

XXIX CONGRESSO ALAS CHILE 2013

## **A AMBIVALÊNCIA DO COLONIAL**

### **O corpo duplo do Outro e a produção da subjetividade do subalterno**

(debate ou discussão em teoria social)

GT 06 – IMAGINÁRIOS SOCIAIS, MEMÓRIA E PÓS-COLONIALIDADE

Francisco Sá Barreto

#### **Resumo:**

Este trabalho trata de reflexão teórica sobre das estratégias de produção da condição de sujeito subalterno diante dos dilemas contemporâneos postos pelo discurso colonial. O ensaio procura pôr em discussão alguns dos elementos para uma crítica à relação feita íntima entre democracia e identidade a fim de discutir a constituição de sofisticados dispositivos de “subalternização” do diferente. Os quatro eixos que fundamentam a discussão propostas seriam: a) o problema do colonialismo e suas traduções: tempo (d)e resistência; b) resistência e produção de sujeito: Fanon, Bhabha e Boaventura são cruzamentos possíveis?; c) colonialismo e ambivalência: o corpo duplo do soberano e o corpo duplo precário do subalterno; e d) o discurso subalterno como vestígio: elementos para uma ruptura do imperativo hegemônico.

**Palavras-chave:** subjetividade; pós-colonialidade; desigualdade social.

#### **Introdução**

Muito recorrentemente, nos centros políticos mais aquecidos do globo, elementos para o desenvolvimento de uma crítica democrática à experiência da democracia contemporânea têm despontado como pontos de partida para debater novos fenômenos que reivindicam para si a requalificação dos já tradicionais mecanismos para ordenamento e funcionamento dos movimentos sociais. Simultaneamente, espalham-se pelo globo, de um lado, novas teorias a respeito daquilo que se pretenderia chamar de um novo paradigma sociológico ou elementos para uma sociologia multiparadigmática e, de outro lado, multifacetadas organizações pautadas na reestruturação de uma esfera política desgastada por um modelo insuficiente de democracia representativa.

Nos dois lados, os esforços para a superação da experiência colonial transcendem o desejo de rasura de um passado diretamente ligado ao binarismo metrópole/colônia, fazendo do termo “colonial” um importante dispositivo de reconhecimento de formas contemporâneas de dominância e produção de subalternidade.

As ditas organizações de resistência, dessa forma, com frequência, organizam sua plataforma política sobre um projeto de reconstrução das identidades coloniais, ora pautadas na retomada do elemento tradicional-mitológico pré-colonial, ora direcionando para um largo futuro uma identidade forte e renovada: agenda para superação da experiência colonial. Nas duas situações, a pretensão do

pós-colonial inscreve-se no seio da luta por identidade e reconhecimento como dispositivos de desmanche do discurso hegemônico e reconstrução de uma subjetividade do subalterno, respondendo, em desacordo com Spivak, “sim” à já emblemática questão “pode o subalterno falar?”.

Na contramão desses esforços, um diagrama hegemônico da experiência política contemporânea identificou no retorno às tradições do local sua mais sofisticada estratégia de atualização dos poderes coloniais: a afirmação identitária como transcrição contemporânea de uma política da desigualdade/diferença. A produção de um corpo subalterno de dupla face tem, dessa forma, funcionado como código-base para constituição e funcionamento de um conjunto de leis, normas, estratégias políticas, teorias que, ao mesmo tempo, preconizam libertação e aprisionamento, saber e ignorância, democracia e totalitarismo, por exemplo, como mais bem acabados projetos para reconstrução do colonial em tempos de intensa resistência ao mesmo, tornando possível o abraço à metrópole – entendida, aqui, em seu sentido mais amplo possível – como parte do programa de, apenas, “requalificação” do sujeito subalterno. Não parece exagero, nesse cenário, concluir indicando o dilema das identidades para a construção de uma subjetividade renovada para a resistência como grande impasse político do contemporâneo, objeto central de investigação deste trabalho.

Dessa forma, este trabalho trata de reflexão teórica a respeito das estratégias de produção da condição de sujeito subalterno diante dos dilemas contemporâneos postos pelo discurso colonial. O ensaio procura pôr em discussão alguns dos elementos para uma crítica à relação feita íntima entre democracia e identidade a fim de discutir a constituição de sofisticados dispositivos de “subalternização” do diferente. Os quatro eixos que fundamentam a discussão propostas seriam: a) o problema do colonialismo e suas traduções: tempo (d)e resistência; b) resistência e produção de sujeito: Fanon, Bhabha e Boaventura são cruzamentos possíveis?; c) colonialismo e ambivalência: o corpo duplo do soberano e o corpo duplo precário do subalterno; e d) o discurso subalterno como vestígio: elementos para uma ruptura do imperativo hegemônico.

## 2. Colonialismo, colonialidade, resistência e subjetividade

Através dessa distância artística uma vívida estranheza emerge; um “eu” parcial ou duplo se emoldura em um momento político climático que é também um evento histórico contingente – “uma experiência singular... sabe-se lá onde... ou o que havia para ser descoberto”. Eles tiveram que reconhecê-la, mas *o que* reconhecem nela? (BHABHA, 1998:36).

Bhabha sobre Aila e o “estranho” como categoria política

Provavelmente um dos momentos de maior expectativa na trama pós-apocalíptica de George Orwell, *1984*, é o alongado e tortuoso encontro entre os personagens de Winston e O’Brian. A estrutura do diálogo, além da disposição para a crueldade como requisito político fundamental ao projeto de sociedade do INGSOC<sup>1</sup>, é o debate a respeito do pós-humano como paradigma político do novo tempo. Em resposta à pergunta que, alguns anos depois, seria pedra fundamental para a literatura de Pierre Levy – *É isto um homem?* –, O’Brian convida Winston a reconhecer a humanidade que lhe resta diante do espelho. “- Se isso é um homem, é o último dos homens”, sentencia o membro de alta patente do partido único do governo de uma Nova Inglaterra, diante de uma maltrapilha reminiscência da humanidade projetada pelo Iluminismo no, ao mesmo tempo, tão longínquo e aproximado século XIX.

Winston apodrece no envelhecimento de seu rosto, por pouco ainda reconhecido; nos poucos dentes que ainda sobram na boca e podem ser tão facilmente arrancados; e, fundamentalmente, na vaga lembrança – entoada por canções quase apagadas de tempos que nem precisam estar cronologicamente tão afastados assim – de um suposto outro projeto de sociedade que teve um paradigma democrático

<sup>1</sup> Sigla para “Socialismo Inglês”.

<sup>2</sup> E, nessa discussão, o uso do vocábulo *homem* parece efetivamente adequado.

como lugar material de uma política estruturada por aquilo que poderíamos chamar de uma epistemologia ocidental. O espelho começa a sugerir que o homem diante dele não é mais o mesmo. Um estranhamento de si funciona como etapa fundamental, na narrativa de Orwell, para sugerir a morte de um paradigma de subjetividade e sua substituição por uma lógica de submissão total que pode, eventualmente, ser, inclusive, celebrada pelo indivíduo em questão, o que o autor faz questão de reforçar nos personagens tipicamente apresentados como alienados ou mesmo no Winston que encerra a trama com a certeza – ou cinismo profundo – do amor incondicional pelo Grande Irmão.

A passagem acima destaca importante uso da imagem especular como categoria de localização do sujeito contemporâneo, ainda que isso se dê enquanto estratégia de dispersão de qualquer memorialidade e referência a um sistema de pensamento alternativo. O estranhamento de si funciona, na narrativa fantástica em questão, como dispositivo de aprisionamento e aniquilação de saberes alternativos possíveis e um enquadramento total em um único mecanismo possível de vida e consumo coletivos, traduzidos no mais íntimo lugar do indivíduo.

Apesar de supostamente pecar pelo exagero – o que, no entanto, é a competência excelente da narrativa fantástica –, Orwell sugere o colapso de uma projeção da condição de sujeito e sua substituição por um produto novo, pós-humano, erguido a partir das migalhas da humanidade, mas regido pelo amor incondicional ao presente, ainda que nebuloso e efetivamente somente materializado na figura mítica do Grande Irmão. O “estranho”, enquanto categoria política proposta pelo autor, funciona como dispositivo de produção de uma projeção cínica de liberdade, mas suficiente para traduzir como consagrado o empreendimento político do contemporâneo que tem a experiência do totalitarismo enquanto desenvolvimento da democracia.

Essa face projetada sobre o “estranho” como categoria política, no entanto, não é única. No já clássico conjunto de ensaios de Homi Bhabha, *O local da cultura* (1998), a pedra fundamental do teórico da literatura indiano radicado no mundo britânico-estadunidense, é a sugestão do estranho como estrutura para um pensamento de fronteira que tem a constituição do “além” como maior desafio. Nesse caso, *Aila* e *Beloved*, exemplos recorrentemente utilizados na reflexão de Bhabha, projetam sobre o “estranho” que o dispositivo especular lhes revela a possibilidade de deslocar o lugar comum de reconhecimento que antecede o momento da projeção de uma nova imagem sobre o espelho. Os dois exemplos do crítico indiano precisam do espelho como marco zero do rompimento com o lugar da tradição.

Aila nos leva ao mundo estranho onde, escreve Gordimer, as banalidades são encenadas – a agitação em torno de nascimentos, casamentos, questões de família com seus rituais de sobrevivência associados a comida e vestuário. Mas é precisamente nessas banalidades que o estranho se movimenta, quando a violência de uma sociedade racializada se volta de modo mais resistente para os detalhes da vida: onde você pode ou não se sentar, como você pode ou não viver, o que você pode ou não aprender, quem você pode ou não amar. Entre o ato banal de liberdade e sua negação histórica, surge o silêncio: “Aila emanava uma atmosfera tranquilizante; o falatório da despedida cessou. Era como se cada um descobrisse que havia entrado sem perceber em uma casa estranha, e era a dela; ela estava lá”. (BHABHA, 1998:37)

Nos dois cenários, apesar de, segundo o recorte que construímos, forte oposição, há uma íntima relação entre o dispositivo especular e um empreendimento político que, nesse caso, como *Juno*, carrega uma face dupla responsável pelo ambíguo projeto de liberdade contemporâneo. De um lado, representa um tipo cínico de libertação, construído na resignação de Winston e no amor ao Grande Irmão; de outro lado, está traduzida no colapso da tradição e necessidade de rasura das identidades como um mergulho no lugar de um novo empreendimento político. Nos dois universos, contudo, ao que parece, está superada a clássica compreensão do projeto colonialista/imperialista que caracteriza fortemente o projeto político iluminista do século XIX.

O ponto de partida de Boaventura de Sousa Santos (2010) para marcar uma diferença entre o que se poderia chamar de “linhas da amizade” e “linhas abissais” pode, a essa altura, funcionar como importante instrumento de compreensão da questão que pretendemos desenvolver. É já bem claro que o colapso das empresas coloniais, entendidas a partir de seus formatos mais clássicos – e isso não restringe a questão à representação do colonialismo nas formas empresariais como no caso da Companhia das Índias Orientais ou Ocidentais, mas diz respeito ao próprio projeto de Estado-nação na Idade Moderna – marcaria, por consequência, um tipo de fim também para um fazer político que tinha o braço do poder colonial como linguagem. As linhas que dividiram o mundo conhecido a partir do século XVI entre, à época, as poucas potências europeias, representam um tipo de poder mobilizado pelo controle de territórios e populações já suficientemente estudados.

Os ideais iluministas que habilitaram as revoluções burguesas de fins do século XVIII e mesmo os levantes trabalhistas tão característicos do século XIX europeu não traduzem, como se convencionou pensar durante uma longa duração, o fim da divisão do globo em linhas que representam o poder da metrópole sobre a fragilidade imobilizante das colônias. Isso não se dá a partir da extensão do modelo até os novecentos, como se pode visualizar no caso de uma “recolonização” africana, mas no próprio projeto de Estado que teve no mergulho profundo no empreendimento da nação enquanto arcabouço de seu melhor funcionamento: produzir pertencimento identitário como controle político.

Os mecanismos dessa passagem estão já suficientemente registrados por estudos que, inclusive, sequer pretenderam se pensar enquanto pós-coloniais, ou descoloniais. É o caso do trânsito de um Estado de exército para um Estado de polícia, reflexão característica dos cursos de Foucault (2008) nos anos 1970 e seu projeto de pensar biopolítica e biopoder como paradigma político para o mundo contemporâneo. Não é difícil ver no cruzamento entre o poder institucionalizado do Estado e o pertencimento cultural a pedra fundamental desse empreendimento que, em dias de hoje, traduziria sobre a condição de ser vivente (AGAMBEN, 2002) a força de uma complexa aproximação quase orwelliana entre democracia e totalitarismo. Para o vocabulário mais caro aos estudos pós-coloniais, estudos subalternos, ou estudos descoloniais esse trânsito bem poderia ser representado pela complexa passagem do colonialismo das linhas da amizade à abissalidade das múltiplas colonialidades.

Dessa forma, as ditas linhas abissais destacadas por Sousa Santos (2010) não seriam a representação do encerramento de um primeiro projeto de colonização. Estariam, nesse sentido, mais próximas de uma sofisticação da lógica da divisão territorial e populacional do globo do que seu desmanche.

Isso se dá, fundamentalmente, por, em primeiro lugar, supostamente terem sido resolvidas as principais questões nacionais. Com a queda do Muro de Berlim, em 1989, muitos pensadores do social projetaram como imediata decorrência de tal evento o fim de uma querela dos projetos da nacionalidade. O desmembramento da União Soviética apenas dois anos depois do ocorrido, de certa forma, ampliou o coro dessa compreensão. No já muito lido *Comunidades Imaginadas* (2008), ainda que em muitas passagens engolido por um anacronismo prematuro, Benedict Anderson chama atenção para as novas formas do nacional e suas estratégias de atualização. A crise econômica de 2009, a questão das imigrações na virada da primeira década dos anos 2000 e os recentes eventos resumidos pelo que ficou conhecido como Primavera Árabe, no entanto, fazem todo o profundo cuidado de Anderson vir à superfície de um realismo midiático, por exemplo, e reafirmar a questão nacional enquanto um debate central para a compreensão das formas possíveis do político no contemporâneo. As linhas abissais fizeram a questão nacional ser objeto mais complexo das preocupações dos pesquisadores dedicados ao exercício de sua compreensão.

Em segundo lugar, fechado o primeiro empreendimento da colonização, de base extrativista e/ou exploratória – matérias-primas, metais preciosos, especiarias ou escravismo –, dado por si só ainda problemático, conservou-se como políticas de sociação, linguagens de constituição da experiência

social, um tipo de intervenção colonial muito facilmente vinculado ao próprio projeto de civilização que habilitou os esforços de “ocupação” do novo mundo por aquilo que se projetou como ampla “superioridade” da metrópole europeia. A produção de desigualdade como dispositivo político marca sua presença como forte atualização e sofisticação do colonialismo/imperialismo enquanto valores intensamente atuais e ainda vivos, mesmo que independentemente da presença do elemento metropolitano. A contribuição de Bhabha (1998:37), utilizando-se do romance de Gordimer como referência é, mais uma vez, central para tal argumento:

A lição ensinada por Aila requer um movimento de afastamento de um mundo concebido em termos binários, de uma noção de aspirações do povo esboçada apenas em preto e branco. Requer ainda um deslocamento da atenção do político como prática pedagógica, ideológica e da política como necessidade vital no cotidiano – a política como performidade.

O Estado de exceção como paradigma de governo, argumento central de Agamben (2004) em um dos volumes de seu projeto *Homo Sacer*, bem pode representar, nesse cenário, o complexo exercício da atualização do colonialismo na face dos dispositivos de colonialidade que fundamentam uma política da desigualdade/diferença em tempos confusos tais como os projetados como contemporâneos, objeto de uma corpo político de dupla face que traduz sobre o vivente o poder do Estado, de um lado, e a política como performance, de outro lado. O produto dessa construção é uma guerra de colonização travada no plano da subjetividade e não necessariamente mais – o que não significa que essas questões estão vencidas – nas planícies territoriais e populacionais. É pela condição de sujeito que brigam uma biopolítica e uma “performance” pós-colonial.

Diante de tal conclusão, a pergunta que melhor sintetiza a etapa que segue deste trabalho seria: com que projeto de subjetividade podemos lidar no empreendimento de resistência ao poder atualizado do colonial?

### **3. Resistência e produção de sujeito: cruzamentos possíveis**

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. / Não venho armado de verdades decisivas. / Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. / Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. / Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida. / Faz tanto tempo... / Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. / E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prova-lo. / Em direção a um novo humanismo... / À compreensão dos homens... / Nossos irmãos de cor... / Creio em ti, Homem... / O preconceito de raça... / Compreender e amar... / De todos os lados, sou assediado por dezenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância. / Que quer o homem? / Que quer o homem negro? / Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem (FANON, 2008:25-26).

No quase canto de Franz Fanon para introduzir talvez seu mais famoso e apaixonado ensaio, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, há em tão diminuta discussão talvez o programa central da parte deste trabalho que nestas linhas se inicia e, provavelmente, agenda ainda problemática para o que se poderia

chamar de uma multiplicidade de programas dos estudos das lógicas do poder colonial e suas dinâmicas de atualização. Fanon entende a necessidade de pontuar sobre as questões que envolvem o tema da complexa relação entre identidade e colonização sem se esquivar, em seu arremate – ainda que isso implique o desagradado do que ele mesmo chama de irmãos de cor –, da conclusão de não é o negro um homem.

O ponto de partida de sua vociferada discussão é o ainda intensamente atual debate sobre a noção de humanismo. A referência de Fanon é o projeto de humanidade desenvolvido pela filosofia iluminista e, portanto, erguida sobre uma representação do humano tendo o mundo europeu, ariano, como centro a partir do qual todas as projeções de humanidade deveriam ser conectadas. Nesse exercício, o desafio co-presença de humanidades múltiplas está submetido a um empreendimento de incontáveis sub-humanizações articuladas pelo lugar comum da diferença cultural.

Não seria exagerado afirmar que, ainda no século XIX, esse programa está diretamente relacionado à emergência e consolidação dos projetos de nacionalidade e sua tradução institucional: Estados mobilizados pelo pertencimento cultural e consagrados pelo princípio de uma noção de cidadania ativada pelo cruzamento, em nossos dias ainda em vigor, entre o mundo das leis e a imersão cultural. As duas grandes guerras ainda na primeira metade do século XX, contudo, fizeram ser mais evidentes as contradições de tal empreendimento: se todos os homens são iguais porque são homens<sup>2</sup>, a guerra entre os projetos de nacionalidade é uma incongruência da premissa fundamental do humanismo iluminista, pois estão traduzidas na guerra as disputas entre um programa de humanidade que se pretende superior contra outros que são, por sua vez, representados como inferior.

Os efeitos do colapso do empreendimento de um primeiro humanismo iluminista alçou o conceito de reconhecimento ao centro do debate ocidental para a construção de um novo modelo de democracia no pós-45, responsável, ao mesmo tempo, pelo imperativo de que um confronto daquelas proporções jamais se repetisse e pela lembrança sempre presente dos horrores proporcionados pelo desafio de uma projeção múltipla de humanidade. Os programas de reprodução da diferença cultural como estrutura política do colonialismo no pós-guerra e sua extensão às políticas de colonialidade tão características do contemporâneo estabeleceram fortes raízes no seio de um novo projeto de vida pública enevado pelo sofisticada agenda do multiculturalismo. A ideia de que todos podem fazer parte daquilo que se poderia chamar de um humanismo múltiplo “abriu” as portas das antigas metrópoles para a “adesão” do sujeito colonial, bem como introduziu nos povos “abastados do desenvolvimento” programas para uma industrialização urgente e consolidação de promissores mercados consumidores. As brechas deixadas por soluções apenas formais para uma lógica que conservou a diferença cultural como categoria para cindir o mundo entre iguais e diferentes (desiguais), contudo, abriu espaços para o desenvolvimento de um sem número de estudos que tinham a crítica ao projeto de constituição do sujeito diminuído pelo humanismo iluminista atualizado como mote.

Os ensaios de Césaire e Fanon, ainda nas décadas de 1940 e 1950, os estudos culturais britânicos, os estudos subalternos, a pós-colonialidade do Centro de Estudos Sociais de Coimbra e a produção latino-americana a partir da noção de *descolonial* ou *decolonial* sinalizam o imperativo da reflexão em torno da compreensão de uma subjetividade do Outro com o colapso do primeiro empreendimento iluminista. De partida, parece ser esse o elemento em comum entre autores, em uma primeira análise, excludentes como Boaventura de Sousa Santos e Homi Bhabha.

... a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. A compreensão ocidental do mundo, quer do mundo ocidental quer do mundo não-ocidental, é tão importante quanto parcial e inadequada. Em

<sup>2</sup> E, nessa discussão, o uso do vocábulo *homem* parece efetivamente adequado.

segundo lugar, a compreensão do mundo e a forma como ela cria e legitima o poder social tem muito a ver com concepções do tempo e da temporalidade. Em terceiro lugar, a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o fato de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro (SOUSA SANTOS, 2010b:95).

Na esforço de Sousa Santos, a crítica a uma razão metonímica e a uma razão proléptica são o ponto de partida para uma necessária revisão da estrutura espaço-temporal do mundo projetado a partir da racionalidade ocidental, e a condição de subjetividade que decorre diretamente de tal empreendimento, em uma face; e, em outra face do mesmo ser, o imperativo da dilatação do presente como tempo politicamente possível para articular mais sentidos do que aqueles representados pela estrutura de cognição que tem o mundo europeu como condição de sujeito – esforço sem maiores dificuldades também visualizados nos trabalhos de autores como Said (2007) e Spivak (2010).

Na discussão desenvolvida pelo pensador português, a substituição de um projeto de racionalidade que toma a reduzida parte de aprendizado do mundo construída a partir da Europa como única referência possível sofre do mal preguiçoso de esquivar-se do, no mínimo, cuidado metodológico de identificação e reconhecimento de diagramas de racionalidade que ultrapassam àquele que pretende confundir-se mesmo com o conceito de civilização. O Clássico *A Sociedade Contra o Estado*, de Pierre Clusters (2012) já contribuía para esse esforço ao cruzar de forma cuidadosa um programa de colonização com a própria ideia de civilização. Parece já suficientemente claro, nesse aspecto, que a compreensão do civilizado está em absoluto paralelo com a disposição para tomar metonimicamente a realidade a partir do mundo europeu, traduzindo qualquer projeto de observação da diferença – termo usado de acordo com o vocabulário discutido por Bhabha – como parte integrante de um etnocentrismo estruturante do saber.

Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente; e assim por diante (SOUSA SANTOS, 2010b:97-98).

A razão metonímica, segundo Boaventura de Sousa Santos, dessa maneira, impede o conhecimento da diversidade em primeiro lugar por imprimi-la como diferença e, em segundo lugar e por decorrência disso, por produzir a inexistência do outro como resultado de um dispositivo de invisibilidade. Com essa discussão, não é difícil concluir que o Outro está lá, para além das linhas abissais – do outro lado da linha – e o reconhecimento de sua existência é das centrais agendas políticas do contemporâneo. A alternativa à razão metonímica é um conhecimento comprometido com a investigação do ausente, o que Sousa Santos traduz por uma Sociologia das Ausências, comprometida com a criação d’ “as condições para ampliar o campo das experiências creíveis neste mundo e neste tempo e, por essa razão, contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente” (2010b:105).

A crítica à razão proléptica só reforça a linha argumentativa do pensador português. Nesse caso, a monocultura do tempo linear contribui para a clássica divisão do mundo a partir de uma linha da história que produz o desenvolvimento industrial como única experiência de contemporaneidade possível, empurrado para o passado longínquo toda forma de organização do social em suposto desacordo com as demandas do mundo do capitalismo avançado. A clássica oposição entre civilizados e primitivos bem traduz esse empreendimento quando sugere-se sempre que a condição primitiva está ligada ao desconhecimento de técnicas que conduzem historicamente a um tipo de progresso que, não

resta dúvidas, é etnocêntrico e totalitário. A partir de uma racionalidade cinicamente preguiçosa, produz-se o tempo futuro como dispositivo fundante do mundo presente.

A razão proléptica é a face da razão indolente quando concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear. Esta monocultura do tempo linear, ao mesmo tempo que contraiu o presente, (...) dilatou enormemente o futuro. Porque a história tem o sentido e a direção que lhe são conferidos pelo progresso, e o progresso não tem limites, o futuro é infinito (SOUSA SANTOS, 2010b:115).

O desenvolvimento, crescimento, progresso etc. constituem um vir-a-ser permanente em decorrência do qual toda a experiência do presente é espacialmente restrita e temporalmente diminuta. Para Sousa Santos, sem maiores esforços, o “outro saber” está lá e não pode ser verificado devido a uma barreira da razão proléptica e da razão metonímica que impedem qualquer nível de existência á diferença que diga respeito simplesmente ao objeto disciplinado dos museus antropológicos/etnográficos ou seus correlatos de estereotípiã. A alternativa à razão proléptica apresentada por Sousa Santos (2010b:118) é o programa para uma Sociologia das Emergências:

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências de futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objetivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade de esperança; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições.

Não parecem restar dúvidas: para Sousa Santos o sujeito “contra-ocidental” existe, mas o projeto epistemológico do Ocidente não pode – não quer – registrá-lo. O desafio do contemporâneo é verificar a possibilidade de rasura epistemológica para dilatar tempo e espaço a fim de que um novo tipo de aprendizado do mundo possa emergir. Talvez seja esse tipo de realismo crítico de Sousa Santos o elemento central para a diferença entre seu projeto de subjetividade pós-colonial e os de pensadores dos ditos estudos subalternos, por exemplo, aqui destacados na figura de Homi Bhabha e da referência a Gaiatri Spivak.

A emblemática pergunta “pode o subalterno falar?” que dá título a já tão conhecido ensaio da teórica da literatura indiana (2010) é respondida com trabalhoso e polêmico não, já nas últimas páginas do trabalho, sem, no entanto, produzir surpresas para os leitores mais cuidadosos. Isso se dá porque a autora mantém como preocupação permanente no discorrer de sua argumentação com a necessidade de se analisar o Ocidente como força discursiva sem a qual é impossível projetar a noção contemporânea de sujeito. Tudo que está à margem da condição de ocidental, ou sujeito de conhecimento, só pode ser regulado como subalterno de um modelo epistemológico intensamente eurocêntrico e, portanto, objeto de poder e controle que estão para muito além da força dos exércitos ou das disciplinas territoriais das pretensamente bem definidas zonas de fronteiras internacionais.

O subalterno não pode falar porque não pode ser sujeito. A leitura mais imediata da conclusão de Spivak produziu um sem número de respostas desesperadas para demonstrar à crítica indiana a possibilidade e legitimidade das infinitas vozes dos povos abastados do projeto europeu de civilização. Não restam dúvidas de que essas leituras mais imediatas procuram – e esse esforço é bem compreensível – pautar as agendas dos novos movimentos sociais, da luta por direitos humanos, por



uma política de adesão das tradicionais colônias à realidade “democrática” metropolitana como exemplos bem simples de um lugar de fala projetado a partir da condição de subalternidade. A discussão de Spivak, no entanto, não nega isso.

O argumento central é de que enquanto sujeito epistemológico, ou enquanto uma condição, o subalterno poderá somente repetir os espaços para ele projetados e com seu uso permitido por uma força de enunciação que só pode ser, na episteme ocidental, hegemônica. O subalterno não pode falar precisamente porque é subalterno. A passagem de uma lógica de produção da diferença cultural ao desafio pós-colonial de uma nova *práxis*, de base multi-epistemológica, erguida sobre o princípio da diversidade cultural funciona como destacada agenda dos ditos estudos subalternos para superação da prisão que representa a condição de sujeito epistemológico do subalterno.

O trânsito entre o lugar epistemológico e o lugar da enunciação, portanto, é o mecanismo de rasura fundamental da condição de subalterno, requisito para fazer do pós-colonial a fenda necessária em uma estrutura de conhecimento da diferença que, a todo momento, precisa “localizar” (alocar) o Outro. O subalterno nunca pode falar, mas pode ser rasurado pelo apagamento da condição epistemológica de subalternidade e sua tradução a partir de um novo lugar de enunciação. A tarefa projetada por pensadores do quilate de Spivak e Bhabha, portanto, requer uma política fundamentalmente contra-identitária para funcionar. O sujeito de resistência, nesse cenário, não está lá, pois todo “estar lá” traduz uma condição, um conhecimento que está dado e precisa ser somente reconhecido.

Nesse estágio, é nítido o desacordo entre as duas matrizes de reflexão sobre o pós-colonial apresentadas. A partir de Boaventura de Sousa Santos, destaca-se um sujeito de resistência já existente, porém feito opaco por uma razão metonímica e uma razão proléptica. O exercício proposto pelo português, basicamente, é o da identificação, reconhecimento e programa político compartilhado com um Outro que, nesse sentido, não precisa deixar de ser diferença. Os Estudos descoloniais – ou pensamento decolonial – latino-americanos não parecem, mas não são exatamente objeto desta reflexão que aqui se desenvolve, estar muito longe disso. Negros, mulheres, homossexuais, índios, povos das florestas etc. são frequentemente conservados, nos estudos desenvolvidos por pesquisadores mais recorrentemente ligados a esses grupos, enquanto o que poderíamos chamar uma “condição identitária”. Por certo, é difícil produzir o próprio lugar de suposta enunciação identitária como objeto de rasura. Esse parece ser, contudo, o desafio proposto por Spivak e Bhabha em textos, nesse aspecto, muito próximos.

... a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à contextualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim, deveríamos lembrar que é o “*inter*” – o fio cortante da tradução e negociação, o *entre-lugar* – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (BHABHA, 1998:69).

A tarefa política da negociação destacada por Bhabha – o exercício do deslocamento dos lugares de sujeito e objeto de conhecimento – é o ponto de partida para produzir como enunciação o sujeito enquanto outro dele mesmo. Ser o outro de nós mesmos parece ser o grande desafio a ser construído por dentro e para fora de uma experiência cultural que só pode ser objeto de um hibridismo permanente.

Há familiaridades, contudo, entre um projeto de estudos pós-coloniais de base realista e um outro, pautado em uma reflexão sobre o discurso. Em ambos os cenários, o imperativo da rasura epistemológica é condição fundamental para repensar o papel e a sobrevivência da crítica como possibilidade no contemporâneo. É possível visualizar tanto em Boaventura de Sousa Santos quanto em Bhabha ou Spivak o elemento da crítica pós-colonial como indicativo do imperativo de uma intervenção sobre a “normalidade” ocidental. Ampliar o presente, fraturar uma razão metonímica ou produzir o discurso a partir das noções de tradução, negociação e hibridismo cultural (categorias-chaves em Bhabha) são, ambos, esforços para borrar um sistema de pensamento.

A suspensão de uma função epistemológica já estabelecida pelo sujeito – e o adjetivo ocidental é redundante, aqui – ao Outro funciona, a partir de estratégias diferentes, como mais um elemento comum possível: de um lado, a luta contra a invisibilidade é certamente uma disputa por um novo tipo de existência; de outro lado, o mesmo empreendimento pode ser verificado na rasura do sujeito da cultura por uma prática enunciativa que nada mais é do que produto imediato do “estranho” enquanto categoria política fundamental para outro existir.

Está certamente no seio de ambos os esforços o propósito de desvelar, a partir da crítica pós-colonial, o outro a partir de um corpo duplo, mecanismo de superação da desigualdade/diferença, e dispositivo de aprisionamento e reprodução do poder soberano/hegemônico. Esse é o objeto da quarta parte deste trabalho.

#### **4. Colonialismo e ambivalência: o corpo duplo da diferença**

Enquanto encarna na sua pessoa os elementos que são normalmente distintos da morte, o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo. Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta “vida sacra” que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental (AGAMBEN, 2002:107).

Faz parte do universo político do mundo medieval europeu a forma do corpo duplo do soberano. Não era exatamente incomum, ainda que efetivamente nos soe estranho, que do quando da morte de um rei, dois funerais praticamente idênticos fossem realizados para marcar aquelas celebrações. Uma pira queimaria a carne do soberano e, geralmente sete dias depois, uma outra pira funerária seria dedicada à efígie do rei, seu corpo de cera, vivo uma semana a mais que um tipo de vida biológica.

Muito recorrentemente, ainda que não seja dos ditos centrais objetos de investigação, as hipóteses construídas para interpretar essas passagens indicam o princípio da imortalidade do soberano como lugar comum para a produção de um corpo duplicado para o rei já morto e ainda vivo por mais alguns dias. Registros apresentam uma vida comum nesses dias após a morte, o que inclui cuidados médicos e reverências rotineiras. Interpretações aparentemente mais cuidadosas, contudo, sofisticaram, em alguns casos, ou mesmo rejeitaram a hipótese mais comum, indicando o advento do corpo duplo do soberano a partir da clássica noção de devoção, intimamente ligada a um princípio de sacrifício pela vida do reino que, geralmente, culminava com a morte biológica do devoto em questão. Em outras palavras, a segunda pira funerária representaria a morte do corpo público do soberano, visto que sua vida biológica teria, antes disso, sido ofertada ao mundo dos deuses, consagrada portanto, em nome da sobrevivência do reino em situações como as de batalhas praticamente perdidas.

O imbróglio se dava quando, o que efetivamente era ainda menos comum, o devoto sobrevivia ao sacrifício, permanecendo vivo enquanto seu sentido de vida pública estava concluído, inscrevendo-se na vida de forma muito similar ao que o próprio Agamben (2002) apresenta por *homo sacer*. O corpo duplo do soberano guarda, dessa maneira as faces de um poder que não pode morrer e, ao mesmo tempo, em contrapartida, uma vida consagrada e, portanto, não mais sacrificável. Há, na análise do filósofo italiano, uma curiosa relação entre o *homo sacer* e o soberano, que é, portanto, a sua indisponibilidade para o sacrifício. Essa proximidade abre como possibilidade, e é certamente essa a linha que mais nos interessa neste texto, o reconhecimento de um corpo duplo também para aquele que seria representado simplesmente a partir da sua disposição para a morte.

Se, de um lado, a execução do *homo sacer* não pode ser juridicamente concebida como homicídio – e, ao longo, notadamente, da história recente do mundo ocidental não foram poucos os eventos em que isso ficou mais evidente –, está bem claro que o duplo corpo do soberano também lhe serve para a exclusão do mundo do direito. O próprio Agamben apresenta a decapitação de Luís XVI, na guilhotina, pelos jacobinos, ainda nos primeiros anos da Revolução Francesa como importante passagem para um tipo de morte do soberano que choca mais por funcionar como pena capital aplicada aos comuns do que propriamente pela morte do rei. Em exemplos mais recentes, assistimos, no Brasil (década de 1990) e nos EUA (década de 1970), a congressos decididos a imprimir sobre seus presidentes o *impeachment* como único mecanismo possível para submeter seus soberanos a algum nível de jurisprudência. Em famosa entrevista concedida a pouco especializado repórter britânico – depois transformada em filme no início do século XXI –, Richard Nixon arrebatava, quando perguntado sobre a legitimidade de um presidente descumprir a lei, com a assertiva de que quando um presidente o faz, não há descumprimento da lei, pois ele não está submetido a mesma.

A curiosa simbiose entre o corpo duplo do soberano e a possibilidade de um corpo duplo do *homo sacer* nos oferece uma importante chave analítica para o que se pretende desenvolver como projeto de subjetividade a partir das reflexões sobre o pós-colonial. Se o corpo duplo do *homo sacer* serve fundamentalmente para inscrevê-lo enquanto diferença, uma política do contra-uso pode, nesse cenário, funcionar para inverter a chave que condena à possibilidade de morte por sua condição de corpo matável, a morte de si pode – e, se isso efetivamente for possível, deve – funcionar como o colapso de sua condição de subalterno. Enquanto colosso ou duplo de si mesmo, o desafio do subalterno é inscrever-se como morte, tendo a rasura do sujeito/objeto epistemológico projetado a partir de uma racionalidade ocidental como seu mais importante programa.

Nesse sentido, a luta contra-identitária que está tão presente na argumentação de trabalhos de autores do quilate de Fanon, Bhabha, Spivak e, em certo aspecto, do próprio Boaventura de Sousa Santos, deve ser impulsionada por uma ambivalência do poder colonial que é funcionar como braço violento e disciplinador de um lado, mas, de outro lado, não visualizar o colapso possível da identidade subalterna a partir dos deslocamentos possíveis da mesma, submetendo-a ao que Bhabha chamaria de “estranho”.

Aquilo que aprisiona Winston à imagem especular, passagem destacada ainda no início deste trabalho, é, ao mesmo tempo, mecanismo de emancipação possível, fratura discursiva a partir da qual a morte do subalterno não necessariamente precisa confundir-se com o colapso biológico do indivíduo em questão, mas exige do mesmo a adoção do estranhamento de si como mobilização imprescindível para deslocamento do poder colonial. O lugar negativo projetado por Agamben para a duplicidade do corpo do *homo sacer* pode, à luz das discussões acima mobilizadas, guardar como possibilidade um tipo de ser para a morte que parece, a essa altura, muito caro ao pensamento pós-colonial.

Longe da concreticidade de caminhos já bem planejados, o lugar da resistência às formas contemporâneas da dominação colonial parece encontrar recanto no mundo borrado dos vestígios, dos

sintomas, das possibilidades, mas isso não parece pouco. Esse é o objeto de nosso interesse na quinta e última etapa desta discussão que se propõe.

## 5. Subalternidade e rasura como vestígio

Meu século, minha fera, quem poderá  
Olhar-te dentro dos olhos  
E soldar com seu sangue  
As vértebras de dois séculos?  
Osip Mandel'stam, "O século", 1923

Agamben, Nietzsche e Benjamin, em tempos diferentes, debruçaram-se sobre o problema do contemporâneo e as tarefas políticas que a experiência da vida mergulhada no "tempo do agora" exige. Nos três casos, o sujeito contemporâneo, em algum aspecto, é mobilizado pelo instrumento do estranhamento a fim de produzir como vestígio não um tempo distante, separado pelo desconhecimento, mas o mundo presente. O não-conhecimento do presente não está, nesse universo, mobilizado por uma alienação do tempo ou de isenção voluntária sobre as questões do mundo presente. Diz mais respeito ao princípio do estranhamento como categoria política do contemporâneo e seu empreendimento de constituição de uma nova subjetividade.

Nesse cenário, o intempestivo ou o contemporâneo está tomado pelo desafio de produzir sobre si um tipo de sacrifício como o destacado por Agamben logo acima. Se, por um lado, a possibilidade de um corpo duplo para o *homo sacer* reforça sua condição de objeto das tecnologias de poder, por outro lado, o colapso do lugar identitário a partir do qual o *sacer* torna-se *sacer* funciona enquanto alternativa à inscrição enquanto sujeito epistemológico. O lugar de fala do contra-subalterno estaria traduzido, portanto, no princípio do estranhamento, deslocamento construído a partir de uma negociação, que envolve o imperativo da fratura do próprio tempo como tarefa política essencial ao contemporâneo.

Cientes de que, tomando os já bem conhecidos trabalhos do historiador britânico E. P. Thompson como referência, a vida para o trabalho disciplina o tempo, mobilizado desse modo pelo mundo do consumo, a rasura do tempo abre não somente uma frente de luta contra o lugar comum disciplinador das identidades nacionais, mas também fratura uma relação já consagrada entre temporalidade e mercado. O vestígio de um tempo novo funcionaria, a essa altura, como caríssima ferramenta de resistência à avalanche de uma globalizante identidade pelo consumo.

As artes visuais, a literatura fantástica ou mesmo a dramaturgia parecem, nesse contexto, ocupar um lugar mais à frente das ciências dedicadas à reflexão sobre as formas contemporâneas do político. Não é raro encontrar nos ensaios de Bhabha, como vimos acima, ou nas discussões de Spivak, assumidamente teóricos da literatura, a referência ao texto literário como ponto de partida para o exercício a rasura enquanto vestígio de uma subjetividade pós-colonial. É, contudo, bastante comum vermos movimento semelhante nos pensadores preocupados com essa temática ainda que em tempos diferentes dos atuais. É o caso da reflexão de Fanon e suas referências a Aimé Césaire, ou mesmo dos textos clássicos de Benjamin sobre os narradores ou de vasta coletânea de ensaios dedicadas ao gênio melancólico de fratura temporal de Baudelaire. Talvez este, complexo cruzamento entre o artista e uma projeção do que se desenvolvia como uma ciência dedicada ao social, represente, ainda no feito distante século XIX, uma inspiradora tradução de parte da agenda política de uma nova ciência comprometida com os descolamentos epistêmicos para pensar seu próprio tempo como objeto de quebra.

A procura de padrões renovados de subjetividade, parece claro, está, dessa forma, intimamente ligada à disponibilidade para rever as formas de conhecimento não somente do Outro – e talvez seja

efetivamente esse o maior problema da argumentação de Sousa Santos. A tarefa em questão requer o colapso de um Eu que, como destaca Agamben, não traduz simplesmente a soberania que nunca morre, mas uma íntima relação com a condição de corpo matável e que, portanto, deve enfrentar as próprias trevas em busca da experiência contemporânea de um presente dilatado e disposto a um padrão de existência múltiplo. Para alguém ou além das linhas abissais, o desvio político em questão é o de fratura de um lugar epistemológico que só pode lidar com uma política da diferença e, por isso, sempre insuficiente para a superação da experiência colonial. Novas técnicas de abordagem do Outro/diferença funcionam, nesse sentido, como dilatações, e mesmo sofisticações, de lógicas disciplinares que em muito pouco contribuem para a desmarcação e deslocamento das ditas linhas abissais.

Como desafio, uma nova ciência para dar conta dos movimentos de fratura do lugar epistemológico da subalternidade deve, antes de qualquer coisa, rever suas estruturas de fazer científico, desestabilizando um princípio de teoria do conhecimento e reelaborando seus procedimentos metodológicos, etapas sem as quais seus exercícios soariam apenas como a simpática adesão às lógicas da diferença. Cumprir essa agenda não é o objetivo deste trabalho, mas destacar elementos para cruzamentos conceituais possíveis em busca de um projeto renovado de subjetividade no contemporâneo.

### Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer II, 1 – O estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- CLASTERS, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SÁ BARRETO, Francisco. **A dor e a delícia de ser o que é: a brasilidade e o caso do pertencimento como disciplina**. João Pessoa: Tese de Doutorado, PPGS-UFPB, 2012.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes* IN SOUSA SANTOS, Boaventura de & MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez Editora, 2010b.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- THOMPSON, E.P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.