

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 mediação 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 objetivação em um processo, ou estágio, histórico de transformação social. O que resta a ser pensado é o desejo *repetitivo* de nos reconhecemos 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.

Ocupar-se dos conceitos fundadores de toda a história da filosofia, desconstituí-los, não é assumir o trabalho do filósofo 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 provados 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

colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. Todavia, a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório — seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano — está ainda por ser mapeada.

A ausência de tal perspectiva tem sua própria história de conveniência política. Reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento e poder exige uma reação teórica e política que desafie os modos deterministas ou funcionalistas de conceber a relação entre o discurso e a política. A analítica da ambivalência questiona as posições dogmáticas e moralistas diante do significado da opressão e da discriminação. Minha leitura do discurso colonial sugere que o ponto de intervenção deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto colonizador como colonizado). Não pretendo desconstruir o discurso colonial para revelar seus equívocos ou repressões ideológicas, para exultar diante de sua auto-reflexividade ou tolerar seu “excesso” liberatório. Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normatizante. Só então torna-se possível compreender a ambivalência *produtiva* do objeto do discurso colonial — aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. O que essa leitura revela são as fronteiras do discurso colonial, permitindo uma transgressão desses limites a partir do espaço daquela alteridade.

A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença — raciais e sexuais. Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder. Não pretendo fundir, sem problematizar, duas formas de marcar — e dividir — o sujeito, nem generalizar duas formas de representação. Quero sugerir, porém, que há um espaço teórico e um lugar político para tal *articulação* — no sentido em que a palavra nega uma identidade “original” ou uma “singularidade” aos objetos da diferença — sexual ou racial. Se partirmos dessa visão, como comenta Feuchtwang em outro contexto,² segue-se que os epítetos raciais ou sexuais passam a ser vistos como modos de diferenciação, percebidos como determinações múltiplas, entrecruzadas, polimorfas e perversas, sempre exigindo um cálculo específico e estratégico de seus efeitos. Tal é, segundo creio, o momento do discurso colonial. É uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural.

Antes de passar à construção do discurso colonial, quero discutir brevemente o processo pelo qual as formas de alteridade racial/cultural/histórica foram marginalizadas nos textos teóricos que se ocupam da articulação da “diferença”, ou da “contradição”, com o fim de, alega-se, revelar os limites do discurso representacional do Ocidente. Ao facilitar a passagem “da obra ao texto” e sublinhar a construção arbitrária, diferencial e sistêmica dos signos sociais e culturais, essas estratégias críticas desestabilizam a busca idealista por sentidos que são, quase sempre, intencionalistas e nacionalistas. Isto não está em questão. O que precisa ser questionado, entretanto, é o *modo de representação da alteridade*.

Onde melhor levantar a questão do sujeito da diferença racial e cultural do que na magistral análise de Stephen Heath do mundo claro-escuro do clássico de Welles, *A Touch of Evil* [Um Toque de Maldade]? Refiro-me a uma área desta análise que menos gerou comentários, ou seja, a atenção que Heath

dedicou à estruturação da fronteira México/Estados Unidos, que circula pelo texto afirmando e intercambiando uma certa noção do “ser limitado”. O trabalho de Heath afasta-se da análise tradicional das diferenças raciais e culturais que identificam estereótipo e imagem e os elaboram em um discurso moralista ou nacionalista que afirma a *origem* e a *unidade* da identidade nacional. É extremamente relevante a preocupação de Heath com os lugares contraditórios e diversos no interior do sistema textual que *constroem* diferenças nacionais/culturais no uso que fazem dos semas de “estrangeiro”, “mistura”, “impureza”, como transgressores e corruptores. A atenção que Heath dedica aos meandros desse sujeito tão negligenciado como signo (e não símbolo ou estereótipo) disseminado nos códigos (como “divisão”, “troca”, “nomeação”, “caráter” etc.) dá-nos uma noção útil da circulação e proliferação da alteridade racial e cultural. Apesar da consciência das múltiplas e entrecruzadas determinações na construção dos modos de diferenciação sexual e racial, em um certo aspecto a análise de Heath marginaliza a alteridade. Embora eu vá argumentar que o problema da fronteira México/Estados Unidos é visto de maneira por demais singular, exclusivamente sob o signo da sexualidade, não é que eu não esteja consciente das muitas razões relevantes e adequadas para a escolha do foco “feminista”. A “diversão” operada pelo filme realista hollywoodiano dos anos 50 foi também sempre uma contenção do sujeito em uma economia narrativa de voyeurismo e fetichismo. Além disso, o deslocamento que organiza qualquer sistema textual, dentro do qual a exibição da diferença circula, exige que o jogo das “nacionalidades” participe do posicionamento sexual, perturbando a Lei e o desejo. Há, entretanto, certa singularidade e reatividade na conclusão que:

Vargas é a posição do desejo, sua admissão e sua proibição. Não é de se surpreender que ele tenha dois nomes: o nome do desejo é mexicano, Miguel... o da Lei é americano — Mike... O filme usa a fronteira, o jogo entre americano e mexicano... ao mesmo tempo que tenta prender aquele jogo finalmente na oposição entre pureza e mistura que, por sua vez, é uma versão da Lei e do desejo.³

Por mais laboratório que seja, de um lado, ver a lógica do texto traçada sem cessar entre o Pai Ideal e a Mãe Fálica, por outro lado, ver apenas uma articulação possível do complexo diferencial “raça-sexo” conspira em parte com as imagens da marginalidade oferecidas. Isto porque, se a nomeação de Vargas está crucialmente misturada e dividida na economia do desejo, há ainda outras economias mescladas que tornam a nomeação e o posicionamento igualmente problemáticos “do lado de lá da fronteira”. Identificar o “jogo” na fronteira como pureza e mistura e vê-lo como uma alegoria da Lei e do desejo reduz a articulação da diferença racial e sexual ao que está perigosamente perto de se tornar um círculo, mais do que uma espiral, de diferença. Sobre essa base, não é possível construir o conluio perverso e polimorfo entre o racismo e o sexismo como *economia mista* — por exemplo, os discursos do colonialismo cultural americano e da dependência mexicana, o medo/desejo da miscigenação, a fronteira americana como signifiante cultural de um espírito “americano” pioneiro e masculino sempre ameaçado por raças e culturas de além da fronteira ou da divisa. Se a morte do Pai é a interrupção na qual se inicia a narrativa, é através daquela morte que a miscigenação será ao mesmo tempo possível e adiada; se, ainda, é a intenção da narrativa recuperar Susan como “bom objeto”, torna-se também seu projeto livrar Vargas de sua “mistura” racial.

Essas questões de raça e representação foram retomadas no número de *Screen* dedicado aos problemas do “Racismo, colonialismo e cinema”.⁴ Essa é uma intervenção oportuna e bem-vinda no debate sobre a narrativa realista e suas condições de existência e representabilidade — um debate que até aqui tem se ocupado principalmente do “sujeito” de gênero e classe dentro das formações sociais e textuais da sociedade burguesa do ocidente. Seria inadequado resenhar aqui esse número de *Screen*, mas eu gostaria de chamar a atenção para o artigo “A Política da Distância Estética: a Apresentação da Representação em *São Bernardo*”, de Julianne Burton. Burton faz uma leitura interessante do filme *São Bernardo*, de Hirtzman, como uma réplica especificamente terceiro-mundista aos debates dualísticos da metrópole sobre o realismo e

as possibilidades de ruptura. Embora ela não use Barthes, seria exato dizer que ela localiza o filme como "texto-limite" tanto de seu próprio contexto social totalitário *quanto* dos debates teóricos contemporâneos sobre a representação.

Os objetivos anti-colonialistas são ainda admiravelmente retomados por Robert Stam e Louise Spence em "Colonialismo, Racismo e Representação", com uma útil ênfase brechtiana na politização dos *meios* de representação, mais especificamente ponto-de-vista e sutura. Mas, apesar da mudança de objetivos políticos e métodos críticos, permanece em seu ensaio uma confiança limitadora e tradicional no estereótipo como capaz de oferecer, *em um momento qualquer*, um ponto *seguro* de identificação. Isto não é compensado (nem contradito) por sua opinião de que, *em outros tempos e lugares*, o mesmo estereótipo possa ser lido de modo contraditório ou, de fato, ser lido de modo equivocado. O que é, portanto, uma simplificação no processo da representação estereotípica tem um efeito de colisão sobre o seu foco central de abordagem da política do ponto-de-vista. Eles operam com uma noção passiva e unitária de sutura que simplifica a política e a "estética" do posicionamento do espectador, ao ignorar o processo ambivalente, psíquico, de identificação que é crucial ao argumento. Ao contrário, proponho que, de forma bem preliminar, o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo, exigindo não apenas que amplie nossos objetivos críticos e políticos mas que mudemos o próprio objeto da análise.

A diferença de outras culturas se distingue do excesso de significação ou da trajetória do desejo. Estas são estratégias teóricas que são necessárias para combater o "etnocentrismo", mas não podem, por si mesmas, sem serem reconstruídas, representar aquela alteridade. Não pode haver um deslizamento inevitável da atividade semiótica para a leitura não problemática de outros sistemas culturais e discursivos.⁵ Há nessas leituras uma vontade de poder e conhecimento que, ao deixar de especificar os limites de seu próprio campo de enunciação e eficácia, passa a individualizar a alteridade como a descoberta de suas próprias pressuposições.

II

A diferença do discurso colonial como aparato de poder⁶ vai emergir de forma mais completa no decorrer deste capítulo. Neste ponto, no entanto, fornecerei o que considero as condições e especificações mínimas daquele discurso. É um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para "povos sujeitos" através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer. Ele busca legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados mas avaliados antiteticamente. O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizando de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma "nação sujeita", apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade. Portanto, apesar do "jogo" no sistema colonial que é crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um "outro" e ainda assim inteiramente apreensível e visível. Ele lembra uma forma de narrativa pela qual a produtividade e a circulação de sujeitos e signos estão agregadas em uma totalidade reformada e reconhecível. Ele emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente similar ao realismo. É com o fim de intervir no interior desse sistema de representação que Edward Said propõe uma semiótica do poder "orientalista", examinando os diversos discursos europeus que constituem "o Oriente" como uma zona do mundo unificada em termos raciais, geográficos, políticos e culturais. A análise de Said é reveladora do discurso colonial:

Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão, que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de *realismo radical*; qualquer um que empregue o orientalismo, que é o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai designar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que então é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade... O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força... Para todas essas funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula *é*.⁷

Para Said, a cópula parece ser o ponto no qual o racionalismo ocidental preserva as fronteiras do sentido para si próprio. Disto, também, Said está consciente quando alude continuamente a uma polaridade ou divisão no próprio centro do orientalismo.⁸ Este é, por um lado, um tópico de aprendizado, descoberta, prática; por outro lado, é o território de sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisitos. É um sistema estático de "essencialismo sincrônico", um conhecimento de "significantes de estabilidade" como o lexicográfico e o enciclopédico. No entanto, esse território está continuamente sob ameaça por parte de formas diacrônicas de história e narrativa, signos de instabilidade. E, finalmente, dá-se a essa linha de pensamento uma forma análoga à da construção do sonho quando Said se refere explicitamente a uma distinção entre "uma positividade inconsciente", que ele denomina orientalismo *latente*, e as visões e saberes estabelecidos sobre o Oriente que ele chama de orientalismo *manifesto*.

A originalidade desta teoria pioneira poderia ser ampliada para ocupar-se da alteridade e ambivalência do discurso orientalista. Said contém essa ameaça ao introduzir um binarismo em sua argumentação que, estabelecendo inicialmente uma oposição entre essas duas cenas discursivas, finalmente lhes permite a correlação como sistema congruente de representação que é unificado através de uma *intenção* político-ideológica que, em suas palavras, possibilita à Europa avançar segura e *não-metaforicamente* sobre o Oriente. Said identifica o *conteúdo* do orientalismo como o repositório inconsciente da fantasia, dos escritos imaginativos e idéias essenciais, e a *forma* do orientalismo manifesto como o aspecto

diacrônico, determinado histórica e discursivamente. Essa estrutura de divisão/correlação do orientalismo manifesto e latente faz com que a eficácia do conceito de discurso seja minada pelo que se poderia chamar polaridades da intencionalidade.

Isto cria um problema com o uso que Said faz dos conceitos de poder e discurso de Foucault. A produtividade do conceito foucaultiano de poder/conhecimento reside em sua recusa de uma epistemologia que opõe essência/aparência, ideologia/ciência. *Pouvoir/Savoir* coloca sujeitos em uma relação de poder e reconhecimento que não é parte de uma relação simétrica ou dialética — eu/outro, senhor/escravo — que pode então ser subvertida pela inversão. Os sujeitos são sempre colocados de forma desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como o de alvo ou adversário. Torna-se difícil, então, conceber as enunciações *históricas* do discurso colonial sem que elas estejam funcionalmente sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena *inconsciente* do orientalismo latente. Do mesmo modo, é difícil conceber o processo de subjetificação como localização no *interior* do orientalismo ou do discurso colonial para o sujeito dominado, sem que o dominador esteja também estrategicamente colocado nesse interior. Os termos nos quais o orientalismo de Said é unificado — a intencionalidade e unidirecionalidade do poder colonial — também unificam o sujeito da enunciação colonial.

Isto resulta na insuficiente atenção de Said à representação como conceito que articula o histórico e a fantasia (como cena do desejo) na produção dos efeitos "políticos" do discurso. Ele corretamente rejeita a noção de orientalismo como representação equivocada de uma essência oriental. No entanto, tendo introduzido o conceito de "discurso", Said não encara os problemas que isto cria para uma noção instrumentalista de poder/saber de que ele parece necessitar. O problema é sintetizado em sua aceitação imediata da visão de que "[r]epresentações são formações, ou, como Roland Barthes disse de todas as operações de linguagem, elas são deformações".⁹

Isto leva-me a meu segundo argumento. O fechamento e coerência atribuídos ao pólo inconsciente do discurso colonial e à noção não problematizada do sujeito restringem a eficácia tanto do poder como do saber. Não é possível ver como o poder funciona produtivamente enquanto estímulo e interdição. Tampouco seria possível, sem a atribuição de ambivalência às relações de poder/saber, calcular o impacto traumático do retorno do oprimido — aqueles aterrozantes estereótipos de selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia que são os indicadores de identificação e alienação, cenas de medo e desejo, nos textos coloniais. É precisamente esta função do estereótipo como fobia e fetiche que, segundo Fanon, ameaça o fechamento do esquema racial/epidérmico para o sujeito colonial e abre a estrada real à fantasia colonial.

Há uma passagem pouco desenvolvida em *Orientalismo* que, ao atravessar o corpo do texto, articula a questão do poder e do desejo que pretendo examinar agora. É a seguinte:

No todo, um arquivo internamente estruturado é construído a partir da literatura que faz parte dessas experiências. Dele provém um número restrito de encapsulações típicas: a viagem, a história, a fábula, o estereótipo, o confronto polêmico. Essas são as lentes através das quais o Oriente é vivenciado e elas modelam a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre Oriente e Ocidente. O que dá ao imenso número de entornos alguma unidade, no entanto, é a hesitação de que eu falava antes. Algo patentemente estrangeiro e distante adquire, por alguma razão, um estatuto de maior — em vez de menor — familiaridade. Tende-se a parar de julgar as coisas seja como completamente novas ou como completamente conhecidas; uma nova categoria mediana emerge, uma categoria que permite que se vejam coisas novas, coisas vistas pela primeira vez, como versões de uma coisa previamente conhecida. Em essência, essa categoria não é tanto um modo de receber informação nova como um método de controlar o que parece ser uma ameaça a alguma visão estabelecida das coisas... A ameaça é emudecida, os valores familiares se impõem e por fim a mente reduz a pressão feita sobre ela classificando as coisas como “originais” ou “repetitivas”... O Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo do Ocidente pelo que é familiar e seus arrepios de prazer — ou medo — diante da novidade.¹⁰

O que é esta outra cena do discurso colonial representada em torno da “categoria mediana”? O que é essa teoria da encapsulação ou fixação que se move entre o reconhecimento da diferença cultural e racial e seu repúdio, fixando o não-familiar a algo estabelecido, de uma maneira que é repetitiva e que vacila entre o prazer e o medo? A fábula freudiana do feticismo (e da recusa) circularia no interior do discurso do poder colonial exigindo a articulação de modos de diferenciação — sexual e racial — assim como diferentes modos de discurso teórico — psicanalítico e histórico?

A articulação estratégica de “coordenadas do saber” — racial e sexual — e sua inscrição no jogo do poder colonial como modos de diferenciação, defesa, fixação, hierarquização, é um modo de especificar o discurso colonial que seria esclarecido por referência ao conceito pós-estruturalista foucaultiano de *dispositif* ou aparato. Foucault insiste que a relação de saber e poder no interior do aparato é sempre uma resposta estratégica a *uma necessidade urgente* em um dado momento histórico. A força do discurso colonial e pós-colonial como intervenção teórica e cultural em nosso momento contemporâneo representa a necessidade urgente de contestar singularidades de diferença e de articular “sujeitos” diversos de diferenciação. Foucault diz que

o aparato é essencialmente de natureza estratégica, o que significa presumir que se trata de uma certa manipulação de relações de forças, seja desenvolvendo-as em uma direção particular, ou bloqueando-as, estabilizando-as, utilizando-as etc. O aparato é assim sempre inscrito em um jogo de poder, porém é também sempre ligado a certas coordenadas do saber que provêm dele mas que, em igual medida, o condicionam. É nisto que consiste o aparato: estratégias de relações de forças que apóiam e se apóiam em tipos de saber.¹¹

Nesse sentido, proponho a leitura do estereótipo em termos de feticismo. O mito da origem histórica — pureza racial, prioridade cultural — produzido em relação com o estereótipo colonial tem a função de “normalizar” as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa. A cena do

fetichismo funciona de forma similar como, ao mesmo tempo, uma reativação do material da fantasia original — a ansiedade da castração e da diferença sexual — e como uma normalização daquela diferença e perturbação em termos do objeto fetiche como substituto para o pênis da mãe. Dentro do aparato de poder colonial, os discursos da sexualidade e da raça se relacionam em um processo de *sobredeterminação funcional*, “porque cada efeito... entra em ressonância ou contradição com os outros e daí exige um reajuste ou uma reelaboração dos elementos heterogêneos que afloram em diversos pontos”.¹²

Existe tanto uma justificativa estrutural como uma funcional para se ler o estereótipo racial do discurso colonial em termos de fetichismo.¹³ Minha releitura de Said estabelece o elo *estrutural*. O fetichismo, como a recusa da diferença, é aquela cena repetitiva em torno do problema da castração. O reconhecimento da diferença sexual — como pré-condição para a circulação da cadeia de ausência e presença no âmbito do simbólico — é recusado pela fixação em um objeto que mascara aquela diferença e restaura uma presença original. O elo *funcional* entre a fixação do fetiche e o estereótipo (ou o estereótipo como fetiche) é ainda mais relevante. Isto porque o fetichismo é sempre um “jogo” ou vacilação entre a afirmação arcaica de totalidade/similaridade — em termos freudianos: “Todos os homens têm pênis”; em nossos termos: “Todos os homens têm a mesma pele/raça/cultura” — e a ansiedade associada com a falta e a diferença — ainda, para Freud: “Alguns não têm pênis”; para nós: “Alguns não têm a mesma pele/raça/cultura.” Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contigualmente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição

da fantasia primária — o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para ser falado.

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes — o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. Minha afirmativa está contida de forma esplêndida no título de Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, onde a recusa da diferença transforma o sujeito colonial em um desajustado — uma mímica grotesca ou uma “duplicação” que ameaça dividir a alma e a pele não-diferenciada, completa, do ego. O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais.

Quando Fanon fala do posicionamento do sujeito no discurso estereotipado do colonialismo, ele fornece ainda mais suporte a meu argumento. As lendas, histórias, anedotas e histórias de uma cultura colonial oferecem ao sujeito um “Ou/Ou” primordial.¹⁴ Ou ele está fixado em uma consciência do corpo como uma atividade unicamente negadora ou como um novo tipo de homem, uma nova espécie. O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de *pele/cultura* das fixações da tipologia racial, da análise do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração. “Onde quer que vá”, lamenta Fanon, “o negro permanece um negro” —¹⁵ sua raça se torna o signo não-erradicável da *diferença negativa* nos discursos coloniais. Isto porque o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de “raça” a não ser em sua *fixidez* enquanto racismo. Nós sempre sabemos de antemão que os negros são licenciados e os asiáticos dissimulados...

III

Há duas “cenas primárias” em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Fanon: dois mitos da origem da marcação do sujeito dentro das práticas racistas e dos discursos de uma cultura colonial. Em certa ocasião uma menina branca fixa Fanon com o olhar e a palavra ao voltar-se para se identificar com sua mãe. É uma cena que ecoa sem cessar através de seu ensaio “O Fato da Negritude”: “Olha, um negro... Mamãe, olha o negro! Estou com medo.” “O que mais me restava”, conclui Fanon, “senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que cobriu todo o meu corpo de sangue negro”.¹⁶ Do mesmo modo, ele sublinha o momento primário em que a criança se defronta com os estereótipos raciais e culturais nas histórias infantis, onde heróis brancos e demônios negros são apresentados como pontos de identificação ideológica e psíquica. Dramas como esse são encenados *diariamente* em sociedades coloniais, diz Fanon, empregando uma metáfora teatral — a cena — que enfatiza o visível — o visto. Pretendo jogar com os dois sentidos que se referem, simultaneamente, ao território da fantasia e do desejo e à visão de subjetificação e poder.

O drama que subjaz a essas dramáticas cenas coloniais “cotidianas” não é difícil de discernir. Em cada uma delas o sujeito gira em torno do pivô do “estereótipo” para retornar a um ponto de total identificação. O olhar da menina retorna a sua mãe no reconhecimento e recusa do tipo negróide; a criança negra afasta-se de si própria, de sua raça, em sua total identificação com a positividade da brancura que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor. No ato da recusa e da fixação, o sujeito colonial é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro. Isto porque o que essas cenas primárias ilustram é que olhar/ouvir/ler como lugares de subjetificação no discurso colonial são prova da importância do imaginário visual e auditivo para as *histórias* das sociedades.¹⁷

É nesse contexto que quero aludir brevemente à problemática do ver/ser visto. Sugiro que para se conceber o sujeito colonial como o efeito de poder que é produtivo — disciplinar e “prazeroso” — é preciso ver a *vigilância* do poder colonial como algo que funciona em relação com o regime de *pulsão escópica*. Ou seja, a pulsão que representa o prazer

de “ver”, que tem o olhar como seu objeto de desejo, está relacionada tanto ao mito das origens, a cena primária, quanto à problemática do feticismo e localiza o objeto vigiado no interior da relação “imaginária”. Como o voyeurismo, a eficácia da vigilância depende do “*consentimento ativo* que é seu correlato real ou mítico (mas sempre real enquanto mito) e estabelece no espaço escópico a ilusão da relação objetual”¹⁸ (grifo meu). A ambivalência dessa forma de “consentimento” na objetificação — real ou mítica — é a *ambivalência* em torno da qual o estereótipo gira, ilustrando a ligação crucial entre prazer e poder que Foucault postula mas, a meu ver, não consegue explicar.

Minha anatomia do discurso colonial permanece incompleta até que eu coloque o estereótipo, como modo retido, feticista de representação, dentro de seu campo de identificação, que identifiquei em minha descrição das cenas primárias de Fanon como o esquema laciano do imaginário. O imaginário¹⁹ é a transformação que acontece no sujeito durante a fase formativa do espelho, quando ele assume uma imagem *distinta* que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor. No entanto, esse posicionamento é em si problemático, pois o sujeito encontra-se ou se reconhece através de uma imagem que é simultaneamente alienante e daí potencialmente fonte de confrontação. Esta é a base da estreita relação entre as duas formas de identificação associadas com o imaginário — o narcisismo e a agressividade. São precisamente essas duas formas de identificação que constituem a estratégia dominante do poder colonial exercida em relação ao estereótipo que, como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou mascara. Como a fase do espelho, “a completude” do estereótipo — sua imagem *enquanto* identidade — está sempre ameaçada pela “falta”.

A construção do discurso colonial é então uma articulação complexa dos tropos do feticismo — a metáfora e a metonímia — e as formas de identificação narcísica e agressiva disponíveis para o imaginário. O discurso racial estereotipado é uma estratégia de quatro termos. Há uma amarração entre a função metáforica ou mascaradora do fetiche e o objeto-escolha narcísico e uma aliança oposta entre a figuração metonímica da

falta e a fase agressiva do imaginário. Um repertório de posições conflituosas constitui o sujeito no discurso colonial. A tomada de qualquer posição, dentro de uma forma discursiva específica, em uma conjuntura histórica particular, é portanto sempre problemática — lugar tanto da fixidez como da fantasia. Esta tomada de posição fornece uma “identidade” colonial que é encenada — como todas as fantasias de originalidade e origem — diante de e no espaço da ruptura e da ameaça por parte da heterogeneidade de outras posições. Como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. O processo pelo qual o “mascaramento” metafórico é inscrito em uma falta, que deve então ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática — *sempre as mesmas* histórias sobre a animalidade do negro, a inescrutabilidade do cule ou a estupidez do irlandês *têm de ser* contadas (compulsivamente) repetidamente, e são gratificantes e aterrorizantes de modo diferente a cada vez.

Em qualquer discurso colonial específico, as posições metafóricas/narcísicas e metonímicas/agressivas funcionarão simultaneamente, estrategicamente postadas em relação uma à outra, de forma semelhante ao momento de alienação, que figura como uma ameaça à plenitude imaginária e à “crença múltipla” que ameaça a recusa fetichista. Os sujeitos do discurso são construídos dentro de um aparato de poder que *contém*, nos dois sentidos da palavra, um “outro” saber — um saber que é retido e fetichista e circula através do discurso colonial como aquela forma limitada de alteridade que denominei estereótipo. Fanon descreve de forma pungente os efeitos desse processo sobre uma cultura colonizada:

uma agonia prolongada em lugar de um total desaparecimento da cultura pré-existente. A cultura anteriormente viva e aberta para o futuro torna-se fechada, fixada no estatuto colonial, presa no jugo da opressão. Presente ou mumificada, ela testemunha contra seus membros... A mumificação cultural leva à mumificação do pensamento individual... Como se fosse possível a um homem desenvolver-se de outro modo senão dentro da moldura de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir.²⁰

Minha estratégia de quatro termos do estereótipo tenta experimentalmente fornecer uma estrutura e um processo para o “sujeito” de um discurso colonial. Pretendo agora tomar o problema da discriminação como o efeito político de tal discurso e relacioná-lo com a questão da “raça” e da “pele”. Para esse fim, é importante lembrar que a crença múltipla que acompanha o fetichismo não apenas tem valor de recusa; ela tem ainda “valor de saber” e é este que considerarei a seguir. Ao se calcular o valor do saber é crucial levar em conta o que Fanon quer dizer quando afirma que:

Há uma procura pelo negro, o negro é uma demanda, não se pode passar sem ele, ele é necessário, mas só depois de tornar-se palatável de uma determinada maneira. Infelizmente, o negro derruba o sistema e rompe os tratados.²¹

Para compreender essa demanda e de que forma se torna o nativo ou negro “palatável”, temos de distinguir algumas diferenças significativas entre a teoria geral do fetichismo e seus usos específicos para uma compreensão do discurso racista. Primeiramente, o fetiche do discurso colonial — o que Fanon denomina esquema epidérmico — não é, como o fetiche sexual, um segredo. A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiche, reconhecido como “conhecimento geral” em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais. Em segundo lugar, pode-se dizer que o fetiche sexual está intimamente ligado ao “objeto bom”; é ele o elemento do cenário que torna o objeto todo desejável e passível de ser amado, o que facilita as relações sexuais e pode até promover uma forma de felicidade. O estereótipo também pode ser visto como aquela forma particular, “fixada”, do sujeito colonial que *facilita* as relações coloniais e estabelece uma forma discursiva de oposição racial e cultural em termos da qual é exercido o poder colonial. Se alegarmos que os colonizados são, na grande maioria dos casos, objetos de ódio, podemos responder com Freud que

a afeição e a hostilidade no tratamento do fetiche — que correm paralelos à recusa e à percepção da castração — estão misturadas em proporções desiguais em casos diversos, de modo que um ou o outro torna-se mais claramente reconhecível.²²

O que esta afirmação reconhece é o amplo *alcance* do estereótipo, que vai desde o servo leal até Satã, desde o amado ao odiado, uma mudança de posições do sujeito na circulação do poder colonial que tentei explicar pela motilidade do sistema metafórico/narcísico e metonímico/agressivo do discurso colonial. O que resta examinar, no entanto, é a construção do significante de “pele/raça” naqueles regimes de visibilidade e discursividade — feticheira, escópica, imaginário — dentro dos quais localizei os estereótipos. Apenas sobre essa base poderemos construir seu “valor-saber” que nos permitirá, espero, entender o lugar da fantasia no exercício do poder colonial.

Minha argumentação baseia-se em uma leitura particular da problemática da representação que, como Fanon sugere, é específica da situação colonial. Ele escreve:

a originalidade do contexto colonial é que a subestrutura econômica é também uma superestrutura... você é rico porque é branco, você é branco porque é rico. É por isto que a análise marxista deveria sempre ser um pouco ampliada cada vez que se trata do problema colonial.²³

Pode-se avaliar a posição de Fanon como adesão a um reflexionismo simples ou a uma noção determinista da significação cultural/social ou, o que é mais interessante, ler sua posição como “anti-repressionista” (atacando a noção de que a ideologia como percepção ou representação equivocada é a repressão do real). Para os propósitos deste texto, tendo para a segunda leitura, que então 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 diz Paul Abbot, em um contexto muito diferente,

enquanto a repressão bane seu objeto para o inconsciente, esquece e tenta esquecer o esquecimento, a discriminação deve constantemente trazer à consciência suas representações, reforçando o reconhecimento crucial da diferença que elas encarnam e revitalizando-as para a percepção da qual depende sua eficácia... Ela deve se sustentar na presença da própria diferença que é também seu objeto.²⁴

O que “autoriza” a discriminação, prossegue Abbot, é a oclusão da pré-construção ou montagem da diferença: “essa repressão da produção faz com que o reconhecimento da diferença seja obtido em uma inocência, enquanto uma ‘natureza’; o reconhecimento é projetado como conhecimento primário, efeito espontâneo da ‘evidência do visível’.”²⁵

Este é precisamente o tipo de reconhecimento, espontâneo e visível, que é atribuído ao estereótipo. A diferença do objeto da discriminação é ao mesmo tempo visível e natural — cor como *signo* cultural/político de inferioridade ou degeneração, a pele como sua *identidade* natural. No entanto, o relato de Abbot pára no momento da “identificação” e estranhamente entra em conluio com o *sucesso* das práticas discriminatórias ao sugerir que suas representações exigem a repressão da montagem da diferença; afirmar o contrário, segundo ele, seria colocar o sujeito em “uma consciência impossível, já que isto traria à consciência a heterogeneidade do sujeito como lugar de articulação”.²⁶

Apesar de estar ciente do papel crucial do reconhecimento da diferença para a discriminação e sua problematização da repressão, Abbot fica preso em seu lugar unitário de articulação. Ele chega quase a sugerir que é possível, mesmo que de forma momentânea e ilusória, ao *perpretador* do discurso discriminatório, estar em uma posição que *não é marcada pelo discurso* até o ponto em que o *objeto* da discriminação é considerado natural e visível. O que Abbot negligencia é o papel facilitador da contradição e da heterogeneidade na construção das práticas autoritárias e de suas fixações estratégicas, discursivas.

Meu conceito de estereótipo-como-sutura é um reconhecimento da *ambivalência* daquela autoridade e daquelas ordens de identificação. O papel da identificação feticheira

na construção de saberes discriminatórios que dependem da “presença da diferença” é fornecer um processo de cisão e crença múltipla/contraditória no ponto da enunciação e subjetificação. É essa cisão crucial do ego que é representada na descrição que Fanon faz da construção do sujeito colonizado como efeito do discurso estereotípico: o sujeito primordialmente fixado e, todavia, triplamente dividido entre os saberes incongruentes de corpo, raça, ancestrais. Atacado pelo estereótipo, “o esquema corporal se desmorona, seu lugar é tomado por um esquema racial epidérmico... Já não era uma questão de estar consciente de meu corpo na terceira pessoa, mas sim em uma pessoa tripla... Eu não tinha um, mas dois, três lugares”.²⁷

Este processo pode ser melhor compreendido em termos da articulação da crença múltipla que Freud propõe em seu ensaio sobre o feticismo. É uma forma não-repressiva de saber que dá margem à possibilidade de se abraçar simultaneamente duas crenças contraditórias, uma oficial e uma secreta, uma arcaica e uma progressista, uma que aceita o mito das origens, outra que articula a diferença e a divisão. Seu “valor” de saber reside em sua orientação como defesa contra a realidade externa, e fornece, nas palavras de Metz,

a matriz duradoura, o protótipo eficiente de todas aquelas divisões da crença de que o homem passa a ser capaz nos mais variados domínios, de todas as interações infinitamente complexas, inconscientes e ocasionalmente conscientes, que ele se permitirá entre o crer e o não-crer.²⁸

É através dessa noção de cisão e crença múltipla que, a meu ver, se torna mais fácil ver a ligação entre saber e fantasia, poder e prazer, que embasa o regime específico de visibilidade empregado no discurso colonial. A visibilidade do Outro racial/colonial é ao mesmo tempo um *ponto* de identidade (“Olha, um negro”) e um *problema* para o pretendido fechamento no interior do discurso. Isto porque o reconhecimento da diferença como pontos “imaginários” de identidade e origem — tais como preto e branco — é perturbado pela representação da cisão no discurso. O que eu chamei de jogo entre os momentos metafóricos/narcísicos e metonímicos/

agressivos no discurso colonial — aquela estratégia em quatro partes do estereótipo — reconhece crucialmente a prefiguração do desejo como uma força potencialmente conflituosa, perturbadora, em todos aqueles regimes de “originalidade” que reuni. Na objetificação da pulsão escópica há sempre a ameaça do retorno do olhar; na identificação da relação imaginária há sempre o outro alienante (ou espelho) que devolve crucialmente sua imagem ao sujeito; e naquela forma de substituição e fixação que é o feticismo há sempre o traço da perda, da ausência. Para ser sucinto, o ato de reconhecimento e recusa da “diferença” é sempre perturbado pela questão de sua re-apresentação ou construção.

O estereótipo é, nesse sentido, um objeto “impossível”. Por essa mesma razão, os esforços dos “saberes oficiais” do colonialismo — pseudo-científico, tipológico, legal-administrativo, eugênico — estão imbricados no ponto de sua produção de sentido e poder com a fantasia que dramatiza o desejo impossível de uma origem pura, não-diferenciada. Sem per ela mesma o objeto do desejo, mas sim seu cenário, sem per uma atribuição de identidades, e sim sua produção na intaxe do panorama do discurso racista, a fantasia colonial exerce um papel crucial naquelas cenas cotidianas de subjetificação em uma sociedade colonial a que Fanon repetidamente se refere. Como fantasias das origens da sexualidade, as produções do “desejo colonial” marcam o discurso como um “ponto favorecido para as reações defensivas mais primitivas, como voltar-se contra si próprio, tornar-se um oposto, uma projeção, uma negação”.²⁹

O problema da origem como a problemática do saber racista, estereotípico, é complexo e o que eu disse sobre sua construção se tornará mais claro com um exemplo de Fanon. O ato de estereotipar não é o estabelecimento de uma falsa imagem que se torna o bode expiatório de práticas discriminatórias. É um texto muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes “oficiais” e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista:

Meu corpo foi-me devolvido esparramado, distorcido, recolorido, vestido de luto naquele dia branco de inverno. O negro é um animal, o negro é mau, o negro é ruim, o negro é feio; olha, um preto, está fazendo frio, o preto está tremendo, o preto está tremendo porque está com frio, o menininho está tremendo porque está com medo do preto, o preto está tremendo de frio, aquele frio que atravessa os ossos, o menininho bonitinho está tremendo porque ele acha que o preto está tremendo de raiva, o menininho branco atira-se nos braços da mãe: Mamãe, o preto vai me comer.³⁰

É o cenário da fantasia colonial que, ao encenar a ambivalência do desejo, articula a demanda pelo negro que o próprio negro rompe. Isto porque o estereótipo é ao mesmo tempo um substituto e uma sombra. Ao aceder às fantasias mais selvagens (no sentido popular da palavra) do colonizador, o Outro estereotipado revela algo da "fantasia" (enquanto desejo, defesa) daquela posição de dominação, pois, se a "pele" é no discurso racista a visibilidade da escuridão e um significante primeiro do corpo e seus correlatos sociais e culturais, então é inevitável que lembremos o que diz Karl Abrahams em sua obra seminal sobre a pulsão escópica.³¹ O valor-prazer da cor escura é um recuo a fim de não saber nada do mundo exterior. Seu significado simbólico, no entanto, é totalmente ambivalente. A cor escura significa ao mesmo tempo nascimento e morte; ela é em todos os casos um desejo de retornar à completude da mãe, um desejo por uma linha de visão e de origem ininterrupta e não-diferenciada.

Mas certamente há outra cena do discurso colonial em que o nativo ou o negro corresponde à demanda do discurso colonial, onde a "cisão" subversora é recuperável dentro de uma estratégia de controle social e político. É reconhecida, verdadeiramente, que a cadeia de significação estereotípica é curiosamente misturada e dividida, polimorfa e perversa, uma articulação da crença múltipla. O negro é ao mesmo tempo selvagem (canibal) e ainda o mais obediente e digno dos servos (o que serve a comida); ele é a encarnação da sexualidade desenfreada e, todavia, inocente como uma criança; ele é místico, primitivo, simplório e, todavia, o mais escolado e acabado dos mentirosos e manipulador de forças sociais. Em cada caso, o que está sendo dramatizado é uma separação

— *entre* raças, culturas, histórias, *no interior de* histórias
— uma separação *entre antes e depois* que repete obsessivamente o momento ou disjunção mítica.

Apesar das similaridades estruturais com o jogo da necessidade e do desejo nas fantasias primárias, a fantasia colonial não tenta encobrir aquele momento de separação. Ela é mais ambivalente. Por um lado, propõe uma teleologia — sob certas condições de dominação colonial e controle, o nativo é progressivamente reformável. Por outro lado, no entanto, ela efetivamente mostra a "separação", torna-a mais visível. É a visibilidade dessa separação que, ao negar ao colonizado a capacidade de se autogovernar, a independência, os modos de civilidade ocidentais, confere autoridade à versão e missão oficiais do poder colonial.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial, inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaboradas por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa e, sobre essa base, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais que são preceituosas, discriminatórias, vestigiais, arcaicas, "míticas", e, o que é crucial, reconhecidas como tal. Ao "conhecer" a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. A população colonizada é então tomada como a causa e o efeito do sistema, presa no círculo da interpretação. O que é visível é a *necessidade* de uma regra dessas, o que é justificado por aquelas ideologias moralistas e normativas de aperfeiçoamento reconhecidas como Missão Civilizatória ou o Ônus do Homem Branco. No entanto, coexistem dentro do mesmo aparato de poder colonial sistemas e ciências de governo modernos, formas "ocidentais" progressistas de organização social e econômica que fornecem a justificativa manifesta para o projeto do colonialismo — um argumento que, em parte, atraiu Karl Marx. É no território dessa coexistência que as estratégias da hierarquização e marginalização são empregadas na administração de sociedades coloniais. E se minha

dedução a partir de Fanon sobre a visibilidade peculiar do poder colonial se justifica, eu diria, estendendo-a, que é uma forma de governamentalidade em que o espaço "ideológico" funciona de maneiras mais abertamente coniventes com exigências políticas e econômicas. A caserna fica perto da igreja, que fica ao lado da sala de aula; o quartel fica bem ao lado das "linhas civis". Tal visibilidade das instituições e aparatos de poder é possível porque o exercício do poder colonial torna a *relação entre elas* obscura, elabora-as como fetiches, espetáculos de preeminência "natural"/racial. Só a sede do governo é que fica sempre em algum outro lugar — destacada e separada por aquele distanciamento de que depende a vigilância para suas estratégias de objetificação, normalização e disciplina.

A palavra final pertence a Fanon:

esse comportamento [do colonizador] trai uma determinação de objetificar, confinar, prender, endurecer. Expressões como "Eu os conheço", "é assim que eles são", mostram essa objetificação máxima atingida com sucesso... Há de um lado uma cultura na qual podem ser reconhecidas qualidades de dinamismo, crescimento e profundidade. Contra isto temos [em culturas coloniais] características, curiosidades, coisas, nunca uma estrutura.³²

DA MÍMICA E DO HOMEM A AMBIVALENÇA DO DISCURSO COLONIAL

A mímica revela algo na medida em que é distinta do que poderia ser chamado um si-mesmo que está por trás. O efeito da mímica é a camuflagem.... Não se trata de se harmonizar com o fundo, mas contra um fundo mosqueado, ser também mosqueado — exatamente como a técnica de camuflagem praticada na guerra dos homens.

Jacques Lacan, "The Line and Light", *Of the Gaze*¹

A esta altura já passou o momento de questionar a estratégia original de conferir a cada colônia do Império Britânico uma representação mímica da Constituição Britânica. Mas se a criatura assim dotada alguma vez se esqueceu de seu significado do real e, sob a importância imaginada de oradores e insígnias, de toda a parafernália e cerimônias da legislação imperial, ousou desafiar a metrópole, esta deve agradecer a si própria a loucura de conferir tais privilégios a um tipo de sociedade que não tem qualquer direito terreno a uma posição tão elevada.

Um princípio fundamental parece ter sido esquecido ou subestimado em nosso sistema de política colonial — o da dependência colonial. Dar a uma colônia os meios de independência é uma zombaria; ela não permaneceria colônia por uma hora sequer se pudesse manter uma postura independente.

Sir Edward Cust, "Reflections on West African Affairs... Addressed to the Colonial Office", Hatchard, London, 1839

O discurso do colonialismo inglês pós-iluminista fala frequentemente com uma língua que é bipartida, e não falsa. Se o colonialismo toma o poder em nome da história, exerce repetidamente sua autoridade por meio das figuras da farsa. Isto porque a intenção épica da missão civilizadora, "humana e não totalmente humana" nas famosas palavras de Lord Rosebery, "escrita pelo dedo do Divino"² muitas vezes produz um texto