

negação das forças de mercado. O conceito de totalitarismo, entretanto, deveria ir mais fundo nos fenômenos reais, e ao mesmo tempo explicá-los melhor. De fato, o totalitarismo consiste na soma dos efeitos da vida social e na subordinação deles a uma norma disciplinar global, mas também na negação da própria vida social, na erosão de suas fundações, e na renúncia teórica e prática à própria possibilidade de existência da multidão. Totalitária é a fundação orgânica e a fonte unificada da sociedade e do Estado. A comunidade não é uma criação coletiva dinâmica mas um mito primordial de fundação. Uma noção originária de povo propõe uma identidade que homogeneiza e purifica a imagem da população, enquanto impede as interações construtivas de diferenças dentro da multidão.

Sieyès viu o embrião do totalitarismo já nas concepções de soberania nacional e popular do século XVIII, concepções que preservaram, efetivamente, o poder absoluto da monarquia e o transferiram para a soberania nacional. Ele vislumbrou o futuro do que poderia ser chamado de democracia totalitária.³⁵ No debate sobre a Constituição do Ano III da Revolução Francesa, Sieyès denunciou os “maus planos para uma re-total (*ré-total*) em vez de uma re-pública (*ré-publique*), que seriam fatais para a liberdade e funestos para a esfera pública e para a esfera privada”.³⁶ O conceito de nação e as práticas de nacionalismo são, desde o início, postos no caminho não da república mas da “re-total”, a coisa total, ou seja, a supercodificação da vida social.

2.3

A DIALÉTICA DA SOBERANIA COLONIAL

Para Toussaint L'Ouverture

Toussaint, o mais infeliz dos homens!

Se o Rústico sibilante lavra a terra

Ao alcance do teu ouvido, ou se tua cabeça estiver agora

Repousando na cova de uma profunda masmorra

Sem ouvidos; — Ó miserável Capitão! Onde e quando

Terás paciência! Mas não morras;

Usa em tuas algemas uma fronte jovial;

Embora caído, para nunca mais levantar,

Vive e consola-te. Deixaste para trás

Poderes que trabalharão por ti; ar, terra, céus;

Não há sopro de vento comum

Que te esquecerá; tens grandes aliados;

Teus amigos são exultações, agonias,

E amor, e a mente invencível do homem.

William Wordsworth

Precisamos agora recuar um passo e examinar a genealogia do conceito de soberania da perspectiva do colonialismo. A crise da modernidade tem desde o início uma relação íntima com a subordinação racial e a colonização. Enquanto dentro dos seus domínios o Estado-nação e suas simultâneas estruturas ideológicas trabalham incansavelmente para criar e reproduzir a pureza do povo, do lado de fora o Estado-nação é uma máquina que produz Outros, cria diferenças raciais e ergue fronteiras que de-

limitam e sustentam o sujeito moderno da soberania. Essas fronteiras e barreiras, entretanto, não são impermeáveis, antes servem para regular fluxos de mão dupla entre a Europa e seu lado de fora. O oriental, o africano, o ameríndio são todos componentes necessários da base negativa da identidade europeia e da soberania moderna como tal. O Outro escuro do Iluminismo europeu é sua própria base, assim como a relação produtiva com os “continentes negros” serve de alicerce econômico para os Estados-nação europeus.¹ O conflito racial intrínseco à modernidade europeia é outro sintoma da crise permanente que define a soberania moderna. A colônia está em oposição dialética à modernidade da Europa, como seu sósia necessário e seu irreprimível antagonista. A soberania colonial é outra tentativa insuficiente de resolver a crise da modernidade.

A Humanidade é Una e Diversa

A época dos descobrimentos europeus e a comunicação cada vez mais intensa entre os espaços e povos da terra, que veio em seguida, sempre carregaram dentro de si um real elemento de utopia. Mas tanto sangue foi derramado, tantas vidas e culturas foram destruídas, que parece muito mais urgente denunciar a barbaridade e o horror da expansão da Europa Ocidental (e também dos EUA, dos soviéticos e dos japoneses) e seu controle sobre o globo. Acharmos importante, entretanto, não esquecer as tendências utópicas que sempre acompanharam a marcha rumo à globalização, ainda que essas tendências tenham sido continuamente derrotadas pelos poderes da soberania moderna. O gosto da diferença e a crença na liberdade universal e na igualdade dos seres humanos, próprios do pensamento revolucionário do humanismo da Renascença, reaparecem aqui em escala global. Esse elemento utópico da globalização é o que nos impede de simplesmente cair de volta no particularismo e no isolacionismo, em reação às forças totalizantes do imperialismo e da dominação racista, induzindo-nos, em vez disso, a forjar um projeto de contraglobalização, de contra-Império. Este momento utópico, entretanto, nunca deixou de ser ambíguo. É uma tendência que constantemente entra em conflito com a ordem soberana e

a dominação. Vemos três expressões exemplares desse utopismo, em toda a sua ambigüidade, no pensamento de Bartolomé de Las Casas, Toussaint L'Ouverture e Karl Marx.

No primeiro meio século depois que os europeus desembarcaram na América em Hispaniola, Bartolomé de Las Casas testemunhou, horrorizado, a barbárie dos conquistadores e colonizadores, e a escravização e o genocídio dos ameríndios. A maioria dos militares, administradores e colonizadores espanhóis, famintos de ouro e de poder, viu os ocupantes desse novo mundo irrevogavelmente como o Outro, abaixo dos seres humanos, ou pelo menos naturalmente subordinados aos europeus — e Las Casas nos conta que os recém-chegados os trataram pior do que se fossem animais. Nesse contexto, é admirável que Las Casas, participante da missão espanhola, pudesse afastar-se o suficiente da corrente de opinião geral para insistir na humanidade dos ameríndios e contestar a brutalidade dos dominadores espanhóis. Seu protesto nasce de um princípio simples: *a humanidade é uma e a mesma*.

Deve-se reconhecer ao mesmo tempo, entretanto, que uma vocação missionária está intrinsecamente vinculada ao projeto humanitário do bom bispo de Chiapas. De fato, Las Casas só pode pensar nos seus iguais em termos de uniformidade. Os ameríndios são semelhantes aos europeus em natureza apenas na medida em que estes são potencialmente europeus, ou, na verdade, potencialmente cristãos: “A natureza do homem é a mesma, e todos são chamados por Cristo da mesma maneira.”² Las Casas não pode enxergar além da visão eurocêntrica da América, na qual o ponto mais alto da generosidade e da caridade seria colocar os ameríndios sob controle e tutela da verdadeira religião e de sua cultura. Os nativos são europeus subdesenvolvidos em potencial. Neste sentido, Las Casas pertence ao discurso que se estende até bem dentro do século XX, sobre a perfectibilidade dos selvagens. Para os ameríndios, assim como para os judeus na Espanha do século XVI, o caminho para libertar-se da perseguição passa primeiro pela conversão cristã. Na verdade, Las Casas não está muito distante da Inquisição. Ele reconhece que a humanidade é una, mas não consegue ver que ela é, ao mesmo tempo, diversa.

Mais de dois séculos depois de Las Casas, no fim do século XVIII, quan-

do o domínio europeu na América tinha mudado de forma, da conquista, do massacre e da pilhagem para a mais estável estrutura colonial de produção escrava em larga escala e exclusividades comerciais, um escravo negro chamado Toussaint L'Ouverture chefiou a primeira luta de independência bem-sucedida contra a escravidão moderna na colônia francesa de Santo Domingo (atual Haiti). Toussaint L'Ouverture alimentou-se da retórica da Revolução Francesa que emanava de Paris em sua forma pura. Se os revolucionários franceses que se opunham ao *ancien régime* proclamaram o direito universal do homem a "liberté, égalité et fraternité", Toussaint concluiu que os negros, os mulatos e os brancos da colônia também estavam incluídos no amplo guarda-chuva dos direitos do cidadão. Ele entendeu que a vitória sobre a aristocracia feudal e a exaltação dos valores universais na Europa implicava também a vitória sobre a "aristocracia racial" e a abolição da escravatura. Todos seriam, agora, cidadãos livres, irmãos iguais na nova república francesa. As cartas de Toussaint a militares franceses e líderes governamentais seguem a retórica da revolução, impecavelmente, até sua conclusão lógica, e desse modo, revelam sua hipocrisia. Talvez ingenuamente, talvez como tática política consciente, Toussaint demonstra como os líderes da revolução traíram os princípios que, segundo eles, lhes eram mais caros. Num relato ao Diretório em "14 Brumário an VI" (5 de novembro de 1797), Toussaint advertiu os líderes franceses que qualquer volta à escravidão, qualquer concessão de princípios, seria impossível. Uma declaração de liberdade é irreversível: "Pensam vocês que os homens que experimentaram a bênção da liberdade aceitariam, calmamente, vê-la arrebatada?... Não, a mão que rompeu nossos grilhões não nos escravizará de novo. A França não revogará seus princípios, não nos tirará o maior dos seus benefícios."³

As proclamações de direitos universais feitas tão confiantemente em Paris voltaram de Santo Domingo para aterrorizar o coração dos franceses. Na travessia do Atlântico, a universalidade dos ideais tornou-se mais real, e foi posta em prática. Como diz Aimé Césaire, Toussaint L'Ouverture levou o projeto adiante no terreno "que separa o *apenas pensamento* da realidade concreta; o direito de sua efetivação; a razão de sua verdade".⁴ Toussaint interpreta à risca a Declaração dos Direitos do Homem, e insiste

em sua tradução plena na prática. Com Toussaint, a revolução não busca libertar-se do domínio europeu para voltar a um perdido mundo africano ou para restabelecer, no isolamento, formas tradicionais de controle; Toussaint lança um olhar para a frente, para as formas de liberdade e igualdade que acabavam de se tornar disponíveis no mundo cada vez mais interconectado.⁵

Às vezes, contudo, Toussaint escreve como se a própria idéia de liberdade tivesse sido criada pelos franceses, e como se ele e seus companheiros de insurgência só fossem livres por cortesia de Paris. Isso pode ser apenas uma estratégia retórica de Toussaint, um exemplo de sua subserviência irônica aos dominadores franceses; mas certamente não se deve pensar em liberdade como uma idéia européia. Os escravos de Santo Domingo se revoltaram contra seus senhores desde o momento de sua captura e de sua imigração forçada da África. Eles não receberam a liberdade como concessão, mas conquistaram-na com sangue, numa luta incansável. Nem o desejo de liberdade nem sua conquista tiveram origem na França, e os negros de Santo Domingo não precisaram que os parisienses os ensinassem a lutar por ela. O que Toussaint recebe, e usa corretamente, é a retórica específica dos revolucionários franceses que dá forma legítima à busca da liberdade.

No século XIX, Karl Marx, como Las Casas e Toussaint L'Ouverture antes dele, reconheceu o potencial utópico dos processos crescentes de interação e comunicação global. Como Las Casas, Marx se horrorizou com a brutalidade da conquista e da exploração européia. O capitalismo nasceu na Europa, com o sangue e o suor de povos não europeus conquistados e colonizados: "A velada escravidão dos operários assalariados da Europa precisava da escravidão não qualificada do Novo Mundo, como seu pedestal."⁶ Como Toussaint L'Ouverture, Marx reconheceu que a liberdade humana era um projeto universal a ser conquistado pela prática, e do qual nenhuma população deveria ser excluída.

Essa veia utópica global em Marx é, não obstante, ambígua, talvez mais do que nos outros dois casos, como podemos ver claramente na série de artigos que ele escreveu para o *New York Daily Tribune* em 1853 sobre o governo inglês na Índia. O principal objetivo de Marx, nesses artigos, era

explicar o debate que se travava na época no Parlamento Inglês sobre o *status* da Companhia das Índias Ocidentais, e situar o debate na história do domínio colonial britânico. Marx percebe rapidamente, é claro, a brutalidade da introdução da “civilização” britânica na Índia, e o estrago e sofrimento causados pela ganância voraz do capital inglês e do governo inglês. Ele de imediato nos adverte, entretanto, em termos que nos levam de volta à face revolucionária da Renascença, para não reagirmos simplesmente à barbárie dos ingleses apoiando cegamente o *status quo* da sociedade indiana. O sistema de aldeias, que Marx entende ter existido antes da intrusão colonial britânica, não merecia ser defendido: “Por mais repulsivo que seja para o sentimento humano testemunhar” a destruição e o sofrimento causados pelos ingleses, “não devemos esquecer que essas idílicas comunidades aldeãs, por inofensivas que pareçam, tinham sólidos alicerces no despotismo oriental, e restringiam a mente humana, norteando-a da forma mais estreita, fazendo dela um instrumento dócil de superstição, escravizando-a debaixo da autoridade tradicional e privando-a de toda grandeza e das energias históricas.”⁷ Também não merece apoio a estrutura dominante dos príncipes indianos, mesmo como reação aos ingleses: “Não é estranho que os homens que denunciam ‘os esplendores bárbaros da Coroa e da Aristocracia da Inglaterra’ sejam os mesmos que vertem lágrimas ante a queda dos nababos, dos rajás e dos chefetes indianos, que na grande maioria não têm sequer o prestígio da antigüidade, pois são em geral usurpadores recentes, estabelecidos pelas intrigas dos ingleses.”⁸

A situação colonial leva, facilmente, à escolha entre duas alternativas ruins: submissão ao capital e ao domínio britânico, ou a volta a estruturas sociais indianas tradicionais, e submissão aos príncipes indianos; é dominação estrangeira, ou dominação local. Para Marx, deve haver outro caminho que rejeita as duas alternativas, um caminho de insubordinação e liberdade. Nesse sentido, ao criar as condições que possibilitam uma nova sociedade, “quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da História que produziu essa revolução”.⁹ O capital pode, em determinadas circunstâncias, ser uma forma civilizadora. Como Toussaint, portanto, Marx não viu utilidade em derrubar o domínio estrangeiro apenas para restaurar uma forma isolada e tradicional de

opressão. A alternativa deveria buscar um novo modelo de liberdade, ligado às redes em expansão de permuta global.

O único caminho “alternativo” que Marx pôde imaginar, entretanto, é o mesmo que a sociedade europeia já percorrera. Marx não tinha nenhuma concepção da diferença da sociedade indiana, dos diferentes potenciais que ela contém. Assim, ele só conseguiu ver o passado indiano como vazio e estático: “A sociedade indiana não tem História, pelo menos nenhuma História conhecida. O que chamamos de sua História é apenas a narração de sucessivos intrusos que fundaram seus impérios na base passiva dessa sociedade dócil e imutável.”¹⁰ A alegação de que a sociedade indiana não tem História não significa que nada aconteceu na Índia, mas sim que o curso dos eventos foi determinado exclusivamente por forças externas, enquanto a sociedade indiana permaneceu passiva, “dócil e imutável”. Certamente Marx sofreu as limitações do seu escasso conhecimento do presente e do passado da Índia.¹¹ Sua falta de informação, entretanto, não é o que importa. A questão aqui é que Marx só é capaz de conceber a História fora da Europa se ela se mover estritamente no caminho já trilhado pela própria Europa. “A Inglaterra tem de cumprir dupla missão na Índia”, escreveu ele, “uma destrutiva, a outra regenerativa — a eliminação da antiga sociedade asiática, e o lançamento dos alicerces materiais da sociedade ocidental na Ásia.”¹² A Índia só progredirá se for transformada numa sociedade ocidental. Todo o mundo só pode andar para a frente se seguir os passos da Europa. O eurocentrismo de Marx não é, afinal, diferente do de Las Casas.

A Crise da Escravidão Colonial

Embora a veia utópica tenha continuamente aparecido no processo histórico de interconexão e intercomunicação do mundo no período moderno, ela foi, não obstante, continuamente suprimida militar e ideologicamente pelas forças da dominação europeia. O resultado básico tem sido massacres em escala nunca antes imaginada, e o estabelecimento de estruturas raciais, políticas e econômicas de domínio europeu no mundo não europeu. O surgimento da supremacia europeia foi determinado, em grande

parte, pelo desenvolvimento e pela difusão do capitalismo, que alimentou a aparentemente insaciável fome de riqueza da Europa. A expansão global do capitalismo, entretanto, não constituiu um processo uniforme nem unívoco. Em várias regiões e entre diferentes populações o capitalismo desenvolveu-se de modo desigual: deu guinadas para a frente, hesitou e se retirou segundo uma variedade de caminhos diversos. Um desses caminhos tortuosos é traçado pela história da produção escrava colonial de larga escala na América, entre o fim do século XVII e meados do século XIX, uma história que não é pré-capitalista mas, ao contrário, ocorre *dentro* dos desenvolvimentos complexos e contraditórios do capital.

Produção agrícola em larga escala, com mão-de-obra escrava, começou no Caribe, em meados do século XVII, por colonos ingleses e franceses que importaram escravos africanos para preencher o vazio deixado pelos povos nativos mortos por armas e doenças européias. No fim do século XVIII, os produtos de trabalho escravo na América constituíam um terço do valor do comércio europeu.¹³ O capitalismo europeu ficou numa relação muito ambígua com sua produção escrava na América. Pode-se pensar, logicamente, como muitos o fizeram, que como o capitalismo é baseado ideológica e materialmente no trabalho livre, ou no fato de o trabalhador ser dono da sua força de trabalho, o capitalismo deve ser a antítese do trabalho escravo. Dessa perspectiva, a escravidão colonial seria vista como forma preexistente de produção, análoga ao feudalismo que o capital aos poucos derrotou. A ideologia capitalista de liberdade seria, nesse caso, uma força civilizadora sem mistura.

A relação do capital com a escravidão colonial, entretanto, é de fato muito mais íntima e complexa. Antes de mais nada, mesmo que a ideologia capitalista seja a antítese da escravidão, na prática o capital não apenas submeteu e reforçou sistemas de produção escrava existentes em todo o mundo mas também *criou novos sistemas de escravidão* em escala nunca vista, particularmente na América.¹⁴ Pode-se interpretar a criação de sistemas escravos pelo capital como uma espécie de aprendizado do capitalismo, no qual a escravidão funcionaria como estágio intermediário entre as economias naturais (ou seja, auto-suficientes e isoladas) preexistentes à intrusão da Europa e o próprio capitalismo. De fato, a escala e a organiza-

ção das plantações caribenhas do século XVIII, em certo sentido, prefiguraram as instalações industriais européias do século XIX.¹⁵ A produção escrava na América e o tráfico de escravos africanos, entretanto, não foram meramente, ou mesmo predominantemente, uma transição para o capitalismo. Foram um sustentáculo relativamente estável, um pedestal de superexploração sobre o qual se ergueu o capitalismo europeu. Não há contradição aqui: o trabalho escravo nas colônias tornou possível o capitalismo na Europa, e o capital europeu não tinha interesse em desistir dele.

No exato período em que as potências européias construíram as bases da economia escrava do outro lado do Atlântico, houve também na Europa, principalmente na Europa Oriental mas também na Europa Meridional, uma refeudalização da economia agrária e, com isso, uma forte tendência a impedir a mobilidade da mão-de-obra e a tolher as condições do mercado de trabalho. A Europa foi jogada para trás, num segundo período de servidão. Importante aqui não é simplesmente denunciar a irracionalidade da burguesia, mas entender que *escravidão e servidão podem ser perfeitamente compatíveis com a produção capitalista*, como mecanismos que limitam a mobilidade da força de trabalho e impedem seus movimentos. Escravidão, servidão e todos os disfarces da organização coercitiva do trabalho — do culeísmo no Pacífico e da peonagem na América Latina ao *apartheid* na África do Sul — são elementos essenciais internos dos processos de desenvolvimento capitalista. Nesse período, a escravidão e o trabalho assalariado formaram um par dançante nos passos coordenados do desenvolvimento capitalista.¹⁶

Certamente, muitos proponentes nobres e esclarecidos do abolicionismo na Europa e na América do fim do século XVIII e começo do XIX combateram a escravidão no campo moral. Os argumentos abolicionistas tiveram alguma força, porém, apenas quando serviam aos interesses do capital — por exemplo, quando serviam para reduzir os lucros de uma produção escrava competidora. Mesmo então, entretanto, sua força era muito limitada. Na realidade, nem argumentos morais em casa, nem cálculos de lucratividade no exterior, poderiam levar o capital europeu a dismantlar os regimes escravos. Só a revolta e a luta dos próprios escravos poderiam fornecer uma alavanca adequada. Justamente quando o capital avança para

reestruturar a produção e emprega novas tecnologias apenas como resposta à ameaça organizada de antagonismo dos trabalhadores, o capital europeu não renunciaria à produção escrava até que escravos organizados representassem uma ameaça ao seu poder e tornassem esse sistema de produção insustentável. Em outras palavras, a escravidão não foi abandonada por razões econômicas mas derrubada por forças políticas.¹⁷ A agitação política de fato minou a lucratividade econômica do sistema, mas, o que é mais importante, os escravos revoltados acabaram por constituir um contrapoder real. A revolução haitiana foi, certamente, um divisor de águas na história moderna da revolta dos escravos — e seu espectro circulou pela América do século XIX da mesma forma que o espectro da Revolução de Outubro assombrou o capitalismo europeu mais de um século depois. Não se deve esquecer, entretanto, que revolta e antagonismo eram constantes na escravidão na América, de Nova York à Bahia. A economia da escravidão, como a economia da própria modernidade, era uma economia em crise.

A alegação de que regimes de escravidão e servidão são inerentes à produção e ao desenvolvimento capitalista aponta para a relação íntima entre o desejo dos trabalhadores de escapar da relação de comando e as tentativas do capital de confinar a população dentro de fronteiras territoriais fixas. Yann Moulier Boutang ressalta a primazia dessas linhas de fuga na história do desenvolvimento capitalista:

Uma força de defecção anônima, coletiva, contínua e irreprimível é o que tem impellido o mercado de trabalho para a liberdade. Essa mesma força tem obrigado o liberalismo a produzir a apologia do trabalho livre, o direito de propriedade e a manter fronteiras abertas. Ela tem forçado também os economistas burgueses a estabelecer modelos que imobilizam o trabalho, que o disciplinam e que ignoram os elementos de fuga ininterrupta. Tudo isso tem funcionado para inventar e reinventar milhares de formas de escravidão. Esse aspecto invencível de acumulação precede o problema da proletarianização da era liberal. Ele constrói as bases do Estado moderno.¹⁸

O desejo de desterritorialização da multidão é o motor que impele todo o processo de desenvolvimento capitalista, e o capital precisa constantemente tentar contê-lo.

A Produção de Alteridade

Colonialismo e subordinação racial funcionam como solução temporária para a crise da modernidade européia, não apenas em termos econômicos e políticos, mas também em termos de identidade e cultura. O colonialismo constrói figuras de alteridade e administra seus fluxos naquilo que se desdobra como complexa estrutura dialética. A construção negativa de outros não europeus é, finalmente, o que funda e sustenta a própria identidade européia.

A identidade colonial funciona antes de tudo pela lógica maniqueísta da exclusão. Como nos diz Frantz Fanon, “o mundo colonial é um mundo cortado em dois”.¹⁹ Os colonizados são excluídos dos espaços europeus não apenas em termos físicos e territoriais, e não somente em termos de direitos e privilégios, mas até em termos de pensamento e de valores. O sujeito colonizado é construído no imaginário metropolitano como o outro, e, dessa maneira, tanto quanto possível, o colonizado é posto fora das bases definidoras dos valores civilizados europeus. (Não podemos argumentar com eles; eles não podem se controlar; não dão valor à vida humana; só compreendem a violência.) A diferença racial é uma espécie de buraco negro que pode engolir todas as aptidões para o mal, o barbarismo, a sexualidade descontrolada, e assim por diante. Dessa maneira, o elemento colonizado negro parece, de início, obscuro e misterioso em sua diversidade. Essa construção colonial de identidades repousa pesadamente na fixidez da fronteira entre a metrópole e a colônia. A pureza das identidades, tanto no sentido biológico como no cultural, é da maior importância, e a manutenção da fronteira é motivo de considerável ansiedade. “Todos os valores, na realidade”, observa Fanon, “ficam irrevogavelmente envenenados e doentes no momento em que se permite que tenham contato com a raça colonizada.”²⁰ As fronteiras que protegem esse puro espaço europeu

estão continuamente sitiadas. A lei colonial opera basicamente em torno dessas fronteiras, tanto por apoiar sua função excludente como por ter aplicação diferente para os sujeitos dos dois lados da divisa. O *apartheid* é apenas uma forma, talvez a forma emblemática, da compartimentalização do mundo colonial.

As barreiras que dividem o mundo colonial não são erguidas apenas em fronteiras naturais, apesar de quase sempre existirem marcos físicos que ajudam a naturalizar a divisão. *A alteridade não é dada, é produzida.* Essa premissa é o ponto de partida comum de uma ampla diversidade de pesquisas surgidas em décadas recentes, incluindo, notavelmente, o livro seminal de Edward Said: “Comecei com a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza... de que o Oriente foi criado — ou, como eu o chamo, orientalizado.” O orientalismo não é apenas um projeto erudito para adquirir conhecimento mais preciso de um lugar real, o Oriente, mas um discurso que cria seu próprio objeto no desenrolar desse mesmo discurso. As duas características primárias desse projeto orientalista são a homogeneização do Oriente, do Magreb à Índia (em toda parte, os orientais são quase iguais) e sua essencialização (o Oriente e o caráter oriental são identidades eternas e imutáveis). O resultado, como indica Said, não é o Oriente real, um local empírico, mas o Oriente como ele foi orientalizado, um objeto do discurso europeu.²¹ O Oriente, dessa maneira, pelo menos como o conhecemos por intermédio do orientalismo, é uma criação de discurso, feita na Europa e exportada de volta para o Oriente. A representação é a um tempo forma de criação e forma de exclusão.

Entre as disciplinas acadêmicas envolvidas nessa produção cultural de alteridade, a antropologia foi, talvez, a rubrica mais importante, sob a qual o outro nativo foi importado para a Europa e dela exportado.²² A partir das diferenças reais dos povos não europeus, antropólogos do século XIX construíram outro ser, de natureza diferente; desencontros culturais e características físicas foram construídas como a essência do africano, do árabe, do aborígene, e assim por diante. Quando a expansão colonial estava no auge e as potências européias disputavam a África aos empurrões, a antropologia e o estudo de povos não europeus tornaram-se não apenas um es-

forço de estudiosos mas também um vasto campo para instrução pública. O Outro foi importado para a Europa — em museus de história natural, em exposições públicas de povos primitivos, e assim por diante — e, dessa maneira, posto cada vez mais à disposição do imaginário popular. Tanto em sua forma erudita como popular, a antropologia do século XIX apresentava culturas e indivíduos não-europeus como versões subdesenvolvidas dos europeus e de sua civilização: eram sinais de primitivismo representando estágios no caminho da civilização européia. Os estágios diacrônicos da evolução humana rumo à civilização foram, dessa forma, concebidos como presentes sincronicamente nos diversos povos e culturas primitivos espalhados pelo globo.²³ A apresentação antropológica dos outros não europeus dentro dessa teoria evolucionária da civilização serviu para confirmar e ratificar a posição eminente dos europeus e, com isso, legitimar todo o projeto colonialista.

Importantes segmentos da disciplina de história foram também profundamente embebidos pela produção escolar e popular de alteridade, e portanto também pela legitimação do governo colonial. Por exemplo, ao chegar à Índia e não encontrar ali uma historiografia que pudessem usar, os administradores ingleses precisaram de escrever sua própria “História da Índia”, para sustentar e promover os interesses da autoridade colonial. Os ingleses tiveram de historicizar o passado indiano, para ter acesso a ele e fazê-lo funcionar. Essa criação britânica de uma História indiana, entretanto, como a formação do Estado colonial, só poderia ser conseguida pela imposição de lógicas e modelos coloniais europeus à realidade indiana.²⁴ O passado da Índia foi, dessa maneira, anexado para se transformar em mero apêndice da História britânica — ou melhor, estudiosos e administradores britânicos criaram uma História indiana e a exportaram para a Índia. Essa historiografia deu apoio ao Raj e, por sua vez, tornou o passado inacessível para os indianos, como História. A realidade da Índia e dos indianos foi, assim, suplantada por uma representação poderosa, que os propôs como um outro para a Europa, um estágio primitivo na teleologia da civilização.

A Dialética do Colonialismo

Na lógica das representações colonialistas, a construção de um outro colonizado à parte e a segregação de identidade e alteridade acabam sendo, paradoxalmente, ao mesmo tempo absolutas e extremamente íntimas. O processo consiste, com efeito, em dois momentos dialeticamente relacionados. No primeiro momento, a diferença tem de ser levada ao extremo. No imaginário colonial, o colonizado não é simplesmente um outro banido para fora do reino da civilização; antes, é captado e produzido como um Outro, como a negação absoluta, como o ponto mais distante no horizonte. Os senhores de escravos coloniais do século XVIII, por exemplo, reconheceram claramente a incondicionalidade dessa diferença. “O negro é um ser cuja natureza e cujas disposições não são simplesmente diferentes das dos europeus: são o *reverso*. Bondade e compaixão despertam em seu peito um ódio implacável e mortal; mas açoites, insultos e abusos provocam gratidão, afeição e apego inviolável!”²⁵ Essa é a mentalidade do senhor de escravos, de acordo com um panfleto abolicionista. O indivíduo não europeu age, fala e pensa de maneira *completamente oposta* ao europeu.

Justamente porque a diferença do Outro é absoluta, ela pode ser invertida num segundo momento, como a fundação do Eu. Em resumo, o mal, a barbárie e a licenciosidade do Outro colonizado tornam possíveis a bondade, a civilidade e o decoro do Eu europeu. O que de início parece estranho, estrangeiro e distante mostra-se, dessa maneira, muito próximo e íntimo. Conhecer, ver e mesmo tocar o colonizado é essencial, mesmo que esse conhecimento e contato ocorram apenas no plano da representação e pouco se relacionem com os sujeitos reais nas colônias e na metrópole. A luta íntima com o escravo, sentindo-lhe o suor da pele, aspirando o seu cheiro, define a vitalidade do senhor. Essa intimidade, entretanto, de maneira alguma atenua a divisão entre as duas identidades em luta, apenas torna mais importante a necessidade de policiar as fronteiras e a pureza das características de cada um. *A identidade do Eu europeu é produzida nesse movimento dialético*. Uma vez que o sujeito colonial é construído como o Outro absoluto, ele pode, por sua vez, ser submetido (cancelado e erguido) dentro de uma unidade mais alta. O Outro absoluto é refletido de volta no sentido mais respeitável. Só

por oposição ao colonizado o homem metropolitano realmente se torna ele mesmo. O que de início parecia uma simples lógica de exclusão, revela-se, dessa forma, uma dialética negativa de reconhecimento. O colonizador produz o colonizado como negação, mas, por uma reviravolta dialética, essa identidade colonizada negativa é, por sua vez, negada para fundar o Eu colonizador positivo. O pensamento europeu moderno e o Eu moderno estão ambos necessariamente vinculados ao que Paul Gilroy chama de “relação de terror e subordinação racial”.²⁶ Os monumentos dourados não só das cidades européas mas também do pensamento europeu moderno estão fundados na íntima luta dialética com seus Outros.

Devemos ter o cuidado de assinalar que o mundo colonial nunca se submeteu de verdade à simples divisão em duas partes dessa estrutura dialética. Nenhuma análise da sociedade haitiana do século XVIII antes da revolução, por exemplo, pode levar em conta apenas brancos e negros, mas tem pelo menos de considerar também a posição dos mulatos, que às vezes se juntaram aos brancos com base em suas propriedades e em sua liberdade, e outras vezes se uniram aos negros por causa da pele escura. Mesmo em simples termos raciais, essa realidade social demanda pelo menos três eixos de análise — mas isso, também, não capta as exatas divisões sociais. É preciso reconhecer também o conflito entre brancos de diferentes classes e os interesses dos escravos negros como algo diferente daqueles dos negros livres e dos quilombolas. Em resumo, a verdadeira situação social nas colônias nunca se reduz claramente a um binário absoluto entre puras forças opostas. Nosso argumento agora, entretanto, não é que a realidade apresenta essa fácil estrutura binária, mas que o colonialismo, como máquina abstrata que produz identidades e alteridades, impõe divisões binárias no mundo colonial. O colonialismo homogeneiza diferenças sociais reais criando uma oposição predominante que leva as diferenças até um ponto absoluto, e depois submete a oposição à identidade da civilização européia. *A realidade não é dialética, o colonialismo é.*

A obra de numerosos autores, como Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon, que reconheceram que as representações coloniais e a soberania colonial são dialéticas na forma, mostraram-se úteis em diversos sentidos. Principalmente, a construção dialética demonstra que nada existe de essencial com

relação às identidades em luta. O Branco e o Negro, o Europeu e o Oriental, o colonizador e o colonizado todos eles são representações que só funcionam um em relação ao outro e (apesar das aparências) as desigualdades não têm base necessária na natureza, na biologia ou na racionalidade. O colonialismo é uma máquina abstrata que produz alteridade e identidade. Ainda assim, na situação colonial, essas diferenças e identidades são levadas a funcionar como se fossem absolutas, necessárias e naturais. O primeiro resultado da leitura dialética é, portanto, a desnaturalização da diferença racial e cultural. Isso não significa que, uma vez reconhecidas como construções artificiais, as identidades coloniais desaparecem no ar; elas são ilusões reais, e continuam a funcionar como se fossem imprescindíveis. Esse reconhecimento não é político em si mesmo, mas apenas o sinal de que uma política anticolonial é possível. Em segundo lugar, a interpretação dialética torna claro que o colonialismo e as representações colonialistas se fundam numa luta violenta que deve ser continuamente renovada. O Eu europeu precisa da violência e tem de confrontar o seu Outro para sentir e manter o próprio poder, para refazer-se continuamente. O estado geral de guerra que continuamente subtende as representações coloniais não é acidental, ou mesmo indesejado — a violência é o fundamento necessário do próprio colonialismo. Em terceiro lugar, apresentar o colonialismo como dialética negativa de reconhecimento torna claro o potencial de subversão inerente à situação. Para um pensador como Fanon, a referência a Hegel sugere que o Mestre só pode obter uma forma vazia de reconhecimento; é o Escravo, pela luta de vida ou morte, que tem o potencial de seguir adiante, rumo à consciência plena.²⁷ A dialética deveria subentender movimento, mas essa dialética da identidade soberana europeia recua para o estase. A dialética que falha sugere a possibilidade de uma dialética mais apropriada que, pela negatividade, fará a História avançar.

O Bumerangue da Alteridade

Muitos autores, particularmente durante a longa estação de intensas lutas de descolonização que vai do fim da Segunda Guerra Mundial à década de

1960, sustentam que essa dialética positiva do colonialismo, que funda e estabiliza a identidade soberana europeia, deveria ser desafiada por uma dialética corretamente negativa e, portanto, revolucionária. Não podemos derrotar a produção capitalista de alteridade, afirmam esses autores, pela simples revelação da artificialidade das identidades e das diferenças criadas — e, desse modo, querer chegar diretamente a uma afirmação da autêntica universalidade do ser humano. A única estratégia possível é a que reverte ou inverte a própria lógica colonial. “A unidade que virá finalmente, unindo na mesma luta todos os povos oprimidos”, proclama Sartre, “deve ser precedida nas colônias pelo que chamarei de momento da separação, ou da negatividade: esse racismo anti-racista é o único caminho que levará à abolição de todas as diferenças raciais.”²⁸ Sartre imagina que essa dialética negativa finalmente porá a História em movimento.

A dialética negativa tem sido concebida, mais frequentemente, em termos culturais como, por exemplo, o projeto da negritude — a luta para descobrir a essência negra, ou desvelar a alma negra. Segundo essa lógica, a resposta às representações colonialistas tem de envolver representações recíprocas e simétricas. Mesmo que a negritude do colonizado seja reconhecida como uma produção e uma mistificação construídas no imaginário colonial, ela não é negada ou dissipada por conta disso, mas, ao contrário, afirmada — como essência! De acordo com Sartre, os poetas revolucionários da negritude, como Aimé Césaire e Léopold Senghor, adotam o pólo negativo que herdaram da dialética europeia e o transformam em algo positivo, intensificando-o, reivindicando-o como um momento de autoconsciência. Não mais uma força de estabilização e de equilíbrio, o Outro domesticado tornou-se selvagem, verdadeiramente Outro — isto é, capaz de reciprocidade e iniciativa autônoma. Esse, como anuncia Sartre rósea e sinistramente, é “o momento do bumerangue.”²⁹ O momento negativo é capaz de operar uma destruição recíproca do Eu europeu — precisamente porque a sociedade europeia e seus valores se fundam na domesticação e na subordinação negativa do colonizado. O momento de negatividade é proposto como o primeiro passo necessário numa transição para o objetivo derradeiro de uma sociedade sem raças, que reconheça a igualdade, a liberdade e a humanidade comum a todos.³⁰

Apesar da coerente lógica dialética dessa política cultural sartriana, a estratégia que ela sugere nos parece completamente ilusória. O poder da dialética, que nas mãos do poder colonial confunde a realidade do mundo colonial, é adotado novamente como parte de um projeto anticolonial, como se a dialética fosse, ela própria, a forma real do movimento da História. A realidade e a História, entretanto, não são dialéticas, e nenhuma ginástica retórica idealista pode acomodá-las ao dialético.

A estratégia da negatividade, entretanto, o momento do bumerangue, aparece numa luz inteiramente diferente quando posto numa fôrma não dialética e em termos políticos em vez de culturais. Fanon, por exemplo, rejeita a política cultural da negritude com sua consciência da identidade negra e propõe em seu lugar a antítese anti-revolucionária, em termos de violência física. O momento original da violência é o do colonialismo: a dominação e exploração do colonizado pelo colonizador. O segundo momento, a resposta do colonizado a essa violência original, pode assumir formas pervertidas de todos os tipos no contexto colonial. "O homem colonizado primeiro manifestará essa agressividade que foi depositada em seus ossos contra seu próprio povo."³¹ A violência no meio da população colonizada, às vezes interpretada como resíduo de antigos antagonismos tribais e religiosos, é na realidade o reflexo patológico da violência do colonialismo que, com frequência, vem à tona na forma de superstição, mito, dança e desordem mental. Fanon não recomenda que o colonizado fuja da violência ou a evite. O colonialismo, por sua própria atuação, perpetua essa violência, e se ela não for enfrentada diretamente, continuará a manifestar-se dessas maneiras destrutivas e patológicas. O único caminho para a saúde que o doutor Fanon recomenda é a contraviolência.³² Além disso, é o único caminho para a libertação. O escravo que nunca luta pela liberdade, que simplesmente recebe a permissão do seu senhor, será para sempre escravo. É essa, precisamente, a "reciprocidade" que Malcolm X propôs como estratégia para enfrentar a violência da supremacia branca nos Estados Unidos.³³

Para Fanon e Malcolm X, entretanto, esse momento negativo, essa violenta reciprocidade, não leva a qualquer síntese dialética; não a pancadinha amistosa que um dia será aplicada numa harmonia futura. Essa aberta negatividade é apenas a expressão saudável de um antagonismo real, uma

direta relação de força. Por não ser um meio para uma síntese final, essa negatividade não é, em si, uma política; ao contrário, simplesmente propõe uma separação da dominação capitalista e abre o campo para a política. O verdadeiro processo político de constituição deverá ter lugar nesse terreno aberto de forças com uma lógica positiva, separado da dialética da soberania colonial.

A Dádiva Envenenada da Libertação Nacional

O nacionalismo subalterno, como vimos na seção anterior, teve serventia como importante função de progresso. A nação funcionava entre grupos subordinados quer como uma arma defensiva usada para proteger o grupo contra a dominação externa, quer como um fator de unidade, autonomia e poder de comunicação.³⁴ Durante o período da descolonização e logo em seguida, a nação parecia ser um veículo necessário para a modernização política e portanto o indispensável caminho em direção à liberdade e à autodeterminação. A promessa de uma democracia global entre as nações, incluindo uma formal igualdade e soberania, fazia parte da original Carta das Nações Unidas: "A Organização e seus Membros... agirão de acordo com... o princípio de soberana igualdade de todos os seus membros."³⁵ Por soberania nacional entende-se a independência da dominação estrangeira e a autodeterminação dos povos, o que assinala o definitivo desaparecimento do colonialismo.

As funções progressistas da soberania nacional, entretanto, são sempre acompanhadas de estruturas poderosas de dominação interna. Os perigos da libertação nacional são cada vez mais claros quando vistos externamente, em termos do sistema econômico mundial no qual se encontra a nação "liberta". De fato, a equação nacionalismo igual a modernização política e econômica, anunciada pelos líderes de numerosas lutas anticoloniais e antiimperialistas, de Gandhi e Ho Chi Minh a Nelson Mandela, acaba, na verdade, se revelando um perverso artil. Essa equação serve para mobilizar forças populares e galvanizar um movimento social, mas para onde leva o movimento e a que interesses serve? Na maioria dos casos, ela envolve

uma luta *delegada*, na qual o projeto de modernização também estabelece no poder o novo grupo dominante, que é incumbido de levá-lo adiante. Dessa maneira, a revolução é oferecida, de mãos e pés atados, à nova burguesia. É uma revolução de fevereiro, pode-se dizer, que deveria ser seguida por uma de outubro. Mas o calendário enlouqueceu: outubro não chega nunca, os revolucionários se atolam em “realismo”, e a modernização acaba se perdendo nas hierarquias do mercado mundial. Não é o controle exercido por um mercado mundial, entretanto, o oposto do sonho nacionalista de um desenvolvimento autônomo e voltado para si mesmo? O nacionalismo das lutas anticolonialistas e antiimperialistas funciona, efetivamente, em marcha à ré, e os países libertos vêem-se subordinados à ordem econômica internacional.

O próprio conceito de soberania nacional libertadora é ambíguo, se não for totalmente contraditório. Enquanto esse nacionalismo busca libertar a multidão da dominação *estrangeira*, ergue estruturas *domésticas* de dominação igualmente severas. A posição do novo Estado-nação soberano não pode ser compreendida quando vista em termos do róseo imaginário da ONU, de um concerto de sujeitos nacionais iguais e autônomos. O Estado-nação pós-colonial funciona como elemento essencial e subordinado na organização global do mercado capitalista. Como sustenta Partha Chatterjee, libertação nacional e soberania nacional não são apenas impotentes contra essa hierarquia capitalista global como também contribuem, elas próprias, para sua organização e seu funcionamento:

Em parte alguma do mundo o nacionalismo enquanto nacionalismo desafiou a legitimidade do casamento entre Razão e capital. O pensamento nacionalista ... não dispõe dos meios ideológicos para lançar esse desafio. O conflito entre a capital metropolitana e o povo-nação é por ele resolvido pela absorção da vida política da nação no corpo do Estado. Estufa da revolução passiva, o Estado nacional segue em frente a fim de encontrar para a “nação” um lugar na ordem global do capital, enquanto se empenha em manter perpetuamente em suspenso as contradições entre o capital e o povo. Procura-se então submeter toda política às exigências avassaladoras do Estado que representa a nação.³⁶

Toda a cadeia lógica de representação pode ser resumida assim: o povo representando a multidão, a nação representando o povo, o Estado representando a nação. Cada elo é uma tentativa de manter em suspenso a crise da modernidade. A representação, em cada caso, significa um novo passo de abstração e controle. Da Índia à Argélia, de Cuba ao Vietnã, *o Estado é a dívida envenenada da libertação nacional*.

O elo final que explica a necessária subordinação do Estado-nação pós-colonial, entretanto, é a ordem global do capital. A hierarquia do capitalismo global que subordina os Estados-nação formalmente soberanos à sua ordem é fundamentalmente diferente dos circuitos colonialistas e imperialistas de dominação internacional. O fim do colonialismo é também o fim do mundo moderno e dos modernos regimes de governo. O fim dos colonialismos modernos, é claro, não abriu de fato uma era de liberdade absoluta, antes submeteu-se a novas formas de mando que operam em escala global. Aqui temos um primeiro vislumbre real da transição para o Império.

CONTÁGIO

Quando Louis-Ferdinand Destouches (Céline) foi para a África, o que ele encontrou lá foi doença. No inesquecível trecho africano de *Viagem ao fim da noite*, o narrador, no delírio da febre, viu uma população impregnada de doença: “Os nativos dessas regiões sofriam horrivelmente de todas as doenças transmissíveis (toutes le maladies attrapables).”³⁷ Talvez seja exatamente isso que devíamos esperar do doutor Destouches, uma vez que ele foi mandado à África pela Liga das Nações para trabalhar como higienista, mas é claro que Céline estava lidando também com um lugar-comum da consciência colonial.

Há dois aspectos na conexão entre colonialismo e doença. Primeiro, o simples fato de que a população indígena é doente serve como justificativa para o projeto colonial: “Esses negros são doentes! Você verá! São totalmente corruptos (tout crevés et tout pourris)!... São degenerados!” (p. 142). A doença é sinal de corrupção física e moral, sinal de falta de civilização. O projeto civilizador colonialista, portanto, é justificado pela higiene que ele

traz. Do outro lado da moeda, entretanto, da perspectiva européia, o maior perigo do colonialismo é a doença — ou, na verdade, o contágio. Na África, Louis-Ferdinand descobre “todas as doenças transmissíveis”. A contaminação física, a corrupção moral, a loucura: a treva dos territórios e populações coloniais é contagiosa, e os europeus estão correndo risco o tempo todo. (Na essência, esta é a mesma verdade que Kurtz reconhece no Coração das trevas, de Conrad.) Uma vez estabelecida a diferença ente o europeu puro e civilizado e o Outro corrupto e bárbaro, é possível não apenas um processo civilizador, da doença para a saúde, mas também inevitavelmente o processo reverso, da saúde para a doença. Contágio é o perigo constante e imediato, o negro lado de baixo da missão civilizadora.

É curioso, na Viagem de Céline, que a doença dos territórios coloniais seja um sinal não de morte, mas de superabundância de vida. O narrador, Louis-Ferdinand, descobre que não só a população mas também o terreno africano é “monstruoso” (p. 140). A doença da selva é o fato de que a vida brota em toda parte, tudo cresce, sem limites. Que horror para um higienista! A doença que a colônia libera é a falta de fronteiras na vida, um contágio ilimitado. Se olharmos para trás, a Europa parece tranqüilizadamente estéril. (Lembre-se em No coração das trevas da palidez mortal da Bruxelas que Marlow descobre na volta do Congo Belga, mas com relação à monstruosa e ilimitada superabundância de vida na colônia, o estéril ambiente da Europa parece confortador.) O ponto de vista do higienista pode, na realidade, ser a posição privilegiada para reconhecer as ansiedades da consciência colonialista. O horror liberado pela conquista européia e pelo colonialismo é um horror do contato, do fluxo e da troca ilimitados — ou mais exatamente o horror do contágio, da miscigenação e da vida ilimitada. A higiene requer barreiras protetoras. O colonialismo europeu foi continuamente perseguido por contradições entre a permuta virtuosa e o perigo de contágio, e assim foi caracterizado por um complexo jogo de fluxos e fronteiras higiênicas entre a metrópole e a colônia e entre os territórios coloniais.

Os processos contemporâneos de globalização derrubaram muitas fronteiras do mundo colonial. Junto com as celebrações comuns dos fluxos ilimitados em nossa nova aldeia global, pode-se sentir ainda uma ansiedade

diante do contato crescente e uma certa nostalgia da higiene colonialista. O lado negro da consciência da globalização é o medo do contágio. Se derrubarmos as fronteiras globais e abriremos contato universal em nossa aldeia global, como evitaremos a difusão da doença e da corrupção? Essa ansiedade é revelada mais claramente com relação à pandemia da Aids.² A velocidade relâmpago da expansão da Aids na América, na Europa, na África e na Ásia demonstrou os novos perigos de contágio global. Por ter sido a Aids reconhecida primeiro como doença e depois como pandemia global, desenvolveram-se mapas de suas origens e expansão que, geralmente, se concentram na África central e no Haiti, em termos que lembram o imaginário colonialista: sexualidade descontrolada, corrupção moral e falta de higiene. De fato, o discurso dominante da prevenção da Aids tem sido todo sobre higiene: precisamos evitar o contato e usar proteção. Os trabalhadores médicos e humanitários têm de lançar as mãos para o alto, frustrados por trabalharem com essas populações infectadas que levam a higiene tão pouco a sério! (Pense no que o doutor Destouches não diria!) Projetos internacionais e supranacionais para deter a expansão da Aids tentaram criar fronteiras protetoras em outro nível ao exigir testes de HIV para a travessia de fronteiras nacionais. As fronteiras dos Estados-nação, entretanto, são cada vez mais permeáveis a todo tipo de fluxo. Nada pode trazer de volta os escudos higiênicos das fronteiras coloniais. A era da globalização é a era do contágio universal.