

Encontros e desencontros das diferenças. Ontem e hoje

Quando duas pessoas se encontram há, na verdade, seis pessoas presentes: cada pessoa como se vê a si mesma, cada pessoa como a outra a vê e cada pessoa como realmente é.

William James,

citado em *Peter's Quotations*, de Laurence J. Peter

1.1

Pequena Flor e Marcel Pretre. O estrangeiro e o estranho

Pequena Flor² despertava piedade. E aflição, mal-estar, uma perversa ternura. Era estranha, provocava estranhamento a menor mulher do mundo. Fosse a maioria estranheza talvez resultasse em medo, pavor, ânsia de destruí-la. Como era a menor, dava vontade de cuidar dela, como se fosse um bichinho, um cachorrinho. Ou de brincar com ela até enjoar. Ou fazer dela uma criada.

Bárbara que era, oriunda do coração da África, a linguagem daquela pigméia grávida era estranha e simplória. Foi batizada “Pequena Flor” por um homem civilizado premido diante da “necessidade imediata de ordem, e de dar nome ao que existe”. Precisava ele classificá-la, rotulá-la, enquadrá-la “entre as realidades reconhecíveis”, colocá-la, enfim, dentro dos conceitos próprios da civilização. Marcel Pretre, o homem civilizado, caçador e explorador, tinha-a como um troféu, “coisa rara”, algo estranho e ao mesmo tempo atraente. Diferente - acima de tudo diferente. Era como a via, com seu olhar de estrangeiro. Mas, inesperadamente, Pequena Flor, rompendo com a lógica do conquistador, riu. Riu, “quente, quente”. Estava gozando a vida, estava viva. Estava amando aquele homem branco, europeu, erudito, grande e civilizado. Amava-o com um amor profundo, tal qual amava o anel dele, a bota dele. Era tudo a mesma coisa. Quando notou que aquela pigméia negra tinha vida, estava viva, era mulher, quase mãe, o grande civilizador sentiu um mal-estar.

² in *A menor mulher do mundo*, conto de Clarice Lispector.

Reduzido à condição de peça de estudo e material de pesquisa, o objeto/mulher rompe com seu riso a sua impassível condição de troféu, como as cabeças de animais empalhados por colecionadores ou os corpos de espécimes em extinção, embalsamados nas vítimas de museus, estáticos perante o olhar dos visitantes. O seu riso era o sinal de que ainda não tinha sido devorada, comida, como vários de sua tribo. Não se sabia nesse instante se o mal-estar era da civilização ou se a civilização humana virara toda um só mal-estar (DINIZ, 1990, p.36-37).

Mas mesmo constrangido e perturbado diante da *existência* do outro, da outra, o explorador francês tratou logo de restabelecer a ordem – a *sua* ordem. Já havia feito muito ao admitir que o seu rechonchudo troféu falava uma língua, tinha uma língua. Chegou até a aprender algumas palavras indígenas, num gesto de condescendência próprio da sua condição de homem culto e superior. Mas ainda assim era difícil para ele entender o valor que aquela pigméia dava à *sua* árvore, aquela que ela morava e que teimava em repetir “é bom possuir, é bom possuir”. Aquele universo - aqueles valores, aquela possessividade com relação à natureza - era algo incompreensível à disciplina, à severidade e ao ordenamento do explorador. E mais perturbado ele ficaria com aquela história de Pequena Flor gostar dele tanto quanto de sua bota. Definitivamente, não entenderia aquela lógica pigméia e africana. Percebia apenas que ela estava viva – e era diferente dele. Melhor assim. Se não, diante do desconhecido e da diferença, ele poderia (i) querer que ela assimilasse a cultura branca e civilizada, e desprezasse seus sentimentos primitivos e arbóreos, ou (ii) simplesmente exterminá-la, fisicamente ou sabe-se lá como. Definitivamente, melhor assim. Deus sabe o que faz! - como bem encerrou a questão “uma velha fechando o jornal com decisão”.

E assim Clarice Lispector, também com decisão, encerrou o conto.

Sirvo-me dele, do conto, para abrir esta dissertação, porque passeia por vários caminhos – o trato entre as diferenças, o exotismo, a dominação, a aculturação, a tolerância, a intolerância – que tocam de perto ao tema objeto deste trabalho que poderia se chamar *encontros e desencontros*. Desencontros de encontros que acontecem, e muito, tanto na ficção literária como no dia-a-dia, de ontem e de hoje – alguns emblemáticos e históricos, como o de Colombo e os ameríndios, outros contemporâneos e pós-coloniais, como os dos migrantes globalizados, e ainda outros, mais particulares e pequenos, mas plenos de significação, como o de Marcel Pretre e a pigméia.

1.2

A Conquista da América

Abramos o capítulo com um trecho que impressiona pela veracidade:

*“Um espanhol, subitamente, desembainha a espada (que parecia ter sido tomada pelo diabo), e imediatamente os outros cem fazem o mesmo, e começam a estripar, rasgar e massacrar aquelas ovelhas e aqueles cordeiros, homens e mulheres, crianças e velhos, que estavam sentados, tranqüilamente, olhando espantados para os cavalos e para os espanhóis. Num segundo, não restam sobreviventes de todos os que ali se encontravam. Entrando então na casa grande, que ficava ao lado, pois isso acontecia diante da porta, os espanhóis começaram do mesmo jeito a matar a torto e a direito todos os que ali se encontravam, tanto que o sangue corria de toda parte, como se tivessem matado um rebanho de vacas.”*³

Pretexto para a barbárie: os espanhóis precisavam verificar se as espadas, amoladas, estavam tão cortantes como pareciam.

A conquista da América se deu em vários estágios, desde Colombo a Cortez, com cooptação, pacificação, catequização e massacre (como o acima narrado). Sua história retrata, com requintes, a relação do eu com o outro, do estrangeiro com o nativo, numa perspectiva diferente daquela vivenciada por Pequena Flor – embora também assombrada com um certo mal-estar. Um mal-estar que envergonha.

Depois do brevíssimo passeio pela ficção de Lispector, vale a pena observarmos este (des)encontro histórico, cuja relevância para o Ocidente dispensa comentários. Há diversas formas de contar esta história, mas vou me deter, especificamente, na prodigiosa obra de Tzvetan Todorov *A conquista da América*, sublinhando com atenção para o seu subtítulo: *A questão do outro*.

Todorov, ao analisar a chegada dos espanhóis à América, parte de oposições binárias, homogêneas e muito bem contornadas, quase puras: o homem branco versus o indígena, o “civilizado” contra o chamado “selvagem”, *um e outro*. Diante desta dicotomia (superada, como dito, na leitura contemporânea), almeja encontrar um trânsito entre os dois mundos – um trânsito mestiço, híbrido, mesclado.

³ O relato é do padre dominicano B. de Las Casas, em *Histórias de Las Índias*, citado por Tzvetan Todorov, no seu livro *A Conquista da América – A questão do outro*.

A dificuldade que brota, de plano, é o problema da língua. Não por acaso uma das questões chaves colocadas na ordem dos dias de hoje marcados pelo intenso fluxo migratório: qual língua falar? A do dominador, a do mais forte? Como entender e ser entendido oralmente? Parece que a distinção de línguas é o principal sintoma de que há diferenças entre os interlocutores e de que a Torre de Babel, onde todos falam línguas diversas e se fazem compreender, pode vir a ser uma meta. Ou um ideal. Ou simples convicção religiosa.

Não por acaso, num primeiro momento, Colombo reconhece a diferença e se recusa a admitir que os índios sequer falem uma língua ou algo que esteja próximo disso. Depois, meio a contragosto, admite que eles possam efetivamente falar uma língua – a espanhola. Sim, a espanhola. Rejeita a diferença; ou seja, que conquistadores e conquistados falem línguas diferentes. Desde logo, em 12 de outubro de 1492, Colombo escreve em seu diário de viagem: “Se Deus assim o quiser, no momento da partida levarei seis deles a Vossas Altezas, para que aprendam a falar” (TODOROV, 2003, p.42).

Isso mesmo: *aprendam a falar* (sic)...

Mais tarde, o grande descobridor finalmente admite que eles possuem uma língua própria, mas insiste em “escutar” palavras familiares, e se dirige aos índios como se eles o entendessem, repreende-os por alguma má pronúncia, e trava diálogos tão imaginários quanto risíveis. Escreve no diário: “Pelo que *ouvi* dos índios, a ilha é bastante extensa, de grande comércio, e que havia ouro...”; e no mesmo dia: “Não *compreendo* a linguagem deles...” [Grifo meu].

Todorov – não por acaso, um escritor búlgaro radicado em Paris - acredita que esta ignorância e a falta de interesse em aprender a língua são sintomáticas:

Tudo está aí, no encadeamento de algumas frases: a pouca percepção que Colombo tem dos índios, mistura de autoritarismo e condescendência; a incompreensão de sua língua e de seus sinais; a facilidade com que aliena a vontade do outro visando a um melhor conhecimento das ilhas descobertas; a preferência pela terra, e não pelos homens. Na hermenêutica de Colombo, estes não têm lugar reservado. (TODOROV, op. cit., p.46)

E, de fato, sem língua e sem história para contar, os índios, “culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã, parecidos entre si” (TODOROV, op. cit., p.49) são, aos olhos do europeu, uns sem lei, sem

religião. Sem individualidade. Campo propício, enfim, para a chegada do conquistador.

Não por acaso, Cortez, o poderoso conquistador do México, também não enxergava o indivíduo, o indígena; só as coisas. Nas suas narrativas, ele elogia a arquitetura, as mercadorias, os tecidos e as jóias, e tece loas à qualidade do artesanato – mas ignora completamente os artesãos: “Cortez fica em êxtase diante das produções astecas, mas não reconhece seus autores como individualidades humanas equiparáveis a ele” (TODOROV, op. cit., p.187).

Os índios são, em suma, umas “bestas idiotas” (sic), a ponto de aceitarem tudo, “até pedaços de barris”, em troca de ouro, constata Cristóvão Colombo, que, passado um primeiro momento, resolve adotar uma postura protecionista frente aos nativos – fruto, certamente, de seu sentimento de superioridade. Raciocinando com a sua lógica de “homem branco civilizado”, e só com ela, Colombo tem uma visão míope da realidade, e continua sem entender os indígenas – e continua a cair em contradição. Elogia, por um lado, o desprendimento dos índios, o seu desapego aos bens materiais e à propriedade privada. Constata, ainda, admirado, que todos tinham direitos sobre o que cada um possuía, incluindo a comida. Porém, quando alguns indígenas resolvem fazer o mesmo com os espanhóis, entrando em suas cabanas para se servirem, Colombo logo muda de idéia e de conceito; eles passam a ser ladrões e precisam ser castigados: “Como na viagem que fiz a Cibao, ocorreu que algum índio roubou, se fosse descoberto que alguns deles roubam, castigai-os cortando-lhes o nariz e as orelhas, pois são partes do corpo que não se pode esconder” (*Instruções a Mosen Pedro Margarite*, 09.04.1494; in TODOROV, op. cit., p. 55).

O olhar europeu não compreende o selvagem, estranha os seus costumes e hábitos (ou falta de “bons hábitos”). É o olhar de quem não se reconhece no outro, e que por isso repele tudo que vem do outro, tudo aquilo que lhe é diferente e não pertence ao seu conhecimento, às suas verdades. O outro passa a ser o ignorante – aquele que *precisa* ser educado e, se for o caso, punido (de forma didática, para que os demais aprendam). Quando alguns “selvagens”, após assistirem à missa numa capela, resolvem jogar imagens santas no chão, cobrindo-as com terra, o irmão de Colombo, Bartolomeu, decide puni-los de modo bem cristão: leva-os à

“Justiça” (sic) e faz com que sejam queimados em público (TODOROV, op. cit., p.61).

É possível perceber que, com a convivência, a visão de Colombo vai mudando gradativamente de eixo: primeiro, ignora as diferenças, considerando os índios idênticos a ele, e projeta neles os seus próprios valores (assimilacionismo); depois, ressalta a diferença, traduzida em superioridade/inferioridade, sendo o espanhol sinônimo de perfeição (oportuna justificativa para a escravidão do outro “imperfeito”). De uma ou de outra forma, o mundo gira em torno do seu *eu* (egocentrismo).

“Como Colombo pode estar associado a estes dois mitos aparentemente contraditórios, um em que o outro é um ‘bom selvagem’ (quando visto de longe), e o outro em que é um ‘cão imundo’, escravo em potencial?”, indaga Tzvetan Todorov, para, em seguida, responder: “É porque ambos têm uma base comum, que é o desconhecimento dos índios, a recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos que ele, mas diferentes”. Daí, conclui: “Colombo descobriu a América, mas não os americanos”(TODOROV, op. cit., p.68-69).

Não chegou sequer a ficar incomodado e constrangido, como Marcel Pretre. Não *descobriu* o outro diferente do seu eu.

1.3

O Outro diferente. Intolerância justificada

Se Colombo teve dificuldade para entender as diferenças e conhecer os indígenas, Cortez, por seu lado, não teve este problema. De plano, procurou compreender (com a ajuda de Malinche) os sinais, os símbolos dos índios, e a língua. Explorou dois fatos que desde logo havia constatado - não terem, as tribos, uma língua comum⁴; e serem os espanhóis superiores na capacidade de

⁴ “Serão os espanhóis que instaurarão o natural como língua indígena nacional no México, antes de realizar a hispanização; serão os frades franciscanos e dominicanos que se lançarão ao estudo das línguas indígenas, assim como ao ensino do espanhol. Este comportamento já estava preparado havia muito tempo; e o ano de 1492, que já havia visto a notável coincidência da vitória sobre os árabes, do exílio imposto aos judeus e da descoberta da América, é também o ano da publicação da primeira gramática de uma língua europeia moderna, e é a gramática do espanhol, por Antonio de Nebrija. O conhecimento da língua, nesse caso teórico, demonstra uma atitude nova, não de veneração mas de análise, e de tomada de consciência de sua utilidade prática; e Nebrija escreveu em sua introdução estas palavras decisivas: ‘A língua sempre foi a companheira do império’.” (TODOROV, 2003, p.179).

comunicação⁵ - e usou, sem parcimônia, armas, espadas e a pólvora. Ganhou a guerra. Para tanto, provocou um extermínio.

Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma idéia global (apesar de não nos sentirmos no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de um milhão. (TODOROV, op. cit., p.197)

Diante destes números, Todorov sentencia: “Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse” (loc. cit.).

Três fatores explicam o genocídio: a) o desejo de riqueza; b) a necessidade de novos domínios; c) *a idéia que os espanhóis fazem dos índios: seres inferiores, meio homem, meio bicho*. Este último, até do ponto de vista psicológico, foi fundamental. Levar o outro ao estranhamento total, não se reconhecendo nele. Sem isso, a destruição não teria se consumado.

Havia, porém, um entrave nesta história toda (e é onde se vê a face dissimulada do preconceito): mesmo se tratando de “selvagens inferiores”, seus massacres não poderiam ser injustificados, a bel-prazer do conquistador, sem normas, sem leis. Afinal, bárbaros eram os indígenas – ou deveriam ser...

Fazia-se necessário, pois, oficializar as relações com os índios, legalizá-las. Os homens civilizados, respirando os ares puros e eruditos do Velho Mundo, precisavam saber que do outro lado, no mundo novo, havia somente seres

⁵ Devo ressaltar que a professora Shirley Brice Heath, no livro *La Política del lenguaje em México: De la Colonia a la nación*, cuja primeira edição data de 1972 (portanto, posterior a *Conquista*) contraria, no particular, a observação de Todorov, sustentando que a língua dos astecas já havia se imposto como uma espécie de língua oficial e comum a todos. Diz a autora no capítulo inicial da obra, intitulado *El lenguaje: Instrumento de Império - El nahuatl en el Império Azteca*: "Los conquistadores llegaron cuando ya se habia hallado la solución a la diversidad de idiomas, y la convirtieron nuevamente en problema. Durante el siglo que precedió a la llegada de los españoles a las costas de la Nueva Espana, los aztecas habian sometido a diversos grupos lingüísticos en el proceso de su expansión territorial. El nahuatl, idioma oficial de los aztecas, se extendió al mismo tiempo que el território de los guerreros, y se convirtió en lenguaje de prestigio y privilegio por todas las comarcas conquistadas. Una de las más notables hazañas de la dominación azteca sobre muchas tribus fue el establecimiento del nahuatl como lenguaje oficial del Império Azteca" (HEATH, 1977). Creio, porém, que esta constatação, embora tenha rechaçado a premissa de Todorov, não prejudica o objeto principal da conclusão do teórico búlgaro, ou seja, de que os espanhóis usaram do poder de persuasão e de comunicação como forma de conquistar os nativos, e principalmente a força exterminadora da pólvora.

primitivos que não cumpriam a lei e feriam direitos humanos universais e elementares.

Há um documento – *Requerimiento* – do jurista real Palácios Rubios, datado de 1514, que regulamenta as conquistas. Parte da premissa de que Jesus Cristo, “chefe da linhagem humana”, tendo todo o universo sob a sua jurisdição, transmitiu esse legado a São Pedro, que por sua vez repassou-o aos papas, e estes, na condição de senhores proprietários, doaram o continente americano aos espanhóis (e parte aos portugueses). Como se vê, estavam postas as fundamentações das bases jurídicas para a ocupação. Com uma peculiaridade: os índios deveriam ser cientificados da situação. Como? Pela simples leitura, por um oficial do rei, do *Requerimiento*.

Registre-se, porém, um detalhe nada irrelevante: não existe no documento qualquer menção a intérprete. Após ouvir o texto, se o índio ficasse *convencido* (que outra palavra utilizar?) teria o direito de não se tornar escravo. Caso contrário... Bem, caso contrário, *dura lex, sed lex*:

Se não o fizerdes, ou se demorardes maliciosamente para tomar uma decisão, vos garanto que, com a ajuda de Deus, invadir-vos-ei poderosamente e far-vos-ei a guerra de todos os lados e de todos os modos que puder, e sujeitar-vos-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Suas Altezas. Capturarei a vós, vossas mulheres e filhos, e reduzir-vos-ei à escravidão. Escravos, vender-vos-ei e dispor-ei de vós segundo as ordens de Suas Altezas. Tomarei vossos bens e far-vos-ei todo o mal, todo o dano que puder, como convém a vassallos que não obedecem a seu senhor, não querem recebê-lo, resistem a ele e o contradizem. (TODOROV, op. cit., p. 213)

Ou os índios se submetiam ou seriam submetidos à força e escravizados. Noutras palavras, se corresse o bicho pegava, se ficassem o bicho comia.

Não é difícil imaginar o que aconteceu na prática.

Outro jurista, o professor da lendária Universidade de Salamanca, Francisco de Vitória, respeitado na Espanha como um humanista do século XVI, elaborou a tese do “direito natural de sociedade e de comunicação”, para justificar a necessidade de tratamento recíproco entre espanhóis e índios. Assim, condena as guerras em geral, mas admite algumas “guerras justas”. A seu juízo, os chefes indígenas não poderiam impedir que seus vassallos negociassem (ouro, p.ex.) com soldados espanhóis, e vice-versa, os príncipes espanhóis não poderiam fazer a mesma proibição. Tudo em nome do princípio da reciprocidade.

A guerra, então, se justificaria apenas quando quebrado este princípio, ou ainda quando um direito humano, maior, for desrespeitado. Por exemplo: leis indígenas admitem o sacrifício humano de homens inocentes; lícita, nesse caso, a intervenção do homem civilizado, ainda que pela força.

Visto, inicialmente, como um defensor dos índios, Francisco de Vitória, no final, revela seu outro lado, quando procura justificar a guerra contra “bárbaros, incapazes de se autogovernarem (...) haja vista que até sua alimentação não é mais agradável e só ligeiramente melhor do que a dos animais selvagens” (TODOROV, op. cit., p.217).

Nesta linha de raciocínio, ele fornece base legal para a colonização, pretextando com um direito internacional calcado na reciprocidade.

Era preciso, pois, apresentar o outro como imperfeito, diferente porque selvagem, inferior e bárbaro – algo que provocasse “perversa ternura”, ou tivesse uma faceta exótica, pronta para servir ou que fosse digna de piedade (nem que fosse de sua alma).

O depoimento do dominicano Tomas Ortiz, ao escrever ao Conselho das Índias, aponta para a necessidade de se explicitar este sentimento, mostrando um índio animalesco – minimizando, em contrapartida, qualquer crise de culpa que porventura pudesse abater o católico espanhol. O texto fala por si:

Comem carne humana na terra firme. São sodomitas mais que qualquer outra nação. Não há justiça entre eles. Andam completamente nus. Não respeitam nem o amor nem a virgindade (...) Não há entre eles nenhuma obediência, nenhuma complacência dos jovens para com os velhos, dos filhos para com os pais (...) Comem piolhos, aranhas e vermes, sem cozê-los, e onde quer que os encontrem (...) Quando se lhes ensinam os mistérios da religião, dizem que essas coisas convêm aos castelhanos, mas não valem nada para eles e que não querem mudar os seus costumes. Não têm barba e, se por ventura ela cresce, arrancam-na e depilam-na (...) Assim posso afirmar que Deus nunca criou raça mais cheia de vícios e de bestialidade, sem mistura alguma de bondade e de cultura (...) Os índios são mais idiotas que os asnos, e não querem fazer esforço no que quer que seja (TODOROV, op. cit., p.218).

Estava ali um campo fértil para o historiador Oviedo, pregador xenófobo e racista de uma ‘solução final’, bradar com todas as letras: “Deus destruí-los-á em breve. (...) Satã agora foi expulso dessa ilha [Hispaniola]; toda a sua influência desapareceu agora que a maioria dos índios está morta (...) Quem pode negar que

usar pólvora contra pagãos é oferecer incenso a Nosso Senhor?” (TODOROV, op. cit., p.219).

Vê-se que, na conquista da América, o subtítulo da obra de Todorov – *A questão do outro* – faz todo sentido, pois revelador da visão etnocêntrica do colonizador: “onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência”, conceitua o antropólogo Everardo Rocha (1996, p.7), que leva um (no caso, o espanhol) a transferir as suas lógicas particulares e as suas verdades, dos seus mundos, das suas culturas, para o mundo do outro. Sem troca.

Neste passo, vale somente a lógica do conquistador ou do mais forte (economicamente falando), quando não há permuta, mas simples imposição. Daí, o *outro* (i) não reage, se submete, ou (ii) reage ‘pacificamente’, resiste cordialmente, ou (iii) parte para o confronto, age com violência.

Neste *desencontro*, o ameríndio restou vencido. Outros encontros e desencontros entre culturas e pessoas diferentes continuam a acontecer – muita vez, com a mesma intolerância.

É certo que a diferença causa estranheza. O homem vê o mundo com os olhos da sua cultura e considera o *seu* modo de vida como o mais correto e o mais natural. Não raro diversos grupos, sociedades, nações, ao longo da história, cultuaram a crença de que eram o centro do universo - algumas ainda cultuam. Para Marcel Pretre, Pequena Flor era um pequeno e inferior objeto, e ele o “caçador e homem do mundo”⁶, um ser superior oriundo do centro do universo. Por isso, o espanto e o mal-estar quando ela riu.

O antropólogo Roque de Barros Laraia (1996, p.75) alinha alguns exemplos curiosos, reveladores deste egocentrismo: os índios norte-americanos Cheyene, que se autodenominavam “os entes humanos”; os esquimós que se consideram “os homens”; os Navajo se intitulavam “o povo”; os nossos Xavante acreditavam que as suas tribos ficavam bem no centro do mundo. E, acrescento, ainda hoje judeus sionistas se consideram o “povo eleito”, assim como não poucos americanos se colocam na condição de representantes de Deus na terra, distribuidores da justiça e da democracia no mundo, e não por acaso gostamos de

⁶ A expressão é de Clarice Lispector.

difundir a crença de que Deus é brasileiro. Segmentos e grupos das sociedades contemporâneas ainda se apresentam como portadores deste, digamos, “sentimento de superioridade” – ovo da serpente da intolerância, do racismo e do *pré-conceito*, justificador da violência praticada contra aquele com o qual não se identifica, por um ou por outro motivo.

Dentro de uma mesma sociedade, a divisão ocorre sob a forma de parentes e não-parentes. Os primeiros são melhores por definição e recebem um tratamento diferenciado. A projeção desta dicotomia para o plano extragrupal resulta nas *manifestações nacionalistas* ou formas mais extremadas de xenofobia (LARAIA, 1996, p.75). [Grifo meu]

Estas *manifestações* – justificadas por aquele que detém a verdade absoluta e tem não só direito, mas o dever de impor o “bem” – podem resultar em “guerras justas” ou “santas”, e também podem resultar no estranhamento com relação ao outro, ao estranho, rejeitando-o ou transformando-o num criado ou num brinquedo. Nestas horas, não há preocupação de um em saber se o seu bem é também um bem do ponto de vista do outro, como bem encerra Tzvetan Todorov: “Esse postulado implica, portanto, uma projeção do sujeito enunciante sobre o universo, uma identificação entre *meus* valores e *os* valores” (op. cit., p.225).

1.4

Identidade, Nação e Globalização

As grandes distâncias, a precariedade na comunicação e a ignorância absoluta sobre outros povos foram fatores preponderantes no contato entre o ameríndio e o conquistador. Colombo foi um dos precursores do movimento de globalização, aproximando culturas díspares que nunca se viram, colocando-as frente a frente. Atualmente, a globalização mostra sua outra face, mais “econômica” e mais simpática aos interesses transnacionais. Esta globalização da economia, a “abertura dos portos” e o avanço tecnológico dos meios de comunicação tornaram o mundo menor, as culturas mais próximas, mais mescladas, mais misturadas. Todavia, este “encurtamento” apenas realçou o problema do trato com as diferenças, principalmente diante da fragilidade do

conceito de nação – e um homem em crise, com identidade fragmentada e indefinida.

Stuart Hall, no clássico *A identidade cultural na pós-modernidade*, formula três concepções sobre identidade: sujeito do Iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

O primeiro, baseado na concepção de um “indivíduo soberano”, centrado num núcleo interior e dono da sua razão, surgiu entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVII, e representou uma ruptura importante com um passado que creditava todas as suas tradições e estruturas ao divino. “Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da ‘modernidade’ em movimento” (HALL, 2004, p.25).

O sujeito de concepção sociológica estabelecia um diálogo com o “exterior”, fruto da crescente complexidade do mundo moderno; “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade” (HALL, op. cit., p.10), costurando o sujeito à estrutura.

Chega-se, finalmente, ao sujeito pós-moderno, que se posiciona na contramão, composto não de uma única, mas de várias identidades, diluídas, complexas e não uniformes. Ele “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”, diz ainda Stuart Hall (op. cit., p.13).

Para Hall, esta pluralização de identidades é consequência da erosão da “identidade mestra” - de classe - e da emergência de novas identidades, o que afasta o conceito de uma sociedade centrada na luta de classes. Esta, a seu ver, constitui apenas um dos conflitos pós-modernos. Existem outros, emergentes: sexual, racial, religioso, moral, ambiental etc - frutos de uma pulverização que fragmenta a identidade do homem contemporâneo. Antes coerentes e unificados, as identidades, hoje, se deslocam, complexas e contraditórias que são.

O tema suscita controvérsias e polêmicas em inúmeros textos teóricos contemporâneos, que vão desde os mais críticos aos mais pessimistas, passando pelos mais empolgados com aquilo que se rotulou chamar de “pós-modernidade”.

Contudo, fiquemos aqui, nesta dissertação, apenas com Stuart Hall, cuja autoridade no assunto dispensa maiores comentários. Ele próprio um migrante jamaicano que fixou residência na Grã-Bretanha, relaciona *identidade individual*

com identidade cultural nacional – e com a pós-modernidade ou modernidade tardia - a partir do processo de globalização. E nisso ele não está só: “Repensar a alteridade conduz, necessariamente, ao exame do problema da identidade, assim como traz implícita uma série de associações binárias, ligadas às categorias de razão e instinto, nação e indivíduo, universal e particular, e assim por diante”, preleciona a professora de Teoria da Literatura da UFMG, Eneida Maria de Souza (1991, p.34).

A questão da *identidade nacional* não é pouco complexa, e abrange razões políticas, sociais e econômicas, culturais e psicológicas. O conceito de *nação* lembra, concomitantemente, Estado território, economia política e aspectos culturais de um povo (indivíduos). Em suma, *nação é pátria*, que é mãe, porto seguro, soberania, tradição, passado, história, invenção, imaginação. Nestas horas, é impossível não lembrar do artista, aquele que fale e transmite emoção através da arte; logo, impossível não lembrar de Caetano Veloso: “Minha pátria é minha língua;/ a minha língua é minha pátria./ E eu não tenho pátria,/ tenho mátria” (*Língua*).

Pois pátria é mãe. É língua.

Engrossando o coro desta metáfora, leiamos um pouco mais de Tzevetan Todorov, noutro trecho subtraído de *A Conquista da América*:

Um homem era chamado de bárbaro quando comparado a outro *por ser estranho em seu modo de falar e por pronunciar mal a língua do outro* (...) Segundo Estrabão, Livro XIV, essa era a principal razão pela qual os gregos chamavam outros povos de bárbaros, isto é, *porque mal pronunciavam a língua grega*”(op. cit., p.277). [Grifos meus].

Língua que narra.

O ato de narrar e a nação são irmãos siameses. A narrativa tece a teia que resulta na nação:

É pelo ato de narrar a nação que tanto Nietzsche como Renan acreditam que a unidade histórica está subjugada a uma forma afirmativa de compreensão estética a vida e do povo francês e alemão (...). Pergunta-se o historiador francês: - o que é uma nação? ‘Ela supõe um passado; resume-se, porém, no presente, por um fato tangível: o consentimento, o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum. A existência de uma nação é (perdoem-me a metáfora) um plebiscito

cotidiano, como a existência do indivíduo é uma perpétua afirmação da vida’ (Renan, 1997, p.40)” (DEALTRY, 2002, p.197).⁷

Benedict Anderson – pensador de referência obrigatória quando este tema está em pauta -, numa citação que, de tão mencionada, já virou quase um lugar-comum, resumiu: “Dentro de um espírito antropológico, proponho, então, a seguinte definição para nação: ela é uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana” (ANDERSON, 1998, p.14).

O próprio Hall lembra que a ”cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”. Ou seja, além de instituições culturais, as culturas nacionais são símbolos e representações que constroem identidades, calcadas nas histórias que são contadas sobre a nação, “memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (op. cit., p.51).

Em suma, *imaginação* compreende o próprio conceito de nação.⁸

Mesmo os mitos nacionais – tão caros à identificação de um povo – podem ser inventados. “Precisamos distinguir entre o que vem de baixo e o que é imposto de cima. Em geral, os mitos nacionais não fazem parte da memória histórica ou de uma tradição viva, com exceção daqueles casos nos quais o que se tornou mito nacional era um produto da religião”, ressalva o festejado historiador Eric Hobsbawm (2000, p.30). A força destas imagens, mitos e memórias é hercúlea e exerce enorme fascínio e influência sobre um povo, que Hobsbawm atribui, dentre outras, a uma “necessidade do ‘permanente’ e do ‘fundamental’, a qual assume enorme importância psicológica não só para os indivíduos, mas também para as comunidades” (op. cit., p.32).

⁷ Giovanna Dealtry cita Homi Bhabha a respeito de Renan: “É a vontade que unifica a memória histórica e assegura o consentimento de cada dia. A vontade é de fato a articulação do povo-nação” (op. cit., p.197).

⁸ Recorramos, novamente, a Benedict Anderson: “Primeira definição: A nação é imaginada como *limitada*, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais se encontram outras nações. Nenhuma nação se imagina co-extensiva com a humanidade. Segunda: É imaginada como *soberana*, porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído (...) O penhor e o símbolo dessa liberdade é o Estado soberano. Terceira: a nação é imaginada como *comunidade* porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalecem em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e desigual” (*apud* SANTIAGO, 2004, p.57).

Este inventário do passado, por vezes, se consiste numa tarefa árdua e frustrante, numa busca interminável de uma *verdade*, distinguindo-a de fatos históricos que podem ser rotulados de simples fábulas ou mitos – mentiras, em suma. “Entretanto, é preciso perceber que, como afirma Homi Bhabha (1997), ‘as origens das nações, assim como das narrativas, perdem-se nos mitos do tempo e apenas na memória seus horizontes se realizam plenamente’. Ou seja, para os escritores contemporâneos ligados ao pensamento pós-colonial, a origem da nação sempre terá elementos de narração, quando não da própria ficcionalização”, dignosticou Giovanna Dealtry (2002, p.190-191).

A simbologia inserida na questão da identidade nacional – mãe, língua, mitos, tradição - reflete diretamente na formação (e crise) da identidade, inclusive psicológica, do indivíduo.

Ficção ou imaginação, mito ou tradição, o fato é que a “questão nacional” está – ainda – inserida no imaginário coletivo e o sujeito dela não se desencarnar num passe de mágica, quando o contexto aponta para a sua prevalência, notadamente numa relação entre identidades culturais, onde nem sempre o diálogo é igualitário – onde, muita vez, os interlocutores provém de *nações* (voltamos a elas) desequilibradas economicamente.

Não por outro motivo, Aijaz Ahmad – professor e pesquisador indiano - vê com cautela o propagado desprezo a todo e qualquer tipo de nacionalismo. Os nacionalismos, na sua maioria, são o “primo pobre” do racismo, afirma ele, pois detentores de uma lógica que não vai ao encontro da diversidade cultural, da inclusão e da heterogeneidade, mas sim na direção da exclusividade, da purificação ou do majoritarismo. Alerta, contudo:

Um desprezo geral por todos os nacionalismos tende a passar por cima da questão do imperialismo. Penso que aqueles que estão lutando contra o imperialismo não podem simplesmente privar-se do seu nacionalismo. Têm de passar por ele, transformar o seu Estado-nação de maneira tangível e depois chegar do outro lado. (AHMAD, 2002, p.222-224)

Acresça-se a esta discussão a fala respeitável da professora Lúcia Helena, ao cuidar do episódio *11 de setembro*, na mesma linha do teórico indiano:

O desmonte dos estados nacionais tem sido arma eficaz para que a sede do mundo globalizado se reforce como mantenedora de uma das formas mais perniciosas de nacionalismo, surgida no imperialismo do século XIX e que parecia ter chegado ao fim. (HELENA, 2004, p.35).

O próprio Tzvetan Todorov, noutro texto, *O homem desenraizado*, percebe esta dicotomia quando volta à Bulgária e verifica que, para seus compatriotas, a relação com valores nacionais tinha sentido bastante diverso daqueles que os franceses têm da nação. “Paris era certamente o lugar propício a uma renúncia eufórica aos valores nacionais; Sófia o era muito menos”.⁹

Ou seja, a escalção de um determinado país no time dos desenvolvidos ou no dos subdesenvolvidos, ou mesmo quando a principal questão interna de certo país diz respeito ao antagonismo ditadura versus democracia, pode ser fator preponderante para a renúncia, ou não, dos valores nacionais (vide nota abaixo). Mas não é só. A persistência desses valores no imaginário coletivo, além de certos interesses ideológicos, contribui para a sua manutenção no jogo político travado no tabuleiro mundial. O melhor exemplo são os Estados Unidos, cuja pujança e autopromoção de “os mais democráticos do planeta” estão longe de levá-los a dispensar a simbologia do nacionalismo. Muito pelo contrário.¹⁰

A euforia pós-moderna apregoa que, com o enfraquecimento do Estado-nação e o enobrecimento da pessoa, a sociedade contemporânea tende a se organizar em grupos, em comunidades emocionais unidas por interesses ou identidades específicas e pontuais, criando, assim, uma nova forma de solidariedade, inclusive transnacional. O outro lado desta mesma moeda revela que a minimização do Estado-nação, diante do processo de globalização, pode levar a uma incógnita e a um questionamento sobre a real amplitude da aldeia global, como revela José Luís Jobim:

⁹ Nesta hora, Todorov ressaltou as condições específicas que cercavam a valorização que os búlgaros davam à questão nacional, aspectos que, dependendo das circunstâncias e do contexto, podem ainda ser considerados, o que mostra que o conceito de nação não está totalmente descartado: “É preciso lembrar-se (porque as coisas estão mudadas desde então) que na época o discurso nacionalista representava a única oposição pública possível à ideologia comunista. Fazer elogios aos valores búlgaros significava, para todos os envolvidos, atacar as palavras de ordem oficiais” (TODOROV, 1999, p.17-18).

¹⁰ Para Stuart Hall, “a posição indubitavelmente hegemônica dos Estados Unidos nesse sistema [que ele chama *transnacional*] está relacionada não a seu status de Estado-nação, mas a seu papel e ambições globais e neo-imperiais” (2006, p.36).

Certamente é possível imaginar processo de solidariedade transnacional, mas dentro de uma outra lógica. E, embora em nome da “globalização” se busque satanizar o Estado nacional, não há hoje modo político viável de oferecer garantias de padrões sociais mínimos em nível “globalizado” no que diz respeito à qualidade de vida da população humana, pois não se transferiram atribuições e poderes dos Estados-nação a nenhuma instituição supranacional que ofereça tais garantias ainda que precariamente. Aliás, não há garantias de padrões mínimos nem mesmo para o sentido que se atribui ao termo “globalização”. (JOBIM, 2004, p.46).

Noutras palavras, podemos dizer que “economia globalizada” não equivale a “cultura globalizada”, e muito menos a “política globalizada” – e menos ainda ao desfazimento ou minimização do Estado-nação. A fala de Eric Hobsbawm é, a meu juízo, esclarecedora:

Nós já temos uma economia globalizada, podemos aspirar a uma cultura globalizada, certamente dispomos de uma tecnologia globalizada e de uma ciência globalizada, mas, em termos políticos, vivemos em um mundo que permanece de fato pluralista e dividido em Estados territoriais. Claro que esses Estados não são todos iguais. (...) Devemos nos perguntar sobre as conseqüências do enfraquecimento do Estado nacional. Será algo bom ou ruim? Ainda não sabemos. Mas é certo que os Estados nacionais não podem ser ignorados, e não podemos examinar o mundo como se não existissem ou não fossem importantes, pois não há nada além deles no campo da política. (HOBSBAWM, 2000, p.51).

Não obstante, o simples fato de estar sendo hoje questionada, e muito questionada, revela o quanto a exaltação das questões e dos mitos nacionais fundadores contribuíram para uma formação identitária que tinha referentes historicamente imutáveis embalados pela tradição, essência da cultura nacional. Possuir uma identidade cultural neste sentido é estar em contato este núcleo imutável e atemporal, que traça uma linha imaginária ligando o passado ao presente tendo o futuro como perspectiva. É a “tradição”:

É, claro, um mito – com todo potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. (HALL, 2006, p.29).

Este cordão umbilical, *tradição*, é que propiciava a certa leitura de que os habitantes de um certo espaço compunham uma cultura homogênea, detentores de identidades coerentes e distintivas. E ter uma identidade implicava ser integrante de uma nação, partilhando seus mitos, símbolos, costumes, língua com os outros

integrantes daquele espaço, ao mesmo tempo em que o diferenciava dos demais ocupantes de outros territórios.

A quebra deste paradigma resulta na chamada “crise de identidade”, que, acrescida pelo processo de globalização, abalou os quadros de referência que davam ao sujeito uma aparente estabilidade no mundo social. “A identidade surge, na atual concepção das ciências sociais, não como uma essência intemporal que se manifesta, mas como uma construção imaginária que se narra. A globalização diminui a importância dos acontecimentos fundadores e dos territórios que sustentavam a ilusão de identidades a-históricas e ensimesmadas”, arremata Nestor Canclini (2005, p.117), um dos mais respeitáveis pensadores da contemporaneidade.

Retornamos, então, pela fala de Canclini, ao tão propagado processo de *globalização*¹¹, particularizado na sua fase pós-1970, marcadamente enraizada nas disparidades estruturais de riqueza e poder (HALL). Suas operações “globais” incluem “interesses de empresas transnacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global do capital, as tecnologias e sistemas de comunicação que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura do Estado-nacional”, garante de forma convincente Stuart Hall (2006,35). Resultado: uma nova fase transnacional – onde não há “centro” cultural (este estaria em toda parte e em lugar nenhum).

A ressalva que deve ser sempre lembrada – e aqui me reporto às falas de José Luiz Jobim e Eric Hobsbawm supra citadas - é que a globalização (da economia, repita-se) pode até ser aclamada como mundial... *ma non troppo*.¹²

Não obstante, é certo que o sujeito contemporâneo inserido neste cenário não é mais composto de uma, mas de várias identidades, diluídas, complexas e não uniformes. São múltiplos os processos identitários – o que faz Hans Ulrich Gumbrecht cogitar da premência de uma carteira de *identidades* - no plural - para

¹¹ “O pensamento de matriz norte-americana prefere o uso do termo *globalização* à *mundialização*. Diversos estudiosos destacam a distinção que, mais que meramente terminológica, seria conceitual e ideológica. Ver, a respeito, CHESNAIS, F. *La mondialização do capital* (Paris, Syros, 1994), trad. bras. de S. F. Foá, atualizada e ampliada pelo autor, *A mundialização do capital*, São Paulo, Xamã, 1996, p.64. Sem embargo, até mesmo autores de tradição marxista também adotam o termo *globalização*, em diferentes países e idiomas” (MELHADO, 2006, p.30).

¹² Subtraí esta irônica expressão de uma frase de Reginaldo Melhado, jurista especializado em Direito do Trabalho, em seu *Metamorfoses do Capital e do Trabalho*: “Diversos países ainda não provaram o sabor dos tempos da economia cibernética sem fronteiras, que é mundial, global, planetária, *et cetera... ma non troppo*” (ob.cit., p.48).

cada indivíduo (1999,115), que assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não estão unificadas em torno de um “eu” coerente, delimitado e unitário.

Emergem daí identidades *carregadas de hibridismo*, construídas com base em intercâmbios e relações que se constroem e se desconstroem de maneira dinâmica e constante. Destaco trecho do texto de Heidrun Krieger Olinto, *Carteiras de identidades(s) de validade limitada*:

Inexiste algo como uma identidade essencial. Não são os sujeitos universais que circulam na história concebida no singular e evidenciando unidades. É por isso que são bem-vindas concepções e formas inovadoras de representação, mais adequadas e sutis que não repitam apenas padrões de nossas molduras conceituais tradicionais institucionalmente sancionadas, mas que saibam situar a pluralidade de nossas vidas heterogêneas, dos nossos passados e presentes – vários e variados – e modo relacional, sem por isso assumir o ônus de um relativismo radical politicamente inoperante (2002, p.260).

Há, não resta dúvida, novos elementos que ditam a ordem política das sociedades atuais. Elementos que desconstroem, quebram, fragmentam e questionam. O feminismo, a liberação sexual, os movimentos dos negros e das minorias, organizações pacifistas, ecológicas, contra armas atômicas, de libertação nacional e mesmo religiosas são exemplos que revelam esta nova base social – complexa e plural. Elementos que exigem voz e voto, querem influenciar, decidir.

A conjugação destes fatores, hoje em dia, não mais adota fórmulas simplistas baseadas em oposições binárias excludentes, representantes de um todo necessariamente uno e coeso, “onde um dos pares conceituais se torna necessariamente totalizante e o outro, invisível” (OLINTO, 2002, p.261). Não há mais espaço para uma leitura que coloque, lado a lado, uma versus a outra, classes sociais compactas e homogêneas, unificadas. Nem classe social, nem nenhuma outra vestimenta pronta-acabada-e-compacta, como religião ou nação. Pobres se organizam para brigar contra pobres, miseráveis atacam miseráveis, os ricos não formam necessariamente uma elite compacta e unida, e qualquer outro raciocínio

maniqueísta resta naufragado.¹³ O brado “trabalhadores, uni-vos!”, que tanto retumbou no século passado, hoje é apenas sussurrado em algumas esquinas urbanas, de forma pouco convincente e sem maiores ecos.

Nestes tempos em que a dualidade provoca nada mais que um melancólico saudosismo, “pois o dualismo leva à unicidade como única saída, sem deixar lugar para a multiplicidade”, - segundo as pertinentes palavras da pesquisadora Urpi Montoya Uriarte (2002, p.221) - o sujeito não é mais explicado a partir unicamente de sua escala social; ao revés, ele é composto, em si mesmo, dos diversos componentes que orbitam a seu redor – e que às vezes entram em contradição, revelando complexidade e, por vezes, incoerência e, por vezes, insatisfação.

Antes de passarmos ao tópico seguinte, é preciso fazer uma ressalva. Quando se fala – e aqui falamos muito – em “novos tempos”, dois cuidados se fazem necessários: a) não cair no fácil raciocínio estanque que separa dois momentos, imaginando uma ruptura radical, antes-e-depois, como se houvesse entre eles um valão intransponível sem elos de ligação e sem relação de causalidade; b) não levar a fragmentação e o relativismo às últimas conseqüências, numa atomização descontrolada, a ponto de encarar – conforme a lógica do mercado incentivado pelo capitalismo cibernético - a subjetividade e identidade dos indivíduos como abstração à deriva, ou como meros consumidores de plantão, transformando os homens e as instituições em texto e linguagem.

Valho-me, para tanto, e finalizando, do lúcido pensamento de Lucia Helena, que sintetiza de forma precisa esta ressalva a que nos referimos: “Se o mundo se tornou complexo demais para ser pensado como uma totalidade, isso não significa que ele seja categorizado apenas como fragmento, desdobrado ao infinito, de uma entidade histórica textualizada” (2004, p.34).

¹³ Curiosa manchete - “*Desbaratada gangue neonazista israelense*” - publicada no jornal *O Globo*, de 10.09.2007, exemplifica esta confusão fragmentada e diluída que não mais permite uma análise calcada em conceitos tradicionais, homogeneizantes e totalizantes. A reportagem informa que os integrantes da gangue “desbaratada” eram imigrantes da antiga União Soviética, e atacavam estrangeiros, homossexuais e judeus ortodoxos. “A polícia de Israel revelou ter desmantelado uma guangue de israelenses neonazistas que atuava no país. Eles foram responsáveis por ataques a trabalhadores estrangeiros, homossexuais e judeus religiosos, além de terem pintado suástica e frases ofensivas, como ‘Morte aos judeus’, em algumas sinagogas”. Note-se que a notícia vem de Jerusalém e representa um aparente paradoxo que, em contrapartida, constata o descabimento, nos dias de hoje, de *pares conceituais totalizantes*: “É difícil acreditar na existência de simpatizantes do nazismo em Israel, mas infelizmente, eles existem e isso é uma realidade”, afirmou um dos policiais encarregados da investigação.

1.5

O migrante contemporâneo: global... *ma non troppo*

Por tudo que até aqui foi exposto, inclusive a última ressalva, insisto em destacar a ainda relevância do elemento socioeconômico na análise dos conflitos sociais. Embora não mais absoluta, a questão de classe não é matéria descartável, nem questão *somenos*. O sistema capitalista – o grande “vencedor” da guerra fria – é um sistema de classes, composto estruturalmente por classes sociais. Quase didática, então, a conclusão que, por mais fragmentadas que estejam essas classes e os indivíduos que as compõem, o aspecto social e econômico não pode – em hipótese alguma – ficar relegado a um segundo plano.

Então, há que se ter, como dito, certa cautela com a apologia da fragmentação, onde tudo é fracionado e diluído, inclusive aspectos culturais, como se não prevalecesse, ali, a lógica do mercado – e, conseqüentemente, dos valores socioeconômicos.

Pertinente a advertência de Aijaz Ahmad:

Acredito que a lógica do capital é destruir a integridade de todos os valores de uso e impor o valor de troca sobre todas as produções de valor. O que significa então que a lógica cultural do capitalismo é produzir uma cultura uniforme de puro consumo, puro fetichismo da mercadoria. (2002, p.234)

Em síntese, queiramos ou não, a velha máxima que anunciava a exploração do homem por meio da alienação do trabalho ao detentor dos meios de produção, dando margem a sociedades injustas e desiguais, persiste subsistindo. Logo, impossível ignorar as suas conseqüências na formação das diversas identidades – inclusive as emergentes. Até porque o contínuo processo migratório revela a fratura exposta do capitalismo globalizado: o desemprego *estrutural* – algo próprio desse sistema, inerente a ele.

Chegamos, então, a um nó górdio: a crise do emprego.

A problemática do desemprego encontra fortes ingredientes – dentre outros - na questão que envolve a crescente migração da periferia para os grandes centros urbanos. Uma realidade que propicia, por exemplo, o surgimento de redes de tráfico de migrantes clandestinos, formadas na Ásia, na África, na Europa Central e na América Latina – e que atinge, inclusive, brasileiros. Resultado:

estrangeiros ilegais vivendo de prostituição, de extorsões, de trabalhos humilhantes, de subempregos ou de empregos degradantes. Além de tragédias: navios naufragados com centenas de albaneses, no litoral italiano; mortes na fronteira do México com os Estados Unidos; jovens chineses mortos asfixiados, num caminhão, quando tentavam chegar à Inglaterra – são alguns exemplos. Todos tentavam chegar a algum lugar supostamente menos pior do que onde estavam; buscavam um espaço híbrido, na condição de “desenraizados”. Buscavam trabalho. Na expressão de Silviano Santiago, “são predeterminados pela necessidade e pelo lucro pós-moderno”:

A razão econômica que convoca os novos pobres para a metrópole pós-moderna é transnacional e, na maioria dos casos, também é clandestina. O fluxo dos seus novos habitantes é determinado em grande parte pela necessidade de recrutar os desprivilegiados do mundo que estejam dispostos a fazer os chamados serviços do lar e de limpeza e aceitem transgredir as leis nacionais estabelecidas pelos serviços de migração. São predeterminados pela necessidade e pelo lucro pós-moderno. (SANTIAGO, 2004, p.51)

Temos, então, um quadro caótico e competitivo, e ironicamente sedutor, que estimula as pessoas a errarem em busca de melhores condições de vida. Um quadro onde, na ótica de Stuart Hall, “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão” (2006, p.28).

Na Europa e nos EUA existem as “agências de trabalho interino”, compostas por indivíduos prontos para serem empregados em qualquer circunstância, fazendo qualquer coisa, geralmente trabalho não qualificado, sem qualquer garantia trabalhista. A imprensa européia chama de “escravos do Silicon” para designar os jovens que passam dias e dias fechados em cubículos, onde comem e dormem e trabalham de forma ininterrupta – tudo para garantir o lucro da firma para a qual trabalha e – principalmente – o seu emprego.

São sintomas de um processo de crise do emprego, que tomou conta, inclusive, dos países do Primeiro Mundo. Alguns destes países - marcados, durante décadas, por uma forte imigração, onde estrangeiros ocupavam cargos subalternos e empregos de categoria inferior - vivenciam, hoje, um fenômeno peculiar: o próprio trabalhador nacional quer para si este tipo de emprego (é o que sobra; a alternativa ao desemprego) e acusa o imigrante de estar ocupando o “seu”

espaço. Advém daí um discurso racial e étnico que desencadeia a “lógica do preconceito” – e, de lambuja, comprova que a questão do fim do Estado-nação está longe de ser equacionada. Não bastasse, a constatação desta realidade coloca em discussão uma rede de conceitos (bem como os seus limites) que envolve miscigenação étnica e racial, mistura de crenças e religiões, mestiçagem, superposições interculturais, transculturação – hibridação, enfim.

É conhecida a pregação da direita francesa, em um processo eleitoral do início deste século, anunciando aos quatro ventos que o número de desempregados correspondia exatamente ao número de imigrantes no país, desenvolvendo, em conseqüência, um sofista raciocínio que desembocava ‘necessariamente’ no preconceito racial. A lógica do preconceito, à qual me referi anteriormente.¹⁴

Luis Fernando Veríssimo, em artigo publicado no jornal *O Globo* (31.03.2005), intitulado *Novos ódios*, chama este fenômeno de “novo racismo”:

O racismo cresce e assusta na Europa. Acontece um tétrico torneio de violência entre etnias e grupos – brancos contra negros e árabes, árabes contra negros e judeus, neonazistas contra negros, árabes, judeus e o que estiver pela frente. (...) Na Europa desigual que emergiu da Segunda Guerra Mundial, portugueses, espanhóis, italianos, gregos e outros em fuga das regiões mais pobres eram discriminados onde procuravam os empregos que não tinham em casa (...) Mas todos se integraram de um jeito ou de outro no país escolhido ou voltaram aos seus próprios países economicamente recuperados, e o velho racismo foi solucionado, ou pelo menos amenizado, pelo tempo e o progresso. O que assusta no novo racismo é a ausência de qualquer solução parecida à vista. Ele é econômico como o outro, claro. Existe na sua grande parte entre jovens marginalizados e sem perspectiva. Mas envolve cor e religião e ódios culturais novos, ou – no caso de judeus e muçulmanos – ódios antigos importados. E o tempo só piora o novo racismo (...) Na França fazem campanhas contra o preconceito e a violência, e contra as novas manifestações do anti-semitismo que tem sido uma infecção recorrente da Europa cristã. A luta parece em vão num mundo que, quanto mais cosmopolita fica, mais se retribaliza.

¹⁴ Um em cada quatro europeus tem uma atitude de hostilidade em relação aos imigrantes, segundo estudo realizado pelo Observatório Europeu sobre Fenômenos de Racismo e Xenofobia. Na França, relatório da CNCDH (Comissão Consultiva Nacional de Direitos Humanos) indica que 69% dos franceses manifestam, em maior ou menor grau, algum sentimento de racismo e xenofobia. Mais de 79% dos franceses acham que o comportamento de estrangeiros justificam reações racistas e 73% estimam que numerosos imigrantes vão para a França para “se aproveitarem da proteção social”. Além disso, 60% acham que há muitos franceses no país. Estatísticas mostram que, na Grã-Bretanha, um negro ou um asiático corre três vezes mais risco de ser detido pela polícia, para mostrar documentos, do que um britânico branco. As atitudes racistas estão também no esporte, onde jogadores de futebol não-brancos sofrem preconceitos, na polícia e em repartições do governo inglês. (Jornal *Correio Braziliense*, 22.03.2001).

Em setembro de 1991, o ex-presidente Valéry Giscard d'Estaing considerou a imigração para a França uma *invasão* (lembremo-nos: na mesma Paris que Todorov considera lugar ideal – “lugar propício” (sic) - para a renúncia dos valores nacionais) e pediu a substituição do *droit du sol* (direito de solo) pelo *droit du sang* (direito de sangue) como critério para se adquirir a cidadania francesa. De tempos para cá, a Itália e Grécia lidam com “invasores” albaneses; a Áustria tenta conviver com milhares de refugiados e imigrantes da Romênia, da Bulgária e da antiga Iugoslávia. Os “trabalhadores-hóspedes” turcos e balcânicos estão sendo enxotados da Alemanha para a Bélgica e França por multidões de trabalhadores da antiga República Democrática Alemã, que, enfrentando o desemprego e o subemprego na *Länder* ocidental, vêm com ódio não disfarçado os poloneses, os romenos e outros imigrantes que buscam melhores condições de vida na nova Alemanha. É o que descreve Patrick J. Geary, professor do Departamento de História da UCLA. E complementa:

A reação extrema a essa situação é o renascimento da violência racista nas cidades ocidentais. Uma reação menos extrema, mas talvez mais perigosa, é a retomada do debate sobre quem tem o direito de desfrutar da prosperidade alemã. A constituição alemã assegura o “direito ao retorno”, privilegiando os descendentes de falantes do alemão do Leste Europeu, mesmo que não conheçam a Alemanha nem dominem o idioma, em detrimento de turcos nascidos e crescidos na Alemanha. Quem é alemão? Um imigrante pode se tornar alemão, ou seria a identidade alemã uma questão de sangue, de raça? Essas perguntas já foram feitas antes, com conseqüências terríveis (GEARY, 2005, p.15).

Criam-se conflitos, pois já não se sabe quem é quem – pelo menos, segundo os antigos conceitos totalizantes de identidade e nação.

Os jornais noticiam, com freqüência, casos que dão conta desta realidade e desta fragmentação e mistura.

Vejamos, pois.

“Policia! negro mata vândalo do clube (PSG) para proteger torcedor de time israelense”, foi manchete n’*O Globo*, dia 25.11.2006: um policia! francês e negro matou com um tiro um torcedor do Paris Saint-Germain para proteger outro torcedor, do Hapoel, de Tel-Aviv, time que havia enfrentado, horas antes, a equipe francesa no Parque dos Príncipes. O policia! e o torcedor israelense ficaram acuados por um grupo de cerca de 150 franceses, que gritavam frases racistas, anti-semitas e xenófobas e ameaçavam agredi-los. Os vândalos insultavam aos

gritos: “negro de merda” e “judeu asqueroso”; e entoavam cantos: “vermelho, branco e azul; França para os franceses”. Ameaçado com a violência, o policial atirou.

Episódios como este contêm enfoques trabalhistas e multiculturais, e exigem, como dito, um aprofundamento em torno das noções de hibridismo, hibridação e transdiferença, pois envolvem uma consciência acerca dos limites a certas práticas que não querem ou não podem ser hibridadas.

Culturas nacionais mais poderosas (economicamente) resistem à presença do imigrante, o estrangeiro – por mais que este negue a sua origem, por mais que se fale num “mundo sem fronteiras”. Fatores econômicos pesam, nesta hora. O problema do emprego (ou do desemprego) atinge indistintamente países do Primeiro e do Terceiro Mundo, e tem levado a uma disputa ferrenha por espaços, gerando verdadeiros embates entre trabalhadores nativos e imigrantes trabalhadores, a ponto de aqueles pretextarem com razões de ordem racial e religiosa para ver o estrangeiro expulso do país – e estes, não raramente, reagem com violência.

São coisas, enfim, que a globalização não resolve. Até por ser excludente e limitada à economia, vez que não compreende a política e nem a cultura. Globalização que acirra a necessidade de os países mais pobres reforçarem a sua identidade nacional. Até como forma de resistência.

As regras são ditadas por poucos privilegiados – que não são os países mais pobres, do Terceiro Mundo, subdesenvolvidos. Resultado: a globalização, na verdade, não é tão global assim. É parcial. Muitos países, principalmente africanos e asiáticos, não estão *englobados*. Ou alguém tem dúvidas de que o Afeganistão, o Timor Leste ou o Zimbábue – só para citar alguns - não fazem parte do tal “mundo globalizado”? São países compostos por um paupérrimo mercado consumidor, que *não servem mais, não interessam mais*¹⁵. São países *excluídos*.

¹⁵ “Zimbábue: estado de emergência seria iminente”, manchete do jornal *O Globo*, de 19.03.2007: “País à beira do colapso”, com inflação de 1.700% ao ano, acredita-se que passará de 2.000% este ano (2007); a economia encolheu 50% desde 1999; a expectativa de vida da mulher é de 34 anos, a menor do mundo; 33 a 35% do adultos são portadores do vírus da Aids; o índice de mortalidade é de 120 a cada 1.000 nascidos vivos; em 2006, 42 mil mulheres morreram durante o parto; acredita-se que a população tenha perdido quatro milhões de habitantes desde o último censo, em 2002. Outra manchete: “Refugiados, um desafio no Timor” (*O Globo*, 08.04.2007). Trata a matéria jornalística do drama de 100 mil deslocados por conflito: “É emergência a ser resolvida pelo novo presidente do Timor Leste, país com índice de desemprego de 50% e que conta com 42% da população abaixo da linha da pobreza”.

Países que guerreiam entre si, e se destroem, pois estimulados a fazê-lo - como certas pessoas num mundo desigual e consumista. Pessoas miseráveis que não consomem o básico (muito menos as baboseiras inúteis que o sistema vende como essenciais). Pessoas que não conhecem computador, não são aceitáveis, *não servem mais*. Estão *excluídas*. E se matam, e matam os outros.

Estas pessoas e estes países estão encerrados num ciclo vicioso – e perverso – que lhes oferece apenas a destruição e a autodestruição. Alguns poucos habitantes conseguem fugir deste ciclo. Fogem pela fronteira.

Mas o propagado *mundo sem fronteiras* não é tão acessível assim – não para todos; e nem todos gozam das benesses da globalização da economia e do consumo.

Diz Rogério Haesbaert, professor do Programa de Pós-graduação em Geografia da UFF:

Para os mais ricos, o mundo claramente se encolhe e se alarga em um duplo sentido: passivamente, chegando até eles via parafernália tecnológica do novo meio técnico-científico informacional (Santos, 1996), ainda assim com um miríade de opções como na tevê a cabo e na *web*; e ativamente, na medida em que eles próprios podem se deslocar pela superfície do globo como um todo. Enquanto isso, o pobre precariamente incluído da periferia das grandes metrópoles vive uma desterritorialização profundamente insegura, em que o mundo se encolhe ao seu redor e ele permanece impotente, subordinado passivamente à compressão do mundo nas poucas opções da tela da tevê (convencional). Sua mobilidade, quando ocorre, é compulsória: como refugiado, fugindo de ameaças, ou, como imigrante, atraído por promessas, sempre na mesma luta em busca de condições mínimas de sobrevivência. (HAESBAERT, 2002, p.34)

Pois é neste mundo sombrio que se desenrola o novo multiculturalismo. É nele que se buscam espaços híbridos, apresentados como solução. É preciso apenas cuidado com as nuvens negras, que podem transformar a *solução* num *problema* – e que podem, voltando à expressão utilizada por Veríssimo, “retribalizar” o homem. O fenômeno da globalização é, pois, algo inexorável, que, se por um lado, possibilita a desconstrução da visão etnocêntrica do mundo, por outro pode propiciar posturas xenófobas e racistas.

Não obstante o seu tom lúgubre, fechemos o capítulo com as radicais, mas necessárias, palavras de Leyla Perrone-Moisés (1998, p.195), atentos à postura cautelosa da emérita professora da USP: “A globalização, falsa universalização do

mundo pela economia, tende não a unir, mas a unificar (a indiferenciar) os repertórios pelos meios de comunicação”.

1.6

Modernidade e pós-modernidade: ruptura?

Além do efeito da globalização, o mundo está pautado pela interconexão e pela interatividade progressivas, e por uma leitura que rompe com concepções fixas e historicamente consagradas. As mídias interativas acentuaram esta ruptura, mesclando níveis até então inconciliáveis. O tempo presente passou a ser instantâneo, confundindo passado e futuro. Identidades emergiram, se tornaram visíveis, fragmentando o indivíduo moderno. Concomitantemente o capitalismo pós-fordista do século XXI, mesmo seguindo baseado na exploração do trabalho humano e da mais-valia, articulou novas roupagens e novos paradigmas, patrocinados pelo meio e pela linguagem da robótica, da cibernética - polêmica reforçada pela *queda* (se pensarmos na metáfora do *Muro*) das antigas *Utopias* socialistas.

Temos, então, delineado o cenário que se convencionou chamar de pós-modernidade ou contemporaneidade – aquilo “que trabalha com o fragmento, trabalha com a alienação, trabalha com niilismo, com o narcisismo desorientado, e que tem horror à idéia de utopia, e despreza a idéia de projeto, porque não tem nenhuma prospecção histórica no tempo e no espaço”, como resumido por Affonso Romano de Sant’Anna (2004, p.13).

Já mencionamos que, de fato, o espaço virtual criado nas redes informacionais aproxima as pessoas e impõe uma revisão da noção de “presença física”. E também que o declínio do ideal utópico, a era da mundialização e o enfraquecimento do Estado-nação são fontes contínuas e permanentes de estímulo para o auto-exílio - a migração *corpórea* - agora sem grandes barreiras, de um país para outro, misturando culturas, expondo diferenças, ao mesmo tempo em que se assegura a continuidade do fluxo circular da vida econômica pela contínua busca de trabalho. *Trabalho*, frise-se, que é – necessariamente – o meio/fim usado e almejado por todo estrangeiro, na tentativa de ser *incluído* no novo lugar.

Este migrante que busca o auto-exílio, metamorfoseado numa espécie de cigano pós-moderno, traz consigo antigas concepções agora desconstruídas e dogmas destruídos, e, concomitantemente, na mesma bagagem, carrega resquícios que insistem em demonstrar a força do capital no trato das relações sociais, nas relações com o outro, no diálogo (ou falta dele) entre o nacional e o estrangeiro. Almeja a *transculturação*, mas, dependendo das circunstâncias, pode cair na mera *aculturação*. Ou pode, simplesmente, não ser *incluído*.

Esse quadro propicia uma diferenciação, na inserção no mercado de trabalho, entre o migrante intelectual da periferia intelectual e o trabalhador braçal migrante da periferia, que merece ser destacada.

A (auto) pretensão de criarem-se sociedades multiculturais (logo, aparentemente democráticas) e a idealização por espaços híbridos, espécie de “terceira margem”, possibilitam, com mais facilidade, a inclusão daqueles intelectuais, até mesmo como forma de criar uma certa legitimação multicultural (ou suposta pluralidade cultural). Isto não implica enquadrar o intelectual migrante da periferia como parasita cultural que se aproveita da sua condição de apátrida para se valer de uma certa liberdade. Ao revés, deve ser ressaltada a ocupação feita por estes apátridas em torno dos não-lugares, e a forma como transitam sem cerimônias pelo palco da *world fiction*.

Todavia, para os mesmo migrantes periféricos, só que trabalhadores braçais, é apresentado o lado obscuro deste processo: a mesma possibilidade de inclusão lhes é negada ou dificultada - rivais que são dos trabalhadores nativos (ainda que em torno de um espúrio subemprego) num cenário ultracompetitivo. Contexto, frise-se, marcado pela incômoda presença de um desemprego estrutural, característica do capitalismo de acumulação flexível, fruto, dentre outros, de um inevitável (e desejado) avanço tecnológico e de um processo de globalização que acirra e estimula a competição entre empresas transnacionais e torna-se, também por isso, excludente.

A experiência prática demonstra, por outro lado, que a leitura da cena desenrolada na modernidade tardia não pode desprezar o fato de que influências socioeconômicas ainda são marcantes, mesmo que metamorfoseadas, pinceladas com motivos étnicos, religiosos, nacionalistas ou mesmo sexuais. De fato, a experiência da separação, do desenraizamento, vivenciada no cotidiano pelo

migrante, pode ser encarada como uma metáfora do sujeito contemporâneo que duvida da existência de culturas homogêneas. Todavia, esta mesma experiência serve para também questionar a prevalência de um entremeio cultural alternativo, estável, homogêneo e integrativo, mesclado.

Não poucos teóricos fazem uma leitura da chamada pós-modernidade como se estivéssemos diante de uma nova fase que rompe com a anterior, a modernidade, que estaria irremediavelmente superada, morta. *Economicamente morta* porque a industrialização baseada na hegemonia do setor terciário estaria sendo substituída por uma sociedade informatizada, pós-industrial; *politicamente morta* porque os partidos e o sistema representativo deixaram de fazer sentido num espaço público dominado pela ação dos fragmentos e pela descentralização do poder nas mãos do Estado. Nesta ordem, a modernidade cultural também estaria sepultada em todas as suas manifestações – na ciência, na filosofia e na arte.

Esta premissa – a ruptura – é que torna possível pensar-se num espaço híbrido e ideal, livre das amarras pretéritas, tanto do ponto de vista político, social e cultural, como econômico. Um espaço sem os resquícios da modernidade, que estariam condenados ao ostracismo e rotulados de “ultrapassados”.

Sergio Paulo Rouanet pincela, sinteticamente, o que seria este sentimento de aversão aos produtos da modernidade, que, a juízo de alguns (respeitáveis) pensadores contemporâneos, estariam totalmente superados pelo momento *pós* - apresentado, nessa mesma linha, como uma grande novidade que desconstruiu os sentimentos formadores de uma etapa *antes*:

A ciência moderna se baseava em “grandes narrativas”, como o discurso iluminista da emancipação pela revolução ou pelo saber, ao passo que a pós-moderna se legitima pela “paralogia” e pela pragmática da própria atividade científica; a filosofia moderna transfigurava o mundo moderno através de grandes sínteses especulativas, enquanto a pós-moderna se combate inflexivelmente todas as ilusões da modernidade; a estética moderna buscava chocar, subverter, inovar, enquanto a pós-moderna se manifesta pela extinção das fronteiras entre arte popular e erudita, pelo fim da figura do artista genial e da compulsão vanguardista de criar linguagens originais e por uma tendência “historicista”, resultante do esgotamento de todos os paradigmas, que leva o artista a recorrer ao pastiche, à “citação” de obras passadas. (ROUANET, 2004, p.21)

Muito se procura, pois, nas mais diversas áreas, estabelecer um marco divisório, um *antes-e-depois*, que demarca o novo momento histórico. Partilho,

entretanto, das mesmas dúvidas expostas por Sergio Rouanet, na obra *As razões do Iluminismo*, sintetizadas nas seguintes interrogações: até que ponto as “tendências pós-modernas” representam efetivamente uma ruptura com a modernidade?; ou será, muito pelo contrário, que todas estas “tendências” já estavam, plena ou embrionariamente, germinadas na própria modernidade?

Inclino-me favoravelmente pela segunda opção.

A ciência de hoje, ainda que não recorra tanto às legitimações iluministas do passado, continua sujeita às mesmas regras que no tempo de Galilei, “por mais que no passado a ciência fosse determinista e hoje se baseie no paradoxo e na teoria dos *fracta*”, acentua Rouanet, para, em seguida, arrematar: “Não há nenhuma pós-modernidade na ciência contemporânea” (op. cit., p.23). O crítico aponta, ainda, que não há nada de mais moderno do que a crítica filosófica que se faz à modernidade. Nascida no bojo de uma crise, a modernidade fragmentou a cultura (arte, ciência e moral) e levou ao desmembramento do homem nos papéis contraditórios de ser genérico - de cidadão e de burguês -, tanto que filosofia de Hegel ambicionou refletir sobre essas contradições, e a de Marx almejava aboli-las na prática. “Em sua crítica da modernidade, Foucault e Derrida estão sendo tão modernos quanto Hegel e Marx”, conclui Rouanet (op. cit., p.24). No plano estético, ele mostra que a forma mais autêntica do imaginário moderno era a citação, que os teóricos de hoje atribuem ao pós-moderno: “Viver a história era citar o passado. Os arquitetos contemporâneos que citam frontões dóricos, os costureiros que citam vestidos *retro* e os decoradores que citam candelabros de Luís XV não estão sendo pós-modernos: estão sendo fiéis ao que a modernidade tem de mais inalienável” (ROUANET, loc. cit.).

Prendo-me, outrossim, mais detidamente ao plano econômico – e aqui, definitivamente, pode-se afirmar com toda certeza: não há ruptura. Soa como falso o argumento de que o capitalismo industrial, moderno, é página virada e que a roda da História precisa girar. A lógica do capitalismo consiste no dinamismo da composição orgânica do capital, adaptando-se às novas situações, metamorfoseando-se. Baseado, antes, numa “economia de mercados”, concentrando grande massa de trabalhadores num mesmo lugar, o capital passa por um processo de mundialização da economia estabelecendo dois marcos: trabalho atomizado que substitui homens por máquinas e o conglomerado de

grandes empresas, colossais *holdings*, com embalagem desterritorializada e apátrida, e que, de forma dialética, possui tentáculos que pulverizam tanto o trabalho como o próprio capital. Surgem novas técnicas de gerenciamento da produção e de controle social do trabalho, deixando para trás as relações industriais do paradigma fordista, segundo o jurista Reginaldo Melhado, que arremata: “Realiza-se, numa só palavra, a ‘japonização’ – ou toyotização – da empresa moderna” (2006, p.33).

Nada mais natural, pois, que tenha havido uma redução da mão-de-obra empregada no setor manufatureiro. Porém, longe de representar ruptura, este fato apenas confirma uma das leis mais irrefutáveis do sistema capitalista, a sua capacidade de metamorfosear o modo de produção para a manutenção da lucratividade desenfreada e insaciável:

A economia pós-moderna seria diferente da moderna: esta era industrial, e aquela pós-industrial. Nessa versão, a tese da ruptura é de uma banalidade desoladora. Ela ignora o fato de que não há nenhuma ruptura no modo de produção. Ontem como hoje, continuamos vivendo numa economia capitalista, baseada na apropriação privada do excedente. Além disso, ela confunde o declínio do *setor* industrial com o declínio do *sistema* industrial. A racionalização crescente da produção industrial pela aplicação da tecnologia de ponta, inclusive da informática, tem como efeito evidente reduzir o número de trabalhadores empregados no setor secundário, mas não de debilitar o sistema industrial, pois pertence à lógica desse sistema o contínuo aumento da produtividade, pela constante redução da mão-de-obra assalariada. A informatização da sociedade torna mais eficiente o sistema industrial, em vez de aboli-lo. Se existe um ponto *em que não há ruptura* entre o capitalismo atual e o antigo é exatamente esse: tanto os primeiros teares mecânicos quanto os autômatos industriais de hoje têm como objetivo modificar a composição orgânica do capital através da substituição do capital variável pelo capital constante, da mão-de-obra pela máquina, a fim de aumentar a mais-valia relativa. (ROUANET, 2004, p.259). [Grifos do autor].

A substituição do homem pela máquina – fator que evidencia a existência de um desemprego estrutural – também não representa novidade, vez que esse fenômeno foi marca característica da Revolução Industrial. Assim como, é marca da modernidade o impacto verificado no cotidiano das pessoas ante o aparecimento das máquinas. A maquinização da vida, nos *tempos modernos*, era encarada, concomitantemente, como a catástrofe e a redenção da civilização, uma espécie de Dr. Jekyll e Mr. Hyde, e provocou o mesmo impacto, espanto, deslumbramento e horror que agora se verifica diante da informatização da sociedade. O entusiasmo verificado na “era do automóvel”, ou o pânico que os

espectadores tiveram quando, na sessão de cinema, “viram” um trem avançando para atropelá-los, é similar ao entusiasmo verificado, atualmente, com as delícias e os assombros causados pelo mundo virtual. Tanto um como o outro supervalorizaram e supervalorizam a capacidade da tecnologia de mudar o mundo e de transformar radicalmente a sociedade. Fico, mais uma vez, com Sergio Paulo Roaunet: “Assim como não foi a máquina a vapor que iniciou o capitalismo, mas um novo tipo de relações sociais, não será o computador de quinta geração que irá acabar com o capitalismo, e sim uma *mudança* nas relações sociais” (op. cit., p.259).

Mudança que, frise-se, não se verificou – até hoje.

Se no plano econômico ruptura não há, menos ainda esta se verifica no plano do Estado. O primeiro estágio do capital correspondeu a um Estado liberal no sentido clássico, passando, num segundo momento, a um Estado keynesiano chamado “bem-estar social”, para se chegar a um terceiro estágio – neo-ortodoxo, ou pós-moderno, ou neoliberal – que almeja devolver ao setor privado (boa) parte de seus encargos e atribuições. A globalização econômica apenas exportou esta concepção de Estado triunfante em boa parte dos chamados países do Primeiro Mundo, incluindo suas formas de política:

Enquanto a política moderna tinha como palco o Estado e visava a conquista ou a manutenção do poder estatal, a política pós-moderna tem como palco a sociedade civil e visa a conquista de objetivos grupais e segmentares. Os sujeitos da nova política não são mais cidadãos, mas grupos, e seus fins não são mais universais, visando o interesse geral, mas micrológicos. (ROAUNET, 2004, p.237).

De abstração social sem biografia, tipo rousseaunista, vê-se o sujeito, agora, de forma pulverizada em seus elementos constitutivos, e, por consequência, a política deixou de ser genérica exercida pelo cidadão, e passou a ser circunscrita às suas particularidades (mulher e judeu, negro e homossexual, etc) exercida de forma específica por quem está inscrito em certos campos setoriais de dominação (homem/mulher, anti-semita/judeu, branco/negro, homófobo/homossexual, poluidores/ecologistas, etc). O grande ator político universal deu vez a simples referências para estes grupos urbanos. Também aqui, contudo, não parece haver ruptura com a modernidade; parece haver, muito mais, uma complexidade e um enriquecimento no campo político, com a emergência dos mais diversos

movimentos sociais, mas que não se aplica a grande parte do mundo, ainda dominado por tiranias feudais, onde a democracia representativa é um bem demasiadamente frágil e raro. Lugares onde ainda se luta não para ultrapassar a política tradicional, mas para torná-la possível. São países, inclusive, que ainda não provaram da propalada “economia cibernética sem fronteiras”.

“O aparecimento de novos atores políticos não representa nenhuma ruptura com a modernidade. Pelo contrário, é realização de uma tendência imanente do liberalismo moderno, que com sua doutrina dos direitos humanos abriu um espaço infinitamente fértil para a criação de novos direitos, defendidos por novos protagonistas, segundo novas estratégias”, afirma Sergio Rouanet (op. cit., p.261), desmistificando com o ilusório sentimento que se criou acerca destes novos atores políticos, como sendo a marca definitiva da fragmentação e da grande novidade do *pós*. Sem esquecermos, ainda, que estes novos atores guardam correspondência com os novos consumidores, transeuntes de um enorme *shopping center* planetário, estimulados e sustentados por uma mídia também mundializada ou globalizada que cria, por meio de anúncios publicitários explícitos ou implícitos, alicerces para os novos hábitos de consumo e de mercadorias padronizadas. “Cada ser humano – reduzido ao delicado heterônimo de consumidor – está sob uma bateria de 300 mil mensagens publicitárias a cada ano”¹⁶, conclui-se há mais de dez anos.

Este é o quadro a que está submetida aquela *questão do outro*, subtítulo da obra de Todorov. Na conquista da América um olhava para o outro com olhos de explorador e explorado, de mais fortes e mais fracos, e perceberam quanto eram diferentes. Dias de hoje, a versão do fraco versus forte não saiu de cena; a condição social de um e do outro também não. Só que, agora, existem ainda outros olhares e, quiçá, outras diferenças - que tornam ainda mais complexa a tal *questão*.

¹⁶ *Coca-cola lança eurobônus*, jornal *Folha de São Paulo*, 25 de outubro de 1995; *apud* MELHADO: 2006, p.57.

1.7

O intelectual estrangeiro. A periferia exótica

Voltando a Stuart Hall, ele estabelece com muita propriedade os efeitos do fenômeno da globalização sobre as identidades nacionais. Chama de “Tradição” aquelas identidades que tentam manter a pureza anterior. E de “Tradução” aquelas que “aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’” (HALL, 2004, p.87). No seu entender, o fenômeno da Tradução parece sintetizar a idealização das identidades - compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre da terra natal, saudosas de seus vínculos que sem a ilusão da volta. Pessoas que formariam uma *cultura híbrida*, com, no mínimo, duas identidades, duas linguagens culturais, negociando e traduzindo entre elas.

O problema – ou um dos problemas – está exatamente nesta “negociação”: ou ela é estabelecida a partir do conhecimento, da informação, do respeito às diferenças, ou serve apenas para ocultar distinções, e aquilo que deveria ser hibridação, mistura ou mestiçagem, passa a ser distorcido para (i) a preservação dos valores nacionais, que, dependendo da hora, do lugar e das personagens, pode levar a patriotices ou xenofobias, ou (ii) mera subserviência aos valores da outra nação pela assimilação.

Esta realidade não é nova (como parece que nada é tão “novo” na cena contemporânea). A globalização veio apenas acelerar este processo. David Harvey, ao tratar do modelo de produção fordista, demonstra que os países do Terceiro Mundo já sofriam com influência de outros países mais poderosos economicamente, vítimas de “um processo de modernização que prometia desenvolvimento, mas que, na prática, promovia a destruição de culturas locais, muita opressão e numerosas formas de domínio capitalista em troca de ganhos bastante pífios em termos de padrão de vida e de serviços públicos, a não ser para uma elite nacional muito afluyente que decidira colaborar ativamente com o capital internacional” (HARVEY, 2000, p.133).

Atualmente, o chamado *fordismo* foi sucedido pelo *toyotismo*, mas a lógica do capital vislumbrada por Harvey continua posta na mesa, qual seja, a submissão

dos estados mais fracos - pressuposto da economia globalizada dominada pelo ideal neoliberal.

Economia globalizada, frise-se – repetindo o que foi já dito alhures -, não significa *cultura globalizada*, e muito menos *política globalizada*.

É equívoco pressupor que economia globalizada resulta, necessariamente, num mundo totalmente globalizado, inclusive do ponto de vista político e cultural. Mesmo nas relações entre países (Estados nacionais) existe um forte ingrediente econômico e social que não pode ser ignorado. Não por outro motivo, é comum que países subdesenvolvidos somente despertem as atenções dos países poderosos, das duas uma: a) pelo interesse econômico (que significa exploração – seja de mão-de-obra, seja de matéria prima, seja do meio ambiente), b) pelo grau de exotismo (e de cômico, de diferente, de excêntrico) que apresentam.

Sobre o caráter exótico, é curioso – e ímpar - o texto de Alcântara Machado, *Da impossibilidade de Esquecer a Pátria e Duas Histórias*:

Aos olhos do europeu médio, o Brasil é ainda um país fabuloso, de situação geográfica mais ou menos definida, capital Buenos Aires, cidade carioca de se ve, porque os habitantes andam nus, mas perigosa por causa das cobras. Enfim, uma nova edição revista e aumentada das descrições de há quarenta anos. Não há brasileiro de volta aos penates que entre as suas recordações de viagem transatlântica não tenha um encontro desses. Quando é brasileiro importante dá aos jornais uma entrevista a respeito. A imprensa comenta azeda e o país inteiro prega uma vaia na ignorância européia. Mas está errado. (...) O que dá prestígio é justamente o jacaré abiscoitando as migalhas da mesa que nem cachorro... É preciso alimentar cada vez mais a nossa fama de selvagens etc, porque só ela é que chama a atenção e força o respeito. (MACHADO, 1983, p.199)

Por óbvio, quiçá propositadamente, a cena é exagerada. Mas, apesar disso, dá conta do quanto o exótico provoca estranhamento e fascínio. E aquele primitivo exotismo, selvagem e subdesenvolvido, mais ainda. O exótico desde o início tem ligação com o que não me pertence, que não é meu nem do meu mundo, que é radicalmente diferente de mim e que sobretudo me é exterior (SCHOLLHAMMER, 2002, p.269). O efeito globalizante levou o exótico para os grandes centros urbanos, tirando-o do isolamento em que se encontrava, numa cidade tropical ou no coração das trevas conradiano ou “nas profundezas da África Equatorial” de Pequena Flor.

A lição de Karl Eric Schollhammer realça o aspecto positivo que a globalização trouxe para este tema, facilitando a possibilidade de hibridação

diante de diferenças tão díspares e impossíveis de serem ocultados; e ao mesmo tempo lembra que este processo de disseminação do exótico pode ser *a vingança do colonizado*:

Se o centro cultural pós-colonial é disseminado mundialmente, a mesma coisa acontece com o exótico que antes qualificava a margem. A alteridade aparece agora não mais numa periferia identificável, não mais no coração das trevas de uma selva inexplorada, mas no coração do cotidiano iluminado de um mundo conquistado. Essa é, segundo Todorov (1988), a vingança do Terceiro Mundo sobre o Primeiro, executada por meio de ondas migratórias que espalharam o exótico onde não era bem-vindo, no centro colonial, mas também é, segundo Nestor Canclini (1998), o lado positivo que a globalização acarreta quando permite a proliferação das hibridizações entre diferentes níveis de modernidade: entre o global e o local, entre o tradicional e o moderno e entre a arte de elite e a cultura de massa popular. (SCHOLLHAMMER, 2002, p.271)

Não obstante, casos inversos (o estrangeiro não exótico que procura se inserir noutra cultura) existem de imigrantes vindos de países subdesenvolvidos que alcançaram um estágio próximo ao idealizado homem traduzido, híbrido – principalmente se estivermos falando de intelectuais. Pensadores do porte dos citados Tzevetan Todorov e Stuart Hall são, em si, exemplos bastante conhecidos. Como também o são Edward Said, Tariq Ali, Gayatri Chakravorty Spivak e outros, não poucos (o que impede de serem tratados como meras exceções). O próprio Hall cita Salman Rushdie, escritor migrante, como produto paradigmático das “novas diásporas”, pois detentor de “profunda imersão na cultura islâmica” e, ao mesmo tempo, possuidor de uma “secular consciência de um *homem traduzido* e exilado” (2004, p.91).

No entanto, cada um deles, estrangeiros, guarda particularidades identitárias que fazem a diferença no trato com a cultura local, considerando, inclusive, as condições sociais e econômicas de um e de outro, a relação do país de origem com a nação receptora, os aspectos políticos que envolvem a migração e outros fenômenos que englobam etnia, sexo ou opção sexual, religião e outros aspectos que compõe o complexo da carteira de identidades daqueles intelectuais.

Esta particularidade fica bastante visível no depoimento de Todorov:

Posso evocar a facilidade que tive em assimilar-me na França, em um primeiro momento, sem julgar parecer imodesto, porque isso não implica nenhum mérito pessoal: deve-se, em parte, ao meu meio familiar, que me levou a concluir o ensino superior e a aprender línguas estrangeiras; e, de outra parte, ao regime político que reinava em meu país natal, que incitou tantos compatriotas meus a

fugir deles. Se minha partida tivesse sido obrigatória em vez de voluntária, se houvesse chegado à França privado da língua comum, assim como de toda a competência profissional, teria certamente tido *muito mais dificuldade* em alcançar sucesso na primeira integração.¹⁷ (TODOROV, 1999, p.26) [Grifo meu]

Dificuldades que o imigrante trabalhador não intelectual e não dotado de condições especiais encontra como sendo quase insuperáveis – do ponto de vista econômico (sob o prisma do *trabalho*), social (inclusão) e cultural (integração). Dificuldades quase intransponíveis provocadoras de uma certa desilusão quanto à efetiva existência de espaços híbridos intermediários entre duas culturas. Dificuldades geradoras de exclusão e racismo. Em regra, estes trabalhadores, frente a frente com tais dificuldades, sequer encontram espaço para amadurecerem um processo de *aculturação* - etapa, no entender de Todorov, absolutamente necessária para se alcançar a *transculturação*, e que condiciona, para tanto, o autodomínio do “falar”, coisa que para a maioria destes imigrantes trabalhadores parece impossível ou extremamente dificultosa.

Ressalte-se que ao dizermos *imigrante trabalhador* estamos diante de um quase pleonasma. O estrangeiro busca outro país para residir e... para trabalhar. “O estrangeiro é aquele que trabalha. Enquanto os nativos do mundo civilizado, dos países adiantados, acham o labor vulgar e assumem os ares aristocráticos de desenvoltura e capricho (quando podem...), você reconhecerá o estrangeiro pelo fato de que ele *ainda* considera o trabalho como um valor”, destaca teórica Julia Kristeva (1994, p.25).

¹⁷ A superação destas *dificuldades* – e as condições que ditam o modo como se dá essa superação - é motivo de controvérsia. Numa série de debates promovida pela UERJ, intitulado 3º Colóquio, que teve o historiador Sérgio Buarque de Holanda como tema central, o debatedor Luiz Antonio de Castro Santos, ao tratar da atuação de intelectuais imigrantes, em especial Todorov, expôs polêmico ponto de vista, que cito aqui para fins de reflexão: “A migração de intelectuais da periferia para o Primeiro Mundo produz uma economia de custos e benefícios pessoais. Os benefícios se traduzem, para o migrante, em revestir-se de certa ‘aura’ pessoal, de uma imagem pública transnacional, da marca de qualidade que só a matriz confere e pode projetar internacionalmente. O migrante de talento irá desfrutar, então, das vantagens de que já se beneficiam seus pares, nascidos na matriz. É o caso do *emigre* Tzvetan Todorov, hoje com pouco mais de 50 anos de idade, que desde os vinte e tantos deixou a Bulgária para fixar residência em Paris. Há também o caso do crítico Edward Said, palestino (...) Quanto ao preço que todos pagam, existem algumas regras de conduta que devem ser observadas. Entre elas, a regra que estabelece pesos diferentes para temas e objetos de estudo. Mesmo os principiantes, candidatos a *grants* de pesquisa, logo aprendem a segui-la. Falo de uma *geografia do prestígio* que distingue os temas que são por assim dizer relevantes dos irrelevantes. O jovem que deixa Sofia em direção à Paris universitária cedo se vai inteirar dos temas que cabem nos limites de tal geografia”. (CASTRO SANTOS:1992, p.160)

O trabalho é o único bem – *universal*, diga-se – do imigrante totalmente seu, intangível, passível de exportação, não subordinado à fiscalização aduaneira. Por isso, Júlia Kristeva o enquadra como sendo uma necessidade vital e único meio de sobrevivência do imigrante, um direito básico, grau zero da dignidade. Tanto que, mesmo minimamente satisfeito, ele sente uma felicidade absurda, vez que passa a se afirmar no trabalho e pelo trabalho, “como se fosse ele a terra eleita, a única fonte de sucesso possível e, sobretudo, a qualidade pessoal inalterável, intransferível, mas transportável para além das fronteiras e das propriedades” (KRISTEVA, op. cit., p.25).

1.8

Espaços híbridos: Hidridismo, hibridação, *transdiferença*

O encontro de Marcel Prete e Pequena Flor nos remete à questão do eu com o outro, de diferenças e de culturas diferentes, e ao olhar do estrangeiro sobre o nativo, e ao estrangeiro visto sob olhos nativos. E tratar deste encontro é tratar de multiculturalismo. Como *ver* o contato da cultura daquela mulher-negra-grávida-índia-africana com a outra cultura, falocêntrica-logocêntrica-eurocêntrica, e perceber a pluralidade de direitos recíprocos envolvida na descoberta de um e de outro, é o desafio que se coloca.

Encontros como aquele, o do francês e a pigméia, não são novidade - novidade está em como fazer para estes encontros não tornarem, sempre, desencontros.

Na visão de Bella Jozef (2002, p.40), após a primeira metade do século XX, dominada pelo monoculturalismo, a luta (política e ideológica) por valores representativos na sociedade deu origem ao multiculturalismo contemporâneo. É certo que a emergência de valores, num mundo que, chamado pós-moderno, trabalha com o fragmento, pretensamente auto-suficiente, faz com que vozes historicamente caladas passem a ser ouvidas, deslocando, assim, o foco dos debates para a questão da identidade e da diferença.

Marcel Prete, estrangeiro e invasor do espaço alheio, propunha uma convivência pacífica com Pequena Flor - desde que ela se enquadrasse nos limites por ele ditados. Ditados por ele e por sua civilização, que enxergavam algo exótico naquela futura mãe. Estranho mas exótico, e que, nada obstante, poderia

ainda vir a ser um brinquedo de criança, um objeto de piedade ou uma escrava. Algo, enfim, que servisse ou que divertisse, mesmo sendo uma estranha esquisitice. Toda esta “aceitação” pressupunha que aquele explorador francês ditasse as regras, estabelecesse a ordem. Tal como definida por um *antigo multiculturalismo*, onde, segundo Silviano Santiago (2004, p.54), “apesar de pregar a convivência pacífica entre os vários grupos étnicos e sociais que entraram em combustão em cada *melting pot* (cadinho) nacional, teoria e prática são de responsabilidade de homem brancos de origem européia, tolerantes (ou não), católicos ou protestantes, falantes de uma das várias línguas do Velho Mundo”. Para concluir: “a ação multicultural é obra de homens brancos para que todos, indistintamente, sejam disciplinarmente europeizados como eles” (loc. cit.).

Esta antiga postura multicultural tem dado margem à intolerância e ondas crescentes de racismo e preconceito com o diferente, o estranho. Olhar o outro diferente, e constatar que há vida ali, causa mal-estar; por outro lado, não ver ali vida civilizada importa em catequizar e educar o bárbaro, a quem cabe acatar, aderir ou resistir, correndo o risco de ser extinto pelo mais forte, mais bonito, mais culto. Pela cultura - pela nação - mais poderosa.

Diante do mundo globalizado, que questiona conceitos tradicionais acerca da *comunidade imaginada*, fragilizando a idéia de um sujeito portador de uma história norteadora e homogênia que cria contornos para a formação de uma identidade pronta-acabada, vem à tona uma nova e segunda forma de multiculturalismo que pretende (i) dar conta do influxo de imigrantes pobres nas megalópoles pós-modernas, legitimando-os como moradores, e (ii) também resgatar grupos étnicos e sociais, economicamente desfavorecidos (SANTIAGO, 2004, p.59).

Surge a partir daí a busca por espaços híbridos, mestiços, desprovidos de pureza étnica ou social e que resultem no chamado *homem traduzido*, assim definido por Stuart Hall:

Pessoas que retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. (...) As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de

pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*. (2004, p.88-89)

Situação que o crítico literário Tzvetan Todorov, num primeiro momento, pensou vivenciar, quando, após um exílio voluntário de 18 anos em Paris, retornou à cidade natal, Sófia: “de um dia para o outro ele [o exilado que retorna] descobre ter uma vida interior de duas culturas, duas sociedades (...) não me sentia menos à vontade em búlgaro do que em francês e tinha o sentimento de pertencer às duas culturas ao mesmo tempo” (1999, p.16).

Vale, contudo, uma ressalva: nem sempre o encontro das diferenças acontece de forma sinalagmática capaz resultar em *culturas híbridas*. A simples globalização da economia e a fragmentação do indivíduo, sintomas que fazem brotar a alteridade e a conduzem a uma convivência num mesmo espaço territorial-urbano, não levam, por si só, ao surgimento de uma sociedade pluriétnica e pluricultural, onde todos tenham voz equânime e homogêneamente distribuída. As divergências daí resultantes, particularmente as de cunho socioeconômico, precisam emergir, frutos de um processo de informação plena, e não serem simplesmente soterradas ou camufladas, acelerando, então, a possibilidade de trocas tão recíprocas e transparentes como igualitárias e sinceras. Ignorar estes aspectos, em nome de um hibridismo idealizado, equivale travestir uma realidade, fazendo com que esta mesma *hibridez* não passe de mero eufemismo de *adesão*. Ou simples aculturação – não mais com a ortodoxia do “antigo multiculturalismo”, mas disfarçada, sob o manto de aparente cordialidade, tolerância e convivência pacífica, fontes de um discurso que oculta, na verdade, uma relação sem trocas, onde resta à cultura da nação mais pobre (quase sempre vista como exótica ou primitiva, como Pequena Flor) render-se (leia-se: aderir) à outra, elitizada e mais forte; e onde o grupo mais pobre sem voz ou sem representação, vencido pela vontade da maioria mais rica, vira gueto. Ou simples minoria que ninguém ouve.

Esta adesão, muita vez, aparece camuflada por atitudes piedosas ou condescendentes, politicamente corretas, que “toleram” a diferença pelo simples fato de... ser diferente. Escolhe-se, então, um “representante”, e ponto final. Legitima-se, assim, o processo de adesão.

Além disso, a própria amplitude do conceito de *hibridez* vem sendo questionada, diante da multiplicidade de formas híbridas observada nos últimos tempos, dificultando sua definição, compreensão e consistência teórica.

A opção pelo híbrido surgiu como um contraponto à política de homogeneização, fruto de adesão, aculturação ou extinção de uma cultura. Idealizava-se, pois, uma terceira via, a terceira margem do rio. Um terceiro espaço.

“O questionamento enfático de tendências dualistas essencialistas nos contatos culturais teve como contraproposta inicial a projeção de um terceiro espaço. Neste modelo, a constituição de identidade e alteridade passava a ser traduzida como coexistência multicultural sem mediação dialética, como interpenetração incontornável de centro e de periferia, de dominador e dominado, celebrando-se o intelectual pós-colonial como parasita produtivo capaz de se aproveitar de sua condição apátrida para encenar gestos subversivos”, delimita Heidrun Olinto (2007¹⁸) ao citar a proposta de Nestor Canclini de substituir o termo *hibridez* por *hibridação*. Uma forma de relativizar esta noção de identidade “de caráter essencial, integrado, puro e a-histórico, a favor do acento sobre a heterogeneidade e *hibridação* intercultural como movimento processual” (op.cit.).

Para Canclini, são as políticas de *hibridação* que permitem incentivar e encaminhar o trabalho democrático com permanência das divergências. Ele próprio adverte contra as versões extremamente ‘amáveis’ de mestiçagem, lembrando a conveniência de insistir na substituição do termo *hibridez* pelo conceito de *hibridação* e de elaborar uma teorização não ingênua, baseada na consciência crítica de seus limites, especialmente em relação a práticas que não querem, ou sequer podem, ser *hibridadas*. (OLINTO, op. cit.)

Ou seja, a proposta abandona a dicotomia identidade-diferença e vai ao encontro do conceito da *transdiferença*, criado por Helmbrecht Breinig e Klaus Lösch, que reconhece como premissa básica a existência da diferença que orienta as relações, algo similar à idéia de *unidade-na-diferença* de David Theo Goldberg. “*Transdiferença* como *concept in progress*, com ênfase sobre o prefixo *trans* pretende, desta forma, dialogar com conceitos vizinhos de diferença, não a partir de gestos de transgressão de linhas fronteiriças anteriores, mas, dando relevo à

¹⁸ Obra no prelo.

ambivalência por elas produzida, sublinhando neste próprio ato de confirmação performativa a sua inerente estabilidade” (OLINTO, op. cit.).

Há uma imanente situação conflituosa nas relações sociais envolvendo aspectos étnicos, sexuais, de origens geopolíticas, de classe etc, cujos sujeitos transitam por lugares pretensamente híbridos que, porém, podem ser precários e não duradouros. A não mais prevalência de identidades unas, indivisíveis e pré-delimitadas, faz com que sujeitos de determinado grupo sejam considerados como estranhos naquele que seria o seu próprio grupo, assim como esses mesmos sujeitos podem se identificar, ou não, com outro grupo, situação que os coloca num “entremeio das culturas”, numa “ambígua posição transdiferente”. Daí, este conceito, o de *transdiferente*,

pode representar mais uma opção contra a lógica excludente do *isto ou aquilo*, e ser capaz, em certo sentido, de satisfazer os dois lados (Breinig e Lösch, 2002). Nesta argumentação o dissenso não é celebrado, portanto, como saída a favor de um terceiro espaço, inaugural, independente, uniforme e estável, mas como tentativa permanente de perturbar o conhecido com o germe do novo. Deste modo, o conceito de *transdiferença* permite explicitar situações complexas, enxergando, pela crítica de conceitos monoculturais, processos de intercâmbios entre culturas distintas como regra e não como exceção (OLINTO, op. cit.)

Temos, então, um enfoque na diferença *como força geradora de orientação*.

O próprio Todorov, em *L’homme Dépaycé*, de certa forma revela que mesmo para ele – intelectual bem sucedido, homem branco exilado num país europeu marcadamente “branco” – não é fácil encontrar o terceiro espaço híbrido sugerido para o *homem traduzido*. Ao voltar a Sófia para proferir uma palestra – que ele, sintomaticamente, escreve em francês para, depois, traduzi-la para o búlgaro – vê-se obrigado a conviver com o seu *duplo* e seus fantasmas, sem saber quando é búlgaro e quando é francês; quanto tem de búlgaro, quanto tem de francês. Só há, para ele, uma certeza: não dá para ser os dois ao mesmo tempo:

Esta possibilidade que tive de mais uma vez mergulhar imediata e totalmente na Bulgária que havia deixado tornou inverossímil aos meus próprios olhos a experiência do passado imediato, minha identidade francesa. Era impossível, com estas duas metades, fazer um todo; era uma ou outra. A impressão dominante era de incompatibilidade. Minhas duas línguas, meus dois discursos se pareciam muito, de certa forma; cada um poderia satisfazer à totalidade de minha experiência e nenhum era claramente submisso ao outro. Um reinava aqui, o outro lá, mas cada um reinava condicionalmente. Eles se assemelhavam e

podiam, em conseqüência, substituir-se um ao outro, mas não combinar-se entre si (...) Eu sou um fantasma..., ou melhor, uma encarnação (TODOROV: 1999,21).

Se Todorov tem seus fantasmas, dá para imaginar a situação do imigrante, o estrangeiro, que chega de um país colonizado e que, não sendo intelectual, nem é bem-nascido (socialmente falando), encontra a sociedade “desenvolvida” de um país colonizador quase impenetrável... Para este estrangeiro periférico e pobre – reprisando: quase sempre em busca de trabalho –, ou mesmo para uma “exótica” Pequena Flor, o *entre-lugar* ou a terceira via são a sua utopia.

Resta-lhes, como alternativa, a construção de um processo de *hibridação* cancliniana, onde as diferenças, ao invés de simplesmente jogadas para baixo de um tapete, devem ser realçadas, com o propósito de implementar iniciativas políticas de negociação e ao mesmo tempo rechaçar a pureza identitária obsessiva “a partir do acento positivo sobre a energia criativa do impuro”, segundo as ponderadas palavras de Heidrun Olinto (op. cit.).

Este processo de cognitivo somente se torna viável a partir da leitura que se faz do sujeito munido de suas diversas carteiras de identidades (ou de sua carteira de *identidades*), observando novas formas de segmentação da sociedade¹⁹, longe das oposições binárias estáveis e tradicionais, priorizando as suas diferenças com os outros (ou consigo mesmo, numa saudável constatação).

1.9

Tradução, até que ponto?

A imposição da “verdade” de um sobre o outro pode acontecer, como visto, pela força. Ou pode estar simulada sob a aparência de “igualdade”, quando as diferenças restam camufladas. Todorov cita o exemplo do padre Las Casas, pregador da igualdade entre o espanhol e o índio, defensor da liberdade para

¹⁹ “Na versão de Canclini, em um mundo tão fluidamente interconectado as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam como complexos interétnico, transclassistas e transnacionais. O modo desigual com que os membros de determinado grupo se apropriam de repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos transnacionais, por seu lado, gera nas sociedades novas forma de segmentação. Hábitos e gostos são remodelados ao serem contaminados por ofertas comunicacionais massivas, ou enriquecidas com saberes e recursos estéticos de vários países, que modificam patrimônios culturais tradicionais” (OLINTO, op. cit.).

ambos – inclusive para ambos aceitarem a religião cristã. A sua visão egocêntrica é de ordem temporal, vez que admite a existência de diferenças apenas para concluir que os índios iriam evoluir com o tempo, como aconteceu com as nações européias, que um dia também foram grosseiras e bárbaras. Esta sua análise determinista teria conseqüência prática nada irrelevante: o índio deixaria de ser encarado como um objeto para se tornar um produtor de objetos – logo, muito mais rentável.

O discurso da igualdade entre desiguais pode, ao fim e ao cabo, levar a uma discriminação muito maior, pois mascara divergências que necessariamente precisam ser evidenciadas, para, com isso, propiciar um campo de negociação mútua e transparente. O jogo de esconde-esconde patrocinado em nome da igualdade absoluta resulta, sim, na ignorância de um sobre o outro, e vice-versa. O próprio Todorov conclui: “O postulado da igualdade acarreta a afirmação da identidade, e [essa] segunda grande figura da alteridade, ainda que incontestavelmente mais amável, leva ao conhecimento do outro ainda menor do que a primeira [reconhecimento da desigualdade/superioridade].” (2003, p.243)

O escritor búlgaro utiliza o episódio da conquista da América para explicar as tipologias das relações de alteridade, situando o problema a partir de três eixos: (i) a relação é calcada por um julgamento de valor (plano axiológico), onde o outro é bom ou mau, “me é igual ou me é inferior”; (ii) a relação se dá por distanciamento ou aproximação (plano praxiológico), quando um adota os valores do outro, por assimilação ou imposição; (iii) a relação é marcada pelo conhecimento ou ignorância da identidade do outro (plano epistêmico).

Cortez e Montezuma ilustram bem o primeiro tipo, como já restou aqui demonstrado.

No segundo plano, Todorov enquadra Gonçalo Guerrero, náufrago espanhol que acabou amigo dos índios. Mais que isso, passou a viver com eles, adotando os seus hábitos. Casou-se com uma nativa, teve filhos. Nunca tentou fugir da aldeia, deixou o cabelo crescer, furou as orelhas, cobriu o próprio corpo com pinturas e, presume-se, passou a adorar os ídolos indígenas. Adotou língua, costume e modos – e recusou a unir-se a Cortez, quando este desembarcou em Yucatán. Suspeita-se que, mais que neutralidade, Guerrero tenha, no final, combatido os conquistadores, guerreando ao lado dos índios.

No plano epistêmico, oposto a Guerrero, está o conquistador Alvar Nunes Cabeza de Vaca, também vítima de um naufrágio, que viveu cerca de oito anos entre os índios; retornou à Espanha, partindo depois para chefiar outra expedição. Na aldeia, os índios cismaram que ele tinha poderes de cura; sem alternativa, passou a agir como os pajés, mas, por garantia, recitava orações cristãs. Segundo seu relato, sua empreitada foi plena de êxito (garante ter, até, ressuscitado mortos). Executa ofício indígena, veste-se como eles, come a mesma comida, fala a mesma língua – mas não esquece a sua paixão por Jesus Cristo, nem perde a esperança de rever a terra natal. Reencontra, finalmente, os espanhóis, e estando acompanhado de “índios-amigos”, convence-os a renunciar a qualquer ação hostil e garante que os cristãos não lhes farão mal, querem apenas, e ele concorda, levá-los a ‘civilização’. Termina enganado por seus compatriotas, que fazem daqueles índios escravos. Sua narrativa é confusa, fala dos índios na terceira pessoa, mas se refere aos cristãos como “eles”. A primeira pessoa do plural é usada, no relato, como uma *terceira hipótese*, permeando entre os cristãos e os índios – “pensamos que todos morreríamos de sede, sete dos nossos pereceram, e um grande número de índios amigos que os cristãos traziam” (TODOROV, 2003, p.290).

Cabeza de Vaca não virou índio, nunca brigaria ao lado deles contra os brancos, não esqueceu a sua identidade natal, mas conhece - e muito bem - os hábitos e a cultura indígenas, e guarda algum compromisso com eles. Nessa hora, deixa de ser um escravagista, muito menos um exterminador de índios. É alguém fracionado, com um certo “embaralhamento de identidades”, e por isso complexo, com identificações parciais muito mais controladas. Na expressão de Todorov, Cabeza atingiu um ponto neutro, “não porque fosse indiferente às duas culturas, mas porque tinha vivido no interior de ambas; de repente, só havia *eles* à sua volta; sem se tornar índio, Cabeza de Vaca já não era totalmente espanhol. Sua experiência simboliza, e anuncia, a do exilado moderno, o qual, por sua vez, personifica uma tendência própria da nossa sociedade: esse ser que perdeu sua pátria sem ganhar outra, que vive na dupla exterioridade”(op. cit., p.364).

Munidos do repertório contemporâneo, podemos lê-lo como uma espécie de antecipação do migrante *homem traduzido* – aquele que não tem apego às “raízes” que simbolizam um certo nacionalismo inventado, e que pertence a dois

ou mais mundos, munido de suas tradições e adaptado (e aceito) em outras culturas.

Na mesma linha, outro exemplo de Todorov é *La Malinche* – ou Malintzin para os índios, ou doña Marina para os espanhóis. Mulher asteca que foi presenteada a Cortez, durante um dos primeiros encontros dos espanhóis com os índios, na América do século XVI. Além de sua língua natural, o nahuatl, aprendeu a língua dos maias (foi escrava deles) e em pouco tempo dominava o espanhol. Rancorosa ou não com o seu povo, não se sabe bem, ela passou para o campo dos conquistadores, interpretando para Cortez (de quem se torna amante) não apenas as palavras, mas também os comportamentos, numa “espécie de conversão cultural”. “Por outro lado, sabe tomar a iniciativa quando necessário, e dizer a Montezuma as palavras apropriadas (especialmente no momento de sua prisão), sem que Cortez as tenha pronunciado” (TODOROV, op. cit., p.144).

Considerada aliada indispensável, pois sem ela Cortez não poderia entender os índios, *La Malinche* é desprezada pelos mexicanos pós-independência, acusada de traidora, servil à cultura do colonizador. Outros a vêem de modo diverso, como um símbolo de mestiçagem, que não se submeteu simplesmente – “caso muito mais comum, infelizmente: pensemos em todas as jovens índias ‘presenteadas’ ou não que caem nas mãos dos espanhóis”, lembra o pensador búlgaro (TODOROV, op. cit., p.147).

E, de fato, ela está presente em todos os relatos da época, encarnando várias imagens. Como aquela que aparece no *Codex Florentino*²⁰, ilustrando o primeiro encontro de Cortez e Montezuma, onde os dois chefes ocupam as laterais da ilustração, dominada, no meio, entre os dois, pela figura de Malinche. Ali, ela não parece servil; parece mais o centro das atenções, e os outros meros coadjuvantes.

Por outro lado, e sempre há um outro lado, ao entregar-se para o conquistador ela agiu à semelhança da nossa Iracema junto ao invasor português Martim, ressalta Silviano Santiago, ao lembrar-se de José de Alencar (2006, p.140). Com uma diferença: antes de ser encarada como mediadora – visão da “virgem dos lábios de mel” induzida pela nossa cordialidade – é vista por muitos – incluindo Octavio Paz – como traidora desde o momento histórico em que se

²⁰ Biblioteca Laurenciana, Florença

assenta o alicerce colonial da nação mexicana: “É infame e digna de exclusão” (SANTIAGO, op. cit., p.141). Paz a associa à Conquista, dedicando-lhe um capítulo no *El laberinto de la soledad*, “Los hijos de la Malinche”, mas antes de enquadrá-la no contexto histórico, o que se dará no citado capítulo, o escritor desenha, antes, a sua condição futura,

sua/nossa contemporaneidade. A Malinche tal como aparece hoje aos seus filhos. O desenho do futuro da Malinche se confunde com a atual visão tradicional – e conservadora – da sexualidade feminina tal como a concebe o homem mexicano na cena contemporânea. As herdeiras de Malinche se encontram descritas pela primeira vez no capítulo intitulado “Máscaras mexicanas”. Do ponto de vista dos *filhos*, é claro. Não poderia ser diferente. (SANTIAGO, 2006, p.141)

Sublinhe-se a expressão *máscaras*.

Caminhante, também, desta zona cinzenta, podemos ver, ainda, Garcilaso de la Vega, o Inca, cuja história nos é contada por Hans Ulrich Gumbrecht, no artigo *Garcilaso de La Vega, El Inca: Do nascimento do sujeito a partir do sistema da burocracia*, texto em que faz uma análise da tríplice relação da imprensa, da colonização e da burocracia, e suas conseqüências para a “descoberta” da América, a partir de textos publicados pelo referido *El Inca*.

O protagonista nasceu em 1539, em Cuzco, filho de uma neta do último inca e de um soldado do séqüito de Pizarro; em 1560 emigrou para a Espanha. Faleceu rico, em 1616, em Córdoba. Sua obra *Comentários Reales de los Incas* – que trata da história do reino inca, do início da colonização espanhola, em 1522, até 1570 – é escrita numa prosa tida por muitos como inferior apenas à de Cervantes, se considerados os autores do século de ouro espanhol, e, segundo Gumbrecht, sua leitura revela “como o delineamento das experiências de seus primeiros 22 anos na América foi cunhado pelo ambiente especial do inca na Espanha” (1998, p.115). Vítima de censura, seus livros foram lidos como fontes de inspiração para uma rebelião regional contra o domínio colonial.

Gumbrecht, no entanto, alerta contra esta onda, esclarecendo que o material de seus textos é frágil, confuso quanto ao passado recente vivenciado por ele próprio, além de marcado por discursos herdados quando trata da pré-história do império inca:

Embora essa caracterização concorde com a maioria das crônicas coloniais, no caso do inca Garcilaso uma história complicada de identidade, que se reflete na história do seu nome, levanta uma questão, qual seja, a de saber se o desejo de seus leitores de estilizá-lo como vítima do domínio espanhol não simplifica, de maneira problemática, a complexidade e o caráter contraditório daquele papel que ele quis desempenhar (e, em parte, desempenhou) (GUMBRECHT, op. cit., p.114).

Batizado Gómez Suárez de Figueroa, *El Inca* viveu na América até o ano seguinte da morte do pai (1559), o *capitán* Garcilaso, que nunca tendo se casado com a sua mãe Isabel (apesar de batizada cristã), terminou por desposar uma mulher da nobreza espanhola, ainda em Cuzco. Em Madri, assumiu o nome do pai e foi adotado por um tio de muitas posses, de quem se tornou herdeiro, ficando rico. Revelou-se ótimo investidor na criação de cavalos, no comércio de trigo e na compra de prebendas eclesiásticas. Tornou-se uma figura pública respeitável. Investiu, então, na impressão de seus próprios livros, adotando o codinome *Garcilaso de La Vega, El Indio* (logo sucedido por *El Inca*). Desde cedo, apresentou-se como “nascido em Cuzco”, mas tratando a Espanha como sua “pátria”. Em sua primeira crônica, *La Florida*, descreveu a conquista de parte do continente por Hernando de Soto, apresentando veementes críticas às crueldades dos conquistadores, e não escondendo sua simpatia pelas vítimas. Gumbrecht apresenta ressalvas a esta escrita - importantes para entendermos o interesse político de *El Inca*: “Com sua crítica à conduta dos *conquistadores*, Garcilaso apoiou inevitavelmente a posição do Estado e da burocracia. Mas na medida em que, simultaneamente, combatia com veemência a hipótese de uma inferioridade moral da cultura inca, apresentava como parceiros naturais da política colonial da coroa espanhola – ao invés do conquistador – os descendentes da aristocracia inca, à qual ele mesmo pertencia” (op. cit., p.126).

Nesta linha, ele tratou de creditar ao tempo anterior à fundação do império inca (quatrocentos anos antes da conquista espanhola) todo e qualquer fenômeno que, segundo a ótica espanhola, pudesse prejudicar a sua imagem. Para tanto, usava da autoridade de ter nascido inca. O politeísmo, a sodomia e o sacrifício humano, p.ex., passaram a ser coisas antigas que teriam sido findadas pelo próprio império inca – Garcilaso defendeu a existência de uma continuidade entre a cultura inca e a cultura cristã, e se esforçou para comprovar essa impressão

utilizando uma profusão de detalhes, chegando a sugerir que em inúmeros sítios cultuais da religião inca haviam sido encontrados símbolos semelhantes à cruz:

A rotina na sociedade do império inca foi retratada como frugal e concentrada nos valores morais de assistência e amor ao próximo com tal perfeição épica que levantou suspeita de que Garcilaso fez empréstimos da representação dos germanos por Tácito ou do enaltecimento do povo americano dos araucanos no poema do seu contemporâneo Ercilla. Se permanecerem dúvidas sobre a estratégia adotada pelo autor, foram apagadas pelo último capítulo do nono livro dos *Comentários Reales*, que é dedicado a *La descendencia que ha quedado de la sangre real de los Incas*. (GUMBRECHT, op. cit., p.127)

Gómez Suares de Figueroa se nomeou Garcilaso de la Veja, criou uma dupla identidade, e contou a história do povo inca de acordo com suas subjetividades e interesses, transitando de uma ponta a outra, numa espécie de *intermezzo*, local que lhe permitia ser inca e espanhol ao mesmo tempo. Renegou um passado remoto e acolheu outro mais recente, deixando claro, porém, que esse último possuía traços de civilidade, condição que lhe criava, em contrapartida, um atalho para, no presente, ser incluído e aceito pela cultura cristã e “civilizada” do colonizador. Ficava, assim, com um pé nas terras incas e outro no território espanhol. Para tanto, usou e abusou da *máscara*, numa postura digna de um *homem cordial*.

Outro que também andou por uma zona gris foi Diogo Álvares, o *Caramuru* – que chegou a ser mitificado num poema épico escrito pelo padre Santa Rita Durão, em 1781.

Diogo Álvares, ao que tudo indica um naufrago de um navio francês, deu nas costas da Bahia. Era comum na época – e a colonização portuguesa se valia deles – a figura do “lançado”, também conhecido como “turgimão”: homens (em geral ex-prisioneiros, degredados ou aventureiros) que eram enviados, *lançados*, para regiões inexploradas com o fim de se misturarem aos nativos, aprenderem a língua falada por ali e estabelecerem alianças políticas e/ou familiares, abrindo as portas para os colonizadores, como conta o historiador Eduardo Bueno (2006, p. 40).

O fato é que, sendo ou não um lançado, vindo ou não a bordo de um navio francês, Caramuru logo serviu de interlocutor para os conselheiros do rei, assim que a Coroa resolveu estabelecer um Governo Geral com sede na baía de Todos os Santos. Em 1548, o nome de Diogo Álvares aparece em um documento com

selo real: uma carta do *El-Rey* saudando-o e conclamando-o a usar a “prática e experiência” que tinha “daquelas terras e da gente e costumes delas” para ajudar e receber o governador-geral Tomé de Souza, providenciando, inclusive, reserva de mantimentos. Detalhe: Caramuru já estava com os índios havia 38 anos.

Alguns historiadores supõem que Caramuru foi um dos incentivadores de ataques indígenas na região, inclusive aquele que acabou devastando a Vila do Pereira, em 1546, ocasião em que acabou sendo assassinado o donatário da Bahia²¹. Colonos que haviam erguido engenhos de açúcar, no interior do Recôncavo, deflagraram incursões para escravizar os nativos, forçando-os a trabalhar nas suas plantações de cana-de-açúcar. Os Tupinambá reagiram com força e, logo, atacaram, culminando com a queda do donatário Pereira. A vila, então, foi tomada pelos indígenas, sua torre e casas destruídas, os armazéns saqueados. O episódio é apontado com essencial para a decisão da Corte de estabelecer o Governo Geral na Bahia.

Proprietário de uma sesmaria, havia mais de dez anos, Caramuru foi ali encontrado por Gramatão Teles, portador da missiva real:

Foi esse o quadro com que Gramatão Teles e seus homens depararam naquele alvorecer de 1549: a Vila do Pereira destruída e abandonada; o povoado de Caramuru – um agrupamento, virtualmente uma taba, com cerca de trinta ou quarenta choças -, isolado no topo da colina próxima à praia, e as demais aldeias tupinambás espalhadas pelo Recôncavo, “com cinco ou seis mil homens de peleja” vivendo como sempre haviam vivido. Embora os nativos que haviam matado o donatário da Bahia ainda não soubessem, seu destino estava traçado (BUENO, 2006, p.42).

Mesmo depois de tantos anos vivendo com os nativos - vivendo como eles - e se rebelando contra o poder local, parece que a carta real ressuscitou em Diogo Álvares a sua “nacionalidade”. Difícil imaginar o que um homem como ele, “isolado do Novo Mundo havia quatro décadas, vivendo praticamente como um nativo, há de ter sentido ao receber, nos confins da América portuguesa, um comunicado lacrado com o selo do rei – assinado pelo monarca e com o próprio nome inscrito no local de destinatário”, supõe Eduardo Bueno (loc. cit.).

²¹ Com 50 mil léguas (ou cerca de 300 quilômetros) de costa, a capitania da Bahia fora doada ao fidalgo da Casa Real, Francisco Pereira Coutinho, que se instalou nas cercanias da atual Praia da Barra, onde foi construído um povoado com cerca de trinta casas e uma torre estilo medieval, guarnecida por quatro canhões, que se tornou conhecido como Vila do Pereira – mais tarde Vila Velha.

Daí, suas “raízes” falarem mais alto: não apenas providenciou víveres, como obteve dos indígenas – até então rebeldes e resistentes – a promessa de cooperação com a nova leva de colonizadores. Tanto que o padre Manoel da Nóbrega, que desembargou na Bahia junto com Tomé de Souza, logo tratou de enviar ao reino carta narrando ter encontrado “a terra da paz”, e, não poupando elogios a Caramuru, assim falou: “Esse homem, com seu genro, é o que confirma as pazes com esta gente, por serem eles seus amigos antigos”. *Esse homem* era Diogo Álvares. Ou seria Caramuru? Ou ambos? Vai saber...

Gonçalo Guerrero, Cabeza de Vaca, *La Malinche*, Garcilaso la Vega e Caramuru são figuras históricas marcadas pelo fato de transitarem por um entremeio, seja no plano praxiológico, seja no plano epistemológico. Um enfoque sobre suas vidas, suas histórias, nos interessa aqui para percebermos que o simples transitar pelo entremeio, por si só, não basta para caracterizar a hibridação; não basta para “transformar” aquilo que é entremeio num *entre-lugar* – tal qual resgatado por Silviano Santiago, no seu festejado artigo intitulado *O entre-lugar do discurso latino-americano*.

A própria trajetória daquelas personagens nos informa que esta *transformação* pode acontecer com aquele que trilha pelo entremeio. Pode acontecer... ou não. É preciso muito mais que este simples “trilhar”; é preciso que o sujeito, nesse caminho, encontre o *seu* lugar, entre e em meio a outros lugares – e isso corresponde a uma recusa ao *não-lugar*.

A vida de cada uma destes protagonistas históricos que brevemente analisamos, sob o prisma da formação identitária e do manejo das diferenças, serve, em última análise, para nos remeter novamente à heterologia identitária, que aparece de maneira absolutamente necessária para o estabelecimento do verdadeiro diálogo e caracterização do *entre-lugar*:

O exílio é fecundo se se pertencer simultaneamente a duas culturas, sem se identificar com nenhuma; mas se a sociedade inteira for feita de exilados, o diálogo das culturas cessa: é substituído pelo ecletismo e o comparatismo, pela capacidade de amar de tudo um pouco, de simpatizar vagamente com todas as opiniões sem nunca adotar nenhuma. A heterologia, que faz soar a diferença das vozes, é necessária; a polilogia é insípida. Enfim, a posição do etnólogo é fecunda; muito menos a do turista, cuja curiosidade pelos costumes estrangeiros leva até a ilha de Bali ou aos subúrbios de Salvador, mas que confina a experiência da heterogeneidade no espaço de suas férias remuneradas. (TODOROV: 2003, 366)

1.10

Quase dois irmãos, o filme

A viatura foi chegando devagar
 E de repente, de repente, resolveu me parar
 Um dos caras saiu de lá de dentro
 Já dizendo, aí compadre, você perdeu
 Se eu tiver que procurar você tá fudido
 Acho melhor você ir deixando este flagrante comigo
 No início eram três, depois vieram mais quatro
 Agora eram sete samurais da extorsão
 Vasculharam meu carro
 Meteram a mão no meu bolso
 Cheirando a minha mão
 De geração em geração
 Todos no bairro já conhecem esta lição.

(Marcelo Yuka e O Rappa; *Tribunal de Rua*)

*E no entanto é preciso cantar,
 mais que nunca é preciso cantar,
 é preciso cantar e alegrar a cidade*

(Vinícius de Moraes e Carlos Lyra; *Marcha da
 quarta-feira de cinzas*)

1.10.1

A música e um país chamado Brasil

Nestes encontros e desencontros, vimos embates e adesismos, violência e conquista, exotismo e afirmação. Tudo isso, e muito mais, pode, de uma forma ou de outra, vir numa embalagem mais simpática e cordial. Mais lúdica e musical. O que não implica dizer que os problemas não são os mesmos.

Como acontece no filme *Quase dois irmãos*, da cineasta Lucia Murat.

Quem me vê sorrindo, pensa que estou alegre..., cantavam os pais de Miguel e Jorge, em encontros permanentes, na favela Santa Marta, nos idos de 1957, unidos pelo violão e pela cachaça. E pelo desemprego. Jornalista e sambista, e duros. Ao som do samba, os filhos, pequenos ainda, brincavam e dançavam, confraternizando dois mundos que, apesar de equidistantes, falavam a mesma língua: a do samba e a da penúria. Os meninos cresceram, e foi cada um para o seu mundo. Quando se reencontraram, no presídio da Ilha Grande, em

1970, o violão, novamente, os uniu, apesar das diferenças cada mais evidentes. Apesar de um ser branco e o outro negro. Mas cantavam. Cantavam, vozes uníssonas, um samba da Liberdade. Um muro de concreto, finalmente, os separou de vez; dividiu os dois mundos – que não mais se entenderam, nem pela música. Quando voltaram a se ver, em 2004, no Presídio Segurança Máxima Bangu, um muro, agora imaginário e mais firme, continuava entre eles. De um lado, o Estado, de paletó e gravata e celular; do outro, também com celular, o bandido. Branco e negro. Deputado e traficante. Um é rico, o outro também, distinguidos, apenas, pela “fonte de renda”. Quem os visse, ali, sorrindo, pensaria que estavam alegres. Era carnaval. Mas ambos já não entoavam o samba-enredo da liberdade. E nem mesmo o fundo musical daquele diálogo era um samba-canção, e nem se escutava um violão solidário ou solitário. Ao fundo, ouvia-se *funk*. No final das contas, e do filme, a tragédia identificou o *sistema* e o *marginal*: a filha daquele violentada por gente do morro e a morte deste na prisão por gente do asfalto. Jorge e Miguel, *quase irmãos*, como no refrão da belíssima trilha sonora de Naná Vasconcellos, ficaram no “quase”. Já não falavam a mesma língua...

O filme *Quase dois irmãos* fala das idas e vindas de dois *mundos*²², manejando com diferenças – sociais, culturais, raciais, de classe -, a partir de um fato verídico (presos subversivos e presos comuns colocados numa mesma prisão), tem como pano de fundo não apenas aspectos sociais e políticos, como também gêneros musicais que transitaram ao longo de quase 50 anos da história do Brasil.

A partir do roteiro, podemos observar o fascínio despertado nas diversas classes sociais pela música, e como elas (as classes) se aproximam e se afastam entre si – seja nas rodas de samba, nos morros, ou no carnaval, na avenida; seja no mundo da política, resistindo à ditadura militar e cantando a liberdade; seja no mundo do tráfico, onde consumidores, traficantes e simpatizantes curtem uma música alternativa e marginal que não vende nas lojas e que não toca nas rádios (com ou sem “jabá”).

Quase dois irmãos cuida, enfim, de um Brasil marcado por um certo *multiculturalismo cordial*, para usar a expressão de Silviano Santiago, sempre

²² Conforme expresso no início do filme, uma narrativa de *dois mundos*, ao que Wellington Augusto da Silva credits uma certa “ingenuidade ou acanhamento” no uso da expressão *mundo*.

permeado pela música, e que, longe de garantir a plena fraternidade ou a idealizada hibridez, traz em si o mesmo dilema do “multiculturalismo pós-moderno”: ao mesmo tempo em que embute uma aparente tolerância no trato com as diferenças, deixa uma pulga atrás da orelha pela dúvida que suscita ante a possibilidade dessas diferenças serem apenas jogadas para baixo do tapete, mascaradas por uma postura amigável e cordial.

Sem adentrar no mérito acerca da existência, ou não, de eventuais equívocos ou estereótipos porventura contidos no filme – polêmica que, definitivamente, não nos interessa neste momento -, o fato é que o seu desenrolar revela que, no trato com o outro, é possível a *interculturalidade*, onde a mão é dupla e o trato sinalagmático, mas que, por outro lado, também é muito fácil cair no engodo da *biculturalidade*, cuja mão é única, e onde a cultura do “mais fraco”, digamos assim, é assimilada pela outra, a do “mais forte”, que a mata e a exclui. E o filme aponta, também, um “pequeno detalhe”: os que são excluídos podem se organizar, e podem se dividir, e também podem matar.

Neste cenário, a música pode ser sinal de mestiçagem e hibridismo. Pode ser sinal de resistência. De construção. De desconstrução. Ou pode ser sinal de exclusão. Ou apenas algo bom de se ouvir.

Escolhi o filme de Lucia Murat exatamente por abarcar aspectos que envolvem o encontro entre diferenças, segundo o prisma proposto nesta dissertação, mas situando-os em momentos históricos diversos, e politicamente importantes, da realidade brasileira – o que, inevitavelmente, nos remete à questão da cultura da cordialidade, à moda brasileira, dando contornos à investigação teórica aqui apresentada para reflexão.

1.10.2

A alegria do nacional-desenvolvimentismo

Estamos em 1957, época do Brasil desenvolvimentista, auge dos *Anos JK*, um país alegre que buscava o “novo”, com a diversificação das atividades industriais e com o implemento da moderna arquitetura, cujo ápice se deu no Planalto Central. Era o Brasil de Pelé e Garrincha, próximo de ser campeão do mundo, e que se preparava para João Gilberto e sua *Chega de Saudade*. O país do

“presidente bossa-nova” que adorava *Peixe Vivo* - uma interessante promiscuidade musical que mistura o sofisticado com a canção popular. Eclodia no país um sentimento nacional que ansiava por modernidade, tanto no campo econômico como nas artes, na cultura e no esporte. Pregava-se a coesão e fraternidade do seu povo mestiço em torno da constituição de uma nação soberana, “que perpassava por uma espécie de união nacional, defendida por todos setores progressistas da sociedade brasileira de então; é momento de a classe média aproximar-se da cultura popular no estado mais genuíno; o processo iniciado nos anos 20, 30 e 40 (basta lembrar da sambista Praça XV, ou da Vila Isabel de Noel Rosa), nas décadas de 1950 e 1960 assume, sob novo viés, o social em sentido amplo, a tarefa desta continuidade”, historia Wellington Augusto Silva, no texto *Quase dois irmãos: termos de uma derrota* (2006, p.226).

Embora os garotos de Copacabana não mais suportassem ouvir “bolerões” e sambas-canções cantados pelas grandes vozes da Rádio Nacional (tanto que ficaram alucinados quando ouviram João Gilberto pela primeira vez²³), o certo é que, longe do asfalto e da zona sul, desde os tempos de Getúlio, nas quadras dos morros, a mistura do erudito com o popular, agora bem ao gosto do *estado-nação* que se pretendia construir, resultava num samba que agradava a todos, cantado quase sempre por uma figura de voz cultural vigorosa e que manejava emoções, sentimentos universais: o “malandro do samba”. Segundo Cláudia Matos – na dissertação de mestrado *Acertei no Milhar (Samba e Malandragem no Tempo de Getúlio)*, defendida na PUC-RJ em junho de 1981, citada por Silviano Santiago - um ser de fronteira, “capaz de transitar entre o morro e a cidade e entre as classes sociais, sendo portanto elemento de mediação social” (SANTIAGO, 1998, p.21).

A imagem que se tinha do morro, naquela época, era algo parecido com aquilo que Orestes Barbosa comemorava como a “festa dos nossos trapos coloridos” e onde era sempre feriado nacional e estrelas salpicavam o chão, com a malandragem por lá circulando. Mas, na realidade, aqueles locais, longe de serem

²³ Nelson Motta descreveu com detalhes a alegre realidade de um adolescente da Zona Sul carioca naquele ano: “Gostávamos mesmo era de praia e futebol, de ver Pelé e Garrincha no Maracanã, dos folhetins de Nelson Rodrigues na *Última Hora*, das gostosonas da coluna do Stanislaw Ponte Preta, das crônicas de Antonio Maria sobre as noites cariocas, de pegar onda no peito no Arpoador, de romances de aventura e de comédias italianas” – até ouvir João Gilberto cantando *Chega de Saudade*. “Foi como um raio. Aquilo era diferente de tudo eu já tinha ouvido, fiquei chocado, sem saber se tinha adorado ou detestado. Mas quanto mais ouvia, mais gostava” (MOTTA, 2000, p.9).

o paraíso, já estavam, desde então, abandonado por um omissso poder público, como prudentemente ressalva Beatriz Resende (2002, p.125).

Neste palco, os pais de Jorge e Miguel, amigos de copo e de viola, se confraternizavam, misturando preto com branco, aproximando os filhos, e ouviam da mulher o mesmo vaticínio (ou chorumela, na leitura deles): “*Esta música não vai dar em nada!*”

Ali, a tolerância recíproca com as suas diferenças era plena, menos por razões raciais do que sociais. Menos pela cor, mais pela classe.

1.10.3

Os anos de chumbo e a Tropicália: alguma coisa está fora da ordem

1970. “Miguel gostava mesmo era de samba, e não de revolução”, resmungava desconsolada a namorada, a caminho da visitação ao Presídio da Ilha Grande. Taxativa, a mãe rechaça: “Para mim, é tudo a mesma coisa!” – cada vez mais convicta de que samba e revolução não dariam mesmo em nada.

A época era do “vai ou racha”, do tudo ou nada, do bem contra o mal. Não havia meio-termo; quem não estava de um lado, estava do outro. E, como é de se imaginar, os donos do poder não tinham lá muita simpatia por revoluções, e nem mesmo por sambas – aliás, por música em geral, a não ser aquelas que exaltassem o país ou fossem absolutamente alegres e aprovadas pela censura. O pessimismo da mãe de Miguel tinha, pois, algum fundamento.

Mais otimista era o filho. Mesmo na prisão, pregava a união entre os presos, políticos e comuns. Buscava reproduzir, na verdade, a mesma unidade que aglutinava as esquerdas contra a ditadura militar. Este dualismo (ditadura x democracia) foi levado ao extremo, com reflexos, inclusive, na produção musical.²⁴

As músicas de protesto marcaram este momento da história do país. O engajamento do artista era algo absolutamente necessário na luta pela volta da

²⁴ “A questão era: lutar ou esperar. ‘Quem sabe faz a hora, não espera acontecer’ era o refrão da canção de Geraldo Vandré no festival, cantada a plenos pulmões no Maracanãzinho e que repercutia, dando uma versão em português e adaptada à realidade terceiro-mundista e tropical ao *interdit d’interdire* dos estudantes nas barricadas francesas. A questão fundamental era decidir: assaltar o Estado ou esperar que a História o fizesse cair de maduro, ou melhor, de padre” (NÉUMANNE, 2004, p.91).

democracia. Quem rezasse fora desta cartilha seria jogado aos cães do inferno, taxado de traidor ou renegado. O ativismo explícito (ou até mesmo implícito) era, por sua vez, punido com a prisão ou o exílio.

Trocando em miúdos, declarações, assim como, roupas, músicas ou comportamento, poderiam ser, por um lado, censuradas pela ditadura ou, por outro, patrulhadas pelas esquerdas.

O clima no país era de dualidade e maniqueísmo, cujos ecos eram reproduzidos dentro do presídio. Miguel e seus companheiros, acompanhados por Jorge, como forma de protestar e resistir, entoavam, de pulmões cheios, que “*meu samba presta esta homenagem aos heróis da liberdade...*”. Como também poderiam, de braços dados, repetir de forma desafiadora para os carcereiros o refrão de *Pra não dizer que não falei de flores*, ou *Carcará*, ou, quiçá mais apropriadamente, a bela letra de *Disparada*: “*Na boiada já fui boi, mas um dia me montei (...) agora sou cavaleiro, laço firme e braço forte, num reino que não tem rei*”.

Mas mal sabiam eles que, lá fora, alguma coisa estava fora da ordem – ou estava começando a ficar fora da ordem. Tinha surgido o Tropicalismo para não dizer “sim!”, nem “não!”, muito pelo contrário. Os tropicalistas, com cores berrantes e guitarras elétricas²⁵, estavam longe – muito longe - do verde-amarelo-branco-azul-anil comportado, prussiano e varonil que vestia e moldava o governo militar; mas também não se adequavam aos ditames e às regras rígidas que modelavam a prática (incluindo a arte) da esquerda organizada. Ao revés, desejam experimentar tudo que fosse possível, desde sexo até drogas, do corpo ao comportamento, renunciando à expectativa de um suposto – ou, quem sabe, improvável - amanhecer radiante e libertador repleto de heróis que, caminhando e cantando e seguindo a canção, conduziriam o povo à vitória. O melhor lugar do mundo é ali e naquela hora – postura que desafiava a visão política inflexível

²⁵ O uso de guitarra elétrica representa um divisor de águas na música brasileira, tanto que, curiosamente, antes de se tornar um dos ícones tropicalistas, utilizando-a fartamente, Gilberto Gil formou uma “Frente Única da Música Popular Brasileira”, junto com Edu Lobo, Geraldo Vandré e “outros nacionalistas acústicos”, e mais Elis Regina – que comandou uma passeata que saiu às ruas com faixas e palavras de ordem contra a guitarra elétrica, a dominação estrangeira e a jovem guarda. Conta Nelson Motta que “a passeata saiu do Largo de São Francisco e, entre vaias e aplausos, foi até o Teatro Paramount, onde Chico, da janela, assistiu a sua chegada. Da janela do apartamento do empresário Guilherme Araújo, Nara Leão e Caetano Veloso assistiram à passagem da passeata e se divertiram muito: achavam tudo aquilo uma grande bobagem” (MOTTA, 2000, p.133-134)

adotada pelos patrulheiros ideológicos. Aspecto observado por Heloísa Buarque de Hollanda:

Recusando o discurso populista, desconfiando dos projetos de tomada do poder, valorizando a ocupação dos canais de massa, a construção literária das letras, a técnica, o fragmentário, o alegórico, o moderno e a crítica de comportamento, o Tropicalismo é a expressão de uma crise. Ao contrário do discurso das esquerdas, para ele “não há proposta, nem promessa, nem profeta, nem procela”. (HOLLANDA, 1980, p.56).

Como ressalta Celso Favaretto (1979, p.32), os tropicalistas não vincularam a sua prática a nenhum esquema de figuração do momento político. Muito pelo contrário...

Com os olhos de hoje, mediados pela narrativa do filme, podemos supor que, naquela época, o som estridente e alucinante e as letras instigantes e incômodas dos tropicalistas não chegaram a atravessar os muros do Presídio da Ilha Grande. Ali – seguindo a temática do filme -, no combate entre carcereiros (ditadura) e presos (democracia) a palavra de ordem era “a união faz a força!” – e aí daquele preso que destoasse. Nada de “questões individuais”²⁶. Na visão dos presos políticos, o microcosmo da cadeia reproduzia a luta de classes. Logo, todos deveriam se adequar às regras democráticas adotadas pelo *coletivo* – por bem ou mal.

E nada, absolutamente nada, deveria ficar fora da ordem.

O que nos interessa no Tropicalismo – e na sua relação com o filme e com o objeto desta dissertação – se consiste no seu papel de oposição à dualidade, ao estado de coisas dicotômico, como que anunciando uma hibridez, uma mistura, uma confluência que não admitia condições totalizantes e excludentes, insistindo em deixar tudo fora da ordem.

1.10.4

As aparências enganam

No carnaval da avenida, como certamente aconteceu naquele fevereiro de 2004, todos se encontram. O malandro, o sambista, a dama do samba, o preto e o

²⁶ No filme, até mesmo o afeto que um dos presos políticos demonstra ter com o seu gato de estimação é motivo de chacota e crítica por parte dos outros companheiros.

branco e a mulata assanhada, o turista embasbacado, o grupo de amigos que toma conta de uma ala da escola, o sujeito que junta os últimos trocados para desfilar ou assistir, a madame que gastou rios de dinheiro para comprar uma fantasia de gosto duvidoso, a modelo que procura os fotógrafos, os meninos da Mangueira e de outras escolas, o pivete, o traficante, o drogado, o bêbado e a equilibrista, gays, lésbicas e simpatizantes, vários guris, vários ladrões, com e sem gravata, o trabalhador e o desempregado, gente de classe média, gente rica, gente pobre, novos-ricos e socialites, gente do morro e gente do asfalto, quem samba no pé e quem é ruim da cabeça e quem finge que samba. É carnaval! Parece que todos se entendem e cantam coesos, sem distinção de sexo, raça ou classe social. Parece que todo mundo é irmão. Quase irmãos. *Parece...*

A quarta-feira, porém, acaba com as aparências, e logo vai cada um para o seu lado, ser o que é, numa sociedade excludente e injusta. Sociedade hoje fragmentada, sem qualquer espaço para premissas baseada em dualidade, em oposições, onde a própria *utopia* foi colocada em xeque depois que caiu a “peça” sonho – ou seja, depois que *o sonho acabou*.

No carnaval, as diferenças se atraem e, concomitantemente, se repelem, mas ainda assim, diante das lentes das câmeras de televisão, parece que, como num passe de mágica, todos estão incluídos numa felicidade suprema. Entretanto, neste mesmo mundo a quarta-feira de cinzas dura 361 dias no ano, quando as diferenças ficam realçadas, e haja cordialidade para disfarçar.

No caso de Miguel, ele nem mesmo chegou a ficar inebriado com o som contagiante da bateria das escolas de samba, a ponto de esquecer o drama e a realidade que cercam as diferenças sociais: ali, na avenida, recebeu a notícia que sua filha foi violentada no morro. Vai, então, procurar Jorge para retomar um diálogo interrompido há anos. E, mesmo com raiva (muita raiva), deve pensado em tolerância...

“Tolerância” – esta é a senha para ouvir o outro. Um “outro” que quer falar por si mesmo, sem prepostos ou símbolos – o ano inteiro. E não são poucos os que querem ser ouvidos: vozes que querem espaço, que se organizam, que cantam para todo mundo – embora muitos destes destinatários estejam moucos ou não querem ouvir. Embora muitas vozes continuem a ser, dia-a-dia, caladas.

O *Manifesto do Gueto*, de MV Bill, reproduz algumas dessas vozes e distingue quem deve falar por quem:

*Tentaram apagar a luz de quem é verdadeiro,
Insistindo em descobrir o Eminem brasileiro
São aqueles que desconsideraram o rap
Que hoje estão brincando de ser preto em festa de black
Sem essa de querer ser meu representante
Não, da minha história não serei coadjuvante
Aprender, respeitar
Sem querer, seqüestrar
Resistir, confrontar
Dividir, conquistar
As ruas me ofereceram armas de fogo
Através do hip-hop fui incluído no fogo
Sem máscara de artista
Tô de volta na pista
Conflitando as idéias como faz um bom abolicionista.*

Uma espécie de *adesão*, muita vez, aparece camuflada por atitudes piedosas ou condescendentes, politicamente corretas, que “toleram” a diferença pelo simples fato de... ser diferente. Escolhe-se, então, um “representante”, e ponto final. Legitima-se, assim, o processo de adesão.

Gayatri Chakravorty Spivak, professora indiana que conhece como poucos as engrenagens desta problemática, em entrevista respondendo a “questões sobre o multiculturalismo” expôs o seu mal-estar em situações desta natureza:

Para mim a questão ‘quem deve falar?’ é menos crucial que ‘quem vai ouvir?’. “Eu vou falar de mim mesma como uma pessoa do terceiro mundo” é uma posição importante para a mobilização política hoje, mas a exigência real é que, quando falo dessa posição, posso ser ouvida seriamente, e não com aquele tipo de imperialismo condescendente, que simplesmente diz que pelo fato de eu ser indiana ou qualquer coisa... Há cem anos era impossível eu falar, exatamente pela mesma razão que hoje torna isso possível em certos círculos. Eu vejo nisso um tipo de inversão que é ainda um pouco suspeita. (...) Hoje em dia, sou constantemente convidada para participar de eventos nos quais eu devo apresentar o ponto de vista do terceiro mundo; quando eu sou vista como um símbolo, sou também silenciada de alguma forma, pois, se fui levada até lá, o assunto está encerrado, eles não precisam se preocupar com mais nada, suas consciências estão tranqüilas. (SPIVAK, 1990, p.8-10)

Importante, então, MV Bill dizer que não precisa de “representantes” e que não aceita ser coadjuvante de sua própria história, uma vez que ele próprio pode, e

deve, falar. É certo que, a partir daí, emergem duas outras questões problemáticas que podem dar vazão ao jogo faz-de-conta: a) ele ser transformado em símbolo ou um preposto; b) os outros não ouvi-lo ou fazerem ouvidos de mercador. Por outro lado, ao dizer isso, ele, MV Bill, reproduz Spivak ao levantar questionamento inevitável que surge no debate sobre multiculturalismo e identidade cultural: *quem vai ouvir?* Não só *quem deve falar*, mas, principalmente, *como é visto e ouvido aquele que fala*.

Daí, a premência de colocar-se em pauta a emergência, e não a imergência, das diferenças.

Retomando (sem sair do tema) a questão da música brasileira, ela reflete, nos dias de hoje, uma realidade despedaçada, complexa e até certo ponto caótica (logo, com as diferenças em ebulição), e que agora mais que nunca parece distanciar-se definitivamente do dualismo entre *protesto engajado* versus *adesismo “patropi”*, e “das oposições entre sertão e cidade, litoral e interior, modernidade e modernização, imersos que estamos, para o bem e para o mal, numa nova era” (RESENDE, 2002, p.137-138).

E dentre aqueles que querem ser ouvidos, estão os chamados “excluídos” – às vezes, organizados, às vezes, não; que podem resistir e confrontar sem querer seqüestrar, ou não; que podem usar armas de fogo ou a batida do *rap*, a rebeldia da grafite, o refrão do *funk*.

O mesmo *funk* que a filha de Miguel, uma jovem de classe média, curti extasiada, num morro dominado pelo grupo de Jorge, em bailes onde parecia que a burguesia, a pequena-burguesia e o povo estavam de braços dados. Só que ela se esqueceu que ali não era a avenida, nem era carnaval, e que as aparências enganam. Sofreu na carne quando descobriu que as diferenças de sexo, raça e classe imperavam, e que nem todo mundo era amigo. Acabou estuprada pelos inimigos, pelos “alemães”.

E pensar que *parecia* que eram todos, incluindo a moça, *quase* irmãos.

Esta *audição* – voltamos, então, à indagação-chave: *quem vai ouvir?*; e quanto haverá de honestidade intelectual nesta *audição?*; quanto haverá de transparência no jogo da diferenças? –, pois bem, esta *audição* (e como ela acontece, e se acontece) é o primeiro passo para desencadear o processo de transculturação, como já dito, objeto de desejo numa sociedade marcada pela

hibridez, uma hibridez sem retorno e que pressupõe “que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’” (HALL, 2004, p.87).

Bella Jozef caminha na mesma trilha:

Na passagem deste milênio, parece claro que os novos tempos acentuarão a natureza mestiça dos povos, como também se fará cada vez mais nítida a diluição de fronteiras. O conceito de “hibridação” torna-se central no entendimento deste processo, porque esclarece as transformações operadas e sintetiza os câmbios culturais que regem as relações em que as mesclas e as interpenetrações predominam (2003,46).

Junto com o de Berlim vários outros muros caíram, levando consigo antigos e consagrados conceitos, diluindo as fronteiras, facilitando o trânsito dos cidadãos, estimulando, para usar a expressão de Jozef, *os câmbios culturais*. A dúvida está em saber até que ponto estes câmbios têm mão dupla e interessam – sinceramente, igualmente – às duas culturas envolvidas.

Caso contrário, aquilo que parecia novo pode não passar de mero *remake* de um multiculturalismo velho e decadente, destinado a reprimatizar a definição de *aculturação* consagrada por Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, em 1936, e mencionada por Silviano Santiago, em *O cosmopolitismo do pobre*:

A aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que acarretam transformações dos modelos culturais iniciais de um ou dos dois grupos. (SANTIAGO, 2004, p.55)

E o que era para ser plural e múltiplo fica no *quase*, um lugar onde as aparências enganam...

1.10.5

O dilema de Jorge

Jorge e Miguel, negro e branco, *quase dois irmãos* desde os tempos de crianças. Jovens, cada qual no seu mundo, lutaram contra a ditadura militar. Miguel subversivo, Jorge bandido. Voltaram a se encontrar – agora, na prisão. Comemoram, confraternizam, cantaram. Jorge chegou com idéias próprias, mas logo aderiu ao regulamento e à organização impostos pelo “coletivo”,

convencido, quem sabe, pelo ambiente democrático e solidário propiciado pelo grupo de Miguel, companheiros de subversão. Ali, onde “todos eram iguais”, prevalecia a vontade da maioria. Maioria, no caso, leia-se: brancos de classe média. Presos especiais (os outros eram presos comuns – *quase todos pretos, ou quase pretos, ou quase brancos, quase pretos de tão pobres*²⁷). Não tardou para a situação mudar. Outros pretos, como era de se esperar, foram presos, e não aceitaram se submeter àquela regras instituídas, por mais “democráticas” que fossem. Postura que causou espanto e indignação nos camaradas socialistas, furiosos que ficaram com aquela demonstração de primitivismo dos negros pobres. Instalou-se o confronto. Então, aqueles civilizados brancos de classe média – *cordiais* donos da verdade – ameaçaram matar, e quase o fizeram, para que a democracia prevalecesse.²⁸ O ar tornou-se irrespirável, insustentável mesmo. Inclusive para Jorge e Miguel.

A solução foi erguer um muro no meio da prisão, separando os dois mundos, o preto do branco; Jorge de Miguel. Novamente, cada um na sua. E assim ficou. Viram-se anos depois. Um deputado, o outro traficante – daqueles que controlam o morro e o tráfico pelo telefone celular. Ambos se encontravam na sala de visitas de uma cadeia. O Deputado Miguel estava ali para tratar de um projeto social na favela de Jorge (preso, outra vez). Mas queria, mesmo, era falar da filha. A menina havia subido o morro, embalada pelo *funk* e pelo barato da maconha. Levou às últimas conseqüências essa coisa de misturar preto com branco. Apaixonou-se pelo traficante assecla de Jorge. Acabou currada pelos inimigos dele. Final trágico para Miguel. E para Jorge, que, depois da conversa com o amigo, terminou assassinado na prisão, sabe-se lá por quem.

No fim, a mãe de Miguel, personagem que acompanhou de longe toda a trama, sussurra, sem muita convicção: “Vai ficar tudo bem...” Deixa no ar, entretanto, a dúvida: *Bem para quem?*

Numa síntese rápida e grosseira, este é o enredo de *Quase Dois Irmãos*. Um filme que fala de dois mundos, *quase* próximos, mas que nunca se tornam único. Seguem sempre paralelos. E quando a linha divisória é rompida aparecem

²⁷ “Preto não pode ser subversivo!”, urrava o carcereiro para Jorge.

²⁸ “*Vou fazer deste país uma democracia, e prendo e arrevento quem se colocar contra*”. João Batista Figueiredo, Presidente da República. Discurso feito no início dos anos 1980.

duas alternativas: a) o confronto entre os dois mundos; b) a absorção de um mundo (mais fraco) pelo outro (mais forte).

Adesão implica aceitação das regras do outro mundo (regras supostamente mais cultas, melhores). Por sua vez, o *confronto*, fruto da intolerância mútua, ganha estímulo quando as diferenças são escamoteadas ou relativizadas e dão vez a um sofisticado discurso que prega miscigenação, mistura, convivência conjunta e pacífica, mas que, no final das contas, implica na negação dos valores de um em função do outro.

Jorge foi de um extremo ao outro. Primeiro, sozinho, assimilou as “regras democráticas” do coletivo, onde a sua condição (e os seus valores) de negro e pobre era ignorada (afinal, *todos eram iguais*), em detrimento da condição-mor, a de preso. Aderiu. Depois, unido aos velhos companheiros, resistiu – e o fez de forma organizada. Confrontou.

O filme, em suma, cuida da difícil convivência entre as diferenças. Dois grupos, duas classes sociais, duas culturas. O dilema de Jorge – aderir ou confrontar – é o mesmo que atormenta grupos sociais, nações ou comunidades nacionais neste mundo globalizado, onde fronteiras são rompidas, identidades ameaçadas e segmentos excluídos.

O conflito de Jorge não difere muito do dilema vivido pelas chamadas minorias, pelas mulheres, pelos imigrantes pobres. E também pelos miseráveis, pelos desempregados, pelos excluídos. Todos estão diante da mesma bifurcação.

São conflitos que envolvem a relação do “eu” com o “outro”, e o respeito às diferenças e às particularidades de cada um.

Note-se que estas diferenças, no filme, podem ser vistas sob mais de um enfoque. A questão racial, mais explícita, parece escrita em palimpsesto, cujo texto primitivo - o enfoque socioeconômico – foi raspado. Os brancos eram bem sucedidos, e os negros, todos, pobres. Quando estes se organizam, formam um grupo fechado – com costumes, linguagem e códigos próprios. O elemento racial torna-se o elo explícito de ligação, mas implicitamente é possível perceber a presença do elemento de classe.

Curiosamente, porém, e com aparente contradição, o grupo de negros-pobres também se divide – e se mata.²⁹ Fato que só confirma a pluralidade e a fragmentação numa sociedade cuja complexidade e desenvoltura fazem surgir grupos emergentes, que, apoiados em costumes comuns, desenvolvem hábitos que tanto podem ser embalados por aspectos culturais (negros, índios, homossexuais, mulheres), como podem simplesmente formar guetos ou tribos urbanas.

Estes grupos são distintos e, muita vez, contrários entre si. Possuem um, apenas um, denominador comum: a condição social – grudada neles feito tatuagem. Podem, simplesmente, viver o dilema de Jorge: *aderir ou confrontar?* Ou buscar um entre-lugar que se apresente de fato como alternativa, permitindo escapar daquela dicotomia.

A diferença racial entre os pais de Jorge e Miguel era pouco notada, a tolerância era mútua. Dois “detalhes” os identificavam, a ponto de minimizar o fato de um ser negro e o outro branco: a) a paixão pela música; b) a condição socioeconômica (eram dois desempregados e “ferrados”).

Contudo, na cadeia, a distinção entre os filhos – um, moço culto de classe média; o outro, pobre ignorante - ficou evidente. Esse era o verdadeiro muro que os separava. Depois, a menina adolescente pulou o muro. Transgrediu mais que pai e, até, que o avô – e tal qual os dois, ao som da música. Mas descobriu, do outro lado, a mesma intolerância. A mesma dificuldade em aceitar o diferente. Dificuldade que nem a música, que tanto une cores e classes, foi capaz de superar.

Na verdade, o pai da garota, anos antes, tinha tido a mesma intolerância, embora não de forma explícita. Na prisão, ele agiu como o colonizador em torno do *antigo multiculturalismo*: “nós somos democratas, tudo aqui se resolve pela eleição; cabe, então, a você – preto, pobre, minoria – acatar a vontade da maioria; as regras são nossas, mas nós *aceitamos* você”.

A diretora Lúcia Murat é muito precisa ao esclarecer este imbróglio:

²⁹ “O confronto de Jorginho, já sugerido dada a crescente exasperação das relações com seu antigo parceiro Pingão e sua recusa em aderir a um só bando, é o ponto nevrálgico e histórico para a experiência da ponta pobre brasileira. Pingão é o representante do refúgio da barbárie que se reivindica *bandido, vagabundo e matador*. O lado regressivo e sombrio do antigo flerte romântico da aproximação de classes já está dado. Para a constituição da *Falange Vermelha*, o rascunho do conhecido Comando Vermelho, era necessária a concretização do código de conduta de Jorginho. E como Pingão não formou, morreu. Ele e seus ‘chegados’” (AUGUSTO SILVA, 2006, p.231)

O que trato é de dois Mundos, sob uma mesma pressão, sob um mesmo regime ditatorial, que num primeiro momento conseguem se agregar. Miguel, o personagem, consegue salvar Jorginho da porrada. Esta era a nossa utopia, de que conseguiríamos sempre. Mas por outro lado tínhamos também a pretensão de falar em nome deles e por isso determinar outras regras - nossas regras. Acho que trato nesse momento também da nossa incompreensão do outro. Por outro lado, o outro num determinado momento rompe também com a ética que pregávamos.”³⁰

A velha visão etnocêntrica do mundo.

O dado que problematiza a controvérsia, e não a restringe a um simples confronto de classes, é a luta que negros-pobres-favelados travam entre si (tanto entre Jorge e Pingão, como entre os traficantes). É um dado que mostra que os “mundos” em questão não são estanques, unos e fraternos, e nos colocam diante do dilema da pós-modernidade: fragmentação necessária, por um lado, e exacerbada, por outro; condição socioeconômica desprezada, por um lado, e supervalorizada, por outro.

Um retrato, enfim, dos dias atuais – neste mundo tão desigual, onde *tudo é tão desigual; de um lado, este carnaval, do outro, a fome total*. Tudo tão igual... Novidade? Responderia Gilberto Gil: *a novidade é a guerra entre o poeta e o esfomeado*.

Entre gente da mesma classe...

1.10.6

A música, o fragmento e o homem traduzido

1957, 1970, 2004. O filme transita por três momentos da história do Brasil – e nos três momentos a música está presente, seja como pano de fundo, seja protagonizando fatos. E através da música podemos analisar não apenas o filme em si, mas o próprio quadro de relações sociais no país, principalmente o último período.

A começar pelos alegres “anos JK”. Quer dizer, *alegres* para uma pequena-burguesia saltitante e crente que o país estava a um passo de entrar no mundo dos desenvolvidos, para uma garotada da zona sul carioca, na capital do país, que gastava o tempo pensando no barquinho que vai e na tardinha que cai, e

³⁰ Entrevista Revista Época

para um presidente bandeirante convicto da máxima que prega que *o Brasil não conhece o Brasil*. Para outros, porém, não era só alegria.

Mas, de qualquer maneira, era certo que, no afã pelo “novo”, algumas *novidades* se apresentavam: o samba do morro, Nelson Cavaquinho e Cartola rompendo as fronteiras entre o erudito branco e o popular negro, o intelectual convivendo (e ressaltando) com a malandragem, a elite começando a prestigiar a chamada “música de raiz” – tudo bem de acordo com a ânsia desenvolvimentista do país do final da década de 50.

A convivência dos pais de Jorge e Miguel é pautada por um samba que muitos críticos diriam ser genuíno, autêntico – mas isso é de somenos importância. O fato é que a música os enlaça num espaço híbrido em que não há dominados ou dominadores. Não há vencedores. Aliás, se considerarmos a ótica do sistema capitalista, ali, entre eles, havia apenas *vencidos*. Jorge pai não tem emprego; é um bom malandro do samba. O pai de Miguel, intelectual e boêmio, é jornalista desempregado. Ambos estão, pois, na mesma “escala social”, sem conflitos sociais. É neste ambiente mestiço – mestiço de fato - que crescem os meninos.

Durante a ditadura militar, não havia espaço oficial para mestiçagem promíscua, nem para malandragem, muito menos para subversão, e o nacionalismo ficou com cara de autoritarismo. A época eu-te-amo-meu-Brasil foi marcada pelo rescrudescimento com tudo aquilo que se parecesse minimante com comunismo ou seus similares, e pelo “milagre brasileiro” que levou morros e favelas ao isolamento, enquanto, no asfalto, criava para a classe média a sensação de ter chegado ao paraíso pequeno-burguês. O momento era de oposições e de resistência – inclusive na cultura.

Jorge e Miguel se entendem pela música que marca o protesto dos presos, quando precisam combater o “inimigo comum”. O tom é *grave*, pois a cultura veste as roupas negras e sombrias da resistência (conforme expressão de Silviano Santiago), e *agudo*, uma vez que os subversivos precisam demonstrar coesão e união, soterrando as eventuais divergências entre si. Então, mesmo discordando, aqui e acolá, Jorge cede à vontade da maioria; a sua voz de minoria é abafada pelo *centralismo democrático*. Algo, enfim, parecido com a antiga prática multicultural, onde conflitos foram escamoteados “a favor de um *todo* nacional,

íntegro, patriarcal e fraterno, republicano e disciplinado, aparentemente coeso e, às vezes, democrático (...) A construção do Estado pelas regras desse multiculturalismo teve como visada prioritária o engrandecimento do Estado-nação pela perda da memória individual do marginalizado e em favor da artificialidade da memória coletiva”, segundo a precisa fala de Silvano Santiago (2004, p.58).

Esta *perda da memória individual* em favor da memória coletiva lembra muito o centralismo democrático, característica marcante do pensamento leninista que, para o bem e para o mal, marcou a atuação da esquerda brasileira. Podemos perceber a sua forte influência até mesmo nos mais “rebeldes” e até naqueles que restaram rotulados de “renegados”. Silvano Santiago (1998, p.13), num texto marcante (*A democratização no Brasil*), menciona histórica reunião patrocinada pelo Jornal do Brasil, num apartamento da zona sul do Rio de Janeiro, onde Glauber Rocha, longe de compromissos com a esquerda organizada, rebate Darcy Ribeiro, sob os olhares atentos do trotskista Mário Pedrosa e de Ferreira Gullar, um pertinaz militante do velho Partidão: “Eu, por exemplo, comecei a discordar do Darcy a partir de certo momento, mas não discordarei publicamente do Darcy...” Segundo a lógica então predominante, até mesmo entre aqueles considerados os mais “radicais”, o verdadeiro *saco-de-gatos* que, internamente, compunha o universo das esquerdas não podia demonstrar as suas divergências externamente, sob pena de revelar fragilidade, contradição, incoerência.

Se medalhões intelectuais, como os citados, obedeciam ao mandamento do centralismo democrático, não fica difícil entender porque Jorge aderiu sem maiores reações, naquele primeiro momento.

Com a chegada de mais presos comuns, a *correlação de forças* (expressão bem ao gosto dos camaradas daquela época) mudou. A maioria passou a ser outra. E essa maioria queria que (i) as divergências fossem resolvidas pela força, (ii) a maconha fosse liberada, e (iii) o “coletivo” fosse às favas. Cada um que pensasse apenas em si mesmo – e ponto!

Como estas questões eram “fundamentais” e “universais” para os camaradas subversivos, deu-se a ruptura. Coesão não mais haveria, e muito menos um espaço comum que mesclasse cores e classes. A esquerda, ali, tampou os ouvidos e ergueu, naquele presídio, o seu “muro de Berlim”. Só faltou vaiar e

jogar tomates nos presos comuns – tal qual os estudantes esquerdistas fizeram quando Caetano tentou cantar *É Proibido Proibir*, num festival da canção, em 1968. Eles, os estudantes, jogaram o que tinham à mão e vaiaram porque não podiam erguer um muro; aqueles, os presos políticos, tomates não tinham, e vaia era pouco.

Aliás, o mesmo Caetano que, junto com os outros tropicalistas, disse *não ao não*, e que queria derrubar as prateleiras, as estantes, as estátuas, as vidraças, os livros, anunciando a ruptura com o modelo vigente, e ignorando o “coletivo organizado”. Como um visionário, ele, desde então, valorizou o fragmento, o corpo, o indivíduo sexual, complexo e contraditório. Valorizou, particularmente, a alegoria.

Caetano percebeu esse caráter contraditório e sintético que estava sendo apresentado pela arte de Glauber ou de José Celso Martinez, de Hélio Oiticica ou de Rubens Gerchman, e quis que o seu *corpo*, qual peça de escultura, no cotidiano e no palco, assumisse a *contradição*, metamorfoseasse-se na contradição que era falada ou encenada pelos artistas, mas nunca vivida por eles. Quis que o seu corpo, pelo aspecto plástico, cativasse o público e que fosse ele a imagem viva de sua mensagem artística: “(...) partindo exatamente do elemento ‘cafona’ da nossa cultura fundido ao que houvesse de mais avançado industrialmente, como as guitarras elétricas e as roupas de plástico”. (...) Caetano trouxe para o palco da praça e para a praça do palco o seu próprio *corpo*, e deu o primeiro passo para o ser superastro por excelência das artes brasileiras (SANTIAGO, 2000, p.158).

O próprio Caetano, em entrevista ao Jornal *O Globo* (11.11.2006), lembrou destes tempos, ressaltando a quebra de paradigmas proposta pelos tropicalistas, a partir, simbolicamente, pelas roupas:

Desde o Tropicalismo (...) a gente decidiu usar as roupas de uma maneira mais significativa. Todos cantavam em favor dos pescadores famintos e pobres de black tie. E os tropicalistas fomos os primeiros a quebrar este tabu. Fomos para os festivais usando gola rulê laranja, bata africana. Depois, a Dedé e a Regina Boni fizeram uma roupa de plástico para o show ‘É proibido proibir’, tinha colares de índio, combinados com colares de tomadas elétricas. Era punk *avant la lettre*.³¹

Desconfiados de qualquer proposta autoritária, mesmo que partindo de companheiros bem-intencionados que pregassem a revolução salvadora, os

³¹ “A estética alegórica, marca da modernidade, é procedimento que vai ser reativado, de forma marcante, a partir do tropicalismo, num momento em que o problema da industrialização e da modernização do país – que vinha sendo o pano de fundo dos debates desde o fim da década de 50 – já estava definitivamente colocado” (HOLLANDA, 1980, p.59)

tropicalistas faziam cara de desprezo para a moral comunista que condenava os prazeres do corpo e a mente aberta. Em contrapartida radicalizavam na busca infinita de experiências que contemplassem a emoção, a sensação, o sexo, usando, para tanto, as drogas sem o menor problema ou constrangimento. E uma vez “estremecidas as sólidas e antigas referências, sob o signo de *mudança*, o empenho na procura de uma forma nova de pensar o mundo, a loucura passa a ser vista como uma perspectiva capaz de romper com a lógica racionalizante da direita e da esquerda”, segundo palavras de Heloísa Buarque de Hollanda (1980, p.69).

De uma ou de outra maneira, os tropicalistas abalaram as estruturas da época, e, no mínimo, colocaram um ponto de interrogação na testa da esquerda, suscitando dúvidas e questionamentos. Quando Torquato Neto inicia o seu *Cogito* dizendo “*eu sou como eu sou/ pronome/ pessoal intransferível/ do homem que inicie/ na medida do possível*”, ele rompe com a lógica do coletivo e coloca o sujeito individual no centro da discussão, com as suas dúvidas, angústias e incoerências. Um sujeito fragmentado, enfim. Nesta hora, Torquato assume uma posição de adivinho (“*eu sou como eu sou/ vidente*”) do sujeito pós-moderno que não tardaria a chegar.

Como afirma Beatriz Resende, “nesse clima de fragmentação, desagregação e contradições, a intervenção cultural do pós-tropicalismo se faz múltipla e polivalente: os produtores ‘atacam’ em várias frentes, diversificam-se profissionalmente” (1980, p.71), dando início a um processo que iria, finalmente, desembocar na “democratização no Brasil” que marca o momento histórico de *fin-de-siècle* na cultura brasileira, entre 1979 e 1981.³²

Graças, pois, àqueles “loucos” tropicalistas, que embora patrulhados ideologicamente ajudaram a revelar contradições e diferenças internas, que, mascaradas por uma pseudo coesão das esquerdas, precisavam vir à tona para dar plenitude à produção artística individual, de forma mais antropológica e menos sociológica, desconstruindo a noção de engajamento político da arte e do artista, os “desmemoriados” citados por Silviano puderam, mais tarde, “arrombar a porta”

³² “A transição deste século para o seu ‘fim’ se define pelo luto dos que saem, apoiados pelos companheiros de luta e pela lembrança dos fatos políticos recentes, e, ao mesmo tempo, pela audácia da nova geração que entra, arrombando a porta como impotente e desmemoriados radicais da atualidade. Ao luto dos que saem opõe-se o vazio a ser povoado pelos atos e palavras dos que estão entrando” (SANTIAGO, 1998, p.12).

e abrir espaços para novos enfoques e reflexões embalados pela democratização *no* (sic) país.

O olhar apurado sobre este processo nos leva, necessariamente, a uma reflexão sobre o homem traduzido da cena pós-moderna. E sobre os limites da cordialidade brasileira. Reflexão praticamente impossível naqueles tempos de Ilha Grande, onde Jorge, Miguel e seus companheiros de cela sequer ouviam os primeiros acordes das guitarras elétricas tropicalistas. Ali, era pão-pão-e-queijo-queijo. Hoje, o pão se mistura com o queijo, e com outros ingredientes.

Por isso, talvez Miguel tenha entendido, anos depois, no Presídio Bangu, o comportamento de sua filha, que ouviu o canto *funk* da sereia. E mesmo não aceitando, entendeu que aquele canto pode ser só um canto, mas pode ser um hino – um hino daqueles que, barrados no baile, querem entrar na festa de qualquer jeito, nem que seja à força e com AR-15 na mão. E viu que tem coisas que nem mesmo *homens cordiais* resolvem.