

ARTIGO BIBLIOGRÁFICO
**REFLEXÕES SOBRE BIPODER E
PÓS-COLONIALISMO:
RELENDO FANON E FOUCAULT**

Olívia Maria Gomes da Cunha

GILROY, Paul. 2000. *Against Race — Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge: Harvard University Press/Belknap.

SCOTT, David. 1999. *Refashioning Futures — Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press.

Estudos inspirados na obra de Franz Fanon vêm ocupando espaços na cena intelectual norte-americana desde o final dos anos 80. De parte dessa literatura, há uma nítida tentativa de fragmentar, matizar e tornar mais complexos jogos de polaridades que aparecem de maneira distinta em dois de seus mais conhecidos livros: *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) e *Les Damnés de la Terre* (1961). No primeiro, uma marcada polarização entre “raças” envolta em um enfoque psicanalítico é formulada a partir da implosão de um sujeito *negro* libertado do olhar e da fala de um *outro, branco*. Um embate de outra natureza é problematizado em *Os Condenados da Terra*: dessa vez é o “colonizado” quem, ao focalizar as estratégias e os modos através dos quais o “colonizador” opera, desvenda a teia na qual a sua própria subordinação é produzida¹. Embora interessados em focalizar discussões específicas, David Scott e Paul Gilroy investem em uma leitura crítica de Fanon e na possibilidade de alguns de seus textos revelarem mais do que uma já datada crítica à dominação colonial e à posição de subordinação de sujeitos coloniais, recentemente retomada pelo debate sobre pós-colonialismo. Ambos os livros constituem notáveis contribuições, ao discutirem como práticas e representações coloniais sobre corpo e poder se apresentam em sintonia com reavivados dilemas da modernidade².

Em ambos os percursos, o olhar crítico de Fanon para a relação entre construções em torno da noção de “raça”, processos de subjetivação e outras estratégias de poder colonial, é evocado lado a lado às interpretações de Michel Foucault (1977; 1979; 1991) sobre *biopoder* e *governamentalidade*. Um possível encontro entre esses autores — tema de uma

das seções do livro de Scott intitulada “Fanon avec Foucault” —, embora em dosagens e para propósitos diversos, mostra-se potencialmente inspirador. As apropriações lacanianas de Fanon sobre a questão do “sujeito”, a quase ausência de um enfoque específico sobre “raça” na discussão da noção de *biopoder* (Said 1986; Stoler 1995), sem falar no silêncio de Foucault a respeito da dimensão colonial do poder governamental, constituem aspectos importantes de evidentes descontinuidades entre os dois autores. Entretanto, Scott e Gilroy atentam para as convergências em torno da centralidade das discussões sobre *corpo* e *poder* no pensamento dos dois autores, e para as formas mediante as quais tais noções têm sido evocadas no debate contemporâneo sobre pós-colonialismo. É nesse universo que *governamentalidade* e *biopoder* se apresentam como ferramentas analíticas (e políticas) relevantes para a compreensão dos modos através dos quais a reflexão em torno das estratégias anticoloniais vislumbradas por Fanon, e as narrativas e projetos pós-coloniais, podem ser retomadas³. Neste ensaio desejo percorrer alguns dos pontos das reflexões produzidas por Scott e Gilroy, inspiradas nas leituras que ambos fizeram de Fanon e Foucault, entre eles, aqueles que discutem as implicações políticas da onipresença do corpo — seja envolto em símbolos *culturalmente diversos* ou desnudo pelas lentes da biologia genética —, como um dos mais relevantes dilemas da modernidade.

Narrativas de libertação e escrita da história

Ao estudar os processos de construção da história e da crítica pós-colonial na Jamaica e no Sri Lanka, Scott analisa o que denomina *presente político* — as demandas sociais e os contextos políticos que envolveram a produção de narrativas posteriores à experiência colonial *stricto sensu*. Seu percurso por universos tão distintos é pontuado pelas reflexões de Talal Asad e, principalmente, Edward Said. Scott mostra como a articulação e a invenção de retóricas que aludiam ao passado, à cultura e à religião local, permitiram que regras de enunciação da política e da autoridade colonial fossem produzidas através de uma linguagem secular e autorizada. Representação e autoridade e, principalmente, o que Said se refere como formas de “irradiação” (1990:31), são investigadas na formação paulatina de um vocabulário e conhecimentos sobre a relação entre religião e política no Sudoeste Asiático. A antropologia como linguagem e instrumento de produção de um conhecimento colonial *par excellence*, constitui não só fonte e recurso auxiliar dessas narrativas, como é respon-

sável pelo estabelecimento de seus pontos de inscrição (Said 1989; Asad 1979). Scott recupera conceitos com os quais possa compreender como a produção de saberes coloniais e a constituição de uma política local operam, se ajustam e legitimam mutuamente. Ao mesmo tempo, discute como uma intensa intimidade entre essas duas formas de conhecimento é histórica e localmente produzida. Scott amplia o horizonte do debate deflagrado por Said no livro *Orientalismo* (1990), enfatizando a dimensão política dos discursos que ousaram resistir à exterioridade da representação. É no campo da política e na formação do *Estado colonial* que tais discursos estão localizados. A relação entre poder, conhecimento e representação dos sujeitos coloniais é diretamente suscitada a partir do uso da noção de *governamentalidade* (Foucault 1979), mas é na prospecção dos significados atribuídos aos projetos de *reforma* em contextos coloniais que Scott problematiza o que denomina *governamentalidade colonial* — o surgimento de estratégias de governo, administração e representação locais dirigidas à população.

Scott identifica as bases da constituição *de um discurso político sobre* o budismo e sua conseqüente transformação em “religião” no Sri Lanka quando ocorre uma “desautorização dos antigos padrões eclesiásticos de poder [e] a religião organizada é então obrigada a empregar as novas tecnologias e instituições da esfera pública para realizar o trabalho ideológico da mobilização religiosa” (:68). Tal investigação é retomada mais adiante, quando, ao propor uma “des-historização da história”, a influência de Foucault torna-se mais explícita. Focalizando o processo de produção do livro *The People of the Lion*, Gunawardana (1979) expõe as implicações políticas da relação entre a emergência de uma consciência histórica local e o estabelecimento de uma comunidade nacional no Sri Lanka. Na sua interpretação, é a história que se faz texto — e não contexto — da crítica pós-colonial.

Reflexões sobre os jogos de poder que se enredam nos modos de produção da história pós-colonial são retomadas em outro contexto, no qual a antropologia tem um papel fundamental. Um diálogo imaginário é travado com o historiador e escritor barbadiano Edward Kamau Brathwaite e as formas através das quais a presença da África no Caribe é por ele interpretada. Scott mostra a diferença entre um projeto intentado pela antropologia norte-americana no Caribe a partir dos anos 30, e outro que se constrói nos terrenos da política cultural e da identidade locais: “a imaginação normativa de uma visão política e moral da comunidade negra da diáspora” (:109). Embora tenha realçado a semelhança entre os projetos nacionalistas sinhala e afro-caribenho, pautados na reconstrução de

narrativas históricas, o diálogo travado com a prosa de Brathwaite desvenda outras conexões. Criticando uma tradição disciplinar ávida por detectar autenticidade e indícios de uma memória e história africanas — denominada “antropologia verificacionista” —, Scott distingue e qualifica o projeto político de alguns autores caribenhos em torno da busca da África no Caribe (Scott 1991; Carnegie 1996; Trouillot 1991). Este conformaria não uma *linguagem disciplinar* autorizada, mas uma estratégia e projeto de crítica cultural. Scott observa cuidadosamente os significados políticos que se escondem por trás do que se assemelha a um redutor discurso essencialista. A noção de “tradição” seria um exemplo. Em vez do paradigma da essencialização, evidenciaria a complexidade e a natureza multiforme dos projetos políticos nos quais seu uso é freqüente⁴. Uma indagação feita no contexto das discussões sobre o Sri Lanka parece atender aos dois debates. “Como poderíamos alterar os pressupostos através dos quais nós tradicionalmente pensamos [o lugar da] a comunidade na história e a autoridade do passado no presente [...] passados que já não podem ser entendidos como presenças definitivas e fixas através das quais nossa política de comunidade é garantida?” (:95) Uma genealogia dos discursos de poder e autoridade que envolvem a produção de histórias e a evocação de identidades *localizadas* é dirigida a outros domínios, mais especificamente, às vicissitudes do colonialismo na obra de Fanon e ao seu lugar na produção e na crítica pós-colonial.

Embora a reflexão sobre as injunções da *história como projeto* inscrito em práticas distintas de *governo colonial*, bem como os seus usos no debate sobre pós-colonialismo, apareça em várias passagens, o Fanon que é objeto da atenção de Scott é focalizado em uma parte singular do livro. Sua intenção é descrever certas formas de poder moderno que alteraram o terreno do embate entre *colonizador* e *colonizado* (:16), que não mais se aplicam às utopias de violência e libertação de um sujeito colonial imaginado por Fanon. Para Scott, esse projeto só é possível se textos canônicos do que chama “narrativas de libertação” forem submetidos a uma leitura crítica e, sobretudo, afinada com os debates e dilemas que um outro contexto pós-colonial oferece. O que é central no imaginário da descolonização postulado por Fanon não se reduz nem aos seus significados políticos para as lutas anticoloniais, nem aos usos que essas idéias ganharam em projetos de análise discursiva em países industrializados.

“A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela

roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a ‘coisa’ colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta” (Fanon 1979:26-27).

Fanon produz uma crítica radical da colonização através de um olhar minucioso sobre as estratégias de violência, subordinação e desumanização que produzem o *colonizado*. Como um contradiscurso, a descolonização implicaria anular e reinventar um suposto “sujeito colonial” na sua verdadeira humanidade. Para Scott, é justamente essa tentativa de restaurar uma humanidade perdida e anterior à experiência colonial, que coloca o texto de Fanon sob o escrutínio de outras leituras. Ainda assim, Scott debita à leitura do libelo anticolonial fanoniano parte relevante do aprendizado político que levou sua geração a acreditar em projetos de transformação social nos anos 70. Por esse viés, sua compreensão dos horizontes políticos do debate sobre pós-colonialismo está articulada a um subtexto. Um olhar quase memorialístico sobre o *presente político* jamaicano.

A Jamaica pós-1962 é o cenário de gestação e popularização de projetos políticos de cunho nacionalista, que culminam com a chegada do social-democrata Michael Manley ao poder em 1976. A crescente importância de uma cultura popular musical e dançante, produzida nos então perseguidos guetos de Trenchtown, transformou a ex-colônia britânica no epicentro da produção de uma *cultura da diáspora negra* reinterpretada e reproduzida graças à tecnologia e à imigração. Vistas retrospectivamente, essas transformações reconduziram os dramas coloniais anteriores aos anos 60 a um presente (e futuro) inusitado. Scott transforma a figura emblemática dos *rude-boys* — jovens moradores dos bairros populares de Kingston que por volta dos anos 60 passam a tematizar a violência e a opressão racial em linguagem musical e estilo juvenil — no personagem central dessa recente e trágica história. A linguagem corporal dos *rude-boys*, imortalizada no cinema em *The Harder they Come* e na TV nas letras picantes da febre *dance-hall* protagonizada por *Yellow Man*⁵, coloca em relevo as artimanhas da construção de um discurso nacional-popular que combina dois dilemas constitutivos da modernidade em contextos pós-coloniais: alusões a um corpo liberto de estereótipos racialistas paradoxalmente revestido de marcas culturais *racialmente* significativas, combinadas à popularização e reafirmação de ideais de masculinidade construídos mediante a vulgarização de emblemas que o conectam à sexuali-

dade e à “raça”. Os retratos de um *rude-boy* romantizado — imaginado como protótipo de um herói revolucionário anticolonial nos anos 60 — são vertidos nas figuras masculinas e eróticas do *dance-hall*. Novos personagens marcam sua singular presença no imaginário popular jamaicano, impregnando-o de ícones que indistintamente celebram a reconstrução masculina e racializada de um sujeito *culturalmente diverso*. Scott não está sozinho na crítica à familiaridade dessa linguagem com outras estratégias (e impasses políticos) constitutivas de um moderno biopoder, tal qual imaginara Foucault. Seguindo as trilhas de uma leitura comparativa, sugiro haver algo mais em comum entre as imagens do *rude-boy* jamaicano mencionadas por Scott e a estética inspirada em insígnias militares utilizada pela juventude negra de origem imigrante nas grandes cidades dos países industrializados, problematizada por Gilroy.

Liberdade, Holocausto e Renúncia

“Eu soube desde cedo que caribenhos e outros soldados originários das colônias britânicas tinham lutado bravamente contra o nazismo. Eu admirava e apreciava os retratos do meu tio e sua esposa vestidos em uniformes de guerra” (:2). Lembranças atormentam as memórias do menino e os projetos do autor incomodado. Perturba-o a cantilena incidental que transforma certas concepções de semelhança e igualdade no âmago de políticas de identidade, estratégias de organização de grupos e outras formas de fraternidade contemporâneas. As insígnias, marcas e ícones alusivos à Segunda Guerra Mundial, bem como seus fantasmas totalitários e quimeras de igualdade, já não mais se limitam aos seus enquadramentos históricos. Em *Against Race*, Paul Gilroy encontra-os latentes, pulsantes e cheios de vitalidade na aversão que manifestam a formas de mistura e experimentação ousadas nos anos 60 e 70. Em suas memórias expõe as contradições e relevos de um discurso sobre a *diferença* que não conhece território, ideologia, fronteira e interlocutor. Gilroy reconhece-o como parte de uma estética e de discursos modernos que tiveram a Segunda Grande Guerra como momento privilegiado de exposição e sacralização.

Engana-se, porém, quem o imagina informado exclusivamente pelo exemplo-limite dos discursos nazi-fascistas, pela perplexidade de observadores e das vítimas do extermínio e do holocausto. Através de imagens aparentemente sem sintonia, como por exemplo as que aludem à fantástica e sobre-humana vitalidade do atleta Michael Jordan em *Space Jam* e à sedutora consagração do corpo nos documentários de Leni Riefens-

tahl, Gilroy mostra-nos que sua face mais danosa e potente — a celebração do corpo e da corporalidade como lugares de representação da *diferença* — ganhou outras roupagens. Os territórios de disseminação e afirmação dessa linguagem constituem o que Gilroy, inspirado em Zygmunt Bauman, chama de “campos”, ou seja, espaços-idéias através dos quais circulam noções de pertencimento, história e identidade essencializadas⁶.

Essa discussão é deflagrada por uma epígrafe de Fanon sobre a similaridade entre negrofobia e anti-semitismo. Fanon recordava então os conselhos que seu professor antilhano de filosofia lhe dera: “sempre que você ouvir alguém maltratar um judeu, preste atenção, porque ele está falando sobre você” (Fanon 1952 *apud* Gilroy 2000:1). Gilroy faz dessa advertência o fio condutor de suas próprias reminiscências costuradas a outras imagens da violência. Seu esforço pode ser definido como uma tentativa de montar um quebra-cabeça composto de memórias familiares, leituras do universo acadêmico e da mídia e reflexões sobre moralidade e poder.

“Minha própria memória me diz que eu era uma criança militarista, mas isso deve ter sido uma aflição partilhada por outros da minha geração. Com certeza gastei parte da minha infância reencenando as glórias da Segunda Guerra Mundial. [...] Do mundo da minha infância fez parte o incompreensível mistério do genocídio nazista. Como um dente doloroso e pendente, retornava a ele de maneira compulsiva. Este parecia ser o âmago da guerra e seus sobreviventes estavam próximos de nós. Suas tatuagens me intrigavam. Seus filhos estavam entre nossos colegas de escola. Foram eles quem preveniram nossas famílias sem carro sobre os prazeres de dirigir Volkswagens [...]. É claro, também, que algumas famílias judias abriram suas portas para estudantes caribenhos despejados do mercado imobiliário devido à barreira da cor. Eu me confrontei com a descoberta de que o sofrimento deles estava de algum modo vinculado a idéias de ‘raça’ que no meu universo estavam relacionadas à ameaça da violência” (Gilroy 2000:2, 4-5).

Em uma linguagem por vezes intrincada, Gilroy busca focalizar a trágica semelhança entre velhas e novas formas de expressão do fascismo e a persistência das retóricas raciais. Ambas (re)aparecem travestidas de outras hierarquias culturais. Mídia, música, filmografia e alguns discursos essencialistas que circulam nas cenas política e acadêmica norte-americana são seus alvos prediletos. Há visíveis pontos de continuidade entre *Against Race* e seus projetos anteriores (Gilroy 1987; 1993a; 1993b). Entretanto, Gilroy rompe certos isolamentos, em parte imagens inadvertidamente reificadas de uma cultura *negra* e *transatlântica* produzidas

por ele próprio em *The Black Atlantic*, e dialoga com um outro contexto de discussões relacionado ao debate sobre a noção de humanidade deflagrada no pós-guerra e às interpretações sobre o holocausto produzidas por Hannah Arendt e Zygmunt Bauman (Bauman 1998; Stolcke 2002)⁷.

Gilroy segue as prescrições do professor de Fanon, investindo criticamente sobre o que chama “ficções de particularismo” (:230). Discursos, emblemas e estéticas militarizantes, em diálogo com estratégias de produção de identidade inspiradas na lógica das fraternidades e nos grupos de parentesco. Tais sinais aparecem envoltos em símbolos e metáforas que aludem à força física, ao corpo, à masculinidade e à moralidade. Seus primeiros experimentos na cena política dos grupos negros em luta contra o racismo nas Américas datam das primeiras décadas do século XX. Seu imaginário não é exatamente singular, e em muito se assemelha às formações políticas que abrigaram discursos fascistas e nacionalistas na Europa. O exemplo histórico da UNIA, de Marcus Garvey, e suas inusitadas conexões com discursos da supremacia branca norte-americana, no texto de Gilroy, transforma-se no precursor das políticas contemporâneas protagonizadas por Louis Farrakan e da nação do Islã. Como definir e explicar suas proposições de fraternidade baseadas em ideais de pureza e anti-semitismo sem que se reconheça sua curiosa familiaridade com outros nacionalismos essencialistas? (:221) Nessas experiências associativas, é possível identificar os pontos de inscrição de uma certa noção de humanidade amplamente informada pela reafirmação do gênero, através dos sinais da brutalidade e da masculinidade⁸.

Justamente em contextos onde as feridas do racismo e do colonialismo permanecem expostas, discursos sobre o corpo figuram onipresentes em narrativas e estratégias de representação supostamente antagonicas. Nesse ponto, os usos de Fanon e Foucault nos textos de Scott e Gilroy assemelham-se.

“Minha preocupação aqui [argumenta Gilroy] não é necessariamente com a bem conhecida história daquelas já condenadas tentativas de produzir categorias raciais coerentes, na escolha de combinações representativas de certos fenótipos [...]. Muito mais interessante do que essa atividade de produção da ‘raça’, foi o que requereu a síntese do *logos* com o *icone*. Uma racionalidade científica formal com algo mais — algo visual e estético —, em ambos os sentidos desses termos escorregadios” (:35).

De forma inversa à maneira pela qual a literatura sobre o tema requalificou práticas e discursos em torno da crença e utilização do termo “raça”,

Gilroy não distingue suas qualidades mais ou menos científicas, sua disseminação mais ou menos popular e seus resultados mais ou menos toleráveis, perversos e dissimulados. O que se abrigou sob o termo *raciologia* foram processos de representação de supostas diferenças (e capacidades) biológicas e culturais do corpo. A primazia do corpo nas estéticas e políticas modernas simulou a substituição da *biologia* pela *cultura*, quando, de fato, cristalizou a primeira ao alimentar uma relação difusa e supostamente inexistente entre ambas. Essa apropriação da noção de *cultura* se transforma em uma moderna e exclusivista forma de propriedade: a cultura de um *povo*. “Temos que estar alertas para as circunstâncias nas quais o corpo é reinvestido do poder de arbitrar sobre o vínculo da cultura com os povos [...]”, adverte Gilroy (:24).

O texto de Gilroy aponta para alguns dos impasses suscitados por discursos modernos e cientificistas sobre o corpo e as capacidades humanas. Neles, tanto a lógica da “raça” quanto outras modalidades de inscrição calcadas em noções de infra-humanidade (:54) e pureza se revelariam em crise. A *raciologia* desvencilha-se de sua retórica científica, contamina a mídia e outras falas. Revela-se através de uma linguagem quase redentora, voltada para formas de consumo especialmente dirigidas a *corpos* e *culturas*. Gilroy mostra-se extremamente crítico das retóricas multiculturalistas e anti-racistas, justamente por permanecerem enredadas em um continuado discurso de essencialização da *diferença*. Ele identifica o vínculo entre imagens apocalípticas da “ordem neoliberal” e a expansão de micropolíticas que operam no cotidiano das populações e do indivíduo. Ambas se mostram baseadas em princípios de diferença e hierarquias sociais, culturais e biológicas, e operam de forma a “produzir desejos e gerar expectativas em escala global” (Trouillot *apud* Comaroff e Comaroff 2000:298). Gilroy não está sozinho na renúncia e crítica às políticas das diferenças aliadas à expansão do capitalismo. Em lugar de especular sobre a natureza espetacular, a “realidade espectral” do capitalismo do fim do milênio, Jean Comaroff e John Comaroff (2000:292), por exemplo, interrogam como sua linguagem se apresenta como preleção salvacionista — “[...] um capitalismo que, caso explorado corretamente, pode transformar inteiramente o universo dos marginalizados e desapoderados”. Nesse contexto, o consumo — enquanto “princípio e fator que determina concepções de valor na construção de identidades” (Comaroff e Comaroff 2000:294) — ofuscaria os termos de um debate mais amplo sobre poder. Os encantamentos do capitalismo milenarista operariam, justamente, pela capacidade de combinar salvacionismo, princípios de diferença, prescrições legalistas e morais: o indivíduo é redimido dos

seus vínculos locais e realocado sob lógicas classificatórias reguladoras de ordem moral globais.

Gilroy imagina ser imperativo, politicamente relevante e estrategicamente possível imaginar alguma forma de representação contrária às retóricas do *biopoder*. Uma das alternativas repousa em sua recusa em tratar como específicas linguagens da violência que, muitas vezes, se escondem na trivialidade do cotidiano. Propõe então um “humanismo planetário”, estratégico, não racial ou mesmo “anti-racial”, na tentativa de banir tais retóricas do horizonte político e do debate contemporâneo. Embora sua definição seja pouco clara em algumas passagens do livro, sua opção implica renunciar à noção de “raça” como “instrumento de categorização e identificação da humanidade” (:17). Todavia, é preciso notar que essa crítica se distingue de uma supostamente desinteressada aversão aos essencialismos e defesa de um universalismo ingênuo. Gilroy mostra-se cético aos apelos humanistas herdeiros do Iluminismo, responsáveis justamente por outorgar aos discursos racialistas uma crescente vitalidade.

Um possível diálogo com Scott é suscitado pelo interesse de ambos em aprofundar a compreensão dos termos e da natureza da liberdade outorgada/conquistada pelas populações de origem africana nas Américas e os espaços que essas experiências ocuparam no imaginário moderno. Ambos comparam os usos atribuídos à noção de liberdade em sociedades pós-escravistas, com os significados atribuídos aos corpos dos “novos cidadãos” libertos de seus estatutos formais de subordinação. Vistos de uma perspectiva contemporânea, parte relevante dos debates políticos sobre a experiência da liberdade parece ter se esgotado. Essa prospecção é partilhada pelos dois autores ao recorrerem à discussão sobre a relação entre liberalismo e racismo suscitada pelo historiador Thomas Holt no final dos anos 80⁹. Os ideais de liberdade e suas apropriações por parte de populações recém-saídas de diferentes formas de escravidão no século XIX, constituem um exemplo dramático de como ideais humanistas foram reapropriados e reinterpretados em projetos de *reforma* que deflagraram novas modalidades de governo e subjetividade no imaginário moderno. A bela digressão de Gilroy sobre os paradoxos dos ideais de liberdade oferece-nos uma passagem interessante para aquele que seria um momento posterior. O advento do corpo ao qual essa experiência de liberdade alude, torna presente uma possível linguagem e forma de representação: “[...] o desejo de liberdade, que por tanto tempo foi o centro do imaginário negro político moderno, tem que parar e refletir seriamente quando confrontado por questões decepcionantemente simples. ‘Liberdade para quê?’ ‘Liberdade para conquistar o quê?’” (:208).

Por fim, tanto Gilroy quanto Scott percebem os limites históricos e políticos que tornam tanto a extensão do uso da categoria foucaultiana de *biopoder* quanto as discussões sobre “epidermalização”¹⁰ e colonialismo propostas por Fanon, plenamente aplicáveis aos contextos sobre os quais ambos refletem (Gilroy 2000:44-45). Há algo muito mais intenso, aparentemente banal, cotidianamente perverso no processo histórico que culminou na transformação de *povos* marcados pelo exotismo e subordinação, em indivíduos para os quais uma certa noção de humanidade vem sendo exclusivamente aludida e corporificada através de retóricas da pureza, força física, masculinidade e da diversidade cultural. É justamente nos lugares onde as premissas liberais igualitárias parecem anular as categorias e as classificações baseadas em hierarquias biológicas, que suas marcas nem sempre sutis clamam por outras linguagens e formas de utilização.

Recebido em 22 de outubro de 2001

Aprovado em 9 de fevereiro de 2002

Olívia Maria Gomes da Cunha é doutora em Antropologia Social pelo PPGAS-MN-UFRJ e professora do Departamento de Antropologia Cultural (UFRJ). É autora de *Intenção e Gesto — Pessoa, Cor e a Produção Cotidiana da (In)Diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942* (no prelo).

Notas

¹ Tradução de *Les Damnés de la Terre* (1979). O mapeamento da literatura sobre Fanon não é objeto deste ensaio. Chamo a atenção para alguns debates emblemáticos produzidos nesse contexto, como por exemplo, os textos organizados por Alan Reed (1996) e as intervenções de Vergès (1997), Gates Jr. (1991) e Robinson (1993).

² O sociólogo inglês Paul Gilroy foi, junto com Stuart Hall, um dos integrantes do Center for Cultural Studies (University of Birmingham), responsável por pesquisas sobre juventude, mídia e política na Inglaterra nos anos 70 e 80. É autor, entre outros escritos, do seminal *The Black Atlantic — Modernity and Double Consciousness* (1993a). O antropólogo jamaicano David Scott é autor de *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on Sinhala Yaktovil* (1994), um estudo sobre a formação da comunidade intelectual *sinhala* no Sri Lanka. Tem publicado vários artigos sobre nacionalismo e cultura popular na Jamaica e é editor do jornal *Small Axe* (1997-).

³ Há um intenso debate nesse campo, no qual os usos e a crítica ao marxismo como ferramenta e modelo de análise para o estudo dos contextos coloniais têm figurado como tema central. Como este ensaio não pretende percorrer as várias trilhas dessas discussões, limitei-me a colocar em relevo aspectos relativos à presença de Fanon e Foucault nos livros de Scott e Gilroy. Para um panorama crítico mais geral sobre os usos e abusos do termo e das análises empreendidas sobre pós-colonialismo ver, entre outros, Coronil (1992), Dirlik (1994), Williams e Chrisman (1994), Prakash (1994) e Rajan (1997).

⁴ A descrição e interpretação do debate dos intelectuais *creolistas* na Martinica e nas Antilhas Francesas produzidas por Richard Price e Sally Price (1997) e Michel-Rolph Trouillot (1998) são excelentes contrapontos ao contexto evocado por antropólogos jamaicanos como o próprio David Scott e Charles Val Carnegie (1996). O papel e o lugar da *história* na antropologia norte-americana sobre o Caribe foram problematizados em outro texto de Scott (1991) e resultou em uma resposta de Richard Price (2001).

⁵ Filme produzido e dirigido por Perry Henzell nos anos 70, protagonizado por Jimmy Cliff. O *dance-hall* é mais um dos estilos musicais híbridos jamaicanos, caracterizado pelo seu acento rítmico e letras picantes e o cantor *Yellow Man* um de seus precursores. Para muitos críticos e defensores das letras politizadas e inspiradas na temática *rastafari* da geração do *reggae* dos anos 80, resultou na completa comercialização e descaracterização do estilo.

⁶ A diferença dos títulos das edições americana e inglesa (*Between Camps: Nations, Cultures, and the Allure of Race*, 2000) expressa a preocupação do autor para com o recebimento de suas idéias polêmicas tanto no contexto europeu quanto norte-americano.

⁷ O uso da noção de “tradição” no contexto da *diáspora negra* é evocado diferentemente por Gilroy e por Scott (:118-127). Uma inspiradora resenha crítica de Brackette Williams (1995) sobre o emblemático *Black Atlantic* coloca em outros termos a idéia de “tradição” suscitada pelo texto de Gilroy.

⁸ Essa discussão é acrescida de uma iconografia contundente no ensaio intitulado “Black Facism” (Gilroy 2000a).

⁹ Gilroy inspira-se claramente nas reflexões sobre liberalismo e transição da escravidão para o capitalismo produzidas por Thomas Holt (1995) e Uday Mehta (1997). Essa discussão é retrabalhada de forma instigante na recente coletânea de Rebecca Scott, Thomas Holt e Frederick Cooper (2000).

¹⁰ Termo cunhado por Fanon (1952). Segundo a apreensão de Gilroy, “um sistema historicamente específico de tornar corpos expressivos, dotando-lhes com qualidades da cor [...] [e que] sugere um regime perceptivo no qual o corpo racializado é confinado e protegido pela sua pele protetora” (:46).

Referências bibliográficas

- ASAD, Talal. 1979. “Anthropology and the Analysis of Ideology”. *Man*, 4: 607-627.
- BAUMAN, Zygmunt. 1998 [1989]. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- CARNEGIE, Charles V. 1996. “The Dundus and the Nation”. *Cultural Anthropology*, 4:470-509.
- COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. 2000. “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”. *Public Culture*, 12:291-343.
- CORONIL, F. 1992. “Can Postcoloniality Be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power”. *Public Culture*, 5:99-111.
- DIRLIK, A. 1994. “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”. *Critical Inquiry*, 20(2):328-356.
- FANON, Franz. 1971 [1952]. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 1979. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FOUCAULT, Michel. 1977. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1979. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1991. “Faire Vivre et Laisser Mourir: La Naissance du Racism”. *Le Temps Modernes*, 46(535):37-61.
- GATES JR., Henry Louis. 1991. “Critical Fanonism”. *Critical Inquiry*, 17(3): 451-465.
- GILROY, Paul. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack - The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: The University of Chicago Press.

- . 1993a. *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- . 1993b. *Small Acts – Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent Tail.
- . 2000a. “Black Facism”. *Transition*, 81/82:70-91.
- GUNAWARDANA, R. A. L. H. 1979. “The People of the Lion: The Sinhala Identity and Ideology in History and Historiography”. *Sri Lanka Journal of the Humanities*, 5(1/2):1-36.
- HOLT, Thomas C. 1995. “Marking: Race, Race-Making, and the Writing of History”. *The American Historical Review*, 1:1-20.
- MEHTA, Uday. 1997. “The Essential Ambiguities of Race and Racism”. *Political and Social Theory*, 11:235-246.
- PRAKASH, Gyan. 1994. “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”. *The American Historical Review*, 5:1475-1490.
- PRICE, Richard. 2001. “The Miracle of Creolization: A Retrospective”. *New West Indian Guide*, 75:35-64.
- e PRICE, Sally. 1997. “Shadowboxing in the Mangrove”. *Cultural Anthropology*, 1:8-36.
- RAJAN, R. S. 1997. “The Third World Academic in Other Places; or, the Postcolonial Revisited”. *Critical Inquiry*, 23(3):596-616.
- REED, Alan (ed.). 1996. *The Fact of Blackness: Franz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press.
- ROBINSON, Cedric. 1993. “The Appropriation of Franz Fanon”. *Race and Class*, 1:79-91.
- SAID, E. W. 1986. “Foucault and the Imagination of Power”. In: D. C. Hoy (org.), *Foucault: A Critical Reader*. New York: Backwell. pp. 149-156.
- . 1989. “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”. *Critical Inquiry*, 15(2):205-225.
- . 1990. *Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCOTT, David. 1991. “That Event, this Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World”. *Diasporas*, 3:261-284.
- . 1994. *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on Sinhala Yaktovil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SCOTT, Rebecca, HOLT, Thomas C. e COOPER, Frederick. 2000. *Beyond Slavery*. Chapel Hill: North Carolina University Press.
- STOLCKE, Verena. 2002. “Pluralizar o Universal: Guerra e Paz na Obra de Hannah Arendt”. *Mana*, 8(1):93-112.
- STOLER, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, Duke University Press.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1991. “Anthropology as Metaphor: The Savage’s Legacy and the Postmodern World”. In: R. Fox (org.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press. pp. 17-44.
- . 1998. “Culture on the Edges: Creolization in the Plantation Context”. *Plantation Society in the Americas*, 1:8-28.
- VERGÈS, F. 1997. “Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal”. *Critical Inquiry*, 23(3):578-595.
- WILLIAMS, Brackette. 1995. “Black Atlantic – Review”. *Social Identities*, 1:175-192.
- WILLIAMS, P. e CHRISMAN, L. 1994. “Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction”. In: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press. pp. 1-20.

Resumo

Autores como Michel Foucault e Franz Fanon têm figurado de forma influente tanto em estudos sobre questões relativas a estratégias de poder e representação em contextos pós-coloniais, quanto em debates e análises de ordem teórica sobre pós-colonialismo. Particularmente, as noções de *biopoder e governamentalidade*, originárias do pensamento de Foucault, e as reflexões de Fanon sobre a construção de formas de subjetivação racializadas e coloniais, têm ensejado um amplo debate sobre a permanência e circulação de retóricas raciais transnacionais. Através da leitura de David Scott, em *Refashioning Futures – Criticism after Postcoloniality* (1999), e Paul Gilroy, em *Against Race – Imagining Political Culture beyond the Color Line* (2000), este ensaio procura identificar a pertinência da combinação de ambos os autores em estudos que, de forma distinta, se debruçam sobre a complexa relação entre corpo e modernidade e suas implicações nos campos político e intelectual contemporâneos.

Palavras-chave Pós-Colonialismo, Cultura, Racialismo, Poder

Abstract

Authors such as Michel Foucault and Franz Fanon have been influential figures both in studies of questions relating to strategies of power and representation in post-colonial contexts, and in the theoretical debates and analyses surrounding post-colonialism. In particular, the notions of *bio-power* and *governmentality*, originally found in Foucault's thought, and Fanon's reflections on the construction of forms of racial and colonial subjectification, have enabled a wide debate on the permanence and circulation of transnational racial rhetorics. Through a reading of David Scott's *Refashioning Futures – Criticism after postcoloniality* (1999), and Paul Gilroy's *Against Race – Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (2000), this essay seeks to identify the pertinence of combining both authors in studies that, in different ways, rely on the complex relationship between body and modernity and its implications in the present-day political and intellectual fields.

Key words Post-Colonialism, Culture, Racism, Power