

O LOCAL DA CULTURA

Homi K. Bhabha



EDITORA
UFMG

INTERROGANDO A IDENTIDADE

FRANTZ FANON E A PRERROGATIVA PÓS-COLONIAL

I

Ler Fanon é vivenciar a noção de divisão que prefigura — e fende — a emergência de um pensamento verdadeiramente radical que nunca vem à luz sem projetar uma obscuridade incerta. Fanon é o provedor da verdade transgressiva e transicional. Ele pode ansiar pela transformação total do Homem e da Sociedade, mas fala de modo mais eficaz a partir dos interstícios incertos da mudança histórica: da área de ambivalência entre raça e sexualidade, do bojo de uma contradição insolúvel entre cultura e classe, do mais fundo da batalha entre representação psíquica e realidade social. Sua voz é ouvida de forma mais clara na virada subversiva de um termo familiar, no silêncio de uma ruptura repentina: *O negro não é. Nem tampouco o branco.*¹ A incômoda divisão que quebra sua linha de pensamento mantém viva a dramática e enigmática sensação de mudança. Aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais — Negro/Branco, Eu/Outro — é perturbado por meio de uma breve pausa e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude ou da supremacia cultural branca. É esta pressão palpável da divisão e do deslocamento que leva a escrita de Fanon para a extremidade das coisas — a extremidade cortante que não revela nenhuma iluminação última mas, em suas palavras, “expunha uma declividade completamente nua de onde pode nascer uma autêntica sublevação”.²

O hospital psiquiátrico de Blida-Joinville é um desses lugares em que, no mundo dividido da Argélia francesa, Fanon descobriu a impossibilidade de sua missão como psiquiatra colonial:

Se a psiquiatria é a técnica médica que tem como meta permitir que o homem não se sinta mais um estranho em seu ambiente, devo a mim mesmo a afirmação de que o árabe, permanentemente estrangeiro em seu próprio país, vive em um estado de absoluta despersonalização... A estrutura social existente na Argélia era hostil a qualquer tentativa de conduzir o indivíduo de volta ao seu devido lugar.³

O caráter extremo dessa alienação colonial da pessoa — esse fim da “idéia” do indivíduo — produz uma urgência inquieta na busca de Fanon por uma forma conceitual apropriada para o antagonismo social da relação colonial. O corpo de sua obra fende-se entre uma dialética hegeliano-marxista, uma afirmação fenomenológica do Eu e do Outro e a ambivalência psicanalítica do Inconsciente. Em sua busca desesperada e vã por uma dialética da libertação, Fanon explora a extremidade desses modos de pensamento: seu hegelianismo devolve a esperança à história; sua evocação existencialista do “Eu” restaura a presença do marginalizado; sua moldura psicanalítica ilumina a loucura do racismo, o prazer da dor, a fantasia agonística do poder político.

Ao tentar empreender essas transformações audaciosas, freqüentemente impossíveis, da verdade e do valor, o testemunho áspero da deslocação colonial, seu deslocamento de tempo e pessoa, sua profanação de cultura e território, Fanon recusa a ambição de qualquer teoria total da opressão colonial. O *évolué* antilhano, profundamente ferido pelo olhar de relance de uma criança branca amedrontada e confusa; o estereótipo do nativo fixado nas fronteiras deslizantes entre barbárie e civilidade; o medo e desejo insaciáveis pelo negro: “Nossas mulheres estão à mercê dos pretos...Sabe Deus como eles fazem amor”;⁴ o profundo medo cultural do negro figurado no tremor psíquico da sexualidade ocidental — são esses signos e sintomas da condição colonial que levam Fanon de um esquema conceitual a outro,

enquanto a relação colonial toma forma nas lacunas entre eles, articulada aos embates intrépidos de seu estilo. À medida que os textos de Fanon se desenrolam, o fato científico passa a ser confrontado pela experiência das ruas; observações sociológicas são intercaladas por artefatos literários e a poesia da libertação é criada rente à prosa pesada, mortal, do mundo colonizado.

Qual é a *força* específica da visão de Fanon? Ela vem, creio, da tradição do oprimido, da linguagem de uma consciência revolucionária de que, como sugere Walter Benjamin, “o estado de emergência em que vivemos não é a exceção, mas a regra. Temos de nos ater a um conceito de história que corresponda a esta visão.”⁵ E o estado de emergência é também sempre um estado de *emergência* [de vir à tona]. A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua idéia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado. A análise da despersonalização colonial não somente aliena a idéia iluminista do “Homem”, mas contesta também a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano. Se a ordem do historicismo ocidental é perturbada pelo estado colonial de emergência, mais profundamente perturbada é a representação social e psíquica do sujeito humano. Isso porque a própria natureza da humanidade se aliena na condição colonial e a partir daquela “declividade nua” ela emerge, não como uma afirmação da vontade nem como evocação da liberdade, mas como uma indagação enigmática. Ao ecoar a pergunta de Freud, “O que quer a mulher?”, Fanon se posiciona para confrontar o mundo colonizado. “O que quer um homem?”, indaga ele na introdução a *Black Skin, White Masks* [Pele Negra, Máscaras Brancas]; “O que deseja o homem negro?”

A esta indagação carregada, onde a alienação cultural incide sobre a ambivalência da identificação psíquica, Fanon responde com uma encenação angustiante de auto-imagens:

Eu tinha de olhar o homem branco nos olhos. Um peso desconhecido me oprimia. No mundo branco o homem de cor encontra dificuldades no desenvolvimento de seu esquema

corporal... Eu era atacado por tantãs, canibalismo, deficiência intelectual, fetichismo, deficiências raciais... Transporte-me para bem longe de minha própria presença... O que mais me restava senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que me manchava todo o corpo de sangue negro?⁶

De dentro da metáfora da visão que compactua com uma metafísica ocidental do Homem, emerge o deslocamento da relação colonial. A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o *Socius*; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterà a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado.

“O que *quer* o homem negro?”, insiste Fanon, e, ao privilegiar a dimensão psíquica, ele não apenas muda o que entendemos por demanda *política* como transforma os próprios meios pelos quais reconhecemos e identificamos sua *agência humana*. Fanon não está principalmente levantando a questão da opressão política como violação de uma essência humana, embora ele caia em uma lamentação desse tipo em seus momentos mais existenciais. Ele não está levantando a questão do homem colonial nos termos universalistas do humanista-liberal (De que forma o colonialismo nega os Direitos do Homem?), nem levanta uma questão ontológica sobre o ser do Homem (*Quem* é o homem colonial alienado?). A pergunta de Fanon é endereçada não a uma noção unificada de história nem a um conceito unitário de homem. Uma das qualidades originais e perturbadoras de *Pele Negra, Máscaras Brancas* é historicizar raramente a experiência colonial. Não há narrativa mestra ou perspectiva realista que forneça um repertório de fatos sociais e históricos contra os quais emergiriam os problemas da psique individual ou coletiva. Tal alinhamento sociológico tradicional do Eu e da Sociedade ou da História e da Psique torna-se questionável

na identificação que Fanon faz do sujeito colonial que é historicizado na associação heterogênea dos textos da história, da literatura, da ciência, do mito. O sujeito colonial é sempre “sobredeterminado de fora”, escreve Fanon.⁷ É através da imagem e da fantasia — aquelas ordens que figuram transgressivamente nas bordas da história e do inconsciente — que Fanon evoca a condição colonial de forma mais profunda.

Ao articular o problema da alienação cultural colonial na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, Fanon questiona radicalmente a formação tanto da autoridade individual como da social na forma como vêm a se desenvolver no discurso da soberania social. As virtudes sociais da racionalidade histórica, da coesão cultural, da autonomia da consciência individual, assumem uma identidade imediata, utópica, com os sujeitos aos quais conferem uma condição civil. O estado civil é a expressão última da tendência inata ética e racional da mente humana; o instinto social é o destino progressivo da natureza humana, a transição necessária da Natureza à Cultura. O acesso direto dos interesses individuais à autoridade social é objetificado na estrutura representativa de uma Vontade Geral — Lei ou Cultura — onde Psique e Sociedade se espelham, traduzindo transparentemente sua diferença, sem perda, em uma totalidade histórica. As formas de alienação e agressão psíquica e social — a loucura, o ódio a si mesmo, a traição, a violência — nunca podem ser reconhecidas como condições definidas e constitutivas da autoridade civil, ou como os efeitos ambivalentes do próprio instinto social. Elas são sempre explicadas como presenças estrangeiras, oclusões do progresso histórico, a forma extrema de percepção equivocada do Homem.

Para Fanon, tal mito do Homem e da Sociedade é fundamentalmente minado na situação colonial. A vida cotidiana exhibe uma “constelação de delírio” que medeia as relações sociais normais de seus sujeitos: “O preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação neurótica.”⁸ A demanda de Fanon por uma explicação psicanalítica emerge das reflexões perversas da virtude civil nos atos alienantes do governo colonial: a visibilidade da mumificação cultural

na ambição declarada do colonizador de civilizar ou modernizar o nativo, que resulta em “instituições arcaicas inertes [que funcionam] sob a supervisão do opressor como uma caricatura de instituições anteriormente férteis”;⁹ a validade da violência na própria definição do espaço social colonial; a viabilidade das imagens febris, fantasmáticas, do ódio racial, que serão absorvidas e encenadas na sabedoria do Ocidente. Essas interposições, na verdade colaborações, da violência política e psíquica *no interior* da virtude cívica, a alienação no interior da identidade, levam Fanon a descrever a cisão do espaço da consciência e da sociedade coloniais como marcada por um “delírio maniqueísta”.

A figura representativa dessa perversão, como pretendo sugerir, é a imagem do homem pós-iluminista amarrado a, e *não* confrontado por, seu reflexo escuro, a sombra do homem colonizado, que fende sua presença, distorce seu contorno, rompe suas fronteiras, repete sua ação a distância, perturba e divide o próprio tempo de seu ser. A identificação ambivalente do mundo racista — movendo-se em dois planos sem ser de modo algum incomodada por ele, como diz Sartre sobre a consciência anti-semítica — gira em torno da idéia do homem como sua imagem alienada; não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial. E é aquela figura bizarra do desejo, que se fende ao longo do eixo em torno do qual gira, que compele Fanon a fazer a pergunta psicanalítica do desejo do sujeito à condição histórica do homem colonial.

“O que é freqüentemente chamado de alma negra é um artefato do homem branco”, escreve Fanon.¹⁰ Esta transferência diz ainda outra coisa. Ela revela a profunda incerteza psíquica da própria relação colonial: suas representações fendidas são o palco da divisão entre corpo e alma que encena o artifício da identidade, uma divisão que atravessa a frágil pele — negra e branca — da autoridade individual e social. Emergem daí três condições que estão subjacentes a uma compreensão do *processo de identificação* na analítica do desejo.

Primeira: existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou locus. É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo e, como escreve

Jacqueline Rose, “É a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica que se torna a base da identificação.”¹¹ Este processo é visível na troca de olhares entre o nativo e o colono, que estrutura sua relação psíquica na fantasia paranóide da posse sem limites e sua linguagem familiar de reversão: “Quando seus olhares se encontram, ele [o colono] verifica com amargura, sempre na defensiva, que ‘Eles querem tomar nosso lugar.’ E é verdade, pois não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono.”¹² É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmático da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis.

Segunda: o próprio lugar da identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor *vingativo* do escravo. “Pele negra, máscaras brancas” não é uma divisão precisa; é uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo, que torna impossível para o *évolué* desvalorizado, insaciável (um abandono neurótico, afirma Fanon) aceitar o convite do colonizador à identidade: “Você é um médico, um escritor, um estudante, você é *diferente*, você é um de *nós*.” É precisamente naquele uso ambivalente de “diferente” — ser diferente daqueles que são diferentes faz de você o mesmo — que o Inconsciente fala da forma da alteridade, a sombra amarrada do adiamento e do deslocamento. Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial — o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes.

Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* — é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação — isto é, ser *para* um Outro — implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A identificação, como inferimos dos exemplos precedentes, é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela

vem. Para Fanon, como para Lacan, os momentos primários dessa repetição do eu residem no desejo do olhar e nos limites da linguagem. A “atmosfera de certa incerteza” que envolve o corpo atesta sua existência e o ameaça de desmembramento.

II

Ouçam o meu amigo Adil Jussawalla, poeta de Bombaim, que escreve sobre a “pessoa desaparecida” que assombra a identidade da burguesia pós-colonial:

*No Satan
warmed in the electric coils of his creatures
or Gunga Din
will make him come before you.
To see an invisible man or a missing person,
trust no Eng. Lit. That
puffs him up, narrows his eyes,
scratches his fangs. Caliban
is still not IT.
But faintly pencilled
behind a shirt...
...
savage of no sensational paint,
fangs cancelled.*

[Nenhum Satã
aquecido nas espirais elétricas de suas criaturas
ou Gunga Din
irá fazer com que ele venha até você.
Para ver um homem invisível ou uma pessoa desaparecida,
não confie na Lit. Ing. Ela
o dilata com seu sopro, estreita-lhe os olhos,
lixa suas presas. Calibã
ainda não é Isso.
Mas levemente delineado
atrás de uma camisa...
...
selvagem sem pintura berrante
presas anuladas.]¹³

Enquanto essa voz vacila, ouçam o seu eco nos versos de uma mulher negra, descendente de escravos, que escreve sobre a diáspora:

*We arrived in the Northern Hemisphere
when summer was set in its way
running from the flames that lit the sky
over the Plantation.
We were a straggle bunch of immigrants
in a lily white landscape.*

...

*One day I learnt
a secret art,
Invisible-Ness, it was called.
I think it worked
as even now you look
but never see me...
Only my eyes will remain to watch and to haunt,
and to turn your dreams
to chaos.*

[Chegamos ao Hemisfério Norte
quando o verão estava a caminho
correndo das chamas que iluminavam o céu
sobre a propriedade colonial.
Éramos um bando de imigrantes em desordem
em uma paisagem branca como lírio.

...

Um dia aprendi
uma arte secreta,
Invisibili-Dade, era seu nome.
Acho que funcionou
pois ainda agora vocês olham
mas nunca me vêem
Só meus olhos ficarão para vigiar e assombrar
e transformar seus sonhos
em caos.]¹⁴

Enquanto essas imagens se dissolvem e os olhos vazios mantêm incessantemente seu olhar ameaçador, ouçam finalmente a tentativa de Edward Said de historicizar seu caos de identidade:

Um aspecto do mundo eletrônico, pós-moderno, é que tem havido um fortalecimento dos estereótipos através dos quais o Oriente é visto... Se o mundo se tornou imediatamente acessível a um cidadão ocidental vivendo na era da eletrônica, o Oriente também se aproximou mais dele e é agora menos um mito, talvez, do que um lugar cruzado por interesses ocidentais, especialmente americanos.¹⁵

Uso estes retratos pós-coloniais porque eles convergem no ponto de fuga de duas tradições familiares do discurso da identidade: a tradição filosófica da identidade como processo de auto-reflexão no espelho da natureza (humana) e a visão antropológica da diferença da identidade humana enquanto localizada na divisão Natureza/Cultura. No texto pós-colonial, o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem — pessoa desaparecida, olho invisível, estereótipo oriental — é confrontada por sua diferença, seu Outro. Este não é nem a essência vítrea da Natureza, para usar a imagem de Richard Rorty, nem a voz pesada da “interpelação ideológica”, como sugere Louis Althusser.

O que está encenado de forma tão gráfica no momento da identificação colonial é a cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação: “*Nenhum Satã.../ ou Gunga Din/ irá fazer com que ele venha até você/ Para ver um homem invisível ou uma pessoa desaparecida,/ não confie em *nenhuma* Lit. Ing. [Literatura Inglesa]*” (grifos meus). O que estas negações repetidas da identidade dramatizam, em sua elisão do olho vidente que deve contemplar o que está desaparecido ou invisível, é a impossibilidade de reivindicar uma origem para o Eu (ou o Outro) dentro de uma tradição de representação que concebe a identidade como a satisfação de um objeto de visão totalizante, plenitudinário. Ao romper a estabilidade do ego, expressa na equivalência entre imagem e identidade, a arte secreta da invisibilidade da qual fala a poeta migrante muda os próprios termos de nossa percepção da pessoa.

Esta mudança é precipitada pela temporalidade peculiar na qual o sujeito não pode ser apreendido sem a ausência ou

invisibilidade que o constitui — “pois ainda agora vocês olham, mas nunca me vêem” — de modo que o sujeito fala, e é visto, de onde ele *não* está; e a mulher migrante pode subverter a satisfação perversa do olhar racista e machista que denegava sua presença, apresentando-a como uma ausência ansiosa, um contra-olhar que devolve o olhar discriminatório que nega sua diferença cultural e sexual.

O espaço familiar do Outro (no processo de identificação) desenvolve uma especificidade histórica e cultural gráfica na cisão do sujeito migrante ou pós-colonial. Em lugar daquele “eu” — institucionalizado nas ideologias visionárias, autorais, da *Lit. Ing.* ou na noção de “experiência” nos relatos empiristas da história da escravidão — emerge o desafio de ver o que é invisível, o olhar que não pode “me ver”, um certo problema do objeto do olhar que constitui um referente problemático para a linguagem do Eu. A elisão do olho, representada em uma narrativa de negação e repetição — *não... não... nunca* —, insiste que a frase da identidade não pode ser pronunciada, exceto se se coloca o olho/eu [*eye/I*] na impossível posição da enunciação. *Ver* uma pessoa desaparecida ou *olhar* para a Invisibilidade é enfatizar a demanda *transitiva* do sujeito por um objeto *direto* de auto-reflexão, um ponto de presença que manteria sua posição enunciatória privilegiada *enquanto sujeito*. *Ver* uma *pessoa desaparecida* é *transgredir* essa demanda; o “eu” na posição de domínio é, *naquele mesmo momento*, o lugar de sua ausência, sua *re-apresentação*. Testemunhamos a alienação do olho através do som do significante no instante em que o desejo escópico (olhar/ser olhado) emerge e é rasurado na *simulação da escrita*:

*But faintly pencilled
behind a shirt,
a trendy jacket or tie
if he catches your eye,
he'll come screaming at you like a jet —
savage of no sensational paint,
fangs cancelled.*

[Mas levemente delineado
atrás de uma camisa,
paletó ou gravata da moda
se o olhar dele cruzar com o seu,
ele voará aos gritos para cima de você —
selvagem sem pintura berrante,
presas anuladas.]

Por que a pessoa delineada em traço leve deixará de chamar sua atenção? Qual é o segredo da Invisibilidade que permite à mulher migrante olhar sem ser vista?

O que se interroga não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas. Ao longo do poema “você” é continuamente posicionado no espaço entre uma série de lugares contraditórios que coexistem, até você se encontrar no ponto em que o estereótipo orientalista é evocado e rasurado *ao mesmo tempo*, no lugar em que a *Lit. Ing.* é *entstellt* na mímica irônica de sua repetição indo-inglesa. Esse espaço de reinscrição deve ser pensado de fora daquelas filosofias metafísicas da auto-suspeição, onde a alteridade da identidade é a *presença* angustiada dentro do Eu de uma agonia existencialista que emerge quando se olha perigosamente através de um vidro escuro.

O que permanece profundamente não-resolvido, até rasurado, nos discursos do pós-estruturalismo é aquela *perspectiva de profundidade* através da qual a autenticidade da identidade vem a ser refletida nas metáforas vítreas do espelho e suas narrativas miméticas ou realistas. Mover o enquadramento da identidade do campo de visão para o espaço da escrita põe em questão a terceira dimensão que dá profundidade à representação do Eu e do Outro — aquela profundidade de perspectiva que os cineastas denominam a quarta parede e que os teóricos literários descrevem como a transparência das metanarrativas realistas. Barthes diagnostica isso de modo brilhante como *l'effet du réel*, a “dimensão profunda, geológica”¹⁶ da significação, alcançada pela detenção do signo linguístico em sua função *simbólica*. O espaço bilateral da consciência simbólica, escreve Barthes, privilegia massivamente a *semelhança*, constrói uma relação *analógica* entre significante e significado que ignora a questão da forma e cria

uma dimensão vertical dentro do signo. Neste esquema, o significante é sempre pré-determinado pelo significado — aquele espaço conceitual ou real que é colocado anteriormente e de fora do ato da significação.

Do nosso ponto de vista, esta verticalidade é significativa pela luz que projeta sobre aquela *dimensão de profundidade* que dá à linguagem da Identidade seu senso de realidade — uma medida do “me/mim”, que emerge do reconhecimento de minha interioridade, da profundidade do meu caráter, da minha pessoa, para mencionar apenas algumas das qualidades através das quais normalmente articulamos nossa autoconsciência. Minha argumentação sobre a importância da *profundidade* na representação de uma imagem unificada do eu é corroborada pela mais decisiva e influente formulação acerca da identidade pessoal na tradição empirista inglesa.

Os famosos critérios de John Locke para a continuidade da consciência poderiam perfeitamente ser lidos no registro simbólico da semelhança e da analogia. Isso porque a similaridade de um ser racional requer uma consciência do passado que é crucial para a argumentação — “na medida em que esta consciência pode ser ampliada *para trás*, até uma ação ou pensamento passado qualquer, na mesma medida se estende a identidade daquela pessoa” — e é precisamente a terceira dimensão unificante. A agência [*agency*] da *profundidade* reúne em uma relação analógica (negadora das diferenças que constroem a temporalidade e a significação) “aquela mesma consciência que une aquelas ações distantes numa mesma pessoa, não *importa que substâncias contribuíram para sua produção*”¹⁷ (grifo meu).

A descrição de Barthes do signo-como-símbolo é convenientemente análoga à linguagem que usamos para designar a identidade. Ao mesmo tempo, ela lança luz sobre os conceitos lingüísticos concretos com os quais podemos apreender como a linguagem da pessoalidade vem a ser investida com uma visualidade ou visibilidade da profundidade. Isto torna o momento de autoconsciência simultaneamente refratado e transparente; faz também com que a questão da identidade pare sempre de forma incerta, tenebrosa, entre sombra e substância. A consciência simbólica dá ao signo (do Eu) uma dimensão de autonomia ou isolamento “como se ele estivesse

sozinho no mundo”, privilegiando uma individualidade e um caráter unitário cuja integridade é expressa em uma certa riqueza de agonia e anomia. Barthes chama a isso prestígio mítico, quase totêmico em “sua forma [que é] constantemente excedida pelo poder e movimento de seu conteúdo; ... bem menos uma forma codificada de comunicação do que um instrumento (afetivo) de participação”.¹⁸

Esta imagem da identidade humana e, certamente, a identidade humana como *imagem* — ambas molduras ou espelhos familiares do eu [*selfhood*] que fala das profundezas da cultura ocidental — estão inscritas no signo da semelhança. A relação analógica unifica a experiência de autoconsciência ao encontrar, dentro do espelho da natureza, a certeza simbólica do signo da cultura baseada “em uma analogia com a compulsão a crer quando fita um objeto”.¹⁹ Isto, como escreve Rorty, é parte da obsessão do Ocidente com o fato de que nossa relação primária com os objetos e com nós mesmos é análoga à percepção visual. Entre essas representações sobressai a reflexão do eu que se desenvolve na consciência simbólica do signo. Ela demarca o espaço discursivo do qual emerge *O Eu verdadeiro* (inicialmente como asserção da autenticidade da pessoa) para, em seguida, por-se a reverberar — *O Eu verdadeiro?* — como questionamento da identidade.

Meu propósito aqui é definir o espaço da inscrição ou da escrita da identidade — para além das profundezas visuais do signo simbólico de Barthes. A experiência da auto-imagem que se dissemina vai além da representação como consciência analógica da semelhança. Isto não é uma forma de contradição dialética, como a consciência antagônica de senhor e escravo, que possa ser sublimada e transcendida. O impasse ou aporia da consciência, que parece ser a experiência pós-moderna por excelência, é uma estratégia peculiar de duplicação.

Cada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem, ele escapa à vista, esvazia o eu como lugar da identidade e da autonomia e — o que é mais importante — deixa um rastro resistente, uma mancha do sujeito, um signo de resistência. Já não estamos diante de um problema ontológico do ser,

mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação torna-se, primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política.

Em vez da consciência simbólica que dá ao signo da identidade sua integridade e unidade, sua *profundidade*, nos deparamos com uma dimensão de duplicação, uma espacialização do sujeito, que é ocluído na perspectiva ilusória do que denominei a “terceira dimensão” do enquadramento mimético ou imagem visual da identidade. A figura do duplo — para a qual me dirijo agora — não pode ser contida no interior do signo analógico da semelhança; como disse Barthes, isto fez com que se desenvolvesse sua dimensão totêmica, vertical, justamente porque “o que lhe interessa no signo é o significado: o significante é sempre um elemento determinado”.²⁰ Para o discurso pós-estruturalista, a prioridade (e o jogo) do significante revela o espaço da duplicação (e não da profundidade), que é o próprio princípio articulador do discurso. É através daquele espaço da enunciação que os problemas do sentido e do ser penetram nos discursos do pós-estruturalismo como problemática da sujeição e da identificação.

O que emerge nos poemas citados acima, como o delineamento do paletó e gravata da moda, ou o sinistro, vingativo olho desencarnado, não deve ser lido como revelação de alguma verdade suprimida da psique/sujeito pós-colonial. No mundo de inscrições duplas em que entramos agora, nesse espaço da *escrita*, não pode haver tal imediação de uma perspectiva visualista, nenhuma epifania face-a-face ao espelho da natureza. Em um nível, o que se apresenta a você, leitor, no retrato incompleto do burguês pós-colonial — que lembra estranhamente o intelectual metropolitano — é a ambivalência de seu desejo pelo Outro: *Você! hypocríte lecteur! — mon semblable, — mon frère!*

Aquela perturbação do seu olhar voyeurista encena a complexidade e as contradições de seu desejo de ver, de fixar a diferença cultural em um objeto abrangível, *visível*. O desejo pelo Outro é duplicado pelo desejo na linguagem, que *fende a diferença* entre Eu e Outro, tornando parciais ambas as posições, pois nenhuma é auto-suficiente. Como acabei de

mostrar no retrato da pessoa desaparecida, a própria questão da identificação só emerge *no intervalo* entre a recusa e a designação. Ela é encenada na luta agônica entre a demanda epistemológica, visual, por um conhecimento do Outro e sua representação no ato da articulação e da enunciação.

Olha, um negro... Mamãe, olha o negro! Estou com medo... Não pude mais rir, porque eu já sabia onde havia lendas, histórias, história, e, acima de tudo, a *historicidade*... Então, atacado em diversos pontos, o esquema corporal desmoronou, seu lugar tomado por um esquema racial epidérmico... Já não era uma questão de estar consciente do meu corpo na terceira pessoa, mas em uma pessoa tripla... Eu era responsável por meu corpo, por minha raça, por meus ancestrais.²¹

Pele Negra, Máscaras Brancas, de Fanon, revela a duplicação da identidade: a diferença entre a identidade pessoal como indicação da realidade ou intuição do ser e o problema psicanalítico da identificação que sempre evita a questão do sujeito: “O que quer um homem?” A emergência do sujeito humano como social e psiquicamente legitimado depende da *negação* de uma narrativa originária de realização ou de uma coincidência imaginária entre interesse ou instinto individual e a Vontade Geral. Essas identidades binárias, bipartidas, funcionam em uma espécie de reflexo narcísico do Um no Outro, confrontados na linguagem do desejo pelo processo psicanalítico de identificação. Para a identificação, a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade. As condições discursivas dessa imagem psíquica da identificação serão esclarecidas se pensarmos na arriscada perspectiva do próprio conceito da imagem, pois a imagem — como ponto de identificação — marca o lugar de uma ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente fendida — ela torna *presente* algo que está *ausente* — e temporalmente adiada: é a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição.

A imagem é apenas e sempre um *acessório* da autoridade e da identidade; ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade. O acesso à imagem da identidade só é possível na *negação* de qualquer idéia de originalidade

ou plenitude; o processo de deslocamento e diferenciação (ausência/presença, representação/repetição) torna-a uma realidade liminar. A imagem é a um só tempo uma substituição metafórica, uma ilusão de presença, e, justamente por isso, uma metonímia, um signo de sua ausência e perda. É precisamente a partir dessa extremidade do sentido e do ser, a partir dessa fronteira deslizante de alteridade dentro da identidade, que Fanon pergunta: “O que quer um homem *negro*?”

Quando encontra a resistência do outro, a autoconsciência passa por uma experiência de desejo... Assim que passo a desejar, peço para ser considerado. Não estou simplesmente aqui e agora, selado, coisificado. Eu sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se tome conhecimento de minha atividade negadora na medida em que persigo algo que não vida...

Eu ocupava o espaço. Movia-me na direção do outro... e o outro evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, sem estar lá, desapareceu. Náusea.²²

Daquele esmagador vazio da náusea, Fanon constrói sua resposta: o homem negro quer o confronto objetificador com a alteridade; na psique colonial há uma negação inconsciente do momento negador, fendente, do desejo. O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial — cultural ou psíquica — que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica. Se, como sugeri, o sujeito do desejo nunca é simplesmente um Eu Mesmo, então o Outro nunca é simplesmente um *Aquilo Mesmo*, uma frente de identidade, verdade ou equívoco.

Como princípio de identificação, o Outro outorga uma medida de objetividade, mas sua representação — seja ela o processo social da Lei ou o processo psíquico do Édipo — é sempre ambivalente, desvelando uma falta. Por exemplo, a distinção comum, usual, entre a letra e o espírito da Lei põe a nu a própria alteridade da Lei; a ambígua área cinzenta entre a Justiça e o procedimento judicial é, literalmente, um

conflito de juízo. Na linguagem da psicanálise, a Lei do Pai ou a metáfora paterna não pode ser tomada ao pé da letra. Ela é um processo de substituição e troca que inscreve um lugar normativo, normalizador, para o sujeito; porém, esse acesso metafórico à identidade é exatamente o lugar da proibição e da repressão, um conflito de autoridade. A identificação, como é pronunciada no *desejo do Outro*, é sempre uma questão de interpretação, pois ela é um encontro furtivo entre mim e um si-próprio, a elisão da pessoa e do lugar.

Se a força diferenciadora do Outro é o processo de significação do sujeito na linguagem e a objetificação da sociedade na Lei, então como pode o Outro desaparecer? Pode o desejo, o espírito motor do sujeito, jamais evanescer?

III

A excelente, embora críptica, sugestão de Lacan de que “o Outro é uma matriz de dupla entrada”²³ deveria ser compreendida como a rasura parcial da *perspectiva de profundidade* do signo simbólico; através da circulação do significante em sua duplicação e deslocamento, o significante não permite ao signo nenhuma divisão recíproca, binária, de forma/conteúdo, superestrutura/infra-estrutura, eu/outro. É somente pela compreensão da ambivalência e do antagonismo do desejo do Outro que podemos evitar a adoção cada vez mais fácil da noção de um Outro homogeneizado, para uma política celebratória, oposicional, das margens ou minorias.

A atuação da duplicidade ou da cisão do sujeito é encenada na *escrita* dos poemas que citei; isso fica evidente no jogo com as figuras metonímicas do “desaparecido” e da “invisibilidade”, em torno das quais gira seu questionamento da identidade. Articula-se naquelas instâncias interativas, que simultaneamente marcam a possibilidade e a impossibilidade da identidade, a presença por meio da ausência. “Apenas meus olhos permanecerão para vigiar e assombrar”, avisa Meiling Jin, enquanto aquele ameaçador objeto parcial, o olho desencarnado — o mau olho [mau-olhado, *evil eye*] — torna-se

o sujeito de um violento discurso de *ressentiment*. Aqui, uma ira fantasmática e (pre)figurativa rasura as identidades naturalistas do Eu e do Nós que narram uma história mais convencional, até mesmo realista, de exploração colonial e racismo metropolitano, dentro do poema.

O momento de visão que está retido no mau olho [mau-olhado] inscreve uma atemporalidade, ou um congelamento do tempo — “permanece/para vigiar e assombrar” — que só pode ser representado na destruição da profundidade associada com o signo da consciência simbólica. É uma profundidade que vem daquilo que Barthes descreve como a relação *analógica* entre forma superficial e gigantesco *Abgrund*: a “relação entre forma e conteúdo [quanto] incessantemente renovada pelo tempo (história), a superestrutura subjugada pela infra-estrutura, sem que jamais sejamos capazes de apreender a estrutura em si”.²⁴

Os olhos que restam — os olhos como uma espécie de *resíduo*, produzindo um processo iterativo — não podem ser parte desse renovar copioso e progressivo do tempo ou da história. Eles são os signos de uma estrutura da *escrita* da história, uma *história* das poéticas da diáspora pós-colonial, que a consciência simbólica jamais poderia apreender. Mais significativamente, esses olhos parciais testemunham a escrita de uma mulher sobre a condição pós-colonial. Sua circulação e repetição frustram tanto o desejo voyeurista da fixidez da diferença sexual como o desejo fetichista de estereótipos racistas. O mau-olhado aliena *tanto* o eu narratorial do escravo como o olho vigilante do senhor. Ele desestabiliza qualquer polaridade ou binarismo simplista na identificação do exercício do poder — Eu/Outro — e rasura a dimensão analógica na articulação da diferença sexual. Ele está esvaziado daquela profundidade da verticalidade que cria uma semelhança totêmica entre forma e conteúdo (*Abgrund*) incessantemente renovada e reabastecida pela fonte da história. O mau olho — como a pessoa desaparecida — não é nada em si; é esta *estrutura de diferença* que produz o hibridismo de raça e sexualidade no discurso pós-colonial.

A elisão da identidade nesses tropos da “arte secreta da Invisibilidade” de onde falam esses escritores não é uma

ontologia da falta que, por seu reverso, se torna uma demanda nostálgica por uma identidade liberatória, não reprimida. É o estranho espaço e tempo *entre* aqueles dois momentos do ser, suas diferenças incomensuráveis — se é que se pode imaginar um lugar —, significados no processo da repetição, que dão ao olho mau ou à pessoa desaparecida seu sentido. Sem sentido em/como si próprios, essas figuras inauguram o excesso retórico da realidade social e a realidade psíquica da fantasia social. Sua força poética e política desenvolve-se através de uma certa estratégia de duplicidade ou duplicação (e não semelhança, no sentido barthesiano), que Lacan elaborou como “o processo da falta” dentro do qual a relação do sujeito com o Outro se produz.²⁵ A duplicidade primária da pessoa desaparecida delineada diante de seus olhos, ou dos olhos da mulher que vigiam e assombram, é esta: embora essas imagens emergjam com uma certa fixidez e finalidade no *presente*, como se fossem a última palavra sobre o sujeito, elas não podem identificar ou interpelar a identidade como *presença*. Isto porque são criadas na ambivalência de um tempo duplo de iteração que, na feliz frase de Derrida, “desconcerta o processo de aparição ao deslocar qualquer tempo ordenado no centro do presente”.²⁶ O efeito desse desconcerto, em ambos os poemas, é inaugurar um princípio de indecidibilidade na significação de parte e todo, passado e presente, eu e Outro, de modo que não possa haver negação ou transcendência da diferença.

Chamar a pessoa desaparecida de “Selvagem sem pintura berrante” é um exemplo característico. A expressão, dita no fim do poema de Adil Jussawalla, não nos leva simplesmente de volta ao discurso orientalista de estereótipos e exotismos — Gunga Din — preservado na história da Lit. Ing. nem nos permite aceitar o delineamento da pessoa desaparecida. O leitor é posicionado — junto com a enunciação da questão da identidade — em um espaço de indecisão entre “desejo e realização, entre a perpetração e sua lembrança... Nem futuro nem presente, mas entre os dois.”²⁷ A repetição de elementos orientais e de seu passado imperialista são re-apresentados, tornados presente semanticamente, dentro do mesmo tempo e enunciado nos quais suas representações são sintaticamente negadas — “*sem pintura berrante/Presas anuladas*”. A partir

dessa rasura, na repetição daquela negativa, que não é de forma alguma articulada na própria expressão, emerge a presença em leve traço da pessoa desaparecida que, *in absentia*, tanto está presente na, como é constitutiva da, selvageria. É possível distinguir o burguês pós-colonial do intelectual de elite do ocidente? De que forma a repetição de uma categoria gramatical — não! — transforma a imagem da civilidade no duplo da selvageria? Que papel desempenha a artimanha da escrita na evocação dessas tênues figuras da identidade? E, finalmente, onde ficamos *nós* naquele eco estranho entre o que pode ser descrito como a atenuação da identidade e seus simulacros?

Estas questões demandam uma dupla resposta. Em cada uma delas coloquei um problema teórico em termos de seus efeitos políticos e sociais. Foi a fronteira entre elas que tentei explorar em minhas vacilações entre a textura da poesia e uma certa textualidade da identidade. Uma resposta a minhas perguntas seria dizer que estamos agora no ponto da argumentação pós-estruturalista de onde podemos ver a duplicidade de seu próprio terreno: a estranha igualdade-na-diferença ou a alteridade da Identidade de que falam essas teorias, e a partir das quais, em línguas bifurcadas, se comunicam umas com as outras para constituir aqueles discursos que denominamos pós-modernistas. A retórica da repetição ou da duplicação que tracei expõe a arte do *tornar-se* através de uma certa lógica metonímica desvelada no “mau olho” ou na “pessoa desaparecida”. A metonímia, figura de contiguidade que substitui uma parte pelo todo (um olho por um eu [*an eye for an I*]), não deve ser lida como uma forma de substituição ou equivalência simples. Sua circulação de parte e todo, identidade e diferença, deve ser compreendida como um *movimento duplo* que segue o que Derrida denomina a lógica ou jogo do “suplemento”:

Se ele representa e constrói uma imagem, é pela falha anterior de uma presença. Compensatório e vicário, o suplemento [o mau olho] é um adjunto, uma instância subalterna que *toma* — *o* — *lugar*. Como substituto... [pessoa desaparecida]... não produz relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em algum lugar, algo pode se preencher de si próprio... apenas ao se permitir ser preenchido por meio do signo e da procuração.²⁸

Tendo ilustrado, através de minha leitura dos poemas acima, a natureza suplementar do sujeito, focalizo agora a instância subalterna da metonímia, que é a *procuração* igualmente da presença e do presente: o tempo (*tem lugar em*) e o espaço (*toma o lugar de*). Conceitualizar essa complexa duplicação de tempo e espaço como o lugar de enunciação e a condicionalidade temporal do discurso social é tanto o encanto como o risco dos discursos pós-estruturalista e pós-modernista. Quanta diferença há entre essa representação do signo e a consciência simbólica na qual, como diz Barthes, a relação entre forma e conteúdo é incessantemente renovada pelo Tempo (como *Abgrund* do histórico)? O mau olho, que tenta subjugar a história linear, continuísta, e transformar seu sonho progressista em caos de pesadelo, é mais uma vez exemplar. O que Meiling Jin denomina “a arte secreta da Invisibili-Dade” cria uma crise na representação da pessoa e, nesse instante crítico, inaugura a possibilidade de subversão política. A invisibilidade apaga a autopresença daquele “Eu” em termos do qual funcionam os conceitos tradicionais de agência política e domínio narrativo. O que *toma (o) lugar*, no sentido do suplemento derridiano, é o mau olho desencajado, a instância subalterna que executa a sua vingança circulando *sem ser visto*. Ele atravessa as fronteiras entre senhor e escravo; ele abre um espaço *intervalar* entre os dois locais do poema, o Hemisfério Sul da escravidão e o Hemisfério Norte da diáspora e da migração, que então se tornam estranhamente duplicados no cenário fantasmático do inconsciente político. Esta duplicação resiste ao tradicional elo causal que explica o racismo metropolitano contemporâneo como resultado dos preconceitos históricos das nações imperialistas. O que ela de fato sugere é a possibilidade de uma nova compreensão de ambas as formas de racismo, baseada em suas estruturas simbólica e espacial comuns — a estrutura maniqueísta de Fanon — articuladas dentro de diferentes relações temporais, culturais e de poder.

O movimento *anti-dialético* da instância subalterna subverte qualquer ordenação, binária ou negadora, de poder e signo; ele adia o objeto do olhar — “pois ainda agora vocês olham/mas nunca me vêem” — e o dota de um impulso estratégico, que podemos aqui, analogamente, chamar de movimento da pulsão da morte. O mau olho, que não é nada

em si, existe em seus traços ou efeitos letais como forma de iteração que retém o tempo — morte/caos — e inaugura um espaço de *entrecorte* que articula política/psique, sexualidade/raça. Isto se faz em uma relação que é diferencial e estratégica em vez de originária, ambivalente, em vez de acumulativa, duplicadora, em vez de dialética. O jogo do mau-olhado é camuflado, invisível na atividade comum, corrente, de mirar — tornando presente, enquanto implicado no olhar pétreo e petrificante que cai, como a Medusa, sobre suas vítimas — traficando a morte, extinguindo tanto a presença quanto o presente. Há uma re-apresentação especificamente feminista da subversão política nesta estratégia do mau olho. A negação da posição da mulher migrante — sua *invisibilidade* social e política — é usada por ela em sua arte secreta de vingança, a *mímica*. Nessa sobreposição de significação — nessa dobra da identificação como diferença cultural e sexual — o “eu” [I] é a assinatura inicial, iniciatória do sujeito; o “olho” [eye] (em sua repetição metonímica) é o signo que inicia o terminal, a detenção, a morte:

pois ainda agora vocês olham
mas nunca me vêem...
Só meus olhos ficarão para assombrar,
e transformar seus sonhos
em caos.

É nesse espaço da sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue que tomo posição frente ao sujeito, em meio a uma celebrada assembléia de pensadores pós-estruturalistas. Embora haja diferenças significativas entre eles, quero pôr em foco aqui a atenção dada por esses pensadores ao lugar de onde o sujeito fala ou é falado.

Para Lacan — que usou a retenção do mau olho em sua análise do olhar — este é o instante da “pulsão temporal”: “[O significativo no campo do Outro] petrifica o sujeito no mesmo movimento em que o chama a falar como sujeito.”²⁹

Foucault de certa forma ecoa o mesmo movimento estranho da duplicação quando discute a “quase-invisibilidade da afirmação”:

Talvez seja como o superfamiliar que constantemente nos escapa; aquelas transparências familiares, que embora nada ocultem em sua densidade, mesmo assim não são inteiramente claras. O nível enunciativo emerge bem em sua proximidade... Tem essa quase-invisibilidade do “há”, que é apagada na própria coisa da qual se pode dizer: “há isto ou aquilo...” A linguagem sempre parece estar habitada pelo outro, pelo outro lugar, o distante; ela é esvaziada pela distância.³⁰

Lyotard prende-se ao ritmo pulsante do tempo do enunciado quando discute a narrativa da Tradição:

A tradição é aquilo que diz respeito ao tempo, não ao conteúdo. Por outro lado, o que o Ocidente deseja da autonomia, da invenção, da novidade, da autodeterminação, é o oposto — esquecer o tempo e preservar, acumular conteúdos; transformá-los no que chamamos história e pensar que ela progride porque acumula. Ao contrário, no caso das tradições populares... nada se acumula, ou seja, as narrativas devem ser repetidas o tempo todo porque são esquecidas todo o tempo. Mas o que não é esquecido é o ritmo temporal que não pára de enviar as narrativas para o esquecimento.

...

Esta é uma situação de constante encaixe, que torna impossível encontrar um primeiro enunciador.³¹

IV

Posso ser acusado de um tipo de formalismo lingüístico ou teórico, de estabelecer uma regra de metonímia ou suplemento e de estabelecer a lei opressiva, universalista até, da diferença ou da duplicação. De que forma a atenção pós-estruturalista dada à *écriture* e à textualidade influencia minha experiência de mim mesmo? Não diretamente, eu diria; entretanto, alguma vez nossas fábulas de identidade já deixaram de ser mediadas por outrem? Alguma vez já foram mais (ou menos) do que um desvio que passa pela palavra de Deus, a escrita da Lei ou o Nome do Pai, ou, ainda, o totem, o fetiche, o telefone, o superego, a voz do analista, o ritual fechado da confissão semanal ou o ouvido sempre aberto da *coiffeuse* mensal?

Lembro-me do problema do auto-retrato em *Os Embaixadores* de Holbein, do qual Lacan faz uma leitura surpreendente. As duas figuras estáticas estão no centro de seu mundo, cercadas pelos atributos da *vanitas* — um globo, um alaúde, livros e compassos, ilustrando a riqueza. Eles estão também no momento de instantaneidade temporal em que o sujeito cartesiano emerge como a relação subjetivante da perspectiva geométrica, descrita acima como a *profundidade* da imagem da identidade. Mas fora do centro, no primeiro plano (violando as profundezas significativas do *Abgrund*), há um objeto esférico plano, obliquamente angulado. À medida que você se afasta do retrato e vira-se para ir embora, vê que o disco é uma caveira, uma lembrança (e resíduo) da morte, que torna visível nada mais do que a alienação do sujeito, o espectro anamórfico.³²

Não produzirá a lógica do suplemento — em sua repetição e duplicação — uma des-historização, uma “cultura” da teoria que torna impossível conferir sentido à especificidade histórica? Esta é uma ampla pergunta que só posso responder aqui por procuração, citando um texto notável por sua especificidade pós-colonial e por seu questionamento do que se quer dizer com especificidade cultural:

A — ‘s a giggle now
but on it Osiris, Ra.
An अ an er ... a cough,
Once spoking your valleys with light.
But the a’s here to stay.
On it St. Pancras station,
the Indian and the African railways.
That’s why you learn it today.
...
“Get back to your language”, they say.

[A — é um quase riso agora
mas nele Osiris, Ra.
Um अ, um er... pigarro,
uma vez coroara seus vales de luz.
Mas o a veio para ficar.
Com ele a estação St. Pancras,
as ferrovias da Índia e da África.
É por isso que você o aprende hoje.
...
“Volte à sua língua”, dizem eles.]

Estes versos são de uma parte anterior do poema “Pessoa Desaparecida”, de Adil Jussawalla. Eles nos dão uma visão da dobra entre as condições culturais e lingüísticas articuladas na economia textual que descrevi como metonímica ou suplementar. O discurso do pós-estruturalismo tem sido amplamente explicado por meio de uma curiosa repetição do *a*, seja no *petit objet a* de Lacan ou na *différance* de Derrida. Observem, então, a agência desse *a* pós-colonial.

Existe algo de suplementar nesse *a* que o torna a letra inicial do alfabeto romano e, ao mesmo tempo, o artigo indefinido em inglês. O que é dramatizado nessa circulação do *a* é uma cena dupla em um palco duplo, para usar uma frase de Derrida. O A — com o qual o verso se inicia — é o signo de uma objetividade lingüística, inscrito na árvore das línguas indo-européias, institucionalizado nas disciplinas culturais do império; e todavia, como demonstra a vogal hindi अ, que é a primeira letra do alfabeto hindi e se pronuncia como “er”, o objeto da ciência lingüística sempre já se encontra em um processo enunciatório de tradução cultural, expondo o hibridismo de qualquer filiação genealógica ou sistemática.

Ouçam: “Um अ um er... pigarro”: ao mesmo tempo ouvimos o *a* repetido na tradução, não como objeto da lingüística, mas no *ato* da enunciação colonial da contestação cultural. Esta dupla cena articula uma elipse... que marca a *différance* entre o signo hindi अ e o significante em inglês demótico — “er, pigarro”. É através do vazio da elipse que a diferença da cultura colonial é articulada como um *hibridismo*, reconhecendo que toda especificidade cultural é extemporânea, *diferente em si* — अ... er... ugh! As culturas vêm a ser representadas em virtude dos processos de iteração e tradução através dos quais seus significados são endereçados de forma bastante vicária a — *por meio de* — um Outro. Isto apaga qualquer reivindicação essencialista de uma autenticidade ou pureza inerente de culturas que, quando inscritas no signo naturalístico da consciência simbólica, frequentemente se tornam argumentos políticos a favor da hierarquia e ascendência de culturas poderosas.³³ É nesse intervalo híbrido, em que não há distinção, que o sujeito colonial *tem lugar*, sua posição subalterna inscrita naquele espaço de iteração onde अ *toma (o) lugar do “er”*.

Se isto parece uma piada pós-estruturalista esquemática — “tudo são palavras, palavras, palavras...” — devo então lembrar-lhes de que a insistência lingüística na influente afirmação de Clifford Geertz de que a experiência de compreender outras culturas assemelha-se “mais a entender um provérbio, captar uma alusão, perceber uma piada [ou, como já sugeri, ler um poema] do que a alcançar uma comunhão”.³⁴ Minha insistência em localizar o sujeito pós-colonial *dentro* do jogo da instância subalterna da escrita é uma tentativa de desenvolver o comentário rápido de Derrida de que a história do sujeito descentrado e seu deslocamento da metafísica europeia é concomitante com a emergência da problemática da diferença cultural dentro da etnologia.³⁵ Ele percebe a natureza política desse momento mas deixa a nosso cargo especificá-lo no texto pós-colonial:

*“Wiped out”, they say.
Turn left or right,
there’s millions like you up here,
picking their way through refuse,
looking for words they lost.
You’re your country’s lost property
with no office to claim you back.
You’re polluting our sounds. You’re so rude.
“Get back to your language”, they say.*

[“Apagado”, dizem eles.
À esquerda ou à direita
há milhões como você por aqui,
abrindo caminho entre o refugo,
procurando as palavras que perderam.
Você é a propriedade perdida do seu país
sem escritório para buscá-la de volta.
Você está poluindo nossos sons. Mal educado.
“Volte para a sua língua”, dizem eles.]³⁶

Está implícita nessas afirmações uma política cultural de diáspora e paranóia, de migração e discriminação, de ansiedade e apropriação, que é impensável sem uma atenção àqueles momentos metonímicos ou subalternos que estruturam o sujeito da escrita e do sentido. Sem a duplicidade que descrevi no jogo pós-colonial do “a ॐ”, seria difícil compreender

a ansiedade provocada pela hibridização da linguagem, ativada na angústia associada a *fronteiras* vacilantes — psíquicas, culturais, territoriais — das quais falam estes versos. Onde se traça a linha divisória entre as línguas? entre as culturas? entre as disciplinas? entre os povos?

Propus aqui que uma linha política subversiva é traçada em uma certa poética da “invisibilidade”, da “eclipse”, do mau olho e da pessoa desaparecida — todos instâncias do “subalterno” no sentido derridiano, e próximos o suficiente do sentido que Gramsci dá ao conceito: “[não simplesmente um grupo oprimido] mas sem autonomia, sujeito à influência ou hegemonia de outro grupo social, não possuindo sua própria posição hegemônica”.³⁷ É com essa diferença entre os dois usos que as noções de autonomia e dominação dentro do hegemônico teriam de ser cuidadosamente repensadas à luz do que eu disse sobre a natureza vicária de qualquer aspiração à *presença* ou à autonomia. No entanto, o que está implícito em ambos os conceitos do subalterno, na minha opinião, é uma estratégia de ambivalência na estrutura de identificação que ocorre precisamente no *intervalo* elíptico, onde a sombra do outro cai sobre o eu.

Daquela sombra (em que joga o *a* pós-colonial) emerge a diferença cultural como categoria *enunciativa*, oposta a noções relativistas de diversidade cultural ou ao exotismo da “diversidade” de culturas. É o “entre” que é articulado na subversão camuflada do “mau-olhado” e na mímica transgressora da “pessoa desaparecida”. A força da diferença cultural é, como disse Barthes certa vez sobre a prática da metonímia, “violação do *limite de espaço* significante, ela permite no próprio nível do discurso uma contra-divisão de objetos, usos, significados, espaços e propriedades”³⁸ (grifo meu).

É colocando a violência do signo poético *no interior* da ameaça de violação política que podemos compreender os poderes da linguagem. Assim, podemos apreender a importância da imposição do *a* imperial como a condição cultural para o próprio movimento do império, sua *logomoção* — a criação colonial das ferrovias da Índia e da África como escreveu o poeta. Agora podemos começar a ver porque a ameaça da (má) tradução do ॐ e do “er”, entre os povos deslocados e diaspóricos que reviram o refugo, é um lembrete constante ao Ocidente pós-imperial do hibridismo de sua língua materna e da heterogeneidade de seu espaço nacional.

Em seu modo analítico, Fanon explora questões afins da ambivalência da inscrição e da identificação coloniais. O estado de emergência a partir do qual ele fala demanda respostas insurgentes, identificações mais imediatas. Fanon freqüentemente tenta estabelecer uma correspondência próxima entre a *mise-en-scène* da fantasia inconsciente e os fantasmas do medo e ódio racistas que rondam a cena colonial; ele parte das ambivalências da identificação para as identidades antagônicas da alienação política e da discriminação cultural. Há momentos em que ele é por demais apressado ao nomear o Outro, personalizar sua presença na linguagem do racismo colonial — “o Outro real para o homem branco é e continuará a ser o homem negro. E vice-versa.”³⁹ Restaurar o sonho a seu tempo político e espaço cultural próprios pode, às vezes, tornar cega a lâmina das brilhantes exemplificações que Fanon apresenta da complexidade das projeções psíquicas na relação patológica colonial. Jean Veneuse, o *evolué* antilhano, não deseja simplesmente estar no lugar do homem branco, mas procura compulsivamente lançar a si próprio, a partir daquela posição, um olhar de cima e de longe. Da mesma forma, o racista branco não pode simplesmente negar o que teme e deseja ao projetar isso no “eles”. Fanon algumas vezes se esquece de que a paranóia social não autoriza indefinidamente suas projeções. A identificação compulsiva, fantasmática, com um “eles” persecutório é acompanhada, e até mesmo minada, por um esvaziamento, uma supressão do “eu” racista que projeta.

A psiquiatria sociodiagnóstica de Fanon tende a resolver as voltas e revoltas ambivalentes do sujeito do desejo colonial, sua pantomima do Homem Ocidental e a “longa” perspectiva histórica. É como se Fanon temesse suas percepções mais radicais: que a política da raça não estaria inteiramente contida no mito humanista do homem ou da necessidade econômica ou do progresso histórico, pois seus afetos psíquicos questionam tais formas de determinismo; que a soberania social e a subjetividade humana só são compreensíveis na ordem da alteridade. É como se a questão do desejo que

emergiu da tradição traumática do oprimido tivesse de ser modificada, ao fim de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, para dar lugar a um humanismo existencialista que é tão banal quanto beatífico:

Por que não a tentativa simples de tocar o outro, de sentir o outro, de explicar o outro a mim mesmo?.. Na conclusão deste estudo, quero que o mundo reconheça, comigo, a porta aberta de cada consciência.⁴⁰

Apesar de Fanon penetrar no lado escuro do homem, uma fome tão profunda de humanismo deve ser uma supercompensação pela consciência fechada ou “narcisismo dual” ao qual ele atribui a despersonalização do homem colonial: “Lá estão as pessoas, corpo a corpo, cada uma com sua negrura ou sua brancura em total grito narcísico, cada um selado em sua própria particularidade — tendo, embora, lampejos ocasionais.”⁴¹ É esse lampejo de reconhecimento — em seu sentido hegeliano, com seu espírito transcendental, negador — que deixa de luzir na relação colonial onde há apenas indiferença narcísica: “E todavia o negro sabe que há uma diferença. Ele a deseja... O ex-escravo precisa de um desafio a sua humanidade.”⁴² Na ausência desse desafio, argumenta Fanon, o colonizado só consegue imitar, uma ação bem definida pela psicanalista Annie Reich: “Trata-se de imitação... quando a criança segura o jornal *do mesmo modo* que seu pai o faz. Trata-se de identificação quando a criança aprende a ler.”⁴³ Ao negar a condição culturalmente diferenciada do mundo colonial — ao ordenar “Vire branco ou desapareça” — o colonizador fica também preso na ambivalência da identificação paranóica, alternando entre fantasias de megalomania e perseguição.

Entretanto, o sonho hegeliano de Fanon de uma realidade humana *em-si-e-por-si* é ironizado, até satirizado, por sua visão da estrutura maniqueísta da consciência colonial e sua divisão não-dialética. O que ele diz em *The Wretched of the Earth* [Os Condenados da Terra] a respeito da demografia da cidade colonial reflete sua visão da estrutura psíquica da relação colonial. As áreas de nativos e colonos, como a justaposição de corpos negros e brancos, são opostas, mas não a

serviço de uma unidade superior. Nenhuma conciliação é possível, conclui ele, pois, dos dois termos, um é supérfluo.

Não, não pode haver reconciliação, nem reconhecimento hegeliano, nem promessa simples, sentimental, de um “mundo do Você” humanista. Poderá haver vida sem transcendência? Política sem o sonho da perfectibilidade? Ao contrário de Fanon, penso que o momento *não-dialético* do maniqueísmo sugere uma resposta. Seguindo-se a trajetória do desejo colonial — na companhia da bizarra figura colonial, a sombra acorrentada — torna-se possível cruzar, até mesmo alterar, as fronteiras maniqueístas. Onde não há *natureza* humana, a esperança dificilmente poderia jorrar eterna, porém ela emerge com certeza, sub-repticiamente, no retorno estratégico daquela diferença que informa e deforma a imagem da identidade, na margem da alteridade que exhibe a identificação. Pode não haver negação hegeliana, mas Fanon precisa às vezes ser lembrado de que a negação do Outro sempre extrapola as bordas da identificação, revela aquele lugar perigoso onde a identidade e a agressividade se enlaçam. Isto porque a negação é sempre um processo retroativo; um semi-reconhecimento daquela alteridade deixou sua marca traumática.

Nessa incerteza espreita o homem negro de máscara branca; dessa identificação ambivalente — pele negra, máscaras brancas — é possível, creio, transformar o *pathos* da confusão cultural em uma estratégia de subversão política. Não podemos concordar com Fanon quando afirma que, “como o drama racial é encenado às claras, o homem negro não tem tempo de torná-lo inconsciente”;⁴⁴ no entanto, esta é uma idéia instigante. Ao ocupar dois lugares ao mesmo tempo — ou três, no caso de Fanon — o sujeito colonial despersonalizado, deslocado, pode se tornar um objeto incalculável, literalmente difícil de situar. A demanda da autoridade não consegue unificar sua mensagem nem simplesmente identificar seus sujeitos. Isto porque a estratégia do desejo colonial é representar o drama da identidade no ponto em que o negro *desliza*, revelando a pele branca. Na extremidade, no intervalo entre o corpo negro e o corpo branco, há uma tensão de ser e sentido, ou, alguns diriam, de demanda e desejo, que é a contrapartida psíquica daquela tensão muscular que habita o corpo nativo:

Os símbolos da ordem social — a polícia, os toques de clarim na caserna, as paradas militares e as bandeiras desfraldadas — são a um só tempo inibidores e estimulantes: pois não transmitem a mensagem “Não ouse se mover”, mas, ao contrário, gritam “Prepare-se para o ataque.”⁴⁵

É dessas tensões — tanto psíquicas quanto políticas — que emerge uma estratégia de subversão. Ela é um modo de negação que busca não desvelar a completude do Homem, mas manipular sua representação. É uma forma de poder que é exercida nos próprios limites da identidade e da autoridade, no espírito zombeteiro da máscara e da imagem; é a lição ensinada pela mulher argelina coberta com o véu no decorrer da revolução, quando cruzava as linhas maniqueístas para reivindicar sua liberdade. No ensaio de Fanon, “Argélia sem Véu”, a tentativa do colonizador de retirar o véu da mulher argelina faz mais que transformar o véu em símbolo de resistência; ele se torna uma técnica de camuflagem, um instrumento de luta — o véu oculta bombas. O véu que antes assegurava a fronteira do lar — os limites da mulher — agora mascara a mulher em sua atividade revolucionária, ligando a cidade árabe e o bairro francês, transgredindo a fronteira familiar e colonial. Como o véu é liberado na esfera pública, circulação entre e além de normas e espaços culturais e sociais, ele se torna objeto de vigilância e interrogatório paranóicos. Cada mulher de véu, escreve Fanon, tornou-se suspeita. E, quando o véu é retirado para penetrar mais profundamente no bairro europeu, a polícia colonial vê tudo e não vê nada. Uma mulher argelina é apenas, afinal de contas, uma mulher. Mas a *fidai* argelina é um arsenal e, em sua bolsa, ela carrega suas granadas de mão.

Relembrar Fanon é um processo de intensa descoberta e desorientação. Relembrar nunca é um ato tranqüilo de introspecção ou retrospectão. É um doloroso re-lembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente. É essa memória da história da raça e do racismo, do colonialismo e da questão da identidade cultural, que Fanon revela com maior profundidade e poesia do que qualquer outro escritor. O que ele realiza, assim creio, é algo muito maior: pois, ao ver a imagem fóbica do negro, do nativo, do colonizado, profundamente entremeada na padronagem

psíquica do Ocidente, ele oferece a senhor e escravo uma reflexão mais profunda de suas interposições, assim como a esperança de uma liberdade difícil, até mesmo perigosa: “É através do esforço de recapturar e perscrutar o eu, é através da permanente tensão de sua liberdade, que os homens serão capazes de criar as condições ideais de existência para um mundo humano.”⁴⁶

Isto leva a uma meditação acerca da experiência da destituição e do deslocamento — psíquico e social — que fala à condição do marginalizado, do alienado, daqueles que têm de viver sob a vigilância de um signo de identidade e fantasia que lhes nega a diferença. Ao deslocar o foco do racismo cultural da política do nacionalismo para a política do narcisismo, Fanon abre uma margem de interrogação que causa um deslizamento subversivo da identidade e da autoridade. Em nenhum lugar esta atividade subalterna é mais visível do que em sua própria obra, onde uma série de textos e tradições — desde o repertório clássico à cultura quotidiana, coloquial, do racismo — luta para proferir aquela última palavra que permanece não-dita.

À medida que uma série de grupos cultural e racialmente marginalizados assume prontamente a máscara do negro, ou a posição da minoria, não para negar sua diversidade, mas para, com audácia, anunciar o importante artifício da identidade cultural e de sua diferença, a obra de Fanon torna-se imprescindível. À medida que grupos políticos de origens diversas se recusam a homogeneizar sua opressão, mas fazem dela causa comum, uma imagem pública da identidade da alteridade, a obra de Fanon torna-se imprescindível — imprescindível para nos lembrar daquele embate crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, do qual vem a tensão duradoura de nossa liberdade e a impressão duradoura de nós mesmos como outros:

No caso de haver uma exposição... o jogo do combate em forma de intimidação, o ser dá de si, ou recebe do outro, algo que é como uma máscara, um duplo, um envelope, uma pele jogada fora, jogada fora para cobrir a moldura de um escudo. É através dessa forma separada de si mesmo que entra em jogo o ser em seus efeitos de vida e morte.⁴⁷

Chegou a hora de voltar a Fanon; como sempre, acredito, com uma pergunta: de que forma o mundo humano pode viver sua diferença; de que forma um ser humano pode viver Outra-mente [*Other-wise*]?

VI

Escolhi dar ao pós-estruturalismo uma proveniência especificamente pós-colonial para enfrentar uma importante objeção repetida por Terry Eagleton em seu ensaio “A Política da Subjetividade”:

Ainda não temos uma teoria política, ou uma teoria do sujeito, que seja capaz, de forma dialética, de apreender a transformação social ao mesmo tempo enquanto difusão e afirmação, morte e nascimento do sujeito — ou pelo menos não temos teorias desse tipo que não sejam vaziamente apocalípticas.⁴⁸

Tomando como deixa a instância subalterna “duplamente inscrita”, eu poderia argumentar que é a dobradiça *dialética* entre o nascimento e a morte do sujeito que precisa ser interrogada. Talvez a acusação de que uma política do sujeito resulte em um apocalipse oco é em si uma reação à sondagem pós-estruturalista da noção de negação progressiva — ou recusa — no pensamento dialético. O subalterno ou o metonímico não são *nem vazios nem cheios, nem parte nem todo*. Seus processos compensatórios e vicários de significação são uma instigação à tradução social, a produção de algo mais *além*, que não é apenas o corte ou lacuna do sujeito mas também a interseção de lugares e disciplinas sociais. Este hibridismo inaugura o projeto de pensamento político defrontando-o continuamente com o estratégico e o contingente, com o pensamento que contrabalança seu próprio “não-pensamento”. Ele tem de negociar suas metas através de um reconhecimento de objetos diferenciais e níveis discursivos articulados não simplesmente como conteúdos mas em sua *interpelação* como formas de sujeições textuais ou narrativas — sejam estas governamentais, judiciais ou artísticas. Apesar de seus firmes compromissos, o político deve

sempre colocar como problema, ou indagação, a *prioridade do lugar de onde ele começa*, se não quer que sua autoridade se torne autocrática.

O que deve ser deixado em aberto é como haveremos de nos repensar, uma vez tendo minado a imediação e a autonomia da autoconsciência. Não é difícil questionar o argumento civil de que o povo é uma conjugação de indivíduos, harmoniosos *sob a Lei*. Podemos pôr em dúvida o argumento político de que o partido radical, vanguardista, e suas massas representam uma certa objetificação em um processo, ou estágio, histórico de transformação social. O que resta a ser pensado é o desejo *repetitivo* de nos reconhecermos duplamente como, simultaneamente, descentrados nos processos solidários do grupo político e, ainda assim, nosso ser como agente de mudança conscientemente comprometido, individualizado até — o portador da crença. O que é esta pressão ética de “nos justificarmos” — mas só *parcialmente* — dentro de um teatro político de agonismo, da ofuscação burocrática, violência e violação? Será este desejo político de identificação parcial uma tentativa belamente humana, até patética, de negar a percepção de que, *nos interstícios ou para além* dos elevados sonhos do pensamento político, existe um reconhecimento, em algum ponto entre o fato e a fantasia, de que as técnicas e tecnologias da política não precisam absolutamente ser *humanizantes* nem endossar de forma alguma o que entendemos ser a difícil condição humana — humanista? Teremos talvez de forçar os limites do social como o conhecemos para redescobrir um sentido de agência política ou pessoal através do não-pensado dentro dos domínios cívico e psíquico. Talvez não seja este o lugar de terminar, mas pode ser o lugar de começar.

usar no artigo de
entrevista publicat

A OUTRA QUESTÃO O ESTEREÓTIPO, A DISCRIMINAÇÃO E O DISCURSO DO COLONIALISMO

Ocupar-se dos conceitos fundadores de toda a história da filosofia, desconstituí-los, não é assumir o trabalho do filólogo ou do historiador clássico da filosofia. Apesar das aparências, este é provavelmente o meio mais ousado de engendrar o começo de um passo para fora da filosofia.

Jacques Derrida, “Structure, Sign and Play”¹

I

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provadas jamais no discurso. É esse processo de *ambivalência*, central para o estereótipo, que este capítulo explora quando constrói uma teoria do discurso colonial. Isto porque é a força da ambivalência que dá ao estereótipo