

Os confins como reconfiguração das fronteiras

Raul Antelo
(UFSC)

Um rápido exame das tendências axiológicas que operam no campo do comparatismo latino-americano poderia apontar, para início de conversa, que nele existe, residualmente, um universalismo político, formal e ficcional, inscrito nos marcos da nação, e voltado à regulação das hegemonias ideológicas, enfrentado ao qual temos um outro tipo de universalismo, o universalismo irrepresentável da pós-nação, que se sustenta em paradoxais inclusões excludentes. Poderíamos, então, registrar, em consequência, como dado novo, a emergência de uma universalidade concreta, pós-nacional ou global, com seu corolário ficcional específico, as ações simbólicas unitárias (mercadológicas, segundo a vertente integrada desta tendência) ou pluralistas (que, segundo a visão apocalíptica da mesma, cabe ao multiculturalismo). Mas, mesmo assim, constatamos a sobrevivência residual da primitiva universalidade concreta do Estado-nação, cujos efeitos ainda não cessam de registrar-se nos estudos de área. Haveria, entretanto, a meu ver, uma terceira posição, a da *singularidade* da literatura que, através de um regime estético¹, se oferece como um excesso imanente que motiva uma incessante insubordinação contra a hierarquia dada.

Com efeito, uma das saídas da crítica cultural contemporânea, entendida como crítica *entre* culturas, é a de resgatar um regime estético que proponha um modo de ultrapassamento das decisões de cunho racionalista dos modelos universalistas herdados do alto modernismo. Trata-se, na verdade, de uma alternativa que confronta, de fato, dois modelos de historicidade. Uma história evolutiva, historicista, pautada por rupturas, e uma história circular, hiper-historicista, construída através de reinterpretações. Apostase, as-

¹ Cf. RANCIÈRE, Jacques – *A partilha do sensível. Estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: *exo experimental/Editora* 34, 2005; ——. *El inconsciente estético*. Trad. S. Duluc et al. Buenos Aires: Del estante, 2005; BADIOU, Alain. *Condiciones*. Trad. E.L. Molina y Vedia. México: Siglo XXI, 2002.

sim, em um futuro artístico que é, ao mesmo tempo, um futuro da política, um futuro que, ao enfrentar-se com o presente da não-arte, não deblatera nem esconjura a nova barbárie, remetendo, porém, diretamente ao passado, a seu caráter inacabado e virtual, para assim potencializar a ação, a partir da impotência comprovada na atualidade. Diríamos, portanto, que é, paradoxalmente, em função do dado anestésico, que se reabre, na crítica (inter-)cultural, a discussão acerca do que se passa e que, ao passar, atua, vindo a configurar o aspecto atual e ativo da presença e da sensibilidade contemporâneas.

Esse modo de encarar a crítica cultural não se baseia em decisões de ruptura, porém, reivindica para si decisões de reinterpretação. É o regime de uma relação não tradicional com a própria tradição, em que há co-presença de temporalidades radicalmente heterogêneas. Já tive ocasião de mapear o campo e destacar que, diante de uma fração entrincheirada na restauração universalista, consolidada pela mediação dos “grandes textos”, podíamos registrar outras estratégias reinterpretaivas que, pelo contrário, valorizavam o conteúdo *de massa* da obra de arte contemporânea, para melhor devolver-lhe seu caráter transgressivo. Em ambos os casos, por exemplo, lançava-se mão da precursividade da teoria do texto barthesiana mas, nesta segunda perspectiva, destacava-se que toda linguagem crítica constrói seu próprio verossímil e que todo verossímil é, por definição, arbitrário, até se tornar

“inacceptable la pretensión absolutista de la vieja crítica que, naturalizando y deshistorizando su verosímil aspira a convertirlo en criterio absoluto de legitimidad y propiedad literario-institucional. La idea de verosimilitud crítica, formalista y convencionalista en tanto es respecto de las propias proposiciones que el sistema del crítico adquiere su verdad, va a convertirse en algo como un principio epistemológico para Barthes, tanto en sus intervenciones semiologizantes, como en su crítica del gusto.”²

Apropriando-se, com exclusivismo, do critério de pluralidade, o julgamento crítico universalista forçaria o domínio do estético, até associá-lo com uma veracidade pedagógica, idéia que aparece em alguns textos já clássicos dessa vertente, tais como *Occidental Poetics* (1990) de Lubomir Dolezel, *Is literary history possible?* (1992) de David Perkins, *O cânone ocidental* (1994) de Harold Bloom, *Altas literaturas* (1998) de Leyla Perrone-Moisés ou mesmo *Knowledge*

² SARLO, Beatriz (ed) – *El mundo de Roland Barthes*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1981, p.23. Essas idéias de Sarlo reaparecem, potencializadas, em “Los modos de ser Barthes”, prefácio que ela escreveu para a edição em espanhol de *La préparation du roman* (Cf. BARTHES, Roland. *La preparación de la novela*. Trad. P. Willson. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).

³ Franco Moretti, em “Conjectures on World Literature” (*New Left Review*, nº 1, 2000) parte da homologia entre sistema literário e capitalismo para afirmar que “the literary world-system is analogous to Wallerstein’s capitalist world-system, and Braudel’s *économie-monde* before him – core, periphery, semi-periphery, etc. but with one major difference: within the capitalist world-system the flow of products is always two-way, some products go from the core to the periphery (...), while others, (...) follow the opposite route and go from the periphery to the core. In the literary world-system, on the other hand, the flow is basically one-way: very strong from the core to the periphery, very weak in the opposite direction”. essa rua de mão-única significa que “core literatures can influence peripheral ones, at times very deeply, whereas the reverse is almost never the case”. Por isso Moretti defende a tese da literatura mundial argumentando que “applying world-systems analysis to literature means emphasizing the unequal structure within which literature is written: the advantages that very few cultures enjoy, and the constraints under which all the others must work. This asymmetry of the literary world-system is the key contribution of world-systems analysis to literary study – and is also the

point that has encountered the greatest resistance, because lots of people refuse to acknowledge the power of material constraints over cultural production: the power of matter over spirit, as it were". Aquilo que Moretti não assume é que, assim raciocinando impõe-se, de maneira normativa, uma questão de gênero universal — o romance — e é a partir dessa forma que se constrói a reflexão sobre a assimetria dos intercâmbios, o que é uma maneira de não questionar a política da forma. É verdade que ele denuncia a hegemonia de um sistema literário nacional ("Nineteenth century France is the great paradigm of formal inventiveness") mas ao mesmo tempo "it's the great exception of literary history. You look at nineteenth century Britain, and immediately see the difference: it's such a less problematic society, so much more satisfied with itself. This is what hegemony brings about: the US today, so similar to Victorian Britain in so many ways". Daí sua conclusão: "Not that world-systems analysis has anything relevant to say about form – it doesn't, form is a non-existent concept in historical sociology – but world-systems analysis makes us understand that form is not a given of literary history, it's not something that can be taken for granted like we literary people tend to do, but is the result of a very specific non-literary configuration: formal invention thrives in those societies that belong to the core, but are not hegemonic, or in those that are in the more dynamic part of the semiperiphery. Societies where contradictions are deep, but solutions are imaginable". As teses de Moretti, fartamente apoiadas nas análises machadianas de Roberto Schwarz, apóiam-se, entre outros, em ensaios como os de Itamar Even-Zohar ("Polysystem

and Commitment (2000), de Douwe Fokkema e Elrud Ibsch. A versão "progressista" dessa posição universalista seria a de Pascale Casanova ou Franco Moretti, defendendo, na vira-da de milênio, a *literatura mundial* ³.

À diferença do universalismo clássico, o princípio de verossimilhança crítica pós-literária, disseminando a noção de pluralidade, abre mão da unanimidade do "grande texto" e assenta-se, pelo contrário, na dinâmica das forças. Sob o ponto de vista pós-crítico, na medida em que toda força mantém uma relação essencial com outras forças, ela passa a ser vista como intrinsecamente plural. Não faz sentido, em consequência, pensá-la em singular, como obra prima ou cânon insuperável: a força é o poder de um sujeito soberano mas é também o objeto sobre o qual esse domínio é exercido. Nesse sentido, uma força é sempre uma relação *entre* forças, portanto, uma pluralidade. Essa pluralidade, enfim, faz com que uma força sempre seja afetada por outras forças, e em consequência, a vontade de poder, o desejo de cada força se tornar objeto exclusivo de atenção para si própria, pode ser traduzido como a intenção ambivalente de poder ser afetado e, ao mesmo tempo, afetar as outras forças. Como ações combinadas e complementares, criticar e avaliar equivalêm, portanto, a experimentar e problematizar diversas forças em si.

Mas, ao lado do universalismo pró-literário e anti-culturalista, há outras correntes críticas, no interior do comparatismo, sem respostas convincentes, a meu ver, para a situação presente. Naqueles críticos em que a hegemonia do modernismo sobrevive colada à marca do nacionalismo, o paradoxo talvez seja ainda mais visível. A posição que eles sustentam é *a priori* defasada, uma vez que, se já é difícil justificar a sobrevivência de uma comunidade textual, como querem os universalistas, mais árduo ainda é proclamar a existência de uma comunidade nacional. Em função do hiato que se estabelece entre enunciado e enunciação, não é possível esconder que essa crítica já não fala do interior de uma comunidade pré-capitalista e autônoma, mas, ao contrário, sua posição e legitimidade foram, há muito, universalizadas, quando não globalizadas. O paradoxo de uma "dialética da colonização" reside justamente nesse ponto: ela critica as comunidades imaginadas em torno ao ser nacional, mas, ao mesmo tempo, ela amarra essa dialética ao desejo de uma impossível comunidade por vir. Mais impossível ainda, no caso do Brasil, diante

da queda de todos os semblantes democráticos, decorrentes dos partidos construídos, à maneira ocidental, *européica*, como representantes de classe ou setores de classe.

Assim como o Oitocentos inventa a máquina, dentre elas, a nação como máquina simbólica, e adquire, portanto, consciência de modernidade, o século dos nacionalismos descobre também, com Flaubert, a *bêtise* como não-pensamento do lugar comum. O discurso nacionalista desempenha, precisamente, essa função de *bêtise* conceitual já que busca sempre outorgar materialidade a um objeto como a nação, que carece de toda especificidade. A nação é um conjunto de pontos do imaginário que fazem laço social, daí que seu valor mude constantemente. Não é o mesmo o sentido de nação em Alencar, Manoel Bonfim ou Mário de Andrade. De fato, depois de 1945, o conceito de *nacional* precisa ser pensado, a partir da lição de Gramsci, como um objeto híbrido, *nacional-popular*, que é uma forma de dizer que esse nacionalismo é, na verdade, um nacionalismo anti-imperialista.

Já tive ocasião de mostrar de que modo o debate pós-estruturalista francês repercutiu nos ensaios iniciais de um conjunto de escritores e críticos latino-americanos como Beatriz Sarlo, Leyla Perrone-Moisés⁴ ou Ricardo Piglia⁵. Gostaria, dessa vez, de me deter na reflexão de Ernesto Laclau para melhor equacionarmos os desenvolvimentos posteriores de sua teoria da política contemporânea concebida como um populismo incontornável.

Em seu último livro, Beatriz Sarlo destaca a relevância de 1970 para captar as forças do presente. “La Argentina no iba a ser la misma a partir de los hechos de mayo y junio de 1970 — diz a analista, em referência ao crime de Aramburu e pondera, ainda — muchos creyeron que se iniciaba el desenlace de una época que concluiría con una victoria revolucionaria”. Mais ainda, diz que, **unanimemente**,

“se creyó que había sonado la hora de la justicia. Quienes se movían por estas convicciones, no se preguntaron entonces si la justicia que se había ejercido sobre Aramburu podía reclamar ese nombre. Tampoco se preocuparon por que otros pensaran que esa justicia tenía la forma de una venganza. Sustancialmente, lo que se había hecho estaba bien por razones históricas y políticas. Por eso, la muerte de Aramburu no obligaba a resolver ningún dilema moral, sobre todo porque la idea misma de un problema moral parecía inadecuada para entender cualquier acto político”⁶.

Studies”, in *Poetics Today*, spring 1990) ou Emily Apter (“Global Translatio: The “Invention” of Comparative Literature, Istanbul, 1933”, *Critical Inquiry*, nº 29, 2003).

⁴ Cf. ANTELO, Raul. “Valor e pós-crítica”. In: MARQUES, Reinaldo et alii. *Valores. Arte Mercado Política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002; ——. “Los desafíos de la post-crítica”. *Revista de Crítica Cultural*, nº 25, Santiago do Chile, nov. 2002, p.16-7; ——. “A estética do abandono” In: RESENDE, Beatriz (ed.) *A Ficção Latino-Americana no Século XXI*. Rio de Janeiro, Aeroplano (no prelo).

⁵ Cf. ANTELO, Raul. “O anacronismo e a política do tempo”. In: FONSECA, Maria Augusta (ed.) *Olhares sobre o romance*. São Paulo: Nankuin, no prelo. Ainda a respeito de Piglia, Andrea Giunta nos relembra que “en 1965, en el único número de la revista *Literatura y Sociedad*, Ricardo Piglia intervenía en este largo debate abocándose a una tarea doble: intentaba, por un lado, definir el lugar de la neo-izquierda argentina, alejada de aquella ‘vieja izquierda’ a la que entendía como irremediabilmente separada del pueblo bajo la consigna de ‘combatir al nazi-peronismo’: neo-izquierda que, favorecida por la revolución cubana, había iniciado una ‘dolorosa toma de conciencia’, replanteando la necesidad de un camino nacional para el marxismo en la Argentina. Por otra parte, Piglia quería discutir también la posición de esta izquierda en el terreno cultural. En este

sentido, al mismo tiempo que buscaba diferenciarse de sectores dogmáticos que sistemáticamente desechaban a algunos escritores por su posición política. se oponía a toda preceptiva: 'Es luchando por una nueva cultura y no violentando los contenidos o alienando a la literatura en la inmediatez de lo político como podemos responder a la realidad de nuestro tiempo'. Cf. GIUNTA, Andrea. *Vanguardia, internacionalismo y política. Arte argentino en los años 60*. Buenos Aires: Paidós, 2001. p.356.

"SARLO, Beatriz. *Apaixão e a exceção. Borges, Eva Perón, montoneros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Cito pelo original: *La pasión y la excepción*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p.134. Mais adiante Sarlo teoriza as consequências teóricas do anacronismo: "Los términos son los siguientes: primero, el caso Aramburu es un hecho *excepcional* que no puede ser asimilado a la serie de muertes que siguieron, aunque está en el origen de la organización que fue responsable de muchas de esas muertes; segundo, el caso Aramburu es un hecho *pasional*, organizado simbólicamente sobre el eje de una pasión clásica, la de la venganza: la excepcionalidad pasional del caso pone de manifiesto una sensibilidad que hoy puede considerarse histórica (es decir que ha cumplido un ciclo y ha desaparecido o sólo se manifiesta, disimulada por las denegaciones y subterfugios de la mala conciencia, entre quienes mantienen lazos subjetivos con esa sensibilidad de época). Están las condiciones, entonces, para interpretar los hechos y los discursos en el terreno de su cultura. No se trata de una reconstrucción etnográfica basada en lo que los

Justamente nessa época, em meados de 1969, e numa pequena revista maoísta dirigida pela própria Sarlo, Laclau publica um ensaio, "Los Nacionalistas". Nele argumenta, simétricamente à Sarlo de 2005, com relação aos 70, que o conhecimento da década de trinta é decisivo para uma adequada compreensão da Argentina contemporânea. O ensaio é uma vindicação do anacronismo *avant la lettre*. Várias são as causas.

"En primer término porque, con la crisis económica mundial que asiste a su nacimiento, surge el conjunto de condiciones – fundamentalmente diversas de las predominantes en los setenta años anteriores – que habían de imperar en el curso de su complejo desarrollo ulterior. Además, constituye la prehistoria del peronismo, el eco más significativo de las tres últimas décadas. Finalmente, si bien en los últimos tiempos nuevos hechos de estructura tienden a modificar la correlación de las fuerzas políticas y las alianzas de clase – notoriamente la irrupción del capital imperialista norteamericano a partir de la década del cincuenta – estos nuevos hechos debieron operar a partir de los conflictos y contradicciones de una estructura previa cuya génesis es preciso rastrear a partir de la década del treinta".

Portanto, para Laclau, a história do nacionalismo e de suas transformações internas adquire relevância singular para entender o novo surto vanguardista dos 70.

"Nadie duda que tuvo una influencia ideológica especialmente significativa en la revolución de 1943 y en el proceso ulterior de génesis del peronismo, pero nunca se había trazado de él una historia completa y adecuada, que tendiera a rescatar lo esencial de su evolución y diferenciación interna. A esto contribuía la "leyenda negra" elaborada por la oligarquía liberal y sus adláteres de izquierda, cuyo virulento antiperonismo tendió a presentar al gran drama histórico de 1945 como un enfrentamiento entre democracia y fascismo, pero también la actitud de los mismos nacionalistas, que en algunos casos por ocultar sus simpatías políticas por los regímenes de Mussolini e Hitler, en otros – más frecuente – por presentarse como única alternativa al marxismo, ha contribuido a la cristalización de su pasado en una vacua simbología que oculta su rica historia interna y buena parte de sus logros más significativos y vigentes. La interesada indentificación por parte de la izquierda liberal de todo el nacionalismo de la

década de los treinta con la paranoia permanente de un Julio Meinvielle, por ejemplo, no ha encontrado por parte de los nacionalistas desmentidos que serían tan justos como posibles”.

Analisando, então, um livro, quase um manual, aliás, assinado pela futura diretora da *Latin American Studies Association*, Marysa Navarro Gerassi, Laclau louva nele “la captación de este variado origen y de esta diversidad de influencia” do fenômeno nacionalista que lhe permitem isolar

“la concepción de que el partero de la historia y el agente de la revolución nacional no lo constituyen las masas sino una élite privilegiada. En la década del veinte las primeras formas de nacionalismo fueron antidemocráticas, antipopulares, pero no necesariamente antiliberales. Se trataba de reformar a la vieja élite conservadora para hacerla apta a la reconquista de su papel prominente frente al gobierno de la “chusma radical” y a las luchas reivindicativas del movimiento obrero – semana trágica de 1919 – así como frente a la marea ascendente en la revolución mundial simbolizada por la Revolución de Octubre. Así, la idea de un Estado autoritario se ligaba a un proyecto de reimplantación del poder oligárquico pero no a un cuestionamiento del carácter agroexportador de la Argentina y de su dependencia del imperialismo inglés, problemas que sólo surgirían en la década del treinta, cuando la crisis económica mundial y la quiebra de la división internacional del trabajo, revelarían la naturaleza vulnerable y dependiente de nuestra economía”.

Nesse sentido, diante do impacto da crise econômica mundial, o nacionalismo dos anos trinta cinde-se em duas vertentes. Em primeiro lugar, a do revisionismo historiográfico que “redefine el papel del Estado, cuestiona el papel del imperialismo inglés en la historia argentina y reivindica el papel de Rosas frente a la oligarquía liberal y portuaria”, enquanto, de outro lado, outros setores mais radicais “se transforman en el apéndice pañillero y provocativo de la oligarquía del fraude patriótico”. Assim,

“hacia fines de la década del treinta los mejores sectores del nacionalismo habían diseñado el modelo abstracto de una revolución que sería industrialista y antiimperialista por su contenido y se apoyaría en el ejército como élite dirigente. Estamos en los

protagonistas hoy recuerdan de aquellos años, sino de una interrogación a lo que dijeron e hicieron en aquel momento: los hechos de 1970 y su narración en los tres o cuatro años siguientes. ¿Por qué este camino? Porque interesa saber, si esto es posible (aunque muy difícil), la versión del acontecimiento *en el momento de su suceder*, más que su rearticulación en una red de recuerdos y de introspecciones que han sido ineludiblemente tocados por los años de la dictadura, las diversas críticas a la violencia de la transición democrática y los saberes historiográficos que quienes recuerdan los años de comienzos de la década del setenta no pueden ocluir cuando piensan y hablan. Cuando sucedió el secuestro de Aramburu, todos los que hoy recuerdan esa época eran muy jóvenes: lo que recuerdan está atravesado por la nostalgia de una edad especialmente apta para la idealización. Se recuerda el momento en que la política era tan joven como los militantes. Una reconstrucción memorialística no carece de interés. Sin embargo, ella no está en el centro de las preguntas porque aquí no se tratará de ver qué se recuerda sino *eso* que fue, en su momento, un *presente*. Es interesante el modo en que la memoria produce su pasado como una intersección entre lo que se recuerda, lo que se permite recordar, lo que se olvida, lo que se pasa en silencio, lo que cambia de registro y de tono, incluso de género narrativo. Lo que la memoria ofrece tiene la complejidad de una ucronía, en el sentido de un tiempo bifronte, hecho de dos temporalidades: la del presente del relato y la del pasado de lo narrado, que se actualizan en el presente de la lectura. Discriminar entre esas temporalidades es una empresa crítica y reconstructiva”. Cf. SARLO – *op. cit.*, p. 136-137.

Quanto à relevância do debate cultural dos sessenta para a compreensão do presente, cf. KATZENSTEIN, Ines & GIUNTA, Andrea (ed.) - *Listen, Here. Now! Argentine Art in the 1960s: Writings of the Avant-Garde*. New York: The Museum of Modern Art, 2004 e MASOTTA, Oscar. *Revolución en el arte. Pop-art, happenings y arte de los medios en la década del sesenta*. Estudio preliminar Ana Langoni. Buenos Aires: Edhasa, 2004; RIZZO, Patricia. *Instituto de Tella. Experiencias '68*. Muestra de reconstrucción histórica. Buenos Aires: Fundación Proa, 1998.

⁷ Cf. LACLAU, Ernesto. "Los nacionalistas" in *Los libros*. Buenos Aires, a.1, n.º. 1, julho de 1969.

comienzos de la guerra mundial, en vísperas del 4 de junio y en la antevíspera del peronismo."

Era necessário, entretanto, nos diz Laclau, um passo além, i.e.,

"que el proyecto abstracto de revolución dejara de ser la entelequia que presidiera los actos de una minoría esclarecida y que se transformara en una fuerza material por la acción de las masas en las calles. Es lo que ocurrió el 17 de octubre de 1945. A partir de entonces el nacionalismo militar sin pueblo se transformó en la revolución nacional antiimperialista de un país dependiente. (...) En resumen, la melancólica historia del nacionalismo oligárquico sugiere una conclusión: si el nacionalismo del país central es expresión del terrorismo de gran capital monopolista, el nacionalismo de un país dependiente es progresista y revolucionario, pero sólo en la medida en que sea auténticamente popular y confunda su destino con el de las masas"⁷.

Um ano mais tarde, ainda nessa linha de nacionalismo "argelino", Laclau resenha os escritos programáticos de um desses teóricos que operaram a passagem do nacionalismo elitista para o nacionalismo progressista e revolucionário, o neo-nacionalismo, popular e de massas. Em "El nacionalismo popular", Laclau valoriza a militância de um escritor em luta contra a restauração nacionalista de elite. Muito embora ainda julgue "ingênua e errônea" a tese de Scalabrini Ortiz, de que "el proceso desencadenado por el golpe de 1955 conducía a restaurar el predominio inglés sobre la economía argentina", com a vantagem de quinze anos de distanciamento com relação ao precursor, o jovem Laclau tem condições de constatar, pelo contrário, que os investimentos do imperialismo norte-americano modificaram profundamente a natureza da sociedade argentina. E não apenas dela. Destaca, então, a importância de "remontarse a las fuentes de este notorio error de perspectiva que procede, en nuestra opinión, de la limitada concepción que, en la década del treinta, elaborara el nacionalismo popular acerca de la dominación imperialista". Analisando, pois, o período 1930-1943, Laclau detecta

"dos formas distintas de enfrentamiento al sistema oligárquico. Una de ellas, la de los partidos liberales, que tendían a democratizar el sistema agroexportador sin cuestionar las bases del mismo. Así, a lo largo de la década se constituyó entre el radicalismo, la democracia progresista, el socialismo y el comunismo, una "unión

democrática” más o menos informal que actuaba como oposición interna al sistema oligárquico. Pero junto a ella el nacionalismo popular – cuyos representantes principales fueron Arturo Jauretche y Scalabrini Ortiz – cuestionó las raíces del sistema oligárquico-imperialista y planteó, como alternativa a él, el desarrollo industrial autónomo. (...) El antiimperialismo expresado por el nacionalismo popular presentaba, pues, dos rasgos centrales: por un lado, la afirmación de la indisoluble unión de intereses entre la oligarquía tradicional y la potencia imperialista dominante; por otro, la consecuente afirmación de que la lucha antiimperialista se confundía con la lucha por la industrialización”.

Este último aspecto adquiere especial relevância após a crise institucional de 2001, quando, de certo modo, o kirchnerismo retoma a velha tese aventada por Scalabrini⁸. Já em 1970, Laclau considerava que essa era a atitude anti-imperialista mais adequada, uma vez que “el capital extranjero no se invertía en industrias sino en el comercio, en las finanzas, en los servicios públicos y en los papeles del gobierno. En tales circunstancias, las divisas necesarias para un proceso sostenido de industrialización sólo podían proceder de la confiscación de una parte de la renta agropecuaria por parte de un Estado nacionalista”. E, nesse sentido, apoiado na leitura de Arturo Jauretche, condenava “la impostura de aquellos grupos de izquierda que, sospechosamente, se deshacían hacia aquellos años en improperios contra el imperialismo norteamericano, en un país dominado por el imperialismo inglés”.

Laclau, porém, é consciente de que a natureza da exploração imperialista começa a mudar no pós-guerra. “Crece la fusión del capital británico con el norteamericano, a la vez que se incrementan aceleradamente las inversiones norteamericanas en América Latina. La posibilidad de resurgimiento de un imperialismo inglés agresivo se torna, de más en más, una ficción”. Chega-se, assim, a uma situação concentracionária que introduziu

“dos cambios fundamentales en las formas de la explotación imperialista en Latinoamérica: por un lado, la industrialización – sin aditamentos – no es ya más una bandera de lucha antiimperialista. Por otro lado, se ha resquebrajado la identidad de intereses entre las oligarquías locales y el imperialismo, ya que la ampliación de mercados necesaria para la expansión de las nuevas industrias monopolizadas requiere cambios estructurales que sólo son

⁸ “...existe, al mismo tiempo, un lazo común entre el obrero argentino y el patrono argentino. Es la necesidad de que la fábrica exista y subsista. Si la fábrica argentina es destruida porque molesta con su competencia a la fábrica extranjera, el patrono se queda sin su propiedad y el obrero argentino sin su trabajo. Esa coincidencia es el lazo nacional que une al patrono y al obrero por arriba de sus antagónicos puntos de vista sociales” Apud. LACLAU, Ernesto. “El nacionalismo popular” in *Los libros*, Buenos Aires, ano I, n.º. 8, maio 1970

realizables a costa de las oligarquías tradicionales y, además, que la funcionalidad de éstas dentro del sistema tradicional de exploración procedía de una división internacional del trabajo que ha perdido vigencia. De ahí que los dos pilares básicos de la concepción antiimperialista que elaborara el nacionalismo popular en la década del treinta no hayan podido resistir el embate de la nueva situación”.

Laclau, de algum modo, toca assim na fratura exposta do liberalismo, que há de se tornar explícita com a ditadura militar, seis anos mais tarde.

“Si los mismos ejecutores de esa política creían ser los protagonistas de una restauración – la eliminación de industrias “artificiales” y el retorno a la bucólica Argentina del Centenario – en los hechos, al liberalizar la economía en el contexto de una situación mundial sustancialmente modificada, lograron un efecto bien distinto del imaginado por ellos: la penetración arrolladora del gran capital monopólico que, en 1966 [porém, de forma bem mais agressiva, dez anos depois], una vez que hubo logrado suficiente fuerza económica y un Ejército dispuesto a actuar como su partido político, desplazó del poder con un sencillo *diktat* al sistema de la partidocracia fraudulenta.”

Contrário à opção do nacionalismo popular anti-britânico e pró-norte-americano que, da mesma forma que o getulismo, aposta na política pendular (apoiar-se no padrão emergente para derrotar o dominante), Laclau conclui que, apesar dos aspectos favoráveis, é muito difícil uma verdadeira aproximação com os Estados Unidos.

“El obstáculo es su falta de espíritu político nacional. El terror (norteamericano) a un bombardeo atómico es hoy la tónica de la política que gira alrededor de su propia seguridad. Sobre ese fundamento afectivo es difícil y peligroso establecer una relación perdurable y sólida. Pero tampoco es posible oponérsele abiertamente. De todas maneras parece indudable que el precio de cualquier apoyo norteamericano sería indudablemente la concesión de bases –o la seguridad de poder usarlas en caso de guerra, en caso de construirlas nosotros – que traería aparejado obligaciones y compromisos para un futuro bélico, en momentos en que la estrategia norteamericana está enfrentada a perspectivas poco favorables. Jugar a la balanza, pero sin caer es el arte de equilibrio

que no debemos perder de vista en el planteo de nuestras reivindicaciones nacionales.”

Laclau, enfim, vê no precursor, Scalabrini, um sujeito “demasiado autenticamente antiimperialista como para não compreender que estava asistiendo a la instauración de un nuevo sistema de dominación”. É a partir, portanto, dessa leitura gramsciana do presente (dos anos 70) que Laclau elabora sua teoria da hegemonia e, mais importante ainda, que, em momentos em que dominam as teses monistas de um poder centralizado enquanto Império, ele ainda aponte em direção a uma lógica da *margem*, como desconstrução do iluminismo metropolitano. Um exame um pouco mais pormenorizado de seu último livro nos ilustra não apenas certas linhas de continuidade com o jovem Laclau de *Los libros* (que, a rigor, é uma linha de continuidade entre Jauretche e Kirchner) mas, acima de tudo, o peso que sobre essa reflexão deixou cair uma nova noção de diferença (como substituto do substancialismo identitário) e uma nova noção de sujeito (como sujeito da linguagem e sujeito do desejo), através do debate desconstrucionista e psicanalítico dos últimos trinta anos.

Por isso mesmo, em seu último livro, *A razão populista*, Laclau pensa o povo como categoria social heterogênea. Sem este atributo, o povo ainda poderia ser concebido tão somente como a forma fenomênica portadora de um núcleo homogêneo e transparente, algo que, sem dúvida, estava no horizonte de Jauretche ou de Manoel Bonfim, de Brizola e de certas correntes do PT, quando, pelo contrário, o Laclau de 2005 considera a heterogeneidade um princípio indispensável, mas, ao mesmo tempo, irredutível, na medida em que ele garante o *excesso*. Esse excesso não pode ser controlado através de qualquer manipulação. Entretanto, a heterogeneidade do conceito de *povo* não se confunde para o analista com pura e simples pluralidade ou multiplicidade, uma vez que o múltiplo não entra em contradição com a positividade dos elementos constitutivos da categoria. Portanto, um dos traços distintivos da heterogeneidade cultural do presente é o fato de ela ser *deficiente* ou, melhor dizendo, ser uma *singularidade falha*. Neste sentido, se a heterogeneidade é irredutível a qualquer tipo mais profundo de homogeneidade, não quer dizer por isto que ela esteja simplesmente ausente: *ela está presente como aquilo que está ausente*. Em outras palavras, a singularidade mostra-se através da própria ausência.

A ambivalência perceptiva da presença / ausência decorre, pois,

do fato de que os elementos do conjunto heterogêneo chamado *povo* estão sobredeterminados ou mesmo investidos diferencialmente. Desse modo, objetos parciais encarnam, a despeito de sua própria parcialidade, ou melhor, *pour cause*, uma totalidade elusiva ou re-traída. Em consequência, ela exige, dado seu caráter negativo, uma construção social contingente, que Laclau denomina *articulação e hegemonia*. Nessa construção, é que ele detecta o aparecimento da noção de povo.

Ora, para que este conceito seja possível, é indispensável, em primeiro lugar, conceber o povo como uma categoria política e não como um dado da estrutura social. Para Laclau, a nova unidade de análise já não é, como na sociologia funcionalista, o *grupo*, como referente natural, mas a *demanda*, como solicitação discursiva sócio-política. Vale dizer que o analista propõe uma assimetria entre o conceito totalizador de comunidade (o *populus*) e o conjunto altamente heterogêneo dos marginalizados (a *plebs*), com a ressalva de que a margem é sempre uma parcialidade que, no entanto, identifica-se a si mesma com a comunidade enquanto todo.

Nessa sutil contaminação entre a universalidade do *populus* e a parcialidade da *plebs*, repousa a singularidade do *povo* como ator histórico, cuja lógica constitutiva é designada por Laclau como *razão populista*. Uma vez aceita, então, a heterogeneidade do objeto *povo*, duas perspectivas impõem-se a seu respeito: a universalidade do singular e a singularidade do universalismo. A própria noção de singularidade é quase um oxímoro: ela perdeu o sentido particular de outrora e se tornou um dos nomes da totalidade. Por isso, a razão populista, que Laclau identifica com a política *tout court*, quebra com duas formas da racionalidade que instauram o fim da política. Ela rompe tanto com a noção de vanguarda e revolução, que torna supérfluo o momento político, uma vez que reconcilia a sociedade consigo mesma, quanto se afasta da ação comunicativa gradualista, que reduz a política à mera administração de conflitos, o que encerra uma tese progressista da história.

Identificando o caráter parcial da demanda com o objeto *a* lacaniano, a relação *populus / plebs* abriga ainda uma tensão irreduzível em que cada um dos termos inclui e, ao mesmo tempo, exclui o outro. Essa tensão infinita garante o caráter político da sociedade como um conjunto plural de encarnações do *populus* que já não conduzem a qualquer tipo de reconciliação final, mas que, pelo

contrário, justapõem os dois pólos. Não existe, portanto, parcialidade que simultaneamente não exhiba as marcas do universal.

Mas raciocinemos, *contrario sensu*, em nome da parcialidade do universal. Não importa qual for o conteúdo atribuído à entidade ontológica em questão, sempre poderão se reconhecer nela as marcas do investimento, portanto, toda parcialidade, toda singularidade, indica o ponto em que a universalidade está necessariamente presente no fragmento parcial em questão. Há, com efeito, uma relativa contaminação entre universalidade e particularidade, que traduz a lógica do objeto *a* e da hegemonia. Esse momento fusional aponta para o horizonte histórico final, que não pode ser cindido nas suas duas dimensões constitutivas, o universal e o particular, que são ainda as dimensões constitutivas da própria literatura comparada iluminista. Portanto, a história não pode ser concebida como um processo infinito em direção a um objetivo final, ao qual, kantianamente, denominaríamos *Idéia* regulatória. A história, muito pelo contrário, é um processo descontínuo de formações hegemônicas, que resiste a toda narrativa universal que queira transcender sua historicidade contingente. Podemos então traduzir a mesma idéia afirmando que o povo, como dizem Copjec e o próprio Laclau, não tem desejo, mas exhibe pulsões, o que, em termos deleuzianos, ao menos do Deleuze leitor de Bergson, se traduz na fórmula: “o povo não tem instintos; ele cria instituições”.

Em todo caso, para Laclau, a emergência do povo como ator histórico é sempre uma transgressão com relação a uma situação precedente, e neste sentido, ela sempre conota um elemento de tragicidade. Como Édipo, o povo é menos um *transgressor* vanguardista do que o *fundador* de uma nova ordem. Diríamos, em resumo, que a posição de Laclau equilibra-se entre (e, ao mesmo tempo, escolhe como interlocutores a) Zizek, Negri, Hardt e Rancière.

“Contra Zizek sostenemos que la naturaleza sobredeterminada de toda identidad política no se establece apriorísticamente en un horizonte trascendental, sino que es siempre el resultado de procesos y prácticas concretos. Eso es lo que otorga a la nominación y al afecto su rol constitutivo. Contra los autores de *Imperio* pensamos que el momento de la articulación, aunque sin duda es más complejo que lo que fórmulas simples – como la mediación partidaria – preconizaban en el pasado, no ha perdido

⁹ Cf. LACLAU, Ernesto. *The Populist Reason*. London: Routledge, 2003. Cito pela tradução ao espanhol, *La razón populista*. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. p.309.

¹⁰ JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Trad. Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

nada de su relevancia y centralidad. En relación con Rancière, la respuesta es más difícil, ya que compartimos los presupuestos centrales de su enfoque. El pueblo es, tanto para él como para nosotros, el protagonista central de la política, y la política es lo que impide que lo social cristalice en una sociedad plena, una entidad definida por sus propias distinciones y funciones precisas. Es por esta razón que, para nosotros, la conceptualización de los antagonismos sociales y de las identidades colectivas es tan importante, y que resulte tan imperiosa la necesidad de ir más allá de fórmulas estereotipadas y casi sin sentido como ser la ‘lucha de clases’ ”⁹.

Ora, voltando ao ponto de partida, diríamos que, na construção de um lugar para a cultura, a neo-esquerda (em 70 apenas nacional, “argentina”, em 2005, devidamente internacionalizada, através da academia ou simplesmente das editoras) está nos propondo relatos de modernidade que definem o espaço democrático como um exercício da diferença. Não é possível derivar deles uma *teoria*, mas uma *razão populista*, isto é um pensamento diferencial, heterogêneo, um pensamento da *dépense* do iluminismo racionalista e metropolitano, que atravessa todas as categorias com que se organiza nosso discurso crítico, a começar de noções tais como *literatura, nacional* ou *universal*. E isto, obviamente, fere frontalmente os pressupostos clássicos da literatura comparada tradicional.

Fredric Jameson, em seu recente *Modernidade singular*¹⁰, nos relembra a propósito que, em se tratando de ler a modernidade, “é impossível não periodizar”, ou seja, não podemos dar conta do presente sem lembrar das arqueografias de Laclau, Piglia ou Sarlo, nos idos de 70. Mas, ao mesmo tempo, essa periodização nada tem de inapelável, uma vez que ela não nos propõe conceitos. Ela trabalha com categorias narrativas — o presente, o anacronismo, a demanda etc. Portanto, é abusivo, funcionalista, autonomista, para não dizer cerradamente fetichista, propor uma *teoria* da modernidade. O que podemos propor através, por exemplo, da leitura de Laclau, é um *relato* de modernidade, relato nacional-popular gramsciano nos 70, acrescido pelo princípio de indecidibilidade ou pela noção de sujeito dividido, em outras palavras, atravessado pela força da diferença, que redefine o relato original da cultura nacional situada (lida) *entre* as outras culturas.

Assim sendo, se essa ficção da modernidade periférica não pode

ser organizada em torno de categorias da subjetividade (já que consciência e subjetividade são impossíveis de serem representadas), só podemos ter acesso a *situações* de modernidade e, por outro lado, se tão somente *situações* de modernidade podem ser narradas, é possível dar conta de contatos imanentes ou contingentes da história com uma dada subjetividade, com o que é possível também afirmar que a própria subjetividade é irrepresentável fora dessas condições. Vale dizer, em resumo, que o alvo dessa reconstrução anacrônica ou retrospectiva que estou propondo não é nada além do que uma narrativa, uma subjetividade, uma periodização enunciada em primeira pessoa, ou, para ser mais preciso, *no singular*¹¹.

Um dos nomes, portanto, que poderíamos atribuir a essa situação de modernidade que vimos analisando é o de *reconfiguração de fronteiras* (tanto estatais, quanto disciplinares). Essa situação, além de ser uma situação *clássica* do comparatismo, nos coloca um novo problema teórico que é, simultaneamente, uma nova *situação* política, a de uma cultura lida *entre* culturas, i.e. uma contestação do comparatismo convencional. Diríamos, a princípio, que há duas formas de conceber a fronteira. Podemos imaginá-la como um *limes* inequívoco, o limite, o contorno que circunda uma forma ideal, ou como uma instância liminar, o *limen*, isto é, a soleira, a passagem, o penúltimo, aquilo que nos permite reabrir a série. Se na primeira alternativa predomina a cronologia, a segunda nos abre as portas ao anacronismo. Se na primeira nos movimentamos na clausura, no encerramento de uma disciplina, na segunda circulamos no interior de um espaço teórico interdisciplinar que nos comunica.

Ora, a situação atual, desinteressada pela posição dualista, metafísica, quando não religiosa, obrigada à alternativa *limite x limen*, orienta-se, entretanto, a pensar a superposição de ambas as margens, na figura dos *confins*, aquilo que Agamben, definiria como “la personalizzazione di ciò che, in noi, ci supera ed eccede”¹², um espaço (territorial, nacional mas também teórico), onde já não imperam as imagens compactas do modernismo (autonomia, nação, subjetividade soberana), mas donde emergem novas imagens ausentes, fruto de contato ou fricção, de impressão ou modelagem, em todo caso, de uma matéria (elusiva) que deixa, tão somente, uma marca, um sinal, que, enquanto enigma, se impõe a nossa leitura e reconstrução anagramáticas. É, de fato, a passagem de uma estética vanguardista ou absoluta para uma estética do presente, meramente imanente ou acidental.

¹¹Em uma bela leitura desconstrucionista “de esquerda”, o crítico norte-americano Derek Attridge define a singularidade de um objeto cultural como sua diferença em relação a qualquer outro objeto, não importando nela a manifestação particular de regras gerais, e sim o nexo peculiar que mantém com a cultura, percebida como aquilo que resiste ou excede a todas as determinações gerais pré-existentes. A singularidade decorre, portanto, não exatamente de um núcleo de materialidade irreduzível, ou de uma contingência em relação à qual os esquemas culturais que utilizamos não poderiam penetrar, mas de uma configuração de propriedades gerais que, ao constituírem a entidade, ultrapassam as possibilidades previstas pelas normas de uma cultura, normas em relação às quais seus membros estão acostumados e através das quais a maioria dos produtos culturais são compreendidos. A singularidade, em consequência, não é pura: ela é constitutivamente impura, sempre aberta a contaminações, deslocamentos, acidentes, reinterpretação e recontextualização e ela mesma é inimitável: pelo contrário, é fundamentalmente imitável, mimética, dando origem, assim, a uma série infinita de réplicas e respostas. Concretamente, portanto, a singularidade, como a alteridade e a inventiva, não é uma propriedade, mas um evento de singularização que ocorre na recepção. Ele não acontece fora das respostas dos que com ela se encontram e a constituem. Ela é produzida, não é dada de antemão, e sua emergência é também o início de sua erosão, na medida em que ativa mudanças culturais necessárias para abrigá-la. A singularidade não é sinônimo de autonomia, particularidade, identidade, contingência ou especificidade.

Nem deve ser pensada como extraordinária, conceito que se reservaria para entidades que são diferentes de outras sem serem criativas em sua diferença, isto é, sem introduzir a alteridade na esfera do mesmo. Uma obra única, porém não singular, é aquela que pode ser completamente compreendida dentro das normas da cultura. De fato, é o processo de compreensão – o registro de sua particular configuração de leis ordinárias – que desvenda a condição do único. Cf. ATTRIDGE, Derek. *The singularity of literature*. London: Routledge, 2004. p. 63-64. Silvano Santiago, que já usou o conceito de *singular* para ler a poesia de Ana Cristina César, desenvolve idéias semelhantes às de Attridge em *O cosmopolitismo do pobre* (Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004).

¹² AGAMBEN, Giorgio - *Profanazioni*. Roma, nottetempo, 2005, p.9.

¹³ RELLA, Franco - “La escritura crítica y el pensamiento de los confines” in *Confines*, nº6, primeiro semestre 1999, p.215.

Um dos ensaístas argentinos que, principiante nos 70, porém, crítico agudo da fetichização funcionalista sociológica dessa década, vem ativamente elaborando, como doublê de narrador-ensaísta, uma tentativa de articulação entre a tradição do ensaísmo de interpretação nacional, aquele da linhagem Scalabrini Ortiz, com os mestres da crítica cultural européia, notadamente da Teoria Crítica, é Nicolás Casullo, através de sua revista *Confines* (ou, melhor dizendo, *pensamiento de los confines*). Em 1999, ele publica um ensaio especialmente escrito para a revista pelo crítico italiano Franco Rella, quem, na dedicatória, destaca a concomitância do conceito de *confim* e o estímulo que este lhe causou em trabalhos que o próprio Rella estava a escrever. Retomando a tradição adorniana de pensar o ensaio, e mesmo a reconfiguração de Foucault (do Foucault da *História da sexualidade*), o autor do já clássico *Miti e figure del moderno* nos diz, portanto, em “La escritura crítica y el pensamiento de los confines”, que

“el ensayo detiene en el umbral del olvido lo que emerge en el mundo y en las formas que hablan el mundo. Detiene en el umbral del olvido lo que el poder de *una razón* orientada a *una verdad* y a *un lenguaje* quisieran sacrificar. Nos queda sin embargo otro problema por afrontar. Dijimos más arriba que asumir la forma artística como sustituto de la verdad filosófica nos dejaría prisioneros de una parcialidad insuperable. El ensayo debe superar esta parcialidad, ¿o no es ella también, en cuanto singularidad – emergencia e instancias subjetivas – algo que también debe ser salvado del olvido?

El problema ya fue planteado nada menos que por Kierkegaard en uno de sus primeros trabajos, *Johannes Climacus de omnibus est dubitandum*: la singularidad es el único problema del que vale la pena ocuparse y también el problema del que la filosofía no está en condiciones de ocuparse. Acaso esto fuera posible en la forma del relato. El intento de Kierkegaard de articular una suerte de sinuoso relato a través de la muchedumbre de seudónimos con los que firmó su obra, es precisamente el intento de atravesar las diversas instancias de la subjetividad sin perderse en ella. Y además, de hacer de esta pluralidad “el *pathos* de la vida intelectual”. Ya estamos en la paradoja: el *pathos* como elemento constitutivo de la vida intelectual que debería constituir una barrera de defensa insuperable contra aquél”¹³.

Partindo, então, da idéia de que a realidade não é um plano de consistência, mas ela é *um extremo, ela é um confim*, Rella, que não ignora a noção de *espécie* como aspecto ou espelho, focaliza em cheio o *quid* da questão, tanto teórica quanto política, ao observar que

“Johannes no escribió un relato, sino una *especie* de relato. Así como Proust, luego de haberse dado cuenta de que ya no le interesaban los paisajes o la belleza estética sino los hombres y sus vidas, define su novela como una “especie de novela”. Podríamos ir más allá y decir que Kierkegaard, como por otra parte ya había notado Lukács, no escribió tratados de filosofía o novelas, sino ensayos. Podríamos decir que la segunda parte de *El tiempo recobrado* de Proust es el más grande ensayo de nuestro siglo. Pero podemos avanzar todavía un poco más.

La realidad como extremo, la realidad como confín, dijimos. En estos últimos años, para definir la naturaleza de un pensamiento extendido entre sujeto y mundo, entre real e ideal, entre posible e imposible – los planos que constituyen la realidad en cuanto tal – , se ha recurrido al *pensamiento trágico*, es decir al pensamiento que históricamente ha contenido en sus formas, juntos, a los opuestos “no negociables”, no superables, pero de todos modos constitutivos de la trama de la realidad: del sujeto y del mundo, del sujeto en el mundo. Hoy podemos dar un paso más allá, y superar la ambigüedad del término “trágico”, que parece contener en sí algo luctuoso. Ahora tal vez podamos llamar a este pensamiento *el pensamiento del confín*: el pensamiento que piensa el adentro y el afuera, el aquí y el allá”¹⁴.

Talvez um dos maiores rendimentos teóricos desse conceito de *confim* se leia nos ensaios reunidos por Rella em 2004, em seu livro *Pensare per figure. Freud, Platone, Kafka, il postumano*. Nele nos esclarece, por exemplo, que o texto de Kafka “non risolve enigmi: li illumina appunto come enigmi, come inesplicabili”. E o próprio Kafka, na vertiginosa exegese da parábola da lei, em *O Processo*, nos alerta: “non esiste interpretazione che esaurisca le possibilità e che ci metta nel cuore di una verità. Verità e enigma si fronteggiano e si rispecchiano fino a identificarsi: la verità è enigma, la verità è l'enigma”. Reversibilidade total, portanto, entre fato e interpretação, entre antes e depois, entre cá e lá. A partir desse pensamento do

¹⁴ IDEM – *ibidem*, p. 215-6. Para uma discussão do pensamento trágico, ver FINAZZI AGRÒ, Ettore e VECCHI, Roberto (ed.) - *Formas e mediações do trágico moderno*. Uma leitura do Brasil. São Paulo, UNIMARCO, 2004.

confim, Rella ensaia uma nova leitura kafkiana.

“Milena ha scritto di lui che egli “non si è mai rifugiato in un asilo che potesse proteggerlo [...]. Perciò è esposto a tutte le cose dalle quali noi siamo al riparo. È come un individuo nudo tra individui vestiti”. Ho indagato la nudità di Kafka e la nudità nei testi di Kafka. Ho cercato di capire cosa significa essere nudi di fronte al mondo, di faccia all’altro: agli occhi che ti guardano, alle cose stesse che allungano tentacoli sinuosi e invisibili che sfiorano vischiosi la tua pelle, insinuandosi negli anfratti bui del tuo corpo percorrendo sentieri sconosciuti, fino a sfiorare qualcosa di incognito dentro di te in una sensazione indefinita di ebbrezza, di disagio, di sofferenza, di abbandono, e forse di derelizione. La nudità allora non è solo una condizione ma uno stato dell’essere: si diventa o si ri-diventa *essere-nudi*. Essere-nudi dà così forma all’esperienza del mondo. Una esperienza estrema nella solitudine o nell’atto erotico, o di fronte alla sofferenza, al male, alla morte”.

Ao adotar esta hipótese do *nudo* (lembremos que *Homo sacer* e a análise da *nuda vita* que nos propõe Agamben é de 1995), Rella torna-se mais consciente da “extrema responsabilidade que è connessa all’arte in genere, e alla poesia e alla narrazione in particolare: testimoniare anche la propria insufficienza, anche la propria crisi, anche i propri limiti”. Volta, assim, aos mestres da modernidade — Baudelaire, Melville, Flaubert, Montale, Kertész — para deparar-se com a “nudità ontologica della vita”, que Simenon, como relembrava o próprio Rella, chamava de “vita necessaria”, e considera que, nesses textos, é refutada “la metafísica in modo ben più netto di come appaia nei testi heideggeriani, che mai sono giunti così lontano”. Mas a constatação, feita em nome do princípio de indecidibilidade, lhe coloca uma nova questão: “Era questo un punto di arrivo o un punto di partenza?” Seja como for, a nudez, serve-lhe para traçar uma divisória cultural *entre* culturas, entre Oriente e Occidente: “È l’assenza del nudo nella cultura orientale che può confutare la metafísica occidentale, mentre il nudo in Occidente ne è l’espressione ultima e definitiva”. E dela derivam outras novas hipóteses, por exemplo, a de que os autores analisados e as figuras que ele, Rella, abordou em seu estudo pertencem ao cânone da *condição moderna*.

“Se fosse questione della *querelle* moderno-postmoderno che ha

animato cenacoli e salotti culturali, sarebbe questione di poco conto. Ma oggi la discussione si è spostata sollevando problemi che non possono essere ignorati.

Stiamo davvero transitando verso un altro tempo? Ho davvero tracciato con questo libro, con tutti i miei libri, *i confini del moderno*? La contesa si è spostata forse dall'opposizione tra metafisica e *vera narratio* in un altro luogo? È diventata la contesa fra il *pensare per figure* della narrazione e dell'arte, che ha assunto nel moderno una responsabilità conoscitiva mai avuta in passato, e un nuovo immaginario, di cui però paradossalmente non si intravedono immagini"¹⁵?

¹⁵ RELLA, Franco - "La escritura crítica y el pensamiento de los confines", *op. cit.* p. 148-150.

É evidente que estas idéias de Rella estabelecem um diálogo aberto com as de Agamben. Já assinalei que, em 1995, temos *Homo sacer*. Em abril desse mesmo ano, num colóquio celebrado em Veneza, na Universidade de Ca' Foscari, um grupo de intelectuais, dentre eles Massimo Cacciari, Jean-Luc Nancy ou o espanhol (e foucaultiano) Miguel Morey, abordaram o tema do colóquio, "Formas do exílio".

Tomemos, de início, a reflexão de Agamben. Na esteira do que se lê em *Homo sacer*, o filósofo argumentava na ocasião que para que o súdito medieval se transformasse, na modernidade, em cidadão, foi necessário o nascimento, i.e., a *nuda vita*, natural enquanto tal, transformada então, pela primeira vez, no elemento portador imediato da soberania.

"El principio de nacimiento y el de soberanía, separados en el antiguo régimen (donde el nacimiento daba lugar sólo al *sujet*, al súbdito), se unen ahora irrevocablemente en el cuerpo del "sujeto soberano" para constituir el fundamento de la nueva Nación-Estado. No se puede comprender la evolución y la vocación "nacional" y biopolítica del estado moderno en los siglos XIX y XX si se olvida que lo que lo fundamenta no es el hombre como sujeto político libre y consciente, sino, ante todo, su vida desnuda, el simple nacimiento, que, en el paso del súbdito al ciudadano, queda investida en cuanto tal del principio de soberanía. La ficción aquí implícita es que el nacimiento se convierte inmediatamente en nación, de modo que entre los dos términos no pueda haber ninguna diferencia. Los derechos se atribuyen al hombre (o emanan de él) tan sólo en la medida en que éste es el fundamento del concepto de ciudadano, fundamento destinado a disiparse

¹⁶ Cito pelo dossier reproduzido na revista espanhola *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Cf. AGAMBEN, Giorgio. "Política del exilio" in *Archipiélago*, nº 26-7, 1996, p.43.

directamente en este último (es más: nunca tiene que salir a la luz como tal).”¹⁶

Isto posto, Agamben decide reconstruir uma arqueografia do conceito de exílio e para tanto remonta à noção de exílio tal como era empregada em Roma e na Grécia. A controvérsia era, então, se o exílio configurava o exercício de um direito ou uma situação penal. Daí, desse paradoxo indecível, segundo Agamben, conclui-se que o exílio é o regime da *nuda vita* e, mais ainda, que o exílio é a forma de pertencimento ao estado de exceção. Embora longa, permito-me transcrever a passagem que resume as teses de *Homo sacer* e até prepara as de livros posteriores, como o conceito de testemunho depois de Auschwitz:

“Parece, pues, que en su figura arquetípica el exilio no es reducible a las dos grandes categorías en las que puede dividirse el ámbito jurídico desde el punto de vista de las situaciones subjetivas, esto es, los *derechos* y las *penas*. Así, Cicerón puede escribir: *exilium non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*. El exilio es *refugium*, a saber: ni derecho ni pena. ¿Significa esto que es una situación de hecho, desligada en todos los sentidos del derecho? La hipótesis que quiero exponer es la siguiente: si el exilio parece rebasar tanto el ámbito luminoso de los derechos como el repertorio sombrío de las penas y oscilar entre el uno y el otro, ello no se debe a una ambigüedad inherente a él, sino a que se sitúa en una esfera – por decirlo así – más originaria, que precede a esta división y en la que convive con el poder jurídico-político. Esta esfera es la de la soberanía, del poder soberano.

¿Cuál es, de hecho, el lugar propio de la soberanía? Si el soberano, en palabras de Carl Schmitt, es quien puede proclamar el estado de excepción y así suspender *legalmente* la validez de la ley, entonces el espacio propio de la soberanía es un espacio paradójico, que, al mismo tiempo, está dentro y fuera del ordenamiento jurídico. En efecto, ¿qué es una excepción? Es una forma de exclusión. Es un caso individual, que queda excluido de la norma general. Sin embargo, lo que caracteriza a la excepción es que el objeto de exclusión no está simplemente desligado de la ley; al contrario, la ley se mantiene en relación con él bajo la forma de la suspensión. La norma se aplica a la excepción *desaplicándose*, retirándose de ella. La excepción es realmente, según una etimología posible del término (*ex-capere*), cogida desde fuera, incluida a través de su misma exclusión”.

Essa idéia coincide *ipsis litteris* com a noção de *singularidade falha* e até mesmo com a definição de povo de Laclau (a heterogeneidade está presente como aquilo que está ausente), donde a singularidade mostra-se sempre através de sua própria ausência, e recolhendo, enfim, uma noção de Jean-Luc Nancy, Agamben nos propõe

“llamar *bando* [destierro] (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mando y la insignia del soberano) a esta relación entre la norma y la excepción que define el poder soberano. Quien en este sentido es “*messo al bando*” [desterrado] no sólo está excluido de la ley, sino que ésta se mantiene en relación con él *ab-bandonandolo*. Por ello, al igual que del soberano, tampoco del “*bandito*” [desterrado] (en este sentido más amplio, que incluye al exiliado, al refugiado, al apátrida) puede saberse si está dentro o fuera del ordenamiento. Si esto es verdad, el exilio no es, pues, una relación jurídico-política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, *es la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano*. Por eso no es ni derecho ni pena, no está ni dentro ni fuera del ordenamiento jurídico y constituye un umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, entre exclusión e inclusión. Esta zona de indiferencia, en la que el exiliado y el soberano comunican mediante la relación de *bando*, constituye la relación jurídico-política originaria, más original que la oposición entre *amigo* y *enemigo* que, según Schmitt, define la política. El sentimiento de extrañamiento de quien está en el *bando* del soberano es más extraño que toda enemistad y todo sentimiento de extrañamiento y, al mismo tiempo, más íntimo que toda interioridad y toda ciudadanía”¹⁷.

O trecho é importantíssimo porque essa idéia de que o exílio não é uma relação jurídico-política marginal, mas a figura que a vida humana adota no estado de exceção — “a figura da vida em sua imediata e originária relação com o poder soberano” — afasta-se, decididamente, da equação trágica da modernidade que lemos, tanto em Sérgio Buarque de Holanda, quanto em Borges ou mesmo no grotesco de Armando Discépolo, quando se define o cidadão como um desterrado em sua própria terra. Agamben retoma e expande, na ocasião, o conceito de *vida* dos derradeiros textos de Foucault e

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p.47-8. Derrida desenvolve noção semelhante quando argumenta que “L’insularité a toujours été un lieu privilégié mais par là même ambigu, le bord des toutes les hospitalités, comme de toutes les violences. L’insularité (...) dessine un lieu dont les bordures (*shores, sides, banks*) ne partagent aucune frontière terrestre, naturelle ou artificielle, avec l’autre; si bien que cet habitat, naturellement protégé sur ses bords, voit aussi son corps désarmé, ouvert, offert sur toutes ses ‘borderlines’, livré à tout ce qui, sur ses rivages, peut arriver (*arrive, happen*), au sens de la venue aussi bien que de l’événement). Le corps d’un habitat insulaire semble se défendre et s’exposer plus qu’un autre. Il s’offre à l’étranger qu’il accueille, et c’est la politesse et c’est l’hospitalité, il s’oppose à l’étranger qu’il redoute, au guerrier, à l’envahisseur, au colon, et c’est le rejet, la fermeture introvertie, l’hostilité. A moins que par une certaine incorporation de l’étranger en soi, il ne fasse son deuil de l’autre et de cette opposition”. Cf. DERRIDA, Jacques. “Faxitexture”, *Noise*, 18/19, Paris, Maeght, 1994, p.7.

Deleuze. Nada sensível aos dilemas da modernização, que são a base de um pensamento territorial da nação na América latina, Agamben, pelo contrário, argumenta, com implacável pensamento pós-trágico, que esse sentimento de não estar de todo não é nem direito nem pena, ele não está nem dentro nem fora da ordem jurídica e constitui, de fato, a soleira, o limen de indiferença, entre o externo e o interno, entre a exclusão e a inclusão. Admitindo sua hipótese de que esse princípio de estranhamento é mais estranho até que toda inimizade e mesmo que todo e qualquer sentimento de estranhamento mas, simultaneamente, ele é mais íntimo que toda interioridade e toda cidadania, prefiro denominar essa experiência extrema com uma categoria vinda da psicanálise lacaniana, a *extimidade*¹⁸.

¹⁸ Cf. ANTELO, Raul - "La extimidad del guión" in *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires*, n° 22, Buenos Aires, primavera 2003, p.97-109

É evidente, pelo exposto, que a linha de fuga dessa reflexão de Agamben é o livro de ensaios que Rella publica em 2004, *Dall'esilio. La creazione artistica come testimonianza*. Ora, disse também que, nesse colóquio vêneto, além de Agamben, a retrabalhar conceitos de Nancy, estava Cacciari, quem apresentou uma conferência sobre os paradoxos do estrangeiro. Pouco depois, no final de 2000, Cacciari divulga mais um ensaio, em um dossier sobre a idéia de Europa e suas retóricas, na revista *aut-aut*, que nos interessa de modo particular. Vale a pena transcrever, por extenso, a passagem em que Cacciari define seu conceito de *confim* porque evidentemente esse conceito foi construído em diálogo com o de Agamben, mas não menos com o *pensamento dos confins* de Rella, detonado, por sua vez, pelos colaboradores de Casullo na revista *Confines*.

"Confine può dirsi in molti modi. In generale, esso sembra indicare la "linea" lungo la quale due domini si toccano: *cum-finis*. Il confine distingue, perciò, accomunano; stabilisce una distinzione determinando una *ad-finitas*. Fissato il *finis* (e in *finis* risuona probabilmente la stessa radice di *figere*) "inesorabilmente" si determina un "contato". Ma – prima di sviluppare questa idea essenziale, che cresce nel nostro linguaggio – intendiamo per "confine" *limen* o *limes*? Il limen è la soglia, che il dio Limentinus custodisce, il *passo* attraverso cui si penetra in un dominio o se ne esce. Attraverso la soglia veniamo accolti, oppure *eliminati*. Essa può rivolgersi al "centro", oppure aprire all'*il-limite*, a ciò che non ha forma o misura, "dove" fatalmente ci smarriremmo. Limes è, invece, il cammino che circonda un territorio, che ne racchiude la forma. La sua linea può essere obliqua, certo (*limus*),

accidentata, ma tuttavia essa bilancia, in qualche modo, il *pericolo* rappresentato dalle soglie, dai passi, dal limen. Dove batte l'accento quando diciamo confine, *limite*: sul continuum del limes, dello spazio di confine, o sulla "porta aperta" del limen? E tuttavia non può esistere confine che non sia limen e limes insieme. La linea (*lyra*) che abbraccia in sé la città deve esser tanto *ben fissata*, deve rappresentare un *finis* così forte, da condannare colui che ne venga *e-liminato* al *de-lirio*. Delira chi non riconosce il confine o chi non può esservi accolto. Ma il confine non è mai *frontiera* rigida. Non solo perché la città deve crescere (*civitas augescens*), ma perché non esiste limite che non sia "rotto" da *limina*, e non esiste confine che non sia "contatto", che non stabilisca anche una *ad-finitas*. Insomma, il confine sfugge a ogni tentativo di determinarlo univocamente, di "confinarlo" in un significato. Ciò che, secondo la radice del nome, dovrebbe apparirci saldamente fissato (come le erme del dio Termine ai confini dei campi), si rivela, *alla fine*, indeterminato e sfuggente. E così è massimamente per quegli "immateriali" confini che fanno "toccare" conscio e inconscio, memoria e oblio"¹⁹...

Ora, dizíamos, no início, que, na crítica (inter-)cultural, reabre-se a discussão acerca do que, ao passar, atua, vindo a configurar o aspecto atual e ativo da presença e da sensibilidade contemporâneas. E dizíamos também que essa maneira de encarar a crítica cultural não se baseia em decisões de ruptura, porém, descansa em decisões de reinterpretação, como regime de uma relação não tradicional com a própria tradição, um regime em que há co-presença de temporalidades radicalmente heterogêneas. Ora, uma das colaboradoras de *Confines*, a revista de Casullo, é Josefina Ludmer, cujo pensamento mais recente revela variadas sintonias com Paolo Virno e Giorgio Agamben. Na conferência por ela pronunciada em 2002, no Oitavo Congresso da ABRALIC, em Belo Horizonte, Ludmer apresentou uma belíssima reflexão sobre as temporalidades heterogêneas do presente, tomando como eixo o ano 2000²⁰. Esse texto faz parte, evidentemente, de um livro ainda em processo. Outras das peças que, certamente comporão a reflexão de Ludmer foram antecipadas, justamente, na revista *Confines*, no ano passado. Em "Territorios del presente", Ludmer refere-se, em particular, a essa substituição de textos por figuras, ou ao deslocamento sutil de trocas e intercâmbios por usos e apropriações, e constata, ademais, que, na literatura latino-americana dos anos 90,

¹⁹ Cf. CACCIARI, Massimo – "Nome di luogo: confini" in *aut-aut*, n.º 299-300, Milano, set-dez. 2000, p.73-4.

²⁰ Nessa reconstrução do 2000 argentino (que é o 2005 brasileiro) Ludmer evoca que estava se colocando, mais uma vez, com Kant e com Foucault, a pergunta *O que é o Iluminismo?*, em outras palavras, a questão capital da modernidade: "¿cómo pensar un presente en el que estamos incluidos? ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión crítica? (...) Me encontraba en Buenos Aires, en un Estado-nación del sur que había transformado sus estructuras estatales para reformular sus funciones dentro del orden global. (Es en el 2000 cuando estalla el sistema político argentino y con la renuncia del vice-presidente comienza a exhibir de un modo explícito sus "nuevos mecanismos" en forma de corrupción política. en la aceleración temporal, en una carrera contra el tiempo, en el presente eterno del Imperio (que no se define como un período histórico sino como la culminación de la historia), y en una especie de *déjà vu*, donde el presente se duplicaba en el espectáculo del presente. El 2000 en Buenos Aires parecía ser una específica y compleja configuración de temporalidades; sentí y pensé entonces que el instrumento crítico o categoría simbólica para leerlo tenía que ser "el tiempo". Cf. LUDMER, Josefina. "Temporalidades del presente" In: *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, Universidad Nacional de Rosario, n.º 10, dez 2002, p.92-3. E ainda na revista *Margens/márgenes*. Belo Horizonte, Buenos Aires, Mar del Plata, Salvador. n.º 2, dez. 2002, p.15-6.

“han cambiado no tanto las imágenes en sí (los mitos y estereotipos, los personajes y los relatos) sino la forma en que se agrupaban, dividían y oponían. Y también la forma en que se usaban. En literatura caen las divisiones tradicionales entre formas nacionales o cosmopolitas, formas del realismo o de la vanguardia, de la “literatura pura” o la “literatura social”, y hasta puede caer la diferenciación entre realidad histórica y ficción. Aunque muchas escrituras siguen usando esas divisiones clásicas de la tradición literaria (la tienen como centro y quieren encarnarla), después de 1990 se ven nítidamente otros territorios y sujetos, otras temporalidades y configuraciones narrativas: otros mundos que no reconocen los moldes tradicionales. Que absorben, contaminan y desdiferencian lo separado y opuesto y trazan otras fronteras. Literatura urbana y rural, por ejemplo, ya no se oponen sino que mantienen fusiones y combinaciones múltiples. La reorganización del mundo que operan hoy algunas escrituras implica una caída de fronteras en la imaginación pública, que se reproduce en el plano político y a veces jurídico, mientras se refuerzan las fronteras para los cuerpos desplazados.

Ese parece ser uno de los movimientos del presente. Un doble registro o canon que se reproduce sin fin y hace que las escrituras desdiferenciadoras convivan con “las anteriores”, las que refuerzan las fronteras y oponen nítidamente las formas de la tradición. Todas están presentes, funcionando sincrónicamente como en una Exposición Universal que quisiera contar, supongamos, la historia de la literatura latinoamericana. Porque con la presencia del pasado en el presente (con la superposición de temporalidades: todas las épocas y lugares se exponen en “la Exposición” o en el mismo territorio del presente), la literatura de hoy (y no sólo la de América Latina) cuenta todo el tiempo la historia de la literatura con otras categorías históricas: los estilos y formas que antes se oponían y sucedían, ahora conviven y se exhiben *en synchro*, y también se exhiben *en fusión*. Este régimen de “Exposición universal”, que es territorial, produce efectos de sobreimpresión y de ambivalencia, y por lo tanto produce cambios no sólo en la idea de la historia sino en la conciencia histórica. Acompaña otra conciencia histórica donde el antes (todos los antes) está presente en el aquí y ahora de la Exposición, y donde coexisten la desdiferenciación y diferenciación de fronteras (su abolición y al mismo tiempo su refuerzo) entre formas, géneros y estilos”²¹.

²¹ Cf. LUDMER, Josefina. “Territorios del presente” in *Confines*, n° 15, Buenos Aires, dez. 2004, p.103.

A posição de Ludmer nos obriga, pois, a recapitular. Digamos,

então, para concluir, que, a partir do nacionalismo descentrado de Laclau, passando pelas noções de exílio, vida nua, testemunho ou aberto, elaboradas pelos críticos italianos, até chegarmos à ubíqua *Exposição* contemporânea, constatamos, em resumo, o processo de uma idêntica reconfiguração de fronteiras, gerada, *forçada*, pela noção de *confins do pensamento*. Talvez seja esse o lugar que ainda lhe reste ocupar a uma Literatura Comparada pós-nacional, se ela não quiser repetir o século XIX e, com ele, a *bêtise* como não-pensamento do lugar comum.