

Memória histórica, movimentos globais e violência.

Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai*

Vikki Bell**

Esta entrevista foi feita a fim de dar uma oportunidade para que esses dois pensadores, oriundos de diferentes disciplinas, mas cujas obras convergem em certas temáticas centrais, apresentassem uma discussão para uma audiência mais ampla sobre os temas e indagações que motivam seu trabalho atual. A obra de Paul Gilroy é conhecida como referência central da análise contemporânea da “raça” e do racismo. Em termos amplos, ele escreve sobre a constituição histórica da raça e a mobilidade das formas de racismo no tempo e no espaço. A obra de Arjun Appadurai vem da antropologia, e ele tem um interesse específico e permanente nos estudos sobre o Sul da Ásia. Tem grande influência na exploração de novos modos de conceituar os processos de formação do conhecimento antropológico. Embora os dois compartilhem certos interesses centrais, essas conexões não são explicitadas em seus escritos. Esta entrevista, realizada em Londres durante a visita de Arjun Appadurai em 1997, foi uma oportunidade de reunir os dois autores para discutir os temas e conexões que ambos exploram de diferentes maneiras, mas com

* Historical Memory, Global Movements and Violence. Paul Gilroy and Arjun Appadurai in Conversation. *Theory, Culture & Society* 16(2), 1999, pp.21-40. (Tradução: Plínio Dentzien; Revisão: Cecília Holterman.) Os *Cadernos Pagu* agradecem as autorizações da Sage Publication [www.sagepub.co.uk] e de Mike Featherstone para traduzir esta entrevista, realizada dia 12 de novembro de 1997, Londres.

** *Lecturer* no Departamento de Sociologia no *Goldsmiths College*, Universidade de Londres.

Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai

motivações teóricas e políticas semelhantes. Em particular, eu queria questiona-los os temas que penso que constituem o centro crítico dos estudos culturais: a política da memória, a teorização dos deslocamentos e os novos conceitos de espacialidade, a crítica da autenticidade e os modos de teorizar a corporificação; e também sobre as direções convergentes em seu trabalho atual, especialmente em torno das noções das ações extremas, da guerra e da violência.

VB: Antes de mais nada, eu gostaria de fazer uma pergunta inicial sobre o fato de que vocês dois escreveram dentro do contexto de disciplinas “domésticas” – antropologia no seu caso, Arjun, e sociologia ou estudos culturais no seu, Paul – mas vocês dois, acho, foram muito críticos das tradições que herdaram. Em seu caso, Arjun, estou interessada na maneira como o próprio conceito de lugar na antropologia é algo sobre que você escreveu, criticando a tendência de certos lugares se tornarem “vitrines” de certas idéias e também criticando os conceitos de temporalidade com que a antropologia trabalha. Em seu caso, Paul, penso que você tem sido crítico dos modos sociológicos de categorização, particularmente em relação à “raça” como conceito explicativo, e a certas importantes idéias sociológicas do método. Assim, o que eu gostaria de perguntar a vocês dois é como vocês sentem que sua obra se acomoda dentro dessas disciplinas, como vocês as vêm criticando-as mas permanecendo dentro delas, e como vocês percebem a resposta de seu público?

PG: Parece-me que falta à sociologia sua própria versão da interessante conversa autocrítica que por razões óbvias foi imposta à antropologia muito mais cedo. Embora a sociologia tenha sido gentil comigo, boa parte do tempo eu não penso nos sociólogos como pessoas que se interessariam pelas coisas que eu quero dizer e sobre as quais escrevo. Isso aparece no fato de que não tenho encontrado respostas sociológicas ao que faço. Acho que o que mais me interessa fazer é provocar uma crise disciplinar no pensamento sociológico, algo como a reflexividade que se seguiu

ao impacto da obra de Talal Asad na antropologia há alguns anos, e que foi consolidado por escritores como James Clifford, Renato Rosaldo e outros. São pessoas que aplicaram as ferramentas da crítica literária aos escritos antropológicos, que recolocaram a antropologia dentro da história colonial e que viram a produção do conhecimento antropológico no contexto de um sistema mais amplo de relações políticas e culturais em que a academia negociava as necessidades e prioridades dos governos, artistas e instituições intermediárias como os museus. Estou interessado em alimentar uma crise disciplinar como essa. Penso que há todo tipo de razões para que os sociólogos deste país em particular não se sintam à vontade para confrontar a dinâmica imperial e colonial que constituiu e refinou sua disciplina, nem estejam preparados, com o mesmo entusiasmo de seus colegas dos estudos literários, para procurar os tipos de repressões, elisões e lapsos de memória que caracterizaram a configuração da modernidade sociológica. Por isso, gostaria de provocar algo assim, e esse é um projeto em andamento.

Sei que uma das questões que você quer levantar mais adiante é o estado atual da sociologia da globalização. Esse parece um bom exemplo de quão parcial e seletiva – em certos momentos quase trivial – tem sido a escrita sociológica. Os problemas que aparecem são reduzidos às formas mais simples e mais facilmente assimiláveis: mercados, estados, culturas, continuam a ser essencialmente o que sempre foram. Os conceitos não são re-elaborados ou repensados. As pessoas parecem querer colocar uma placa que diz que “tudo segue como antes”. É essa placa que quero derrubar.

AA: No meu caso, a relação com a antropologia é talvez ligeiramente mais deliberada. Antes de mais nada, devo dizer que dou aulas na cena norte-americana, que é peculiar. A antropologia não vem com a placa da normalidade, mas com o sinal de crise ligado o tempo todo. Assim o problema se torna “qual é a crise, qual é a crise *real?*”, seja o assunto da

reflexividade, ou o impacto de Said, ou o impacto dos estudos culturais. Tudo precipita a crise. Além disso, como o espaço da antropologia nos EUA abriga simultaneamente questões de ciência natural e outras que são inteiramente sociológicas, você inevitavelmente tem uma espécie de aglomeração e vive momentos em que o consenso é fraco, mas as realidades institucionais da universidade e do departamento forçam as pessoas a terem uma posição comum. A questão é a relação entre essas crises, algumas das quais são institucionais, não triviais nem exatamente conceituais, enquanto outras são conceituais e podem ser interessantes, históricas e produtivas. Assim meu interesse foi tentar usar as coisas com que me envolvi ao longo do tempo – a Índia antes e mais que tudo, assim como outros interesses como globalização e colonialismo – para tentar identificar quais dessas crises são produtivas e interessantes. Meus temas surgiram naquela intersecção entre as situações que conheço melhor e com as quais estou comprometido, e o que imagino ser essa panóplia de crises, onde algumas têm mais conseqüências que outras. Penso que foi útil ter alguma idéia de história disciplinar ou um cânone de alguma espécie. Estou plenamente consciente de que elas variam, dependendo de onde se está, mas na minha situação há a história de um campo, e há um retrato de seus melhores atores, de suas distinções e assim por diante. Tudo isso é contestável, é claro, mas o que foi útil para mim foi a identificação, a abertura e a resistência a essas análises. Posso imaginar que teria sido muito diferente se estivesse na sociologia ou na psicologia; eu poderia ter uma relação mais frouxa como a que sinto em Paul, mas no caso da antropologia, sinto que foi útil poder dizer “bem, vocês pensam que essa é a pergunta... mas ela é realmente esta.”

PG: Permitam-me esclarecer uma coisa para não soar pouco generoso com algumas reações muito tolerantes de alguns sociólogos às coisas que digo. Não fui treinado como sociólogo e nunca pensei em mim como sociólogo até que me tornei uma

espécie de inimigo domesticado da sociologia. Foi tentando criticar a cumplicidade de muito pensamento sociológico que reduzia questões políticas críticas a questões de alocação de recursos, e tentando mostrar onde a sociologia estava inteiramente à vontade na reprodução, por exemplo, de grande número de suposições patológicas sobre o modo como a cultura e a vida social dos negros eram construídas, que fui atraído para o terreno da sociologia. Tenho que admitir que as pessoas foram muito tolerantes com minhas intervenções em sua área, talvez tolerantes demais. Penso que é muito diferente da antropologia. É importante, dado que o público desta conversa é mais amplo, assinalar alguns dos problemas muito específicos que marcam o desenvolvimento da sociologia *inglesa*, porque acho que Arjun está certo em apontar para o caráter diferente da sociologia na academia norte-americana, onde a linha que separa a ciência política e a sociologia é às vezes a mais difícil de traçar, e se gasta muita energia nisso, e onde questões de política social têm um caráter inteiramente diferente por causa da ausência das instituições do *welfare state*, que sempre guiaram boa parte do pensamento sociológico neste país. Quero então ser cuidadoso e restringir o que digo a um momento particular. Penso, no entanto, que a reificação da raça e da cultura é ainda muito forte, a despeito das fáceis vitórias alcançadas, não por mim, mas por outros que compartilhavam a crítica da racionalidade sociológica a respeito da raça. Acho que ainda é comum hoje o recurso fácil a noções reificadas de raça e cultura. A complexa história e experiência dos migrantes neste país ainda é continuamente representada em termos patológicos. Há portanto um trabalho gigantesco pela frente. O que me causa muita tristeza é ver o fracasso do grupo da geração de que eu fazia parte como estudante de pós-graduação. Não fomos capazes de nos reproduzir na academia, e há todo tipo de razões para isso, mas, ensinando em Goldsmiths, eu diria que os mais competentes e brilhantes estudantes negros que eu imaginava que teriam muito a contribuir para a vida intelectual da disciplina nem sempre

Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai

estavam abertos para essa possibilidade. É uma coisa muito interessante, ver que aquele processo não se manteve.

VB: Você dizia, Arjun, que às vezes você tomava os debates dentro da antropologia como uma maneira de trazer as pessoas de volta, por assim dizer, para a antropologia; que você usava as intervenções de outras disciplinas e a sensação de “crises” perpétuas para trazer o foco de volta para a pergunta “O que é importante em relação ao que nós, antropólogos, especificamente, estamos fazendo?” Acho que o artigo que você escreveu sobre o passado, um de seus artigos antigos, mas um artigo de que eu realmente gosto – “The Past as a Scarce Resource” [“O Passado como Recurso Escasso”] na revista *Man* – é um artigo no qual você faz exatamente isso, onde você parece estar argumentando contra uma adesão emergente à idéia de que o passado é infinitamente maleável, dirigindo-se a ele em relação à sua própria área de conhecimento antropológico. Se eu puder usar isso como maneira de colocar minha segunda pergunta, eu gostaria de saber de vocês as idéias sobre o passado, ou mais especificamente sobre o lugar da memória, lembrando o passado, porque acredito que é uma questão sobre a qual vocês dois trabalham. Pergunto, Arjun, se você diria alguma coisa sobre como opera a lembrança? Para você também, Paul, a memória é um tema muito forte em *The Black Atlantic*¹, a lembrança através da música, a lembrança da escravidão, a re-criação das tradições e assim por diante. Poderia nos dizer algo sobre como essa operação da memória aparece em sua obra e por que você a considera importante?

AA: A primeira coisa a ser dita é que o artigo a que você se refere era parte de uma conversa que eu hoje veria como uma conversa excessivamente formalista, não que eu ache que sua idéia principal é uma má idéia, mas que era um artigo muito formal, inocente sobre muitas coisas que aprendemos mais tarde sobre a memória, de fato até mesmo sobre a invenção das

¹ GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2001.

tradições. Seu ponto principal era discutir com antropólogos de um certo tipo – um tipo funcionalista, com uma certa interpretação de Malinowski – que dizia que de alguma maneira o mito e tudo o mais do mesmo tipo era exatamente uma coisa que as pessoas funcionalmente produziam em relação a interesses contemporâneos. A política do argumento era boa, mas era um mau argumento porque sugeria que isso simplesmente acontecia de algum modo e que qualquer coisa era possível. Eu argumentava que qualquer coisa não era possível. Hoje eu desenvolveria o argumento de maneira muito diferente, e naquela época havia muito menos material para trabalhar sobre a memória ou mesmo sobre a temporalidade – não havia LeFebvre, por exemplo – de modo que era uma literatura limitada. De qualquer maneira, acho que sua intuição de que tem relação com meus interesses posteriores, interesses ligados à política do passado, em termos amplos, está correta. Penso que isso agora me permite, em meu trabalho atual, pensar mais sobre a economia política da relação entre o nacionalismo, a lembrança e o esquecimento. O esquecimento é um problema muito mais recente nos estudos culturais – as questões do apagamento e da remoção – mas na Índia, por exemplo, a obra de Veena Das mostra quanto teve que ser esquecido para que os *sikhs* fossem vistos como inimigos do hinduísmo e como instrumentos ligados ao Islã. Eles eram de fato historicamente amigos do hinduísmo e contra o Islã, mas essa história mudou de todos os lados, e de modo extremamente rápido, de modo que a economia do esquecimento é muito mais notável aqui que a economia da lembrança. Uma questão interessante com a qual muitas pessoas terão que se envolver é a de como ligar a idéia de que o passado tem formas diferentes produzidas por pessoas comuns, como historiadores, etc., sob diferentes regimes culturais ou ideológicos, com a noção de temporalidades diferentes e também com as questões da memória e do esquecimento. Se essas coisas puderem ser de alguma maneira configuradas em conjunto, penso que alcançaremos uma melhor compreensão das maneiras como a

história é mobilizada, seja na vida diária ou em qualquer lugar. Vamos deixá-las como estão. Eu mesmo não as enfrentei, e estou interessado nelas, e também estou interessado em ouvir o que Paul vai dizer sobre elas.

PG: A economia política da lembrança e do esquecimento e o lugar do pensamento nacionalista em seus circuitos é algo que foi levantado muito nitidamente e muito cedo aqui. Isso foi feito não só por um certo movimento negro, mas também por muitos brancos críticos da morbidez do nacionalismo inglês. Estou pensando particularmente no meu amigo Patrick Wright, quando publicou seu influente e importante livro *On Living in an Old Country* [*Viver num Velho País*]. As conversas que tive com ele naquela época foram muito importantes para focalizar minha atenção na mutabilidade da história, da memória, da herança e do lugar. Assim, a moeda política do assalto à memória – à memória *oficial* – e aos padrões oficiais de comemoração em torno da herança nacional, que floresceram à nossa volta desde aquela época, é algo que teve uma significação imediata. Também quero dizer que meu próprio pensamento, e isso é uma coisa com que me sinto muito à vontade ao escrever o livro que estou escrevendo no momento, foi formado ao ler as páginas que encerram o *Black Skin, White Masks*² de Fanon, quando na graduação, aquelas páginas em que Fanon volta seus olhos contra a supremacia branca e ao mesmo tempo contra suas sombras nacionalistas negras, e diz que não estamos presos ao passado. Ele está dando sua versão da regeneração revolucionária, uma espécie de aspiração soreliana da produção de um homem novo, uma nova humanidade, e isso traz para a cena um conflito político muito interessante que eu estou tentando acompanhar. Quero endossar seu argumento, quando diz que as “vozes nacionalistas autoritárias em minha própria comunidade política têm que esquecer certas coisas a fim de instaurar um padrão particular de memória oficial da qual eu me afasto”. Ele está dizendo que

² FANNON, Franz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro, Fator, 1983.

devemos encontrar oportunidades de ser mais criativos, de ser mais orientados em relação ao futuro do que nos permite aquele caso de amor com o passado. Abraçar essa orientação em relação ao futuro e atentar para as temporalidades sincopadas da dissonante modernidade que ele invoca com sua crítica das tradições filosóficas ocidentais, ou sua relação desconfortavelmente ambivalente com a luta anti-fascista na Europa (Fanon acabara de voltar da luta contra os alemães quando fez essa reflexão), significa que temos que ser mais criativos, porque, se ficarmos presos ao passado, seremos reféns de padrões de ação política de caráter fortemente autoritário em nossas comunidades. Passei a me interessar muito sobre como uma linguagem política orientada em relação ao futuro pode ou não romper com esses padrões de irracionalismo autoritário. Tornou-se para mim uma questão central. O protestantismo negro contém elementos desse olhar para a frente, mas foi sempre limitado por sua escatologia, sempre diz “bem, você sabe que essas questões utópicas são para um mundo diferente e melhor”. Quando o nacionalismo autoritário do início do século XX aparece e torna aquela aspiração utópica uma coisa mundial – você tem um resultado muito estranho – com pessoas como Garvey olhando em volta e dizendo “nós fomos os primeiros fascistas, eu sou aquele de quem Hitler e Mussolini roubaram o papel”. Ele vai à Alemanha em 1928 e olha para Hitler e diz: “Eu fiz isso antes”.

AA: Só um breve comentário. Venho aludindo, de maneira rápida aqui e ali, especialmente no recente livro *Modernity at Large [Modernidade em Geral]*, a algo que me vem em parte de Stuart Hall. Isto é, a idéia de que a identidade, especialmente aquela forma de identidade que ainda, por falta de palavra melhor, adequadamente, penso, chamamos de étnica, de certa maneira, não só analiticamente mas também historicamente, se tornou, no sentido etimológico, um *projeto*. Quer dizer, pode-se ver a identidade étnica como projetada, de modo que ela tem um futuro, sem abandonar inteiramente a idéia de que ela é

produzida por histórias que são marcadas, e que as identidades são particulares, e não podem portanto ser completamente elásticas. Além disso, se olharmos os movimentos de identidade, e os vemos como *projetos* que têm futuro, então obteremos um sentido completamente diferente, primeiro, da questão do passado em relação a esses projetos e, segundo, para dizê-lo de maneira simples, de quem pode fazer parte. Isso permite uma espécie de abertura para inclusão no projeto, embora não necessariamente para inclusão na história. Não é preciso chegar ao ponto de dizer que a história está aberta e não está marcada e que qualquer coisa poderia ter acontecido, mas ao mesmo tempo que resistimos a isso, podemos abrir o projeto, de modo que ele possa se ligar a outros projetos e assim por diante. Politicamente isso fica muito interessante.

PG: Bem, eu estava pensando naquele ensaio que você escreveu sobre o nacionalismo indiano de seu pai e da luta para fazer a história do movimento nacionalista na Índia suficientemente complexa para acolher sua formação. Essa é uma coisa que me vem à mente. Há outras questões relativas à memória de que não tratamos, como o que acontece quando a comemoração se torna trabalho, e as maneiras muito formais que a diáspora intercultural tem de trazer para o primeiro plano essas provas da identidade, freqüentemente ritualizadas de modo muito extenso.

VB: Posso perguntar, Arjun, se você pode seguir essa sugestão em relação às idéias de deslocamento e autenticidade como figuram em sua obra? Há uma relação real entre o que Paul estava dizendo sobre as idéias de diáspora, mas também antes sobre as idéias de imitação e empréstimo, que se juntam em torno da noção de procura da autenticidade e criação da autenticidade, e o que você mesmo escreveu em relação ao consumo ativo que envolveria a questão da autenticidade e a criação do “gosto”. Gostaria de aproximar o que você diz sobre os objetos em partes de sua obra e o que Paul está dizendo na sua sobre a criação de

subjetividades e, se você quiser, reduzir a distância entre essas coisas.

AA: Para começar, eu diria que em *The Social Life of Things* [*A Vida Social das Coisas*] tentei, em meu próprio ensaio e, em certo sentido, em toda a coletânea, explorar a idéia de que precisamos esquecer as pessoas por um momento e pensar nas coisas mesmas, como se elas tivessem de certa maneira uma *vida*. E então transpor isso para os contextos, agências, formas e socialidades humanas. Não deixa de ter seus méritos, mas é uma maneira fraca de capturar o outro momento, que é o momento do consumo ou o momento do sujeito, para o qual dá apenas as pistas mais indiretas. No trabalho que fiz logo depois, sobre a duração e o consumo, tentei pensar mais sobre qual é o trabalho da imaginação, e conceber o consumo como um lugar privilegiado para olhar para a imaginação, não como uma romântica e heróica prática individual, mas como uma prática social que é muitas vezes tediosa e difícil como o são todas as maneiras de trabalho capitalista, e não metaforicamente, mas na realidade. No entanto, eu sei que o que não tenho, e sobre o que gostaria de pensar mais um pouco, é uma idéia mais complexa do sujeito, o que nos leva de volta à questão disciplinar. Eu, e outros também, às vezes prefiro a idéia padrão – algo como “pessoa” – que é importante antropológicamente, por ser um constante lembrete de que há outras constituições de agência, como, por exemplo, no Pacífico. Assim, essa palavra é importante por essa razão, mas, quando usada, pode parecer que há uma marcada preferência (que não há) em relação, digamos, a “sujeito” no sentido de Hegel. Então, neste momento, em meu trabalho atual, uma das minhas lutas é para determinar se há uma maneira de manter esse sentido ligeiramente datado do eu ou pessoa enquanto coisa culturalmente constituída, que não é natural, nem é a mesma em toda parte, etc., mas com alguma relação com a idéia hegeliana de subjetividade. Eu gostaria de ouvir o que Paul tem a dizer sobre isto.

Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai

PG: Acho que você está sendo indevidamente modesto sobre algumas das formulações que vêm dessa obra – *The Social Life of Things* – porque o que essa obra pôs em movimento para mim foi um conjunto de indagações sobre o papel crítico de objetos particulares, e tecnologias particulares, precisamente na mediação dessa relação entre as subjetividades e a vida política. Suponho que fui muito atraído a pensar sobre os processos, objetos e sistemas tecnológicos que servem de mediação em nossas relações com a constituição de corpos racializados. Ando tentando esboçar esse desdobramento através de diversas fases particulares: o nascimento da anatomia política, o advento da microscopia, diferentes noções da miniatura, suposições sobre o corpo e suas culturas visuais quando chegam à fase em que estamos agora. Aqui encontramos diversas tecnologias que operam em escalas sub microscópicas – nanotecnologias – e vemos o fim daquelas que têm que ver com o impacto do jogo de luz sobre o corpo. Essa mudança nos oferece a oportunidade de refletir sobre nós mesmos, nossa humanidade e nossa vida enquanto espécie, de uma maneira diferente. Ontem, quando saía para a biblioteca, olhei os quadros de avisos da Associação do Derrame. O primeiro exibia uma dessas imagens do cérebro feitas por PET. Ela superpunha uma lâmina de vidro quebrado a uma bela imagem colorida, da maneira que só os computadores são capazes de fazer, do cérebro de uma pessoa que tivera um derrame, e dizia “a cada vinte segundos um derrame estilhaça o cérebro de alguém”. O outro, mais novo, mostrava um médico negro sentado diante de uma tela de computador olhando a imagem do cérebro em forma de arco íris, e dizia alguma outra coisa sobre derrames como fatalidades da espécie. Minha particular fantasia sobre o que se passava nas mentes das pessoas que fizeram essa campanha particular foi confirmada pelo fato de que cuidaram de por um médico negro – ainda que um homem, mas deixemos isso de lado – sentado diante da tela. Confirma minha própria percepção do valor da intermediação tecnológica sobre nossa corporalidade e da possibilidade de voltar parte disso

de uma maneira mais política para nosso entendimento da diferença corporificada. Eis um exemplo mínimo de um argumento muito mais extenso, que envolve pensar muito sobre a história da óptica e da visualidade, sobre a visualização e a observação da diferença racial num longo período de tempo. É uma coisa que me parece muito importante e é apenas uma maneira de tentar encontrar os problemas que você colocou, e é uma coisa de que eu lancei mão diretamente.

AA: Sim, é interessante porque essa questão da mediação certamente é uma questão-chave. Em alguns dos trabalhos que estou tentando fazer agora, tenho uma idéia de que, ao pensar sobre coisas como mediação em massa você pode apresentar alguma idéia sobre a subjetividade e alguma idéia sobre a experiência corporificada, embora mantendo essa idéia antropológica de que as pessoas são constituídas de maneira fundamentalmente diferente, que é uma boa posição heurística, ainda que no fim não seja inteiramente certa. É bom imaginar que, no primeiro caso, alguém que você encontra no trabalho de campo na Nova Guiné não vem do mesmo regime de coisas do qual você mesmo procede.

Estou trabalhando agora sobre a violência, e não vou dizer nada mais sobre isso, exceto que pela primeira vez tenho que pensar muito sobre a corporificação e esse assunto de tecnologias que permitem “ver em” e assim por diante. Estou muito interessado em enriquecer meu entendimento da “questão do corpo”, que tem um *status* clássico na antropologia. A palestra que vou fazer na *London School of Economics* tem o título “Purity and Certainty: Towards an Anthropology of Ethnic Cleansing” [“Pureza e Certeza: Para uma Antropologia da Limpeza Étnica”], e é basicamente sobre a questão do corpo, sobre a qual escrevi antes, mas sobre a qual nunca tive que pensar tão intensamente.

PG: Trazendo a discussão para o contexto do argumento sobre a memória, também é importante lembrar que temos um bom caso onde podemos mostrar como a memória incorporada é

pouco confiável, como ela é intermitente, como ela é parcial e seletiva, como lhe falta o tipo de autoridade que queremos investir nela. Há contra-histórias da modernidade que podemos invocar, seja uma leitura cuidadosamente reconfigurada do material produzido pelos próprios escravos, ou um exame de situações extremas onde há o fracasso da memória corporificada, uma renúncia à autoridade da memória, algo que aparece com muita força no trabalho de Primo Levi sobre sua própria memória e os enganos a que ela o levou, por exemplo.

VB: Há duas perguntas que decorrem diretamente disso, e eu mencionarei as duas para que você veja meus pontos de conexão, Paul. Primeiro, essa idéia do fracasso da memória corporificada me faz querer dar um salto e perguntar logo sobre a relação que as obras de vocês dois têm com as idéias de performatividade, como elas aparecem na obra de Judith Butler, e esses momentos de disjunção. Vou reservar essa linha de indagação para retomá-la adiante. Deixem-me colocar a segunda pergunta que diz respeito à questão da globalização, e talvez o que vocês dois vêm dizendo sobre a tecnologia seja um caminho para chegar lá. Eu sei que você pensou sobre a tecnologia em termos da internet e da diáspora, em relação à produção da localidade, Arjun, e a questões de re-territorialização. Mas eu sinto que vocês dois são bastante críticos da sociologia da globalização em algumas versões, e assim pergunto se vocês me explicariam por que há essa crítica implícita, e o que vocês fazem com o termo?

PG: Eu li a coletânea *The Social Life of Things* mais ou menos na mesma época em que descobri o pequeno e extraordinário livro de John Ellis (1976) sobre a história da metralhadora como peça de tecnologia. Pode ser que esta seja uma maneira de refletir sobre por que senti um certo desconforto com a maneira em que eram oferecidas as formulações sobre a globalização, como que para resolver prematuramente muitas coisas importantes que os antropólogos estavam preparados para investigar. Então sinto-me desconfortável com a periodização

dessas noções, e sinto-me desconfortável porque a história da diáspora que me interessa nunca é considerada nas narrativas que culminam com a teoria da globalização. Aqui estamos em Londres. A obra de Peter Linebaugh, um historiador social, sempre me faz lembrar que Londres já existia antes da criação da nação ou do estado, você sabe, e é importante refletir sobre o legado desses tipos de histórias. É claro que os sociólogos têm um bom alibi para deixar de lado essas questões, e obviamente quem quer ser um sociólogo nesse sentido tem que respeitá-lo, mas suponho que é uma outra maneira de exorcizar minha própria ambivalência sobre o que se perde quando não se está preparado para um exame mais detido. Quando eu estava no colégio, nas aulas de história víamos a expansão da Europa, e me lembro de pensar naquela época (suponho que com 16 ou 17 anos) sobre o que significava para aqueles navegadores portugueses e espanhóis ficar à proa de seus barcos recitando a gritos os éditos papais para a escuridão, a cinco quilômetros da costa. Nunca vi nada disso nem mesmo sugerido na constituição da globalização, e não é porque o material histórico não esteja disponível. Está disponível há muito, e assim, para dizer-lo de modo cru, penso que se trata de uma maneira truncada e trivializada de mostrar que as mesmas simpáticas suposições e estórias de desenvolvimento que os sociólogos contam sobre a identificação da modernidade com a formação dos estados-nações europeus continuam imperturbáveis como sempre. Há muitas maneiras pesadamente rotinizadas de responder a essa crítica, mas acho que nenhuma delas funciona. Para mim foi um grande desapontamento.

AA: É interessante o que Paul disse. Faz lembrar duas coisas. Uma, o trabalho de uma pessoa, entre muitas outras, que é parte integrante do contexto de minha própria reação à leitura de *The Black Atlantic*, o trabalho de meu amigo e colega Rolph Trouillot, que está constantemente perguntando como seria a história inteira não só do triângulo, mas do quadrilátero formado pelas duas Américas, a Europa e a África, se fosse escrita, por exemplo, a

partir do Haiti. Não é só o truque de dizer vamos olhar a partir das margens. Ele tem uma idéia específica do que significa colocar-se lá onde se escuta aquela gritaria. A partir dali, a Espanha aparece como muito diferente. Creio que uma das muitas coisas importantes sobre *The Black Atlantic* foi dar forma a essa nova visão sobre o espaço e, por assim dizer, reconfigurar as geografias que ensinamos. Nos estudos de área nos EUA, por exemplo, grande parte do entendimento do mundo é organizado área por área. Assim, meu próprio treinamento foi em estudos do Sul da Ásia, enquanto o mundo inteiro poderia ser visto como uma série de formações oceânicas, bem iguais às terrestres. O Oceano Índico é importante de ver dessa maneira, e Deus sabe, o Atlântico, e as margens do Pacífico e suas histórias peculiares e assim por diante. Algumas pessoas estão começando a pensar dessa maneira. Simplesmente abandonam os marcos terrestres, não que haja algo errado com eles, mas é que se cria muito em torno deles. Se você simplesmente começa com a água, todo o quadro muda. E então há a grande questão, que tem sido um problema e um desafio para mim nos últimos anos, que é como escrever declarações positivas sobre a globalização, conhecendo muito bem a dificuldade com essas coisas, sem parecer fetichizar o presente – em outras palavras, é preciso atentar para o global que existia antes. A pergunta é: como reconhecer essa continuidade, em diferentes partes do mundo, e, ao mesmo tempo, falar a favor das rupturas, a favor das mudanças? Essa é uma questão profunda e difícil, mas o primeiro passo, certamente, é não agir como se a história da globalização tivesse começado em 1970, e tampouco a do capital.

Há uma coisa que quero acrescentar sobre meu próprio projeto. Quando atinjo o impasse de formulação de que Paul estava falando, há duas maneiras pelas quais encontro consolo e iluminação. Uma é que eu vejo este meu livro recente como um esforço de trazer de volta para o que, nos EUA, chamaríamos de ciências sociais, idéias dos estudos culturais. Essas idéias abrem questões antigas e clássicas – de identidade e de nacionalismo –

que tem estado aí desde sempre. Mas elas podem ser postas e respondidas, acredito, de maneira enriquecedora e diferente, informadas por quinze anos de trabalho sobre o feminismo, e a mídia, e a raça, e assim por diante. Essa é uma maneira como vejo meu projeto, e onde encontro coisas que me ajudam. E isso me permite interpelar os cientistas sociais, mesmo quando creio que sua ciência social deixa a desejar, e acredito que é importante. A outra coisa que eu queria dizer, e que não está tão clara em meu trabalho, mas está muito presente em minha mente em relação à globalização, mais ainda que o debate importante e positivo sobre seu presente ou seu passado, ou suas geografias fechadas, e isso se liga com algum trabalho institucional em que estou envolvido na Universidade de Chicago, é ver se podemos atrair intelectuais ou pesquisadores de outros lugares, quem quer que pense criticamente esses temas, e perguntar-lhes: o que realmente faz diferença para vocês? A palavra “g” é boa? Assim, por exemplo, na África os pesquisadores que conheço muitas vezes dirão que ela não é uma boa palavra, eles não gostam de seu som, a maneira como ela está ligada com o ajuste estrutural. Eles também têm outras idéias sobre ela, mas basicamente a vêem como algo inquietante como processo e também como um termo acadêmico que flutua à sua volta. Então estou interessado, não exatamente por causa do impulso liberal de perguntar “o que pensam as outras pessoas?”, mas realmente acredito que esse processo demanda que façamos primeiro a pergunta. Acho que fiz muito pouco nessa direção até agora, mas isso informa minha sensação do que está errado com esta ou aquela teoria de uma maneira que ainda não posso articular, porque eu sei que há pessoas no Japão, no Kuwait, em todo lugar que eu conheço, que têm uma imagem dessa grande “coisa” e de suas formas.

PG: Estou absolutamente de acordo. E há outra coisa que eu gostaria de dizer que eu penso que faz parte, que é um questionamento do imperialismo, e do abuso de noções pós-coloniais, que supõem que habitamos agora um espaço seguro

além do alcance de todas essas dinâmicas. Penso que você fala por muitos de nós na maneira como se refere à questão da dívida, e à relação entre os países superdesenvolvidos e os subdesenvolvidos. Acho que isso está certo, mas também gostaria de vincular isso especificamente à discussão sobre o imperialismo norte-americano, quero dizer, tenho sido muito crítico e quero continuar a criticar os elementos anti-norte-americanos na ciência social e na história social inglesas. Mas ainda restam a dinâmica política e a periodização do imperialismo norte-americano. Isso é uma coisa sobre a qual comecei a pensar ao abordar a Guerra Fria, a constituição dos intelectuais negros e suas reflexões críticas sobre a geopolítica durante o período da Guerra Fria. Creio que agora estamos numa melhor posição para ver a força constitutiva do período da Guerra Fria de uma maneira mais detida e profunda, e estou certo de que quando começarmos a fazer isso transformaremos toda sorte de coisas no nosso entendimento da idéia de globalização.

AA: Outra vez se aproximam as questões de espaço e de tempo. Há uma questão das localizações dessas teorias – localizações disciplinares, localizações nacionais e assim por diante – que são sempre importantes, mas com a globalização são possivelmente especialmente importantes. A óptica e a ontologia estão de fato muito ligadas. Em meu próprio trabalho desejei criar alguma distância entre meu estilo de expressão, que pode ser frouxamente visto como pós-modernista, e minha análise real. Gostaria de ver as pessoas se envolverem com a análise. As coisas não estão fluindo e refluindo; essa posição me parece irrefletida. Então me esforcei por fazer declarações positivas. Acho importante dizer o que penso, *definitivamente*, a partir do ventre da besta, a partir da antropologia, ou a partir da ciência social norte-americana, que não são localizações de outras pessoas. Este século está para terminar e está se tornando, se vocês quiserem, histórico, e sua segunda metade, que é substancialmente a estória da Guerra Fria, é uma grande estória histórica que talvez

estejamos, pela primeira vez, em posição de impedir que seja arbitrariamente dividida em campos ou períodos, de tal modo que alguns especialistas possam monopolizar algumas décadas. Muito poucos historiadores escrevem sobre ela, e certamente deveriam. Acredito que a idéia merece algum trabalho em colaboração. Penso que é importante refletir coletivamente tanto sobre a Guerra Fria, como sobre a posição dos EUA, que ainda é uma força em desenvolvimento, até mesmo na definição dos termos que envolvem os tópicos em outros lugares. Uma nota sobre isso nunca é suficiente – dizer “note que a academia norte-americana colocou x na agenda” – porque essa capacidade não pode ser desvinculada de outras coisas relativas aos EUA e à sua força.

VB: Posso insistir com você, Arjun, para dizer alguma coisa sobre o problema da re-territorialização em relação às idéias de movimento à volta do globo? Há uma passagem em sua obra sobre a produção da localidade em que você fala sobre a implosão de forças dentro de cidades, e você faz uma lista – Belfast, Los Angeles, Sarajevo, Mogadicio - é um desses momentos quando você está lendo e pensa “é isso aí”. A globalização tende a ser vista como uma espécie de movimento “para fora”, a conexão de Londres com Tóquio, com Nova Iorque, e parece que seu uso da idéia de re-territorialização se devia em parte a que você estava voltando a atenção à maneira em que esses processos criaram cidades onde as identidades e a filiação eram em realidade implosivas.

AA: Certamente. Em trabalhos anteriores, baseando-me em parte inconscientemente em Deleuze, usei a palavra “d” – desterritorialização – como outras pessoas o faziam, e me lembrei na mesma hora de que não há só desterritorialização, mas também re-territorialização, e pensei, sim, isso está certo. Populações indianas, ou do Sul da Ásia, se re-territorializam nos EUA, mas também estão envolvidas na política da Índia, de tal modo que estão se re-territorializando em mais de um lugar. É em realidade muito importante – os refugiados se mudam, mas

também podem estar em acampamentos por 20 anos – isso é re-territorialização! Não da melhor espécie, mas... E então, num registro diferente, há a outra questão que você colocou tão bem, que a globalização pode parecer expansiva – mas como disse alguém, há momentos de fluxo, mas também há solavancos. Há de um lado essa sensação de alcançar, conectar-se e ligar-se que eu acho muito importante, mesmo para as pessoas mais pobres – você pode ser um montador em Dubai depois de ter sido varredor em Bombaim – e isso não é pouco. Mas, de outro lado, algo com que estou me debatendo especialmente em relação ao trabalho que estou fazendo sobre a violência – e posso apenas utilizar idéias geológicas aqui – é a maneira como os menores espaços estão sendo deformados pela pressão dos outros. Essa pressão faz certas cidades não exatamente violentas, mas violentas de certas maneiras. Aquilo de que quero falar é a superposição, partição, etc. da violência nacional, em cidades de maneiras muito concretas, de tal modo que em Bombaim, por exemplo, uma rua “é” o Paquistão, para dizê-lo cruamente. Você tem que perceber que tanto os espaços quanto as subjetividades foram deformados no sentido técnico, porque as coisas estão superpostas, então a idéia de implosão tenta apanhar esse fenômeno sem cair no uso de metáforas que são biológicas ou orgânicas demais... a linguagem é limitada.

PG: Gostaria de apoiar isso enfaticamente como parte da crítica aos partidos sociológicos que se formaram em torno da globalização. Não gosto de usar essa palavra. Há uma boa herança sociológica de uma tradição diferente, uma contra-tradição, não que eu a chame assim, mas você poderia torná-la uma contra-tradição, se procurasse as pessoas que pensaram esses problemas. Penso, por exemplo, em Ernest Bloch, e em seu argumento sobre a não sincronia na explicação da particular qualidade de conflito e de violência em meio aos quais o fascismo cresceu na Alemanha. E fui sempre influenciado por André Gorz e suas noções do que ele chama de sul-africanização: emprego no

setor de serviços, o retorno dos servidores domésticos, o desenvolvimento de comunidades muradas, a privatização sistemática de importantes funções cívicas. Prefiro chamar a esses processos de sul-africanização, embora seja mais difícil chamá-los assim agora. É como sempre os chamei, e eles se fundam na espacialização das identidades, na relação entre a territorialização da identidade, a territorialização do poder, espécies particulares de configurações e sanções ao deslocamento e, apesar de tudo isso, um prêmio ao deslocamento por causa da expansão de certos tipos de trabalho, etc.. Sempre achei que a sul-africanização era uma maneira heurística muito útil de seguir essas questões. Outra vez volta-se a Fanon e à maneira paradigmática que a configuração do espaço e do poder e da identidade na África do sul lhe fornecem uma chave interpretativa para toda uma série de diferentes instâncias coloniais, descolonizadoras e pós-coloniais. E então quero encontrar um outro vocabulário para falar sobre essas coisas mesmo compartilhando um interesse pela agenda sociológica que está começando a surgir sob o signo da globalização.

VB: Há ainda dois conjuntos de coisas que eu gostaria de perguntar a vocês. O primeiro conjunto diz respeito à política, porque gostaria de voltar, Paul, ao ponto anterior onde você usou a expressão “fracasso da corporificação”. Quero ligar isso, se não for um salto muito grande, às coisas que Judith Butler tem dito sobre a performatividade, a *performance* da subjetividade de gênero e o tropo da interioridade. Sente-se que há no trabalho de vocês dois a mesma espécie de impulso político para encontrar esses momentos de disjunção.

PG: Eu gostaria muito de fazer essa ligação, e penso que Judith Butler foi muito aguda ao chamar nossa atenção para a espécie de momentos de ansiedade e instabilidade naquilo que nós, muitas vezes contra nosso melhor juízo, e ela às vezes contra seu melhor juízo, vemos como sistemas fechados para a produção tanto do significado quanto da subjetividade. Então, sim, eu

gostaria de fazer um tipo semelhante de crítica e identificar as formas radicais de ansiedade que decorrem da incerteza sobre as identidades racializadas. E gostaria de ligar essa crítica às observações que Arjun fez antes sobre a questão da autenticidade que você levantou, citando o próprio Arjun. Para mim a autenticidade é uma coisa que com muita frequência circula como um antídoto para essas ansiedades. Isso levanta certo número de problemas políticos críticos ao querer fazer uma crítica análoga à de Butler. Vou colocar a questão em sua forma mais crua e simples. A configuração política da raça nos EUA, hoje, quer dizer que assumir uma abordagem desconstrutiva, que é ao mesmo tempo radical e ligada por princípio às formas de certeza que as pessoas sentem sobre a racialização de suas vidas e sua vitimização, é algo que por boas razões históricas está muito mais associado a posições à direita do que à esquerda. É difícil recuperar o momento libertador no processo de nos livrarmos das amarras da raciologia e da racialidade compulsória. Esse objetivo tem colocado toda sorte de dificuldades em meu caminho. Butler não tem que negociar esses problemas da mesma maneira, embora eu saiba que, como parte do ataque mais geral aos “estudos culturais” e suas traições, ela foi recentemente acusada de ser apolítica! Isso mostra como o feminismo foi forçado a posições defensivas. Há limites táticos a quão longe eu estou preparado para ir em relação a minhas aspirações radicalmente desconstrutivas, mas ao mesmo tempo recebo grande inspiração do rigor com que ela construiu o argumento sobre o gênero, os corpos e o discurso de modos que sempre se abrem para a questão da raça.

AA: Eu tenho uma percepção menos clara de como minha própria obra pode ligar-se com a de Judith Butler, que nos pressionou muito na questão da *performance*, na gama de recursos em que tal *performance* pode se basear e em como pensar sobre isso sem expulsar a política. Então ela nos esticou ao máximo, e portanto fez um desafio a todos nós, particularmente

em torno do gênero, mas eu em geral penso em outros projetos de identidade, com os quais ela pode estar menos engajada, isto é, raciais, ou nacionais, ou etno-raciais, e, em meu caso, em toda a questão “hindu”. Tendo sido criado sob esse signo, que é hoje um signo fatal, pergunto-me outra vez: “Onde foi que eu entrei nesse signo, e sua história contemporânea hoje completamente fatal?” Assim, creio que penso duas coisas: uma é como relacionar essa espécie de ideal geral da *performance* à obra da imaginação, tentando, em outras palavras, trazer idéias sobre a fantasia em relação ao global. Não a imaginação no sentido antigo, mas como uma espécie de obra moderna. Isso tem que ser feito; não é opcional. Mas, segundo, como essa obra se relaciona às implicações emancipadoras da idéia de *performance*? Assim, por exemplo, quando você vê aquele grande filme antigo chamado *Índia Cabaret*, de Mira Nair, a que ocasionalmente me refiro, lá estão aquelas extraordinárias declarações gravadas de dançarinas de cabaré, que são de fato prostitutas, trabalhadoras do sexo, em Bombaim. Claramente o que estão fazendo é muito complicado, posto naquele espaço de *performance*, tanto em termos de feminilidade como de outras maneiras. Isso claramente não é emancipador de uma maneira óbvia. Onde situar essas mulheres à luz dessas questões relativas a trabalho, sexualidade, representação e fantasia?

Há uma interessante questão ligeiramente mais técnica, e talvez eu ainda não tenha os recursos para lidar com ela, e que é algo de que talvez Judy Butler e outros tenham tratado sem que eu saiba, e é como a *performance* como questão em termos de linguagem, na pragmática, na análise do discurso e em termos austinianos, se relaciona ao outro sentido da *performance* que vem do estudo do cinema, do teatro e outras práticas corporais. Essas duas versões não estão claramente ligadas, embora Bourdieu tenha tentado reunir os dois sentidos em suas primeiras obras. Não tenho muita clareza nesse campo – é um campo genuíno e amplo – pois se eu pudesse identificá-lo, então saberia quanto peso pode carregar a idéia da identidade como algo cuja

Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai

performance você pode fazer. O que eu gosto é que isso volta para a idéia do projeto, para dizer que essas coisas não são só ideologias, não são só histórias que as pessoas impulsionam e encenam, mas são coisas que são mais como visões, utópicas ou não. Nos movimentos políticos, e estamos falando de política de muitos tipos, mas especialmente aquelas relacionadas à identidade – não a política partidária, mas também ela talvez – há nessa idéia de *performance* um novo ângulo sobre as ações corporais como convites ou exortações aos outros, como possibilidades ou instrumentos de mobilização. Eu gostaria de saber mais sobre isto. É parte das coisas? Ou é apenas algumas vezes que essas *performances* têm essa qualidade de exortação ou de convite que diz “junte-se a mim em minha produção”?

PG: Numa espécie de homenagem a Judy Butler, gostaria de chamar esse processo “interpelativo” de solicitação! Acho que é certo. O problema é como manter essa abertura, manter aberto o convite. Acho que é algo que ela realmente tentou fazer. [O problema é] como se mantém essa possibilidade sem ser arrastado pelo voluntarismo? Penso que sua obra se desenvolveu, que ela foi para este lado e para aquele para tentar fugir a esse tipo de apropriação voluntarista dela, mantendo ao mesmo tempo a possibilidade das características históricas e estruturais. E creio que foi muito difícil. Compartilho seu desconforto com o voluntarismo, embora nem sempre compartilhe as maneiras como ela tentou descrever o fechamento daquele aspecto mais sistemático. Para mim é muito difícil tratar das duas coisas simultaneamente a um nível muito alto de abstração. Todos lutamos para fazê-lo de maneiras diferentes.

AA: Acho que faz diferença o lugar de onde se vem, de modo que se viemos, digamos, do conjunto formado pelos estudos de gênero, estudos de sexualidade e teoria feminista, por oposição ao da sociologia, da “raça” ou da antropologia, isso define os termos em que apanhamos a questão, e a maneira como experimentamos ansiedade sobre ela. Se você vem dos estudos do

sul da Ásia, todas essas questões têm, de alguma forma, que passar pelo crivo da crítica saidiana, por alguma forma da crítica subalterna. Se elas não conseguem passar por esse crivo, você sabe que algo está errado, ou algo mais deve ser trazido à consideração. Provavelmente para alguém como Judy, imagino, há outros tipos de discussão nos EUA relativas ao gênero e a outros problemas filosóficos que não funcionam se você não chegar a ver o outro lado.

PG: O que eu gostaria de ver seria uma maneira de complementar suas incursões nas histórias da subjetividade com um tipo de incursão na história da solidariedade e da intersubjetividade. Acho que isso é realmente mais difícil, e aumenta a tensão a que você se referia entre as noções de pessoa e as histórias da subjetividade. Boa parte do tempo usamos a palavra “identidade” para confundir tudo isso. De certa maneira o que precisamos é analisar isso de maneira muito mais rigorosa de tal forma que esses problemas diferentes, alguns dos quais são mais prontamente vistos como problemas políticos do que outros, entrem mais claramente em foco.

VB: Você quer dizer momentos de solidariedade tanto no sentido positivo como no negativo? É isso o que você sente que está escrevendo agora quando está pensando sobre a Guerra Fria e as reações ao fascismo e a outras formas de política extremada?

PG: Sim, e pensando não só na Guerra Fria, mas também nas “quentes”, de fato na guerra em geral, e nos princípios de fraternidade [*fraternity*] e solidariedade que estão contradizendo explicitamente outras nobres aspirações modernas relativas à irmandade [*brotherhood*, o equivalente masculino de *sisterhood*], igualdade e liberação. Penso que uma das razões pelas quais eu fui levado à idéia de fraternidade como valor problemático foi precisamente a inspiração da obra de Judy. Acho que a ênfase na fraternidade como valor particular é uma coisa que de um modo bem útil complica nossa compreensão trans-cultural do irracionalismo autoritário. Afastando-nos das noções de

patriarcado, de formas de dominação masculina segundo as dinâmicas do poder que derivam do controle dos homens sobre as mulheres como maridos e pais, na direção da esfera muito diferente de uma espécie de poder coletivo masculino, o valor da irmandade [*brotherhood*] assume uma forma diferente e as psicodinâmicas do poder são notavelmente alteradas. Há uma literatura inteira sobre isso que é útil e valiosa – até mesmo produzida por sociólogos! – e até mesmo por sociólogos do século dezenove – mas nem sempre ela é articulada desta maneira. Estou pensando, por exemplo, no trabalho de Simmel sobre o sigilo, a fraternidade e as organizações fraternais, e no ensaio de Weber sobre a ética e a fraternidade, coisas dessa espécie.

AA: Estou impressionado e contente com a interessante convergência entre parte do que entendo que você, Paul, está pretendendo com esse interesse e um conjunto de coisas sobre as quais estou trabalhando que se centram na questão da violência étnica. Essa é uma área superlotada, e assim chego a ela com certo receio, mas agora estou compelido a tratar dela. Com a incursão na violência étnica – com particular referência à violência entre hindus e muçulmanos na Índia, mas é claro que também tentando pensar sobre a Europa oriental, Ruanda etc. – me descubro fazendo perguntas que as pessoas vêm fazendo por mais ou menos quinze anos, não só Ben Anderson, mas também outros, em relação à questão do *afeto* que cerca a nação. Voltei à questão do amor à nação, à questão de como uma forma tão abstrata, contingente, artificial e violenta na realidade, persuade as pessoas a viverem por ela, e a morrerem por ela. É um problema clássico, é claro, mas penso que agora estamos numa posição de recolocá-lo, perguntando sobre o papel da violência, tanto no sentido macro – guerra, mobilização, alistamento – o que foi observado por muitos outros, quanto nas menos discutidas práticas cotidianas da violência. Uma das coisas sobre as quais falarei esta semana no SOAS é o fogo ou incêndio, que é muito freqüente em atos públicos de violência. O que ele faz? É parte da

vida cotidiana, não é uma declaração macro-histórica... é um exemplo de um problema que percebo por baixo ou entre as coisas que você está dizendo, Paul, espero que corretamente: qual é a economia do sentimento que cerca a forma nação?

Por sua vez, esta pergunta abre a questão da propaganda, que sempre vem à baila como se diz, sabemos – “é por causa da propaganda” – mas o que sabemos sobre a propaganda? Não sabemos nada... quando funciona, não sabemos por que funciona. Então, quais são as práticas que produzem afeição pela nação?

Estava lendo hoje a resenha de Gordon Craig de um livro sobre Hitler. Hitler disse muito cedo, por volta de 1923, que o importante era ter certas coisas no lugar certo e então ensinar as pessoas a odiar, odiar, e odiar outra vez. Também sabemos que envolve uma espécie complexa de amor. Mas pouco sabemos sobre qualquer das duas coisas. Para mim, elas cercam a questão da violência étnica e nacional. Em meu trabalho atual, portanto, uma pergunta é: quais são as práticas pelas quais esse conjunto de sentimentos sobre essa forma inteiramente abstrata é produzido, e – o que é mais importante – reproduzido?

Essas questões se ligam, é claro, a interesses clássicos como o comportamento das multidões, a obra de Le Bon e outros, pessoas que tinham boas idéias, mas cujas perguntas estamos hoje em melhor posição para colocar. Perguntas sobre a micro-física das multidões, por exemplo, ou sobre o efeito dos desfiles ou outras formas institucionais através das quais se exercitam os movimentos de afeto positivo pela nação. Nalgumas situações, também temos que atentar para a maneira como as pessoas, nos termos de Hirschman, “se retiram” e dizem, “espere um pouco, não quero nada com isto, estou fora”.

PG: Concordo inteiramente. Estou muito mais inclinado a pensar sobre a espécie de iteração do ódio como um componente muito mais substancial daquilo que um movimento autoritário irracional faz, de como ele trabalha com seus membros, de como

administra sua própria vida institucional. Isto é, é difícil, para mim, ver essas formas em sua positividade. Da maneira como você descreveu o seu projeto, o que se liga mais fortemente com o que estou fazendo no momento é essa questão do amor. Tive todo tipo de problema quando tentei chamá-la de homofilia ou qualquer outra coisa, porque as pessoas imediatamente me acusavam de traír um projeto da *queer theory*, suponho, o que sugere que o que conta mais nisto é a dinâmica especificamente erótica envolvida no amor entre homens, as formas de amor que os homens praticam depois de banirem as mulheres, tirarem as mulheres do caminho, a fim de poderem continuar com o assunto muito intenso de amar-se entre eles. Ainda penso que o mais importante a esse respeito é a idéia de que essa forma de amor pode ser extremamente comprometida e destruída pela dinâmica erótica, e muito trabalho e muita tecnologia são investidos em administrar e conter esse problema. Isso me interessa muito.

AA: Isso se liga com as questões da lembrança e do esquecimento, que podem entrar nessa questão da economia do amor por esses grandes e abstratos projetos ou instituições. Existe o problema do que é preciso para realizar ou sustentar esse amor, e quais de suas formas cotidianas servem de modelo para as formas maiores. Penso, voltando ao comentário bem no começo, que pelo menos numa certa antropologia, mas também na sociologia, a psicologia foi banida, seja a clássica psicologia freudiana ou a psicologia clínica ao estilo norte-americano.

Estou agora achando – como uma nota pessoal – muito útil a leitura de Zizek, não porque eu entenda ou endosse o projeto inteiro, mas porque penso que sua atenção a como uma certa retomada hegeliana de Lacan pode iluminar diretamente as peculiares ironias de certas situações ideológicas carregadas, ou esses maravilhosos exemplos de tribunais comunistas em que as pessoas têm que confessar que são comunistas, mas confessam que não são comunistas porque reconhecem a importância de tais confissões.

Vikki Bell

PG: Aprendemos isso de Kafka há muito tempo! Penso que há elementos disso que estiveram vivos na experiência da cultura literária da Europa oriental. As pessoas estavam sob a pressão que você descreve, uma espécie quase geo-física de pressão.

AA: Acho que você está certo. Estou falando mais desses hábitos disciplinares sobre onde podemos ir. De minha parte li pouco e entendi ainda menos de toda a coisa lacaniana, e me sinto tentado a dizer “bem, se esse é o lugar que ilumina uma espécie de sujeito dividido – e pode não sê-lo! – então eu preciso me meter”. Temos um hábito disciplinar de por a questão entre parênteses – seja a questão psicológica, ou a do afeto, que é mais ampla – que equivale a dizer “bem, essa é uma tarefa para outros”, de modo que tomamos essa teoria pronta e simplesmente a conectamos. Acho que isso é um erro.

Vikki Bell é autora de *Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law*. Routledge, 1993 e *“We Feminists”: Genealogies in Feminist Theory*. Sage, 1999, bem como de diversos artigos sobre o pensamento de Michel Foucault, feminismo e teorias da diferença.

Paul Gilroy é professor no Departamento de Sociologia no *Goldsmiths College*, Universidade de Londres. É autor de *Ain't No Black in the Union Jack*. Routledge, 1987; *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, 1993; *Small Acts*. Serpent's Tail, 1993 e *Between Camps: “Race” and Culture at the End of the Colour Line*. Penguin, 1999; bem como de diversos artigos sobre a política, a história e a filosofia da “raça” e dos processos culturais.

Arjun Appadurai é professor no Departamento de Antropologia, Universidade de Chicago. É conhecido por sua obra sobre a sociologia dos objetos, estudos sobre o sul da Ásia e teoria antropológica. Suas publicações mais recentes incluem *Modernity at Large*. University of Minnesota Press, 1996.

Uma conversa entre Paul Gilroy e Arjun Appadurai

Referências

APPADURAI, A. The Past as a Scarce Resource, *Man* 16, 1981.

_____. (org.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

_____. *Modernity at Large*. Mineapolis, University of Minnesota Press, 1996.

ELLIS, J. *The Social History of the Machine Gun*. Londres, Random House, 1976.

FANON, F. *Black Skin, White Masks*. Londres, Pluto Press, 1986.

GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres, Verso, 1993.

WRIGHT, P. *On Living in an Old Country*. Londres, Verso, 1986.