not know what that mean in any given context (...). So, the pragmatic dimension of the politics ends up particularizing the problem of universality is a very interesting way.(...) What does it mean to claim “universal” human rights in an American context, in an upper-class American context, in a working class American context? What does it mean to claim it in another country? What does it mean to claim in an international convention where the problem of translation is at work? What does it mean to claim where there are various different cultural and linguistic practices at work that will take up the notion of universality very differently? (BUTLER, 2000c, p.245.)

O termo *cultura* mescla-se àquele – pouco definido – de contexto para expor o caráter contingencial da *universalidade*. Esse esforço em expor constantemente a contingência está colocado, explicitamente em *Contingent Foundation*:

(...) those premises that function as authorizing grounds, are they themselves not constituted through exclusions which, taken into account, expose the foundational premise as a contingent and contestable presumption? (BUTLER, 1995, p.40)

Se até aqui não avançamos em definitivo na caracterização da *cultura* em Butler, ao menos foi possível expor com maior concisão o lugar da apropriação do conceito de *tradução cultural* em sua relação com a teoria da cultura. Em nossa hipótese, é no sentido de ter em vista o caráter dinâmico e variável como potencial político, não apenas da *universalidade*, mas dos processos de *significação* em diversos âmbitos – aspecto que atravessa as publicações da filósofa – que Butler se volta às reflexões sobre a *tradução cultural* e a teoria da cultura em Homi Bhabha. Como buscamos argumentar, é a partir deste referencial teórico sobre *cultura* que a filósofa passa a se valer do conceito de *tradução cultural* para abordar as reivindicações de *direitos universais*.

### 2.3 - Teoria cultural e tradução cultural

A afirmativa de Butler, “universalidades em toda cultura”, se por um lado aponta para as contingências dos enunciados sobre a *universalidade*, por outro pode dar vazão a considerações sobre as *culturas* como sistemas de significação autônomos e radicalmente separados uns dos outros. Poderíamos questionar: afastada das Leis estruturalistas quase-transcendentais como determinantes das “culturas”, Butler teria realocado as *culturas* como depositários estáticos de enunciações incomensuráveis? Contra esta proposta, a autora argumenta explicitamente a favor do conceito de *cultura* e *tradução cultural* de Homi Bhabha e a exposição da universalidade em Hegel<sup>18</sup>:

In fact, if Hegel’s notion of universality is to prove good under conditions of hybrid cultures and vacillating national boundaries, it will have to become a universality forged through the work of cultural translation. And it will not be possible to set the boundaries of the cultures in question, as if one culture’s notion of universality could be translate into another’s. Cultures are not

---

<sup>18</sup> A interpretação da(s) *universalidade(s)* hegeliana em Butler é aspecto central que será abordado no subcapítulo seguinte. Ver também: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000.

bounded entities; the mode of their exchange is, in fact, constitutive, of their identity. If we are to begin to rethink universality in terms of this constitutive act of cultural translation, which is something I hope to make clear later on in my remarks, then neither a presumption of linguistic or cognitive commonness nor a teleological postulate of an ultimate fusion of all cultural horizons will be a possible route for universal claim. (BUTLER, 2000a, p.20. 21)

Em nossa hipótese, um dos deslocamentos teóricos realizados pela filósofa é o de transpor as dinâmicas da *tradução cultural* identificados em Bhabha como constitutivo das *culturas* – ou como aponta Butler: das *culturas híbridas*, termo utilizado por Bhabha - para abordagem de *universalidades*. Pois para a semiótica de Bhabha – como explicitado no capítulo anterior – as culturas são descentradas e se constituem constantemente através de processos de diferenciação. A partir da apropriação das caracterizações sobre a tradução e a tarefa do tradutor de Walter Benjamin<sup>19</sup>, Bhabha realoca o termo *tradução* como referencial para refletir sobre dinâmicas culturais. São tais dinâmicas que o crítico indiano denominará *tradução cultural*<sup>20</sup>. Além disso, como argumentado, através da identificação das culturas pelo termo *cultura híbrida*, Bhabha traz à tona o caráter relacional e variável das culturas. Assim, quando Butler se vale do conceito de *tradução cultural*, essas caracterizações são expandidas para âmbitos políticos não problematizados por Bhabha. A filósofa não se limita à questão *cultural* e ao aporte político destacados por Bhabha, , mas, como observamos, através do conceito de *tradução cultural* e da exposição da *universalidade* se aproxima das questões sobre reivindicações de *droits universals*.

Nesse sentido, Butler parece privilegiar a teoria cultural do autor pós-colonialista em detrimentos daquelas estruturalistas anteriormente referidas, por encontrar no primeiro variação cultural desprovida de uma estrutura demasiado fixante, e assim, envolto em potenciais políticos subversivos<sup>21</sup>. Portanto, não se trata de encontrar na

---

<sup>19</sup> Aqui a referência é a *Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin, publicado em 1923 como apresentação de suas traduções do “Tableaux Parisiens” de Charles Baudelaire. Ver: BENJAMIN, W. A tarefa-renúncia do tradutor. In: BRANCO, L. C. (Org.). *A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte. Fale/UFMG, 2008.

<sup>20</sup> Sherry Simon denominará também a teoria da cultura de Homi Bhabha de “Culture Traductionnell”e” Ver: SIMON, Sherry. La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri. *Études françaises*, vol. 31, n° 3, 1995, p. 43-57.

<sup>21</sup> Butler não deixa de reconhecer a importância de Lévi-Strauss para reflexão política sobre gênero em Gayle Rubin. Em diálogo com Rubin, Butler afirma:

Parece-me que você baseou muito do que afirma sobre sexualidade e gênero em “The Traffic in Women” num conceito de parentesco tomado a Lévi-Strauss. Na medida em que se podia mostrar que as relações de parentesco estavam a serviço do heterossexualismo compulsório, podia mostrar também que as identidades de gênero derivavam, em certa medida, das relações de parentesco. (BUTLER *et all*, 2003, p.163)

cultura a Lei originária determinante das variáveis, mas de observar nas variações a “emergência do novo” e a possibilidade de questionamento das *autoridades*.<sup>22</sup> Butler transpõe esse potencial subversivo da teoria cultural de Bhabha.

Em Butler a apropriação da abordagem de Bhabha se faz explícita em escritos variados desde a década de 1990. No trecho a seguir do livro *Contingency, Hegemony...* é enfatizada a problematização das *culturas* e das *universalidades* em suas dinâmicas:

(...) no notion of universality can rest easily within the notion of a single ‘culture’, since the very concept of universality compels an understanding of culture as a relation of exchange and a task of translation. In terms which we might call Hegelian- but which Hegel himself did not use - it becomes necessary to the notion of a discrete and entitative ‘culture’ as essentially other to itself, in a definition relationship with alterity. And here we are not referring to one culture which defines itself over and against another, for that formulation preserves the notion of ‘culture’ as a wholism. On the contrary, we are seeking to approach the notion of culture in terms of cross-cultural translation that the universality has become. (BUTLER, 2000, p. 25)

Portanto, a proposta política de filósofa é referida em vista da possibilidade da contaminação das culturas:

In other words, given that cultural purity is undone in advance by a contamination that it cannot expel, how can this impurity be mobilized for political purposes in order to produce an explicit politics of cultural impurity? (BUTLER, 2000, p.276)

A impureza ou a contaminação das culturas é transposta para as reivindicações de *universalidades* – ou vice-versa. O conceito de *tradução cultural* destaca-se como *medium* para o potencial político da(s) *universalidade(s)* inacabada(s). Nesse sentido a

---

Ainda, para uma realoboração de caráter explicitamente político – e subversivo, podemos afirmar – da teoria do parentesco presente na *Estruturas Elementares de Parentesco*(1949) ver o já há muito clássico *Troca e poder: a filosofia da chefia indígena*(1963) de Pierre Clastres. Em *Contingency...*(2000) Butler demonstra também não ignorar a reflexão política de Clastres em torno do parentesco:

(...)the anthropologist David Schneider has shown in compelling terms how kinship has been artificially constructed by ethonographers hoping to secure a transcultural understanding of heterosexuality and biological reproduction as the points of reference for kinship organization. Similarly, Pierre Clastres has offered an important set of studies which show the very partial operation of kinship relations in defining the social contract and the social bond – studies which have brought into question the very equivalence of idealized kinship, symbolic community, and social contract that conditions Žižek’s theorization of primary lack. (BUTLER, 2000b, p.142-143)

<sup>22</sup> Ver BHABHA, H. “Como o Novo Entra no Mundo”. In: BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

aposta política de Butler se refere ao potencial dinâmico da relação entre as diversas *universalidades* em suas contingências.

## 2.4 – Universalidade e Colonialismo

Em texto da década 1990, Butler tece considerações críticas às políticas universalistas como políticas imperialistas – abaixo a autora se refere diretamente à Guerra do Golfo (1990-1991); no mesmo trecho, a partir das críticas à políticas imperialistas, a filósofa indica ainda possibilidade de outras *universalidades*:

How is that we might ground a theory or politics in a speech situation or subject position which is ‘universal’, when the very category of the universal has only begun to be exposed for its own highly ethnocentric bases? How many “universalities” are there and to what extent is cultural conflict understandable as the clashing of a set of presumed and intransigent ‘universalities’, a conflict which cannot be negotiated through recourse to a culturally imperialist notion of the “universal” or, rather, which will only be solved through recourse at the cost of violence? We have, I think, witnessed the conceptual and material violence of this practice in the United State’s war against Iraq, in which the Arab “other” is understood to be radically “outside” the universal structures of reason and democracy and, hence, calls to be brought forcibly within. Significantly, the US had to abrogate the democratic principles of political sovereignty and free speech, among others, to effect this forcible return of Iraq to the ‘democratic’ fold, and this violent move reveals, among other things, that notions of universality are installed through the abrogation of the very principles to be implemented. Within the political context of contemporary postcoloniality more generally, it is perhaps urgent to underscore the very category of the universal as a site of insistent contest and resignification. (BUTLER, 1995, p.40)

É indicado como a rubrica política da *universalidade* assume caráter culturalmente imperialista – em outro texto a autora se refere à lógica colonial e expansionista (BUTLER, 2000a, p. 21). As ressalvas em torno da *universalidade* são contínuas: “The question of universality has emerged perhaps most critically in those Left discourses which have noted the use of the doctrine of universality in the service of colonialismo and imperialism” (BUTLER, 2000a, p. 21). Entre os termos “imperialista”, “colonialista” ou “expansionista” encontramos em Butler a caracterização da grande parte das políticas universalistas como: impositiva; pretensamente transcultural; pretensamente única e autocentrada. No que tange ao exemplo específico da Guerra do Golfo, é destacado um aspecto paradoxal: a traição imediata dos princípios democráticos que visam ser implementados. Porém, ao final destas considerações, são sinalizadas outras possibilidades de universalidade(s), colocando-a como espaço de insistente contestação e *ressignificação* (BUTLER, 1995,

p.40). Portanto, o que está em questão para a reflexão política da filósofa é a possibilidade de *universalidades* não colonialistas – se esta referência dá conta de seus termos “imperialismo” e “expansionista”. A seguir buscamos desenvolver esta problemática política no pensamento de Butler de forma que possamos compreender a inserção e o desenvolvimento do conceito de *tradução cultural*.

Como já notamos na referência ao prefácio de 1999 de *Gender Trouble*, a apropriação do conceito de *tradução cultural* se mostra central para a aposta da autora na *universalidade* como possibilidade política de minorias. Assim, também observamos em livro<sup>23</sup> publicado no ano 2000 no diálogo com Slavoj Zizek e Ernesto Laclau a seguinte consideração: “Or we might put it another way: without translation, the only way the assertion of universality can cross a border it’s through a colonial and expansionist logic” (BUTLER, 2000a, p. 21). As *universalidades* não-colonialistas são realizáveis a partir da *tradução* – ou mais especificamente da *tradução cultural* –; o que significa afirmar que políticas universalistas de minorias devem levar em consideração os processos de *tradução* envolvidos.

Se o conceito de *tradução cultural* se mostra assim fundamental, notamos ainda outros conceitos que operam nas reflexões sobre a possibilidade de universalidade(s) não-colonialistas. Em *Contingency, hegemony...* merece destaque a interpretação de Butler da exposição da universalidade no filósofo Georg W. F. Hegel e sua proximação à noção de *sociedade civil*. Já em *Who Sings the Nation-State?* (2007) Butler desenvolve reelaboração não-positivista da noção de *direitos* e reivindicação de direitos.

De forma resumida desenvolvemos a hipótese de que no entrecruzamento entre o desenvolvimento do conceito de *tradução cultural* – derivado, sobretudo de Homi Bhabha –, as interpretações da universalidade em Hegel, e as noções de *sociedade civil* e *direito*, é possível, em Butler, responder à seguinte questão implícita em alguns de seus escritos: direitos universais não-colonialistas são possíveis? Ou ainda, aproximando ao tema da presente dissertação: de que forma a *tradução cultural* torna-se conceito viável para pensar essa problemática?

---

<sup>23</sup> Trata-se do livro BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000.

## 2.5 - Crítica hegeliana ao formalismo kantiano

No primeiro texto de *Contingency, Hegemony...*, Butler destaca rapidamente como em John Rawls e Jürgen Habermas (BUTLER, 2000a, p.15), embora haja neles o esforço em se desfazer da categoria de natureza humana e uma descrição substantiva da universalidade, é demandada uma certa capacidade racional, atribuindo a esta capacidade uma relação inerente com a universalidade (BUTLER, 2000a, p.15). De todo modo, mais que elaborar uma crítica a Habermas e Rawls, Butler visa interpretar determinados aspectos da reflexão sobre *universalidade* em Hegel e sua crítica ao que é identificado como formalismo no filósofo Immanuel Kant- ao qual Habermas e Rawls estariam vinculados -, a fim de desenvolver suas reflexões sobre *universalidade*.

A argumentação de Butler em torno de Hegel toma como aspecto central a impossibilidade de se estabelecer a distinção forma/conteúdo. Segundo a filósofa (BUTLER, 2000, p.15-16), Hegel volta-se a Kant mais especificamente para questionar a proposta em pensar o “eu” universal no qual a liberdade seria dissociável da sociabilidade e vinculada à abstração; ou ainda, Hegel pretende verificar se tais formalismos são realmente formais como parecem (BUTLER, 2000a, p. 15). Na *Pequena Lógica*, primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Butler (2000a, p16.) nota que Hegel teria assumido provisoriamente a perspectiva do “eu” universal kantiano, ou seja como pura relação consigo mesmo na qual se realiza a abstração de cada manifestação e sensação. Tal posição teria sido assumida por Hegel apenas para desenvolver em seguida sua crítica:

Hegel then begins to object overly to the bifurcation of the person that the abstraction of universality requires: ‘ “I” is *thinking* as the *subject* and since I am at the same time in all my sensations, notions, states, etc thought is present everywhere and pervades all these determinations as [their] category(para.20; brackets in translation). (BUTLER, 2000a. p.16)

O problema identificado em Kant é o de que a postulação do “eu” universal requer assim a exclusão do que é específico e vital de si mesmo para sua definição (BUTLER, 2000a, p.16-17). Ou ainda:

The positing of the universal ‘I’ thus requires the exclusion of what is specific and living in the self for its definition (...) What is universal is therefore what pertains to every person, but it is not everything that pertains to every person.(...)Thus, the abstract requirement on universality produces a situation in which universality itself becomes doubled: in the first instance it is abstract; in the second it is the concrete. (BUTLER, 2000a, p.17)

Em Kant a liberdade e universalidade são tomadas como formais, ou seja, liberadas de toda particularidade ou deslocadas do conteúdo que lhe constitui. Como interpreta Butler, Hegel contraporá esta perspectiva tanto na afirmação da “sociabilidade fundamental dos humanos”, quanto na indicação da interdependência do sujeito/objeto:

Thus, Hegel objects to the formulation of abstract universality by claiming that it is solipsistic and that it denies the fundamental sociability of humans: ‘for that is just what freedom is: being at home with oneself in one’s other, depending upon oneself, and one’s own determinant...Freedom[in this abstract sense] is only present when there is no other for me that is not myself’(para.24, *Zusatz 2*). This is in Hegel’s view, a merely ‘formal’ freedom. For freedom to become concrete, thought must ‘immerse itself in the *matter*. (...) Hegel will conclude that not only is the thinking self fundamentally related to what it seeks to know, but the formal self loses in ‘formalism’ once it is understood that the production and exclusion of the “concrete” is a necessary precondition for the fabrication of the formal. Conversely, the concrete cannot be “had” on its own, and it is equally vain to disavow the act of cognition that delivers the concrete to the human mind as an object of knowledge. (BUTLER, 2000a, p.18)

Ainda, como resume Butler:

In the first instance, it seems crucial to see that formalism is not a method that comes from nowhere and is variously applied to concrete situations or illustrated through specific examples. On the contrary, formalism is itself a product of abstraction, and this abstraction requires its separation from concret, one that leaves the trace or remainder of this separation in the very working of abstraction it self. In other words, abstraction cannot remain rigorously abstract without exhibiting something of what it must exclude in order to constitute itself as abstractions (BUTLER.2000a, p.18-19)

Nesse sentido, a universalidade não poderia ser pensada em Hegel como definitiva; esta deve ser abordada em suas constantes transformações e em seu vínculo à exposição textual:

The reading I have been offering here presupposes that Hegel’s ideas cannot be read apart from his text. In other words, it is not possible to cull ‘the theory of universality’ from his text and offer its discrete and plain propositions, because the notion is developed through a reiterative textual strategy. Not only does universality undergoes revision in time but its successive revisions and dissolutions are essential to what it ‘is. (BUTLER, 2000a, p. 19)

Referindo-se à *Fenomenologia do Espírito*, Butler destaca ainda aspectos centrais para sua argumentação. Primeiramente reconhece que na *Fenomenologia* a universalidade se condiciona no reconhecimento recíproco, sendo ainda o reconhecimento dependente dos costumes ou da *Sittlichkeit* [Eticidade, Vida Ética] (Butler,2000a, p.26). Com base nisso, a autora se detém na seção intitulada *Liberdade*

*absoluta e Terror*, na qual a “liberdade absoluta” é assumida como figura central. Nesta condição, na qual a liberdade não é mediada, para Hegel apenas a destruição seria realizável. Pois, “In Hegel’s view, to perform a deed one must become individuated; universal freedom, deindividuated, cannot perform a deed.” (BUTLER, 2000a, p.21). A referência histórica de Hegel nessa passagem é a condição assumida na Revolução Francesa durante as purgações jacobinas. Nesse âmbito, explica Butler: “Hegel is clearly what happens when a faction sets itself up as the universal and claims to represent the general will, where the general will supersedes the individual wills of which it is composed and in fact, exists at their expense.” (BUTLER, 2000a, p.28). A *universalidade* existe enquanto constituída em costumes ou culturas específicas e, seu próprio emergir e realizar-se, necessita destas mediações. Se lhe é pressuposto o caráter “incondicional” apenas resta a atividade destrutiva.

Apesar de Butler não fazê-lo explicitamente, encontramos nestas considerações sobre a *universalidade* incondicional interpretada na *Fenomenologia* de Hegel, paralelo às suas observações e a críticas sobre o colonialismo e o imperialismo: em resumo, em ambos os casos a *universalidade* é posta sem levar em consideração o seu caráter *contingente* e variável. De forma explícita, Butler desdobra em Hegel possibilidades de outras *universalidades*, vinculadas sempre à concretude dos locais de cultura, como possibilidades políticas. O interesse nos potenciais políticos vinculados à exposição hegeliana se faz ainda explícito no seguinte questionamento: “What implications does this critique of formalism have for the thinking of universality in political terms?” (BUTLER, 2000a, p.21)

Primeiramente, nota-se nestas interpretações de Butler o adensamento teórico de afirmativas e problemáticas políticas que encontramos em artigos da década de 1990, como no pequeno e provocativo *Kantians in Every Culture* (1994):

It would be a great consolation, I suppose, to return to a ready-made universal perspective, and to compel everyone to identify with a universal moral attitude before they take on their various specific and parochial concerns. The problem emerges, however, when the meaning of "the universal" proves to be culturally variable, and the specific cultural articulations of "the universal" work against its claim to a transcultural status. This is not to say that there ought to be no reference to the universal or that it has become, for us, an impossibility. On the contrary. All it means is that there are cultural conditions for its articulation which are not always the same, and that the term "universal" gains its meaning for us precisely through these decidedly less than universal conditions.(BUTLER, 1994)

As afinidades deste pequeno texto com as reflexões sobre Hegel publicadas por Butler alguns anos depois são evidentes. Em ambos, ao invés de se abstrair o concreto e o particular, ou seja, o local de enunciação da *universalidade*, estes são levados em consideração como aspecto central para o desenvolvimento de *universalidades*, no plural. Deste entreposto, as consequências políticas para pensar universalidades não-colonialistas se apresentam também ao destacar as exclusões que se realizam ao se destacar e impor uma noção de *universalidade a priori* acima de outras. O particular não exemplifica universais, antes são enunciações particulares que podem aportar formas variadas de *universalidade*, ou seja, tais considerações inviabilizam a justificativa de meramente levar ao “outro” *direitos universais*. Assim, também se desfaz o caráter autocentrado das enunciações que pretendem as *universalidades* como absolutas em si.

## **2.6 - Possibilidades políticas na relação entre tradução cultural e universalidade(s)**

Em *Contingency, Hegemony...*, Butler aponta para o conceito de *tradução cultural* como articulador entre *universalidades*, e entre “particular” e “universal”. Desta forma, a *tradução cultural* pode ser caracterizada como processo de transformação das *universalidades* e desenvolvimento de aliança e conflito a partir das diversas definições de *universalidade* de grupos particulares. Cada enunciação particular pode dizer respeito a potenciais abrangentes de reestruturação política, que, por sua vez, deve estar em diálogo com outras enunciações a fim de possivelmente estabelecer diretrizes e objetivos comuns.

For the ‘particular’ is actually studied in its particularity, it may be that a certain competing version of universality is intrinsic to the particular movement itself. It may be that feminism, for instance, maintains a view of universality that implies forms of sexual egalitarianism, which figure women within a new conception of universalization. Or it may be that struggles for racial equality have within them from the start a conception of universal enfranchisement that is inextricable from a strong conception of multicultural community. Or that struggles against sexual and gender discrimination involve promoting new notion of freedom of assembly or freedom of association that are universal in character even as they, by implication, seek to throw off some of the specific shackles under which sexual minorities live, and could, by extension, question the exclusive lock legitimacy that conventional family structures maintain. Thus, the question for such movements will not be how to relate a particular claim to one that is universal, where the universal is figured as anterior to the particular, and where the universal is that a logical incommensurability governs the relation between the two terms. It may be, rather, one of establishing *practices of translation* among competing notions of universality, which, despite any apparent logical

incompatibility, may nevertheless belong to an overlapping set of social and political aims. (BUTLER, 2000b, p.167)

Encontramos na *tradução cultural* o processo de contaminação já indicado na noção de *cultura híbrida*. Nesse sentido, as noções de universalidade devem estar relacionadas ao processo de radicalização da democracia<sup>24</sup>, de forma a não haver mera dissociação entre os grupos políticos nem a homogeneização colonizadora entre os mesmos. A aposta maior – colocada por Butler como potencial – é encontrar na *tradução cultural* possibilidade da criação de pautas políticas comuns sem anular o campo criativo da diferenciação. As possibilidades e dificuldades deste procedimento político são evidenciadas pela autora:

What remains difficult to achieve, however, is a strong coalition among minority communities and political formations that is based in a recognition of an overlapping set of goals. Can a translation be made between the struggle against racism, for instance, and the struggle against homophobia, the struggle against the IMF in Second and Third World economies which involves making greater claims to sovereign self-determination among those disenfranchised and gutted state economies and counter-nationalist movements that seek to distinguish self-determination from violent forms of xenophobia and domestic racism? (BUTLER, 2000b, p.168)

Butler deixa em aberto tais questões, sinalizando, porém, estas articulações como possibilidades alternativas às posturas identificadas como colonialistas.

Passemos a outro aspecto abordado pela filósofa em torno da *tradução cultural e universalidade*: o próprio campo no qual se estabelecem reivindicações de *direitos universais* não estaria de antemão pronto-acabado, porém nenhuma reivindicação pode ser realizada sem sua inteligibilidade. A variabilidade do campo de legitimação se mostra local de *traduções* as quais tornam as reivindicações inteligíveis:

But what orchestrates what will and not become recognizable as a claim? Clearly, there is an establishing rhetoric for the assertion of universality and a set of norms that are invoked to the recognition of such claims. Moreover, there is no cultural consensus on an international level about what ought and ought not to be a claim to universality; who may make it, and what form it ought to take. Thus, for the claim to work, for it to compel consensus, and for the claim, performatively, to enact the very universality it enunciates, it must undergo a set of translations into the various rhetorical and cultural contexts in which the meaning and force of universal claims are made. Significantly, this means that no assertion of universality takes place apart from cultural norm, and given the array of contesting norms that constitute the international

---

<sup>24</sup> Sobre a noção de democracia radical em Judith Butler, ver: LLOYD, Moya. Judith Butler: From Norms to Politics. Cambridge: Polity Press, 2008. p. 148-149. No terceiro capítulo da dissertação abordaremos tal concepção.

field, no assertion can be made without at once requiring a cultural translation. (BUTLER, 2000a, 35)

Tais observações e as questões que se seguem deixam em aberto o campo das reivindicações de *direitos universais*: “Who may speak it?”, “How ought it to be spoken?” (BUTLER, 2000a, p.39). O próprio campo da inteligibilidade das universalidades se coloca para autora como problema de *tradução cultural*. Em *Excitable Speech* (1998) e em *Restaging Universality* (2000a), Butler expõe este problema pela *contradição performativa* (mais a frente nos deteremos de forma alongada em torno deste conceito) que ocorre quando alguém que é excluído do universal, mas ainda pertencendo a ele, permite-se reivindicar pelo termo<sup>25</sup> (BUTLER, 1998a, p.91). Reivindicar direitos humanos de gays e lésbicas ou direitos humanos de mulheres (BUTLER, 2000a, p.39), por exemplo, permite expor os próprios limites do que se convencionou como “humano” assim como as limitações dos *direitos universais*:

Clearly, however, the “human” as previously defined has not readily included lesbians, gays and women, and the current mobilization seeks to expose the conventional limitations of The human, the term that sets the limits on the universal reach of international law.( BUTLER 2000a, p.39)

A *tradução cultural* opera como *contradição performativa* no momento em que expõe as contingências da *universalidade* e questiona suas próprias fundamentações (BUTLER, 1998, p.91). O “concreto” ou “particular” engendra formas de *universalidade*, as quais podem expor o que na *universalidade* legitimada é excluído. Neste âmbito a *universalidade* expõe seus limites e suas condicionantes.

Porém se Butler explicita o caráter contingente da *universalidade*, não é – vale repetir – almejando estabelecer definitivamente *direitos universais* mais amplos e não excludentes. Se esta fosse a solução encontrada, a filósofa estaria contrariando a sua própria interpretação/apropriação de *universalidade(s)* não definitivas em Hegel. O caráter aberto/sem acabamento (*open-ended*) ressaltado por Butler destaca essa impossibilidade de definição conclusiva das *universalidades*

Não se trata contudo de política unívoca. Como argumenta Lloyd a democracia radical à qual se refere a filósofa diz respeito aos processos de “contestação e agonismo” (LLOYD, 2008, p.149). A ênfase ao abordar as reivindicações universalistas

---

<sup>25</sup> “The task of cultural translation is one that is necessitated precisely by that performative contradiction that takes place when one with no authorization to speak within and as the universal nevertheless lays claim to the term.”(BUTLER, 1998,p. 91)

e *tradução cultural* refere-se a esta compreensão de democracia como em constante contestação e conflito, não visando a delimitação *a priori* e absoluta de *universalidades*.

Assim, se a *tradução cultural* expõe a falência da norma em alcançar a universalidade que se pretende (BUTLER, 1998, p.91), não se busca de antemão delimitar formas mais inclusivas de universalidade – apesar de, como buscaremos expor no terceiro capítulo, em *Undoing Gender* Butler destaca pressupostos éticos das *traduções* a partir da referência à não-violência e de noções como *liveable life* e *viable life*. Nossa hipótese é de que para Butler o que está em questão de forma proeminente é a possibilidade dos termos usuais das reivindicações de *direitos universais* se desenvolverem em constantes reformulações. Para a autora:

Seeking recourse to an established discourse may, at the same time, be the act of the act of ‘making a new claim’, and this is not necessarily to extend and old logic or to enter into a mechanism by which the claimant is assimilated into an existing regime. The established discourse remains established only by being perpetually re-established, so it risks itself in the very repetition it requires. Moreover, the former discourse is reiterated precisely through a speech act that shows something it may no say: that the discourse ‘works’ through its effective moment in the present, and is fundamentally dependent for its maintenance on that contemporary instance. The reiterative speech act thus offers the possibility – though not the necessity – of depriving the past of established discourse of its exclusive control over defining the parameters of the universal within politics. (BUTLER, 2000a, p.41)

Este potencial de transformação se revelaria como possibilidade de constante questionamento dos pressupostos normativos institucionalizados e do seu campo de inteligibilidade. Como citado no início deste subcapítulo, Butler busca enfatizar a *universalidade* como “local de insistentes contestações e ressignificação”. Deste modo o campo dos Direitos Humanos deve ser exposto à transformação a partir das mobilizações e questionamentos como: “What, then, is a right? What ought universality to be? How do we understand what is to be a ‘Human’?”(BUTLER, 2000a, p.41)

Nesse sentido a institucionalização dos direitos universais, os seus termos e inteligibilidade são colocadas no campo conflituoso das reivindicações que, por sua vez, podem reinventar os sentidos dos termos positivados. Nota-se, assim, em Butler o caráter refratário em destacar os direitos estritamente no espaço positivado em leis. As reivindicações de direitos se tornam o foco da abordagem de Butler, não a sua positivação no Estado ou em órgãos internacionais. Podemos assim nos questionar: Butler destaca a noção de direito como anterior a sua própria positivação? Qual o

estatuto das leis e dos Estados na teoria política de Butler ao abordar as reivindicações universais?

Sem poder me estender nas múltiplas implicações e contradições destes questionamentos abordo alguns aspectos que permitem pensar sobre a possibilidade de direitos universais não-colonialistas, tendo em foco o conceito de *tradução cultural*.

## 2.7 - Problemas nas leis e nos direitos em Butler

Karen Kivi (2008) destaca: “From Butler perspective a turn to the law, the state is likely to be problematic, if not self-defeating” (KIVI, 2008, p.160). Também nota Elena Loizidou (2008): “As we know, Butler is suspicious of the juridical order and its ability to create better life conditions for subject” (LOIZIDOU, 2008, p.145). Porém, Loizidou destaca que, em *Precarious Life* (2004), Butler reivindica leis mais robustas contra a política do governo de Georg W. Bush. Do que se trata esta aparente contradição? Referindo-se aos conceitos de *vida vivível* (liveble life) e *vida viável* (viable life) desenvolvidos por Butler em publicações como *Undoing Gender* (2004) e *Precarious Life* (2003), Loizidou argumenta que a “That is, Butler’s concern for how we may create better conditions for life entails an agonistic relationship between the various spheres of life, and this, in turn, requires the law.” (LOIZIDOU, 2008, p. 145). Para a comentadora, Butler aponta o recurso à lei em situações - como nos decretos dos Estados Unidos no pós-11 de Setembro de 2001 - nas quais norma e lei se tornam uma - circunscrevendo a possibilidade de sobrevivência dos seres humanos e relegando pequeno espaço de resistência, pois toda forma de dissidência é tomada não apenas enquanto ininteligível mas também perigosa. (LOIZIDOU, 2008, p. 145).

Apesar destas argumentações de Loizidou serem de grande valia, gostaríamos de aqui explorar outra hipótese – não necessariamente contraposta à anterior –: a de que Butler enfatiza a *sociedade civil* como esfera privilegiada da democracia (LLOYD, 2008, p. 150). Em primeiro lugar destacamos o exemplo de como para Butler a lei institucionalizada no Estado pode adquirir aspecto negativo e de que forma a *sociedade civil* pode ser defendida como espaço de legitimação dos direitos; por fim, expomos alguns aspectos da reflexão de Butler sobre a possibilidade de pensar os direitos como anteriores à sua positivação em leis.

Em *Compenting Universalities*, Butler aborda brevemente alguns debates em torno da regulamentação do direito ao matrimônio entre pessoas do mesmo sexo nos

Estados Unidos. Inicialmente, a respeito da importância da extensão positivada desses direitos, a filósofa observa:

We might be tempted to applaud, and think that this represents something of the radically universalizing effects of a particular movement.(...) Thus the successful bid gain access to marriage effectively strengthens marital status as a state-sanctioned condition for the exercise of certain kinds of rights and entitlements; it strengthens the hand of the state in the regulation of human sexual behavior; and it emboldens the distinction between legitimate and illegitimate forms of partnership and kinship. (BUTLER, 2000b, p.175-176).

A identificação com o Estado ocasionaria ainda o rompimento de alianças com aqueles grupos que não partilham de relação marital como condição de parentesco e por isso, não estariam sendo reconhecidas pelo Estado (BUTLER, 2000b, p.175). Nesse debate, a autora se volta brevemente para a *Filosofia do Direito* de Hegel, a fim de oferecer resposta aos impasses – e aqui encontramos uma das vias para compreender de que forma Butler aborda à *sociedade civil*.

Na *Filosofia do Direito* de Hegel, Butler destaca a dupla dependência entre Estado e setores diversos da sociedade e cultura:

Although, it does turn out in *The Philosophy of Right*, for instance, that national state conditions every other sector of society, including ‘die sittliche Welt’, it is equally the case that the legal apparatus of the state gains its efficacy and legitimacy only through being grounded in an extra-legal network of cultural values and norms. (BUTLER, 2000b, p.174-175).

Tendo isto em vista, a proposta de Butler, ao invés de apontar para a identificação com o Estado, conduz ao inverso:

The dependency works both ways and the question that I would like to pursue in closing my contribution is: how can the dependency of the legal dimension of the state on cultural form be mobilized to counter the hegemony of the state itself? (BUTLER, 2000b, p.175).

Por um lado não se trata de um abandono completo do Estado, pois o que a autora reivindica sobre o matrimônio de pessoas do mesmo sexo seria o de aliviar do matrimônio (institucionalizado no Estado) o seu lugar de condição prévia para os direitos de distintos tipos (BUTLER, 2000b, p.175). De forma mais ampla, o que se mostra radical para autora é relocar para “o nível da cultura e norma” (Eticidade) a multiplicidade dos potenciais *direitos universais* (BUTLER, 2000b p. 178); e, como veremos, em uma noção pouco definida de *sociedade civil*. Ou ainda, retirar do Estado o seu status de instrumento principal de efeitos legitimadores (BUTLER, 2000b, p.178).

Em *Competing Universalities*, refletindo sobre *tradução cultural* e *direitos universais*, Butler argumenta contra o Estado como esfera que monopolize a legitimidade dos direitos:

It will be the labor of transaction and translation, which belongs to no, single site, but is the movement between languages, and has its final destination in this movement itself. Indeed, the task will be not to assimilate the unspeakable into the domain of speakability in order to house it there within existing norms of dominance, but to shatter the confidence of dominance, to show how equivocal its claim to universality are, and, from that equivocation, track the break-up of its regime, an opening towards alternative version of universality that are wrought from the work of translation. Such opening will not only relieve the state of its privileged status as the primary medium through which the universal is articulated, but re-establish as the conditions of articulation itself the human trace that formalism has left behind, left that is Left. (BUTLER, 2000b, p.184)

Essas considerações corroboram com a hipótese de Moya Lloyd, segundo a qual, para Butler, a democratização opera melhor na sociedade civil (LLOYD, 2007, p.126). Lloyd aponta que, apesar do conceito de *sociedade civil* ser pouco desenvolvido pela filósofa, em seus textos ele significa uma arena povoada, por entre outras coisas, associações e outras organizações não estatais, assim como por movimentos sociais (LLOYD, 2008, p.150). A respeito do matrimônio entre pessoas do mesmo sexo Butler aponta *cultura* e *sociedade civil* como referenciais contra o monopólio do Estado:

Indeed, the only possible form route for a radical democratization of legitimating effects would be to relieve marriage of its place as the precondition of legal entitlements of various kinds. This kind of move would actively seek to dismantle the dominant term, and to return to non-state-centred forms of alliance that augment the possibility for multiple forms on the level of culture and civil society. (BUTLER, 2000b, p.177)

A partir desta hipótese, podemos melhor compreender nas passagens aqui analisadas sobre *tradução cultural* e *universalidade(s)*, o foco de Butler voltado não tanto para positividade de leis/direito, mas para o exercício, interação e a diferença entre reivindicações de *direitos universais*, bem como para a possibilidade de estes alterarem o próprio campo de inteligibilidade do que é *direito*, *universalidade* ou *ser humano*. A dependência em relação à *Éticidade* ou à rede de valores culturais extra-legais que perpassa a *sociedade civil* condiciona a própria legitimidade do Estado. Se nos voltarmos à nossa questão, poderemos colocar a seguinte hipótese: para haver *direitos universais* não-colonialistas é necessário fortalecer cada vez mais a sociedade civil como espaço *agonístico* de reivindicação e legitimação dos direitos. A *tradução*

*cultural* seria a forma pela qual as reivindicações de direitos universais são realizadas a partir das especificidades enunciativas que podem emergir no âmbito da *sociedade civil*.

Complemento esta hipótese com a argumentação de Butler – que acompanha Hannah Arendt – sobre a possibilidade em pensar os direitos em anterioridade à positivação em leis.

Em livro escrito em diálogo com Gayatri Spivak – *Who Sings The Nation* (2007) – Butler desenvolve explicitamente esse tópico ao abordar a manifestação de migrantes ilegais latino-americanos nas ruas de Los Angeles (EUA) reivindicando reconhecimento como cidadãos. A questão que se coloca para a filósofa é de como nesta manifestação, na qual é cantado o hino estadunidense em espanhol – ato proibido no governo Georg W. Bush em 2006, ano das manifestações –, é realizada uma livre assembleia ainda que proibida pela legislação. Primeiro Butler ressignifica o conceito de *contradição performativa* para em seguida refletir sobre as próprias dimensões dos direitos – mais adiante será abordado detidamente a relação entre o conceito *contradição performativa* e aquele de *tradução cultural*:

I want to suggest that this is precisely the kind of performative contradiction that leads not to impasse but to forms of insurgency. For the point is not simply to situate the song on the street, but to expose the street as the site free assembly. At this point, the song can be understood not only as the expression of freedom or the longing for enfranchisement – though it is, clearly, both those things – but also as restaging the street, enacting freedom of assembly precisely when and where it explicitly prohibited by law. This is a certain performative politics, to be sure, in which to make the claim to become illegal is precisely what is illegal, and is made. (BUTLER, 2007, p.63)

Apesar de não ascender à “eficácia” ou à “aquisição” da lei positiva – podemos falar em institucionalização –, Butler aponta, a partir das reflexões de Hannah Arendt em *The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man*, que no exercício mesmo o direito é realizável. É neste escopo que Butler destaca a realização de direito acoplado a seu próprio exercício:

Now we begin to see what Arendt means when she talks about the right to rights. That first would never be authorized by any state, even as it might be a petition to or for authorization. The second set of rights is the rights that would be authorized by some rules of law some kind. But it seems to me that the right to rights, emphasizing the first, is one that's not yet guaranteed by the law, but not for that reason 'natural' either. Outside all legality, it calls for legal protection and guarantee. So rights we might say exist doubly since there is, on the street and in the song, an exercise of the right is guaranteed by no law but belongs to the nature of equality, which turns out to be not nature but a social condition. (BUTLER, 2007, p.65)

O *direito* seria realizado na própria condição social de seu exercício. (BUTLER, 2009, p.07). Notemos que a ênfase de Butler é mais direcionada para o exercício político no espaço que, de acordo com as observações acima, poderia ser denominado *sociedade civil*. O direito (ou os *direitos*) pode ser entendido como anterior a sua positivação em leis em instituições, seja os Estados ou tratados internacionais. Novamente encontramos reforçada a hipótese que, para a autora, pensar direitos não-colonialistas significa trazer direitos para a legitimação, questionamento e transformação na *sociedade civil* em sua pluralidade.

Ao que tudo indica ensaiamos a partir do pensamento de Butler algumas respostas à questão sobre a possibilidade de direitos não-colonialistas. Porém, permanecem várias lacunas nessas hipóteses para refletir sobre os meandros que assume o pensamento de Butler: para Butler não se trataria menos de uma exclusão radical das positivações das leis do que uma aproximação incisiva e desconstrutora da *sociedade civil* das instituições que deteriam o monopólio de sua legitimação?

De forma crítica podemos por fim questionar: o Estado ou instituições não aparecem em Butler de forma demasiado unitária? (LLOYD, 2008, p.130). Não seria necessário abordar de forma mais extensiva a articulação entre *sociedade civil* e, por exemplo, órgãos internacionais, para pensar os *direitos universais*?

Sem poder nos estender em torno das questões acima, no subcapítulo seguinte abordamos conceito que detêm ampla relevância no escopo teórico de Butler ao ser abordado *tradução cultural e direitos universais*: o conceito de *performatividade*.

## 2.8 - Performatividade

“Gender performativity is undoubtedly, the idea for which Butler is best known” (LLOYD, 2008 p.36). Certamente encontraremos o desenvolvimento deste conceito em publicações diversas da década de 1990 tais como *Gender Trouble* (1990), *Bodies That Matter* (1993), *The Psychic Life of Power* (1997) ou em *Excitable Speech* (1999). Em *Gender Trouble*, observamos a centralidade da *performatividade* para pensar o constituir-se do gênero e do corpo:

In other words, acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this on the surface of the body, through the play of signifying absence that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures, enactments generally construed, are performative in the sense that essence or identity that they otherwise purport to express are fabrication manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body

is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts, which constitute its reality. (BUTLER, 2006, p.185)

Este trecho resume um dos aspectos principais da abordagem sobre gênero e política presente em *Gender Trouble* a partir da noção de *performatividade*: ao invés de se referir a uma causalidade a-histórica que viesse a determinar o gênero, a *performatividade* destaca a constituição do gênero como atos, gestos, representações ordinariamente constituídas (BUTLER, 2006, p.185). Ou seja, através da *performatividade* trata-se pensar o gênero no fazer-se e constituir-se.

Notemos que tal como aponta Moya Lloyd não encontramos em *Gender Trouble* uma referência ou um debate explícito sobre *performatividade* em filósofos como John Austin e Jacques Derrida (LLOYD, 2008, p.36-37) – autores os quais serão abordados diretamente em publicações subsequentes da autora. Ou ainda, não haveria em *Gender Trouble* uma elaboração explícita da teoria da linguagem de Butler, sobretudo em discussão com os referidos autores. Não obstante, no prefácio de 1999 a *Gender Trouble*, Butler aponta retrospectivamente para a leitura de Derrida sobre o texto de Franz Kafka *De Frente à Lei* como referencial para pensar a *performatividade* do gênero em *Gender Trouble*:

I originally took my clue on how to read the performativity of gender from Jacques Derrida's reading of Kafka's 'Before the Law'. There the one who waits for the law, sits before the door of the law, attribute a certain force to the law for which one waits. The anticipation of an authoritative disclosure of meaning is the means by which that authority is attributed and installed: the anticipation conjures its object. I wondered whether we do not labor under a similar expectation concerning gender, that it operates as an interior essence that might be disclosed, an expectation that ends up producing the very phenomenon that it anticipates. In the first instance, then, the performativity of gender revolves around this metalepsis, the way in which the anticipation of a gendered essence produces which it posits as outside itself. Secondly, performativity is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body understood, in part, as culturally sustained temporal duration. (BUTLER, 1999, p.XV)

A referência à interpretação de Derrida traz novamente à tona a noção de gênero como fazer que não dispõe de referenciais atemporais, mas se encadeia em repetições. Como no conto de Kafka em que a autoridade da lei não constitui aquele que se dispõe em frente em razão de uma emanção ou existência de uma essência última da Lei, o gênero pode operar pela antecipação de uma suposta essência. No prefácio de 1999 a *Gender Trouble*, em razão da breve menção a Derrida, podemos afirmar de modo hipotético certa continuidade na reflexão de Butler sobre a *performatividade* – ao menos

no que diz respeito ao referencial teórico –, haja visto que em *Excitable Speech* (1997) e outros textos, a influência de Derrida passa a ser explícita e desenvolvida. Podemos, todavia, desenvolver melhor a questão: em que medida existe continuidade entre a referência à *performatividade* de gênero em *Gender Trouble* e o desenvolvimento do conceito de *performatividade* em *Excitable Speech* e *Contingency, Hegemony, Universality*, ao serem abordados nestas últimas publicações, de modo extenso teoria da linguagem e reivindicações de *direitos universais*? Ainda no prefácio de *Gender Trouble* de 1999, Butler aponta para variabilidade dos sentidos do conceito de *performatividade*:

It is difficult to say precisely what performativity is, not only because my own views on what “performativity” might mean have changed over time, most often in response to excellent criticisms, but because so many others have taken it up and given it their own formulations. (BUTLER, 2006, p XV)

Lloyd (2008, p. 36-37) destaca, por exemplo, que na noção de *performatividade* presente em *Gender Trouble* haveria um débito maior em relação à fenomenologia de Simone Beauvoir, haja visto o foco direcionado mais aos atos corporais do que à linguagem<sup>26</sup>. Zivi (2008) nota o destaque que passa a ser dado nos trabalhos de Butler à relação entre *performatividade* e direitos e reivindicações de direitos. No artigo *Rights and the politics of performativity* Zivi explicita:

I take a closer look at the political dimensions and implications of Butler’s work by focusing on the insights she offers about rights throughout the body of her work. I suggest that traditional criticism of Butler overlook important political dimensions of performativity that are actually manifest in the practice of making rights claims. (ZIVI, 2008, p. 158)

A hipótese que buscamos apresentar é a de que haveria continuidade entre as reflexões sobre a *performatividade* nos atos corporais (*Gender Trouble*), na teoria da linguagem (principalmente *Excitable Speech*) e nas reivindicações de direitos (sobretudo, *Contingency, Hegemony, Universality e Who Sings the Nation*) – abordando de forma mais desenvolvida estas duas últimas esferas. O objetivo provisório deste itinerário é de expor de modo mais profícuo a aproximação que a autora realiza entre os conceitos de *performatividade* e *tradução cultural* em publicações como *Excitable Speech, Contingency, Hegemony, Universality* (2000), *Who Sings the Nation* (2007),

---

<sup>26</sup> “What interest me here is less why Butler fails to discuss either philosopher [Austin e Derrida] in *Gender Trouble* (...) than why the account of performativity that she does provide concentrates far more heavily on bodily practices and gestures than on language, as in her part later work. My argument is that one reason for this, and perhaps the main one, is Butler’s indebtedness to Beauvoir and to existential phenomenology.” (LLOYD, 2008, p. 36-37)

*Performativity, Precarity and Sexual Politics* (2009) ao abordar a reivindicação de direitos.

## 2.9 - Problemas do “corpo político”

Desde a publicação de *Gender Trouble* (1990), as noções de política e subversão de Judith Butler são destacadas pela controvérsia. Os debates feministas no início década de 1990 com Seyla Benhabib evidenciam o contraste do posicionamento desta última frente a de Butler, sobretudo no que diz respeito à descentralização da política da esfera jurídico-estatal<sup>27</sup>. Em *Gender Trouble* os potenciais de subversão política não são identificados no reconhecimento estatal de categorias identitárias como “mulher” ou “lésbica” como base para ações afirmativas, ou ainda, para estruturações e reestruturações jurídicas que ofereçam normativamente equidade ou proteção à grupos minoritários. Antes, passa-se a pensar a constituição do corpo e do gênero “tendo em vista a seu caráter político e histórico” do “fazer” ou “construir”. A política é evidenciada na possibilidade de subverter as continuidades estabelecidas (“inteligíveis”), pretensamente coerentes e naturais, entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, sem o recurso a leis institucionalizadas. Sobre estas pretensas continuidades entre sexo, gênero, prática sexual e desejo a filósofa argumenta:

“Intelligible” genders are those which in some sense institute and maintain relations of coherence and continuity among sex, gender, sexual practice and desire. In other words the spectres of discontinuity and incoherence, themselves thinkable only in relation to existing norms of continuity and coherence, are constantly prohibited and produced by the very laws that seek to establish causal or expressive lines of connection, among biological sex, culturally constituted genders, and the ‘expression’ or ‘effect’ of both in the manifestation of sexual desire through sexual practice. (BUTLER, 2006, p. 32)

A inteligibilidade dos gêneros, politicamente constituídas nessas normas de continuidade, é que se torna o foco da subversão política abordados por Judith Butler em *Gender Trouble*. Acompanhando a crítica à noção de uma “verdade” do sexo de Michel Foucault, Butler aborda a impossibilidade em colocar o “sexo” fora do campo discursivo produtivo do qual emergiria. Não haveria o “sexo” natural fundado numa morfologia a qual se possa referir “puramente”; antes a própria “naturalidade” do

---

<sup>27</sup> Ver: BENHABIB, Seyla. *Feminism and Postmodernism*; BUTLER, Judith. *Contingent Foundations* In: *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. Routledge: New York, 1995.

“sexo” seria o efeito de sua naturalização discursiva<sup>28</sup>. Trata-se, portanto de desestabilizar a “naturalidade” ou “essencialidade” do gênero, ou em outras palavras, explicitar o seu caráter *performativo*:

If gender attributes, however, are not expressive but performative, then these attributes effectively constitute the identity they are said to express or reveal. The distinction between expression and performativeness is crucial. If gender attributes and acts, the various way in which body shows or produces its cultural signification, are performative, then there is no preexisting identity by which an act or attribute might be measured; there would be no true or false, real or distorted acts of gender, and the postulation of a true gender identity would be revealed as a regulatory fiction. That gender reality is created through sustained social performances means that the very notions of an essential sex and a true or abiding masculinity or femininity are also constituted as part of the strategy that conceals gender's performative character and the performance for proliferating gender configurations outside the restricting frames of masculinist domination and compulsory heterosexuality. (BUTLER, 2006, p.193)

Não se trata, porém, de contemplar a atitude de um sujeito emancipado e voluntarista o qual livremente recria o gênero, como alguns críticos afirmaram a respeito da formulação de Butler. Antes, como apontado em *Gender Trouble*, não seria possível *performatividade* do gênero que se realiza sem se encontrar já engendrada nas relações de poder que se repetem como atos e estilizações do corpo.

As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is *repeated*. This repetition is at once a reenactment and reexperiencing of a set of meaning already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation. Although there are individual bodies that enact these significations by becoming stylized into gendered modes, this ‘action’ is a public action. There are temporal and collective dimensions to these actions, and their public character is not inconsequential; indeed, the performance is effected with the strategic aim of maintaining gender within its binary frame – an aim that cannot be attributed to a subject, but rather, must be understood to found and consolidate the subject. (BUTLER, 2006, p.191)

A repetição ritualizada da *performatividade* do gênero, ao invés de significar a necessária constituição do mesmo, abre a possibilidade para apontar para os potenciais de subversão que coloquem em contradição os seus padrões “naturalizados”.

Em *Gender Trouble*, a controversa referência a *Drag Queen* – o que não deve ser entendido como prescrição – como potencial de subversão política pode ser compreendido pela possibilidade de na *repetição* que “desnaturaliza” o gênero,

---

<sup>28</sup> “If sexuality is culturally constructed within existing Power relations then the postulation of a normative sexuality that is ‘before’, ‘outside’, or ‘beyond’ power is a cultural impossibility and a politically impracticable dream, one that postpones the concrete and contemporary task of rethinking subversive possibilities for sexuality and identity within the terms of power itself” (BUTLER, 2006, p.42)

explicitar o *caráter performativo* do gênero. Imerso nas prescrições binárias entre masculino/feminino, a posição da *Drag* confunde a realidade normatizada ao jogar com uma estilização corporal que não se adequa à morfologia e à estilização “naturalizada” correspondente ao gênero pressuposto. Como afirma Lloyd:

Drag, Butler avers, is a cultural practice that parodies the belief in an original/primary gender identity. In drag three distinct ‘contingent dimension of significant corporeality’ are discernible, and are played upon: anatomic sex (contingent maleness), gender performance (the feminine figure displayed in the impersonation), and gender identity (heterosexuality versus homosexuality). Through the production of a coherent picture of ‘woman’, drag discloses the ‘*imitative structure of gender itself*’ (Butler, 1990b: 137). By disclosing that there is no original to imitate, drag denaturalizes, divulging the culturally fabricated nature of gender. (LLOYD, 1998 p.126)

Para Butler a possibilidade de subversão política, no que diz respeito à *performatividade* de gênero, relaciona-se ao fato de a estrutura de poder ser constantemente recolocada na *repetição*. Esta temporalidade de *repetição* que permitiria a emergência de gênero não-estritamente normatizados.

Nesse contexto, cabe pelo momento desenvolver a seguinte questão: de que forma encontraríamos, especificamente e mais explicitamente, na teoria da linguagem desenvolvida por Butler reflexão política semelhante em torno da performatividade

## **2.10 - Linguagem e performatividade**

Em *Excitable Speech: Politics of Performative* (1997), a abordagem em torno a *performatividade* se complexifica no que condiz ao desenvolvimento da teoria da linguagem de Butler. Os problemas centrais do livro trazem em relevo a dimensão da teoria da linguagem; desde a abordagem da forma de tratamento jurídico das “falas de ódio” (racistas, sexistas e homofóbicas), em casos como o julgamento nos Estados Unidos da queima de uma suástica em frente à casa de uma família negra ou a proibição da pornografia, até reflexão sobre a possibilidade de subversão política de “falas de ódio” não perpassando a tutela do Estado. Para Butler a linguagem envolve a formação social da subjetividade e do corpo. A análise das “falas de ódio” é desenvolvida, por exemplo, levando em consideração tal referencial a partir das repetições nas *interpelações*. Butler reinterpreta aqui a noção de *interpelação* de Louis Althusser para destacar que as “falas de ódio” provocam a ameaça à existência subjetiva justamente pelos termos de endereçamento não tornar o outro reconhecível:

We may think that to be addressed one must first be recognized, but here the Althusserian reversal of Hegel seems appropriate: the address constitutes a being within the possible circuit of recognition and, accordingly, outside of it, in abjection. We may think that the situation is more ordinary: certain already constituted bodily subjects happen to be called this or that. But why do the name that the subjects is called appear to instill the fear of death and the question of whether or not one will survive? Why should a merely linguistic address recall and reenact the formative ones that gave and give existence? Thus to be addressed is not merely to be recognized for what one already is, but to have the very term conferred by which the recognition of existence becomes possible. One comes to 'exist' by virtue of this fundamental dependency on the address of the Other. One 'exists' not only by virtue of being recognized, but, in a prior sense, by being *recognizable*. The terms that facilitate recognition are themselves conventional, the effects and instruments of a social ritual that decide, often through exclusion and violence, the linguistic conditions of survivable subjects. (BUTLER, 1997a, p.05)

O caráter socialmente constitutivo da subjetividade na *interpelação* é evidenciado no seguinte comentário de Karen Zivi:

The process of interpellation is not simply a process of being called a name by an other. It requires that we act in ways that correspond to the name we are being called. Butler describes this as a form of ritualized repetition. For example, if I am hailed as a woman or a man, I am required to act that correspond to femaleness or maleness. (ZIVI, 2008, p.162)

O endereçamento da fala do outro seria responsável pela formação da subjetividade, a qual, por essa razão, pode ser questionada nas “falas de ódio”. Podemos nos perguntar de que forma tal interpretação se vincula à noção de *performatividade* da linguagem.

Notemos que em *Excitable Speech* esta interpretação de Althusser é referida em relação às considerações do filósofo John Austin sobre a fala *performativa*. Enquanto *performativo* a fala/enunciado/discursivo é pensado não meramente como descritivo, mas enquanto (de)formador – como veremos em detalhe mais adiante –, o que se aproxima aos referenciais de *interpelação* encontrados em Althusser

Podemos afirmar que o texto de John Austin *How do things with Words?*(1955) se mostra central na reflexão de Butler, seja diretamente, seja através da releitura crítica realizada por Pierre Bourdieu e Jacques Derrida. As distinções de Austin entre enunciados *constativos* e *performativos* e *atos de fala ilocutórios* e *perlocutórios* serão abordadas por Butler para tratar, entre outros aspectos, das falas que “agem” ou “criam”. Tais falas seriam denominadas enunciados *performativos*. Austin enumera alguns exemplos:

(E.a) “I do (SC. Take this woman to be my lawful wedded wife) – as uttered in the course of the marriage ceremony.”

(E.b) “I name this ship the queen Elizabeth” – as uttered when smashing the bottle against the stem.

(E.c) “I give and bequeath my watch to my brother” – as occurring in a will.

(E.d) “I bet you sixpence it will rain tomorrow” (AUSTIN, 1962, p.05)

Os exemplos acima explicitam que o *enunciado performativo* opera uma ação. Como destaca Austin, explicando o uso do termo *performativo*:

The name is derived, of course, from ‘perform’, the usual verb with the noun ‘action’: it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action – it is not normally thought of as just saying something (AUSTIN, 1962, p.06-07)

Porém, para que o *enunciado performativo* seja efetivo, segundo Austin, “Speaking generally, it is always necessary that the circumstances, in which the words are uttered should be in some way, or ways, appropriate (...)” (AUSTIN, 1962, p.08) ou em outras palavras, deve ser considerado “the total speak situation”.(AUSTIN, 1962, p.147): “Thus, for naming the ship, it is essential that I should be the person appointed to name her, for(Christian) marrying, it is essential that I should not be already married with a wife living, sane and undivorced, and so on(...)” (AUSTIN, 1962, p.08-09). Assim, os enunciado *performativos* ao invés de serem divididos entre verdadeiro e falso, o são enquanto *felizes (bem-sucedidos)* e *infelizes (mal-sucedidos)* (AUSTIN, 1962, p. 14), dependendo de sua efetivação – está sempre relacionada ao “contexto”, segundo Austin.

Butler se valerá da noção de *discursos/enunciados performativos* de Austin. Contudo, a filósofa se desfaz da necessária pressuposição da “situação total de fala”. A infelicidade (não-realização) do *enunciado performativo* não deveria ser localizada na inadequação ao contexto – ou de um encaminhamento teleológico do enunciado - mas na condição geral do *discurso/enunciado*. A condição de repetição histórica da linguagem evidenciaria sua abertura temporal que não necessariamente conduz à eficácia ou ao ato da intenção pretendida. Como apropriadamente resume Sara Salih:

Na introdução a ES [Excitable Speech], Butler faz as seguintes observações para se contrapor à visão de Austin sobre a linguagem: em primeiro lugar(...), o significado das palavras nunca é, em última análise “saturável”. Um ato de fala não se dá no momento exclusivo de sua enunciação, mas é a “condensação” dos significados passados, dos significados presentes e até mesmo dos significados futuros e imprevisíveis. É nesse sentido que os atos de fala são “excitáveis” ou estão fora do controle de seus falantes (ou mesmo de sua compreensão), e isso significa que, como diz Butler, um enunciado sempre pode “exceder o momento que ocasiona (ES, p.14). (...) Butler também se afasta da conexão feita por Austin entre falante e fala, fala e

conduta: as palavras nem sempre colocam em ação aquilo que nomeiam e os performativos não são necessariamente efetivos ou “bem-sucedidos” – em outras palavras, fala e ato não são sinônimos. De novo, isso se deve ao fato de que nem o contexto nem a convenção são compulsórios, e nenhuma palavra levará, *inevitavelmente*, a uma única e previsível conclusão. Aquilo que Butler chama de “a temporalidade aberta do ato de fala” contem em si a possibilidade para a agência e para a resignificação. (SALIH, 2012, p.143-144)

Butler destacará a possibilidade da *performatividade* na ruptura com significados anteriores – e aqui em prol da interpretação da *performatividade* em Derrida e contra aquela do sociólogo Pierre Bourdieu:

The force and meaning of an utterance are not exclusively determined by prior contexts or "positions"; an utterance may gain its force precisely by virtue of the break with context that it performs. Such breaks with prior context or, indeed, with ordinary usage, are crucial to the political operation of the performative. (BUTLER, 1997, p.145)

Ou ainda:

Austin's claim, then, that to know the force of the illocution is only possible once the “total situation” of the speech act can be identified is beset by constitutive difficulty. If the temporality of linguistic convention, considered as ritual, exceeds the instance of its utterance, and that excess is not full capturable or identifiable (the past and future of the utterance cannot be narrated with any certainty), then it seems that part of what constitutes the “total speech situation” is failure to achieve a totalized form in any of its given instances. (BUTLER, 1997, p.03)

Aqui encontramos em Butler a influência da leitura de Derrida sobre a *performatividade* em Austin - sobretudo do texto-palestra *Assinatura, Contexto, Acontecimento* (1972). A “força” do performativo é ressaltada justamente na condição dos deslocamentos e rupturas da linguagem – aspecto ressaltado contra a dependência contextual destacada por Austin e contra aquela institucional, definida pelo sociólogo Pierre Bourdieu. Todavia, Derrida teria abordado a condição de deslocamento dos *discursos/enunciado*, sobretudo no âmbito formal (estrutural) da linguagem. Butler, por sua vez, visa trazer reflexões sobre a importância da ruptura na *iterabilidade* para o espaço histórico-social. Neste âmbito, a autora busca destacar alternativas às regulações jurídico-estatais das “falas de ódio”:

(...) waht is the performative power of appropriating the very terms by which one has been abused in order to deplete the termo f its degradation or to derive na affirmation from that degradation, rallying under the sign “queer” or revaluing affirmatively the category of “black” or of “women”? (BUTLER, 1997, p.158).

Butler alude de forma genérica às resignificações de “falas de ódio” em *raps*, filmes, fotografias e pinturas (BUTLER, 1997, p.97-99.). Seria a estas possibilidades de

repetição transformadora de termos socialmente pejorativos que são referidas a possível subversão política das “falas de ódio”. Novamente, trata-se de desvincular das medidas jurídico-estatais as possíveis subversões políticas. Para compreendê-lo deve ser destacado que a *repetição* (ou *citação*) é entendida por Butler como condição sócio-histórica da linguagem, seja na esfera jurídico-estatal, seja em outros espaços:

No one has ever worked through an injury without repeating it: its repetition is both the continuation of the trauma and that, which marks a self-distance within the very structure of trauma, its constitutive possibility of being otherwise. There is no possibility of not repeating. The only question that remains is, how will that repetition occur, at what site, juridical or nonjuridical, and with what pain and promise? (BUTLER, 1997b, p.377)

O monopólio da *repetição* e *citação* busca ser retirado da esfera jurídico-estatal, assim como observamos em torno dos *direitos e das reivindicações de direitos*. A *performatividade* nas repetições pode alterar os significados das “falas de ódio” sem que estas passem por determinadas esferas institucionalizados. Voltamo-nos a seguir para a contribuição do conceito de *performatividade* para a abordagem da *tradução cultural* e das *reivindicações de direitos*.

## 2.11 - Reivindicação de direitos e performatividade

Em *Excitable Speech* (1997) Butler se refere à possibilidade de se valer do uso de “termos chaves da modernidade” como forma de subversão política

The key terms of modernity are vulnerable to such reinscriptions as well, a paradox to which I will return toward the end of this chapter. Briefly, though, my point is this: precisely the capacity of such terms to acquire non-ordinary meanings constitutes their continuing political promise. I would suggest that insurrectionary potential of such invocations consists precisely in the break that they produce between an ordinary and an extraordinary sense. (BUTLER, 1997, p.145)

Como notamos, encontramos em textos curtos como *Universality in Every Culture?* (1994) ou *Kantians in every Culture?* (1994), a indicação das possibilidades de *reivindicação de direitos universais* que não se resumem a imposições imperialistas ou colonialistas – referencial que em *Gender Trouble* (1990) levava a autora a recusar qualquer possibilidade política subversiva que se pautasse por universalidades. Em *Contingency, Hegemony, Universality* é desenvolvida de forma alongada a possibilidade de subversão política na reivindicação de direitos através da resignificação política de termos como *universalidade*, *ser humano* e *direitos humanos*. Butler desenvolve um aspecto já referido pelo sociólogo inglês Paul Gilroy:

With respect to the political discourse of modernity, it is possible to say that its basis are all tainted, and that to use such terms is to reinvolve the contexts of oppression in which they previously used. Paul Gilroy points out, for instance, that terms as universality have been premised on the exclusion of women, of people of color, that they are wrought along class lines, and with strong colonial interests. But he adds, crucially that the struggles against those very exclusions end up *reappropriating* the very terms modernity in order to configure a different future. A term like “freedom” may come to signify what it never signified before, may come to embrace interests and subjects who have been excluded from its jurisdiction; ‘justice’ may also come to embrace precisely what could not be contained under its description. ‘Equality’ has certainly turned out to be a term with a kind of reach that is difficult, if not impossible, to predict on the basis of its prior articulations. (BUTLER, 1997, p.160-161)

Como buscamos argumentar, mormente, Butler não visa destacar as reivindicações de direitos em sua institucionalização no Estado ou em órgãos internacionais. A ressignificação (*repetição* ou citação) e a desestabilização política dos termos pelos quais os direitos positivos são pautados se tornam um dos aspectos centrais. Pois, como sustenta a autora em *Who sings the Nation?* (2007) a partir de referência a Hannah Arendt, os direitos não encontrariam seu sustentáculo na positivação legislativa, mas no seu próprio exercício. Mais do que fixar os direitos positivos em caracterização e abrangências definitivas, trata-se, observando sua constituição em *repetição e citação*, de reformulá-los – o que conseqüentemente pode levar ao contrassenso de sua inteligibilidade normativa.

Para Butler as reivindicações de *direitos universais* por grupos excluídos pode levar à contradição a noção de *universalidade* que se pretende acabada. No que tange à reivindicação de direitos entre imigrantes ilegais latinos realizada nos Estados Unidos em 2006, Butler se valerá da referência à noção de *contradição performativa* para refletir sobre *performatividade* e direitos. Uma questão central que se coloca para autora – como notamos – seria de como em manifestação de imigrantes ilegais latinos, no qual é cantado o hino estadunidense em espanhol – ato proibido, vale lembrar novamente, no governo Georg W. Bush em 2006, ano das manifestações –, é realizada uma livre assembleia ainda que proibida pela legislação<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Referência ao livro *Who Sings the Nation?*(2007). Trecho deste livro já citado na presente dissertação (página 93) trazem em relevo tal referência:

I want to suggest that this is precisely the kind of performative contradiction that leads not to impasse but to forms of insurgency. For the point is not simply to situate the song on the street, but to expose the street as the site for free assembly. At this point, the song can be understood not only as the expression of freedom or the longing for enfranchisement – thought it is, clearly, both those things – but also as restaging the

Podemos afirmar que no uso do termo *contradição performativa* se trata de uma *ressignificação* do conceito de Jurgen Habermas, utilizado no âmbito de sua teoria da ação comunicativa. Através deste conceito a autora aponta para o potencial de desestabilização e criação da *performatividade*. Como indicam Samuel Chambers e Terry sobre o uso do conceito de *contradição performativa* em Butler:

This serves as a powerful rejoinder to Habermas account of “performative contradiction”, which he attempts to wield as a tool of critique. Butler shows here how the charge of performative contradiction might not be damning at all; she shows why performative contradictions might be embraced rather than avoided (...). (SAMUEL *et all.* 2000, p.169)

Em Habermas a noção de *contradição performativa* é desenvolvida, “tanto para fundamentar o conceito de racionalidade comunicativa como para o exercício da crítica filosófica” (REPA, 2008, p.295). Como resume Repa (2008, p.295), “a contradição pode ser descrita, então, como uma contradição entre o que é dito e o como é dito”. Ou seja, o ato de fala entra em contradição com os pressupostos de sua validação. Encontraremos tal contradição, cita Repa (2008, p.295) em enunciados como “Não existe nenhuma verdade”. Nesse caso “se ele é empregado como conteúdo proposicional em um ato de fala realizado por alguém, portanto dotado de pretensões de validade, ocorre uma contradição entre a pretensão de validade de verdade e o conteúdo proposicional” (REPA, 2008, p.295). Esta seria forma negativa na qual Habermas testa a validade de enunciados ou mesmo busca invalidar críticos pós-nietzscheanos da razão (REPA, 2008, p.196). Disso se pode inferir que, segundo Habermas, para que haja validação do enunciado, é necessário que não haja *contradição performativa*.

Em Butler a *contradição performativa* é *ressignificada* como possibilidade política a ser reconhecida. Observa-se que para a filósofa a *contradição performativa* operaria articulação entre atos e reivindicações de direitos – não circunscritos ao ato de fala – e a legislação positiva. No referido exemplo das reivindicações de cidadania de imigrantes ilegais ou na reivindicação de *direitos universais* entre minorias excluídas, o que se coloca em contradição são os pressupostos estabelecidos na legislação: seja a validade acabada da noção de universalidade; seja a pressuposição de direito positivo

---

street, enacting freedom of assembly precisely when and where it explicitly prohibited by law. This is a certain performative politics, to be sure, in which to make the claim to become illegal is precisely what is illegal, and is made. (BUTLER, 2007, p.63)

para o exercício de assembleia ou exercício da igualdade; seja o não reconhecimento como cidadão de grupo social “constitutivo” da cidade de Los Angeles.

Na referência à manifestação de imigrantes ilegais em *Who Sings the Nation-State?* (2007), notemos que a *contradição performativa*, tal como *resignificada*, é interpretada como possibilidade de “insurgência política”<sup>30</sup> e não como ato que se autocancela e que deva ser evitado nas posições a serem defendidas – posição sustentada por Habermas. Ou de forma mais ampla, a *contradição performativa* é afirmada como condição para uma política radical baseada na *performatividade*:

Once we reject the view that claims that no political position can rest on performative contradiction, and allow the performative function as a claim and an act whose effects unfold in time, then we can actually entertain the opposite thesis, namely, that there can be no radical politics of change without performative contradiction. To exercise a freedom and to assert an equality precisely in relation to an authority that would preclude both is to show how freedom and equality can and must move beyond their positive articulations. The contradiction must be relied upon, exposed, and worked on to move toward something new. ( BUTLER, 2007, p.66-67)

Desta forma, o exercício do direito interpretado como *performativo* se realiza em jogo com a lei positivada, sem estar atado a esta. Em *Restaging the Universal* (2000), Butler se vale ainda do termo *reiteração perversa* para abordar o mesmo fenômeno, tendo em destaque o caráter de repetição dos termos que ocorre nas reivindicações de direito e a possibilidade de, nessas repetições, operar uma transformação desses termos. Como é destacado na seguinte passagem:

Clearly, however, the ‘human’ as previously defined has not readily included lesbians, gays and women, and the current mobilization seeks to expose the conventional limitations of the human, the term that sets the limits on the universal reach of international law. But the exclusionary character of those conventional norms of universality does not preclude further recourse to the term, although it does mean entering into that situation in which the

---

<sup>30</sup> Referência a trecho de *Who Sings the Nation-State?*(2007) já citado na presente dissertação (página 93):

I want to suggest that this is precisely the kind of performative contradiction that leads not to impasse but to forms of insurgency. For the point is not simply to situate the on the street, but to expose the street as the site for free assembly. At this point, the song can be understood not only as the expression. Of freedom or the longing for enfranchisement – though it is, clearly, both those things – but also as restaging the street, enacting freedom of assembly precisely when and where it is explicitly prohibited by law. This is a certain performative politics, to be sure, in which to make the claim to become illegal is precisely what is illegal and is made nonetheless and precisely in defiance of the law by which recognition is demanded (BUTLER, 2007, p.63)

conventional meaning becomes unconventional( or catachrestic). This does not mean that we have a priori recourse to a truer criterion of universality. It does suggest, however, that conventional and exclusionary norms of universality can, through perverse reiterations, produce unconventional formulations of universality that expose the limited and exclusionary features of the former one at the same time that they mobilize a new set of demands.(BUTLER, 2000, p.39-40)

Trata-se do mesmo fenômeno destacado pelo termo *contradição performativa*. A reivindicação de grupos sociais através da lei que os exclui leva à exposição da limitação das leis e dos termos. Assim, não encontramos na referência à *contradição performativa* e *reiteração perversa* movimento semelhante àquele da *repetição* das “falas de ódio” ou da paródia do gênero das Drags? Não se trata nas três esferas de destacar pela *performatividade* as possibilidades políticas imanentes nas relações de poder destacando-se a *repetição* e a *citação*? Nas reivindicações de direito não se acentua o caráter criador e desestabilizador já elencados nas reflexões sobre a *performatividade* da linguagem?

A hipótese – vale ressaltar novamente - que buscamos expor diz respeito à continuidade entre as reflexões sobre a *performatividade* nas abordagens sobre corpo, linguagem e direito em Butler perpassando os termos *contradição performativa* e *reiteração perversa*.

Nas linhas desenvolvidas na reflexão sobre a *performatividade* do gênero e, sobretudo, na *performatividade* da linguagem, podemos notar aspectos que se entrecruzam com as reflexões sobre a *performatividade* nas reivindicações de direitos. Por um lado, nos debates sobre corporalidade e gênero, opera-se a descaracterização de uma essencialidade substantiva do gênero. No âmbito mais específico do discurso e da linguagem, baseado no que podemos denominar leitura “ultra-estruturalista” ou “pós-estruturalista” de Derrida sobre Austin, trata-se de pensar a linguagem nos *rastros*, desfazendo-se, seja do *significado* como categoria central, seja de uma “origem” como núcleo ordenador, seja da relação fixa dos enunciados a um contexto. No âmbito da *performatividade* nas reivindicações de direito, Butler também busca se desfazer de uma noção acabada ou substantiva de *universalidade*, *direitos humanos*, *ser humano*, *mulher* e outros.

Além disso, continuando a análise comparativa, devemos observar que, para Butler, o gênero e, mais especificamente, a linguagem são constituídos em planos sociopolíticos de inteligibilidade que perpassam a formação da subjetividade. Na

*repetição*, ou *reiteração*, na qual se recria o poder do plano normatizado de inteligibilidade é que se mostra também possível pensar a subversão política – não é possível pensar uma ação política que esteja fora completamente dos planos de inteligibilidade. Este seria o exemplo das Drag que *jogam* com a sexualidade binária homem/mulher na estilização do corpo e vestuários, ou da ressignificação de “falas de ódio” racistas ou homofóbicas presentes em *Excitable Speech* que visam valer-se dos próprios termos pelos quais se opera o não reconhecimento. Nesse sentido, podemos afirmar que os termos modernos e liberais da legislação estatal ou internacional se tornam o plano de inteligibilidade pelo qual é realizada a reivindicação de direitos. Parte-se ainda da possibilidade imanente de subversão política. Como nota Karen Zivi, é necessário que as reivindicações de direito sejam articuladas num plano inteligível, ainda que para transformá-lo:

When I make a right claim, that is, I may have to explain why I think I have that right or I might have to contextualize my claim to rights. I cannot simply say I have a right, whether it is to bread or to mobile phone, and expect that it is understandable.(...) I may also have to enact or perform certain forms of victimhood or rationality or capability in my attempt to be rendered intelligible, or, as Butler puts it, to “establish [my] legitimacy within a legal framework ensconced in liberal version of human ontology”(Butler 2004a:24-25). But as important as it is to recognize that intelligibility requires the replication of norms, and thereby reinforces existing relations of power, we should not lose sight of Butler’s other insight about performativity is much more than a simple replication. Performativity, indeed language itself, always entails an excess that holds out the promise of transformation. As Butler explains, “speaking is not a simple assimilation to an existing norm” (Butler, 1997a:91), in fact, reiterating norms or concepts associated with an established or authorized discourse may actually be ‘the act of “making new claim” (Butler 2000e:41). Take the example of claiming rights for gays and lesbians as human rights or the notion of women’s human rights. In these cases, though we use a familiar authoritative discourse like human rights, we simply reiterate the norms of liberalism, the discourse most commonly associated with human rights. Why not? Because the very norms that we cite are premised on the exclusion of those who cite the norm (Butler 1997a: 91). If the “human” of human rights traditionally excludes lesbians, gays and women, if the ‘human’ is defined through the very exclusion of these groups, then, when using the language of rights, such groups are not simply suggesting that they are human in the way that we usually conceive of the human. They are, instead, challenging us to rethink the meaning of the human, “expos[ing] the conventional limitations of the human” (2000e:39) while challenging its universality. (ZIVI, 2008, p.166)

Nesses três âmbitos abordados da *performatividade* (*corpo/gênero, linguagem, e direitos*) – se podemos assim dividi-los –, a transformação como possibilidade política é pensada na condição de *repetição* das relações de poder. Do momento que tais relações não se condicionam a uma estrutura atemporal, mas se estabelecem como *repetição* no tempo, é possível pensar a possibilidade política da *performatividade*. Estas

características da *performatividade política* são resumidas por Butler, aproximando-se as reflexões sobre a linguagem/discurso às reivindicações de direitos:

“Seeking recourse” to an established discourse may, at the same time, be the act of “making a new claim”, and this is not necessarily to extended old logic or to enter into a mechanism by which the claimant is assimilated into an existing regime. The established discourse remains established only by being perpetually re-established, so it risks itself in the very repetition it requires. Moreover, the former discourse is reiterated precisely through a speech act that shows something it may not say: that the discourse ‘works’ through its effective moment in the present, and is fundamentally dependent for its maintenance on that contemporary instance. The reiterative speech act thus offers the possibility – though not the necessity – of depriving the past of the established discourse of its exclusive control over defining the parameters of the universal within politics. This form of political performativity does not retroactively absolutize its own claim, but recites and restages a set of cultural norms that displace legitimacy from a presumed authority to the mechanism of its renewal. Such a shift renders more ambiguous – and more open to reformulation – the mobility of legitimation in discourse. Indeed, such claims do not return us to a wisdom we already have, but provoke a set of questions that show how profound our own sense of not-knowing is and must be as we lay claim to the norms of political principle. What, then, is a right? What ought universality to be? How do we understand what it is to be a “human”? (BUTLER, 2000a, p.41).

De que forma a demarcação desta continuidade na abordagem da performatividade nos auxilia a compreender a noção *tradução cultural* em Butler? De que forma podemos interpretar as aproximações explícitas entre estes conceitos como presente *Excitable Speech*: “The task of cultural translation is one that is necessitated precisely by that performative contradiction that takes place when one with no authorization to speak within and as the universal nevertheless lays claim to the term” (BUTLER, 1997, p.91)? Ou ainda, se referindo ao uso do conceito de *tradução cultural* em Gayatri Spivak e em seguida à manifestação de imigrantes latinos ilegais nos Estados Unidos:

In her [Spivak] terms, the act of cultural translation is the way of bringing about a new understanding. I want to suggest that this sustains strong resonance with my own concept of performativity. Performativity characterizes both the singing of the nation-state and Arendt’s conception of how we exercise rights (BUTLER, 2009, ix).

Notemos que a *tradução cultural* opera como *performatividade* no âmbito das reivindicações dos direitos no sentido de produzir a transformação e recriação dos termos pelos quais os direitos são operados. Como nas considerações sobre *performatividade* em Austin, em Butler é enfatizado o processo de recriação e ação e não descrição – neste caso a partir das relações de poder que se reestabelecem e, por isso, podem se modificar. A *repetição* na *performatividade* dos direitos – repetição que

tal como buscamos expor, está presente na esfera do *corpo* e da *linguagem* - é colocada como situado em locais específicos para operar como *tradução cultural*. Em *Excitable Speech* (1997) a noção de *universalidade* é apresentada a partir da *tradução cultural* contra a idealização não-convencional de Habermas - pela qual se conceberia a *universalidade* como já presente de antemão - e contra a codificação internacional de Matsuda - “pela qual se equalizaria realizações do presentes com aquelas fundamentais” sobre a universalidade (BUTLER, 1997, p.91). Contra estes referenciais, Butler vale-se do termo *locais de cultura* de Homi Bhabha para evidenciar que a *universalidade* enquanto direito só opera na *repetição* de locais específicos:

The notion of "consensus" presupposed by either of the first two views proves to be a prelapsarian contention, One which short-circuits the necessarily difficult task of forging a universal consensus from various locations of culture, to borrow Homi Bhabha's title and phrase, and the difficult practice of translation among the various languages in which universality makes its varied and contending appearances. (BUTLER, 1997, p.71)

Se como já exposto, em Butler *cultura* opera como contingência, nesse mesmo sentido, no âmbito da *performatividade*, a *tradução cultural* aponta para locais de cultura que expõem a não-essencialidade das premissas normativas de inteligibilidade dos direitos - aproximação direta à noção de *performatividade de gênero*. Esse processo de expor a contingência ou a não essencialidade dos termos dos direitos ocorrem, potencialmente, nas suas transformações, na possibilidade de emergência do “novo”. “Traduzir”, como na abordagem de Bhabha, refere-se à transformação, não à cópia ou à produção do idêntico. A *repetição* dos termos dos direitos na *tradução*, ao se desenvolver como transformação, pode colocar em *contradição performativa* os significados até então inteligíveis: momento no qual o *ininteligível* é relocado no seio do *inteligível* para subvertê-lo. Assim a noção de *direitos humanos ou da mulher* quando reivindicado/enunciado em locais das culturas pode operar como *tradução cultural* e expor à contradição os pressupostos pelos quais são estabelecidos os direitos. Como evidenciam os textos de Butler não se trata de *tradução* somente no sentido restrito levado a cabo entre idiomas/línguas diferentes - referencial que também se apresenta em seus textos. Os sentidos de termos como “direitos”, “humanidade” ou “mulher” se diferenciariam entre grupos de trabalhadores e de classe média nos Estados Unidos - pressupondo-os como de origem anglo-saxão e partilhando do inglês como primeira língua -, assim como entre grupos étnicos de línguas diversas. A “cultura” da “tradução

cultural”, demarca além da contingência dos *direitos universais*, os locais específicos no qual a *performatividade* dos direitos – e da reivindicação de direitos – pode operar de forma não-colonialista ou ainda, recriar os direitos na *sociedade civil*.

### 3º Capítulo - Tradução Cultural em Bhabha e Butler

#### 3.1. Políticas imanentes da tradução cultural: significação e ressignificação em Bhabha e Butler

Ao longo das descrições apresentadas na presente dissertação, tentamos tornar notáveis as confluências teórico-políticas e analíticas entre os escritos de Homi Bhabha e Judith Butler. Podemos observar que em ambos os autores é desenvolvida uma crítica à noção de identificação estável, levando em consideração noções fornecidas pelos textos de Jacques Derrida. E ainda: a desestabilização de identificações advém como perspectiva política subversiva comum. Em Bhabha, *différance* se torna referencial chave para se pensar a constituição contingente das culturas, assim como relações política de *autoridade* e subversão envolvidas. Em Butler, recorre-se à noção de *performatividade* – como buscamos apresentar – num primeiro momento focando, sobretudo, as questões de gênero e corpo, e em publicações subsequentes, aprofundando-se no âmbito da linguagem e nas relações sexista e racista, e no espaço das reivindicações de direitos. *Différance* e *performatividade*, noções que perpassam a reflexão de Derrida, confluem para perspectiva de que identidades e categorias, ao contrário de serem atributos a-históricos, constituem-se em relações políticas e podem ser subvertidas.

Podemos ainda afirmar que cada autor desenvolve referenciais outros, não necessariamente derivados dos textos de Derrida, ao abordar política relacionada à *tradução cultural*. Para citar alguns exemplos destacados anteriormente, em Bhabha encontramos os conceitos de *enunciação* e *cultura híbrida*, de influência do linguista Bakhtin; em Butler as exposições sobre *universalidade* de Hegel e *direitos* de Hannah Arendt são retomados. Assim, para além de Derrida, Bhabha e Butler (ou seus textos) compõem, cada qual ao seu modo, sua *constelação* de conceitos variados, conformando abordagens específicas da *tradução cultural*. No entanto, sem reduzir a importância da influência de Derrida, podemos destacar outro aspecto aproximativo e referencial na *tradução cultural* dos dois autores – ainda que cada qual operando constelações específicas: os processos de *significação* e *ressignificação* enquanto política. E ainda, a perspectiva das relações de *significação* e *ressignificação* como desestabilizadora de categorias pretensamente naturalizadas, essencializadas ou necessárias.

Tracemos um breve retrospecto comparativo entre as abordagens de Bhabha e Butler.

Retomando o livro referência de Butler, *Gender Trouble*, notamos que ao abordar a questão de gênero a filósofa, ao passo que indica a constituição do gênero na *performatividade*, no *fazer-se*, atribui às relações naturalizadas de continuidade entre sexo/gênero como excludente de potenciais formas de constituição do gênero. O exemplo da Drag – que, vale repetir, não deve ser compreendido como prescrição – seria referência à forma de desestabilização da naturalização/essencialização de gênero. A abordagem de Bhabha da *tradução cultural* invoca traços similares: pretensos atributos unívocos da Bíblia e Corão são subvertidos por *enunciações* que demonstram outras possibilidades de situá-los, outros *modos de intenção*; símbolos do colonialismo pretensamente atemporais, ou historicamente necessários, revelam suas contingências. Além disso, para além da restrição dessa perspectiva crítica ao colonialismo (em sentido histórico-temporal limitado), Bhabha é enfático em destacar de forma abrangente esta reflexão política:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade e “pureza” inerente às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo. (BHABHA, 2010b, p.67)

As naturalidades dos enunciados são desfeitas por outros locais culturais específicos. Assim, como é perceptível na abordagem dos dois autores, não se trata de recurso subversivo a referencial exterior às relações políticas em vigência; em realidade a subversão política se desenvolve – e só assim o pode, parecem indicar ambos – de forma *imane*nte ao campo político constituinte.

Se a política não é compreendida à maneira de certo estruturalismo em que a sincronia prevalece, é a partir da *repetição* na temporalidade diacrônica, como já notamos explicitamente na abordagem de Butler e Bhabha, que se conformariam e se subverteriam relações de poder ou *autoridade*. Não haveria a Lei, ou estruturas estabelecidas “de uma vez e por todas”, mas, *repetições*, que se tornam potencialmente *locus* da subversão política. Para Bhabha, repete-se o Corão, repete-se a Bíblia, repete-se o discurso catequista, deslocando-os ao mesmo tempo que disseminando as *différences* e revelando seus condicionamentos a locais específicos de *enunciação*. Para Butler na inteligível divisão binária homem/mulher e na heteronormatividade é chamada atenção para a repetição das drags, e posteriormente, no âmbito das reivindicações de direitos, também para *repetição* dos termos *humano*, *homens* e *mulheres*, em

pluralidade – repetições que potencialmente operam em reformulações dos *direitos universais* a partir do particular. Pode-se assim afirmar que na abordagem Bhabha e Butler, operam-se jogos de simulacros sem a perspectiva de manutenção do centro gravitacional, de uma miríade unívoca estável, ou ainda de estruturas de oposições estáticas, que revelariam identidades verdadeiras. Em Butler a *imanência* da política só é possível atravessando o campo de inteligibilidade, assim como para Bhabha são os signos pretensamente conhecidos que são deslocados: em ambos a *tradução cultural* ocorre no jogo entre semelhança e diferença a partir de termos e categorias colocados como centrais. Estes se tornam núcleos provisórios em torno dos quais os simulacros supostamente devem orbitar para se aproximar e alçar sua essência. Semelhança e diferença na *repetição*, seja do Corão, da Bíblia, da palavra catequista, do *povo*, da *nação*; seja *direitos universais* de *homens, mulheres e migrantes*, ou, na terminologia liberal, da *justiça, liberdade e igualdade*. No caso de Bhabha, como já citado:

O objeto híbrido, por outro lado, conserva a semelhança real do símbolo autorizado mas reavalia sua presença, resistindo a ele como o significante do *Entstellung* – após a intervenção da diferença. O poder desta estranha metonímia da presença consiste em perturbar de tal forma a construção sistemática (e sistêmica) de saberes discriminatórios que o cultural antes reconhecido como meio da autoridade, se torna virtualmente irreconhecível. A cultura, como espaço colonial de intervenção e agonismo, como traço de deslocamento de símbolo a signo, pode ser transformada pelo desejo imprevisível e parcial do hibridismo. Destituídos de sua presença plena, os saberes da autoridade cultural podem ser articulados com as formas de saberes “nativos” ou confrontados com aqueles sujeitos discriminados que eles têm de governar, mas que já não podem representar. Isso pode levar como no caso dos nativos nas proximidades de Delhi, a questões de autoridade que as autoridades – inclusive a Bíblia – não podem responder (...). A exposição do hibridismo – sua “replicação” peculiar – aterroriza a autoridade como o *ardil* do reconhecimento, sua imitação, seu arremedo. (BHABHA, 2010d, p.167)

Assim, como em Bhabha, para Butler *tradução cultural* se torna forma de desnaturalização de categorias, jogo de semelhança e diferença. Em termos da semiótica de Saussure, é exposto os *significantes* naturalizados ou essencializados (semelhança) a partir de *significados* outros (diferenças). Em Bhabha o que entra em questão é a potencial desnaturalização e dessencialização de *signos* pelos quais se estrutura a *autoridade* em relações assimétricas de poder; em Butler, de forma mais detida, são termos pelos quais reivindicações de *direitos universais* são estabelecidas. Ou ainda, em grande parte da abordagem da *tradução cultural* em Butler, trata-se de manter as categorias universais abertas (*open-ended*) a partir das *traduções*.

Cabe também avaliar e enfatizar como a política da *tradução cultural*, enquanto *significação* e *ressignificação*, se diferenciam em Bhabha e Butler a partir de constelações específicas de cada autor: *negociação*, *terceiro espaço*, *autoridade* no primeiro e *contradição performativa* na segunda.

### 3.2 – Tradução cultural e ética

Em Butler a *contradição performativa* se torna recurso imanente na *tradução cultural*, sobretudo ao operar exposição das limitações dos *direitos universais*. Como os *direitos universais* institucionalizados podem ser considerados abarcadores de todos os “humanos” quando grupos excluídos ainda reivindicam seu pertencimento? Quais são as universalidades reivindicadas por grupos ou culturas específicas? A *contradição performativa* que ocorre a partir da *ressignificação* da *tradução cultural* explicita as contingências e relações políticas particulares – ou podemos afirmar, parciais – pelos quais os *direitos universais* são estabelecidos. Como *performatividade*, ou seja, enquanto repetições não-essencialistas, reformuladoras a partir da *tradução cultural* pode emergir novas noções de *humano*, *mulher*, *justiça* e outros referenciais, a partir dos quais os *direitos universais* potencialmente são reformulados. Vale assim destacar caracterização da *tradução cultural* a partir da relação interdependente entre *contradição performativa* e *performatividade*: exposição da contingência e repetição reformuladora. No entanto estes referenciais forneceriam critérios éticos suficientes para indicar a validade das diversas possibilidades de *traduções culturais*? Ou ainda, retomando a questão anterior: seria esta questão imanente a ser realizada a partir das perspectivas teórico-políticas da filósofa? Em *Undoing Gender* (2004), Butler aborda de forma explícita critérios éticos de validação da *tradução cultural*, algo não realizado em publicações anteriores.

A seguinte questão-modelo é retomada por Butler em *Undoing Gender*: a partir da *tradução cultural*, poder-se-ia ou não dar vazão a reivindicações excludentes de grupos como neonazistas ou fascistas? Para desenvolver essa questão e outras relacionadas, ao lado da importância destacada da constante *ressignificação* dos termos dos *direitos universais*, Butler aponta parâmetros éticos como: as noções de *vida vivível* (*vida suportável*, *livable life*) e vida viável (*viable life*), a valorização de *universalidades* mais inclusivas de grupos culturais diversos e a não-violência. A longa citação abaixo retirada de *Undoing Gender* nos auxilia a compreender a perspectiva de Butler

Does resignification work as a politics? I want to suggest here that as we extend the realm of universality, become more knowing about what justice implies, provide for greater possibilities of life – and “life” itself is a contested term, one which has its reactionary and progressive followers – we need to assume that our already established conventions regarding what is human, what is universal, what the meaning and substance of international politics might be, are not sufficient. For the purposes of a radical democratic transformation, we need to know that our fundamental categories can and must be expanded to become more inclusive and more responsive to the full range of cultural populations. This does not mean that a social engineer plots at a distance how best to include everyone in his or her category. It means that the category itself must be subjected to a reworking from myriad directions, that it must emerge anew as a result of the cultural translations it undergoes. What moves me politically, and that for which I want to make room, is the moment in which a subject – a person, a collective – asserts a right or entitlement to a livable life when no such prior authorization exists, when no clearly enabling convention is in place.

**One might hesitate and say, but there are fascists who invoke rights for which there are no prior entitlements. It cannot be a good thing to invoke rights or entitlements to what one considers a “livable life” if that very life is based on racism or misogyny or violence or exclusion [negrito meu].** And I would, of course, agree with the later. For example, prior to the overthrow of apartheid, some black South Africans arrived at the polling booths, ready to vote. They simply arrived. They performatively invoked the right to vote even when there was no prior authorization, no enabling convention in place. On the other hand, we might say that Hitler also invoked rights to a certain kind of life for which there was no constitutional or legal precedente, local or international. But there is a distinction between these two invocations, and it is crucial to my argument.

In both of the cases, the subjects in question invoked rights to which they were not entitled by existing law, though in both cases “existing law” had international and local versions that were not fully compatible with one another. Those who opposed apartheid were not restricted to existing convention (although they were, clearly, invoking and citing international convention against local convention in this case). The emergence of facism in Germany, as well as the subsequent emergence of constitutional government in postwar Germany, was also not limited to existing convention. So both of those political phenomena involved innovation. But that does not answer the question: which action is right to pursue, which innovation has value, and which does not? **The norms that we could consult to answer this question cannot themselves be derived from resignification. They have to be derived from a radical democratic theory and practice; thus, resignification has to be contextualized in that way. One must make substantive decisions about what will be a less violent future, what will be a more inclusive population, what help to fulfill, in substantive terms, the claims of universality and justice that we seek to understand in their cultural specificity and social meaning [negrito meu].** When we come to deciding right and wrong courses of action in that context, it is crucial to ask: **what forms of community have been created, and through what violences and exclusions have they been created? Hitler sought to intensify the violence of exclusion; the anti-apartheid movement sought to counter the violence of racism and exclusion; the anti-apartheid movement sought to counter the violence of racism and exclusion That is the basis on which I would condemn the one, and condone the other. What resources must we have in order to bring into the human community those humans who have not been considered part of the recognizably human? That is the task of a radical democratic theory and practice that seeks to extend the norms that sustain viable life to previously disenfranchised communities.**

**So I have concluded it seems with a call to extend the norms that sustain viable life;(...)[negrito meu] (BUTLER, 2004, p.223--225)**

Esta ênfase na ética faria parte do que Carver e Chambers (2007, p.04) e também Seyla Benhabib (2013, p.150) denominam “ethical turn”, ocorrido no pensamento de Butler a partir dos eventos políticos que se sucederam ao 11 de setembro de 2001. Em *Undoing Gender*, Butler atribui como tarefa da “teoria e prática da democracia radical” assumir determinado posicionamento ético nas políticas da *tradução cultural* – esta pensada como *ressignificação*. *Vida vivível* (ou suportável) e *vida viável* seriam duas dessas principais noções, as quais, mais do que a formatação de respostas acabadas, fornecem horizontes sobre a possibilidade da política em seu condicionamento ético-normativo: “when we ask what makes a life livable, we are asking about certain normative conditions that must be fulfilled for life to become life” (BUTLER, 2004, p.226). Não haveria resposta acabada para o que seria a “vida humana” ou quais seriam as políticas que possibilitam as condições para que se constitua minimamente “vida humana”, ao mesmo tempo que coloca certa condição ético-político: “to live a life politically, in relation to power, in relation to others, is the act for assuming a responsibility for a collective future” (BUTLER, 2004, p.226). Deste ponto Butler retoma novamente a teorização sobre a democracia, afirmando que esta “implies that a certain agonism and constestation will and must be in play.” (BUTLER, 2004, p.226). Não se trataria de imposição de um modelo de “ser humano” ou “condição humana” – tal como foi criticado anteriormente sob os termos “colonialista” e “imperialista –, mas de trazer tais termos para o espaço de agonismo e contestação. Determinados pressupostos éticos, no entanto, são mantidos como elementos que não simplesmente se submetem a *ressignificação*. A ética da não-violência e a atenção crítica a formas de exclusão social, se tornam pressupostos éticos dessa teorização sobre a democracia e a *tradução cultural*. Todavia, não menos importante para tal reflexão seria a repetida consideração de que a noção de “vida humana” e mesmo a incorporação de reivindicações de universalidade de forma mais inclusiva, devem se submeter às especificidades culturais de forma agonística. Se, por um lado a reflexão ética e política em torno da *democracia radical* balizam as validações da *tradução cultural*, por outro, *tradução cultural* se torna referencial de destaque na reflexão em torno da *democracia*:

Democracy does not speak in unison; its tunes are dissonant, and necessarily so. It is not a predictable process; it must be undergone, as a passion must be undergone. It may also be that life itself becomes foreclosed when the right way is decided in advance, or when we impose what is right for everyone,

without finding a way to enter into community and discover the “right” in the midst of cultural translation. It may be that what is “right” and what is “good” consist in staying open to the tensions that beset the most fundamental categories we require, to know unknowingness at the core of what we know, and what we need, and recognize the sign of life – and its prospects. (BUTLER, 2004, p.226-227)

Há, desta forma, a importância em possibilitar a variabilidade e o caráter inacabado (aberto, *open-ended*) dos *direitos universais* como parte da *democracia* e do compromisso com direitos não-colonialistas – poderíamos ainda afirmar. Todavia, as validades dessas *traduções culturais* que se realizam performativamente devem ser estabelecidas partir de referenciais éticos. Em resumo, neste âmbito a filósofa considera o desenrolar de processo agonístico de reformulações e inovações constantes na *tradução cultural* – ou na ressignificação –, levando-se em consideração: o pressuposto da não-violência; a abordagem crítica em torno das exclusões sócio-política produzidas; o horizonte de questionamento e formulação em torno da *vida viável* e *vida vivível* (ou *suportável*); a possibilidade de *direitos universais* mais inclusivos e não-colonialistas a partir da relação agonísticas entre formulações de grupos sócio-culturais particulares.

A partir desta perspectiva ético-política desenvolvida por Butler em *Undoing Gender*, encontramos relativa diferenciação da abordagem Bhabha. Para o autor pós-colonialista a não-suspensão do agonismo e do conflito seria também chave para caracterização do político. Deste ponto, encontramos referencial comum a ambos os autores, como exposto: a totalização, a essencialização, a a-historicidade, a naturalização, entre outros aspectos, são compreendidos como processos políticos que, gerados historicamente em relações de poder e/ou de *autoridade*, podem ser subvertidos constantemente nas *ressignificações*, sem, pelas mesmas razões, alcançarem *significações* definitivas. No entanto, em torno da *tradução cultural*, ou da *ressignificação*, desenvolvida por Bhabha não encontramos abordagem explícita da questão ética formulada em *Undoing Gender*: “which action is right to pursue, which innovation has value, and which does not?” (BUTLER, 2004, p.224). Ou em outras palavras: quais *traduções culturais* devem ser validadas e quais não o podem? Destacamos que, se não encontramos abordagem ética “explícita” na teoria de Bhabha, pode-se ainda aferir que o traçado político-analítico de seus textos ao menos conduz a certas posições relativas para validação de *traduções*: a validação daquelas traduções que subvertem a autoridade colonial, daquelas que partem da condição do migrante sem conduzir ao nacionalismo, aquelas que produzem leituras outras de textos canônicos,

aquelas que subvertem a pressuposição de purismo cultural, aquelas que subvertem formulações histórico-teleológica, além de outras. Schmidt não deixa de situar a abordagem de Bhabha dentro de certo comprometimento ético. Analisando *Prefácio* de Bhabha à edição de 2004 de *Location of Culture*, a comentadora aponta:

É, pois, um texto marcado pela urgência em reiterar, de forma incontestada, a necessidade de pensar que a teoria não pode estar desconectada das contingências de dor e sofrimento na vida das pessoas e que, por sua vez, a política não está desconectada da teoria, mas intimamente imbricado na sua articulação. (SCHMIDT, 2011, p.55)

Poderíamos ainda sugerir que a perspectiva pós-colonial pela qual o autor caracteriza seus textos informa um comprometimento político com determinados grupos minoritários e um certo local em que a análise e a política devem ser desenvolvidos. Porém, tais posições não permitem desdobrar explicitamente a questão indicada por Butler em *Undoing Trouble*. Podemos deslocá-las para os textos de Bhabha: quaisquer *traduções culturais* das palavras catequistas, da Bíblia ou do Corão, ou mesmo das condições migrantes, seriam válidas desde que subvertam relações de *autoridade* e possibilitem campo agonístico de contestação e ressignificação? Os termos que acompanham a *tradução cultural*, como *terceiro espaço* e *negociação*, destacam uma subversão de relações assimétricas de *autoridade*, porém não indicam explicitamente relações, dentre aquelas contingentes, não essencialistas e etc., quais seriam bem vindas a suceder e quais não o seriam. Sergio Costa em sua análise sobre a contribuição dos estudos pós-coloniais para uma sociologia das lutas antirracistas, aponta para essa questão:

Se se recorre aos estudos pós-coloniais, há de se constatar que estes apresentam igualmente escassas possibilidades de respostas para os problemas normativos colocados pelo antirracismo transnacionalizados. Falta a perspectiva crítica, através da qual se pode fazer diferenciações e avaliações sobre o caráter das múltiplas articulações da diferença envolvidas de sorte a discernir, por exemplo, se uma manifestação concreta representa a afirmação de adscrições arraigadas, a construção de novas relações assimétricas de poder ou, ao contrário, uma reação efetiva contra o racismo. A sociologia precisa de um posicionamento – por mais provisório e aberto que seja –, a partir do qual ela possa emitir um juízo acerca das circunstâncias que levam, por exemplo, uma política determinada a induzir transformações sociais ou, ao contrário, a reafirmar preconceitos, reproduzindo formas diversas de opressão(...). Trata-se mais propriamente de buscar desenvolver uma perspectiva crítica variável, sujeita a revisões e elaboradas em consonância com as próprias lutas antirracistas, mas que mesmo assim – ou melhor, exatamente por isso –, permita avaliar a legitimidade e as consequências das estratégias políticas adotadas. (COSTA, 2006, p.222)

Seria indevido de uma perspectiva imanente aos textos de Bhabha lançar essas demandas por aspectos normativos que permitam avaliar as produções de *différance*? Pode-se, sem dúvida, argumentar que a proliferação de *différance* nas *traduções culturais* de Bhabha aparece como possibilidade política circunscrita a um escopo analítico restrito. Ou seja, Bhabha não expõe de forma incisiva sua textualidade a determinado campo-limite – tal como a questão de Butler sobre o nazismo e o fascismo o faria –; em sua seleção de *enunciações* e *traduções*, Bhabha permanece em certa “zona de conforto”. Por outro lado, pode-se destacar que a perspectiva do crítico indiano se mantém coerente àquela de matriz pós-estruturalista desenvolvida, por exemplo, em *Gender Trouble*, qual seja: as significações dispostas de antemão ou as regulações normativas das mesmas, restringem o campo político potencial de proliferação de ressignificações, disseminação de *différences*. Nesse âmbito, a demanda pela normatividade não caberia dentro da perspectiva teórica do autor, a não ser como um viés restrigente.

Estas seriam duas possíveis (e diferentes) perspectivas para avaliação crítica da ética e da normatividade em Bhabha. O que se mostra certo é que Butler passa a explicitar reflexão ética em torno da *tradução cultural* e da *ressignificação* a partir de publicações como *Undoing Gender* (2004)

### **3.3 - Local da Política: noção de Comunidade em Bhabha**

Ao lado de *negociação* e *terceiro espaço* encontramos a noção de *comunidade* como referência na reflexão política que perpassa a *tradução cultural* de Homi Bhabha. Através da noção de *comunidade*, Bhabha destaca local das articulações políticas de minorias buscando se desfazer do que é identificado como insuficiências e limitações dos conceitos de “classe” e “sociedade civil”. Em *Como o Novo entra no mundo*, tais insuficiências são inicialmente destacadas a partir da interpretação das observações críticas de Fredric Jamenson a respeito da falta de “substancialidade” nos sujeitos políticos fragmentados na “pós-modernidade”: “(...) como a agência coletiva adquire significado em grupos que não possuem história “organicista” e o caráter conceitual do discurso de “classe”? (BHABHA, 2010g, p.315). Certamente não se trata de destacar que para Bhabha haveria sociedades necessariamente (ou exclusivamente) “orgânicas” ou de “classe” – faltariam em seus textos subsídios para desenvolver tal afirmativa –, mas que existem formas de articulação política e identificações coletivas que põem em

questão sobremaneira a pertinência das referidas noções. Tomar a “consciência de classe” como pressuposto analítico teria limitado a abordagem de Jameson frente à articulações de minorias e emergência de novos movimentos sociais:

A alegação de Jameson de que na ausência de uma verdadeira consciência de classe, “as tão vividas lutas sociais da atualidade são em geral dispersas e anárquicas” (p.349) não registra suficientemente o deslocamento antagônico que os discursos de minoria inauguram, ao longo, ou na contramão, da dialética das identidades de classe. (BHABHA, 2010g, p.316)

Ao invés da dialética de classe e da pressuposição da totalidade como modelo analítico, Bhabha novamente ressalta o fragmentário e contingente como condição sócio-político. Para o crítico, há certamente articulações entre os interesses e identificações fragmentadas. O solo político em que ocorreriam não seria nem o Estado, nem em alguma noção de *sociedade civil* – apesar de se aproximar desta. Antes, o autor se volta à noção de *comunidade* destacada pelo teórico político indiano Partha Chatterjee em análise da publicação *Modes of Civil Society* de Charles Taylor:

Buscar um holismo sociológico e um realismo filosófico “saudáveis” (p.323), como Jameson conclui a partir de Georg Lukács, seria dificilmente adequado àquelas apaixonadas e parciais *condições de emergência da comunidade* que são parte integral das condições temporais e históricas da crítica pós-colonial. (...) “Não é tanto a oposição Estado-sociedade civil, mas antes a oposição capital-comunidade que parece ser a contradição que a filosofia social ocidental não consegue superar”. Desta perspectiva, Partha Chatterjee, o estudioso indiano da condição subalterna, retorna a Hegel – crucial tanto para Lukács como para Jameson – para afirmar que a ideia de comunidade articula uma temporalidade cultural de contingência e indeterminação no cerne do discurso da sociedade civil. Esta leitura “minoritária” é construída sobre a presença ocluída, parcial, da ideia de comunidade que ronda ou duplica o conceito de sociedade civil, levando “uma vida subterrânea, potencialmente subversiva no seu interior, porque se recusa a ir-se”. (BHABHA, 2010g, p.316)

Como afirma Bhabha, a noção de *comunidade* o interessa menos pela “aporia conceitual da contradição capital-comunidade” e tanto mais “como ela própria sendo um discurso ‘minoritário’, como sendo a elaboração, ou o tornar-se ‘menor’, da ideia da Sociedade na prática da política da cultura.” (BHABHA, 2010g, p. 317). Para Bhabha *comunidade* seria o espaço político por excelência da articulação política das minorias. No entanto, por que uma noção de *sociedade civil* não comportaria essas articulações? Quais são as limitações da noção de *sociedade civil*? Voltemo-nos brevemente ao artigo de Chatterjee para melhor compreender a noção de *comunidade* reivindicada por Bhabha e a exclusão da *sociedade civil* para política de minorias.

Em seu artigo, Chatterjee destaca a partir da análise de publicação de Charles Taylor certas contradições que não são superadas no pensamento político moderno dito “Ocidental”. Hegel seria um dos principais filósofos no qual Chatterjee encontra a noção de comunidade como problema que expõe à contradição e limitação as relações entre direito, indivíduo, esferas privada e pública e, fundamentalmente, a oposição sociedade civil-Estado. O percurso inicial de Chatterjee, acompanhamento Taylor, envolve a abordagem do pensamento político anterior de Locke e Montesquieu, para depois se voltar a Hegel. Abordemos brevemente esses itinerários.

De acordo com a leitura de Chatterjee a partir de Taylor, na teoria política de Locke seria encontrado, relação de distinção entre *sociedade civil* e *autoridade política*: a primeira seria fundada por indivíduos antes da existência de governo (CHATTERJEE, 1990, p.121). Já em Montesquieu *sociedade civil* e *autoridade política* teriam emergido juntos. Se aqui observamos essas distinções, as posições dos dois filósofos convergiram ao destacar os direitos individuais (*subjective rights*) não apenas como fundamental para uma teoria política antiabsolutista, mas também como emergente a partir de concepções de *comunidade*.

Em Locke, o indivíduo se constitui em direito na comunidade natural pré-política criada por Deus; em Montesquieu, é a virtude criadora do senso de comunidade pós-criação da sociedade que sustenta os direitos individuais (*subjective rights*). Segundo Taylor, aponta Chatterjee, a relação sociedade civil-Estado se desenvolveria subsequentemente na filosofia política “ocidental” a partir de duas posições opostas: uma que realoca o direito individual exclusivamente na vontade individual e outra que atribuiria à *comunidade* uma forma única, excluindo todas outras formas de comunidade (CHATTERJEE, 1990, p.123). Retomando a interpretação de Taylor, Chatterjee aponta que Hegel, no desenvolvimento de sua influente concepção de *sociedade civil*, exporia de forma tensionada esses referenciais.

Inicialmente, argumenta-se que Hegel não situa o Estado num Contrato Social; os contratos pertenceriam ao sistema de necessidade, formado a partir dos anseios individualistas, demasiado instáveis para basear o Direito. Os contratos para Hegel não seriam encontrados nem na família, nem no Estado, mas na *sociedade civil* (CHATTARJEE, 1990, p.123).

Chatterjee aborda algumas passagens da *Filosofia do Direito* de Hegel para expor as tensões que se encontram em desenvolvimento. Na *Filosofia do Direito*, a família teria sua entrada na *eticidade* a partir do amor, o que não reduziria essa “fase natural ou imediata” da *eticidade* à figura do indivíduo. A família constituiria a unidade nuclear estruturando-se na propriedade familiar e na figura do pai-marido chefe de família (CHATTERJEE, 1990, p.125). Na concepção de família de Hegel, Chatterjee reconhece que, apesar da resistência em ceder à ideia de base contratual da família, o individualismo adentraria nas representações de casamento e herança. De todo modo, para o cientista político indiano, através da família Hegel busca não simplesmente a defesa da família burguesa, mas, através da noção de amor, de propriedade, da representação por pessoas reconhecidas e da livre entrega do desejo individual ao outro da comunidade, a resistência da *comunidade* frente ao individualismo crescente. Ao contrário de noções liberais, Hegel argumenta em torno da condição social da emergência da subjetividade (CHATTERJEE, 1990, p.125). A seção *Eticidade* é lida por Chatterjee como “narrative of community where subjective rights must be renegotiated within the ascribed field of the ethical life of the community.” (CHATTERJEE, 1990, p.126)

A *sociedade civil* seria domínio: de famílias unidas entre si, contra outras famílias unidas; da economia de mercado; e da lei civil (CHATTERJEE, 1990, p.126). Porém, também seria local de “‘contingencies still lurking’ in the system of needs and the administration of justice and for the ‘care of particular interests as a common interest’ ”. O que Chatterjee chama atenção nessas caracterizações da *sociedade civil*- em que se incluiria a polícia e as corporações- e da família, ou ainda na interface entre as duas, seria a tensão ou incompletude na separação das esferas: “there is no objective line separating the private from the public.”; “The separation can only be made contextually, taking into view specific contingencies” (CHATTERJEE, 1990, p.127). A *sociedade civil* pode, por vezes, assumir a função residual de cuidar de interesses privados enquanto comuns. Chatterjee cita exemplo da *Filosofia do Direito* na qual na *sociedade civil* se confundem esfera pública e esfera privada: trata-se da educação das crianças, em que a *sociedade civil* teria direito acima dos pais pela educação afetar a capacidade das crianças em tornarem-se membros da sociedade. Ao reduzir a família à estrutura da família nuclear burguesa, Hegel acaba fazendo com a *sociedade civil* assuma determinadas funções. Para Chatterjee, é a narrativa da *comunidade* que

permanece recalcada. Destas tensões, e pela impossibilidade de representação da comunidade, “the contingent, contractual domain of civil society must, after all, be unified at the higher, universal level of absolute Idea of Right, and embodied in state as the political community.” (CHATTERJEE, 1990, p.128). O Estado-nação se torna o único espaço possível de unificação da *comunidade*. Os indivíduos e as esferas da família e da sociedade civil não conseguiriam ser unificados em suas tensões sem o Estado-nação. Desta forma Hegel excluiria outras possibilidades de *comunidade*.

Para Chatterjee, na realidade, é o capital que acaba sancionando os extremos: de um lado, a distinção Estado e *sociedade civil* e, do outro, apagamento dessa distinção pelo indivíduo tendo o Estado como sua intersecção unificadora. Em termos foucaultianos explica Chatterjee: “the narrative of capital that seeks to suppress the narrative of community and produce in the course of its journey both the normalized individual and the modern regimes of disciplinary power.” (CHATTERJEE, 1990, p.128).

Na narrativa do capital, a *comunidade* seria relegada à sua pré-história; segundo, Chatterjee, mesmo na narrativa marxista, o denominado acúmulo primitivo não seria nada mais do que a destruição da *comunidade* pré-capitalista, que em diversas formas regulavam a unidade dos trabalhadores com seus meios de produção. No entanto, a noção de comunidade não poderia ser totalmente suprimida: o que Marx, por exemplo, não teria percebido muito bem é “(...) ability of capitalist society to reunite capital and labor ideologically at the level of the political community of the nation, borrowing from another narrative the rhetoric of Love, duty welfare and so forth.” (CHATTERJEE, 1990, p.129). O Estado-nação se torna local legitimado para o qual se desloca a narrativa da comunidade no capitalismo. Pode-se então concluir sobre *sociedade civil*: “Civil society thus becomes the space for the diverse life of individuals in the nation; the state becomes the nation’s singular representative embodiment, the only legitimate form of community” (CHATTERJEE, 1990, p.129).

A limitação da relação Estado-sociedade civil é abordada por Chatterjee no exemplo do colonialismo e das lutas anti-coloniais: “The forms of the modern state are imported into these countries through the agency of colonial rule.” (CHATTERJEE, 1990, p.130) A *sociedade civil* teria emergência nas sociedades colonizadas para criar “domínio público de legitimação das regras colonialistas”. No entanto, o processo é

limitado, pois o Estado colonial apenas confere submissão ao colonizado; o Estado não lhe garante a cidadania (CHATTERJEE, 1990, p.130). A iniciativa crucial na história do nacionalismo anticolonial ocorre quando o colonizado recusa-se em aceitar ser membro nessa *sociedade civil* de súditos (*subjects*), pois já se encontra excluído como cidadão. A identificação do colonizado é então construída a partir de outra narrativa, aquela da comunidade não incorporada de modo subjugado ao Estado-nação do colonizador. Desta forma:

They create, consequently, a very different domain – a cultural domain – marked by the distinctions of the material and the spiritual, the outer and the inner (...). The inner domain of culture is declared the sovereign territory of the nation, to which the colonial state is not allowed entry, even as the outer domain remains surrendered to the colonial power. The rhetoric here (Gandhi is a particularly good example) is of love, kinship, austerity, sacrifice. The rethoric is in fact antimodernist, anti-individualist, and even anticapitalist. (CHATTERJEE, 1990, p.131)

O nacionalismo anticolonialista seria uma forma de *comunidade* que busca ser validada contra o Estado colonialista. Esta condição de *comunidade* não estaria presente apenas no contexto colonial, mas se expande para a condição contemporânea dos Estados sem que necessariamente as minorias tendam à unificação da *comunidade* no Estado-nação – apesar de este ser imposto como condição. Segundo o autor:

The modern state, embedded as it is within the universal narrative of capital, cannot recognize within its jurisdiction any form of community except the single, determinate, demographically enumerable form the nation. It must therefore subjugate, by the use of state violence if necessary, all such aspirations of community identity. The other aspirations, in turn, can give to themselves a historically valid justification only by claiming an alternative nationhood with rights to an alternative state. (CHATTERJEE, 1990, p.131)

As formas contemporâneas de Estado seriam constituídas a partir da circunscrição de determinada identidade nacional. Esta força de identificação significa excluir como minorias aqueles que não se conformam às marcas da nacionalidade legitimadas e não almejam a criação de Estado-nação. (CHATTERJEE, 1990, p.132).

Uma vez destacada essa linha de argumentação de Chatterjee, podemos desenvolver a apropriação de Bhabha da noção de *comunidade*.

Se não é a relação sociedade civil-capital o que interessa à Bhabha, é a *comunidade* como elemento suprimido no “pensamento ocidental”, a crítica do Estado-nação como monopólio da *comunidade* e a formação de *comunidades* que não visam a unificação no Estado-nação. A apropriação de Bhabha não destaca a *comunidade* como

conceito “antimoderno” fundamentado exclusivamente no parentesco e no amor. Antes, são aquelas agências e aproximações contingenciais que são destacadas como excluídas da unificação da *comunidade* no Estado-nação, que forjariam possibilidades outras de *comunidade*. Não haveria para o crítico as possibilidades de emergência política dos arranjos étnicos diaspóricos, das constituições fragmentadas de identificação, de articulações e movimentos sociais contingentes, na noção de sociedade civil a qual o Estado-nação é única forma legitimada de formatação de *comunidade*. Por um lado, tais arranjos políticos destacados não se reconhecem nas identidades legitimadas unificadas pelo Estado; por outro não confluem teleologicamente para tornarem-se totalidades nacionais. Outras formas de comunidade são suprimidas na unificação da *sociedade civil* no Estado-nação. O espaço político relegado às potenciais *comunidades* é aquele dos *locais da cultura* como: *enunciação, différance, hibridismo* e, por fim, como *tradução cultural*:

A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema da fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados. As divisões binárias do espaço social negligenciam a profunda disjunção temporal – o tempo e o espaço da tradução – através da qual as comunidades de minoria negociam suas identificações coletivas. Isto porque o que está em questão no discurso das minorias é a criação de uma agência através de posições incomensuráveis (não simplesmente múltiplas). Haverá uma poética da comunidade “intersticial”? De que forma ela se autoneia, cria sua agência? (BHABHA, 2010g, p.317)

Encontramos nesse âmbito da *comunidade* a inflexão que possibilita compreender melhor a distinção explícita na política da *tradução cultural* de Bhabha e Butler. A noção de *comunidade* reivindicada por Bhabha não leva ao espaço político os termos liberais como *direitos universais, justiça, liberdade e igualdade*. Parece-nos que para Bhabha a incorporação contemporânea e parcial de alguns contingentes de ex-colonizados, não mais somente enquanto súditos, mas também como cidadãos em Estados multiculturalistas não é suficiente politicamente. A *significação* e a *ressignificação* da *tradução cultural* não visa ocupar estes espaços: em sua dependência da legitimação do Estado, a *sociedade civil* emergiria de forma excludente em relação a determinados grupos minoritários.

Butler, por outro lado, apresenta diversos vieses pelo qual se desenvolvem em sua abordagem a possibilidade de abarcar os referenciais liberais e a *sociedade civil*. Diferentemente da leitura de Hegel realizada por Chatterjee e apropriada por Bhabha,

para Butler o Estado não unifica unilateralmente a *sociedade civil*, mas em via de mão dupla, as demais esferas da sociedade impõem um campo de legitimação ao Estado. A leitura de Butler de Paul Gilroy sobre a *ressignificação* dos termos modernos excludentes, assim como a continuidade de uma política *imane*nte em torno da *inteligibilidade e da repetição*, possibilita repensar a ocupação de determinados termos liberais e espaços como subversão política. Como Bhabha, todavia, Butler permanece a partir do conceito de *tradução cultural*, reticente em relação a incorporação em políticas estatais e positivação em leis.

Recolocamos novamente nossa hipótese em torno da apropriação de Bhabha da noção de *comunidade*. As agências políticas destacadas por Bhabha se situam na contramão de uma narrativa que se justifique pela aspiração a uma nacionalização na unidade do Estado; ainda, tais articulações políticas se encontrariam naquela condição destacada por Chatterjee, de exclusão como minoria por não ser identificados no pertencimento à identidade do Estado-nação. Por outro lado podemos novamente questionar se a condição de cidadãos que muitos imigrantes partilham atualmente em Estados ditos multiculturalista – ou podem partilhar – não seria suficiente para garantir à participação na *sociedade civil*. Ao que pode se deduzir da abordagem de Bhabha, a homogeneização identitária a partir das identificações com o Estado-nação seria condição para participação política na *sociedade civil*. Bhabha indica a política subversiva de forma mais enfática no espaço da *cultura*, e através da não identificação com a nação e Estado. As articulações da *tradução cultural* destacadas pelo crítico indiano seriam aquelas que criam solidariedade entre posições incomensuráveis nesse âmbito, entre arranjos políticos-culturais não estabelecidos previamente e que, por sua vez, não conduzem a sua cristalização no Estado. Mais do que *sociedade civil* – considerado a partir das exposições acima, ou seja, como conceito “Ocidental” limitado que traz consigo as suas supressões – espaço para articulação seria encontrado na *comunidade*, constituído na não identificação com o Estado-nação.

Desta forma seja na crítica à noção de temporalidade de Charles Taylor, ou à noção *sociedade civil*, Bhabha ressalta as formações políticas nos espaço da *ressignificação* da *cultura* – ou ainda aquele da *tradução cultural*; nesse âmbito o Estado-nação e a sociedade civil são desconsiderados. Haveria ainda um deslocamento da “(...) ênfase dada à produção na coletividade ‘de classe’ assim como o já destacado

rompimento da “homogeneidade da comunidade imaginada da nação” (BHABHA, 2010g, p.316). Tais considerações sobre cultura/política envolvem de sobremaneira, nas posições “incomensuráveis” ou nas relações de tradução/intraduzibilidade, “subversão política e transgressão” (BHABHA, 2010g, p.316) – como notamos nos exemplos dos padres catequistas nos séculos XVIII e XIX, e em *Os Versos Satânicos* nos finais do século XX. A cultura como *tradução cultural e comunidade* também “prefigura uma espécie de solidariedade entre etnias que confluem para o ponto de encontro da história colonial.” (BHABHA, 2010g, p.316). Haveria na noção de *comunidade* argumentada por Bhabha referência à solidariedade entre grupos diversos como forma recorrente de constituição de *comunidades*. É sob este signo da *solidariedade* que são abordados ao final de *Como Novo Entra no Mundo* versos de Derek Walcott, poeta caribenho, Nobel da Literatura em 1992. Neste a *significação* aparece como aspecto central a trazer à tona a *solidariedade*. Destaquemos alguns trechos de poema abordados brevemente por Bhabha:

*My race began as the sea began*  
*With no nouns, and with no horizon,*  
*With pebbles under my tongue,*  
*with a different fix on the stars.*  
.....  
*Have we melted into the mirror*  
*leaving our souls behind?*  
*The goldsmith from Benares*  
*the stonecutter from Canton,*  
*the bronzesmith from Benin (...)*  
  
*(...)Being men they could not live*  
*except they first presumed*  
*the right of everything to be a noun*  
*The African acquiesced,*  
*repeated and changed them.*

*Listen my children, say:*

Moubain: *the hogplum,*

Cerise: *the wild cherry,*

Baie-la: *the bay,*

*with the fresh green voices*

*they were once them selves*

*in the way the wind bends*

*our natural inflections.(...)(WALCCOT, p.305-308 Apud BHABHA, 2010g, p.317-320)*

Para Bhabha, Walcott não visa opor a significação imperialista “à apropriação flexiva da voz nativa” (BHABHA, 2010g, p.321). O poema expressaria a reorganização da “nossa noção do processo de identificação nas negociações da política cultural” (BHABHA, 2010g, p.321). O *direito de significar* dos escravos não simplesmente nega a significação colonialista, mas também questiona a “subjetividade masculinista, autoritária, produzida no processo colonizador” (BHABHA, 2010g, p.321). No entanto, onde se coloca a *solidariedade* anunciada por Bhabha? Se a primeira estrofe indica o nascimento “sem nomes, sem horizontes”, ou seja, deslocado de uma noção de “origem” a qual se remete “minha raça”, neste espaço sem início comum é negociada a agência coletiva deslocada, a qual é representada pelo ourives de Benares, ferreiro de Benin e o canteiro de Cantão: o espaço “discursivo da luta, da violência da letra, o terror do atemporal” seria a condição colonial/pós-colonial comum a partir da qual é negociada tal agência. Antes que uma origem, haveria a condição comum que possibilita a *solidariedade*.

O processo contingente e histórico de identificação é abordado por Bhabha para explicitar o inacabamento das identificações. Na emergência do eu (I) como grito da água pescadora, é bravejado o eu (I) como *significante* (vogal) e como pronome. A arbitrariedade do significante no primeiro caso, incide como contingência e variabilidade de identificação do eu (I) pronominal, isto é, o eu (I) pronominal em seu condicionamento como duplo do eu (I) significante (I) se mostra alçado às variações do presente histórico de sua enunciação. A necessária repetição do eu (I), entre significante arbitrário e pronome, torna a possibilidade de seus câmbios de

identificação. Sem “origem” fixa, o nascimento é repetido historicamente. Retomemos a consideração recorrente em Bhabha: a constituição de identificações é contingente e não necessariamente remete a uma “origem” fundadora” (comuns às narrativas sobre a “tradição”, “nação”, “povo”) – a *solidariedade* como política é indicada nessa condição de constante reformulação das possíveis identificações. A *cultura* como local de *significação - ressignificação* do eu (I) se torna o espaço da *solidariedade*:

As diferenças culturais devem ser compreendidas no momento em que constituem identidades – de modo contingente, indeterminado – no intervalo entre a repetição da vogal I/eu – que pode ser sempre reinscrita e relocada – e a restituição do sujeito I/eu. Lidas deste modo, no intervalo entre o I/eu-como-símbolo e o I/eu-como-signo, as articulações da diferença – raça, história, gênero – nunca são singulares ou binárias. As reivindicações de identidade são nominativas ou normativas, em um momento preliminar ou passageiro; nunca são nomes quando culturalmente produtivas e historicamente progressivas. Como a própria vogal, as formas de identidade social devem ser capazes de surgir dentro-e-como a diferença de um-outro e fazer do direito de significar um ato de tradução cultural. (BHABHA, 2010g, p.322)

A *tradução cultural* seria a condição mesma de formação de identificações em seu caráter contingente e constituído a partir de múltiplas culturas. Evidentemente o referencial principal do autor para a argumentação em torno desses processos de constituição de subjetividade é a condição de migrantes, refugiados e aqueles oriundos da condição diaspórica. Todavia, ao se explicitar a noção de *comunidade*, torna-se notável que os referenciais destacados por Bhabha são múltiplos.

Na Introdução da coletânea *O Local da Cultura*, Bhabha retoma alguns exemplos de *comunidade*. Destaca-se a citação da artista afro-americana René Green, sobre a impossibilidade de as essencializações multiculturalistas darem conta do que é enfrentado cotidianamente por minorias negras: “O multiculturalismo não reflete a complexidade da situação como eu a enfrento no dia a dia (...). É preciso que a pessoa saia de si mesma para de fato ver o que está fazendo” (GREEN, *Apud* BHABHA, 2010a, p.21). A partir destas considerações, Bhabha expõe novamente a relação entre *comunidade* e *solidariedade* em vista de posições contingentes ou intersticiais:

O acesso ao poder político e o crescimento da causa multiculturalista vêm da colocação de questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial. As diferenças sociais não simplesmente se dão à experiência através de uma tradição; elas são os signos da emergência da comunidade como projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente. (BHABHA, 2010a, p.21)

Essa disjunção temporal apresentado por Bhabha na noção de *comunidade* é complementada pelo questionamento de René Green sobre a noção fixa e monolítica de *comunidade*:

Mesmo então, é ainda uma luta pelo poder entre grupos diversos no interior dos grupos étnicos sobre o que está sendo dito e quem diz o que, e quem está representando quem. Afinal, o que é uma comunidade negra? O que é uma comunidade de latinos? Tenho dificuldade em pensar nessas coisas todas como categorias monolíticas e fixas. (GREEN, p.06. *Apud* BHABHA, 2010a, p.22)

Bhabha pode então destacar contra exemplos de *comunidade* que representam “uma revisão do próprio conceito de comunidade humana” ou ainda “uma base alterada para o estabelecimento de conexões internacionais” (BHABHA, 2010a, p.23). O crítico cita o teatro contemporâneo no Sri Lanka que “representa o conflito mortal entre os tâmeis e os cingaleses através de referência alegórica à brutalidade do Estado na África do Sul e na América latina” (BHABHA, 2010, p.24). Exemplos na literatura da África do Sul são também brevemente aludidos:

(...) os romances sul-africanos de Richard Rive, Bessie Head, Nadime Gordimer e John Coetze são documentos de uma sociedade dividida pelos efeitos do *apartheid*, que convidam a comunidade intelectual internacional a meditar sobre os mundos desiguais, assimétricos, que existem em outras partes(...) (BHABHA, 2010a, p.24)

As limitações das “grandes narrativas conectivas do capitalismo e da classe” são destacadas a partir de outras articulações e identificações. Tais grandes narrativas:

(...) dirigem os mecanismos de reprodução social, mas não fornecem, em si próprios, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, feminismo, o mundo de refugiados ou migrantes ou o destino social fatal da AIDS. (BHABHA, 2010a, p.25)

O que os exemplos de Bhabha de *comunidade* reafirmam é não apenas a contingência como condição de *significação* e identificação, mas a ênfase nas interconexões na contemporaneidade. As relações de *solidariedade* que conformam a noção de *comunidade* de Bhabha são enfatizadas como constitutivas de grupos identitários e alianças políticas em um contexto de crescente contato e “criação” de minorias: migrações de regiões colonizadas para potências europeias e diáspora de refugiados; problemas de saúde pública e construção de pautas de movimentos sociais que superam as limitações dos Estados-nação; acesso cada vez mais crescente às mídias.

### 3.4 - Espaços políticos: sociedade civil e comunidade

Em que medida se aproximam os espaços políticos privilegiados na abordagem da *tradução cultural* em Butler e Bhabha? Como já foi explanado, Butler destaca o âmbito que Bhabha não havia abordado ao desenvolver a noção de *tradução cultural*: aqueles da reivindicação de direitos e, sobretudo, a reivindicação de *direitos universais*. Todavia, a abordagem política do Estado, ou do Estado-nação, permanece semelhante em Bhabha e Butler ao destacarem, respectivamente, a *comunidade* e a *sociedade civil*?

Em Bhabha, a *tradução cultural* diz também respeito às relações de poder do Estado, de forma a expor a sua condição limitada e híbrida no governo colonial nos séculos XVIII e XIX; no espaço contemporâneo de finais do século XX, refere-se à crítica às reificações identitárias multiculturalistas e à crescente defasagem das comunidades imaginadas constituídas em limitadas identificações com o Estado-nação. A *comunidade* e, podemos afirmar de forma mais ampla, a noção de *tradução cultural*, ambos confluindo como espaço da cultura das minorias, seriam referidos na contramão da identificação com o par de oposição Estado-sociedade civil. O espaço de subversão e transgressão política e de *solidariedade* não seria aquele da identificação com o Estado. A subversão da *autoridade*, inclusive aquela exercida a partir de instituições do Estado, é colocada a partir da *tradução cultural* sem conduzir a uma identificação com o Estado.

No âmbito da *tradução cultural* Butler busca sem dúvida desfazer-se do Estado como campo exclusivo de legitimação de direitos. Sua interpretação específica de Hegel possibilita estabelecer as considerações já destacadas: a relação entre diversos setores da sociedade e o Estado não é de dependência unidirecional, é de dependência recíproca, se desenvolve em via de mão dupla. Deste ponto Butler pode estabelecer a já citada proposta e desafio: Como pode ser mobilizada a dependência que mantém a dimensão legal do Estado com a forma cultural para enfrentar a hegemonia do Estado mesmo? (BUTLER, 2000b, p.175). Não se trata de não levar em consideração o Estado como local político; antes, pela reivindicação de direitos como ato de *tradução cultural*, trata-se de expor por contradição a limitação do Estado como espaço de legitimação dos direitos e a limitação dos termos norteiam tais direitos. Observa-se ainda essa relação política com o Estado a partir daquelas noções de *inteligibilidade* e *repetição*: se contemporaneamente o Estado é estabelecido como espaço legítimo e por excelência do

político e da legalidade, modalidade política que o transpassa e não o visa acaba por contradizê-lo em sua pretensão monopolista. *Repete-se* (a reivindicação de direito) de forma a produzir diferença na relação do *ininteligível* no *inteligível* (o Estado como campo de legitimidade do político não é o espaço do exercício político). O canto do hino nacional estadunidense em espanhol por migrantes ilegais nos Estados Unidos seria para Butler o exemplo de como o Estado é colocado em contradição: a assembleia é realizada na rua por aqueles considerados ilegais pelo Estado e proibidos de se tornarem cidadãos. Nesse caso o exercício da cidadania é realizado à revelia da legitimação do Estado. De forma geral, como argumenta Moya Lloyd (2009, p.48), a *sociedade civil* busca ser estabelecida como local por excelência da política da *tradução cultural* em Butler ou de sua política como *democracia radical* (*radical democracy*). Desta forma, o momento da reivindicação do direito e do exercício da *contradição performativa* é valorizado em detrimento da positivação de leis universais mais inclusivas advindas das reivindicações. A questão que se coloca Lloyd a partir da recusa de Butler em defender a regulamentação estatal do casamento entre pessoas do mesmo sexo, por exemplo, evidenciam a exclusão do Estado como fonte de regulamentação nas políticas de *tradução cultural*:

When there is a prospect that this universal will be articulated through the state, when, that is, it appears that recognition is to be universalized through a framework of legal rights, Butler balks at it. This is nowhere more apparent than in her evaluation of same-sex marriage as a political strategy. The problem, for her, concerns what it means to be legitimated by the state. It is not just that one is, as, a consequence, subject to selective legitimation (to borrow Warner's phrase). It is not even that it makes marriage into the mechanism par *excellence* through which legitimacy will be conferred. It is simply the fact that the state does the legitimating. Here Butler assumes, in my view, that the state always already has an investment in practices of 'social abjection' (2004a: 112) whereby it instates hierarchies that divide the licit from the illicit; the legitimate from the illegitimate; where, in short, it establishes and maintains the condition of cultural possibility and impossibility for gendered subjects. Some subjects become 'intelligible' within its terms; other remain – or are constituted as – unintelligible. I do not doubt that the state does this – on occasion, even on many occasions. What I question is whether this is all that it does and whether, as a consequence, daily social relations can only be radically reconfigured in a more democratic (universalizing) direction in civil society as Butler surmises. After all, what is it about civil society that better guarantees – for surely, given that is striated by power relations, it cannot fully guarantee – that the universals produced the will operate in a less regulatory, less normalizing fashion than those articulated through the state? (LLOYD, 2009, p.48-49)

Portanto, ao expandir a noção de *tradução cultural* para as reivindicações de direitos Butler permanece como Bhabha na posição que o Estado não se torna o campo

privilegiado para legitimação política. Ou ainda, as instâncias indicadas pelos dois intelectuais conduzem tanto mais à política *contra o Estado*.

De todo modo, podemos novamente acrescentar, Butler mantém os termos liberais como referenciais na *tradução cultural* – algo não realizado por Bhabha: justiça, igualdade e liberdade são termos universais que devem ser traduzidos nos contextos ou culturas específicas. Nesse âmbito a influência do sociólogo Paul Gilroy é diretamente referida, tratando-se, como já apontado, da *ressignificação* dos termos da modernidade (BUTLER, 1997, p.47).

De forma aproximada à noção de *solidariedade* exposta por Bhabha como constituinte da *comunidade*, Butler destaca como desafio na *tradução cultural* o estabelecimento de uma coalizão entre comunidades minoritárias e formações políticas que se baseiem em um conjunto coincidente de objetivos. (BUTLER, 2000b, 168). As *universalidades* em concorrência seriam constantemente articuladas e rearticuladas a partir de enunciações particulares que se encontram em diálogo e confronto entre si. Se, como indicou Lloyd, a noção de *sociedade civil* se encontra pouco definida no pensamento de Butler, certamente encontramos nela conexões e formações entre grupos minoritários (imigrantes ilegais, minorias sexuais, feminismo, movimento negro e etc.) não necessariamente pré-fixados em movimentos sociais estabelecidos, e ainda com pautas de reivindicações diversas. Contudo, se é referida a “coalizão entre comunidades minoritárias” e “um conjunto de objetivos coincidentes”, é certo que a referência à *universalidade* de Butler é desenvolvida como aberta (*open-ended*) e em constante reformulação. A ênfase na *sociedade civil* recai sobre a interação entre enunciações particulares de universalidade e suas transformações constantes. Nesse sentido, outro desafio posto por Butler como constante na *tradução cultural* seria não estabilizar em caracterizações hegemônicas que monopolizem a sentido dos termos dos direito:

There are universal claims intrinsic to these particular movements that need to be articulated in the context of a translative project, but the translation will have to be one in which the terms in question are not simply redescribed by dominant discourse. For the translation to be in the service of the struggle for hegemony, the dominant discourse will have to alter by virtue of admitting the “foreign” vocabular into its léxicon. The universalizing effects of the movement for the sexual enfranchisement of sexual minorities will have to involve a rethinking of universality itself, a sundering of the terms to its competing semantic operations and the forms of life that they indicate, and a threading together of those competing terms into na undwildly movement whose “unity” will be measured by its capacity to sustain, without

domesticating, internal differences that keep its own definition in flux.  
(BUTLER, 2000b, p.168-169)

Desta forma a abertura (*open-ended*) e a constante rearticulação da universalidade seria a caracterização da política da *tradução cultural* e na *sociedade civil* enfatizada por Butler. Lloyd pode assim falar da universalidade em Butler, como *universalidade-por-vir* – alusão à noção de Derrida de *democracia-por-vir* (LLOYD, 2010, p.33). Neste âmbito, a *sociedade civil* em Butler indica as caracterizações da *sociedade civil* esboçadas por James Martin para autores de matriz pós-estruturalista (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Etienne Balibar e outros) reunidos sob o signo da *democracia radical*:

Radical democrats will no doubt continue to focus their attention on social and political movements across the general domain termed civil society. For it is predominantly there that opportunities arise to question power and to imagine alternative ways of living and being. Yet, as I have tried to demonstrate, from a post-structuralist theoretical perspective, this domain is itself part of a hegemonic politics through which struggles for power are conducted. Civil society therefore can never be a neutral space of freely interacting subjects – the purified moral ‘core’ of a democratic community.  
(MARTIN, 2009, p.110)

Nesse âmbito, a *sociedade civil* se mostra caracterizada em proximidade com a abertura temporal das articulações político-culturais e com o agonismo indicado por Bhabha na *comunidade*. Butler sustenta em sua noção de *democracia radical*, essa manutenção do *agonismo*, das atividades contestatórias e reivindicadoras operadas na *sociedade civil* enquanto Bhabha também destacará o *agonismo*, na impossibilidade das resoluções definitivas das identificações culturais, na incomensurabilidade entre articulações políticas, e na ênfase na *negociação* e na intraduzibilidade. Em ambos, malgrado as diferenças entre *comunidade* e *sociedade civil*, *tradução cultural* se destaca como parte dos processos políticos *agonísticos* da política e das articulações.

### 3.5 - Corpo e Tradução Cultural

A corporalidade é sem dúvida um dos referenciais mais destacados nas publicações de Judith Butler. Passando por uma de suas primeiras publicações de grande repercussão, *Gender Trouble*, marcada pela noção de *performatividade*, ou em publicações mais recentes como *Undoing Gender* e *Frames of War* (2009), em que é abordada a noção de *vulnerabilidade*, o corpo é tomado como referencial. Em *Gender Trouble*, é aludido possível destituição da naturalidade política das representações binária homem/mulher pela *performatividade* corporal das drags; em *Frames of War* é a

condição comum de *vulnerabilidade* do corpo que pode se tornar baliza ética. Contudo, encontramos desenvolvido de forma destacadas nas políticas da *tradução cultural* de Butler a noção corporalidade? Ou ainda, a corporalidade assume diretamente relevância nas reivindicações de *direitos universais*?

De modo temático, ou enquanto reflexão sobre pautas de reivindicações de direitos, podemos afirmar certamente a relevância do corpo. A filósofa toma como uma de suas referências principais na abordagem das reivindicações dos *direitos universais* a lutas de minorias sexuais nas quais o corpo é objetivado como problema. Para o desenvolvimento de balizas teóricas para as reivindicações de direitos podemos afirmar positivamente para a relevância da reflexão sobre o corpo. Como buscamos destacar na presente dissertação as reflexões sobre a política nas reivindicações de direitos e *tradução cultural* acompanham, sobretudo, às noções de *performatividade* e *repetição* desenvolvidos, inicialmente, tendo por foco a corporalidade. Porém, se nos voltarmos aos atos políticos de reivindicações de *direito universais*, não seria tanto mais a linguagem e não o corpo que culturalmente se traduz?

Não é descabido destacar que, para Butler, a materialidade do corpo não se reduz à cultura, todavia este “never makes itself known or legible outside of cultural articulation in which it appears” (BUTLER *et all*, 2001 p.12). Complementarmente, no que toca mais especificamente à relação corpo/linguagem, Butler desenvolve de forma alongada no contexto de abordagem sobre as “falas de ódio” e injúrias a interdependência existente entre ambos. Por um lado é afirmado que: “(...) within the terms of language that a certain social existence of the body first become possible” (BUTLER, 1997, p.5). Por outro, a partir da psicanalista Shoshana Felman e da escritora Toni Morrison, Butler tanto considera o ato de fala (*speaking act*) como sempre corporal, como também destaca neste, o caráter duplicador e excessivo do corpo (BUTLER, 1997, p.10-11)

That the speech act is a bodily act means that the act is redoubled in the movement of speech: there is what is said, and then there is a kind of saying that the bodily ‘instrument’ of the utterance performs (BUTLER, 1997, p.11).

Estas últimas asserções da filósofa se tornam mais evidentes a partir do exemplo da ameaça como fala corporalizada:

The threat prefigures or, indeed, promises a bodily act, and yet is already a bodily act, thus establishing in its very gesture the contours of the act to

come. The act of threat and the threatened act are, of course, distinct, but they are related as a chiasmus. Although not identical, they are both bodily acts: the first act, the threat only makes sense in terms of the act that it prefigures. (BUTLER, 1997, p.11)

Ou ainda:

The notion that speech wounds appears to rely on this inseparable and incongruous relation between body and speech, but also, consequently, between speech and its effects. If the speaker addresses his or her body to the one addressed, then it is not merely the body of the speaker that comes into play: it is the body of the addressee as well. Is the one speaking merely speaking, or is the one speaking comporting her or his body toward the other, exposing body of the other as vulnerable to address. As an “instrument” of a violent rhetoricity, the body of the speaker exceeds the words that are spoken, exposing the addressed body as no longer (and not ever fully) in its own control. (BUTLER, 1997, p.11)

Contudo, cabe destacar que apesar de amplo desenvolvimento do tópico sobre corpo nas obras de Butler, no que tange ao ato de *tradução cultural* e de *reivindicações de direito* encontramos uma abordagem contida. Ao final de *Competitives Universalities* observamos uma das referências diretas ao tema. Neste trecho Butler nega a necessária preponderância da linguagem no âmbito das reivindicações de direitos:

I have been referring to this political dilemma in terms which suggest that what is most important is to make *certain kinds of claims*, but I have not yet explained what is to make a claim, what form a claim takes, whether it is always verbal, how it is performed. It would be a mistake to imagine that a political claim must always be articulated in language; certainly media image make claims that are not readily translatable into verbal speech. And lives make claims in all sorts of ways that are not necessarily verbal. There is a frase in US politics, which has its equivalent elsewhere, which suggests something about the somatic dimension of the political claim. It is the exhortation: ‘Put your body on the line’. The line is usually understood to be the police line, the line over which you may not step without the threat of police violence. But it is also the line of human bodies, in the plural which make a chain of sorts and which, collectively, exert the physical force of collective strength. (BUTLER, 2000b, p.183)

As afirmativas de Butler a respeito da temática do corpo não são levadas adiante no capítulo. Ao longo deste, ao abordar a noção de *tradução*, a temática do corpo cede espaço para a questão posta por Gayatri Spivak sobre a relação entre poder e linguagem nas reivindicações políticas. (Ver BUTLER, 2000b, p.183-184)

No artigo *Performativity, Precarity and Sexual Politics* (2009) encontramos referência à relação do corpo à reivindicação política, tradução e, mais diretamente à *performatividade*. Nota-se também alusão ao conceito *vida vivível* (*liveable life*), referencial desenvolvido em publicações ao longo da década de 2000:

We can see that the various mode of laying claim to public space and to citizenship require both translation and performative modes of expression. But let us remember that performativity does not just refer to explicit speech acts, but also to the reproduction of norms. *Indeed, there is no reproduction of the social world that is not at the same time a reproduction of those norms that govern the illegibility of the body in space and time.* And by ‘intelligibility’ I include ‘readability in social space and time’ and as implicit relation to others (and to possibilities of marginalization, abjection and exclusion) that is conditioned and mediated by social norms. Such norms are made and re-made, and sometimes they enter into crisis in the remaking; they are vectors of power and history. There are those who have limited access to “intelligibility” and there are others who epitomize its symbolic iconography, so the reproduction of gender norms with ordinary life is always, in some ways, a negotiation with forms of power that condition whose lives will be more livable, and whose lives will be less so, if not fully unlivable. (BUTLER, 2009, p.X-XI)

Como *performatividade* a reivindicação de direito poderia ser tanto forma de reafirmação das normas sociais de *inteligibilidade corporal*, como de subversão das mesmas. Porém, a respeito do ato das reivindicações de direitos e *tradução cultural*, é dada relevância à análise da corporalidade? Como nas referências à *drag* e às falas de ódio, no ato mesmo das reivindicações de direitos a performance corporal também “importa”? No referido artigo, todavia, a ênfase novamente recai por sobre a linguagem como ato político na *tradução cultural* ao trazer exemplos indicados por Spivak sobre o papel da *tradução cultural* em Estados-nação que compreendem diversas línguas (BUTLER, 2009, p. XVIII-IX).

Em outra passagem no mesmo artigo, Butler inicia um trecho indicando a linguagem como central na *tradução cultural*, e cita o exemplo da ação dos *squatter*, que não condiz estritamente com o âmbito da linguagem:

(...) what does it mean to lay claim to rights when one has none? It means to translate into the dominant language, not to ratify its power, but to expose and resist its daily violence, and to find the language through to which one is not yet entitled. Like those squatter movements that move into buildings in order to establish the grounds to claim rights of residency; sometimes it is not a question of first having power and then being able to act; sometime it is a question of acting laying claim to the power one requires. (BUTLER, 2009, p. x)

No exemplo acima dos *squatter*, o ato de reivindicação política não diz respeito simplesmente à linguagem em sentido estrito. Não encontramos detalhada a questão do corpo no ato de reivindicação, no entanto, este exemplo nos insinua que se a linguagem ainda é presente, a espacialidade em que o corpo ocupa não deixa de ser menos relevante. O caso da ocupação dos *squatter* dispõe justamente desse mecanismo no qual a localidade que se coloca o corpo é parte expressiva da reivindicação política. O

exemplo dos imigrantes ilegais nos Estados Unidos cantando o hino estadunidense em espanhol também coloca em evidência o local ocupado corporalmente: as ruas da cidade de Los Angeles, local em que foi possível exercer publicamente o direito de assembleia livre, o direito de ser cidadão. Outro exemplo referido por Butler– neste caso em *Undoing Gender*– é aquele ocorrido no período do *Apartheid* na África do Sul em que determinados contingentes de negros permaneciam nos locais de votação sem ter o direito a voto garantido.

Ainda que limitados, estes exemplos nos indicam uma possível forma de observar a referência ao corpo no ato da *reivindicação de direitos* como *tradução cultural* na abordagem de Butler. Passemos brevemente a esta temática em Bhabha.

Tendo como um de seus focos o racismo colonialista, Bhabha não deixa de abordar em suas publicações a relevância política do corpo. Em *A Outra Questão* Bhabha destaca a relação entre corpo e poder colonial:

A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença – raciais e sexuais. Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder. Não pretendo fundir, sem problematizar, duas formas de marcar – e dividir – o sujeito, nem generalizar duas formas de representação. Quero sugerir, porém, que há um espaço teórico e um lugar político para tal articulação – no sentido em que a palavra nega uma “identidade” original ou uma “singularidade” aos objetos da diferença – sexual ou racial. Se partirmos dessa visão, como comenta Feuchtwang em outro contexto, segue-se que os epítetos raciais ou sexuais passam a ser vistos como modos de diferenciação, percebidos como determinações múltiplas, entrecruzadas, polimorfos e perversas, sempre exigindo um cálculo específico e estratégico de seus efeitos. Tal é, segundo creio, o momento do discurso colonial. É uma forma de discurso crucial para ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural. (BHABHA, 2010c, p.107)

A constituição do estereótipo no discurso colonial retoma o corpo como uma de suas balizas; a concepção de visibilidade no discurso colonial seria um dos sentidos pelo qual o corpo se torna relevante na abordagem de Bhabha: “(...) o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível.” (BHABHA, 2010c, p.111). Nesse âmbito a pele como pretensa expressão da visibilidade é destacada como fetiche no estereótipo colonial: “A pele, como significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches (...) e representa um papel público no drama

racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais” (BHABHA, 2010c, p.121). A pele seria essencializada como evidência racista, constituída no discurso colonial como “natural” e “visível”, sem mediações. (BHABHA, 2010c, p.123). No entanto, não encontramos articulação significativa e direta entre *corpo* e *tradução cultural* nesta abordagem do racismo colonialista. Encontraremos breve referência à relação *tradução cultural e corpo*, e mais especificamente à condição de *intraduzibilidade* que pode assumir a vida do imigrante, no subcapítulo “A Estrangeiridade das Línguas” do artigo *DissemiNação*. Bhabha retoma exemplo de racismo enfrentado por imigrante turco a partir do texto de Jonh Berger. A relação entre linguagem e corpo é explorada nesse texto:

Sua migração é como um acontecimento em um sonho sonhado por outro. A intencionalidade do migrante é permeada por necessidades históricas de que nem ele, nem ninguém que encontra, tem consciência. Assim, é como se sua vida fosse sonhada por outro... Abandone a metáfora... Eles observam os gestos das pessoas e aprendem a imitá-los ... a repetição através da qual gestos são colocados sobre gestos, meticulosa porém inexoravelmente; o amontoado de gestos, sendo empilhados, minuto após minuto, hora após hora, é exaustivo. A marcha do trabalho não deixa sobrar tempo para preparar o gesto. O corpo perde sua mente no gesto. Como é opaco o disfarce de palavras ... Ele tratou os sons da língua. Mas, para seu espanto, no início seus significados mudavam ao pronunciá-la. Pediu café. O que as palavras significavam para o barman era que ele estava pedindo café num bar onde não deveria estar pedindo café. Ele aprendeu ‘moça’. O que a palavra significava quando ele a usava é que ele era um cão lascivo. É possível ver através da opacidade das palavras? (BERGER, *Apud* BHABHA, 2010e, p.232)

Para Bhabha a repetição dos gestos se torna a condição de autômato, relacionada não à mera incapacidade inicial do migrante turco de pronunciar as palavras na língua estrangeira, mas ao racismo que impera a cada palavra que intente pronunciar.

O gesto continuamente se sobrepõe e acumula, sem que sua soma faça dele um saber de trabalho ou labuta. Sem a língua que liga o saber e o ato, sem a objetificação do processo social, o turco vive a vida do duplo, do autômato. Não é o conflito entre senhor e escravo, mas é, na reprodução mecânica de gestos, uma simples imitação da vida e da labuta. A opacidade da língua não consegue traduzir ou romper seu silêncio e “o corpo perde sua mente no gesto”. O gesto se repete e o corpo agora retorna, não encoberto pelo silêncio, mas sinistramente não traduzido no lugar racista de sua enunciação: dizer a palavra “moça” é ser um cão lascivo; pedir café é encontrar a barreira da cor. (BHABHA, 2010e, p.232-233)

O gesto repetitivo e mecânico advém como reservatório do não-traduzido derivado do racismo. O *intraduzível* refere-se nesse caso ao fechamento da comunidade nacional frente ao imigrante e seu contra-efeito no corpo. O retorno do colonizado ao seio da metrópole europeia destaca a partir deste tipo ideal do turco as

*intraduzibilidades* a que se expõem o migrante: a distorção racista das palavras e sua redução do corpo a repetição mecânica. A partir de Freud Bhabha argumenta:

O silencioso Outro do gesto e da fala malsucedida se torna o que Freud chama de aquele “a ovelha negra do rebanho”, o Estranho [Stranger], cuja presença sem linguagem evoca uma ansiedade e uma agressividade arcaicas ao impedir a procura de objetos de amor narcísicos, nos quais o sujeito pode se redescobrir e sobre o qual está baseado o amor próprio do grupo. Se o desejo do imigrante de “imitar” a língua produz um vazio na articulação do espaço social – tornando presente a opacidade da linguagem, seu resíduo intraduzível – então a fantasia racista, que recusa a ambivalência de seu desejo, abre um outro vazio no presente. O silêncio do migrante traz à tona aquelas fantasias racistas de pureza e perseguição que devem sempre retornar do Exterior para tornar estranho o presente da vida da metrópole, para torná-lo estranhamente familiar. No processo através do qual a posição paranoica finalmente esvazia o lugar de onde ela fala, começamos a ver uma outra história da língua alemã. (BHABHA, 2010e, p.233)

Não exploraremos aqui a teoria do racismo de matriz freudiana a qual se baseia Bhabha. Ressaltemos que este exemplo do turco se torna contra exemplo do retorno do colonizado enfatizado por Bhabha a partir do trecho “Rosa Diamond” em *Os Versos Satânicos*: se no primeiro caso encontramos “(...) incomensurabilidade radical da tradução” (BHABHA, 2010e, p.233), no segundo “(...) Rushdie busca redefinir as fronteiras da nação ocidental, a fim de que a ‘estrangeiridade das línguas’ se torne a condição cultural inevitável para a enunciação da língua mãe” (BHABHA, 2010e, p.233). Sem pretensões mais amplas, observemos que esta abordagem do corpo incide enfaticamente em torno da *intraduzibilidade* no caso do tipo ideal do turco e não naquele do livro de Rushdie. Assim, destaquemos apenas que a referência à relação entre *tradução cultural* e *corpo* se limita diretamente a estas referências ao texto de Berger, ou seja, não alcança desenvolvimento nas publicações de Bhabha.

Em Butler e Bhabha encontramos limitações na abordagem da relação entre *tradução cultural* e *corpo*. Em ambos os casos a ênfase teórico-analítica é dada à cultura em sua constituição na linguagem.

### **3.6 - Temporalidade e Tradução cultural**

As seguintes observações de Michael Hardt e Antonio Negri resumem aspectos centrais da abordagem política de Bhabha que até aqui buscamos expor:

One of the primary and constant objects of Bhabha’s attack are binary divisions. In fact, the entire postcolonial project as he presents it is defined by its refusal of the binary divisions on which the colonialist worldview is predicated. The world is not divided in two and segmented in opposing camps (center versus periphery, First versus Third World), but rather it is and

has always been defined by innumerable partial and mobile differences. Bhabha's refusal to see the world in terms of binary division leads him to reject also theories of totality and theories of the identity, homogeneity, and essentialism. (HARDT; NEGRI, 2000, 143-145)

Sem dúvida, observamos esta caracterização a partir dos conceitos de *diferença cultural*, *enunciação*, *cultura híbrida*, *tradução cultural ou negociação e terceiro espaço*. No entanto, o que neste resumo de Hardt e Negri não é colocado em relevância é a noção de temporalidade para qual Bhabha se volta ao “rejeitar teorias da totalidade e teorias da identidade, homogeneidade e essencialismo”. O caráter diacrônico das contingentes identificações de grupos minoritário são destacadas por Bhabha através da temporalidade caracterizada nos termos benjaminianos de *Sobre o Conceito de História*:

O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo sequencial como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, “estabelecendo uma concepção do presente como o ‘tempo do agora’”. (BHABHA, 2010a, p.23)

A partir dessas caracterizações de temporalidade Bhabha busca estabelecer criticamente distância a outras modalidades que justamente sustentariam as essencializações ou as fixações identitárias; afasta-se por um lado daquelas atemporais como no discurso colonial racista que toma a pele como referencial; aquela teleológica do progresso; as narrativas que buscam unificar o “povo” em torno do “Estado-nação”, ou então aquelas adjacentes que advogam a “origem comum” e a “tradição” como base identitária exclusiva; ou por fim aquelas destacadas na defesa multiculturalista de Charles Taylor em torno da valorização das culturas em sua “considerável extensão temporal”. A temporalidade, a relação passado-presente-futuro, a qual o autor alude busca também ser referida a partir do conceito psicanalítico de *Nachträglichkeit* (ação postergada) e pelas repetições (iterações) que seriam encontradas na abordagem de Butler. Por estas bases refletidas sobre a temporalidade Bhabha busca se desfazer de um certo ceticismo exposto por Fredric Jameson em torno do contexto contemporâneo, no qual, aparentemente, as movimentações políticas não deixam de ser apreensíveis em categorias políticas holísticas:

As hifenizações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis – os pedaços teimosos – como base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e a negociação daqueles espaços que estão continuamente, contingencialmente,

se abrindo e traçando 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 Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar* – encontram sua agência em uma forma de um “futuro” em que o passado não é o 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 dos presentes (...). O presente do mundo, que aparece através do colapso da temporalidade, significa uma *intermediatidade* histórica, familiar ao conceito psicanalítico de *Nachträglichkeit* (ação postergada): “uma função transferencial pela qual o passado dissolve-se no presente, de modo que o futuro se torna (mais uma vez) uma *questão aberta* em vez de ser especificado pela fixidez do passado”. O “tempo” iterativo do futuro como um *tornar-se mais uma vez aberto* permite às identidades marginalizadas ou minoritárias um modo de agência performativa que Judith Butler elaborou para representação da sexualidade lésbica: “uma especificidade ... a ser estabelecida não exteriormente ou além daquela inscrição ou reiteração mas na própria modalidade e efeitos daquela reinscrição” (...) Jameson dissipa o potencial dessa “terceira” política do futuro-como-questão-aberta, ou “nova ordem/fronteira do mundo”, ao transformar as diferenças sociais em “distância” cultural, e ao converter temporalidades intersticiais, conflituosas que podem não ser nem de desenvolvimento nem lineares (...), nos topoi da separação espacial. (BHABHA, 2010g, p. 302)

Em Butler a importância da temporalidade seria também evidente. Em sua abordagem política e em específico, naquela relacionada à *tradução cultural*, a crítica à normatividade da Lei estruturalista, gerada no entre natureza/cultura, acompanha a indicação de uma temporalidade outra a qual não remete ao Simbólico ou à Estrutura atemporal. A crítica de fundo nietzschiano à narrativa causal em torno da “origem” seria assim um dos aspectos que possibilitam a reflexão da filósofa sobre outras temporalidades. Nesse escopo, a *performatividade* é justamente indicada não como causalidade a-histórica mas como repetição histórica – que não significa o “retorno do mesmo” –, característica abrangente do político. Desde *Gender Trouble*, em sua abordagem do corpo, as reflexões políticas da autora se desenvolvem através desses discernimentos temporais:” (...) performativity is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body understood, in part, as culturally sustained temporal duration.” (BUTLER, 1999, p.XV)

Como notamos não é de outro modo que é exposta a noção de *direitos universais* e reivindicações de *direitos universais*; seu caráter necessariamente aberto (*open-ended*) e não-definitivo é destacado na abordagem da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, se torna uma das balizas para reflexão sobre as universalidades não-colonialista e se condiciona diretamente às indefinidas *traduções culturais* a serem realizadas. Não sem

razão, deslocando a terminologia de Derrida, Moyd indicará esta exposição da *universalidade* em Butler como *universalidade-por-vir (universality-to-come)*.

Portanto, Butler e Bhabha, em seu aspecto comum de crítica de noções essencialistas ou a-históricas, destacam uma temporalidade aberta, historicizada e não-teleológica. Para ambos, que pensam a importância da manutenção das relações de conflito e de *agonismo*, a temporalidade aberta é fundamental. Bhabha, contudo, indica ainda contribuição específica dos estudos pós-coloniais às reflexões históricas e contemporâneas sobre Modernidade/Pós-Modernidade. Ou melhor, a ênfase na *enunciação* e na *tradução cultural* contribui de forma a ler, avaliar e reavaliar o estatuto da modernidade/pós-modernidade a partir de narrativas marginalizadas ou suprimidas. Observemos trecho do último capítulo da coletânea *O Local da Cultura*:

A história dos sonhos antigos da modernidade pode ser encontrada na escrita do momento colonial e pós-colonial. Ao resistir às tentativas de normalizar o momento colonial defasado, podemos oferecer para a pós-modernidade uma *genealogia* que é pelo menos tão importante quanto a história “aporética” do Sublime ou o pesadelo da racionalidade em Auschwitz. Isto porque os textos coloniais e pós-coloniais não contam simplesmente a história moderna do ‘desenvolvimento desigual’ ou evocam memória do subdesenvolvimento. Venho tentando sugerir que eles fornecem à modernidade um momento modular de enunciação: o lócus e a locução de culturas presas nas temporalidades transicionais e disjuntivas da modernidade (BHABHA, 2010h, p.346)

O recorte de Bhabha em torno das *enunciações* do período colonial na Índia dos séculos XVIII e XIX ou nas migrações contemporâneas das ex-colônias para centro metropolitanos na Europa dizem respeito a esta reflexão abrangente sobre a releitura da modernidade/pós-modernidade. Ao comentar outras passagens exemplares de *Os Versos Satânicos* de Rushdie Bhabha indica como várias Metrôpoles europeias acabam tendo que se defrontar com uma história outra, não-nacionalista, ao se deparar com estes reflexos migratórios.

Uma das personagens de Rushdie, S.S. Sódia, o beerrão, resume certo problema pós-colonial para a narrativa nacionalista Inglesa: “O problema dos ingleses é que a his-is-tória deles se faz no além-mar, daí eles nã-nã-não saberem o que ela significa” (BHABHA, 2010, p.234). Outra passagem é aquela em que uma das personagens centrais de *Os Versos Satânicos*, Gibreel Faristha, o ator de cinema indiano, aterrissa no quintal de Rosa Diamond, esposa de ex-proprietário de terras na época colonial. Lá, Faristha se disfarça com roupas do falecido marido de Diamond iniciando mímica do discurso colonialista de forma a revelar suas ausências, suas

histórias não contadas. Sobre o diálogo das duas personagens Bhabha comenta e cita a obra de Rushdie:

O que é mais importante, e que está em tensão com o exotismo, é a emergência de uma narrativa nacional híbrida que transforma o passado nostálgico num “anterior” disruptivo e desloca o presente histórico – abre-o para outras histórias e assuntos narrativos incomensuráveis. O corte ou cisão na enunciação emerge com sua temporalidade iterativa para reescrever a figura de Rosa Diamond, arremeda as ideologias colaboracionistas de patriotismo e patriarcado, destituindo essas narrativas de sua autoridade imperial. O olhar que Gibreel devolve anula a história sincrônica da Inglaterra, as memórias essencialistas de Guilherme, o Conquistador, e da batalha de Hasting. No meio de um relato de sua pontual rotina com Sir Henry – xerez sempre às seis – Rosa Diamond é surpreendida por um outro tempo e memória de narração e, através da “visão privilegiada” da história imperial pode-se ouvir suas fraturas e ausências falarem com uma outra voz. “Então ela começou sem se preocupar com era uma vez e se tudo era verdadeiro ou falso ele podia ver a energia feroz em curso no contar...este saco de retalhos de assuntos embaralhados pela memória era na verdade sua própria essência, seu auto-retrato ... De maneira que não era possível distinguir memórias de desejo, lembranças culpadas de verdades confessionais, pois mesmo em seu leito de morte Rosa Diamond não sabia como encarar sua história.”

E Gibreel Farishta? Bem, ele é o cisco no olho da história, seu ponto cego que não deixará o olhar nacionalista se fixar centralmente. Sua mímica da masculinidade colonial e sua mimese permitem que as ausências da história nacional falem na narrativa ambivalente do saco de retalhos. Mas é exatamente esta “bruxaria narrativa” que estabeleceu a própria re-entrada de Gibreel na Inglaterra contemporânea. Como pos-colonial tardio, ele marginaliza e singulariza a totalidade da cultura nacional. Ele é a história que aconteceu em algum outro lugar além-mar; sua presença pós-colonial, migrante, não evoca uma harmoniosa colcha de retalhos de culturas, mas articula a narrativa da diferença cultural que nunca deixa a história encarar a si mesma de modo narcisista. (BHABHA, 2010e, p.236)

O conceito de *tradução cultural* de Bhabha, como abordagem na qual se destacaria “como o novo entra no mundo”, deve ser interpretado como parte de reinterpretação crítica da Modernidade ou Pós-modernidade. Butler, por sua vez, não oferece desenvolvimento teórico a respeito da Modernidade (ou pós-modernidade) para a sua abordagem da *tradução cultural*. No entanto, ao colocar a *tradução cultural* como conceito chave para outras significações ou exposição das contradições de termos centrais do liberalismo “Ocidental”, a filósofa esboça movimento similar ao realizado por Bhabha: expõe os termos das particularidades culturais de forma que possam ser relidos à luz de perspectivas outras, ou ainda, possam se tornar outros. Assim, se em Bhabha a *tradução cultural* auxiliaria numa outra abordagem da Modernidade\Pós-Modernidade, em Butler são termos do liberalismo “Ocidental” (direitos universais, justiça, igualdade) que seriam submetidos à reavaliação a partir de uma temporalidade aberta.

## Percurso

A palavra “desconstrução” como qualquer outra, não extrai seu valor senão de sua inscrição em uma cadeia de substituições possíveis, naquilo que se chama tão tranquilamente, de um “contexto”. Para mim, por tudo que já tentei ou tento ainda escrever, não há interesse senão em um certo contexto em que substitui ou se deixa determinar por tantas outras, por exemplo: “escritura”, “traço”, “différance”, “suplemento”, “hímem”, “pharmakon”, “margem”, “encetamento”, “paregon” etc. Por definição, a lista não pode ser fechada, e aqui citei apenas nomes – o que é insuficiente e somente econômico” (DERRIDA, 1998, p. 24) – Trecho de *Carta a um amigo Japonês* (publicado pela primeira vez em 1985)

A partir da citação acima não visamos ao final dessa dissertação adentrar em uma controversa definição da noção de “contexto” em Derrida. Buscamos apenas retomar de forma limitada o que se considera a insuficiência da palavra isolada – ou do conceito – e a necessária “inscrição” de qualquer palavra ou conceito “numa cadeia de substituições possíveis”. Ou ainda, como se pronuncia a respeito Paulo Ottoni:

A maneira como Derrida responde ao apelo de seu amigo japonês, apontando a impossibilidade de traduzir e traduzindo a palavra *desconstrução*, evidencia como uma palavra é substituível por outra numa mesma língua ou entre uma língua e outra, numa cadeia de substituições evidenciando e praticando a diferença. (OTTONI, 1998, p.12)

A metáfora da *constelação* pela qual buscamos indicar o desenvolvimento da dissertação se torna ainda mais concreta pensando-a também, parcialmente, como cadeia de substituições possíveis no qual é apresentado a noção de *tradução cultural* em Homi Bhabha e Judith Butler. Este aspecto é evidente. Nos textos de Bhabha, *negociação, terceiro espaço, cultura híbrida ou différance* são conceitos que, não raras vezes, podem sem prejuízo serem trocados de lugar com aquele de *tradução cultural*. Em Butler não seria diferente. *Performatividade, ressignificação e repetição* se confundem por vezes com o conceito de *tradução cultural* ao abordar *direitos universais*. Se o cerne da análise empreendida converge para a política da *tradução cultural*, esta somente pôde ser abordada a partir dessas cadeias de substituições, e também daquelas de diferenciações, poderíamos acrescentar. *Tradução cultural* adentra junto a outros conceitos e referenciais no bojo do esforço teórico-político presente nos textos dos dois autores, em abordar, de problematizar e de destacar perspectivas para problemáticas e desafios políticos contemporâneos. Podemos resumidamente acenar

para duas contribuições específicas para a abordagem política esboçadas por Bhabha e Butler a partir da *tradução cultural*: em Bhabha a caracterização da *cultura* e sua relação com a política nos âmbitos coloniais e pós-coloniais; em Butler as *reivindicações de direitos*, e sobretudo, de *direitos universais*. Em ambos os casos se tratam de reflexões políticas vinculadas a desafios políticos contemporâneos. Cabe ao leitor notar e avaliar as suficiências, insuficiências ou ainda, as perspectivas abertas por Bhabha e Butler a partir da *tradução cultural* e de suas *constelações* formadoras.

## BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, John. *How do Things With Words*. Oxford: Great Britain, 1962.

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social. Antropology. In: (Org) CLIFFORD, James; MARCUS, George. *The poetics and politics of ethnography*. University of California Press: Los Angeles, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. Discourse in the Novel. In: *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texa Press, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. A tarefa-renúncia do tradutor. In: (Org) BRANCO, L. C . *A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte. Fale/UFMG, 2008.

BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in Global Era*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

BHABHA, Homi. Interview. In: (Org) BENETT, David *Multicultural States: Rithinking Difference and Identity*. London: Routledge, 1998.

BHABHA, Homi. In the Case of Making: Thoughts on Third Space. In: (Org) IKAS, Karen; WAGNER, Gehrard. *Communicating in thhe Third Space*. New York: Routledge, 2009.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010a.

\_\_\_\_\_. Compromisso com a teoria. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010b.

\_\_\_\_\_. A Outra Questão. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010c.

\_\_\_\_\_. Signos Tidos como Milagre. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010d.

\_\_\_\_\_. Disseminação. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010e.

\_\_\_\_\_. O Pós-colonial e o Pós-moderno. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010f.

\_\_\_\_\_. Como o Novo Entra no Mundo. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010g.

\_\_\_\_\_. Conclusão. In: BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010h.

BREEN et all. *There Is a Person Here: an Interview with Judith Butler*. International Journal of Sexuality and Gender Studies. Vol. 6, n° 1 - 2, 2001.

BUDEN, Boris; NOWTNY, Stefan. *Cultural translation: An introduction to the problem, and Responses*. Translation Studies. 2:2, 196-208, 2009.

BUDEN, Boris. *Cultural Translation: Why it is important and where to start with it*. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0606/buden/en> . Acessado em 25/08/ 2012.

BURKE, Peter. *Cultural Hybridity*. Cambridge: Polity Press, 2009.

BUTLER, Judith. *Kantians in Every Culture?* Response to an essay by Martha Nussbaum "Patriotism or Cosmopolitanism?" Boston Review: October-November, 1994, 19(5):18.

\_\_\_\_\_. *Contingent Foundations*. In: NICHOLSON, Linda; BENHABIB, Seyla; FRASER, Nancy; CORNELL, Drucilla. *Feminist Contentions*. A Philosophical Exchange. New York: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *Excitable Speech*. A Politics of the Performatives. New York: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. *Universality in Culture*. In: JUNG, Hwa Yo. *Comparative Political Culture in the Age of Globalization*. An Introductory Anthology. Boston: Lexington Books, 2002.

\_\_\_\_\_. *Undoing Gender*. London: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. New York: Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_. *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. *Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Competing Universalities*. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. *Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Dynamic Conclusions*. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. *Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000c.

\_\_\_\_\_. *Performativity, Precarity and Sexual Politics*. In: *Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR)*. Disponível em: [www.aibr.org](http://www.aibr.org). Volumen 4, Número 3. Septiembre-Diciembre 2009. p. i-xiii.

\_\_\_\_\_. <http://www.youtube.com/watch?v=sHVugezilG8&feature=relmfu>.. Acessado em 10 de novembro de 2012.

- BUTLER, Judith. Universality in Culture. IN: JUNG, Hwa Yol. *Comparative political culture in the age of globalization: An introductory Anthology*. Boston: Lexington Books, 2002.
- BUTLER, Judith; RUBIN, Gayle. Tráfico sexual – entrevista. *Cadernos Pagu* (21). 2003:pp.157-209.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. New York: Seagull. 2007.
- CARBONELL, Cortes. Response. *Translation Studies*. 3:1, 99-103, 2009.
- CHAMBERS, Samuel A. *Judith Butler's Precarious Politics: Critical encounters*. London and New York: Routledge, 2008.
- CHATTERJEE, Partha. A Reponse to Taylor's "Mode of Civil Society". *Public Culture*, Vol. 3 n°1: Fall, 1990.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo C. Derrida e a Escritura. In: (Org)DUQUE-ESTRADA, Paulo. C. *Às Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2002.
- DERRIDA, Jacques. A Estrutura, o signo, e o jogo no discurso das ciências humanas. In: DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perpspectiva, 1995
- \_\_\_\_\_. A Diferença. In: DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.
- \_\_\_\_\_. Carta a um amigo japonês. In: (Org) OTTONI, Paulo. *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Editora da UNICAMP, FAPESP, 1998
- GIKANDI, Simon. Poststructuralisme et Discours Postcolonial. In: LAZARUS, Neil. *Penser le Postcolonial: une introduction critique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge, Mass., London: Havard University Press, 2000.
- JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: Unesp, 2001.
- KALSCHEUER, Britta. Encounters in the Third Space: Links Between Intercultural Communication Theories and Postcolonial Approaches. In: (Org) IKAS, Karen; WAGNER, Gehrard. *Communicating in thhe Third Space*. New York: Routledge, 2009.
- LACLAU, Ernesto. Structure, History and the Political. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. Contemporary Dialogues on the Left. New York: Verso, 2000.
- LAGES, Susana K. *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

LLOYD, Moya. Sexual politics, performativity, parody. In: (Org) TERREL, Carver; MOTTIER, Veronique. *Politics of Sexuality: identity, gender, citizenship*. London: Routledge 1998.

\_\_\_\_\_. *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge: Polity Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Performing Radical Democracy. In: (Ed) LLOYD, Moya; LITTLE, Adrian. *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

LOIZIDOU, Elena. Butler and life: law, sovereignty, power. In: (Ed) CARVER, Terrel; CHAMBERS, Samuel A. *Judith Butler's Precarious Politics: Critical encounters*. London and New York: Routledge, 2008.

KIRBY, Vicki. Natural Convers(at)ions: Or if Culture Was Really Nature All Along? In: ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan (Ed). *Material Feminism*. Bloomington: Indiana University Press. 2008.

MARCON, Frankin. *Estudos pós-coloniais em reflexão*. Disponível em: <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/estudosfrank.htm>. Acessado em 20 de novembro de 2012

MARION YOUNG, Iris. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.

MARTIN, James. Post-structuralism, Civil Society and Radical Democracy. In: (Ed) LLOYD, Moya; LITTLE, Adrian. *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. In: (Org) MARÇAL, J. *Antologia de textos filosóficos*. Paraná: SEED, 2009.

OLSON, Gary; WORSHAM, Lynn. Staging the Politics of Difference: Homi Bhabha's Critical Literacy. *JAC: A Journal of Rethoric, Culture, and Politics*, Vol 18, No 3(1998), pp.361-39.

\_\_\_\_\_. Changing the Subject. Judith Butler's Politics of Radical Resignification. *JAC: A Journal of Rethoric, Culture, and Politics* 20(2000):727-65.

OTTONI, Paulo. Introdução. In: (Org) OTTONI, Paulo. *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Editora da UNICAMP, FAPESP, 1998

PARRY, Benita. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. New York: Taylor and Francis, 2004.

REPA, Luiz. Contradição Performativa. In: NOBRE, Marcos. *Curso Livre de Teoria Critica*. Campinas: Papirus, 2009.

RUTHERFORD, Jonathan; BHABHA, Homi. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: (Ed.) RUTHERFORD, Jonathan. *Identity: Community, Culture Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012.

SAFATLE, Vladimir. Sexo, Simulacro e Política da Paródia. *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF. UFF, v. 18 - n. 1, p. 39-56, Jan./Jun. 2006, 39-55.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIMON, Sherry. La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri. In: *Études françaises*, vol. 31, n°3, 1995, p. 43-57.

\_\_\_\_\_. Response. *Translation Studies*. 2:2, 208-213, 2009.

SOUZA, Lyn. M. Tradução Cultural e Hibridismo em Bhabha. In: JUNIOR, B. A(org). *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo e Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SCHMIDT, Rita. O pensamento compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução. In: (Org)COUTINHO, Eduardo. *O Bazar Global e o clube dos Cavalheiros: textos seletos*. Rio de Janeiro: Rooco, 2011.

ZIVI, Karen. Rights and the politics of performativity. In: ((Ed) CARVER, Terrel; CHAMBERS, Samuel A. *Judith Butler's Precarious Politics: Critical encounters*. London and New York: Routledge, 2008.

YOUNG, Robert. *Que es la crítica poscolonial?* Disponível em [HTTP://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf](http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf). Acesso em: 07 de setembro de 2011.

\_\_\_\_\_. Response. *Translation Studies*. 3:3, 257-360, 2010.

\_\_\_\_\_. *White Mithologies: Writing history and the West*. New York: Taylor e Francis, 2004.