

PÓS-MODERNISMO E POLÍTICA

Os ensaios reunidos neste livro mostram a necessidade inadiável de reavaliação das premissas da arte moderna. Menos que ruptura entre projetos culturais e políticos, as novas políticas de produção cultural evidenciam uma constante negociação com os termos das várias modernidades possíveis. *Pós-modernismo e política* pretende ajudar a reflexão sobre a viabilidade de um pós-modernismo de oposição e examinar as perspectivas de produção intelectual e artística a partir dos anos 70.

Proeco

ISBN 85-325-0082-X

ORGANIZAÇÃO
HELOISA BUARQUE DE HOLLANDA

PÓS-MODERNISMO E POLÍTICA

ANDREAS HUYSSSEN
FREDERIC JAMESON
ERNESTO LACLAU
STANLEY ARONOWITZ
HOMI K. BHABHA
HENRY LOUIS GATES Jr.
JANE FLAX
EDWARD W. SAID

Proeco

A QUESTÃO DO "OUTRO": DIFERENÇA, DISCRIMINAÇÃO E O DISCURSO DO COLONIALISMO*

Homi K. Bhabha

A gênese deste ensaio é diversa e descontínua. Sua longa marcha de contestação crítica acentua minhas tentativas de clarificar um espaço para a questão do "outro". Colocar a questão colonial significa ter em conta que a representação problemática da diferença cultural e racial não pode ser simplesmente lida a partir dos sinais e desenhos da autoridade social que se produzem nas análises de diferenciação de classe e gênero. Como escrevia em 1982, as fronteiras conceituais do Ocidente foram diligentemente reinscritas no clamor de contratextos — transgressivos, semi-analíticos, desconstrutivistas —, nenhum deles empurrou estas fronteiras para a sua periferia colonial, para este limite onde o Ocidente deve encontrar-se com uma imagem peculiarmente deslocada e descentrada de si mesmo, "num salto de dupla obrigação", imediatamente numa missão civilizadora e numa força de subjugação violenta. É aí, na margem colonial, que a cultura do Ocidente revela sua "diferença", seu texto-limite, assim como sua prática de autoridade desloca uma ambivalência que representa uma das mais significativas estratégias discursivas e físicas do poder discriminatório — quer seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano.

* "The Other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism" foi publicado em *Literature, politics and theory*, Methuen, 1986. Homi K. Bhabha é professor de teoria literária na Universidade de Sussex. É autor de vários artigos e editor do livro *Nation and narration*.

Reside na força da ambivalência dar ao estereótipo colonial sua atual forma de ser: assegura sua repetição ao mudar as conjunturas históricas e discursivas; informa suas estratégias de individualismo e marginalização; produz este efeito de verdade provável e de predicabilidade que, no caso do estereótipo, deve aparecer sempre *em excesso*, mais do que ser provado empiricamente ou construído logicamente. A ausência de uma tal perspectiva tem sua própria história de expedientes políticos. O reconhecimento do estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento e poder requer uma resposta política e teórica que desafia os modelos deterministas e funcionalistas da concepção do relacionamento entre discurso e política e perguntas relativas às posições dogmáticas e moralistas do significado da opressão e da discriminação. Minha leitura do discurso colonial sugere que o ponto de intervenção deve mudar da *identificação* de imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetividade* tornados possíveis (e plausíveis) por meio de discurso estereotípico.

Meu ensaio é devedor às tradições da teoria pós-estruturalista e psicanalítica, especialmente à de formulação feminista. Igualmente importante é a sua orientação teórica, efetuada através da minha leitura da obra de Frantz Fanon e Edward Said. As descobertas feitas por Fanon, no que diz respeito à linguagem do inconsciente, como emerge no psicodrama grotesco da vida cotidiana nas sociedades coloniais, requerem um repensar das formas e forças de "identificação" segundo operam no limite de uma autoridade cultural. A obra de Said — especialmente *Orientalism* (1978) e *The question of Palestine* (1980) — desloca dramaticamente o local da teoria contemporânea da Margem Esquerda à Margem Ocidental e além, por uma meditação profunda a respeito dos mitos do poder e do conhecimento ocidentais que confinam o colonizado e despossuído a uma semivida de semi-representação e migração. Para mim, o trabalho de Said enfoca a necessidade de acelerar a meia-luz da história ocidental com a memória perturbadora dos seus textos coloniais que diminuem o testemunho do trauma que acompanhou a arte triunfante do Império.

Edward Said conclui seu ensaio, neste volume, com uma perspectiva do estado da arte que ao mesmo tempo se apresenta como informativa e interdisciplinar. Três publicações recentes que representam os desenvolvimentos da análise da "alteridade" são: *Europe and its others* (Barker et alii, 1985); "Race, 'writing' and difference" (*Race*, 1985) e *Black literature and literary theory* (Gates, 1984).

Descrever o discurso racista do poder colonial construído em torno de uma "luta de fronteiras" não significa apenas fazer um trocadilho entre o político e o psicanalítico. O objeto da minha conferência hoje é sugerir que a construção do sujeito colonial em discurso do poder colonial pelo discurso implica uma articulação de formas de diferença — racial e sexual. Tal articulação torna-se crucial considerando-se que o corpo se encontra sempre e simultaneamente inscrito tanto na economia do prazer e do desejo quanto na do discurso, da dominação e do poder. Não desejo misturar, de maneira não problemática, duas formas de construir — e dividir — o sujeito numa globalização de duas formas de representação. Quero sugerir, no entanto, que há um espaço teórico e político para tal articulação — no sentido de que esta palavra em si mesma nega uma identidade "original" ou a "singularidade" a objetos da diferença sexual ou racial. Ao se tomar tal caminho, como Feuchtwang o explora num contexto diferente (Feuchtwang, 1980, pág. 41), segue-se que os epítetos racial ou sexual podem ser vistos como modos de diferenciação, realizados enquanto determinações múltiplas ou cortadas de través, polimorfos ou perversos, sempre exigindo um cálculo específico e estratégico de seus efeitos. Assim, acredito, é o momento do discurso colonial. Configura-se a forma de discurso teoricamente mais subdesenvolvido, mas crucial para a ligação de uma gama de diferenças e discriminações que informa as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural.

Antes de me referir à construção do discurso colonial, quero discutir brevemente o processo pelo qual as forças de alteridade racial/cultural/histórica foram marginalizadas em textos teóricos comprometidos com a *différence*, *significância* para, como se sabe, revelar os limites do discurso metafísico

ocidental. A despeito das diferenças (e lutas) entre a gramatologia e a semiologia, ambas enquanto práticas têm em comum uma posição antiepistemológica que contesta impressivamente os modos ocidentais de representação afirmados numa *épistémé* da presença e da identidade. Ao facilitar a passagem “do trabalho ao texto” e acentuar a construção arbitrária, diferencial e sistêmica dos signos sociais e culturais, estas estratégias críticas alteram a busca idealista de significados que são, muito freqüentemente, nacionalistas e possuem fundamentos ligados à intenção. Assim não há muita coisa em jogo. O que necessita ser questionado, no entanto, é o *modo de representação da alteridade*, que crucialmente depende de como o “ocidente” se encontra desdobrado dentro desses discursos.

A instância anti-eticnocêntrica revela uma estratégia que, ao reconhecer o espetáculo da alteridade, concebe um paradoxo central a estas teorias antiepistemológicas. Para se compreender a crítica do logocentrismo e idealismo ocidentais é necessário que haja um discurso constitutivo da perda, imbricada numa filosofia da presença que torne possível uma leitura desconstrutivista e diferencial, “entrelinhas”. Como diz Mark Cousins, o *desejo* da presença que caracteriza a *épistémé* ocidental e seus regimes de representação, “carrega com ele como condição do seu movimento e regulação da sua economia um destino de não-satisfação” (Cousins, 1978, pág. 76). Isto pode levar, como mais adiante dirá, “a uma série interminável de desconstruções lúdicas que manifestam uma certa igualdade em nome da diferença”. Se é necessário evitar esta repetição, então a falha estratégica do logocentrismo deveria ser creditada a um seu papel deslocado e subversivo. Isto requer que a “não-satisfação” seja especificada *positivamente* e que seja identificada como antiocidental. Paradoxalmente, pois, a alteridade cultural funciona como o momento da *presença* na teoria da *différence*. O “destino da não-satisfação” se encontra preenchido pelo reconhecimento da alteridade como um *símbolo* (e não signo) da presença da *significância* ou *différence*: a alteridade representa o ponto de equivalência ou identidade num círculo no qual o que se necessita provar (os limites do logocentrismo) é assumido (como um destino ou economia da perda/desejo). Nega-se qualquer conhecimento da alteridade

cultural enquanto um signo diferencial, implicando condições especificamente históricas e discursivas e solicitando uma construção de práticas ou leituras diferentes. O lugar da alteridade apresenta-se no Ocidente como uma subversão à metafísica ocidental e finalmente é apropriado pelo Ocidente, como seu texto-limite, antiocidental.

Derrida, por exemplo, no percurso das suas entrevistas em *Positions* (Derrida, 1981 a), tende a fixar repetidamente o problema do etnocentrismo nos limites do logocentrismo, o território desconhecido claramente demarcado no familiar, como pressuposições inseparáveis da metafísica, claramente uma outra limitação dessa mesma metafísica. Tal posição não pode levar à construção ou exploração de outros lugares discursivos a partir dos quais se poderá investigar a materialidade diferencial e a história da cultura colonial. A interioridade e imediatez da voz como “consciência em si”, vital ao discurso logocêntrico, é perturbada e dispersada pela imposição de uma língua estrangeira que diferencia o cavalheiro do nativo, a cultura, da civilização. O discurso colonial se encontra sempre pelo menos duplamente inscrito e é nesse processo de *différence*, ao negar a “originalidade”, que o problema do sujeito colonial deve ser pensado.

Ao se dirigir à questão do etnocentrismo em termos de Derrida, pode-se explorar o exercício do poder colonial em relação à hierarquia violenta estabelecida entre as culturas escrita e oral. Pode-se examinar, no contexto da sociedade colonial, aquelas estratégias de normalização que desempenham uma diferença entre uma linguagem normativa “oficial” da administração e instrução coloniais e uma forma não-marcada, marginalizada — “pidgin”, crioula, vernacular — que se torna o lugar da dependência e resistência culturais do sujeito nativo e, como tal, um signo de vigilância e controle.

Finalmente, onde será melhor levantar a questão do sujeito possuidor de diferença racial e cultural do que na análise magistral do mundo claro-escuro do livro de Nelles, *A touch of evil*, empreendida por Stephen Heath? Refiro-me a um ponto da sua análise que gerou meu último comentário, ou seja, a atenção dada por Heath à estruturação da fronteira Estados Unidos/México que circula através do seu texto afirmando e

trocando algumas noções de “ser limitado”. Seu trabalho parte de uma análise tradicional das diferenças raciais e culturais que identifica tanto o estereótipo quanto a imagem e elabora-os enquanto discurso moralista e nacionalista, afirmando a *origem* e a *unidade* da identidade nacional. A atenção de Heath no que diz respeito aos lugares contraditórios e diversos dentro do sistema textual que constrói as diferenças nacionais/culturais no seu desdobramento dos temas de “estranheiro”, “miscigenado” e “impuro”, como transgressivos e corruptos, torna-se extremamente relevante. Sua atenção, voltada aos ângulos desse sujeito negligenciado como signo (não símbolo ou estereótipo) disseminado nos códigos (como “partilha”, “troca”, “nomeação”, “caráter” etc.), nos dá um sentido pertinente de circulação e proliferação da alteridade cultural e racial. Apesar da consciência das determinações múltiplas e entrecruzadas na construção de modos de diferenciação sexual e racial, há um sentido no qual a análise de Heath marginaliza a alteridade. Embora possa argumentar que o problema da fronteira entre México e Estados Unidos seja lido muito singular e exclusivamente sob o signo da sexualidade, isto não quer dizer que não esteja atento às muitas razões próprias e relevantes para este enfoque “feminista”. O “entretenimento” operado pelos filmes realistas hollywoodianos dos anos 50 sempre foi um receptáculo do sujeito numa economia narrativa de voyeurismo e fetichismo. Além disso, o deslocamento que organiza qualquer sistema textual, no qual o deslocamento da diferença circula, requer que o jogo das “nacionalidades” possa participar no posicionamento sexual, perturbando a lei e o desejo. Existe, no entanto, uma certa singularidade e reducionismo ao concluir que:

Vargas é a posição do desejo, sua admissão e proibição. Não é, pois, muito surpreendente que tenha dois nomes: o do desejo é mexicano, Miguel (...) o da Lei, americano, Mipe... O filme utiliza a fronteira, o jogo entre americano e mexicano (...) e, ao mesmo tempo, procura dizer que finalmente joga com a oposição entre pureza e mistura que, por seu lado, constitui a versão da Lei e do desejo (Heath, 1975, pág. 93).

Embora literária, e de uma determinada posição específica que a lógica do texto retraça incessantemente o lugar compreendido entre o Pai Ideal e a Mãe Fálica, num outro sentido, ao ver apenas uma articulação possível do complexo diferencial “raça-sexo” quase conspira com as imagens existentes da marginalidade. Porque, se o nome de Vargas se mistura crucialmente e se divide na economia do desejo, então há outras economias mescladas que tornam o nomear e o posicionar-se igualmente problemáticos “do outro lado da fronteira”. Porque, para identificar o “jogo” na fronteira como pureza e mistura e vê-lo enquanto alegoria da lei e do desejo, reduz-se a articulação da diferença sexual e racial àquilo que se encontra perigosamente próximo a tornar-se um ciclo e não (de) uma espiral da *différence*. Neste sentido, não é possível construir um conluio polimorfo e perverso entre racismo e sexismo como *economia misturada* — por exemplo, os discursos do colonialismo cultural americano e a dependência mexicana, o medo/desejo de miscigenação, a fronteira americana como significante cultural do espírito “americano” machista e pioneiro sempre sob a ameaça das raças e culturas além da fronteira. Se a morte do Pai significa a interrupção a partir da qual a narrativa se iniciou, é por meio dessa morte que a miscigenação se torna tanto possível quanto adiada; se ainda existe como propósito da narrativa reinstalar Susan como o “objeto bom”, também vai-se encontrar este mesmo projeto ao mostrar-se Vargas a partir de sua “mistura” racial. Tudo se encontra lá, no esplêndido escrutínio do texto realizado por Heath, mostrado como se quisesse ir contra a corrente. O que falta é a melhoria destas posições como objetos (objetivos) também de sua análise.

A diferença de outras culturas diverge do excesso de significação, a *différence* do traço ou trajetória do desejo. Estas são estratégias teóricas que talvez sejam necessárias ao combater-se o “etnocentrismo” mas não podem, a partir de si mesmas não-reconstruídas, representar esta alteridade. Não pode haver um deslizamento da atividade semiótica ou desconstrutivista à leitura não-problemática de outros sistemas culturais e discursivos. Existe, em tais leituras, um desejo de poder e conhecimento que, ao falhar na especificação dos

limites de seu próprio campo de enunciação e efetividade, procede à individualização da alteridade enquanto descoberta das próprias suposições.

O que se entende por discurso colonial como aparato do poder emergirá mais completamente como crítica a textos específicos e históricos. Neste estágio, no entanto, dir-lhes-ei o que considero condições e especificações mínimas de tal discurso. É um aparato que acende o reconhecimento e a negação das diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante diz respeito à criação de um espaço para a "subjetividade das pessoas" através da produção de conhecimentos em termos de a vigilância ser exercida e a forma complexa de prazer/desprazer, incitada. Procura a autorização para suas estratégias pela produção de conhecimentos tanto do colonizador quanto do colonizado que se apresentam como estereotipados mas antiteticamente avaliados. O objetivo do discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais. A despeito do jogo de poder estabelecido pelo discurso colonial e a mudança de posições dos seus conteúdos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas variados de colonização etc.), refiro-me a uma forma de governar que, ao marcar uma "nação subjetiva", apropria-se, dirige e domina suas várias esferas de atividade. No entanto, apesar do jogo no sistema colonial que se torna crucial para o exercício do poder, não considero as práticas e discursos da luta revolucionária como um lado outro/sob (d) o "discurso colonial". Encontram-se historicamente co-representados e interagem mutuamente, mas nunca podem ser apenas "lidos" tendo como base sua oposição às estratégias do colonizador. Um discurso anticolonialista requer um elenco alternativo de perguntas, técnicas e estratégias no sentido de construí-lo.

Neste ensaio, considerarei as formas de discurso colonial ou suas descrições, escritas a partir do fim do século XIX até o presente. Já referi-me a textos históricos específicos de forma a construir três problemas teóricos que considero cruciais. Na obra de Temple, a circulação do poder como

conhecimento; na de Said, a fixação/fetichização do conhecimento estereotipado como poder e na de Fanon, a circulação de poder e conhecimento numa combinação entre desejo e prazer.

A problemática social e darwinista do livro de Charles Temple *The native races and their rules* (Temple, 1971) estabelece a tensão entre "a circulação livre e contínua" que a seleção natural pressupõe e os efeitos do poder colonial que reclama a assistência da seleção natural pelo controle da degenerescência racial, mas, através dessa intervenção, deve necessariamente impedir a sua livre circulação. O sistema colonial, então, pressupõe algumas justificativas diferentes da necessidade material, e compreendendo esta justificativa, tanto como defesa quanto correção, constatamos, neste texto, um ajuste crucial no exercício do poder colonial. Aos olhos de um burguês ambicioso, nativo e "nacionalista", o trabalho de Temple marca a virada na forma de governo colonial de um exercício de poder juridicamente soberano enquanto punição e restrição — como arauto da morte — a um modo disciplinário de poder.

Exerce-se o poder disciplinar por vias indiretas à base de um conhecimento do sujeito-raças como "anormal". Não são apenas degenerados e primitivos, mas, como acentua Temple, requerem a "anormalidade" da intervenção imperialista para acelerar o processo de seleção natural. Se a "normalização" pode até mesmo implicar a possibilidade remota de uma absorção ou incorporação do sujeito-raças, então, como as regras massivas em casa, isto deve ser impedido nas colônias. Os nativos, assim, encontram-se "individualizados" através do testemunho racista da ciência e da sabedoria colonial administrativa, como possuindo estas aparências divergentes éticas e mentais cuja integração e independência são consideradas impossíveis. Assim marginalizado ou individualizado, o sujeito colonial, enquanto contador de tipologias raciais e estereótipos racistas, vê-se reintroduzido na circulação do poder como "capacidade produtiva" nesta forma de governo colonial chamada "regra indireta".

A cooptação das elites tradicionais na administração colonial é, pois, vista como modo de domesticar o instinto de vida ambicioso dos nativos. Tal atitude coloca o sujeito na-

tivo como lugar de poder produtivo, ao mesmo tempo subversivo e sempre potencialmente indisciplinado. O que aumenta é a visibilidade do sujeito como objeto de vigilância, tabulação, enumeração e até mesmo paranóia e fantasia. Quando a espiral ascendente da seleção natural encontra diferenças de raça, classe e gênero enquanto forças potencialmente contraditórias e insurrecionais, cuja probabilidade pode fraturar o discurso fechado da seleção natural, o darwinismo social invoca o que Temple chama "os decretos da Providência todopoderosa". Este agente de controle social apela desesperadamente a Deus e não à natureza para reter o colonizador num ponto determinado da ordem social, a partir do qual o poder colonial, na especificação de Foucault, será simultaneamente capaz de aumentar as forças subordinadas e melhorar sua força e eficácia na sujeição daquele.

O poder colonial produz o colonizado com uma realidade fixa que é imediatamente em "outro" e ainda inteiramente conhecível e visível. Isto assemelha-se a um tipo de narrativa em que produtividade e circulação de matérias e signos encontram-se ressaltadas numa totalidade reformada e reconhecível. Emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que estruturalmente se parece ao realismo. E é com o intuito de intervir neste sistema de representação que Edward Said propõe uma semiótica do poder "orientalista" que, ao levantar o problema do poder enquanto questão narrativa, introduz um novo tópico no território do discurso colonial.

Filosoficamente, então, o tipo de linguagem, pensamento e visão que estou chamando muito genericamente orientalismo é uma forma de realismo radical; qualquer pessoa, ao empregar o termo orientalismo, cujo hábito de lidar com perguntas, objetos, qualidade e regiões julgadas orientais, designará, nomeará, apontará ou fixará o que está falando ou pensando com uma palavra ou frase que, então, se considera ou aquisição ou, mais simplesmente, realidade (...). O tempo que empregam é o eternamente atemporal; carregam uma impressão de repetição e força... (Para todas estas funções, basta freqüentemente usar a cópula simples é.) (Said 1978, pág. 72).

Mas o silogismo, como o disse Kristeva uma vez, é esta forma de racionalismo ocidental que reduz a heterogeneidade a uma ordem bipartida, fazendo com que a *cópula* seja o ponto no qual esta ligação salva as fronteiras do sentido para uma tradição inteira de pensamento filosófico. Said está ciente deste problema também quando continuamente sugere uma polaridade ou divisão existente no próprio centro do orientalismo (Said, 1978, pág. 206). É, por um lado, um tópico de aprendizagem, descoberta e prática e, por outro, o lugar dos sonhos, imagens, fantasias, obsessões e obrigações. Representa um sistema estático de "essencialismo sincrônico", um conhecimento de "significantes de estabilidade", tais como o léxico-gráfico e o enciclopédico. No entanto, este espaço vê-se continuamente sob ameaça das formas diacrônicas da história e da narrativa, signos da instabilidade. E, finalmente, a esta linha de raciocínio é dada uma configuração análoga ao trabalho onírico quando Said se refere explicitamente à distinção entre "uma positividade inconsciente", nomeada como orientalismo *latente*, e os conhecimentos e visões estabelecidos a respeito do Oriente, por ele denominados orientalismo *manifesto*.

O local onde a originalidade desta consideração perde alguns dos seus poderes interrogativos está situado no engajamento inadequado de Said à alteridade e à ambivalência na articulação dessas duas economias que ameaçam dividir o próprio objeto do discurso orientalista como conhecimento e o sujeito posicionado nesse lugar. Contém esta ameaça através da introdução de um binarismo no argumento que, inicialmente ao estabelecer uma oposição entre estas duas cenas discursivas, finalmente lhes permite serem correlacionados enquanto sistema congruente de representação, unificado por uma intenção político-ideológica que, em suas palavras, torna a Europa capaz de avançar segura e *desmetaforicamente* sobre o Oriente.

Esta não parece ser uma resolução peremptória do problema, colocada por uma elucidação singular. Compõe-se de uma redução psicologista quando, ao descrever o orientalismo através do século XIX, Said identifica seu conteúdo com um repositório inconsciente de fantasias, escritos imagi-

nativos e idéias essenciais e a *forma* do orientalismo manifesto com o aspecto diacrônico, histórica e discursivamente determinado.

A fim de desenvolver a questão antes mencionada, a divisão/correlação da estrutura do orientalismo manifesto e latente leva-nos à efetividade do conceito de discurso, que vai sendo minado pelo que chamarei polaridades de intencionalidades. Este é um problema fundamental no uso que Said faz dos termos *poder* e *discurso*. A produtividade do conceito foucaultiano de poder/conhecimento significa sua recusa a uma epistemologia que realiza a oposição forma/conteúdo, ideologia/ciência, essência/aparência. "Poder/saber" coloca os sujeitos numa relação de poder e reconhecimento que não é parte de uma relação simétrica ou dialética — eu/outro, senhor/escravo — que, então, pode ser subvertida pela inversão. Os sujeitos sempre se colocam desproporcionalmente em oposição ou dominação através da descentralização simbólica das relações de poder múltiplas que desempenham o papel não só de sustentáculo como também de alvo ou adversário. Assim, torna-se difícil conceber as enunciações *históricas* do discurso colonial sem que sejam sobredeterminadas funcionalmente, elaboradas estrategicamente ou deslocadas pela cena *inconsciente* do orientalismo latente. Igualmente difícil será imaginar o processo de subjetivação como um situar-se *no* discurso colonial ou orientalista para o sujeito dominado, sem o ser dominante colocado estrategicamente dentro desse mesmo espaço. Há sempre, no pensamento de Said, a sugestão de que discurso e poder colonial são de propriedade exclusiva do colonizador, o que é uma simplificação histórica e teórica. Os termos nos quais o orientalismo exposto por Said se encontra unificado — ou seja, intencionalidade e unidirecionalidade do poder colonial — também unem o sujeito da enunciação colonial.

Isto nada mais é do que a atenção inadequada de Said no que diz respeito à representação como conceito que articula o histórico e a fantasia (enquanto cena do desejo) à produção de efeitos "políticos" do discurso. Said certamente rejeita a noção de orientalismo como representação errônea de uma essência oriental. No entanto, tendo intro-

duzido o conceito de "discurso", o crítico não atenta adequadamente aos problemas levantados pelo seu uso instrumentalista do poder/saber que às vezes parece solicitar. Este problema encontra-se sumarizado na pronta aceitação da visão de que:

As representações são formações ou, como Roland Barthes disse de todas as operações de linguagem, deformações (Said, 1978, pág. 273).

Tal consideração leva-me ao segundo ponto: que o fechamento e a coerência atribuídos ao pólo inconsciente do discurso colonial (e a não-problematização da noção do sujeito) restringem a efetividade tanto do poder quanto do saber. Torna-se difícil ver como o poder pode funcionar produtivamente ao mesmo tempo como incitamento e interdição. (Tampouco seria possível, sem a atribuição de certa ambivalência às relações de poder/saber para calcular o impacto traumático do retorno do oprimido — estes estereótipos assustadores de selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia, pontos sinalizadores de identificação e alienação, cenas de medo e desejo nos textos coloniais.) É precisamente esta função do estereótipo enquanto fobia e fetiche que, segundo Fanon, ameaça o fechamento do esquema racial/epidérmico do sujeito colonial e abre a estrada real à fantasia colonial.

Se a teoria de Said nega esta *mise-en-scène*, sua linguagem metafórica de alguma maneira a prefigura. Há uma passagem esquecida e não desenvolvida que, ao cortar o corpo do texto, articula a questão do poder e do desejo que agora quero levantar. Trata-se de um processo que tem o poder de reorientar nossa representação e reconhecimento da "alteridade" colonial.

De modo geral, constrói-se um arquivo internamente estruturado da literatura que pertence a estas experiências. Fora desse espaço, há um número restrito de encapsulamentos típicos: o diário, a história, a fábula, o estereótipo, a confrontação polêmica. Estas são as lentes através das quais o Oriente é experimentado e tais lentes cons-

troem a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre o Leste e o Oeste. O que dá ao imenso número de encontros alguma unidade, no entanto, é a vacilação sobre a qual falei anteriormente. Alguma coisa patentemente estrangeira e distante adquire, por uma razão ou outra, um estatuto mais familiar. Tende-se a parar para julgar as coisas ou como completamente novas ou absolutamente bem conhecidas; uma nova categoria mediana emerge, que permite ver coisas novas, coisas visualizadas pela primeira vez, como versões previamente conhecidas de uma coisa. Em essência, tal categoria não é uma forma de receber novas informações enquanto um método de controle do que parece ser ameaça a alguma visão estabelecida das coisas... Emudece-se a ameaça, valores familiares impõem-se e ao fim a mente reduz a pressão sobre isto ao acomodar as coisas a si mesmas ou como "original" ou "repetitiva"... O Oriente livremente, no entanto, vacila entre o desdém ocidental pelo que lhe é familiar e o lampejo de prazer na — ou medo da — novidade (Said, 1978, págs. 58-9).

O que significa esta outra cena do discurso colonial representada em torno da "categoria mediana"? O que é esta teoria do encapsulamento ou fixação que se move entre o reconhecimento da diferença cultural e racial e sua negação por meio do rótulo de desconhecido a alguma coisa estabelecida numa forma que é recursiva e oscila entre prazer e medo? Não é absolutamente análoga à fábula freudiana do fetichismo (e negação) que circula em meio ao discurso do poder colonial, requerendo a articulação de modos de diferenciação — sexual e racial — bem como modos diferentes de discurso — psicanalítico e histórico?

A articulação estratégica das "coordenadas do saber" — racial e sexual — e sua inscrição, no jogo do poder colonial, como modos de diferenciação, defesa, fixação, hierarquização, são uma forma de especificar o discurso colonial que seria iluminado pela referência ao conceito pós-estruturalista e foucaultiano do *dispositivo* ou aparato. Ao deslocar sua busca dos primeiros tempos de uma regularidade discursiva enquanto

episteme, Foucault acentua que as relações de saber e poder no aparato são sempre uma resposta estratégica a uma *necessidade urgente* num dado momento histórico — conforme sugeri no princípio, a força do discurso colonial como uma intervenção teórica e política era a *necessidade*, em nosso momento contemporâneo, em contradizer as singularidades da diferença e articular modos de diferenciação. Escreve Foucault:

O aparato possui essencialmente uma natureza estratégica, que significa o assumir uma certa manipulação das relações de forças, tanto desenvolvendo-as numa direção particular quanto bloqueando-as, estabilizando-as, utilizando-as etc. O aparato, então, encontra-se sempre inscrito num jogo de poder, mas acha-se sempre ligado a certas coordenadas de saber que saíram dele mas, num mesmo grau, condicionam-no. Eis por que o aparato consiste em estratégias de relações de forças que agüentam tipos de saber e são agüentados por eles (Foucault, 1980 a, pág. 196).

Neste sentido, reivindico a leitura do estereótipo em termos fetichistas. O mito da origem histórica — pureza racial, prioridade cultural —, produzido em relação ao estereótipo colonial, funciona para "normalizar" as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência do seu processo de negação. A cena do fetichismo funciona similarmente a uma reativação imediata do material da fantasia original — a ansiedade da castração e a diferença sexual —, assim como a normalização desta diferença e perturbação em termos do objeto-fetichismo como substituto ao pênis da mãe. No aparato do poder colonial, os discursos sexual e racial relacionam-se num processo de *sobre-determinação funcional*, "porque cada efeito entra em ressonância ou contradição com os outros e, assim, clama por um reajustamento ou um retrabalhar dos elementos heterogêneos que sobem à superfície em pontos vários" (Foucault, 1980 a, pág. 195).

Há uma justificativa estrutural e funcional para uma interpretação fetichista do estereótipo racial do discurso colo-

nial. A minha segunda leitura de Said estabelece o elo estrutural. O fetichismo, como negação da diferença, é a cena repetitiva em torno do problema da castração secundária. Nega-se o reconhecimento da diferença sexual — como a condição prévia necessária para a circulação da cadeia de ausência e presença no reino do simbólico — pela fixação num objeto que encobre a diferença e restaura uma presença original. O elo funcional entre a fixação do fetiche e o estereótipo (ou o estereótipo como fetiche) possui ainda mais relevância, pois o fetichismo é sempre um “jogo” ou uma oscilação entre a asserção arcaica da inteireza/similaridade. Em termos freudianos: “Todos os homens têm um pênis”; em nossos termos: “Todos os homens são da mesma cor/raça/cultura, e sentem a ansiedade ligada à falta de diferença.” Por outro lado, de acordo com Freud: “Alguns não têm pênis”; para nós: “Alguns não são da mesma cor/raça/cultura.” No discurso, o fetiche representa a interação simultânea da metáfora como substituição (criando a ausência e a diferença) e da metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou o estereótipo possibilita o acesso a uma “identidade”, que, sendo uma forma de convicção múltipla e contraditória, se baseia tanto no domínio e no prazer quanto na ansiedade e na defesa. Esse conflito entre prazer/falta de prazer, domínio/defesa, conhecimento/negação, ausência/presença é de uma importância fundamental para o discurso colonial, porque o cenário do fetichismo é também o cenário da reativação e repetição da fantasia primitiva, ou seja, o desejo do sujeito de uma origem pura que está sempre sendo ameaçada pela própria divisão, pois o sujeito precisa ter gênero para ser gerado, para ser dito. O estereótipo, portanto, como local primário de subjetivação para ambos — colonizadores e colonizados — no discurso colonial representa o cenário de uma fantasia e de uma defesa similares — o desejo de uma originalidade novamente ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. O título *Pele negra máscaras brancas*, de Fanon, onde a negação da diferença faz do sujeito colonial um ser marginalizado — uma imitação grotesca ou uma “duplicação” que ameaça romper a alma e a pele inteira e uniforme do ego —, capta esplendidamente o meu argumento. O estereó-

tipo não é uma simplificação por ser uma representação falsa de uma realidade específica, mas uma simplificação porque é uma forma de representação fixa e interrompida que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), cria um problema para a representação do sujeito em acepções de relações psíquicas e sociais.

Fanon reforça o meu argumento ao discutir o posicionamento do sujeito no discurso estereotipado colonial. As lendas, as histórias e as anedotas de uma cultura colonial oferecem ao sujeito uma alternância primordial (Fanon, 1970, págs. 78-82). *Ou* ele se fixa na consciência do corpo como atividade totalmente anulante, *ou* como um novo tipo de homem, um novo gênero. O tipo de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença no simbólico não é concedido ao sujeito colonial, seja ele colonizador ou colonizado. Esta possibilidade de diferença e de circulação liberaria os significantes pele/cultura dos significados de tipologia racial, analíticos de sangue, ideologia de domínio e de degeneração raciais e culturais. “Onde quer que ele vá”, desespera-se Fanon, “o negro é sempre um negro” — a sua raça se transforma no sinal inextirpável da diferença negativa no discurso colonial. O estereótipo impede a circulação e a articulação do significante “raça” como qualquer outra coisa a não ser a sua permanência em forma de racismo. Já sabemos que os negros são devassos, os asiáticos, enganosos...

Há duas “cenas primitivas” em *Pele negra máscaras brancas* de Fanon: dois mitos da origem do macular o sujeito dentro das práticas e dos discursos racistas em uma cultura colonial. Em dada ocasião, uma menina branca fixa Fanon com o olhar e com a palavra ao virar-se para se identificar com a mãe. Esta cena ecoa infundavelmente no seu ensaio “O fato da negritude”: “Veja, um negro... mamãe, olha o negro! Tenho medo. Medo.” “O que mais poderia ser para mim”, conclui Fanon, “a não ser uma amputação, uma extirpação, uma hemorragia que me jorrou sangue negro pelo corpo inteiro” (Fanon, 1970, pág. 69). Salienta igualmente o momento primitivo em que a criança depara com estereótipos raciais e culturais nas ficções infantis, onde heróis brancos e demônios negros são oferecidos como base para a identificação psi-

quica e ideológica. Semelhantes dramas são vividos todos os dias nas sociedades coloniais, diz Fanon, utilizando uma metáfora teatral — o cenário — que ressalta o elemento da visibilidade — o visto. Quero usar esses dois elementos que se referem, ao mesmo tempo, ao local da fantasia e do desejo e ao da subjetivação e do poder.

O drama que está por baixo dessas dramáticas cenas cotidianas coloniais não é difícil de discernir. Em cada episódio, o sujeito gira em torno do pivô do “estereótipo” para regressar a um ponto de identificação total. O olhar da criança branca regressa à mãe, reconhecendo e negando o negro; a criança negra se volta contra si mesma, contra sua raça, identificando-se totalmente com a positividade da brancura que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor. Por meio do ato de negação e fixação, o sujeito colonial regressa ao narcisismo do Imaginário e à sua identificação de um ego ideal branco e inteiro. Essas cenas primitivas demonstram que o olhar/ouvir/ler como locais de subjetivação no discurso colonial são evidências da importância do imaginário visual e auditivo para as histórias das sociedades (Metz, 1982, págs. 59-60).

Minha anatomia do discurso colonial permanecerá incompleta até localizar o estereótipo como modo de representação incompleto e fetichista dentro do seu próprio campo de identificação, definido na minha descrição das cenas primitivas de Fanon como o esquema lacaniano do Imaginário. O Imaginário é a transformação do sujeito que ocorre durante a fase especular formativa, quando ele assume uma imagem separada que lhe permite postular uma série de equivalências, igualdades, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor. No entanto, esse posicionamento em si é problemático, porque o sujeito se encontra ou se reconhece por meio de uma imagem que é simultaneamente alienante e portanto potencialmente confrontante. Eis a base da relação íntima entre as duas formas de identificação, parceiras do Imaginário — o narcisismo e a agressividade. Precisamente essas duas formas de identificação compõem a estratégia dominante do poder colonial exercida em função do estereótipo que, como forma de convicção múltipla e contraditória, leva ao conhecimento da diferença e à sua negação ou encobrimento. Assim como a fase

especular, a “plenitude” do estereótipo — sua imagem como identidade — está sempre sendo ameaçada pela “falta”.

A construção do discurso colonial é portanto uma articulação complexa dos tropos do fetichismo — a metáfora e a metonímia — e das formas de identificação narcisista e agressiva disponíveis para o Imaginário. O discurso racial estereotípico é, portanto, uma estratégia com quatro termos. Há uma relação entre a função metafórica ou de encobrimento do fetiche e o objeto-escolha narcisista; há uma aliança antagonista entre a figuração metonímica da falta e a fase agressiva do Imaginário. Temos aqui um repertório de posições conflitantes que compõem o sujeito do discurso colonial. Assumir qualquer posição específica, dentro de sua forma discursiva específica, em uma dada conjuntura histórica, será portanto sempre problemático — será o local da permanência e da fantasia. A assunção de tal posicionamento suprime uma identidade colonial que atua — como todas as fantasias de originalidade e procedência — frente a e no espaço da desordem e da ameaça da heterogeneidade de outras posições. Para que a sua significação seja bem-sucedida, o estereótipo, como forma de convicção múltipla e dividida, requer uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. Mediante esse processo, o “encobrimento” metafórico é gravado numa falta que deve então ser ocultada; esse processo empresta ao estereótipo sua permanência e sua qualidade fantasmagórica — as mesmas velhas histórias sobre a animalidade do negro, a inescrutabilidade do *coolie* ou a estupidez dos irlandeses que devem ser narradas compulsivamente repetidas vezes e que são sempre gratificantes e aterrorizadoras de maneira nova.

Em qualquer discurso colonial específico, as posições metafórica/narcisista e metonímica/agressiva funcionarão simultaneamente, mas sempre colocar-se-ão em locais estratégicos em relação à outra; uma situação parecida ao momento de alienação que representa uma ameaça à plenitude Imaginária e à “convicção múltipla” que ameaçava a negação fetichista. Cativas do Imaginário, essas posições mutáveis jamais ameaçarão seriamente as relações de poder dominantes, pois elas existem para exercê-las de maneira produtiva e prazerosa. Sempre se colocará o problema da diferença em termos daquilo que se encontra entre os pólos preestabelecidos, “naturais”,

preto e branco, com todas as suas ramificações históricas e ideológicas. O conhecimento da construção desse par opositivo será negado ao sujeito colonial. O sujeito é construído dentro de um aparato de poder que contém, em ambos os sentidos da palavra, um "outro" conhecimento, que é incompleto e fetichista e circula dentro do discurso colonial como a forma limitada da alteridade, como a forma fixa da diferença: o estereótipo.

Minha estratégia do estereótipo de quatro termos tenta prover uma estrutura e um processo para o "sujeito" do discurso colonial. Quero agora dirigir-me ao problema da discriminação como a conseqüência política de tal discurso e examiná-lo junto com as questões de "raça" e de "pele". Para atingir esse objetivo, é importante recordar que a convicção múltipla que acompanha o fetichismo não possui somente valor negativo; também tem um "valor cognitivo", que me proponho a examinar. A compreensão do seguinte trecho de Fanon é crucial para calcular esse valor do conhecimento:

Busca-se o negro, o negro é uma exigência; não se pode viver sem ele, é necessário, mas somente se o fizerem aceitável de uma determinada forma. Infelizmente o negro derruba o sistema e desfaz os tratados (Fanon, 1970, pág. 114).

Para entender qual é essa exigência e como o negro se torna aceitável, é preciso que reconheçamos algumas diferenças importantes entre a teoria geral do fetichismo e o seu uso específico para uma compreensão do discurso racista. Em primeiro lugar, o fetiche do discurso colonial — chamado por Fanon esquema epidérmico — não é, ao contrário do fetiche sexual, um segredo. A pele é o significante-chave da diferença cultural e racial do estereótipo e é o fetiche mais visível, conhecido publicamente em uma gama de discursos culturais, políticos e históricos. Este significante atua publicamente no drama racial cotidiano das sociedades coloniais. Em segundo lugar, pode-se dizer que o fetiche sexual se relaciona intimamente com o "bom objeto"; significa o acessório que faz do objeto algo desejável e digno de amor, facilita as relações sexuais e pode até fomentar uma espécie de felicidade. O este-

reótipo também pode ser visto como a forma "fixa" especial do sujeito colonial que facilita as relações coloniais, estabelecendo uma forma discursiva de oposição racial e cultural em termos da qual se exerce o poder colonial. À alegação de que os colonizados são geralmente os objetos odiados, podemos responder junto com Freud que:

A afeição e a hostilidade no tratamento do fetiche — que correm paralelamente à negação e ao reconhecimento da castração — se misturam em proporções desiguais em casos diferentes, de maneira que uma ou outra se torna mais claramente reconhecível (Freud, 1981, págs. 357 ss).

Essa afirmação reconhece o vasto raio de ação do estereótipo, desde o criado leal a satanás, do ser amado ao ser odiado; uma mutabilidade das posições subjetivas na circulação do poder colonial que tentei abarcar através da mobilidade do sistema metafórico/narcisista e metonímico/agressivo do discurso colonial. No entanto, ainda falta examinar a construção do significante "pele/raça" nos regimes da visibilidade e da discursividade — fetichista, escópico, imaginário — nos quais localizei os estereótipos. Somente a partir dessa base será possível construir seu "valor cognitivo" que nos permitirá vislumbrar o local da fantasia no exercício do poder colonial.

Meu argumento fundamenta-se numa interpretação específica da problemática da representação que, sugere Fanon, pertence exclusivamente à situação colonial. Escreve Fanon:

A originalidade do contexto colonial reside no fato de que a subestrutura econômica é também uma superestrutura... você é rico porque é branco, você é branco porque é rico. Por essa razão a análise marxista deve ser sempre ampliada um pouco cada vez que lidamos com o problema colonial (Fanon, 1969, pág. 31).

Fanon poderia ser interpretado ou como partidário de uma noção reflexionista ou determinista simples da significação cultural/social ou, o que é mais interessante, como "anti-repressionista" (atacando a idéia de que a ideologia, como representação ou cognição falsa, é a repressão do real).

No contexto deste artigo, favoreço mais a segunda interpretação, pois esta dá uma visibilidade ao exercício do poder e fortalece o argumento de que a pele, como significante da discriminação, deve ser produzida ou processada como visível. Como escreve Abbott, em um contexto bastante diferente:

Ao passo que a repressão desterra o seu objeto para o inconsciente, esquece e procura esquecer o ato de esquecer, a discriminação precisa incluir as suas representações no consciente para reforçar o reconhecimento crucial da diferença que encarnam e revigorá-las para a percepção da qual depende a sua eficácia. (...) A discriminação deve apoiar-se na presença dessa diferença que é também o seu objeto (Abbott, 1979, págs. 15-16).

O que "autoriza" a discriminação, continua Abbott, é a oclusão da pré-construção ou do trabalho prévio da diferença:

Essa repressão da produção implica que o reconhecimento da diferença nasce de uma inocência, como uma "natureza"; o reconhecimento é projetado como uma cognição primária, como o efeito espontâneo da "evidência do visível" (Abbott, 1979, pág. 16).

Atribui-se precisamente esse tipo de reconhecimento, espontâneo e visível, ao estereótipo. A diferença do objeto de discriminação é imediata e simultaneamente visível e natural — a cor como sinal cultural/político da inferioridade e da degeneração, a pele como sua "identidade" natural.

Apesar da "autoridade" do discurso colonial depender crucialmente da sua posição no narcisismo e no imaginário, meu conceito do estereótipo-como-sutura é um reconhecimento da ambivalência dessa autoridade e dessas ordens de identificação. A função da identificação fetichista, na construção de conhecimentos discriminatórios que dependem da presença da diferença, é suprir um processo de convicção dividido e múltiplo/contraditório no local da enunciação e subjetivação. A descrição de Fanon da construção do sujeito colonial, como consequência do discurso estereotípico, exemplifica este rompimento crucial do ego: o sujeito fixo primor-

dialmente encontra, e no entanto, dividido em três entre os conhecimentos incongruentes do corpo, da raça e dos antepassados. Atacado pelo estereótipo:

O esquema corporal desmoronou, substituído por um esquema racial epidérmico (...) Já não se tratava de estar consciente do meu corpo na terceira pessoa, senão de uma pessoa tripla (...) não me deram um, senão dois, três lugares (Fanon, 1970, pág. 79).

Pode-se compreender esse processo melhor em termos da articulação da convicção múltipla proposta por Freud no ensaio "Fetichismo". Trata-se de uma forma não repressiva de conhecimento que permite a possibilidade de abarcar simultaneamente duas convicções contraditórias, uma oficial e uma secreta, uma arcaica e uma progressiva, uma que permita o mito de origem e outra que articule a diferença e a separação. Seu valor cognitivo reside na orientação como defesa em direção à realidade exterior, e supre, de acordo com Metz:

A matriz duradoura, o protótipo eficaz de todas as rupturas de convicção das quais o homem será capaz daqui por diante, em domínios vários; o protótipo de todas as transações inconscientes e ocasionalmente conscientes que se permitirá entre o crer e o não crer (Metz, 1982, pág. 70).

Acredito que essa idéia da convicção múltipla e dividida facilita a compreensão do elo do conhecimento e da fantasia, do poder e do prazer, que compõe o regime específico da visibilidade manipulada pelo discurso colonial. A visibilidade do outro racial/colonial é ao mesmo tempo um ponto de identidade "olha o negro" e um problema para a tentativa de uma conclusão dentro do discurso. A representação da ruptura no discurso perturba o reconhecimento da diferença dos pontos "imaginários" de identidade e origem (por exemplo, o branco e o negro). O que denominei a relação entre os momentos metafóricos/narcisistas e metonímicos/agressivos no discurso colonial — a estratégia em quatro partes do estereótipo —

reconhece crucialmente que a prefiguração do desejo pode ser uma força conflitante e perturbadora em todos os sistemas do "originário" enumerados. Na objetificação do impulso escópico, existe sempre a ameaça do retorno do olhar; na identificação da relação imaginária há sempre o outro alienante (ou o espelho) que devolve crucialmente a sua imagem ao sujeito. Nessa forma de substituição e fixação que é o fetichismo, há sempre um vestígio de perda e de ausência. Em resumo; o problema da reapresentação ou construção da diferença sempre perturba seu reconhecimento e sua negação. Na realidade, o estereótipo é um objeto impossível. Conseqüentemente, os esforços dos "conhecimentos oficiais" coloniais — pseudocientíficos, tipológicos, legais-administrativos, eugênicos —, ao produzirem significado e poder, se sobrepõem à fantasia que dramatiza o desejo impossível de uma origem pura e homogênea. A fantasia colonial não é em si o objeto *de desejo*, mas sim seu cenário; não é uma atribuição de identidades prévias, mas sim a sua produção na sintaxe do cenário do discurso racista, exercendo uma função crucial nas cenas cotidianas de subjetivação na sociedade colonial mencionada por Fanon repetidas vezes. As produções do desejo colonial delimitam o discurso, da mesma forma que o delimitam as fantasias sobre as origens da sexualidade, como:

Um local ideal para reações defensivas mais primitivas tais como os atos de voltar-se contra si mesmo, de transformar-se no seu contrário, ou de projeção e negação (Laplanche e Pontalis, 1970, pág. 318).

O problema da origem como a problemática do conhecimento racista e estereotípico é extremamente complexo e o que disse a respeito da sua construção ficará claro com uma ilustração de Fanon. Estereotipar não é criar uma imagem falsa que se transforma no bode expiatório das práticas discriminatórias. É um texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção de estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamentos, causas múltiplas, culpa e agressividade; significa o encobrimento e a ruptura de conhecimentos "oficiais" e fan-

tasmáticos para construir as posições e oposições do discurso racista:

Devolveram-me o meu corpo disperso, distorcido, colorido novamente, enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é um animal, o negro é mau, o negro é malvado, o negro é feio; olha um nego, está com frio, o nego está tremendo porque sente frio, o garoto está tremendo porque tem medo do nego, o nego está tremendo de frio, um frio que atravessa os ossos, o garoto bonito treme porque pensa que o nego treme de ódio, o garoto branco se atira nos braços da mãe: mamãe, o nego vai me comer (Fanon, 1970, pág. 80).

O cenário da fantasia colonial, ao pôr em cena a ambivalência do desejo, articula a demanda pelo negro que o próprio negro estorva. O estereótipo é, ao mesmo tempo, substituto e sombra. Ao tolerar as fantasias (no sentido popular) mais audaciosas do colonizador, o outro estereotipado desvela um pouco da fantasia (como desejo, defesa) dessa posição de domínio. Se "pele" no discurso racista é a visibilidade da escuridão e um significante fundamental do corpo e de suas correlativas sociais e culturais, então devemos recordar o que diz Karl Abraham na sua obra seminal sobre o impulso escópico. O prazer da escuridão consiste na possibilidade de um retraimento, a fim de ignorar o mundo exterior. Porém, o seu significado simbólico se apresenta totalmente ambivalente. A escuridão significa ao mesmo tempo nascimento e morte; configura-se sempre como desejo de regressar à plenitude da mãe, um desejo de uma corrente intacta e homogênea de visão e origem.

No entanto, deve haver outro cenário para o discurso colonial, onde a "ruptura" subversiva seja recuperável dentro dos parâmetros de uma estratégia de controle social e político. É verdade que a corrente de significação estereotípica se encontra estranhamente confusa e dividida, polimorfa e perversa. O preto é ao mesmo tempo um selvagem (canibal) e o mais obediente e digno dos servos (o portador da comida); encarnação da luxúria, no entanto possuindo a ino-

cência de uma criança; místico, primitivo, simplório e, no entanto, um mentiroso hábil e sagaz, um manipulador das forças sociais. Em cada caso se dramatiza uma separação — entre raças, culturas, histórias dentro das próprias histórias — entre o antes e o depois, repetindo obsessivamente o momento místico da desarticulação. Apesar de compartilhar elementos estruturais com a dinâmica da necessidade e do desejo das fantasias primitivas, a fantasia colonial não procura encobrir o momento da separação. É mais ambivalente. Por um lado, propõe uma teleologia — sujeita a determinadas condições de dominação e controle, o nativo se torna progressivamente mais reformável. Por outro lado, porém, a fantasia exhibe eficazmente “a separação”, tornando-a mais visível. A visibilidade da separação, ao desmentir a capacidade dos colonizados de adquirir autonomia governamental, independência e polidez ocidental, confere autoridade à versão oficial e à missão do poder colonial. A fantasia colonial se configura como a dramatização contínua da emergência — da diferença, da liberdade —, como o início de uma história repetidamente negada. Tal negação é a exigência claramente articulada do discurso colonial como a legitimação de um regime facilitado pelo fetiche racista. Em conclusão, gostaria de desenvolver um pouco mais a minha definição funcional do discurso colonial exposta no início deste ensaio.

Em seu momento colonial, o discurso estereotípico racista inscreve uma forma de governo modelada por uma divisão produtiva da sua organização do conhecimento e do exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem as diferenças de raça, cultura e história elaboradas pelos conhecimentos estereotípicos, pelas teorias racistas e pela experiência administrativa colonial e, a partir dessa base, institucionalizam uma série de ideologias políticas e culturais que são prejudiciais, discriminatórias, vestigiais, arcaicas, “míticas” e, o que é fundamental, reconhecidas como tal. Perante semelhante concepção da população nativa, as formas de controle político-discriminatórias e autoritárias são consideradas apropriadas. Concebe-se, então, a população colonizada como causa e consequência do sistema, aprisionada no círculo interpretativo. O único fato aparente consiste na necessidade do regime colonial que se justifica por meio das ideologias mora-

listas e normativas de progresso — as chamadas “missão civilizadora” ou “carga do homem branco”. Porém, os sistemas e as ciências governamentais modernos, as formas ocidentais progressistas de organização social e econômica coexistem dentro desse mesmo aparato de poder colonial e aparentemente justificam tal projeto — um argumento que, em parte, impressionou Karl Marx. É justamente no espaço dessa coexistência que se utilizam estratégias de hierarquização e marginalização para administrar as sociedades coloniais. Se aceitamos a noção, deduzida de Fanon, da visibilidade peculiar do poder colonial, podemos acrescentar que, nesta forma de governo, o espaço ideológico colabora mais abertamente com as exigências políticas e econômicas. O quartel está junto à igreja que se encontra junto à escola; o cantão se mantém firme e forte junto às “linhas civis”. Semelhante visibilidade das instituições e dos aparatos de poder é possível porque o exercício do poder colonial obscurece suas inter-relações, os produz em forma de fetiche, produtos de uma preeminência racial naturalizada. Somente a sede do governo se encontra em toda parte — alheia e separada pela distância necessária para que a supervisão possa exercer suas estratégias de objetivação, normalização e disciplina.