



Entre nós: sobrevivência, interstício e dominação – aproximações entre Benjamin, Bhabha e Jameson

Filipe Machado * 

Fernanda Correa Silveira Galli (UFPE)
Editora Responsável

Ricardo Postal (UFPE)
Editor de Seção – Estudos Literários

Recebido em 31/03/2026.
Aprovado em 28/05/2026.

Como citar:
MACHADO, Filipe. Entre nós: sobrevivência,
interstício e dominação – aproximações entre
Benjamin, Bhabha e Jameson. *Revista
Investigações*, Recife, v. 39, n. 1, e269501, 2026.
DOI: [https://doi.org/10.51359/2175-
294x.2026.269501](https://doi.org/10.51359/2175-294x.2026.269501)

Resumo: Este ensaio investiga a constituição da identidade no mundo contemporâneo a partir do conceito de *entre*, compreendido como espaço de tensão, sobrevivência e criação. Em diálogo com Walter Benjamin, Homi Bhabha e Fredric Jameson, analisa-se a cultura como processo histórico e tradutório, marcado por deslocamentos, conflitos e assimetrias de poder no capitalismo tardio. Reflete-se sobre a noção de “nós” como momentos de convergência entre temporalidades, formas simbólicas e trajetórias distintas, nos quais a identidade emerge como efeito de disputas materiais e simbólicas. A convivência com a diferença é entendida como prática ética e política, não conciliadora, mas constitutivamente conflitiva.

Palavras-chave: Identidade. Entre-lugar. Sobrevivência. Capitalismo tardio.

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestrando em Estudos Literários no Programa de Pós-Graduação em Letras. E-mail: filipe.pereira.machado@outlook.com.



Logo no início de *Persépolis*, obra autobiográfica da cartunista franco-iraniana Marjane Satrapi, a infância de Marjane é marcada por um mundo em que as fronteiras entre o sagrado e o profano, o local e o estrangeiro, o passado mítico e o presente revolucionário apresentam-se irresolutas, ainda não inteiramente submetidas às lógicas de separação que mais tarde organizarão sua experiência. Há, nesse espaço, uma liberdade imaginativa em que ela conversa com Deus à noite — um Deus de barbas compridas, envolvido por uma névoa simultânea de ternura e autoridade —, ao mesmo tempo em que lê avidamente sobre dialética materialista, líderes revolucionários e luta de classes. “Eu queria ser a justiça, o amor e a ira de Deus tudo ao mesmo tempo” (Satrapi, 2007, p. 9, tradução própria), afirma em uma dessas cenas, condensando em si o absoluto da fé e a urgência política da transformação. A diferença entre esses mundos não se apresenta, nesse momento, como contradição, mas como possibilidade de coexistência — e, mais do que isso, como matéria formadora da experiência e da subjetividade. Ainda não há exílio, mas já há deslocamento; ainda não há ruptura, mas já há a constituição de uma identidade atravessada por referências heterogêneas, em que Marx e Deus dividem o mesmo altar, e em que o Ocidente aparece não como oposição, mas como linguagem possível para imaginar outro futuro.

Essa fusão inicial de referências, contudo, será progressivamente tensionada à medida que a menina cresce e as estruturas externas começam a impor limites ao íntimo, ao corpo e à presença. A cena em que Marjane é detida por guardas da moralidade por vestir jeans, tênis Nike e um casaco com estampa ocidental sintetiza com força esse processo. “Eles me insultaram. Disseram que mulheres como eu deveriam ser empurradas contra a parede e fodidas. E depois jogadas no lixo” (Satrapi, 2007, p. 74, tradução própria), relata a personagem após escapar da abordagem policial com astúcia. O que antes se apresentava como liberdade de trânsito entre universos simbólicos distintos converte-se em campo de vigilância, repressão e confronto. A alteridade, antes vivida como abertura, passa a ser policiada, codificada e punida. Marjane encarna, assim, uma subjetividade formada no contato entre mundos que já não pode habitar nenhum deles sem conflito.

Seu corpo torna-se espaço de inscrição de forças concorrentes, atravessado tanto pela circulação global de signos quanto pelos mecanismos locais de controle que reagem à presença desses mesmos signos.

Nessa passagem da infância à juventude, da imaginação ao risco, evidencia-se que a experiência contemporânea da diferença dificilmente se realiza em condições neutras. O contato entre culturas, línguas, imagens e temporalidades não produz apenas intercâmbio, mas também fricção, assimetria e disputa. É precisamente nesse ponto que emerge aquilo que este ensaio busca pensar sob a categoria do entre. O entre, tal como aqui mobilizado, não corresponde simplesmente a uma posição intermediária entre identidades fixas, nem a uma celebração abstrata da hibridez cultural. Trata-se, antes, de uma configuração relacional em que formas culturais, temporalidades históricas e posições subjetivas entram em contato sob condições concretas de poder. É nesse espaço que se formam aquilo que aqui denomino nós: momentos em que diferenças, memórias e estruturas de dominação convergem de maneira provisória, expondo simultaneamente mecanismos de repressão e possibilidades de sobrevivência, reinscrição e transformação.

O exemplo de *Persépolis*, com toda sua densidade autobiográfica e política, oferece, portanto, uma chave privilegiada para pensar as fronteiras que atravessam o sujeito no mundo contemporâneo. A trajetória de Marjane revela como identidades se constituem num emaranhado de referências simbólicas que desafiam dicotomias tradicionais entre Oriente e Ocidente, tradição e modernidade, o próprio e o alheio. Em contextos atravessados pela expansão transnacional do capitalismo tardio — como formula Fredric Jameson —, tais encontros tornam-se particularmente intensos, uma vez que a circulação global de mercadorias, imagens e signos opera simultaneamente como promessa de abertura e como mecanismo de controle. Nesse sentido, a experiência de Marjane não dramatiza apenas o embate entre culturas e valores, mas antecipa questões fundamentais sobre sobrevivência cultural, tradução e conflito, problemas que serão aqui colocados em diálogo com as

formulações de Walter Benjamin, Homi K. Bhabha e o próprio Fredric Jameson.

A concepção de Ottmar Ette acerca da convivência com a diferença, ancorada, como mencionado, na herança humboldtiana da linguagem como forma viva de mundo, estabelece uma interlocução produtiva com a noção derridiana de *différance*. Em Jacques Derrida (1995, p. 118), todo significado se constitui por meio da diferença e do adiamento; ele nunca se oferece como presença plena ou essência originária, mas como relação permanentemente deslocada com aquilo que lhe é exterior. Essa lógica do diferimento aproxima-se da leitura de Ette, para quem a convivência não corresponde à harmonia entre identidades autônomas, mas a um processo contínuo de tradução entre formas de vida em movimento. Se Derrida desfaz a ideia de um sentido originário ao demonstrar que todo signo depende de outro para significar, Ette desloca essa discussão para o campo da literatura, compreendendo-a como espaço privilegiado de circulação, reinscrição e abertura constitutiva à alteridade. A convivência, nesse horizonte, não se realiza como fusão ou superação da diferença, mas como permanência na tensão produzida pelo encontro com o outro. Trata-se, portanto, de uma experiência em que compreender implica também transformar-se.

É precisamente nesse campo relacional que este ensaio finca seu ponto de partida. O entre, tal como aqui mobilizado, não designa uma zona intermediária entre identidades estáveis, tampouco se confunde integralmente com o entre-lugar pós-colonial formulado por Homi K. Bhabha. O entre designa, antes, uma configuração histórica e relacional em que temporalidades distintas, formas culturais heterogêneas e posições subjetivas entram em contato sob condições concretas de poder. É nesse espaço que emergem aquilo que proponho chamar de nós: pontos de convergência em que memórias, diferenças e estruturas materiais se articulam provisoriamente, tornando visíveis tanto mecanismos de dominação quanto possibilidades de sobrevivência, reinscrição e transformação. Longe de qualquer síntese conciliadora, tais encontros produzem fricções, deslocamentos e reconfigurações mútuas. A cultura,

nesse sentido, não se organiza como substância fixa, mas como processo continuamente produzido no contato, na tradução e no conflito.

A hipótese central da presente reflexão parte da compreensão de que momentos de convergência entre trajetórias históricas, culturais ou subjetivas revelam, com particular intensidade, as condições materiais e simbólicas que sustentam sua existência. Esses encontros — os nós — não apenas expõem as formas pelas quais sujeitos, discursos e memórias persistem em contextos de deslocamento, mas também tornam legíveis as tensões estruturais que organizam a experiência contemporânea em um mundo transnacional, isto é, sob as condições do capitalismo tardio. Nesses pontos de contato, o passado sobrevive sem repetir-se integralmente; ele retorna como deslocamento, tradução e reinscrição. O novo, portanto, não emerge como ruptura absoluta, mas como efeito de travessias historicamente situadas, marcadas pela intervenção contínua da alteridade e pelas contradições materiais que organizam o presente.

É a partir dessa hipótese que se propõe a aproximação entre autores que, embora partam de problemas distintos, convergem na atenção às formas de deslocamento, conflito e reinscrição produzidas nesses espaços de contato. Em Homi K. Bhabha, interessa sobretudo o interstício como espaço de tradução cultural e constituição identitária; em Walter Benjamin, a noção de *Nachleben* como sobrevivência histórica de formas e temporalidades; em Fredric Jameson, a análise das determinações materiais e simbólicas impostas pelo capitalismo tardio. A aproximação entre esses autores não pretende apagar as diferenças entre seus projetos teóricos — ao contrário, parte precisamente delas. Se, em Bhabha, a questão da identidade ocupa posição central, em Benjamin o problema se organiza em torno da temporalidade histórica, enquanto em Jameson a ênfase recai sobre a lógica sistêmica da produção cultural. O que aproxima esses pensamentos, portanto, não é uma unidade conceitual prévia, mas a possibilidade de pensar, a partir de suas tensões, uma teoria do nó: isto é, uma teoria dos pontos em que formas culturais, memórias históricas e estruturas de poder se articulam, entram em atrito e se transformam.

Não se trata aqui, contudo, de limitar esta leitura aos usos específicos que Homi K. Bhabha faz de Walter Benjamin ou de Fredric Jameson, nem de identificar correspondências lineares entre projetos teóricos distintos. A proposta é mais ampla: explorar a malha conceitual que emerge quando esses autores são colocados em vizinhança crítica. Interessa, sobretudo, observar os pontos de contato em que diferenças históricas, culturais e epistemológicas não são dissolvidas, mas tornadas produtivas. É precisamente nesses espaços de fricção — nesses nós — que formas de memória, sobrevivência, tradução e conflito se articulam, abrindo no presente novas possibilidades de subjetivação, narratividade e leitura histórica. O gesto central deste ensaio reside, portanto, em compreender como formas de convivência e criação emergem não apesar da diferença, mas justamente a partir dela.

Se tais nós se constituem a partir do encontro entre diferenças, torna-se necessário reconhecer que toda relação com a alteridade implica, em alguma medida, uma disputa em torno das condições mesmas de reconhecimento. É nesse ponto que a interlocução entre Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Frantz Fanon oferece uma contribuição decisiva para o desenvolvimento desta reflexão. Mais do que introduzir um novo eixo teórico, essa aproximação permite aprofundar uma dimensão já presente na própria noção de nó: a de que identidades não se constituem em isolamento, mas em relações historicamente situadas, atravessadas por disputas simbólicas, materiais e afetivas. Em Hegel, o reconhecimento aparece como condição fundante da constituição da subjetividade. Como afirma o filósofo, “[...] a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra: quer dizer que só é como algo reconhecido” (Hegel, 2008, p. 126, grifos meus). A identidade, nesse horizonte, não emerge por clausura ou interioridade absoluta, mas pela mediação com o outro. O sujeito só se constitui como tal na medida em que é reconhecido por outra consciência. Essa formulação oferece um fundamento importante para pensar o caráter relacional da identidade — aspecto que, sob perspectivas distintas, também atravessa grande parte das discussões contemporâneas sobre cultura,

deslocamento e alteridade. É precisamente esse modelo, contudo, que Frantz Fanon radicaliza ao deslocá-lo para a experiência colonial. Como observa o autor martinicano: “aqui o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo” (Fanon, 2008, p. 183). O que em Hegel aparece como possibilidade de reconhecimento mútuo revela-se, sob as condições históricas da colonização, estruturalmente interrompido. O sujeito colonizado não apenas deixa de ser reconhecido, mas é produzido como objeto, fixado em regimes de racialização e exclusão que o afastam da própria dialética da história.

Nesse sentido, a relação colonial não se define apenas pela exploração econômica, mas também pela imposição de um bloqueio epistêmico e afetivo que impede o outro de aparecer como sujeito de igual dignidade. Como escreve Fanon, “[...] o preto inferiorizado passa da insegurança humilhante à autoacusação levada até o desespero” (Fanon, 2008, p. 66), num processo em que o olhar do colonizador se converte em instância dominante de mediação. O reconhecimento deixa, assim, de operar como processo de constituição recíproca e passa a funcionar como mecanismo unilateral de objetificação. É justamente aqui que a discussão retorna ao conceito de nó proposto neste ensaio. Se os nós designam pontos em que formas culturais, memórias históricas e estruturas materiais entram em atrito, a experiência colonial descrita por Fanon talvez represente uma de suas expressões mais radicais. Nela, identidade, corpo, linguagem e historicidade deixam de aparecer como esferas autônomas e passam a revelar-se como campos de disputa permanente. A luta por reconhecimento, nesse contexto, não corresponde simplesmente à demanda por representação simbólica, mas à disputa pelas próprias condições de existência histórica e subjetiva.

A interlocução entre Hegel e Fanon permite, portanto, compreender a identidade não como essência ou substância prévia, mas como forma histórica produzida em relações concretas de poder. Quando a reciprocidade é interdita — como no contexto colonial —, o sujeito é impedido de historicizar-se plenamente e de afirmar sua presença. A identidade revela-se, assim, como processo tenso, atravessado por linguagem, corpo, memória e

conflito. Em outras palavras, ela emerge precisamente nos pontos em que a alteridade deixa de ser abstração e se converte em força material de transformação, disputa e sobrevivência.

É precisamente nesse ponto que a interlocução com Walter Benjamin se torna decisiva, sobretudo a partir do conceito de *Nachleben*, aqui compreendido como sobrevida ou pós-vida. Se, na leitura de Frantz Fanon, a identidade aparece em disputa pelas condições históricas de reconhecimento, em Benjamin a questão desloca-se para outro plano: o da persistência temporal das formas. A história deixa de ser pensada como sucessão linear de eventos e passa a ser compreendida como campo de sobrevivência, retorno e reinscrição, em que vestígios, imagens e experiências resistem continuamente às forças de apagamento. Nesse horizonte, a identidade não se constitui apenas na relação entre sujeitos, mas também na permanência de signos, afetos e formas de vida que insistem em retornar, mesmo quando desautorizados pelas narrativas dominantes da história. Assim como o sujeito luta por reconhecimento, também o passado luta por legibilidade.

Essa lógica da sobrevivência aparece de maneira particularmente significativa em “A tarefa do tradutor”, quando Benjamin formula o conceito de *Überleben* como uma vida que persiste para além de sua forma original (Benjamin, 2011, p. 104). A tradução, nesse contexto, não corresponde à reprodução de um conteúdo estável, mas à continuidade transformadora de uma obra através de novos contextos históricos e linguísticos. O texto traduzido não permanece idêntico a si mesmo; ele sobrevive precisamente porque se transforma. Essa formulação oferece um modelo interpretativo decisivo para esta reflexão: assim como o texto traduzido, também sujeitos, culturas e memórias persistem não pela preservação intacta de uma origem, mas por processos contínuos de deslocamento, reinscrição e conflito. A sobrevida, nesse sentido, não designa mera permanência, mas a capacidade de continuar existindo por meio da transformação.

É justamente aqui que a noção de nó proposta neste ensaio ganha uma dimensão temporal mais precisa. Se anteriormente os nós foram definidos como pontos de convergência entre diferenças culturais, subjetivas e

materiais, Benjamin permite compreendê-los também como pontos de condensação histórica, lugares em que temporalidades heterogêneas entram em contato, se friccionam e permanecem mutuamente legíveis. O nó não articula apenas sujeitos ou discursos, mas também vestígios históricos, memórias interrompidas e formas de vida que recusam desaparecer completamente. Nesses pontos, o passado não retorna como repetição, mas como força ativa de reinscrição no presente.

É a partir dessa dimensão da sobrevivência histórica que Homi K. Bhabha estabelece uma interlocução particularmente fecunda com Benjamin. Em *O local da cultura*, Bhabha reconhece em Benjamin instrumentos importantes para pensar criticamente as temporalidades interrompidas da experiência colonial, sobretudo sua recusa a concepções homogêneas e progressivas da história. No entanto, Bhabha desloca esse problema para outro campo: se, em Benjamin, a questão central é a sobrevivência histórica das formas, em Bhabha o foco recai sobre os processos culturais e identitários produzidos nos espaços de contato colonial e pós-colonial. Seus “interstícios” não correspondem apenas a zonas de passagem, mas a espaços de tradução cultural em que sujeitos, discursos e temporalidades distintas entram em negociação sob condições concretas de assimetria e poder (BHABHA, 1998, p. 29). Como afirma o autor:

A cultura migrante do "entre-lugar", a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma "transmissão total do conteúdo", em direção a um encontro com processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura (Bhabha, 1998, p. 308).

O que Bhabha acrescenta a Benjamin, portanto, não é uma simples aplicação de suas categorias, mas um deslocamento decisivo: a sobrevivência deixa de ser pensada apenas como persistência histórica de formas e passa a ser compreendida também como prática cultural situada, atravessada por colonialidade, tradução e disputa identitária. A sobrevivência de elementos culturais, nesse horizonte, não se realiza como continuidade pacífica, mas como choque, interrupção e reinvenção. É justamente nessas rachaduras do

presente — nesses nós — que o passado se reinscreve, novas formas de pertencimento emergem e outras possibilidades de narrar o mundo se tornam pensáveis.

É nesse horizonte que se inscreve a afirmação de Homi K. Bhabha de que “a cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória” (BHABHA, 1998, p. 241). A sobrevivência, aqui, não diz respeito à simples continuidade de tradições, mas à capacidade de certos elementos culturais de se reconfigurarem no trânsito, atravessando fronteiras sem se deixarem reduzir a uma transparência identitária. O que está em jogo não é a preservação de uma essência deslocada, mas a permanência paradoxal de formas culturais que só se mantêm vivas ao se transformarem. Ao caracterizar a cultura contemporânea como transnacional, Bhabha desloca qualquer noção de origem estável: sua vitalidade não se ancora em um ponto inaugural, mas na circulação entre geografias, regimes de significação e línguas. Já ao defini-la como tradutória, aproxima-se de uma inflexão decisiva da reflexão de Walter Benjamin: a ideia de que o sentido não preexiste ao movimento entre linguagens, mas se constitui justamente no deslocamento, numa transferência sempre incompleta. Nesse ponto, a tradução não é mediação neutra, mas operação constitutiva de diferença.

Em Benjamin, a tradução implica um tipo de sobrevivência da obra (*Nachleben*), na qual o original não é preservado como identidade plena, mas reativado em outra língua como forma de vida deslocada. Em Bhabha, essa intuição é reinscrita no campo cultural e político: a tradução não apenas prolonga a vida do original, mas desestabiliza a própria ideia de origem, revelando-a como efeito retroativo de processos de circulação. Assim como Benjamin pensa a tradução como renascimento não idêntico da obra, Bhabha a compreende como prática em que perda e reinvenção não são opostos, mas condições simultâneas da experiência cultural. Essa condição tradutória permite compreender o sujeito pós-colonial não como síntese harmoniosa de pertencimentos, mas como figura constituída no interior do entre — isto é, numa zona de negociação contínua entre temporalidades, discursos e regimes de poder. A identidade, nesse sentido, não é substância, mas performance

reiterada nesse espaço intervalar, onde o passado sobrevive (Benjamin) não como continuidade, mas como interrupção que insiste no presente. É nesse ponto que o conceito de *Nachleben* encontra sua inflexão política no pensamento de Bhabha: a sobrevivência do passado ocorre nos interstícios culturais, onde vestígios históricos retornam não como memória estabilizada, mas como fricção. O “entre”, aqui, não designa conciliação, mas campo de tensão estruturante; e é justamente nesse espaço que os nós se formam: pontos de condensação em que memórias, corpos, discursos e estruturas materiais se articulam provisoriamente. A cultura, como estratégia de sobrevivência, só se realiza plenamente quando reconhece essa condição nodal — isto é, quando admite que sua continuidade depende de fraturas, deslocamentos e rearticulações incessantes. O nó, nesse sentido, não resolve a tensão: ele a organiza e a torna legível como forma histórica.

Desse modo, tanto Benjamin quanto Bhabha afastam-se de qualquer concepção de cultura como totalidade orgânica ou herança linear. Em ambos, ela aparece como forma de resistência fundada na descontinuidade, no choque e na tradução — isto é, na lógica do entre e do nó como estruturas constitutivas. As culturas e as identidades não sobrevivem apesar do deslocamento, mas por meio dele: existem na retomada não idêntica, na escuta do outro, na instabilidade produtiva do contato. O gesto tradutório, em ambos os autores, adquire assim um estatuto simultaneamente ético e político. Ele não se limita a transportar significados entre sistemas linguísticos, mas reabre aquilo que parecia estabilizado, reinscrevendo-o no presente como campo de disputa. Traduzir é reativar o que sobrevivia de forma latente e, ao mesmo tempo, expor a precariedade de toda fixação cultural.

A entrevista de Bhabha conduzida por Lynn Mario de Souza, no âmbito da Associação Linguística Aplicada do Brasil (2021), oferece uma inflexão importante para esse debate ao aprofundar a relação entre tradução cultural e transformação subjetiva. Bhabha retoma diretamente Benjamin ao afirmar que a tradução não emerge da vida do original, mas de sua pós-vida — isto é, daquilo que persiste como resto e se transforma ao ser reinscrito em

outra linguagem. Nesse processo, não apenas a língua de chegada é afetada: também a língua de partida se desestabiliza, revelando sua própria historicidade e sua constituição atravessada por forças culturais e ideológicas. A tradução aparece, assim, como processo transicional e transformador: ela revela tanto a capacidade de operar em outra língua quanto a de ver a própria linguagem tornar-se estranha a si mesma, “dessoberanizada” pelo contato com a diferença. A identidade, nesse quadro, deixa de ser ponto de origem e passa a ser efeito de deslocamento contínuo — um sujeito que se constitui no entre-línguas, no entre-tempos, no entre-culturas. A imagem benjaminiana dos vasos quebrados — cujos fragmentos se ajustam sem se recompor como unidade original — torna-se, em Bhabha, figura decisiva para pensar a convivência com a alteridade não como ameaça, mas como princípio constitutivo da forma. A diferença não é aquilo que impede a totalidade; é aquilo que impede que a totalidade se feche. Mais adiante na entrevista, Bhabha aprofunda a noção de convergência, articulando-a à ideia benjaminiana de constelação. Convergência não significa fusão nem consenso, mas encontro provisório entre diferenças que permanecem irredutíveis. Trata-se da intersecção de temporalidades, experiências e instituições em momentos históricos específicos, sem que isso produza síntese final. Essa convergência configura aquilo que Bhabha chama de um “nó de conhecimento” (*knot*), que ecoa a constelação de Benjamin: uma formação não totalizante, composta por trajetórias heterogêneas que se cruzam sem se dissolver. O conhecimento, aqui, não emerge da unificação, mas da tensão entre elementos que permanecem parcialmente inconciliáveis.

A identidade, nesse sentido, não é espelho do mesmo, mas efeito de interlocuções assimétricas entre posições ativas e passivas, entre lugares de enunciação em disputa. Não se trata de assimilação, mas de desestabilização produtiva: um regime de escuta que desloca o centro do sujeito e impede sua soberania plena. Ao evocar Hannah Arendt, Bhabha sugere que o político se constitui justamente na capacidade de reconhecer a presença do outro sem reduzi-lo à identidade do mesmo — deslocamento que desestabiliza o Eu como centro absoluto de enunciação. Nesse ponto, o diálogo com Ottmar

Ette e Alexander von Humboldt reforça uma concepção de saber fundada na circulação e na convivência de diferenças. Benjamin e Bhabha, em conjunto, permitem então compreender que cultura e identidade não sobrevivem pela estabilidade, mas pela capacidade de sustentar o incômodo, o inacabado e o impuro como forças constitutivas. É nesse espaço entre estabilidade e fratura — entre forma e deslocamento — que os nós se reiteram como estrutura viva da experiência histórica.

É imperativo voltar, ainda que de modo situado, ao conceito de *entre-lugar*, a fim de explicitar seu rendimento teórico no interior da arquitetura aqui proposta. O termo, tal como formulado por Silviano Santiago em *O entre-lugar do discurso latino-americano*, designa um espaço paradoxal de enunciação em que a escrita latino-americana se constitui entre a obediência e a transgressão, entre a assimilação e a agressão — “falar contra, escrever contra” (Santiago, 2000, p. 17). Não se trata de uma posição conciliatória, mas de uma zona de tensão estrutural em que a própria possibilidade de enunciação emerge da fricção com os códigos metropolitanos. Nesse espaço, desmontam-se os postulados de unidade e pureza que sustentaram historicamente a hegemonia ocidental. A posição “clandestina” descrita por Santiago não opera por simples inversão, mas por um conjunto de práticas de contaminação, deslocamento e reinscrição — formas de apropriação desviada em que os códigos linguísticos, religiosos e estéticos importados são reconfigurados como matéria de uma escrita situada. O que chega como modelo é reprocessado como material de trabalho, e não como forma a ser reproduzida.

É nesse sentido que Santiago afirma que “a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e pureza” (2000, p. 16). Tal formulação não deve ser lida como gesto apenas negativo, mas como operação produtiva de descentramento, que ressoa diretamente com a discussão aqui desenvolvida sobre identidade como movimento e disputa, isto é, como dinâmica inscrita no *entre*, atravessada por regimes de sobrevivência (*Nachleben*) e por formações intersticiais, no sentido de Homi K. Bhabha. Santiago ancora esse

deslocamento também em uma inflexão de matriz derridiana, ao sugerir que o centro não é origem, mas efeito histórico de estabilização. Retomando a ideia de que a etnologia só se torna possível quando a cultura europeia é deslocada de sua posição de centralidade, ele indica que, na América Latina, o signo europeu não chega como presença plena, mas já como signo descentrado, isto é, atravessado por sua própria condição de repetição. Nesse contexto, a tradução não é mediação entre origens estáveis, mas processo de transformação no qual o próprio estatuto da origem é reconfigurado. Quando Santiago afirma que “o signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de renascimento” (SANTIAGO, 2000, p. 14), ele desloca a ideia de transcendência do signo para o campo de sua reinscrição histórica, onde o sagrado e a língua não precedem sua circulação, mas são produzidos nela. Essa formulação, em diálogo indireto com Jacques Derrida, permite compreender a tradução como operação estrutural de descentramento, na qual não há anterioridade pura a ser preservada.

Dessa forma, o entre-lugar de Santiago não apenas antecipa, mas também complexifica a lógica bhabhaiana do interstício: não como síntese conciliatória, mas como campo de conflito produtivo em que fragmentos heterogêneos se tocam sem se resolver. Trata-se de um espaço de escrita em que a diferença não é superada, mas mantida como condição de produção, abrindo um regime de enunciação que simultaneamente denuncia e reinscreve as formas de normatividade linguística, institucional e cultural. É nesse ponto que o conceito de nó pode ser reativado com maior precisão: o entre-lugar não é apenas um espaço de passagem, mas um ponto de condensação em que forças históricas divergentes se cruzam e se tensionam sem se estabilizar em síntese. O nó, aqui, designa exatamente essa articulação provisória entre desvio, tradução e conflito, evitando que o “entre” se dissolva em metáfora fluida de mediação.

Voltemo-nos agora a Fredric Jameson, com o objetivo de compreender as imbricações estruturais que organizam o sistema capitalista em sua forma contemporânea — isto é, sua configuração transnacional, simultaneamente fragmentária e totalizante. Em sua análise do pós-modernismo, Jameson não

descreve apenas uma mudança estética, mas uma mutação na própria lógica de organização do capitalismo tardio, entendido como estágio histórico específico de desenvolvimento do sistema. O pós-modernismo, nesse sentido, não constitui um estilo entre outros, mas uma “dominante cultural” (Jameson, 1996, p. 29), isto é, um princípio organizador das formas simbólicas que regula tanto a produção estética quanto os modos possíveis de subjetivação. Em termos próximos aos discutidos aqui, trata-se de uma estrutura que condiciona os próprios regimes do entre, definindo as formas de circulação, visibilidade e inteligibilidade das experiências culturais. Tal como o entre-lugar e a constelação benjaminiana anteriormente mobilizados, a proposta de Jameson não visa identificar essências culturais, mas compreender como as formas emergem de determinações históricas específicas. Há, portanto, uma afinidade metodológica com a leitura aqui desenvolvida: a cultura não como substância, mas como efeito de relações materiais e históricas.

Jameson fornece, nesse sentido, uma chave decisiva para pensar a modernidade como experiência estruturalmente contraditória e multitemporal, marcada por sobreposições e descontinuidades que inviabilizam a ideia de um presente homogêneo. Sua análise do enfraquecimento da profundidade histórica e da emergência de uma lógica de superfície se articula, ainda que por outra via, com a leitura benjaminiana da sobrevivência de formas e temporalidades não resolvidas, bem como com a concepção bhabhaiana de interstício como zona de tradução instável. Enquanto Walter Benjamin enfatiza a persistência de tempos heterogêneos que sobrevivem em regimes de interrupção alegórica, Jameson identifica no capitalismo tardio uma reorganização dessas temporalidades sob a forma de uma cultura da superfície contínua. Essa cultura, ao mesmo tempo que multiplica imagens e signos, tende a enfraquecer os vínculos com a historicidade profunda, produzindo um efeito de presentificação permanente.

Nesse quadro, Jameson afirma que “a nova cultura pós-moderna global [...] é expressão interna e superestrutural de uma nova era de dominação, militar e econômica” (Jameson, 1996, p. 31). A cultura, portanto, não pode ser compreendida como esfera autônoma: ela é atravessada por

relações de poder que estruturam tanto sua forma quanto seus modos de circulação. A lógica da circulação contínua — de imagens, mercadorias e estilos — produz um regime de visibilidade que tende a achatar a historicidade, substituindo a espessura temporal por uma experiência de simultaneidade generalizada. É nesse ponto que se torna possível articular Jameson ao problema central deste artigo: os nós culturais não são apenas espaços de tradução ou interstício, mas também efeitos de uma organização sistêmica que condiciona as formas possíveis de relação entre temporalidades, sujeitos e discursos.

Avançando criticamente, Fredric Jameson intensifica o diagnóstico da fragmentação da experiência no capitalismo tardio ao sugerir que o deslocamento temporal característico do pós-modernismo tende a neutralizar o horizonte de transformação histórica, convertendo o tempo em uma constelação de imagens desarticuladas, ou mesmo em um simulacro fotográfico da historicidade (Jameson, 1996, p. 32). O que está em jogo não é apenas uma mudança estética, mas uma reconfiguração estrutural da experiência do tempo sob a lógica da mercadoria. Nesse contexto, a estetização generalizada da vida cotidiana e a supremacia da lógica do consumo produzem aquilo que Jameson denomina uma experiência esquizofrênica do tempo: descontínua, fragmentada, incapaz de sustentar narrativas históricas de longa duração. A “canibalização aleatória de todos os estilos do passado” (Jameson, 1996, p. 45), longe de indicar uma abertura emancipatória à pluralidade cultural, expressa antes uma condição estrutural do sistema: a necessidade de produzir novidade sem romper com a lógica da repetição, isto é, de reciclar o já dado sob a forma de diferença superficial.

Em lugar de uma abertura efetiva ao futuro, o pós-modernismo encena uma repetição despolitizada do passado, na qual diferenças históricas são convertidas em estilos consumíveis. O resultado é a neutralização do potencial disruptivo da diferença, que passa a circular como forma estetizada de equivalência. Nesse cenário, pensar a identidade como processo de negociação simbólica e política, e não como substância fixa, implica compreender a cultura como instância atravessada por determinações

materiais, isto é, como mediação entre formas de vida e estruturas econômicas. A leitura de Jameson permite, assim, qualificar o conceito de entre não como exterioridade ao sistema, mas como operação que se dá no interior de suas contradições. O entre não é fora do capitalismo tardio: ele é uma de suas zonas de tensão constitutiva.

Quando Jameson afirma que “a produção estética hoje está integrada à produção de mercadorias em geral” (Jameson, 1996, p. 30), ele não apenas descreve uma homologia, mas indica uma reconfiguração estrutural da própria possibilidade de experiência estética. Arte e discurso tornam-se, simultaneamente, espaços de captura e de elaboração crítica, o que aproxima sua análise das tensões já identificadas em Benjamin e Bhabha: de um lado, a sobrevivência de formas históricas interrompidas; de outro, a tradução como campo instável de reinscrição cultural. É nesse ponto que os nós ganham maior precisão analítica: eles não são apenas encontros entre diferenças culturais, mas pontos de condensação produzidos por uma lógica histórica mais ampla de acumulação, circulação e diferenciação. Os nós de convergência são, portanto, respostas situadas às pressões estruturais do capitalismo global, em que formas culturais, subjetivas e históricas se articulam provisoriamente sob condições assimétricas de poder.

Dessa perspectiva, a identidade não pode ser entendida nem como essência recuperável nem como colagem arbitrária de fragmentos. Ela é efeito de disputas materiais e simbólicas travadas em múltiplos níveis do social, sempre inscritas em regimes históricos específicos que organizam as possibilidades do entre. O conceito de mapeamento cognitivo, desenvolvido por Jameson, surge como estratégia político-estética fundamental para enfrentar a opacidade estrutural do capitalismo multinacional. Trata-se de uma tentativa de reinscrever o sujeito em sua condição espacial e temporal concreta, produzindo uma orientação crítica em meio à saturação de signos e à perda de referencialidade histórica. Esse gesto dialoga diretamente com a noção de entre-lugar como zona de fricção produtiva, em que sobrevivências, traduções e resistências subjetivas se articulam em formas sempre instáveis de organização da experiência. Frantz Fanon, nesse horizonte, reforça a

dimensão conflitiva da subjetivação, em que a identidade emerge sob condições de violência histórica e luta simbólica. Mesmo em meio à fragmentação, essas articulações produzem uma política da forma: não um sistema fechado de representação, mas um campo instável de reorganização da experiência, no qual o sentido se constitui sob tensão. O mapeamento cognitivo, nesse sentido, não é apenas uma operação cognitiva, mas uma prática crítica de orientação no interior de formações sociais desiguais.

Diante disso, torna-se possível compreender a identidade como categoria estruturalmente oposta à estabilidade ou à síntese conciliadora. Trata-se de um efeito histórico de negociações simbólicas e materiais produzidas em contextos de deslocamento, repressão e sobrevivência. O entre-lugar — tal como se manifesta na trajetória de Persépolis de Marjane Satrapi — emerge como espaço em que a tradução deixa de ser apenas operação linguística e passa a configurar uma prática existencial e política. Nesse espaço, a diferença não é celebrada como harmonia, mas vivida como tensão constitutiva, isto é, como forma de risco e de exposição histórica.

O conceito de nó, nesse contexto, permite dar forma a essas zonas de convergência conflitiva: pontos em que temporalidades sobrepostas, códigos culturais distintos e regimes de subjetivação heterogêneos se tocam sem se dissolverem. Nesses nós, sobrevivem vestígios de experiências passadas, operam traduções instáveis e se inscrevem resistências subjetivas, compondo um campo de tensão que recusa qualquer forma de pureza ou centralidade. Ao articular esses elementos conceituais, evidencia-se que tais formas de existência e representação são indissociáveis da lógica espacial e simbólica do capitalismo tardio. O esmaecimento da historicidade, a estetização da diferença e a mercantilização dos afetos não são apenas fenômenos culturais, mas operadores estruturais que atravessam a produção de subjetividade no presente.

Mapear cognitivamente esses nós, onde a identidade é disputada, onde a tradução é forçada e onde o passado insiste como resto ativo, torna-se, assim, uma tarefa crítica fundamental. Trata-se de recolocar ética, política e forma em relação, não como esferas separadas, mas como dimensões

imbricadas da experiência histórica. Nesse sentido, a convivência com a diferença deixa de ser horizonte normativo de harmonia e passa a ser prática situada de exposição ao conflito: uma forma de habitar o entre sem neutralizá-lo. Escuta e fratura, nesse regime, não são opostos, mas condições cooriginárias da experiência crítica. A crítica literária, por sua vez, emerge não apenas como interpretação de formas, mas como exercício de inscrição no campo tensional dos nós que constituem a vida histórica contemporânea.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 101-119.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHABHA, Homi K. **Interview with Lynn Mario de Souza**. YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ExBfigM2_ec. Acesso em: 27 jul. 2025, 2021.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

ETTE, Ottmar. **Saber sobre viver: a (o)missão da filologia**. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Tradução: Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1996.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In*: SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

SATRAPI, Marjane. **Persépolis**. Tradução: Fernando Scheibe. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Among knots: survival, interstice, and domination – approaches to Benjamin, Bhabha, and Jameson

Abstract: This essay examines the constitution of identity in the contemporary world through the concept of the *in-between*, understood as a space of tension, survival, and creation. Engaging Walter Benjamin, Homi Bhabha, and Fredric Jameson, it approaches culture as a historical and translational process shaped by displacement, conflict, and power relations under late capitalism. The notion of “knots” is proposed to describe moments of convergence between temporalities and symbolic forms, where identity emerges from material and symbolic struggles. Living with difference is conceived as an ethical and political practice grounded in tension rather than reconciliation.

Keywords: Identity. In-between space. Survival. Late capitalism.

Entre nudos: supervivencia, intersticio y dominación – aproximaciones a Benjamin, Bhabha y Jameson

Resumen: Este ensayo analiza la constitución de la identidad en el mundo contemporáneo a partir del concepto de *entre*, entendido como un espacio de tensión, supervivencia y creación. En diálogo con Walter Benjamin, Homi Bhabha y Fredric Jameson, se concibe la cultura como un proceso histórico y traductor atravesado por desplazamientos, conflictos y relaciones de poder propias del capitalismo tardío. Se propone la noción de “nudos” para designar momentos de convergencia entre temporalidades y formas simbólicas, en los que la identidad surge como resultado de disputas materiales y simbólicas. La diferencia se entiende como una práctica ética y política constitutivamente conflictiva.

Palabra clave: Identidad. Entre-lugar. Supervivencia. Capitalismo tardío.