

■ O hibridismo do Império

.....**Michael Hardt**

O declínio do colonialismo europeu como forma de governo e como lógica de dominação política, cultural e racial, deixou lugar a uma certa impressão de liberdade. Resta esclarecer, apesar de tudo, que tipo de liberação se produziu realmente nas pegadas da descolonização e que direção esta liberação poderia tomar hoje em dia. O mundo colonial foi pensado como um mundo dividido em dois, que funcionava segundo uma dialética de exclusão recíproca das identidades nele simetricamente colocadas. O mundo pós-colonial define-se pelo desaparecimento dessa dialética. Ele não está mais dividido em dois, mas mostra-se, antes, em termos de diferenças, de misturas, de hibridismo e de ambivalência. A linha de demarcação parece ter se tornado mais fluida, mais leve ou, melhor dizendo, fracionada e multiplicada. Podemos perguntar-nos, apesar de tudo, em que medida o desaparecimento da dialética colonial e a passagem à situação de hibridez pós-colonialista marca um movimento de liberação e em que medida esta passagem desemboca em uma forma não dialética de dominação e controle, não menos severa ou estável que aquela que veio substituir.

Esta lógica não dialética de controle, que em um certo sentido substituiu o sistema dialético do colonialismo, será chamada de lógica do Império: por “imperial” entendo, antes de tudo, um outro tipo de relação entre o poder e as fronteiras. O fato colonial funciona de acordo com uma divisão binária central e a dialética de seu governo organiza-se sobre esta fronteira fixa. O fato imperial, ao contrário, não coloca a divisão binária; suas fronteiras são sempre indefinidas, flexíveis e em expansão¹. A lógica imperial apresenta-se, à primeira vista, como integradora e, em seguida, impõe lógicas de diferenciação e de controle em seu espaço liso e aberto. A lógica imperial tem certamente raízes antigas, mas podemos pensar, também, que se trata igualmente da lógica de poder mais difundida hoje em dia,

em particular depois do fim da guerra fria.

Entretanto, a fim de esclarecer o modo como se dá essa passagem de uma forma de poder a outra, é preciso, antes de tudo, voltar à formulação dialética do colonialismo e aos conflitos da descolonização. Isto ajudar-nos-á a situar a passagem para a situação pós-colonial e para a lógica do Império.

A dialética positiva ou a máquina de fazer Outro

A estrutura dialética do colonialismo, formulada pela primeira vez em trabalhos publicados depois da segunda guerra mundial, revelou-se uma ferramenta extremamente útil e continua sendo o principal instrumento de compreensão do mundo colonizado. A dialética do colonialismo visa, em primeiro lugar, a construção da identidade do colonizado, mas seu fim primordial é a construção do próprio sujeito soberano europeu. Vamos considerá-la uma dialética positiva na medida em que funda e sustenta o estado atual de coisas.

A identidade colonial funciona por uma lógica de exclusão. “O mundo colonizado é um mundo dividido em dois”². Os colonizados são excluídos não somente no plano físico ou geográfico, não somente no plano dos direitos ou privilégios, mas também, e ainda, no plano das representações e dos valores. O sujeito colonizado é concebido no imaginário metropolitano como Outro e, enquanto tal, é excluído tanto quanto possível dos princípios que definem os valores da civilização européia (“Não se pode raciocinar com eles”; “eles não sabem se controlar”; “eles não têm nenhum respeito pela vida humana”; “eles só entendem a violência”). A diferença racial funciona como um buraco negro que poderia absorver todas as predisposições para o mal. Construído fora da luz da civilização européia, o colonizado negro parece obscuro e misterioso em sua alteridade. Este sistema colonial das identidades repousa pesadamente sobre a fixidez da fronteira entre metrópole e colônia. A pureza das identidades, tanto no sentido biológico quanto no cultural, é da maior importância e a preservação da fronteira que os separa está na origem de diversos problemas. “Os valores, com efeito, estão irreversivelmente envenenados e infectados desde que são postos em contato com o povo colonizado”³. As fronteiras que protegem este

espaço puramente europeu, seja ele o do sujeito metropolitano, do colono ou do aventureiro, estão constantemente sitiadas. O direito colonial funciona em torno destes limites: de um lado, porque sustenta seu papel de exclusão e, de outro, porque se aplica diversamente aos sujeitos que se encontram de um lado e de outro da linha de demarcação. O *apartheid* é apenas uma das formas da compartimentação do mundo colonial, sua forma emblemática.

No entanto, um exame mais atento mostra que esta lógica de exclusão colonial, esta construção de um outro colonizado e separado, implica em relações muito estreitas entre colonizado e colonizador. Na imaginação colonial, o colonizado não é simplesmente percebido como excluído, estrangeiro à esfera da civilização, como Outro; ele é antes compreendido como Outro, como a negação absoluta, como o ponto mais distante do horizonte. É porque o Outro colonizado é mau, bárbaro, devasso, que o Eu europeu pode ser bom, civilizado e decente. É portanto essencial conhecer e ver o colonizado e - mesmo se este saber não tiver grande relação entre os sujeitos colonizados que existem de fato nas colônias e na metrópole - este conhecimento deve criar um sujeito coerente e definido em um plano ideológico ou imaginário. O contato com o colonizado é, portanto, essencial, mesmo que este contato só exista através de uma ficção, um Outro imaginado. Assim como, segundo Sartre, é o anti-semita que faz o Judeu, “é o colono que faz e continua a fazer o colonizado”⁴ para poder, em um retorno dialético suplementar, criar-se a si mesmo. Por exemplo, conforme mostrou Edward Said, o “Oriente” é uma construção do espírito, nascida do imaginário europeu. Nos séculos XVIII e XIX, momento em que a Grã-Bretanha e a França perseguiram seus sonhos imperiais, os territórios e as populações foram “orientalizadas” do Maghreb à Índia. Em contrapartida, o “Oriente” assim criado revelou-se extremamente rico e cheio de possibilidades para o imaginário europeu: a identidade européia construiu-se por oposição ao Oriente⁵. É somente quando se opõe ao colonizado que o sujeito metropolitano toma consciência daquilo que é. A negação determinada da negação que está no coração das trevas é a condição que torna a luz possível e constitui seu próprio princípio. O Outro absoluto reflete-se naquilo que é mais Eu. As fronteiras que definem e separam as identidades puras são de uma importância central, e isto não mais apenas como modo de exclusão, mas porque é a

sua fixidez que torna possível o jogo fundador das negações. É a luta corpo a corpo com o escravo, o contato com o suor que escorre de sua pele, com o cheiro que exala, que define a vitalidade do senhor. A estreiteza desses laços não apaga, por si, a separação entre duas identidades rivais, ela apenas torna mais importante a manutenção de sua pureza. O que parecia, à primeira vista, uma simples lógica de exclusão, revela-se como uma dialética negativa de reconhecimento. A existência do sujeito europeu da soberania moderna é fundada sobre esta relação dialética com o Outro, tal como ele é definido por sua origem racial. Os monumentos dourados das cidades européias, mas também aqueles do próprio pensamento europeu, estão baseados neste corpo a corpo com o colonizado⁶.

O fato de identificar a situação colonial, e as formas que toma a consciência colonial como dialéticas em sua estrutura, revelou-se extremamente útil. Antes de tudo, o sistema dialético mostra bem que não há nada de essencial nas identidades rivais. O Branco e o Negro, o Europeu e o Oriental, o colonizador e o colonizado, foram todos criados como papéis que só funcionam um em relação ao outro e não têm nenhum fundamento, real ou simplesmente necessário, nem na biologia, nem na razão. O colonialismo é uma máquina de fazer Outro. Mas, no entanto, na situação colonial estas diferenças têm que funcionar, e de fato o fazem, como se fossem essenciais e naturais. A primeira consequência desta interpretação dialética é a desnaturação da diferença racial e cultural. Isto não significa que, uma vez reconhecido que não passam de construções do espírito, as identidades coloniais se volatizem. São verdadeiras ilusões que funcionam como se fossem essenciais. Por outro lado, a interpretação dialética esclarece a fundamentação do colonialismo em uma luta violenta assim como a presença contínua da violência. A consciência metropolitana tem necessidade da violência para sentir e manter seu poder, para refazer-se sem cessar. O estado de guerra generalizada que subentende continuamente o colonialismo não é acidental e sequer indesejável: a violência é o fundamento necessário desse estado de coisas. Além disso, o fato de colocar o colonialismo como uma dialética de reconhecimento traz à luz o potencial de subversão inerente à situação. A referência a Hegel implica em que o senhor não pode obter senão um reconhecimento no vazio, ao passo que é o escravo quem, nesta luta de morte, tem a possibili-

dade de progredir em direção a uma consciência plena de si mesmo⁷. Enquanto tal dialética engendraria um movimento, a dialética da subjetividade européia é estática. O fracasso desta dialética implica a possibilidade de uma dialética mais conforme à sua definição, que faria a história avançar pela negatividade.

A dialética negativa ou o bumerangue da Alteridade

Numerosos autores, em particular aqueles que escreveram durante o longo período dos conflitos da descolonização, depois da Segunda Guerra mundial até os anos 60, tendem a provar que a dialética positiva que serviu de base e estabilizou a identidade européia deve ser confrontada com uma dialética negativa que lhe é correspondente. Para eles, não poderíamos recolocar em questão a construção colonial das identidades e da alteridade, contentando-nos com a revelação da falsidade das diferenças estabelecidas e proclamando, assim, a universalidade do fato humano. A única estratégia possível passaria pela inversão ou reviramento da situação colonial. “A unidade final que aproximará todos os oprimidos no mesmo combate deve ser precedida nas colônias por aquilo que eu chamaria de momento da separação ou da negatividade: este racismo anti-racista é o único caminho que pode levar à abolição das diferenças de raça.”⁸. É esta dialética propriamente negativa que vai colocar a história em marcha.

Em termos culturais, a dialética negativa é concebida, às vezes, como um projeto da negritude, como uma busca que visa a “descoberta da Essência negra”, a “manifestação da alma negra”. A resposta deve ser recíproca: mesmo se a negritude do colonizado é reconhecida como uma construção do espírito e uma mistificação nascida no imaginário colonial, ela não é, por isso, negada ou recusada mas, antes, afirmada... como essência! Segundo Sartre, os poetas revolucionários da negritude (como Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor) tomam o papel negativo que herdaram da dialética européia e o transformam em algo positivo, dando-lhe maior intensidade, reivindicando-o como um momento da consciência de si mesmo. Longe de ser uma força de estabilização e de equilíbrio, o Outro domesticado tornou-se selvagem, realmente Outro, isto é, capaz de reciprocidade e iniciativa própria.

Fanon propõe o mesmo tipo de reciprocidade em termos de violência. O primeiro momento da violência é o colonialismo, a exploração do colonizado pelo colonizador. O segundo momento, a reação do colonizado a esta violência original, assume todo o tipo de formas que são pervertidas no contexto colonial. “Esta agressividade sedimentada em seus músculos, o colonizado vai manifestá-la primeiramente contra os seus”⁹. A violência que existe no seio da população colonizada, às vezes considerada como a marca de antagonismos (religiosos ou tribais) antigos, é, na realidade, um reflexo patológico da violência da colonização. Esta mesma violência manifesta-se igualmente, segundo Fanon, sob uma forma sublimada, em certas crenças e mitos e em certas danças e distúrbios mentais. Não se pode escapar à violência; a própria colonização define-se por sua atmosfera de violência e, se o problema não for tratado de frente, continuará a manifestar-se sob suas formas patológicas. A única possibilidade de cura é uma contra-violência recíproca. “A violência do regime colonial e a contra-violência do colonizado equilibram-se e respondem-se em uma homogeneidade recíproca extraordinária.”¹⁰ Assim como os poetas da negritude perseguem a estratégia de uma contra-essência (ou contra-consciência de si mesmo), Fanon propõe a adoção da estratégia da contra-violência, de uma violência selvagem.

A tomada de controle do momento negativo e sua transformação em algo de selvagem tem como efeito romper a dialética da identidade europeia. Como diz Sartre, é o momento do bumerangue¹¹. A resposta da dialética negativa traz consigo uma destruição simétrica da consciência europeia de si mesmo: precisamente porque a sociedade europeia e seus valores baseavam-se na domesticação e na subsunção do colonizado, a negação selvagem desta posição solapa as fundações da Europa. Mesmo que o objetivo final seja uma sociedade sem raças, onde se reconheça a humanidade comum a todos, o momento da negatividade permanece necessário como primeira etapa, como processo terapêutico, como transição dialética¹². O escravo que nunca luta por sua liberdade, que se contenta em receber a permissão do senhor, permanecerá escravo para sempre.

A hibridez do mundo pós-colonial

Esta idéia de uma dialética negativa (“o racismo anti-racista”), formulada como uma resposta à dialética positiva da colonização europeia, estava muito difundida no momento da descolonização, mas é invocada muito raramente hoje em dia¹³. A estratégia dominante, atualmente, consiste em subverter as fronteiras do racismo afirmando a multiplicidade das particularidades presentes em todas as sociedades e fazendo apelo, através disso, ao denominador comum a todos. Este tipo de estratégia visa recolocar em questão as divisões binárias que segmentam os estratos sociais. Trata-se de realizar o projeto utópico de viver, de algum modo, além das fronteiras estabelecidas pelas diferenças raciais e culturais. Porém, em tal espaço, apenas um sujeito marcado por sua hibridez cultural pode viver¹⁴. A hibridez e a heterogeneidade são concebidas como liberadoras na medida em que escapam à dualidade da dialética e tornam permeáveis as barreiras raciais e culturais da sociedade. Deixando flutuar os pólos da dialética e embaralhando as fronteiras entre o Eu e o Outro, revela-se a liberdade da diferença. A afirmação de um projeto humanista faz-se, assim, através da pluralidade das identidades híbridas e das diferenças multiculturais.

Contrariamente ao mundo colonial, o mundo pós-colonial não é mais “um mundo dividido em dois”. A hibridez das culturas é, de fato, muito clara naquilo que concerne às Américas. A América Latina, em particular, construiu-se mediante processos de mestiçagem e hibridação nos planos cultural, racial, econômico, etc... No entanto, quando não o consideramos mais no contexto das oposições dialéticas do mundo colonial, o aspecto liberador desta hibridação torna-se muito mais evidente. “Será que o caráter aberto da hibridação suprime as diferenças entre os estratos culturais que se cruzam, produzindo um pluralismo generalizado, ou será antes que ele apenas engendra novas segmentações?” pergunta Nestor Garcia Canclini¹⁵. A história dos Estados Unidos apresenta numerosos exemplos dos modos como os processos de hibridação e a multiplicação das diferenças culturais e étnicas impuseram, de fato, uma segmentação social das mais severas. Os confrontos de Los Angeles em 1992 revelaram, seguramente, a multiplicidade das identidades híbridas em conflito: negros americanos, brancos, coreanos, his-

pânicos¹⁶... É uma volta da mesma violência já observada por Fanon, exceto que não está mais dividida por uma estrutura binária, mas prolifera em diversas direções, sob diversas formas. O mundo pós-colonial não é mais um mundo partido em dois, mas um mundo fragmentado por uma miríade de barreiras flexíveis.

É preciso que nos perguntemos, conseqüentemente, se não seria melhor compreender a hibridez do mundo pós-colonial não como forma de liberação, mas antes como um mecanismo de controle primordial. Contrariamente à lógica dialética do colonialismo, este controle dos hibridismos domina hoje a lógica do Império.

A lógica do Império implica em uma concepção radicalmente diferente do racismo. O racismo colonial começa por levar a diferença ao extremo e, em um segundo momento, recupera o Outro como fundamento negativo do Eu; o racismo imperial integra os outros no seio de sua ordem e, em seguida, orchestra estas diferenças em um harmonioso sistema de controle. O momento central do racismo colonial situa-se sobre a fronteira, na antítese global entre o fora e o dentro; o racismo imperial repousa, antes, sobre o jogo de diferenças e a gestão de microconflitos que se situam todos no interior de sua fronteiras, constantemente em expansão para integrar tudo o que ainda escapa ao poder imperial. De fato, para Gilles Deleuze e Félix Guattari, o racismo jamais funcionou verdadeiramente segundo o modelo dialético. “O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão, nem designação de alguém como Outro... O racismo procede por determinação dos distanciamentos de desvio, em função do rosto do Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes a ele, tanto para tolerá-los em um lugar tal, em condições tais, em tal gueto; tanto para obliterá-los sobre o muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco... etc.). Do ponto de vista do racismo, não há exterior, não há pessoas de fora”¹⁷. O Império cria e controla as identidades particulares e híbridas que têm uma relação indireta tanto umas com as outras, quanto com o poder imperial. Nenhuma identidade é designada como sendo Outro; ninguém é excluído da esfera imperial.

O triplo imperativo do Império

O poder imperial consiste, de fato, em três momentos distintos: o primeiro visa a integração, o segundo a diferenciação e o terceiro a gestão. O primeiro momento representa o aspecto magnânimo e tolerante do Império. Todos são bem-vindos em suas fronteiras qualquer que seja a raça, a cor da pele, o sexo, as preferências sexuais e assim por diante. Neste estágio integrador, o Império não vê as diferenças; mostra-se absolutamente indiferente em sua aceitação. A integração universal é obtida deixando de lado as diferenças mais rígidas ou as mais difíceis de gerir, aquelas que poderiam, por isso, originar conflitos na sociedade¹⁸. O fato de deixar as diferenças de lado exige que sejam consideradas como não essenciais e que não se imagine nenhuma situação em que elas não existam, uma situação em que não as conheçamos. Esta aceitação universal do Império é preparada, assim, por um véu de ignorância. Quando o Império se recusa a ver estas diferenças e quando força suas partes constituintes a deixá-las de lado (ou ao menos fora da esfera pública), pode acontecer um consenso de encobrimento sobre o conjunto do espaço imperial. Esta franja comum universal, ou pelo menos a possibilidade de sua existência, é essencial à construção do Império. O fato de deixar de lado as diferenças significa, de fato, que o potencial das diversas subjetividades constituintes é suprimido. Disso resulta um espaço público em que o poder é neutro, o que torna possível o estabelecimento de um direito comum que forma o coração do Império. Este direito, baseado na indiferença neutra e integradora, é uma instituição universal na medida em que se aplica da mesma maneira a todos os sujeitos que existem e que poderiam existir sob um poder imperial. Em seu primeiro momento, portanto, o Império é uma máquina de integração universal, uma boca aberta de apetite infinito convidando cada um a penetrar pacificamente em seu domínio (Dêem-me vossas massas miseráveis, esfaimadas, oprimidas...). O Império não fortifica suas fronteiras para expulsar os outros; poderíamos dizer, antes, que ele os atrai para sua ordem pacífica como um poderoso turbilhão. Com suas fronteiras e diferenças suprimidas ou colocadas de lado, o Império é uma espécie de espaço liso através do qual as subjetividades deslizam sem encontrar resistência ou oposição dignas deste nome. É sempre a paz que

constitui o primeiro elã e a finalidade do Império (mesmo que, paradoxalmente, ele esteja quase sempre em guerra).

É importante reconhecer que o Império nada tem a ver com o racismo biológico e, neste estágio de integração, o Império tem efetivamente que denunciar sua falsidade. Étienne Balibar demonstrou, magnificamente, que este “novo racismo” recusa qualquer fundamento biológico e busca bases, de preferência, na diferença cultural¹⁹. O racismo biológico coloca um ou outro(s) cujas qualidades são essenciais e imutáveis; é difícil afastar diferenças assim percebidas, ou antes, ninguém imagina ser ignorante dessas diferenças. As engrenagens da máquina de integração do Império não poderiam senão imobilizar-se diante de divisões tão profundas. O Império tem que negar ou destruir todas as estruturas profundas, todos os limites, todos os pontos de ancoragem que possam oferecer resistência à mobilidade, à fluidez de sua superfície. Mesmo as bases das identidades e das culturas nacionais devem ser erodidas nos circuitos da livre circulação. O Império tende, ao menos neste momento, para uma só cultura universal ou para aquilo que aparece como uma não-cultura, como uma ausência de identidade. Contrariamente ao racismo biológico, portanto, o Império pinta-se com todas as cores do arco-íris. Os cartazes da Benetton são, neste sentido, o resultado acabado da publicidade integradora imperial.

O momento integrador do Império corresponde, de certo modo, às redes globais de produção e à circulação global dos bens e da cultura. A tendência à unificação e à homogeneização do mercado mundial, indiferente a todas as fronteiras nacionais e culturais, não é senão um dos aspectos da máquina de integrar. Hoje em dia, tornou-se um lugar-comum dizer que o papel do Estado-Nação está em declínio na economia global a tal ponto que logo não poderemos mais falar de uma economia nacional como uma entidade separada²⁰. Segundo esta interpretação, o capital global vai se ver confrontado com um mundo perfeitamente desimpedido, livre de qualquer fronteira, no qual todos estarão integrados.

O segundo tempo do controle imperial, seu momento diferencial, coloca em jogo a afirmação das diferenças aceitas no seio do domínio imperial. Enquanto no plano jurídico estas diferenças são deixadas de lado (ou ao menos é preciso crer não conhecê-las), no plano cultural elas devem ser

exaltadas. Estas diferenças, como demonstrou Balibar, são agora consideradas culturais ou étnicas, mais que biológicas: de um certo modo, elas são contingentes, embora relativamente persistentes, mais que necessárias e essenciais. Não percebemos a exaltação destas diferenças contingentes como algo que possa ameaçar a franja central comum ou o consenso de encobrimento que caracteriza o mecanismo integrador do Império. As diferenças que aparecem, à medida em que levantamos o véu da ignorância, são pacíficas, não conflituais, o tipo mesmo da diferença que se pode deixar de lado, se necessário. Assim, depois da queda da União Soviética, os Estados Unidos tiveram um papel muito ativo na promoção e (re)criação das identidades étnicas nas antigas repúblicas soviéticas. As línguas regionais, a toponímia tradicional, as artes, o artesanato, etc., foram afirmadas como elementos importantes da transição do socialismo para o capitalismo. Estas diferenças são pensadas como “culturais” mais do que “políticas”, não devendo, portanto, levar a conflitos incontroláveis, mas assumindo o papel de uma força de divisão e de pacificação regionais. Igualmente, certas manifestações que visam promover o multiculturalismo, nos Estados Unidos, trazem à baila a exaltação das tradicionais diferenças culturais e étnicas, sob o guarda-chuva da integração universal. A estratégia multicultural adotada pela municipalidade de Los Angeles, ao menos antes dos confrontos de 1992, baseava-se na idéia de que a diversidade das diferenças raciais e culturais afastaria os antagonismos primários e colocaria pacificamente em xeque as diversas forças presentes. A ideologia do arco-íris do Império contrasta fortemente com a pureza almejada pelo poder colonial. Longe de ser uma identidade que se defende a partir do interior de limites fixos contra uma ameaça exterior, o Império convida e gera, em massa, numerosas identidades híbridas e particulares no interior de um horizonte ilimitado e integrador.

O momento diferencial do controle imperial deve ser seguido pela gestão e hierarquização destas diferenças étnicas e culturais. Em um primeiro tempo, o direito fundamenta-se, portanto, em características comuns, universais e não diferenciadas; em um segundo tempo, as diferenças são reconhecidas e exaltadas. No terceiro momento, estas diferenças devem ser subordinadas e acionadas em uma economia de controle.

Enquanto o poder colonial procurava estabelecer identidades puras, separadas, o Império desenvolve-se através de circuitos de movimento e mistura. Enquanto o sistema colonial era uma espécie de molde que produzia marcas invariáveis, distintas, a sociedade imperial de controle funciona por modelação contínua, “como uma moldagem auto-deformante que muda continuamente, de um instante a outro, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro”²¹. O fato colonial colocava uma equação simples com uma solução única; o fato imperial é confrontado com múltiplas variáveis complexas que mudam continuamente e admitem toda uma série de soluções, jamais completas, mas todavia eficazes. De uma certa maneira, portanto, o fato colonial poderia ser visto como mais ideológico e o fato imperial como mais pragmático. Podemos tomar como exemplo as fábricas da Nova Inglaterra e as minas de carvão dos Apalaches que, no começo do século, empregavam muitos imigrantes recentemente chegados de diversos países europeus. Muitos desses grupos de imigrantes traziam com eles uma forte tradição de militância sindical. Apesar de tudo, os patrões não recuaram diante da idéia de reunir esta mistura de trabalhadores potencialmente explosiva. De fato, eles logo se deram conta de que seria suficiente dosar cuidadosamente o número de trabalhadores de diferentes procedências em cada seção, ou em cada mina, para obter uma fórmula de poder particularmente eficaz. As diferenças lingüísticas, culturais e étnicas, presentes em cada equipe de trabalho, eram estabilizadoras pois poderiam ser utilizadas como um instrumento para combater os sindicatos. Era do interesse dos patrões que o *melting-pot* não dissolvesse completamente as identidades e que cada grupo étnico continuasse a viver em uma comunidade separada, mantendo suas particularidades. Uma assimilação cultural completa (em oposição à integração jurídica) não é, certamente, uma prioridade da estratégia imperial. A ascensão das identidades étnicas e regionais neste fim do século XX, não apenas na Europa mas igualmente na África, Ásia e nas Américas, confronta o Império com uma equação de uma complexidade crescente, com uma miríade de variáveis constantemente em movimento. O fato de que esta equação não tenha uma solução única não cria verdadeiramente um problema, muito pelo contrário: a contingência, a mobilidade e a flexibilidade, constituem seu verdadeiro poder. A “solução” imperial não

será a de negar ou atenuar estas diferenças, mas antes a de afirmá-las e organizá-las segundo um dispositivo de poder eficaz.

“Dividir para reinar” não é, portanto, a fórmula adequada para descrever a estratégia imperial. Na maior parte das vezes, o Império não cria a divisão, mas reconhece diferenças reais ou potenciais, exaltando-as ou gerindo-as no seio de uma economia de poder global. O Império tem três imperativos: integrar, diferenciar, gerenciar.

Se, de fato, esta lógica imperial é aquela que domina o exercício do poder na nova ordem mundial, então a hibridez e a hibridação não poderiam ser vistas como fator de liberação. Enquanto no quadro da divisão binária da dialética colonial as identidades híbridas parecem representar uma linha de fuga ou um momento de desterritorialização, no contexto da lógica imperial as identidades múltiplas e híbridas estão no coração do mecanismo de controle em si mesmo. Estamos, portanto, diante da tarefa de repensar a liberação, de pensar um novo sujeito constituinte e, assim, de propor uma alternativa à lógica imperial de controle.

Tradução **Elana Aguiar**

Notas

¹ Jean-Marie Guéhenno utiliza uma definição similar do “império” em *La fin de la démocratie*, Flammarion, 1993.

² Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspéro, 1961, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 30. A construção da identidade do colonizado pelo colonizador foi objeto de numerosos trabalhos nestes últimos anos. Encontramos um excelente exemplo em *The invention of Africa* de V.Y. Mudimbe, Indiana University Press, 1988.

⁵ Ver Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, 1978.

⁶ Em termos similares, Paul Gilroy avançou recentemente a seguinte tese : o próprio pensamento europeu moderno está estreitamente ligado e é baseado na “relação do terror e da subordinação raciais” dos dois lados do Atlântico. Ver *The Black Atlantic*, Harvard University Press, 1993.

⁷ Ver Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952, pp. 209-214.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Orphée noir*, *Situations III*, Gallimard, 1949, p. 237.

⁹ Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspéro, 1961, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹¹ Jean-Paul Sartre, prefácio a *Les damnés de la terre*, Maspéro, 1961, p. 19.

¹² É preciso notar aqui que várias questões de ordem teórica podem ser levantadas em relação à formulação que Sartre faz desta dialética. Segundo Sartre, a afirmação da negritude e a revalorização da essência negra formam um ponto de transição para uma sociedade sem raças, mas fica difícil discernir o que torna inevitável esta síntese final. “De fato, a Negritude aparece como o tempo fraco de uma dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não tem suficiência por si mesmo e os negros que o usam o sabem muito bem; eles sabem que tem por objetivo preparar a síntese ou realização do humano em uma sociedade sem raças. Assim, a Negritude é para destruir-se, ela é passagem e não termo final, meio e não fim último” (*Orphée noir*, p. 280). Sartre absolutamente não precisa, no entanto, por que o momento da síntese deve seguir (a não ser, talvez, porque “os negros sabem bem” que a síntese deve vir em seguida). A mesma lógica poderia perfeitamente levar à conclusão de que a antítese colocada pela negritude criaria um novo estatismo ou, antes, levaria a uma série infinita de antíteses. O argumento de Sartre é apresentado como paralelo à idéia marxista de que a ditadura do proletariado leva à sociedade sem classes, de que o proletariado é a primeira classe da história que visa sua própria destruição enquanto classe. Sua negação

revolucionária levaria a uma síntese final em razão da universalidade de sua posição como produtor (quer dizer que o trabalho é a essência humana mesma). Sartre não propõe nenhum argumento paralelo a este para sustentar o fato de que a negação revolucionária colocada pela negritude conduziria necessariamente à ausência de raças. Ele parece basear-se simplesmente naquilo que Hegel chama de a magia da dialética.

¹³ Para compreender por que esta dialética negativa não é mais uma referência utilizada geralmente, sem dúvida é preciso, antes de tudo, examinar os efeitos da revolução iraniana e a ascensão do integralismo islâmico em numerosos países. De um certo modo, estes movimentos (ou ao menos alguns de seus elementos) levaram o movimento negativo a seu extremo (“o Ocidente é o diabo”), o que faz com que nenhum outro grupo possa assumir este tipo de posição. Toda crítica sistemática do Ocidente deve doravante abster-se de adotar o projeto da negatividade. É por isso que Edward Said teve que repetir insistentemente que sua crítica do orientalismo não era anti-ocidental.

¹⁴ Ver, por exemplo, Homi Bhabha, *The location of culture*, Routledge, 1994.

¹⁵ Nestor Garcia Canclini, *Culturas híbridas*, Editorial Sudamericana, 1989.

¹⁶ Ver o meu “Los Angeles Novos”, in *Futur Antérieur*, número 12-13, 1992, pp. 12-26.

¹⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille plateaux*, Éditions de Minuit, 1980, p. 218.

¹⁸ Para John Rawls, na medida em que se persegue um projeto tolerante que visa um “consenso de recobrimento superposição” (*overlapping consensus*), é preciso deixar de lado as “doutrinas globais” (*comprehensive doctrines*) muito rígidas e, finalmente, excluir do consenso aqueles que não são razoáveis e que se recusam a deixar de lado suas doutrinas. Ver *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993. Ver meu artigo intitulado “Les raisonnables et le différents”, in *Futur antérieur* n° 21, 1994, pp. 59-69.

¹⁹ Ver Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Editions de la Découverte, 1988.

²⁰ Podemos referir-nos por exemplo, aos seguintes textos escritos por Robert Reich, Secretário de Estado do Trabalho dos Estados Unidos: “Como praticamente todos os fatores de produção (o dinheiro, a tecnologia, as fábricas e o equipamento) movem-se sem encontrar dificuldades, a idéia mesma de uma economia nacional não tem mais grande significação”. “Não vão existir mais tecnologias ou produtos nacionais, empresas nacionais, indústrias nacionais. Não vão mais existir economias nacionais, pelo menos no sentido em que atualmente entendemos.” *The Work of Nations; Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, p. 8 e p. 3.

²¹ Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in *Pourparler*, Éditions de Minuit, 1990, p. 242.

■.....Michael Hardt é professor de Literatura Comparada na *Duke University* (North Carolina, Estados Unidos).

