

**CURADORIA E CRÍTICA DA ARTE NA ERA DA DESORIENTAÇÃO:  
O FIM DO SISTEMA IDENTIFICATÓRIO DA CULTURA**

**ART CRITICISM AND CURATORSHIP IN THE ERA OF DISORIENTATION:  
THE END OF THE IDENTIFICATION SYSTEM IN CULTURE**

Janaína Quintas Antunes / PUC-SP

**RESUMO**

O acesso à cultura se tornou universalizado através do ciberespaço, de maneira que a evolução e o claro delineamento linear temporal da arte deixam de existir no advento da cibercultura, pois a glocalidade torna possível que um indivíduo seja influenciado por culturas e movimentos artísticos que encontram-se “fora” de uma determinada ordem temporal ou geográfica. Isso exige que repensemos qualquer tipo de identificação da arte, pois as referências se perdem, levando o sistema identificatório à ruína. Coloca-se assim um grande desafio para a curadoria e crítica da arte: elas não sobreviverão ao continuar se embasando em delimitações identificatórias. Ambas não conseguem apreender a era da desorientação justamente por insistir em utilizar-se de instrumentos não mais aplicáveis. É necessário aprender trabalhar a contemporaneidade completamente isenta de categorias quaisquer.

**PALAVRAS-CHAVE:** Desorientação; acesso à cultura; curadoria e crítica de arte; sistema identificatório.

**ABSTRACT**

*Access to culture has become universalized through cyberspace, so that evolution and the clear temporal delineation of art cease to exist in the advent of cyberculture, since glocality makes it possible for an individual to be influenced by cultures and artistic movements out of a given temporal or geographical order. This requires us to rethink any kind of identification of art since references have been lost, leading to the ruin of the identification system. This poses a great challenge for the curatorship and criticism of art: they will not survive by continuing to base themselves on identifying boundaries. Both cannot grasp the age of disorientation precisely because they insist on using instruments no longer applicable. It is necessary to learn to work the contemporaneity completely exempt of any categories.*

**KEYWORDS:** *Disorientation; access to culture; art criticism and curatorship; identification system.*

É o tropo dos nossos tempos colocar a questão da cultura na esfera do além. Na virada do século, preocupa-nos menos a aniquilação – a morte do autor – ou a epifania – o nascimento do "sujeito". Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do "presente", para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo "pós": *pós-modernismo*, *pós-colonialismo*, *pós-feminismo*...

O "além" não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no "além": um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem - aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás. (BHABHA, 2013, p. 19, grifo do autor).

Nesta última virada de século, a desorientação se tornou a própria era, o *Nobrow* – fenômeno contemporâneo que descreve o inclassicalismo cultural atual (cf. ANTUNES, 2017).

A expressão *Nobrow* faz alusão a bens culturais dificilmente classificados. *Nobrow* está surgindo como a cultura do século XXI, nascida sob condições tecnológicas e culturais específicas da contemporaneidade. Mais precisamente, é o inclassificável na era da cibercultura, e como dito anteriormente, consequência da interatividade mundial. (ANTUNES, 2017, p.13).

A aceleração junto à glocalidade nos trouxe a superação do tempo e do espaço, nos trouxe uma cultura atemporal e ageográfica.

A evolução e o claro delineamento linear temporal da cultura deixam de existir no advento da cibercultura, pois a Glocalidade torna possível que um indivíduo seja influenciado por culturas e movimentos culturais que na nova ordem de conectividade encontram-se "fora" de uma determinada ordem temporal ou geográfica (ANTUNES, 2017, p. 150).

As figuras complexas de diferença e de identidade nos fazem ter que superar a noção desse conceito. *Au-delà* é um termo idiossincrático do *Nobrow*.

O afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e

de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 2013, p. 20).

A articulação de diferenças culturais no advento do *Nobrow* é feita superando-se todas essas categorias, todo e qualquer tipo de categoria, para a partir daí fazer surgir produtos independentes delas, não categorizáveis.

A questão, hoje em dia, é que o ciberespaço nos trouxe um enorme número de possibilidades de influências vindas de diversas culturas, de diferentes épocas e localizações. Somos inundados com influências infinitas, muitas vezes, não sendo pessoalmente capazes de reconhecer quais são elas ou sua origem, conseqüentemente, cria-se uma grande dificuldade em nomear-nos ou nos integramos a um movimento singular, já que hoje somos completamente atemporais e ageográficos. Dessa forma, a cultura inclassificável contemporânea não teria se originado e evoluído o "híbrido" para um "além-híbrido" se não no regime da cibercultura. (ANTUNES, 2017, p. 150).

"É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados". (BHABHA, 2013, p. 20).

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 2013, p. 21).

Articulação essa que ganhou todo um novo potencial ao sair de uma ordem lógica temporal e territorial com a introdução do ciberespaço.

"Além" significa distância espacial, marca um progresso, promete o futuro; no entanto, nossas sugestões para ultrapassar a barreira ou o limite – o próprio ato de ir além – são incognoscíveis, irrepresentáveis, sem um retorno ao "presente" que, no processo de repetição, torna-se desconexo e deslocado. O imaginário da distância espacial – viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos – dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural. O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma

presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo sequencial como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, "estabelecendo uma concepção do presente como o 'tempo do agora'". (BHABHA, 2013, p. 23-24).

Esse presente que venceu o tempo e o espaço é o *Nobrow*, é o "além". *Nobrow* é consequência do "além-hibridismo" mencionado acima.

Se o jargão de nossos tempos – pós-modernidade, pós-colonialidade, pós-feminismo - tem algum significado, este não está no uso popular do "pós" para indicar sequencialidade – feminismo posterior – ou polaridade – antimodernismo. Esses termos que apontam insistentemente para o além só poderão incorporar a energia inquieta e revisionária deste se transformarem o presente em um lugar expandido e ex-cêntrico de experiência e aquisição de poder. (BHABHA, 2013, p. 24).

Centra-se na linearidade do tempo – que não existe mais no advento do *Nobrow*.

O que é impressionante no "novo" internacionalismo é que o movimento do específico ao geral, do material ao metafórico, não é uma passagem suave de transição e transcendência. A "meia passagem" [middle passage] da cultura contemporânea, como no caso da própria escravidão, é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. Cada vez mais, as culturas "nacionais" estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. O efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de "histórias alternativas dos excluídos", que produziriam, segundo alguns, uma anarquia pluralista. O que meus exemplos mostram é uma base alterada para o estabelecimento de conexões internacionais. (BHABHA, 2013, p. 26).

Processo de deslocamento e disjunção do espaço e do tempo, responsável por essa transição não ser suave, pois não é linear.

Estar no "além", portanto, é habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dirá. Mas residir "no além" é, ainda, como demonstrei, ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá. Nesse sentido, então, o espaço intermédio "além" torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora. (BHABHA, 2013, p. 28).

Justamente porque o tempo deixou de ser linear. As novas conexões internacionais não são mais apenas daquilo que tem contato presencial, territorial. Glocalizadas, são infinitas e ilógicas.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2013, p. 29).

As fronteiras não mais existem. A arte *Nobrow* é atemporal e ageográfica.

Quando a visibilidade histórica já se apagou, quando o presente do indicativo do testemunho perde o poder de capturar, aí os deslocamentos da memória e as indireções da arte nos oferecem a imagem de nossa sobrevivência psíquica. Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação e divisão representadas na obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social. (BHABHA, 2013, p. 46).

A arte *Nobrow* fez surgir e nos mostrou o que era a nossa nova sociedade *Nobrow*. "O que exige maior discussão é se as 'novas' linguagens da crítica teórica (semiótica, pós-estruturalista, desconstrucionista e as demais) simplesmente refletem [...] divisões geopolíticas e suas esferas de influência." (BHABHA, 2013, p. 49). Não apenas essas novas linguagens, mas todas existentes devem se reavaliar e se reinventar além dessas divisões e esferas. A crítica da arte e a curadoria não sobreviverão sem tal reinvenção com o avanço da arte e da sociedade *Nobrow*.

Quero me situar nas margens deslizantes do deslocamento cultural – isto torna confuso qualquer sentido profundo ou "autêntico" de cultura "nacional" ou de intelectual "orgânico" – e perguntar qual poderia ser a função de uma perspectiva teórica comprometida, uma vez que o hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial é tomado como lugar paradigmático de partida. (BHABHA, 2013, p. 50).

Por isso, não é mais possível categorizar nenhuma cultura. E já não é mais possível tomar "o hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial como lugar paradigmático de partida", pois ele também já foi superado neste novo cenário atemporal e ageográfico, já agregou o "além". O "além-hibridismo" surge para atuar nesse novo cenário que o hibridismo não tem bases para tal, de tal modo que

nenhuma curadoria ou crítica feita com base na categorização de obras será apropriada.

Pode ser possível produzir tal tradução ou transformação se compreendermos a tensão no interior da teoria crítica entre sua delimitação institucional e sua força revisionária. A referência contínua ao horizonte de outras culturas que mencionei anteriormente é ambivalente. É um lugar de citação, mas é também um signo de que essa teoria crítica não pode manter para sempre sua posição na academia como o fio cortante antagônico do idealismo ocidental. O que se requer é demonstrar um outro território de tradução, um outro testemunho da argumentação analítica, um engajamento diferente na política de e em torno da dominação cultural. O que esse outro lugar da teoria poderia ser tornar-se-á mais claro se virmos primeiro que muitas ideias pós-estruturalistas são elas mesmas opostas ao humanismo e à estética do Iluminismo. Elas constituem nada menos que uma desconstrução do momento do moderno, de seus valores legais, seus gostos literários, seus imperativos categóricos filosóficos e políticos. Em segundo lugar, e mais importante, devemos re-historicizar o momento da "emergência do signo", "a questão do sujeito" ou a "construção discursiva da realidade social", para citar uns poucos tópicos em voga na teoria contemporânea. Isto só pode acontecer se relocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da diferença cultural – e não da diversidade cultural. (BHABHA, 2013, p. 66-67).

A teoria crítica não pode continuar se embasando em tais delimitações institucionais que estão matando sua força revisionária: ela não está sendo capaz de apreender a era *Nobrow* justamente por insistir em utilizar-se de instrumentos e linguagens não mais aplicáveis. É preciso se libertar dessas delimitações para que possa traduzir a contemporaneidade, achar novas abordagens para essa nova "língua falada" que ninguém sabe traduzir ainda. Desconstruir os "imperativos categóricos" e aprender a fazer essa tradução completamente isenta de categorias quaisquer.

Essa revisão da história da teoria crítica apoia-se, como eu disse, na noção de diferença cultural, não de diversidade cultural. A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da enunciação da cultura como "conhecível", legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a

noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única. A diversidade cultural pode inclusive emergir como um sistema de articulação e intercâmbio de signos culturais em certos relatos antropológicos do início do estruturalismo. (BHABHA, 2013, p. 69).

Continuemos tal diferenciação, importantíssima para a compreensão do *Nobrow* pluralista, no qual as culturas não apenas se misturam, elas também se transformam, se juntam e se mantêm, tudo em simultaneidade.

Por meio do conceito de diferença cultural quero chamar a atenção para o solo comum e o território perdido dos debates críticos contemporâneos. Isso porque todos eles reconhecem que o problema da interação cultural só emerge nas fronteiras significatórias das culturas, onde significados e valores são (mal) lidos ou signos são apropriados de maneira equivocada. A cultura só emerge como um problema, ou uma problemática, no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças, nações. Todavia, a realidade do limite ou texto-limite da cultura é raramente teorizada fora das bem intencionadas polêmicas moralistas contra o preconceito e o estereótipo ou da asserção generalizadora do racismo individual ou institucional – isso descreve o efeito e não a estrutura do problema. A necessidade de pensar o limite da cultura como um problema da enunciação da diferença cultural é rejeitada. (BHABHA, 2013, p. 69-70).

Mais uma vez, devemos entender que as fronteiras, de qualquer tipo, não existem mais, e este entendimento é primordial para que possamos realizar adequadamente nosso trabalho como curadores e críticos na contemporaneidade *Nobrow*. A cultura não tem mais limites territoriais e temporais, mas essa realidade é ignorada justamente porque “a necessidade de pensar o limite da cultura como um problema da enunciação da diferença cultural é rejeitada” (BHABHA, 2013, p. 70).

O conceito de diferença cultural concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar em nome de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação. E é a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da enunciação. O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de

novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência. A luta se dá frequentemente entre o tempo e a narrativa historicistas, teleológicos ou míticos, do tradicionalismo – de direita ou de esquerda – e o tempo deslizante, estrategicamente deslocado, da articulação de uma política histórica de negociação, como sugeri acima. O tempo da libertação é, como Fanon evoca de maneira poderosa, um tempo de incerteza cultural e, mais crucialmente, de indecidibilidade significativa ou representacional. (BHABHA, 2013, p. 70).

Não importa o quanto a crítica ou a academia tentem, não há como reverter o fato de que não existe mais supremacia cultural. As referências se perdem em uma cultura sem ordem territorial e temporal lógica, levando esse sistema identificatório à ruína.

A enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico. Essa interação nega nossa percepção das origens da luta. Ela mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa percepção da autoridade da síntese cultural em geral. Isto exige que repensemos nossa perspectiva sobre a identidade da cultura. [...] Nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro. Não é devido a alguma panaceia humanista que, acima das culturas individuais, todos pertencemos à cultura da humanidade; tampouco é devido a um relativismo ético que sugere que, em nossa capacidade cultural de falar sobre os outros e de julgá-los, nós necessariamente "nos colocamos na posição deles". (BHABHA, 2013, p. 71).

Isso exige que repensemos qualquer tipo de identificação da cultura.

A identificação cultural é então mantida à beira do que Kristeva chama de "perda de identidade" ou que Fanon descreve como uma profunda "indecidibilidade" cultural. O povo como uma forma de interpelação emerge do abismo da enunciação onde o sujeito se divide, o significante "desaparece gradualmente" e o pedagógico e o performático são articulados de forma agonística. A linguagem da coletividade e da coesão nacionais está agora em jogo. Nem a homogeneidade cultural nem o espaço horizontal da nação podem ser autoritariamente representados no interior do território familiar da esfera pública: a causalidade social não pode ser compreendida adequadamente como um efeito determinístico ou sobredeterminado de um centro "estatista"; tampouco pode a racionalidade da escolha política ser dividida entre as esferas polares do privado e do público. A narrativa da coesão nacional não pode mais ser significada, nas



palavras de Anderson, como uma "solidez sociológica" fixada em uma "sucessão de plurais" – hospitais, prisões, aldeias longínquas – em que o espaço social é claramente delimitado por tais objetos repetidos que representam um horizonte naturalista, nacional. Esse pluralismo do signo nacional, em que a diferença retorna como o mesmo, é contestado pela "perda de identidade" do significante que inscreve a narrativa do povo na escrita ambivalente, "dupla", do performático e do pedagógico. O movimento de significado entre a imagem imperiosa do povo e o movimento de seu signo interrompe a sucessão de plurais que produzem a solidez sociológica da narrativa nacional. A totalidade da nação é confrontada com um movimento suplementar de escrita e atravessada por ele. A estrutura heterogênea da suplementaridade derridiana na escrita acompanha rigorosamente o movimento agonístico, ambivalente, entre o pedagógico e o performático que embasa a interpelação narrativa da nação. Um suplemento, em um de seus sentidos, "cumula e acumula presença". É assim que a arte, a *techne*, a imagem, a representação, a convenção etc., vêm como suplementos da natureza e são plenas de toda essa função de cumulação completa. (BHABHA, 2013, p. 249-250).

Chegamos a um ponto-chave o qual é preciso ser esclarecido: a “perda de identidade” mencionada é causada exatamente pela nomeação de algo, e a verdadeira essência desse algo se perde por causa da homogeneização que o nome dado lhe traz. A “indecibilidade cultural” também vem da crença de que uma identificação é necessária e acontece, pois jamais conseguiremos nos identificar com a maioria das características de nenhuma nomeação. Ou seja: a melhor maneira de garantir a identidade própria de algo é não atribuir-lhe uma identidade nomeada.

A diferença cultural não pode ser compreendida como um jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional. O abalo de significados e valores causado pelo processo de interpretação cultural é o efeito da perplexidade do viver nos espaços liminares da sociedade nacional que tentei delinear. A diferença cultural, como uma forma de intervenção, participa de uma lógica de subversão suplementar semelhante às estratégias do discurso minoritário. A questão da diferença cultural nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, *abseits*, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado em vez de ser negado. (BHABHA, 2013, p. 261).

Que não pode, que não tem mais como ser negado.

A diferença cultural não representa simplesmente a controvérsia entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas de valor cultural. A diferença cultural introduz no processo de julgamento e

interpretação cultural aquele choque repentino do tempo sucessivo, não sincrônico, da significação, ou a interrupção da questão suplementar que elaborei acima. A própria possibilidade de contestação cultural, a habilidade de mudar a base de conhecimentos, ou de engajar-se na "guerra de posição", demarca o estabelecimento de novas formas de sentido e estratégias de identificação. As designações da diferença cultural interpelam formas de identidade que, devido à sua implicação contínua em outros sistemas simbólicos, são sempre "incompletas" ou abertas à tradução cultural. (BHABHA, 2013, p. 262).

No advento do *Nobrow*, tais "novas formas de sentido e estratégias de identificação" (BHABHA, 2013, p. 262) devem se dar por meio da não identificação. Elas sempre foram incompletas, contudo, no *Nobrow*, elas sempre serão também errôneas.

Não basta simplesmente se tornar consciente dos sistemas semióticos que produzem os signos da cultura e sua disseminação. De modo muito mais significativo nos defrontamos com o desafio de ler, no presente da performance cultural específica, os rastros de todos aqueles diversos discursos disciplinadores e instituições de saber que constituem a condição e os contextos da cultura. Como venho argumentando nesse capítulo, tal processo crítico exige uma temporalidade cultural que é tanto disjuntiva quanto capaz de articular, nos termos de Lévi-Strauss, "formas de atividade que são ao mesmo tempo nossas e outras". (BHABHA, 2013, p. 262).

Precisamos ter consciência das características da época em que estamos para escolher as ferramentas adequadas para analisá-la criticamente e/ou para fazer a curadoria de seus produtos culturais.

Uso a palavra "rastros" para sugerir um tipo particular de transformação discursiva interdisciplinar que a analítica da diferença cultural demanda. Entrar na interdisciplinaridade de textos culturais significa que não podemos contextualizar a forma cultural emergente explicando-a em termos de alguma causalidade discursiva ou origem preestabelecidas. Devemos sempre manter aberto um espaço suplementar para a articulação de saberes culturais que são adjacentes e adjuntos, mas não necessariamente cumulativos, teleológicos ou dialéticos. A "diferença" do saber cultural que "acrescenta" mas não "soma" é inimiga da generalização implícita do saber ou da homogeneização implícita da experiência, que Claude Lefort define como as principais estratégias de contenção e fechamento na ideologia burguesa moderna.

A interdisciplinaridade é o reconhecimento do signo emergente da diferença cultural produzida no movimento ambivalente entre a interpelação pedagógica e a performática. Ela nunca é simplesmente a adição harmoniosa de conteúdos e contextos que aumentam a positividade de uma presença disciplinadora ou simbólica preestabelecida. Na irrequieta pulsão de tradução cultural, lugares

híbridos de sentido abrem uma clivagem na linguagem da cultura que sugere que a semelhança do símbolo, ao atravessar os locais culturais, não deve obscurecer o fato de que a repetição do signo é, em cada prática social específica, ao mesmo tempo diferente e diferencial. (BHABHA, 2013, p. 262-263).

Os signos e os significados de uma mesma coisa mudam conforme seu uso e seu local. Na era da aceleração, da produção em excesso de signos, eles já perdem completamente seus referenciais.

Reconstituir o discurso da diferença cultural exige não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais; uma substituição dentro da mesma moldura temporal de representação nunca é adequada. Isto demanda uma revisão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do "signo" no qual se possam inscrever identidades culturais. E a contingência como tempo significante de estratégias contra-hegemônicas não é uma celebração da "falta" ou do "excesso", ou uma série autoperpetuadora de ontologias negativas. Esse "indeterminismo" é a marca do espaço conflituoso mas produtivo, no qual a arbitrariedade do signo de significação cultural emerge no interior das fronteiras reguladas do discurso social. (BHABHA, 2013, p. 276).

Exige uma superação do uso de "molduras". Precisamos abraçar o indeterminismo em cada curadoria, em cada crítica.

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória. Ela é transnacional porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural, seja como "meia-passagem" da escravidão e servidão, como "viagem para fora" da missão civilizatória, a acomodação maciça da migração do Terceiro Mundo para o Ocidente após a Segunda Guerra Mundial, ou o trânsito de refugiados econômicos e políticos dentro e fora do Terceiro Mundo. A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias "globais" de mídia – tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo. (BHABHA, 2013, p. 277).

Não mais territorial.

Torna-se crucial distinguir entre a semelhança e a similitude dos símbolos através de experiências culturais diversas - a literatura, a arte, o ritual musical, a vida, a morte - e da especificidade social de cada uma dessas produções de sentido em sua circulação como signos dentro de locais contextuais e sistemas sociais de valor específicos. A dimensão transnacional da transformação cultural - migração, diáspora, deslocamento, relocação - torna o processo de

tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural(izado), unificador, da "nação", dos "povos" ou da tradição "popular" autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição. (BHABHA, 2013, p. 277).

Ou aceitar que não há mais como fazer qualquer distinção. Há diferença cultural e há toda uma percepção e fruição desta que não necessitam de categorias racionalizadoras para acontecer. Vencer o discurso da "nação", dos "povos" ou da tradição "popular" autêntica só faz as culturas crescerem e tornarem-se mais ricas.

De que modo a desconstrução do "signo", a ênfase sobre o indeterminismo no juízo cultural e político, transforma nossa noção do "sujeito" da cultura e do agente de mudança histórico? Se contestarmos as "grandes narrativas", que temporalidades alternativas criaremos então para articular as historicidades diferenciais (Jameson), contrapontísticas (Said), interruptoras (Spivak) de raça, gênero, classe, nação no interior de uma cultura crescentemente transnacional? Precisaremos repensar os termos através dos quais concebemos a comunidade, a cidadania, a nacionalidade e a ética da afiliação social? (BHABHA, 2013, p. 279-280).

A resposta para tais questionamentos à qual chegamos é afirmativa: precisamos repensar o uso de todo e qualquer termo.

A cultura se torna uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e complementaridade – entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado – na mesma medida em que seu ser resplandecente é um momento de prazer, esclarecimento ou libertação. (BHABHA, 2013, p. 281-282).

Vem daí a necessidade de fruição sem categorização.

A metáfora da "linguagem" traz à tona a questão da diferença e incomensurabilidade culturais, não a noção etnocêntrica, consensual, da existência pluralista da diversidade cultural. Ela representa a temporalidade do significado cultural como "multiacentuada", "rearticulada discursivamente". É um tempo do signo cultural que desestabiliza a ética liberal da tolerância e a moldura pluralista do multiculturalismo. Cada vez mais, o tema da diferença cultural emerge em momentos de crise social, e as questões de identidade que ele traz à tona são agonísticas; a identidade é reivindicada a partir de uma posição de marginalidade ou em uma tentativa de ganhar o centro: em ambos os sentidos, ex-cêntrica. (BHABHA, 2013, p. 284).

A questão da qual é necessário tomarmos consciência é que já não existe mais posições, não há mais centro, não há mais marginalidade. Reiterando: a cultura *Nobrow* é ageográfica e isso deve ser refletido na curadoria contemporânea.

[...] temporalidade disjuntiva é da maior importância para a política da diferença cultural. Ela cria um tempo de significação para a inscrição da incomensurabilidade cultural, no qual as diferenças não podem ser negadas ou totalizadas porque "ocupam de algum modo o mesmo espaço". É esta forma liminar de identificação cultural que é relevante para a proposta de Charles Taylor de uma "racionalidade mínima" como base para juízos não etnocêntricos, transculturais. O efeito da incomensurabilidade cultural é que ela "nos leva além de meros critérios formais da racionalidade e apontam para a atividade de articulação humana que dá sentido ao valor da racionalidade". A racionalidade mínima, como atividade de articulação personificada na metáfora da linguagem, altera o sujeito da cultura, transformando-o de uma função epistemológica em uma prática enunciativa. Se a cultura como epistemologia se concentra na função e na intenção, então a cultura como enunciação se concentra na significação e na institucionalização; se o epistemológico tende para uma reflexão de seu referente ou objeto empírico, o enunciativo tenta repetidamente reinscrever e relocar a reivindicação política de prioridade e hierarquia culturais (alto/baixo, nosso/deles) na instituição social da atividade de significação. O epistemológico está preso dentro do círculo hermenêutico, na descrição de elementos culturais em sua tendência a uma totalidade. O enunciativo é um processo mais dialógico que tenta rastrear deslocamentos e realinhamentos que são resultado de antagonismos e articulações culturais – subvertendo a razão do momento hegemônico e recolocando lugares híbridos, alternativos, de negociação cultural. (BHABHA, 2013, p. 284-285).

Da mesma maneira que a cultura *Nobrow* é ageográfica, ela também é atemporal, ou seja, a "incomensurabilidade cultural" (BHABHA, 2013, p. 284) agora é definitiva. Todo juízo de fruição e/ou de crítica hoje deve ser/é não etnocêntrico e transcultural. A proposta de "racionalidade mínima" é uma possibilidade interessante – com a necessidade de algumas adaptações – para a apreensão da cultura *Nobrow*, que é deslocamento eterno, articulação eterna. Nenhuma curadoria ou crítica de arte será possível na era *Nobrow* sem tal articulação, tal deslocamento, sem abraçar a desorientação, sem aceitar a superação da categorização e da identificação. Encontramo-nos em um momento (ou já passamos dele) de quebrarmos os moldes e não os substituímos por outros. Precisamos aprender a viver e a trabalhar sem esses moldes, além deles – ainda que toda a crítica e curadoria de arte tenham se

desenvolvido baseadas neles –, pois aceitando ou não, eles já não são o suficiente para compreender a contemporaneidade da arte.

### **Referências**

ANTUNES, Janaína Quintas. *Comunicação e cultura Nobrow: a internacionalização do inclassificável pelo ciberespaço*. São Paulo: Biblioteca da PUC-SP, 2017.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

### **Janaína Quintas Antunes**

Diretora Executiva da Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura - ABCiber. Doutora em Comunicação e Semiótica – PUC/SP; Mestre em Educação, Arte e História da Cultura – Mackenzie/SP. Professora e Pesquisadora nas áreas de Cibercultura, História da Cultura, Arte, Estética e Comunicação. E-mail: tcheina@hotmail.com