

O OCIDENTE – UMA PRESCRIÇÃO OU PROSCRIÇÃO DIALÓGICA?¹

Naoki Sakai²

A taxonomia da humanidade pode ser ditada por inúmeras categorias: civilização, raça, etnia, tradição, cultura e assim por diante. Enquanto percebidas frequentemente apenas como descritivas e “fixadas naturalmente”, nenhuma dessas categorias é capaz de especificar a identidade de um grupo particular sem cometer alguma inconsistência conceitual ou oferecer uma classificação razoavelmente coerente e sistemática da espécie humana em geral. Ainda assim, é impossível dizer que elas são irreais ou meramente ilusórias. Ao contrário, constituem a realidade social e cumprem papéis significativos na discriminação de um grupo de pessoas de e em oposição a outros. O Ocidente – da mesma forma, com seu oposto simétrico, o Resto da humanidade – é uma dessas categorias claramente defeituosas na racionalidade de sua coerência conceitual. Ela não tem unidade de consistência. Antes, se apresenta como uma unidade putativa, e contém em si contradições, de modo a poder ser unificada apenas no futuro. É um imaginário social que funciona principalmente como um mito em escala global, tal como a raça. Ainda assim, ao contrário da raça, ela tende a apresentar uma associação cartográfica. Devido a essa afinidade com a imaginação cartográfica, a dicotomia entre o Ocidente e o Resto é frequentemente invocada como tropo esquemático de diálogo

¹ Texto original publicado em *Social Identities*, New York (Routledge), v. 11, n. 3., maio 2005, pp. 177-195, com o título: “The West – A Dialogic Prescription or Proscription?”.

² Departamentos de Asian Studies e Comparative Literature, Cornell University, Estados Unidos: <naoki.sakai@cornell.edu>.

a fim de denotar e compreender diversas instâncias de conflito social e distanciamento em termos espaciais, mas com o resultado de postular o Ocidente e o Resto como territórios, como delimitações geográficas. Este artigo questiona, então, como pode o Ocidente existir? Como se vincula e se funde com outras categorias afins que distinguem um grupo de pessoas de outro como gênero, nacionalidade, classe social e raça? Ele investiga a genealogia do Ocidente, mas a genealogia que ele procura retratar guarda em vista a configuração sempre em mutação das outras categorias, em meio às quais o Ocidente pode parecer consistente e unificado. Nesse sentido, o Ocidente é um topos tanto de deslocamento, quanto de condensação do conflito social e do distanciamento. Historicamente, portanto, não se pode dissociar a unidade pressuposta do Ocidente da modernidade colonial.

O conceito de diálogo parece mais evocativo em sua intensidade ético-emotiva quando eu antecipo o quão difícil será sustentá-lo. O diálogo é intenso em sua adversidade, por assim dizer, e é tematicamente invocado, quando o mais provável é que eu ache muito difícil resistir à tentação de abandonar o esforço de continuar a falar com outra pessoa (ou grupo de pessoas).

O diálogo é algo que deve ser sustentado apesar das dificuldades que apresenta. Eu me afasto de uma relação dialógica, a não ser que me obrigue deliberadamente a continuar aberto – isto é, a me dirigir e a ser receptivo ao mesmo tempo – à pessoa com a qual mantenho um diálogo. Sem tal abertura, eu me recolheria a um meio ou esfera íntima e familiar da qual minha contraparte no diálogo ficaria excluída. Esse meio ou esfera íntima de familiaridade, tal como é indicado pela palavra “casa” [home], pode muito bem ser fantasioso, mas, ainda assim, agarra-se supersticiosamente a ela, uma vez que é associada a uma série de metáforas: casa como família, o chão familiar [homeground], cidade de origem [hometown], país de origem [home country] e, por fim, a mais grotesca dessa série de metáforas, segurança nacional [home land security]. É um lugar de segurança ao qual se retorna em retirada do diálogo. Tão logo deixo de estar aberto a essa pessoa, ela não é mais um interlocutor a quem me dirijo ou que é ouvido, ou uma personalidade a quem se volta minha intenção. Considerado tipicamente como um selvagem, pagão, ou terrorista, ela seria antes um objeto sobre o qual eu falo e para quem falo, excluído do meu meio familiar. É precisamente nessa situação antagônica que o diálogo deveria ser ensaiado e sustentado. Dessa forma, a palavra diálogo parece implicar,

por um lado, a iniciativa voluntarística da minha parte de sustentar uma certa relação pessoal com um outro e, por outro, a antecipação de uma certa distância ou não relação que me separa e me desconecta do meu destinatário potencial. É claro, essa distância não pode ser identificada imediatamente com uma medida física ou geográfica; ela pode muito bem significar uma distância de natureza pessoal ou social – exclusão, discriminação, afastamento ou desumanização; ela perturba minha relação com meu destinatário; ela é capaz de me impedir de me dirigir a um outro. Consequentemente, quando tentamos pensar nos dois termos, diálogo e diferença, simultaneamente, me parece apropriado chamar essa distância antecipada ou não relação, que pode impedir minha disposição para o diálogo ou que eu espero que meu diálogo supere, de “diferença”.

Na medida em que é associada ao diálogo, a diferença é pressuposta e percebida como um problema não apenas de cognição, mas também de demanda e vontade. Na relação dialógica, a diferença entre você e eu deve ser reconhecida como conturbada, problematizante ou, ao menos, problemática, de tal forma que somos constantemente incitados a trabalhar na direção um do outro a fim de superá-la ou resolvê-la de alguma maneira. O diálogo requer a participação contínua de duas partes, e a diferença percebida deve marcar a dimensão do futuro no relacionamento dialógico. É por isso que o diálogo não pode ser entendido nem como comunicação, de acordo com o modelo comunicativo, nem como transferência de informação. Nem o modelo de comunicação, nem a noção de informação são capazes de capturar a dimensão temporal de futuridade, pois, desses pontos de vista, ela está compreendida no aspecto do tempo perfeito e é vista exclusivamente como uma ocorrência epistêmica. A princípio, a diferença se dá entre duas pessoas ou dois grupos de pessoas. Nesse sentido, é verdade que ela ocorre espacialmente, mas ela não faz sentido, a menos que seja da ordem de um evento que é suscetível à vontade das pessoas envolvidas e que permanece, portanto, indeterminado e incompleto, devido à sua futuridade.

Dessa forma, a diferença no diálogo não pode ser vista nem como uma distinção conceitual concebida em termos de diferença específica (*diáfora*), de acordo com a lógica clássica, nem como um deslocamento localizado em um espaço uniforme. Sem dúvida, ela se dá em quadros espaço-temporais diversos, mas não pode ser determinada em termos de uma série cronológica linear, nem de apenas um sistema de coordenadas

espaciais; ela ocorre em um espaço intensivo de distâncias, e não em um espaço extensivo de medidas e propriedades.³

Seguindo essa breve meditação sobre “diálogo e diferença”, parece razoável buscar compreender a relação entre o Ocidente e o Resto do mundo em termos de diferença e diálogo. É inegável que a dicotomia Ocidente e Resto serve como um tropo eloquente da realidade global que se consolidou ao longo dos últimos séculos. É ainda um tropo efetivo, que explica sumariamente onde podemos localizar essas diferenças que ainda separam e desconectam forçosamente uma classe de humanidade de outra, e devido ao qual ainda falamos sobre e uns com os outros. Portanto, trata-se ainda de um tropo afetivo que configura a política da diferença. Ele definitivamente ainda nos ensina sobre as origens das injustiças sociais com as quais continuamos a viver hoje; ainda é capaz, cada vez mais e de forma mais veraz, de nos sensibilizar para alianças e associações entre diversas posições de discriminações étnicas e raciais às quais somos submetidos. Assim, a dicotomia o Ocidente e o Resto representa o próprio local da dificuldade contra a qual devemos nos engajar no relacionamento dialógico. Nesse sentido, como a compreendo, a diferença entre o Ocidente e o Resto é uma problemática exemplar, na qual podemos ver a congruidade inerente entre diferença e diálogo e a política afetivo-emotiva da autoconstituição, em termos de identidades raciais, sexuais, étnicas e civilizacionais.

Tão logo a dicotomia do Ocidente e do Resto é apreendida com vistas ao diálogo, entretanto, revela-se a própria natureza ambígua dessa dicotomia. Assim como a diferença do Ocidente para o Resto não pode escapar inteiramente de uma conotação cartográfica, geográfica ou geopolítica, ela deve ser ao mesmo tempo temporal e indeterminada (essa é uma das razões pelas quais Stuart Hall, por exemplo, precisou postular o *discurso* do “o-Ocidente-e-o-Resto”, no qual certas tecnologias do sujeito são mobilizadas), porque se trata de um relacionamento social (e dialógico). Nessa diferença, as pessoas agem, mudam e se redefinem umas em relação às outras. O que a dicotomia o Ocidente e o Resto implica é consequência da execução de uma tecnologia subjetiva, a consolidação de uma posição subjetiva em relação à outra

3 Para uma discussão mais aprofundada sobre espaços intensivos e extensivos, cf. Deleuze e Guattari (1987, pp. 474-500).

através de uma coreografia prescritiva.^{4*} Mas, quando a dicotomia do Ocidente e do Resto é vista em termos exclusivamente cartográficos, ela serve como um esquema por meio do qual o Ocidente e o Resto são (co)figurados e representados como duas particularidades que ocupam algum espaço uniforme. Na medida em que essa diferença, como um acontecimento, é (co)figurada em representação, os aspectos temporais e transformativos do acontecimento do diálogo são obliterados. Seria algo semelhante a reduzir o diálogo a uma troca de informação segundo o modelo comunicativo. Todos os momentos importantes do diálogo – a antecipação da dificuldade, meu senso de incerteza com relação a como o outro irá me responder, minha potencial incompreensão do meio [medium] do outro, uma ansiedade com relação à minha rejeição pelo outro e assim por diante –, tudo isso seria desconsiderado.

O que eu gostaria de colocar em questão, portanto, é a premissa institucionalizada que obscurece essa dicotomia, a qual entende o Ocidente e o Resto como duas identidades e duas particularidades subsumidas sob uma generalidade. Como essa premissa da singularidade excepcional do Ocidente pode ter sido sustentada e alimentada? Eu gostaria de examinar a premissa, bastante difundida, de que o Ocidente existe como um domínio limitado ou um interior, que é de alguma forma distinto de seu exterior – mesmo como horizonte hermenêutico da

4 Naquilo que chamo de tecnologia subjetiva, gosto de modificar o termo “tecnologia” com a adjetivação japonesa *shutai-teki*, derivada do substantivo *shutai*, uma das traduções possíveis para a palavra “sujeito” das línguas europeias, porque a *shutai-teki*, ou tecnologia subjetiva através da qual o sujeito [shutai] se constitui e se constrói, pode possivelmente ser contrastada com a compreensão comum e convencional de tecnologia – tecnologia *shukan-teki*, como poderia ser designada – através da qual o sujeito (*shukan*, uma outra tradução para a palavra “sujeito”) manipula e transforma o objeto com um objetivo pré-determinado. Na tecnologia *shukan-teki*, o objeto da manipulação tecnológica sempre permanece outro em relação ao sujeito que aplica a tecnologia ao objeto como um meio, já que uma divisão tão estável não pode existir entre sujeito e objeto no caso da tecnologia *shutai-teki* precisamente porque seu objetivo é uma autoconstituição para, do e pelo sujeito. A respeito dessa coreografia e tecnologia subjetiva, cf. Legendre (1974) e o Capítulo 9 de Sakai (1991, pp. 290-319).

* Na nota 4, o autor usa o termo *Shukan*. Esta palavra que diz respeito à dicotomia “subjetividade” [shukan] e “objetividade” [kyakkan], então há uma questão de ordem exclusivamente epistemológica. *Shutai* corresponde a um certo tipo de agência. Comumente usado como o “sujeito” da frase, diz respeito a uma constituição histórica da categoria do sujeito. [Nota do revisor da tradução]

tradição –,⁵ e as condições históricas da nossa produção de saber, graças às quais os contornos do Ocidente foram imaginados de forma clara e distinta.

“O Ocidente” é um construto peculiar. Acima de tudo, é um construto mítico, porque, em primeiro lugar, ele pode parecer ser o nome de um certo lugar geográfico e, por extensão, das pessoas que o habitam. Uma vez que aceitamos a hipótese algo distendida de que o Ocidente é fundamentalmente uma designação geográfica com contornos razoavelmente claros, o Ocidente pode regular nossas formas de representar a produção de saber, particularmente nas Humanidades. Ainda assim, eu não acredito que o Ocidente seja um território geográfico com uma população afiliada, ou uma formação cultural e social unificada. Ele permanece sempre uma unidade *putativa*; sua unidade é preordenada independentemente de sua inerente fragmentação e dispersão. É, na verdade, uma unidade mítica.

Embora seu senso de coerência venha se evaporando rapidamente, é verdade que a unidade pressuposta do Ocidente já conferiu, um dia, certa coerência à configuração das disciplinas nas Humanidades. Ele serviu para marcar uma distinção entre áreas e pessoas que podem ou não podem ser objetos de estudos antropológicos, étnicos e de área, uma distinção que podia ser verificada em certa medida graças à prevalência de uma hierarquia racial e uma ordem colonial. Nesse contexto, supostamente, as pessoas do Ocidente não recebem o atributo de étnicos, porque não devem ser determinados em termos de sua situação enquanto objetos de estudo: antes de serem estudados, conhecidos, e reconhecidos, se espera que assumam uma atitude ativa, estudando, conhecendo e reconhecendo. Em vez de serem passivamente inspecionados, classificados, comparados e analisados, devem se engajar em aplicar seus próprios meios de inspeção, classificação, comparação e análise a algum objeto, que pode até ser eles mesmos. Quando um grupo de pessoas é caracterizado exclusivamente em seus costumes comuns e histórias locais, essas pessoas são representadas como sendo desprovidas de faculdades subjetivas; são relegadas à etnicidade e tratadas como se fossem objetos mudos, passivos e anônimos do olhar observador do Ocidente – mesmo que as amostras

5 Para uma crítica mais extensa do “interior”, cf. os capítulos 7 e 8 de Sakai (1991, pp. 209-279). No Capítulo 7, eu discuti a formação de um interior em relação ao regime de tradução. Conferir também uma crítica do interior como horizonte de compreensão no contexto da minha discussão sobre a noção de “mono” em Ogyu Sorai (SAKAI, 1991, pp. 280-319).

sejam retiradas de dentro do território geográfico da Europa. Em suma, nessa transação epistêmica, o Ocidente insiste em ser determinado não em termos de suas características como objeto do saber, mas, antes, por suas faculdades subjetivas e sua produtividade.

Da mesma maneira, há, grosso modo, duas formas distintas pelas quais as pessoas se relacionam com a produção de saber nas Humanidades. Devido a suas identidades étnicas, nacionais, civilizacionais ou regionais, algumas pessoas são apontadas como objetos legítimos da disciplina. Pessoas dotadas com essa legitimidade participam da produção de saber naquela disciplina fundamentalmente como fornecedoras de material bruto e informação factual. Em outras palavras, o papel ativo mais participativo de que poderiam desfrutar na disciplina é aquele de informantes. É preciso que elas não se engajar nem na aplicação de um sistema classificatório ou de métodos avaliativos no processamento dessas informações, nem na preparação de um quadro epistêmico através do qual a informação é incorporada em uma narrativa interpretativa geral. Ao não se engajar com essas tarefas, é necessário também que não tomem parte na revisão crítica ou inovação daqueles meios de produção de saber. Uma vez, presumivelmente, que não são responsáveis por esse tipo de revisão crítica e inovação, elas raramente confrontam a realidade do saber existente nas Humanidades, isto é, a realidade de que as suposições e procedimentos circulados dentro das disciplinas estão longe de serem sistematicamente coerentes ou completos. De fato, tais suposições e procedimentos existem sob vigoroso escrutínio e constantes revisões; não apenas isso, as Humanidades se mantêm e se revitalizam por uma constante revisão e inovação de seus próprios meios de produção de saber. O que mantém as ciências do homem funcionando é este movimento insaciável de autossuperação e, nesse sentido, as ciências são totalmente subordinadas ao lugar da modernidade, uma posição ambígua ocupada por aquilo que Michel Foucault chamou de “homem”. Assim, as ciências humanas são produzidas no elemento da historicidade do homem, e não podem ser outra coisa que uma parte do saber *histórico*. Portanto, a menos que haja um engajamento na superação histórica do saber, não se pode reivindicar uma participação ativa no discurso do homem moderno.

Os fornecedores de material bruto e informação factual estão envolvidos na produção de saber das Humanidades, mas não estão participando aí enquanto “homens”. Certamente eles são humanos e, nessa posição, são capazes de oferecer informação concernente a casos

particulares de humanidade e da natureza humana. E, com maior frequência, são encontrados fora do Ocidente ou, mais precisamente, devem constituir o fora da unidade *putativa* do Ocidente.

Por outro lado, há outro tipo de pessoas que buscam saber sobre a humanidade e a natureza humana, mas que nunca se contentariam em ser fornecedores de material bruto. Para elas, saber é uma parte essencial de seu ser, de forma que seu modo de vida é afetado quando sua relação com a produção de saber muda. Eles necessariamente se engajam na coleta, avaliação, comparação ou análise de material bruto, mas, principalmente, estão continuamente envolvidos na revisão crítica dos meios existentes de saber e na invenção de novos meios. Sua preocupação com suas próprias condições subjetivas de saber carrega o peso de um quase imperativo moral. Para eles, o saber sobre a humanidade e a natureza humana não deve consistir apenas na variedade de casos particulares, mas deve também implicar um compromisso com o projeto de transformação e criação dos meios de saber sobre a humanidade e a natureza humana. Eles devem se esforçar constantemente por superar os limites de suas próprias realizações; são consagrados para serem iconoclastas com relação ao saber existente na disciplina. Nem todas as pessoas dentro da unidade pressuposta do Ocidente pertencem automaticamente a esse grupo, mas eles são, presumivelmente, representativos do Ocidente e só podem ser encontrados lá. O projeto de transformação e criação dos meios de saber é às vezes chamado de “teoria” (ou filosofia), e é entendido como uma marca distintiva ou mesmo uma missão do Ocidente. Nesse sentido, “teoria” é, aparentemente, a essência da humanidade Ocidental, particularmente tendo em vista o fato de que a filosofia não se orgulha mais de ser o retrato da Razão Ocidental.⁶

6 Um equivalente à humanidade Ocidental no domínio da estética é o modernismo. A dimensão estética da modernidade é mais manifesta no movimento modernista nas artes, que é caracterizado por um experimentalismo e uma busca incessante por inovação, e que põe em questão as formas existentes de representação e marca o presente como o novo em relação ao passado. Conforme sua energia iconoclástica foi apropriada nas culturas hegemônicas pela mídia de massa e pela indústria do consumo, o modernismo foi transportado para o domínio da chamada “teoria” do pós-modernismo. Dessa forma, o *locus* do “homem” moderno sobrevive nas chamadas teorias pós-modernas. Na verdade, eu não estou interessado em repetir o ritual de culpar as teorias pós-modernas por seu Eurocentrismo inerente. O que me preocupa aqui são as restrições históricas impostas ao pós-modernismo pela presença do “homem” moderno em suas investigações teóricas. As teorias pós-modernas confrontaram seriamente a problemática concernente ao deslocamento do Ocidente hoje? É possível, ainda, marcar o local, ou os locais da “teoria” e o pós-modernismo exclusivamente como “Ocidentais”?

Assim, nas Humanidades, duas diferentes relações com a produção de saber pressupõem duas diferentes concepções de humanidade. A humanidade é estudada através de muitos casos e manifestações particulares da natureza do homem. Admite-se que, pela extração do que muitas pessoas no mundo têm em comum, o saber último sobre a “natureza humana” será atingido. Nesse caso, a noção de humanidade como princípio condutor é aquela de uma humanidade *geral*, que é inerente em cada manifestação particular do homem. No entanto, uma relação completamente outra também é possível. Ela se relaciona reflexivamente com a produção de saber e busca estabelecer as novas condições para a produção de saber e as condições subjetivas para o saber. Nesta última relação com a produção de saber, a humanidade é problematizada não apenas como uma *generalidade* englobando todos os casos particulares, mas também no aspecto das condições subjetivas: a humanidade se manifesta no saber autorreflexivo sobre o saber e na legislação dos novos meios de saber aos quais o “homem” voluntariamente se submete. A humanidade que é buscada na segunda relação é, portanto, não apenas epistêmica como também prática: o que está em questão aqui não é a humanidade geral, mas a humanidade universal, para usar a distinção kantiana entre *generalidade* e *universalidade*. E essa fissura entre o epistêmico e o prático é provavelmente o lugar onde o “homem” moderno reside. O “homem” não é apenas um membro da humanidade de modo geral. O que distingue o “homem” ocidental do resto é seu comprometimento com a universalidade teórica.

Em que medida podemos ainda permanecer excessivamente generosos ou clementes com essa retórica do excepcionalismo ocidental? O que nos obriga a continuar desconsiderando as investigações filosóficas e inovações teóricas realizadas dentro do quadro das Humanidades e ciências europeias por pessoas não ocidentais e em lugares fora da Europa Ocidental e da América do Norte? Seria por causa da cegueira e ignorância institucionais impostas a respeito das línguas e da produção de saber não europeus que alguns intelectuais podem, sem nenhuma vergonha, permanecer se afirmando como ocidentais de forma imediata e não problemática? Por que deveríamos continuar ignorando a vasta presença de pessoas dentro da Europa e da América do Norte, cuja situação econômica, social e cultural tem muito mais em comum com aquelas do assim chamado Terceiro Mundo do que com os “homens” ocidentais

dotados com a Razão Ocidental? Essas são indagações prementes, mas suspendamos as questões inevitáveis até um pouco mais tarde.

Ao longo dos últimos dois séculos, a diferença entre essas duas relações com a produção de saber nas Humanidades foi sugerida pela justaposição de dois análogos clássicos, *humanitas* e *anthropos*. Como sugere a evolução histórica da antropologia, *humanitas* tem se referido às pessoas que poderiam se engajar na produção de saber tanto na primeira, quanto na segunda relação, enquanto *anthropos* foi gradualmente reservado às pessoas que participam na produção de saber apenas da primeira maneira. Humanidade no sentido de *humanitas* passou então a designar a humanidade ocidental ou europeia, a ser distinguida do resto da humanidade. A diferenciação ou discriminação entre *humanitas* e *anthropos* adquire coerência na medida em que confiamos e insistimos na unidade pressuposta do Ocidente. Isso quer dizer que a humanidade no sentido de *humanitas* autoriza a *distinção* mesma do Ocidente com relação ao “Resto”. Mas essa diferenciação deve ser discutida agora no tempo pretérito; *humanitas* e *anthropos* fazem parte de uma terminologia destinada à confusão. A investigação histórica de sua confusão é a tarefa que devemos assumir.

Embora se acredite geralmente ser a designação de um lugar, o Ocidente é um nome cuja função indexadora é evocada a fim de representar *espacialmente* os eventos do passado, do presente e, possivelmente, do futuro em uma ordem cronológica. É, portanto, um topos em um registro cronológico, um topos sem o qual a ideia de sociedades avançadas como oposição a sociedades primitivas, ou o inteiro quadro da história do desenvolvimento iriam se tornar incompreensíveis. Graças a esse mapeamento espacial de uma ordem cronológica em um plano cartográfico, costumava ser possível dizer de modo significativo que o Ocidente estava *mais avançado* que o resto do mundo.

No entanto, é importante que o que resulta desse mapeamento cartográfico de uma ordem cronológica seja a corroboração de uma relação social particular que existe – digamos, entre um mercador rico e os camponeses do interior, o colonizador e o nativo, um funcionário colonial culto de classe alta e o pobre e deslocado mestiço, e entre um rico proprietário de terras local e o imigrante trabalhador empobrecido – sob a aparência de uma direção espacial no lugar mesmo onde a referência ou distinção com relação ao Ocidente ou ao Resto é enunciada. O que pode aparecer como distinção espacial na cartografia do mundo pode ser

uma representação de distinção social entre duas posições subjetivas em contraste. Um indivíduo ocupa muitas posições subjetivas diferentes; pode-se ver como é difícil configurar essas posições ordenadamente dentro de uma dicotomia simples. Ainda assim, a dicotomia Ocidente e Resto faz precisamente isso, e ela serve para fornecer à taxonomia dessas posições uma aparência de racionalidade. A unidade pressuposta do Ocidente não é nada senão o resultado dessa operação, que permite a criação de uma aparente coerência taxonômica onde nenhuma coerência real é possível. Nesse ponto é importante ter em mente que é também possível conceber essa dinâmica social *temporalmente*, sem uma representação espacial. De modo reiterado, a relação temporal do homem moderno consigo mesmo foi conceitualizada como uma forma de transcendência ou de autossuperação. Não é necessário dizer que a forma estática da temporalidade aporética – autocontraditória e paradoxal – foi reconhecida como uma característica essencial da “subjetividade moderna”.⁷ Quando representada espacialmente, entretanto, a temporalidade aporética inerente à modernidade está fadada a ser negligenciada. Isso quer dizer que, na representação espacial, a modernidade fica reduzida à modernização.

⁷ Eu identifico uma característica da subjetividade moderna – que não está tipicamente limitada a textos europeus dos últimos séculos, mas é observada em textos literários, teológicos e filosóficos nessas regiões desde o século XVIII – na busca incessante pelo instantâneo na literatura e que foi acompanhada pelas inovações estilísticas que acentuaram a contradição entre expressões orais ou coloquiais do presente e expressões tradicionais dos antigos estilos literários. Esse é exatamente o ponto que eu quis demonstrar em *Voices of the Past* (SAKAI, 1991). Não é apenas a novidade do presente que é sublinhada nessa contradição; mas também a impossibilidade de apreender o qualitativamente novo em algum estado de meio durável, de capturar o ato da fala na escrita. Assim, o empenho para transcrever o discurso contemporâneo necessariamente revelou uma temporalidade dual aporética, na qual o tempo da transcrição e o tempo transcrito estavam em disjunção, na qual o presente da enunciação precisava ser postulado em uma dimensão mais alta que a do conteúdo enunciado, diferenciando assim o presente da enunciação, até mesmo do passado mais recente, daquilo que foi enunciado. O tempo se tornou uma ruptura dinâmica ou incisão entre o passado determinado e objetificado e o presente indeterminado e não objetificável. Frequentemente esse momento de descontinuidade na consciência moderna do tempo é referida como a característica representativa da modernidade.// No século XVIII, na Europa Ocidental, essa temporalidade dual foi formulada especificamente na matriz daquilo que Michel Foucault (1973, pp. 303-387) chamou de “o duplo empírico-transcendental” e levou à criação do neologismo “sujeito”, que significava um agente que se objetiva e se constitui dividindo-se entre um eu [self] determinado e um eu [ego] determinante. Assim, o sujeito moderno foi concebido como um composto dialético do eu [self] determinado e do eu [ego] determinante, este último fazendo o papel de metalinguagem em relação ao primeiro. Admite-se que essa temporalidade dual aporética ilustra a forma básica do Humanismo moderno.

O que não posso enfatizar o bastante aqui é que a oposição entre representação espacial e forma temporal deriva de um modo deliberadamente alternativo de apreender a dinâmica social da modernidade. Assim como argumentei em outro lugar a respeito da relação disjuntiva entre representação da tradução e o trabalho de tradução,⁸ representação espacial e forma temporal estão conectadas entre si em outra relação lógica de disjunção: se a dinâmica social é representada como direção espacial, sua temporalidade não pode ser concebida; se ela é apreendida como uma instância de temporalidade aporética na subjetividade moderna, então ela fica livre de uma representação espacial. E a disjunção entre a concepção temporal da relação do “homem” consigo mesmo e a representação espacial dessa relação, em termos do esquema do Ocidente e o Resto, é logicamente incompatível com uma distinção tal como aquela entre *humanitas* e *anthropos*, uma distinção que é a mera justaposição de uma classe e outra no mesmo plano, sem ser disjuntiva de nenhuma forma – e, ainda assim, é deslocada e projetada na dicotomia do Ocidente e do Resto. É por isso que a dicotomia do Ocidente e do Resto é invariavelmente de uma taxonomia racista, no sentido em que naturaliza e essencializa algo que é dado como uma distinção social temporária entre posições-sujeito. Assim, permitam-me afirmar mais uma vez, a dicotomia fantástica do Ocidente e do Resto é sobredeterminada, mas serve como um ponto nodal de condensação para muitas discriminações diferentes, heterogêneas e, algumas vezes, contraditórias. Conseqüentemente, é através desse deslocamento e dessa condensação que a humanidade ocidental viria a adquirir o *status* de “homem”, como se fossem capazes de se relacionar consigo mesmos exclusivamente em termos de uma temporalidade autotranscendente, enquanto o Resto estaria destinado a permanecer antropológico e, portanto, privado dessa historicidade “moderna”.

Em suma, o Ocidente é um termo, na dicotomia do Ocidente e do Resto, que serve para cofigurar espacialmente a relação entre uma posição subjetiva e outra. Em vez de designar um território limitado, ele expressa a orientação ou um *gradiente* em um local específico. O Ocidente e o Resto são mais como duas direções opostas para as quais as polaridades positivas e negativas de um gradiente apontam. Um vetor em um local não indica necessariamente a mesma orientação que ele teria em outro. Além disso,

8 Cf. Sakai (1997, pp. 12-16 e 51-63).

ainda que no mesmo local, o Ocidente poderia facilmente ser associado a múltiplos vetores, cada um dos quais podendo ter um gradiente diferente. Por exemplo, um cientista iraniano-americano pode muito bem ser considerado um ocidental com relação à maioria dos habitantes de Taiwan, mas ele seria um asiático com relação a turistas alemães visitando o país. Ou, um *métis* [mestiço] de Tonkin poderia muito bem ser considerado um ocidental com relação aos habitantes da Cingapura colonial, mas poderia facilmente ser tratado como um não ocidental por um executivo colonial britânico inspecionando os padrões educacionais e morais da população branca pobre da Indochina.⁹ Da mesma forma, um visitante japonês na Índia, a caminho da Europa nos anos 1920 poderia ter descrito os indianos quase da mesma forma que os administradores coloniais britânicos o fariam, afirmando assim sua posicionalidade “Ocidental” com relação aos indianos “nativos”. Seu ponto de vista e sua atitude antropologizantes com relação à população indiana eram, sem dúvida, aqueles de alguém que desejava se autoconstituir como Ocidental em contraste com os nativos não ocidentais. No entanto, a mesma pessoa começava a se descrever como um representante da Ásia assim que desembarcava em Marseille.¹⁰ De modo semelhante, uma pessoa que pode ser considerada como “não ocidental” na Europa Oriental poderia agarrar a oportunidade de se constituir como “ocidental” em qualquer uma das remotas regiões em que é geralmente considerado um “ocidental” e, dessa forma, passar por um “ocidental”. Ainda assim, esses casos devem ser entendidos como aberrantes. O ideal egoico de autoconstituição chamado Ocidente pode existir apenas dessa maneira. Não existe uma forma fundacional de diferenciar aqueles que são essencialmente ocidentais daqueles que apenas se fazem passar por ocidentais.

A dinâmica que reconheço aqui é correlata ao desejo de reconhecimento em uma relação configurativa. Ela regula a relação pessoal entre dois sujeitos, na qual uma posição é sempre determinada em relação a outra. A estrutura de polaridade na dicotomia do Ocidente e do Resto reflete a relação configurativa entre duas posições subjetivas. Dependendo de qual posição subjetiva se quer que um oponente ocupe, a

9 Para uma análise brilhante da situação instável da *métissage* e dos brancos pobres nas colônias europeias, cf. Stoler (2002, pp. 79-111), particularmente o Capítulo 4.

10 Trata-se, no caso em questão, de um renomado filósofo do Japão pós-guerra, Watsuji Tetsurō. Cf. seu diário de viagens pré-guerra *Climate and Culture*. Algumas das observações mais explicitamente racistas de Watsuji foram eliminadas na tradução inglesa.

própria posição subjetiva é então articulada. Em sua extensa descrição da população indiana em sua jornada para a Europa, por exemplo, aquilo a que o visitante japonês aspirava era se constituir como um sujeito desejante, assim como o antropólogo colonial britânico, retratando os nativos como seu oposto direto. Ele se articulava aos “nativos” na Índia nessa descrição a fim de cofigurar a sua posição subjetiva e a deles.

Essencialmente, como um gradiente, ou seja, um tipo de matriz diferencial, o esquema o-Occidente-e-o-Resto pode ser imposto a inúmeras relações sociais diferentes e desiguais. Essa é uma das razões pelas quais o Ocidente pode ser um tropo tão poderoso para demonstrar uma tendência histórica ou orientação em uma dada relação social. Além disso, um gradiente sempre compreende uma função derivada, de modo que, mesmo se subordinado a uma representação espacial, ele retém algum aspecto de mudança temporal. E isso também explica por que o Ocidente foi tomado tão frequentemente como um sinônimo de estar à *frente* no tempo histórico e no progresso, como uma trajetória projetada para a autotranscendência do sujeito.

Uma vez que é capaz de expressar uma orientação histórica em uma relação particular, a dicotomia o-Occidente-e-o-Resto foi duplicada em muitas regiões e locais do mundo, envolvendo diferentes grupos de pessoas a cada vez.

No final do século dezanove e início do vinte, a elite japonesa foi enviada para a Europa Ocidental para estudar e aprender sobre o que era então considerada a civilização mais avançada. A visão da glória metropolitana e o racismo crescente nas sociedades europeias deixava perplexos esses visitantes, que passavam então a se identificar étnica e racialmente com a hierarquia civilizacional da visão de mundo eurocêntrica. Mesmo enquanto essa experiência de confrontação com uma civilização poderosa e sofisticada produzia neles a resolução para o progresso e a modernização do Japão, eles eram forçados a perceber o quão orientais e não ocidentais eles mesmos eram. Precisamente porque experienciavam a vivência da realidade do Ocidente, estavam agudamente conscientes de sua exclusão dessa realidade, e sua identidade étnica japonesa se constituía cofiguradamente em contraste com a do Ocidente. Ainda assim, ao retornar ao Japão, esperava-se que eles civilizariam e modernizariam os plebeus locais (que não sabiam nada ou quase nada da ordem mundial eurocêntrica), assumindo para si a missão de criar sujeitos nacionais a partir desses plebeus. Nessa nova orientação, eles deveriam agora assumir

o papel de “ocidentais” e duplicar a relação hierárquica entre eles mesmos e as “massas incivilizadas” no próprio Japão e, mais tarde, em colônias como Coreia, Taiwan e Manchúria. Assim como os missionários cristãos, eles deveriam levar adiante a missão de civilizar as massas, transformando-as em sujeitos nacionais. Longe de acreditar em um alívio imediato do poder assombroso do Ocidente, sua sensação de estarem excluídos dele os induzia a duplicar a atitude antropologizante na comunidade local (que eles supunham pertencer ao Resto) e a localizar a realidade presumivelmente “primitiva” do local dentro do quadro etnográfico da modernidade. Isso explica porque os japoneses construíam sua imagem como brancos na Ásia e reproduziam, com as pessoas asiáticas, a mesma relação que a dada entre *humanitas* e *anthropos*.

Sua busca incansável pelo “primitivo” era, portanto, suscitada por um desejo de construir sua imagem como ocupando a posição do Ocidente em face do Resto, do desenvolvido à frente do subdesenvolvido na cronologia da modernização. Subjacente à busca do subdesenvolvido/primitivo estava o movimento de negatividade, que objetifica o dado social (postulando, assim, reflexivamente, o sujeito) e o transforma em algo que ainda não chegou. Ver o dado social como primitivo é um passo necessário para vê-lo como algo que pode ser transformado, para reconhecer uma formação social não como dada naturalmente, mas como algo manufaturado. Nesse sentido, como Rey Chow (1995, pp. 22 e 199) demonstrou brilhantemente, o primitivo é um momento essencial da subjetividade moderna. Permita-me pensar o conceito de “primitivo” em termos de sua temporalidade em vez de sua externalidade espacial entre uma cultura e outra, e então será possível ver que encarar a realidade local como primitiva é correlativo à formação de um sujeito que se constitui transformando seu ambiente, bem como a si mesmo.¹¹

Ainda assim, é necessário observar que o primitivo é extremamente ambíguo e instável, uma vez que pode ser construído seja como pertencente a “nós”, seja como parte “deles”. Embora seja possível encará-lo temporalmente, é ainda igualmente possível torná-lo exótico e projetá-lo no outro dentro do esquematismo de cofiguração. A forma como o

¹¹ Como observa Rey Chow (1995, p. 22), as paixões primitivas são politicamente ambivalentes. Elas estão, sem dúvida, preocupadas com a invenção da origem nacional “que é (re)construída agora ‘democraticamente’ como um lugar comum e um local comum, um ponto do saber e da referência comuns que já estava lá antes da nossa existência presente”.

primitivo é descrito nunca é independente do desejo de posicionalidade de quem descreve.

Nenhuma relação entre dois indivíduos ou dois grupos pode ser determinada unitariamente; é de acordo com o registro escolhido que o conjunto de posições-sujeito contrastantes que cada participante deve ocupar é sublinhado. Em seu romance autobiográfico *Uma barragem contra o Pacífico* [Une barrage contre le pacifique], Marguerite Duras descreve um relacionamento amoroso intenso, mas reprimido, entre Suzanne, jovem filha de uma família empobrecida de colonos franceses, e Monsieur Jo, filho de um rico proprietário de terras no Vietnã colonial do início dos anos 1930 (DURAS, 1985; 1997[1950], pp. 153-367). Devido à sua extrema pobreza, a família de Suzanne, representante da população branca pobre da Indochina francesa, torna-se uma ameaça potencial à ordem do Estado francês. O que se passa no encontro de M. Jo com a família de Suzanne é uma luta a respeito de quais posições subjetivas os personagens do romance podem assumir, quanto aos termos dessa relação na qual a dicotomia politicamente-construída do colonizador e do colonizado é atestada, subvertida, aniquilada e reconstruída na narrativa. O registro mais poderoso que opera nesse relacionamento amoroso é o da raça, “um princípio organizativo central das comunidades europeias nas colônias”, e “o pensamento racial era parte de uma lógica crítica, baseada na classe, que diferenciava nativos e europeus”, mas, precisamente porque o racismo “era parte do aparato que mantinha colonos brancos potencialmente subversivos na linha” (STOLER, 2002, p. 13), ele é rejeitado ao longo do romance – o narrador nunca menciona de que raça era considerado M. Jo, ou que o caso de amor pode ter envolvido sexo inter-racial –, exceto em uma série de sugestões cujas implicações são reveladas quando os leitores relacionam esse romance com trabalhos posteriores de Duras, como *O amante* [L’amant] e *O amante da China do Norte* [L’amant de la Chine du Nord]. O que é notável nos romances posteriores de Duras é que ela lidou com o trabalho do inconsciente em sua própria memória histórica, na qual a afiliação entre fascismo e colonialismo é delineada de forma inequívoca e inquestionável.

Uma característica da subjetividade moderna pode ser facilmente encontrada na busca pelo efêmero, o transitório e o instantâneo na vida cotidiana. Não é apenas a novidade do presente que é sublinhada nessa busca; mas também a impossibilidade de apreender o qualitativamente novo com alguma permanência de um meio duradouro, de capturar

o presente no presente. Por esse motivo, o passado como primitivo é evocado. Assim, apenas ao marcar o passado como um termo contrastante é que o termo presente poderia ser indicado negativa e reflexivamente. Na modernidade, tornou-se impossível que o tempo funcione como meio contínuo, no qual o passado, o presente e o futuro ocorrem; em vez disso, ele se tornou uma ruptura dinâmica ou incisão entre um passado determinado e objetificado e o presente indeterminado e não objetificável. É o exótico que fornece o passado determinado e objetificado nessa dinâmica. O tempo tornou-se, assim, um movimento incessante de autotranscendência.¹² Da mesma maneira, o termo “sujeito”, que significa não um conceito substancial, mas *relacional*, ilustra essa característica da modernidade ao incorporar a estrutura do cálculo diferencial.

Aqui o primitivo se torna uma espécie de paradoxo na modernidade. Postular o exótico permite que se ocupe, como “algo transmitido”, a posição de estrangeiro, bem como o presente indeterminado e não objetificável em cujo olhar o primitivo é exibido como o passado determinado e objetificado. No entanto, para alguém como Suzanne, que nasceu no Vietnã e nunca conheceu a “cultura francesa” de perto, é extremamente difícil postular o exótico fora dela mesma, é claro, a não ser que ela apele para uma preocupação com o prestígio branco e a identidade naturalizada de sua raça. Ela precisa apelar para a confluência entre branquitude e Ocidente precisamente porque não pode encontrar quase nada inerentemente ocidental em sua criação e circunstâncias “nativas”.

De forma semelhante a essa exotização, intelectuais japoneses começaram a ver sua realidade local como primitiva. Sua percepção de serem japoneses e asiáticos tornou-se, assim, estreitamente entrelaçada com sua aspiração ao Ocidente, por um lado, e com seu ressentimento contra ele, por outro.¹³ Como notaram alguns historiadores da literatura,¹⁴ é impressionante que exatamente a mesma orientação possa ser detectada na aspiração e no ressentimento daquela elite colonial dos

12 Para uma história excelente, ainda que breve, do conceito de sujeito, cf. Balibar (1991, pp. 33-57). Cf. também Crichtley (1999, pp. 51-82).

13 Uma análise muito informativa da atitude dos intelectuais japoneses com relação ao Ocidente pode ser encontrada em Komori (1998, pp. 170-98).

14 Cf. Chen (1995, pp. 389-406); Tarumi (1995, pp. 51-101). Vale observar que se questiona frequentemente se o compromisso do intelectual modernizado com a modernidade foi ou não uma forma de colaboração com o governo colonial após a independência da colônia. Para além de contextos históricos específicos, parece haver algumas conexões íntimas entre a modernidade e a colonização do mundo.

territórios anexados ao Japão imperial relativamente às metrópoles de Tóquio e Kyoto durante o auge do colonialismo japonês. Vale notar que, como argumentou Ghassan Hage (1998, p. 195), é possível detectar a mesma copresença contraditória daquilo que Pierre Bourdieu chamou de hiperidentificação, ou uma excessiva aspiração com relação aos valores de classe média-alta britânicos, e uma revolta desesperadora, característica daqueles que têm suas aspirações bloqueadas, entre australianos de ascendência britânica que foram capazes de acumular capital cultural suficiente dos valores de classes altas britânicas. Assim como Paris, Londres e Berlim simbolizavam “o Ocidente” para os colonos brancos pobres no Vietnã colonial, intelectuais “anglo-australianos”¹⁵ e japoneses, Tóquio e Kyoto incorporavam a imagem de “modernidade” em direção à qual a elite taiwanesa, educada em japonês em universidades japonesas, por exemplo, se voltava, enquanto aceitava a missão de transformar sua própria realidade “primitiva”, indígena e local.

Assim, o mesmo intelectual japonês pode ser um representante típico do Resto em um gradiente, mas deve interpretar o papel de “ocidental” em outro. Múltiplos gradientes coexistem mesmo em uma só pessoa. E isso não é limitado, evidentemente, ao caso dos japoneses. O par *humanitas* e *anthropos* aparece duplicado em muitas partes do mundo – de modo que, permita-me repetir, é fundamentalmente errôneo mapear a distinção entre *humanitas* e *anthropos* sobre o plano cartográfico do mundo – e, junto à circulação global de mercadorias industriais e a expansão da dominação militar dos EUA, Japão e Europa, essa é uma das razões pelas quais o Ocidente foi e ainda é percebido como ubíquo ao redor do mundo. Como argumentei anteriormente com relação à cumplicidade entre universalismo e particularismo, o que pode parecer a universalidade do Ocidente consiste em sua capacidade de gerar, em um ponto remoto, distante das metrópoles europeias, uma certa orientação ou gradiente através do qual algo como a dicotomia o-Ocidente-e-o-Resto é duplicada.

E cada uma dessas orientações ou gradientes é, permita-me observar, sempre associada a uma certa qualificação. Por exemplo, a fim de assumir o papel de um ocidental distinto dos habitantes autóctones em uma região remota do Império japonês, um engenheiro altamente qualificado deveria enfatizar uma oposição específica de qualidades – tais como o contraste entre a habilidade de pensar e se comportar cientificamente e a ausência

15 Hage (1998, p. 194) cita C. J. Koch, um romancista australiano: “A cultura baseada em Londres era a estrela polar imaginária do nosso mundo”.

dela. A relação entre o Japão propriamente dito e Taiwan foi representada frequentemente por algum contraste vago entre os dois grupos de pessoas: aqueles que supostamente possuíam uma racionalidade científica e aqueles que ainda habitavam uma pré-modernidade supersticiosa. E, nessa orientação cronologicamente mensurável de pré-modernidade para modernidade, era preciso exibir os signos da racionalidade científica a fim de se qualificar como japonês e se constituir como japonês – embora devesse ser gritantemente óbvio que a vasta maioria da população japonesa no Japão propriamente dito não possuía nenhuma racionalidade científica em comparação com muitos taiwaneses cultos.

Igualmente, em uma orientação que leva da pré-modernidade à modernidade, deve-se demonstrar os signos de uma autonomia individualista – em oposição à deferência coletivista – a fim de se qualificar para se autoconstituir como Ocidental. Em outra orientação, a habilidade de falar alguma das línguas europeias é admitida como uma qualificação para pertencer ao Ocidente, assim como a habilidade de falar japonês já foi considerada um emblema de modernidade em certas colônias japonesas.

Claramente, um grande número de qualificações e orientações distintas são adotadas como características do Ocidente. Nem o Ocidente nem o moderno podem ser determinados por apenas uma qualificação ou gradiente. Os gradientes nos quais alguém pode se ver enredado nunca são únicos; é sempre com múltiplos gradientes que se engaja. Ainda assim, o que inferi com relação às duas qualidades se aplica às outras qualidades coexistentes com o resultado de que, mesmo que inúmeras delas devam supostamente se referir ao mesmo Ocidente, elas não são necessariamente co-possíveis, nem contraditórias. Com isso quero dizer que, como eu o percebo e como muitos exemplos já sugeriram, o Ocidente nunca é uma entidade internamente coerente. À primeira vista, o Ocidente pode parecer um sujeito consistindo em um conjunto de predicados organicamente sistematizados; no entanto, como demonstrou meu argumento, o Ocidente deveria ser considerado um composto acidental de predicados que são, na verdade, independentes entre si. O Ocidente é um composto de muitas variáveis, nenhuma das quais permanece constante. Sob o risco de me repetir: *não existe nenhuma qualidade única que é adequada para definir a identidade do Ocidente*. Nem a cristandade, nem a superioridade econômica, nem valores democráticos, nem uma branquitude de fisiologia fantástica – nem, de fato, todas essas juntas – seriam suficientes. Nem o Ocidente nem o Resto são, portanto, uma sistematicidade coerente

de atributos: nenhum deles pode ser considerado uma substância. O Ocidente é, acima de tudo, uma unidade putativa e, dessa forma, não pode ser definido exclusivamente em sua objetividade.¹⁶

Portanto, uma pessoa raramente existe, seja no Ocidente, seja no Resto, de forma consistente e coerente, exceto pelo fato de que, assim como acontece com a classe social, os meios e recursos para adquirir certas qualificações e suas qualidades não são distribuídos igualmente. Na verdade, os meios e recursos estão concentrados em certos grupos de uma forma tal, que é mais fácil para aqueles que estão em certos grupos privilegiados, que para outros, adquirirem as qualificações para a ocidentalidade.

As condições históricas que nos induziram a desconsiderar as contradições e a sobredeterminação inerente à unidade do Ocidente estão desaparecendo rapidamente; as realidades sociais e econômicas que permitiram que aquelas qualidades que caracterizam a dicotomia do-Ocidente-e-do-Resto parecessem ancoradas em chão firme estão afundadas em ansiedade quanto às suas identidades sociais, econômicas e culturais. Fundamentalmente, o que foi colocado em questão é o estatuto do Ocidente enquanto referente singular e unificado. Em particular, desde que a Ásia foi definida como o negativo do Ocidente. Hoje, a natureza sobredeterminada do Ocidente, que expressa muitas formas de ansiedade social e econômica de uma maneira condensada, é sentida agudamente na produção de saber a respeito da Ásia nas Humanidades.

No entanto, curiosamente, em nenhum lugar do mundo o termo “o Ocidente” parece ter perdido seu apelo universal e sua inteligibilidade imediata. Em nenhum lugar do mundo ele perdeu sua força de realidade objetiva. Especialmente no Leste Asiático, o Ocidente continua a fazer o papel de índice mestre com relação ao nacionalismo local, que procurou determinar sua identidade étnica, cultural e racial na representação configurativa do Ocidente e do Resto. Ao mesmo tempo, entretanto, um número crescente de grupos sociais e aspectos da vida cotidiana no Leste Asiático podem muito bem ser localizados dentro do Ocidente, e não no Resto, dependendo do foco escolhido.

¹⁶ É nesse contexto que eu gostaria de reconsiderar a significação de algumas ideias, notavelmente a lógica do *basho*, de Nishida Kitarō (1870-1945), que procurou criar um argumento filosófico em termos do *hypokeimenon* aristotélico e do *khôra* platônico para lidar com questões da subjetividade moderna nos Volumes 4, 5 e 6 de Nishida (1965).

Mas como o Ocidente é capaz de continuar mantendo sua inteligibilidade imediata? Como as pessoas, em muitos lugares do mundo, continuam a acreditar no Ocidente, apesar da evidência gritante de sua instabilidade, transigência e sobredeterminação? Retornemos aos nossos próprios exemplos da sobreposição da relação colonial e da dicotomia o-Ocidente-e-o-Resto. À observação exemplar da oscilação ocidental/não ocidental de um cientista iraniano-americano em Taiwan, seria possível responder afirmando que ele não é realmente um ocidental, que o é apenas de modo figurado. Nessa afirmação, presume-se que deve haver, necessariamente, ocidentais “naturais”, que são ocidentais originalmente por si só e entre os quais o cientista iraniano-americano não se inclui desde o princípio: insiste-se na capacidade de postular a entidade do Ocidente além de qualquer e de todas vicissitudes históricas. Essa é uma afirmação essencialista que busca naturalizar e enraizar os *pedigrees* do Ocidente (assim como os do Resto) em certas propriedades entendidas como sólidas, imutáveis e naturais.

Em termos do conceito de fixidez, Homi Bhabha (1994, pp. 66-84) analisou os processos de subjetivação para colonizadores e colonizados, e a construção ideológica da alteridade no discurso colonial. Sabemos também que tal obsessão com essa fixidez presumida pode facilmente ser apropriada pelo anseio nacionalista por uma “entidade-povo” eterna, particularmente nos países pós-independência, onde ainda é vívida a memória da subjugação às administrações euro-americano-japonesas. O que eu quero considerar com respeito à reivindicação essencialista e presuntiva do *pedigree* do Ocidente, entretanto, é um pouco diferente desse desejo por uma essência fixa e um passado imemorial. Pois essa reivindicação presuntiva do nacionalismo visa compensar o reconhecimento da instabilidade fundamental das identidades do-Ocidente-e-do-Resto, uma facticidade segundo a qual, sem nenhum motivo razoável e sem saber o porquê, uma pessoa vem a ser ocidental apenas graças a algumas “qualificações” e não ocidental graças a outras qualificações; é uma reação quase instintiva, compensando a dissolução daquelas condições históricas que permitiram que as qualidades que caracterizam as identidades do-Ocidente-e-do-Resto parecessem emanar de essências, e rejeitando a dissolução que pode muito bem ser resultado da globalização. A reivindicação é essencialista no mesmo sentido em que aristocracias são essencialistas, como argumentou Pierre Bourdieu.

Considerando a existência como uma emanção da essência, eles não atribuem nenhum valor intrínseco a [...] façanhas e delitos [...] Eles os valorizam apenas na medida em que manifestam claramente, nas nuances de suas maneiras, que sua única inspiração é a perpetuação e a celebração da essência graças à qual esses feitos são realizados (BOURDIEU, 1984, p. 24).¹⁷

Diferentemente da distinção de classe social, que é o foco de Bourdieu, a distinção entre Ocidente e Resto é frequentemente imposta por duas partes, assim separadas, sobre si mesmas. O-Ocidente-e-o-Resto estão ambos ansiosos por naturalizar suas qualidades e qualificações distintivas. Dessa forma, a reivindicação essencialista e presuntiva aos respectivos *pedigrees* do-Ocidente-e-do-Resto conclama a um tipo de naturalização. Permita-me citar Bourdieu novamente a respeito do gosto natural aqui:

A ideologia do gosto natural deve sua plausibilidade e eficácia ao fato de que, como todas as estratégias ideológicas geradas cotidianamente na luta de classes, ela *naturaliza* diferenças reais, convertendo diferenças no modo de aquisição da cultura em diferenças de natureza: ela só reconhece como legítima a relação com a cultura (ou a linguagem) que menos carrega as marcas visíveis de sua gênese, que não tem nada de “acadêmica”, “escolástica” ou “livresca”, mas que manifesta, por sua naturalidade e desembaraço, que a verdadeira cultura é uma natureza – um novo mistério da imaculada conceição (BOURDIEU, 1984, p. 68).

É através desse desejo de naturalizar que o Ocidente – dispar, sobredeterminado e heterogêneo (assim como o Resto) – parece unificado. A unidade do Ocidente, portanto, é sempre sua unidade *putativa*: é algo que deve ser evocado e, ainda assim, em seu investimento essencialista e presuntivo, é naturalizado e presumido como um dado. Isso também explica porque a distinção Ocidente-e-Resto nunca pode aparecer sem uma aura de racismo. Não compreendemos o racismo aqui de uma forma estrita, ou seja, em termos da redução de qualidades culturais e sociais de um indivíduo às suas características fisiológicas, tais como cor de pele, tipo de cabelo, e a distribuição de funções cerebrais. O que constitui o racismo é um investimento fundacional, uma demanda de que as qualidades e diferenças percebidas sejam naturalizadas, enraizadas e firmadas em propriedades essencializadas, tais como cultura étnica, branquitude, tradição nacional ou ocidental, e linguagem. Nesse sentido, o Ocidente é um outro tipo de etnicidade, tradição e linguagem fictícia, seguindo a terminologia de Etienne Balibar. Não é necessário dizer que

17 Cf. também Hage (1998).

nenhum desses termos fixadores é mais confiável e menos contingente que as qualidades e diferenças percebidas.

Apesar de sua constante dispersão, fragmentação e mutação, a distinção entre o Ocidente e o Resto parece intacta apenas por causa desse esforço de compensar a dissolução das condições históricas, há sempre um esforço que nos encoraja a desconsiderar a dispersão e a sobredeterminação inerentes à própria distinção Ocidente/Resto. Em outras palavras, a distinção entre o Ocidente e o Resto é uma reação a uma vicissitude; é uma tentativa de reprimir transformações históricas. Não surpreende que aqueles que insistem obstinadamente em sua identidade ocidental sejam frequentemente aqueles que se sentem mais inseguros quanto às suas qualificações para ser ocidental. Pois o que é preservado na distinção são as condições históricas do encontro de poderes desiguais, que levaram à ascensão da Europa burguesa, na qual as forças coloniais dominaram de modo progressivo o que viria a ser agrupado sumariamente como o Resto. Não existe dúvida de que o Ocidente é uma construção histórica e que, como tal, é exposto constantemente à transformação histórica, mas a unidade pressuposta do Ocidente, que também age nessa tendência compensatória, não é histórica no sentido de registrar continuamente uma mutação histórica. Em vez disso, ela reprime o histórico. Em suma, a unidade putativa do Ocidente *não está no tempo*. A compreensão adequada da distinção entre Ocidente e Resto deve ser buscada, antes, na topografia do inconsciente colonial.

Se a distinção entre Ocidente e o Resto se torna cada vez mais independente de geografia, raça, cultura étnica ou nacionalidade, sendo, no entanto, uma questão de capital cultural que molda a situação socioeconômica do indivíduo, pode-se atentar à formação socioeconômica das qualificações em termos das quais o Ocidente e o Resto são apresentados, distintiva e performativamente, e ao modo como as pessoas investem nas aquisições dessas qualificações. Em ocasiões sociais, um número cada vez maior de pessoas fracassa em se qualificar seja como ocidentais, seja como asiáticos.

Disso, entretanto, não podemos concluir que o Ocidente deixará de ser distintivo do Resto. Nem eu seria capaz de afirmar que, devido à sua crescente fragmentação e dispersão como uma consequência inevitável da globalização, o Ocidente esteja deixando de ser uma realidade. Assim como seria loucura presumir que a categoria social de raça vá logo deixar de ser relevante para a percepção social da realidade, apenas porque a noção

de raça é tão abstrata, conceitualmente fragmentária, geneticamente incoerente, sociologicamente arbitrária, historicamente contingente, geograficamente mutável e, em suma, irracional – da mesma forma eu cometeria um erro fatal se esperasse que o Ocidente fosse se dissipar pelo comércio crescente no mundo.

Espero que a significação estratégica dessa conferência para o diálogo e a diferença tenha ficado evidente. A diferença no diálogo nunca existe entre o Ocidente e o Resto. O diálogo não pode ser enquadrado nessa dicotomia. Ao contrastar a dicotomia do Ocidente e do Resto com a diferença no diálogo, pode-se, na verdade, demonstrar que um diálogo desse tipo sempre trai essa configuração. Ainda que antecipemos que o nosso diálogo será prejudicado pela própria história ou histórias que deram lugar ao que é discutido sumariamente como a dicotomia do Ocidente e do Resto, nós não necessariamente trabalharemos para nos recolocar nas mesmas posições do Ocidente e do Resto. Pois nós agimos, mudamos e nos transformamos uns aos outros no acontecimento do diálogo. Certamente nós somos capazes de deslocar e dispersar o Ocidente em vez de confirmar sua unidade pressuposta, assim como “nós” somos capazes de recusar a nos recolhermos na segurança de uma pátria a partir de onde eu expulso e exorcizo o meu outro no diálogo.

Tradução de Rodrigo Octávio Cardoso¹⁸
Revisão técnica de André Keiji Kunigami¹⁹

REFERÊNCIAS

BALIBAR, Étienne. Citizen Subject. In: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean-Luc (Eds.). *Who Comes after the Subject?* New York/London: Routledge, 1991, pp. 33-57.

BHABHA, Homi. The Other Question – Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism. In: BHABHA, H. (Ed.). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 1994, pp. 85-92.

¹⁸ Doutorando em Teoria e História Literária na Unicamp: <rodrigooabcardoso@gmail.com>.

¹⁹ André Keiji Kunigami, pós-doutorando do departamento de Romance Studies na Universidade da Carolina do Norte – Chapel Hill, EUA: <akeiji@gmail.com>.

- BOURDIEU, Pierre. *Distinction – Social Critique of the Judgment of Taste*. R. Nice (Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- CHEN, Wanyi. Yume to Genjitsu [Dreams and Reality]. In: SHIMOMURA, Sakujiro *et al.* (Eds.). *Yomigaeru Taiwan bungaku* [Resurrecting Taiwanese Literature]. Tokyo: Tôhō Shoten, 1995, pp. 389-406.
- CHOW, Rey. *Primitive passions – Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. New York: Columbia University Press, 1995.
- CRITCHLEY, Simon. Post-Deconstructive Subjectivity? In: CRITCHLEY, S. (Ed.). *Ethics, Politics, Subjectivity*. London/New York: Verso, 1999, pp. 51-82.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *A Thousand Plateaus*. B. Massumi (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DURAS, M. *Sea Wall*. H. Griffault (Trans.). New York: Farrar, Starus & Giroux, 1985.
- DURAS, Marguerite. *The North China Lover*. L. Hafrey (Trans.). New York: New Press, 1992.
- DURAS, Marguerite. Un barrage contre le Pacifique. In: *Romans, cinéma, théâtre, un parcours 1943-1993*. Paris: Gallimard, 1997[1950].
- DURAS, Marguerite. *The Lover*. B. Bray (Trans.). New York: Pantheon Books, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *The order of Things*. New York: Random House, 1973.
- HAGE, Ghassan. *White Nation-Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. Annandale/Australia/West Wickham, UK: Pluto Press, 1998.
- KOMORI, Yoichi. Higashi kara nishi e, nishi kara higashi e. In: KOMORI, Yoichi. (Ed.). *<Yuragi> no nakano Nihon-bungaku* (Japanese Literature in Oscillation). Tokyo: NHK, 1998.
- LEGENDRE, Pierre. *L'amour du censeur: essai sur l'ordre dogmatique*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- NISHIDA, K. Z. *Hataraku mono kara mirumono e* [From that the Agency of Functioning to the Agency of Seeing]. Vol. 4, Nishida Kitarô Zenshuû . Tokyo: Iwanami Shoten, 1965a.
- NISHIDA, Kitaro. *Ippansha no jikakuteki taikei* [Determination in Terms of the General in the Awareness of the Self]. Vol. 5, Nishida Kitarô Zenshuû. Tokyo: Iwanami Shoten, 1965b.
- NISHIDA, Kitaro. *Muno jikakuteki gentei* [Determination in Terms of Nothingness in the Awareness of the Self]. Vol. 6, Nishida Kitarô Zenshuû. Tokyo: Iwanami Shoten, 1965c.

- SAKAI, Naoki. *Voices of the Past*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- SAKAI, Naoki. *Translation and Subjectivity*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997.
- STOLER, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power*. Berkeley/London: University of California Press, 2002.
- TARUMI, Chie. *Taiwan no Nihongo bungaku* [Japanese Language and Literature in Taiwan]. Tokyo: Goryū Shoin, 1995
- WATSUJI, Tetsuro. *Climate and Culture*. G. Bownas (Trans.). Tokyo: Japanese Ministry of Education, (1961).
- WATSUJI, Tetsuro. *Fūdo*. Vol. 8. Tokyo: Iwanami Shoten, 1963.

Recebido: 20/3/2019

Aceito: 31/7/2019

Publicado: 23/6/2020