

3 A difícil arte de narrar a periferia

Em entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo* de 19 de agosto de 2007, Larry Rohter comentou a respeito da reportagem sobre o presidente Lula que quase o levou a ser expulso do Brasil. Três anos e meio depois do episódio, e já afastado do cargo de correspondente no país, Rohter revelou que estava preparando um livro no qual comentará os bastidores desta reportagem, e já tem um título: “Arestas insuspeitas”, por ironia, uma expressão retirada da música *O Estrangeiro*, de Caetano Veloso.

Rohter diz que o jornal americano *The New York Times* tem uma regra, a qual todos os correspondentes devem acatar: não fazer comentários pessoais sobre qualquer assunto interno do país em que trabalham. Mais uma vez, a tão defendida imparcialidade é levada às últimas conseqüências, e por isso, segundo Rohter, ele não pôde comentar, à época, nem o episódio da reportagem sobre o presidente Lula, nem a matéria sobre as brasileiras obesas que na verdade eram tchecas.

O ex-correspondente atribui à internet o peso que suas reportagens tiveram no Brasil.

Na verdade, minha chegada ao Brasil em 1998 coincidiu com o início do boom da internet. Correspondentes que no passado escreveram sobre o País não foram lidos por brasileiros porque não havia internet. A repercussão que suas matérias suscitavam vinha de segunda ou terceira mão. A partir de 1999, 2000, os brasileiros começaram a ler nos computadores o que se publica sobre o País fora daqui. E, vejam bem, não escrevi esse tempo todo para brasileiros, mas para o público americano, com uma linguagem adequada ao entendimento de lá. Vocês tinham todo o direito e liberdade para acompanhar o que eu estava produzindo, mas talvez não devessem perder de vista que não eram meu público-alvo. Então, os leitores brasileiros passaram a se incomodar com coisas tolas, inofensivas, como quando comparei Caetano Veloso a Bob Marley. Ou quando escrevi que Niterói é para o Rio de Janeiro o que Oakland é para San Francisco. Fiz isso para os americanos entenderem. Com o tempo percebi que as reações eram parte do jogo. E tratei de aceitá-las (*O Estado de São Paulo*, 19 ago.2007).

Rohter afirma que, como qualquer outro leitor, o brasileiro tem curiosidade sobre si mesmo, daí o interesse por saber o que falam do país lá fora, mas acredita que “há uma obsessão com o que sai no *New York Times*” (*O Estado de São Paulo*, 19 ago. 2007). À pergunta sobre a cobertura um tanto folclorizada sobre o Brasil nos Estados Unidos, ele responde:

Eu diria que vocês, jornalistas, se preocupam muito com isso. A época da cobertura exótica, do tipo futebol-praia-samba-carnaval, já passou. Neste momento o enfoque principal dos jornalistas estrangeiros em relação ao Brasil é o etanol. Eu mesmo já fiz matérias sobre Fapesp, Embraer, sobre todos os aspectos da cultura brasileira, não entendo quando dizem que só queremos o exótico. Não é verdade (O Estado de São Paulo, 19 ago. 2007).

Efetivamente, narrar o Brasil não é tarefa fácil, e muitos foram os brasileiros que tentaram fazê-lo em diferentes épocas e seguindo distintos movimentos culturais. A relação conflituosa entre o dentro e o fora sempre foi um aspecto relevante nas leituras de Brasil desenvolvidas internamente e, é claro, quando um estrangeiro procura narrar o país esta tensão fica ainda mais evidente. Especialmente, quando este país estrangeiro é os Estados Unidos, com quem tivemos, e ainda temos, uma relação de dependência econômica.

Mas esta dificuldade em narrar o Brasil coincide com a difícil arte de narrar a periferia e, conseqüentemente, com a difícil tarefa desta em se fazer ouvir no centro. Há algumas décadas, desde meados dos anos 80, o paradigma predominante, em se tratando de estratégias periféricas, é o da multiplicação de falas. A proliferação de falas da margem para que esta se fizesse ouvir nos países centrais parecia oferecer a resposta ideal para grande parte dos impasses da era globalizada.

O caminho para mudar o lugar da periferia no mundo, freqüentemente considerado subalterno, e associado à dependência, não estava mais nas mãos de ideais revolucionários, nem em etapas a serem cumpridas rumo ao progresso. A nova tônica pós-moderna consistia em se fazer ouvir.

Esta estratégia surgiu num cenário internacional no qual a utopia revolucionária parecia incapaz de sair da teoria para a prática, e o imperialismo adquiria outros contornos - mais econômico, social e ideológico do que propriamente de ocupação territorial. A descolonização das colônias européias da África e da Ásia era acompanhada pelo crescimento do poderio dos Estados Unidos nas áreas econômico-militar e cultural. O mundo, que até então convivía com a divisão bipolar típica da Guerra Fria, começava a esboçar um estilhaçamento político, cultural e econômico.

A História linear e causal, profundamente ligada à idéia de progresso idealizada pelo Iluminismo, começava a ser rejeitada. Nesta perspectiva

historicista tipicamente moderna, os periféricos estavam sempre em desvantagem, pois se atrelava a esses a idéia de “atraso”, bem como as definições geopolíticas carregadas de juízos de valor: “países subdesenvolvidos”, “países atrasados”, “países em desenvolvimento”, ou ainda, “países do Terceiro Mundo”.

Multiplicar as falas à margem era, neste contexto, propor uma concepção da História em que não houvesse perdedores ou vencedores, atrasados ou adiantados, cópia e original, mas um “entre-lugar”- para usar um termo caro a Silviano Santiago (2000). Se a visão histórica linear e dividida em etapas não nos servia, então era preciso conceber a História em saltos.

O amadurecimento destes conceitos no cenário do pós-guerra não foi mero acaso. Nesta ocasião, se tornou quase proibitivo pensar o Outro como alguém num patamar inferior, ou mesmo num degrau mais baixo do progresso mundial. O nazismo e todas as atrocidades cometidas em nome do purismo da raça ariana e do nacionalismo alemão, e mais tarde a Guerra Fria que puniu milhares de homens e mulheres que não concordavam com suas posições políticas à direita ou à esquerda, fizeram surgir um sentimento coletivo de choque pelas tentativas sucessivas de destruição em massa do Outro.

Enquanto os países centrais tivessem na memória a vergonha de ter sido palco para a maior tentativa de destruição daquilo que lhe é diferente, estranho e exterior (a alteridade) no século XX, a margem poderia multiplicar seus lugares de fala. A culpa do centro nos permitia vislumbrar uma nova estratégia de ação.

Dentro desta nova perspectiva, que privilegiava a visada cultural em detrimento da econômica, Silviano Santiago vai propor um novo multiculturalismo. Partindo da idéia de “entre-lugar” do latino-americano, Silviano tentará nos livrar do fantasma da “cópia” que nos assombra desde nossa “descoberta” pelos colonizadores europeus, reafirmando nossa condição híbrida.

Nosso lugar não estaria nem em uma solução purista nacionalista, nem no universalismo que nos concede posição desprivilegiada. Não somos nem isso nem aquilo, somos “seres de fronteira”. E conscientes desta condição, não estaríamos lutando contra a tentação de copiar a matriz, e sim, admitindo que “retrabalhamos” o que vem de fora. O que, longe de ser vergonhoso, é uma característica que nos torna singulares.

O “cosmopolitismo do pobre”, vivido por migrantes em direção às megalópoles, bem como aqueles que nunca saíram de suas cidades, mas que,

graças principalmente à Internet, têm acesso à informação do mundo todo, tornava-se, para Santiago, uma estratégia ao lema da margem: “fazer-se ouvir”.

Os movimentos transnacionais desenvolvidos por ONGs junto à sociedade civil de cada nação e a utilização da tecnologia da informação como forma de multiplicação de vozes das minorias evidenciam o caráter otimista de suas idéias com relação à multiplicação dos lugares de fala, tendo a Internet como aliada.

Portanto, ao purismo se contrapunha um “entre-lugar”; ao progresso, a coexistência de tempos diversos; à idéia de “inferior”, a de “diferente”; à cópia, o “ritual antropófago latino-americano” e ao centralismo das idéias se contrapunha a fala da margem.

Na mesma linha culturalista, Homi Bhabha (2005) substituirá o termo “cosmopolitismo” por “cosmopolitismos”, que dá lugar à pluralidade de modos e histórias de vida, e abandona a questão centro x periferia para apontar uma variedade de existências possíveis.

Se as relações binárias eram caras à modernidade, era natural que a visada pós-moderna crítica, especialmente nesta visada culturalista, abrisse caminho para a multiplicação de leituras. Urgia opor à divisão bipolar (“atrasado” x “contemporâneo”, “direita” x “esquerda”, “liberalismo” x “comunismo”, “colonizados” x “colonizadores”, “cópia” x “original”, “União Soviética” x “Estados Unidos”, etc.) novas respostas para um mundo com novas perguntas.

Começava-se a esboçar um novo conceito de imperialismo - a globalização. Se o antigo imperialismo era fundamentalmente baseado na idéia de fortalecimento e enriquecimento do Estado-nação, a globalização retira o papel da nação como protagonista da História. A internacionalização do capital, a divisão mundial do trabalho, o desenvolvimento das tecnologias, a interdependência econômica das mais diversas regiões do globo e o compartilhamento de bens simbólicos em escala mundial tornou o mundo, segundo os pós-modernos, mais fragmentado, ou ainda, descentrado.

Walter Mignolo (2002) apontará o cosmopolitismo crítico e dialógico como o caminho ideal para lidar com o mundo que, pela primeira vez, não tinha por base a nação. O “cosmopolitismo híbrido” de sua proposta não se restringiria a um relativismo cultural (não basta reconhecer que há culturas diferentes), mas a um verdadeiro processo de deslocamento do olhar, no qual o Outro é respeitado em sua alteridade. Uma “diversalidade” que troca o cosmopolitismo de dominância

pelo de resistência.

O projeto multicultural e, principalmente, a concepção fronteiriça do lugar latino-americano se assemelham muito ao antropofagismo proposto pelos modernistas brasileiros da década de 20 do século passado.

Nos *Manifesto Pau-Brasil* (1924) e *Manifesto Antropófago* (1928), Oswald de Andrade já declarava que era preciso ver a nação com “olhos livres”, aceitando que “temos a base dupla e presente – a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce” (Oswald, 1970, p.9).

O projeto de leitura da nação brasileira proposta pelos modernistas vinha rever as leituras feitas a partir de meados do século XIX, em que se narrou a nação recém-independente adotando ora a visada nacionalista, ora a universalista.

Se para consolidar a “comunidade imaginada” (Anderson, 1989, p.14) era preciso travar um jogo de memória/esquecimento (Renan, 1997, p.17-43), os nacionalistas, entre eles José de Alencar, preferiam deixar na memória as origens no encontro da mais pura índia com o mais puro português, sublimando a violência da colonização, para sobrepor o ideal conciliatório e uma origem purista.

Já os universalistas, como Joaquim Nabuco, preferiam esquecer estas origens e influências culturais indígenas, para declarar que fazíamos parte de um projeto civilizatório maior, o ocidental (ainda que, num estágio inferior ao dos países europeus).

Mário de Andrade vai opor ao que chamou de “moléstia de Nabuco” o “nacionalismo universalista”, o qual não reconhece uma essência no brasileiro (idéia âncora da obra *Macunaíma*, que nos apresenta o herói sem nenhum caráter) e propõe um “abrasileiramento do Brasil”, que vai de encontro ao eurocentrismo.

Avanço mesmo que enquanto o brasileiro não se abrasileirar, é um selvagem. Os tupis nas suas tabas eram mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte e São Paulo. Por uma simples razão: não há Civilização. Há civilizações. (...) Nós só seremos civilizados em relação às civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos da fase do mimetismo pra fase da criação. E então seremos universais, porque nacionais (Andrade & Andrade, 2002, p.70-71).

Portanto, aos antropófagos era essencial a idéia de “escolha”. Escolher um pouco da cultura do índio, do europeu, do popular naquilo que lhes havia de

fecundo para construir algo único, que nos representaria como verdadeiros seres de fronteira - este era o novo projeto nacional proposto.

No entanto, duas décadas mais tarde, Oswald de Andrade já começaria por esboçar novas preocupações que o projeto original dos modernistas de 20 não havia vislumbrado: o progresso tecnológico nos inseria em um novo tipo de dependência, que a visada culturalista não conseguia dar conta.

A visada culturalista não foi unânime. Antonio Candido e Roberto Schwarz são dois dos intelectuais e acadêmicos que reivindicaram um olhar mais economicista (atrelados a valores Iluministas) dos males da América Latina.

Candido, utilizando o conceito de atraso no campo cultural, apontava o analfabetismo como nosso principal traço de subdesenvolvimento nesta área, e alertava para o risco de que os recém-alfabetizados fossem cooptados pelos atrativos audiovisuais dos meios de comunicação de massa, tendo o livro um papel secundário nesta cultura basicamente oral.

Suas idéias coincidiam em muitos aspectos com o ideal Iluminista de progresso, razão e cultura livresca. Assumir os conceitos de “atraso”, “anacronismo” e “degradação cultural” para avaliar a literatura latino-americana era o oposto da proposta culturalista pós-moderna.

Schwarz deu seguimento aos argumentos de Candido, com maior ênfase à questão econômica. Para ele, a cópia na América Latina gerava mal-estar porque somente as elites podiam fazê-la, sendo uma questão de conflito de classe, e não somente cultural. Em *Que horas são?*(1987), a respeito do modernismo de 20 e o ideal multiculturalista dos anos 80, escreve:

Em síntese, desde o século passado existe entre as pessoas educadas do Brasil (...) o sentimento de viverem entre instituições e idéias que são copiadas do estrangeiro e não refletem a realidade local. Contudo, não basta renunciar ao empréstimo para pensar e viver de modo mais autêntico. Aliás, esta renúncia não é pensável. Por outro lado, a destruição filosófica da noção de cópia tampouco faz desaparecer o problema. Idem para a inocência pragmática com que o antropófago ignora o constrangimento, o qual teima em reaparecer (Schwarz, 1987, p.38-39).

Se os culturalistas propunham a abdicação do termo cópia, para substituí-la pela noção de releitura de obras e idéias vindas de fora que geraria outras obras originais, esta visada economicista vai reintroduzi-la no vocabulário acadêmico, acreditando que ignorá-la seria inocente e insuficiente para responder às questões

que a cultura de massa impunha.

O início do século XXI vem sofrendo uma série de mudanças profundas que ainda não era possível vislumbrar nos anos 80, principalmente aquelas ligadas ao desenvolvimento de tecnologias da comunicação e a presença maciça dos meios de comunicação de massa nos lares de todo o mundo. Os bens culturais circulam hoje numa escala mundial, numa velocidade nunca vista antes e, aos poucos, associadas à tecnologia de ponta, vão crescendo em valor mercadológico.

O mundo parece menos fácil de ser traduzido, não sendo tão moderno quanto os economicistas gostariam que fosse, nem tão pós-moderno quanto os multiculturalistas entendem.

Um dos pares bipolares típicos da contemporaneidade, influências globais x tradição local, parece querer reintroduzir valores modernos de dicotomia. Assim como as noções de razão, progresso, cientificismo, liberdade e igualdade que, uma vez repudiados por alguns culturalistas horrorizados com o xenofobismo e ideais puristas de raça, pareciam entrar em desuso há algumas décadas atrás. No entanto, fica claro com um olhar mais atento ao passado recente que estes foram ideais nunca efetivamente abandonados – veja o jornalismo ainda às voltas com o ideal de objetividade cientificista e racional.

Mas a contemporaneidade também apresenta características que parecem confirmar o conceito de realidade fragmentada dos culturalistas pós-modernos. O enfraquecimento do Estado-nação e o crescimento de relações não vinculadas a um território específico, a idéia de multiplicação de identidades possíveis a um indivíduo, enfim, a individuação e o descentramento provocados especialmente pelos avanços das tecnologias comunicacionais são argumentos contundentes para se acreditar que vivemos, de fato, em um mundo estilhaçado.

Em artigo recente, Renato Ortiz aponta a necessidade de compreender o cenário atual como um momento de transição, em que coabitam valores modernos e pós-modernos, e critica tanto a visada multicultural quanto o projeto Iluminista:

A imagem de que o mundo seria “multicultural”, constituído por conjunto de “vozes”, é insatisfatória. Na verdade, o mundo pouco tem de caleidoscópio. (...) A diversidade cultural é diferente e desigual porque as instâncias e instituições que a constroem possuem distintas posições de poder e legitimidade (...). Se, por um lado, ele é atravessado por um movimento de diferenciação, de afirmação de identidades distintas, por outro, há uma nítida tendência para a concentração e a oligopolização das indústrias culturais (...) A modernidade-mundo exige que a

política seja pensada como cosmopolitismo e mundialidade. No entanto, sabemos que a história do ‘universalismo’ encerra muitos percalços. Da razão instrumental ao etnocentrismo. No fundo, a ideologia do progresso escondia uma vontade de ‘ocidentalização’ do mundo. Sob o manto da racionalização ocultavam-se os interesses de dominação e poder. Por isso, diante de um movimento integrador e diferenciado como o da mundialização, é preciso contemplar a ação dentro de uma perspectiva cosmopolita e diferenciada (Ortiz, 2006, p.4).

Precisamos, portanto, traçar novas estratégias periféricas e repensar o legado que a cultura brasileira veio construindo, desde o Romantismo, para tornar menos angustiante este narrar.

3.1

Moacir, Macunaíma ou Marcos Pontes: que lugar queremos (podemos) ocupar no mundo?

Alguns escritores brasileiros do século XIX atribuíram para si a difícil tarefa de tornar a história do Brasil algo coeso e ao gosto da proposta modernizadora que imperava na Europa. Tornava-se essencial a construção de narrativas de fundação da nação recém-independente que atendessem a um projeto Iluminista de historicidade linear e causal, com vistas ao progresso.

Urgia, portanto, a criação de uma origem que exprimisse a essência da identidade nacional e a marcasse como uma pátria de passado glorioso e futuro promissor. Ora, não há como galgar o topo da escada sem pisar o primeiro degrau. Restava saber que características deste primeiro patamar rumo ao progresso mereciam “entrar para a história”, ou ainda, para a literatura.

Como expõe Vera de Figueiredo (2000), dois caminhos foram traçados por estas narrativas de origem, os quais a autora denomina “paradigma de Nabuco” e “paradigma de Alencar”.

O primeiro era marcadamente universalista e, portanto, defendia uma origem nacional ligada à nossa entrada no mundo ocidental. O degrau de base da nossa escada deveria ser construído segundo padrões europeus, sem considerar origens ou influências indígenas. Em *Minha formação*, livro de memórias, Nabuco expõe sua defesa desta origem da América, e especialmente do Brasil, fora da história nacional e inserida numa história universal:

A nossa imaginação (...) não pára na Primeira Missa no Brasil, para continuar daí recompondo as tradições dos selvagens que guarneciam as nossas praias no

momento da descoberta; segue pelas civilizações todas da humanidade, como a dos europeus, com quem temos o mesmo fundo comum de língua, religião, arte, direito e poesia, os mesmos séculos de civilização acumulada (...) (Nabuco, 1900, p.40).

A origem estava vinculada à descoberta destas terras pelos europeus e à inserção do lado de cá do Atlântico num contexto mais amplo, o da civilização ocidental, da qual fazíamos parte, ainda que não estivéssemos no centro. Entrávamos assim, pulando, num carrossel que girava há muito tempo, tentando encontrar nossas origens em um ponto anterior à nossa entrada no brinquedo.

Na contramão do eurocentrismo de Nabuco, apresentava-se o nativismo. O paradigma que exprimia uma concepção da narrativa de origem inaugurada por Alencar ressaltava algumas particularidades do país, especialmente o encontro do autóctone e do conquistador europeu, mesclando influências indígenas e européias em nossa formação.

Em *Iracema* (1975), Alencar aponta o “encontro originário” marcado pela cordialidade e pelo amor proibido entre a índia, representante da exuberância da natureza nacional, e o português, símbolo de uma civilização (européia) que tínhamos como ideal.

Interpretada posteriormente como um anagrama de América, a índia Iracema passa a ser a metáfora de um continente. Uma personagem da história do Brasil (e do mundo) que abdica de sua tradição, de sua cultura e de seus valores para viver um amor proibido com o conquistador europeu. Amor marcado pela dor e pela morte, já que, ao negar seu papel dentro da sociedade indígena, Iracema começa a definhar.

De origem artificial, fazendo parte de uma construção histórica, de um projeto consciente dos homens, a nação deveria ter como pressuposto o esquecimento. Portanto, se Nabuco optou por deixar na memória nacional a origem européia, esquecendo a indígena, Alencar optou por ressaltar esta última, num jogo em que, se havia mudança de foco, não havia uma mudança essencial de pensamento hierárquico. As narrativas de fundação, em suas duas vertentes, a nacionalista e a universalista, pressupunham uma temporalidade e uma sucessividade que apontava o que era inferior e aquilo que estava num patamar acima.

A perspectiva temporal progressista da modernidade geraria comparações que nos marcaríamos desde este momento, em que se inicia a construção discursiva

da nação brasileira, com o intuito de posicioná-la no mundo.

O próprio Nabuco classificou nossa política com p minúsculo em contraste com a Política de P maiúsculo que se fazia na Europa; assim como nossa cultura, apontada por ele como uma cultura menor. O espírito humano, terrivelmente centralista, estaria do outro lado do Atlântico, e a nós só restaria assistir, de longe, o espetáculo. Ou, como ainda afirmou, vivendo sempre a questão da ausência e da saudade: “De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país” (Nabuco, 1900, p. 40).

Já no século seguinte, na década de 20, em meio ao movimento modernista brasileiro, Mário de Andrade vai declarar a “morte” do conceito de saudade apontado por Nabuco. Segundo ele, o modernista teria matado a saudade pela Europa, sentimento que só seria possível no âmbito das relações pessoais. Era preciso agora “abrasileirar o Brasil” e acabar de vez com a “moléstia de Nabuco”.

Foi com este intento que, em cartas ao jovem Carlos Drummond de Andrade, Mário contou-lhe sobre sua defesa do “nacionalismo universalista” e alertou-o sobre “(...) esse universalismo que quer acabar com as pátrias, com as guerras, com as raças etc.” que, segundo ele, seria “sentimentalismo de alemão”. E completa:

Nós, imitando ou repetindo a civilização francesa, ou a alemã, somos uns primitivos, porque estamos ainda na fase do mimetismo. Nossos ideais não podem ser os da França porque as nossas necessidades são inteiramente outras, nosso povo outro, nossa terra outra etc. Nós só seremos civilizados o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos da fase do mimetismo para a fase da criação. E então seremos universais porque nacionais (Andrade & Andrade, 2002, p.71).

Se Nabuco defendia o caminho do universalismo e Alencar o nacionalismo, os modernistas de 20 vão propor uma nova perspectiva identitária brasileira: um nacionalismo que não procura uma pureza. Neste sentido, não há uma essência interior, e sim uma tensão com o externo. Devemos diminuir a distância entre o que há lá fora e o que há aqui dentro, interiorizando o que nos é exterior.

É a idéia defendida por Oswald de Andrade no *Manifesto Antropófago*, de 1928: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”, ecoando o que já havia escrito antes, no *Manifesto Pau-Brasil*, de 1924.

Somos uma coisa e outra, “bárbaros tecnicizados” como definia Oswald.

Somos híbridos e temos como instrumento cultural o ato antropofágico de “deglutir” o que nos convém e descartar aquilo que não nos serve. Não se trata de ser uma cópia da Europa, mas de um processo constante de releitura de conceitos vindos de fora, característica que nos torna únicos.

É pelo antropofagismo que Tarsila do Amaral idealizará suas obras, que “incorporavam à pintura raciocinada de ateliê tanto a contribuição das telas da matriz da cidade de Tiradentes e dos primitivos que se encontravam em Siena, na Itália, quanto as invenções recentíssimas de Picasso” (Santiago, 2005, p.9). Mário vai classificar sua forma de pintar como *sabença*, contrapondo-a ao saber.

A *sabença* se constituiria assim, num diálogo de influências multiculturalistas, em que se trabalha com objetos e idéias já existentes não para copiá-los, mas para extrair desta combinação algo novo e, necessariamente, híbrido. O trabalho do antropófago estava essencialmente ligado ao trabalho de escolha, ora pinçando características criativas e fecundas da cultura popular, ora da cultura erudita.

O que os modernistas idealizavam como um projeto para o país, como uma forma de leitura da nação, ao propor a “deglutição criativa”, a *sabença* e o “abrasileiramento do Brasil” era essencialmente oposto ao que idealizava Alencar e Nabuco, especialmente pelo aspecto da temporalidade. Se para estes a história deveria ser concebida por etapas e, portanto, estaríamos sempre situados num patamar mais baixo da evolução e do progresso das nações, para Oswald e os antropófagos, a história poderia ser encarada em saltos.

Encarar a história em saltos, e não linearmente, é acreditar que não precisamos escolher entre a civilização ou a barbárie, pois se não somos puros, estas categorias não são excludentes. Com esta visada modernista, o Brasil só poderia ser entendido como uma unidade a partir da sua diversidade.

Se *Iracema* será a narrativa de fundação característica do século XIX, propondo uma origem pura, um nativismo ingênuo e um ideal de conciliação entre colonizado e colonizador; *Macunaíma* expressará, em sua falta de caráter, o que Mário de Andrade observou no brasileiro: uma impossibilidade de definição pela sua própria natureza impura. Uma outra narrativa de fundação, que abandona a essência para apontar um “deixar-se viver”, e que contrapõe à conciliação o embate.

Se pensarmos aqui o “paradigma de Alencar” por meio de uma personagem

de *Iracema* que foge ao dilema purista Iracema x Martim, natureza x civilização, na medida que não representa nem um nem outro, mas a síntese destes, se poderá concluir que o primeiro cearense, Moacir, é o verdadeiro representante da identidade brasileira na lenda alencariana, expressando precisamente o que Vera de Figueiredo chama de “simbiose luso-tupi”(Figueiredo, 2000, p.98).

A índia tabajara, representante da natureza exuberante das terras nacionais, faz um sacrifício em nome de seu amor: renega seu papel essencial na tribo, o de sacerdotisa, mesmo tendo consciência de que esta escolha lhe traria a morte como castigo, e o rompimento de vez com toda a cultura que lhe representava e constituía.

O português, consciente do que a escolha de sua amada significava, atormenta-se com a idéia da morte iminente da índia. Optam por viverem afastados, no litoral, a fim de construírem uma nova história, sem muitas lembranças ruins deste início de amor proibido. No entanto, é premente em toda a narrativa de Alencar a inquietude que este amor causa em ambos.

Desde a descoberta do amor à primeira vista, passando pela relação sexual que impossibilita o papel de Iracema como guardiã do segredo da Jurema, pela viagem em direção ao litoral e o conseqüente massacre de índios tabajaras, até o estabelecimento do casal, mais o potiguara Poti, em terras litorâneas afastadas e a posterior gravidez da índia, a felicidade nunca foi plena entre os protagonistas.

A lenda é, sobretudo, uma estória de eterna promessa de felicidade, nunca sua concretização. O amor, o fascínio que a natureza (Iracema) exerce sobre a civilização (Martim), e vice-versa, parece impróprio em toda a narrativa, daí a inquietação que causa tanto nos personagens quanto nos leitores.

Nasce o filho da mais pura índia com o mais puro português, e aquilo que estamos acostumados a esperar de um momento como este, a felicidade plena, mais uma vez não se concretiza. A índia, em plena solidão na floresta, dá à luz Moacir, batizado por ela com significado pleno do que se constata em toda a narrativa: sofrimento.

Moacir é filho da dor. O primeiro brasileiro nasce do sacrifício, da despedida, da morte. A “simbiose luso-tupi”, o brasileiro por excelência dentro da perspectiva de Alencar, tem uma condição marcada pelo sofrimento. Ao nascer, impossibilita a existência de sua mãe, sugando-lhe suas últimas forças. No entanto, leva consigo um pedaço da alma materna, idéia que o autor deixa

explícita em nota, ao afirmar que as crianças “absorvem um pedaço d’alma dos pais”, e na fala de Caubi logo após contemplar Moacir: “Ele chupou tua alma”.

O primeiro brasileiro é filho de uma relação conflituosa entre natureza (a mãe) e civilização (o pai). Quando morre a mãe, Moacir carrega um pedaço da natureza consigo. Não é possível esquecê-la. A mãe, a sua lembrança, e tudo o que ela representa (natureza, tradição, costumes, sensualidade, inocência) são partes constituintes deste ser híbrido. Assim como lhe constitui a herança paterna: os ideais civilizatórios, a racionalidade, o progresso, a ciência.

Nós, brasileiros, nesta lenda alencariana, somos filhos de uma mediação entre a natureza e a civilização. Alencar, ao dar um fim trágico à mãe do primeiro cearense e fazê-lo ser criado pelo pai conquistador, aponta a impossibilidade de sermos puros, pois isto implicaria uma traição – ou ao pai ou à mãe. Apegar-se a uma “essência naturalista” seria uma traição ao pai que nos criou. Por outro lado, renegar todas as tradições e adotar sem discriminação o “mundo civilizado” seria uma traição à mãe que se sacrificou por nós.

Esta constante sensação de estar em débito com o “pai” ou com a “mãe” vai marcar, segundo este olhar próprio do século XIX, indelevelmente nossa trajetória. Um eterno sofrimento e dilema que vai nos apontar ora para uma direção, ora para outra, sempre em busca de um equilíbrio. Vive-se uma dualidade.

Quando Alencar escreve: “O primeiro cearense, ainda no berço, emigrava da terra da pátria. Havia aí a predestinação de uma raça?”, e não menciona o nome de Moacir no retorno de Martim ao Brasil, sem dizer se ele o acompanhava ou não, deixando em aberto a questão, o autor impõe ao leitor a dúvida essencial do brasileiro: que caminho tomamos? (tomaremos?).

A obra *Iracema* identifica o cerne de nossa “brasilidade” como concebida em meados do século XIX: a angústia de ter de agradar ao pai, e a lembrança do sacrifício materno. Aceitar que a civilização, o progresso, o pensamento científico são parte de um degrau mais alto, um ideal a ser alcançado, é aceitar que a natureza, a tradição, a religiosidade, a sensualidade estão num degrau mais baixo, inferior. Portanto, é aceitar a superioridade do pai sobre a mãe. Ora, nenhuma criança é capaz de escolher entre o pai ou a mãe, daí nossa angústia, pois estaremos sempre em dívida com a mãe sem, no entanto, poder escapar sempre das ordens do pai. É o próprio dilema de Nabuco!

O abolicionista classificava a pátria como sentimento e o mundo como pensamento. Se Nabuco tinha um olhar eurocêntrico, portanto, naturalmente inclinado a conceber a pátria (mãe) como inferior ou menos interessante do que o mundo (pai) e negava a contribuição indígena à nossa formação cultural, portanto, se distanciando um pouco do dilema de Moacir; por outro lado, se aproximava deste ao encarar nossa natureza impura como algo desconcertante. Havia uma dualidade, um dilema entre estar de um lado ou de outro. Não se tratava de simplesmente encarar-se como impuro e, portanto, indefinível, como em Macunaíma. Havia uma necessidade de se definir, de encontrar uma essência e é claro que, na impossibilidade de apontá-la, instalava-se a angústia, a dor.

Fica evidente, portanto, a natureza comum entre o paradigma de Alencar e o de Nabuco: nacionalismo e universalismo trabalhando por um purismo, um ideal de conciliação, de essência, que torna a dualidade do brasileiro um sentimento angustiante.

Em meados do século XIX, no cerne da modernidade, encarar o mundo e, portanto, o próprio projeto de nação era pensá-lo de forma dual: Europa x América, razão x sentimentos, civilização x natureza. A modernidade acostumou-se a pensar o mundo de forma binária, em que a escolha de uma das posições era fundamental.

No entanto, algo mudou quando, no século XX, a vanguarda européia passou a pensar a sua arte. A modernidade começava a fazer uma autocrítica, e os modernistas brasileiros “redescobririam” o Brasil.

Se Alencar tinha um vazio no lugar da tradição, os modernistas vão começar por recriá-la, transformá-la, aproveitar nela aquilo que tinha de mais criativo e “degluti-la”. É assim que Mário transformará as culturas popular, oral, erudita e livresca brasileiras, além das culturas negra, indígena e européia, numa obra antropofágica que anuncia uma outra narrativa de fundação e um outro projeto para o Brasil.

Macunaíma é o impuro, o contraditório, o indefinível, representante do brasileiro que Mário observou em suas conversas e viagens. Ser híbrido, que está sempre em processo, em construção, que “se deixa viver”.

Ao contrário do personagem Moacir, Macunaíma não tornará a experiência do hibridismo cultural um fator angustiante. A duplicidade já não faz sentido nesta narrativa porque Macunaíma não tem coerência. Trata-se de um personagem de

fronteira, que não escolhe entre estar de um lado ou de outro da linha, nem precisa, porque estar na fronteira é o que lhe constitui. E esta fronteira é criativa.

Outra diferença marcante entre a obra de Alencar e a de Mário é a questão do conflito, totalmente escamoteada pelo primeiro, passa a ser latente na narrativa antropofágica. Isso porque Mário faz uma releitura de Iracema (e de várias outras obras, como ele deixou claro diversas vezes) sem, no entanto, idealizar o Brasil.

Sem querer travar uma avaliação moralista ou regeneradora de seu personagem, Mário colocará seu herói num jogo que foge do maniqueísmo, sempre ressaltando a habilidade dele em subverter as regras, sendo extremamente contraditório e imprevisível. Macunaíma torna-se “não-moldável” pelo mundo civilizado, brincando o tempo todo com os códigos desta pretensa civilidade.

Depois de muito refletir, Macunaíma gastara o arame derradeiro comprando o que mais o entusiasmara na civilização paulista. Estavam ali com ele o revólver Smith-Wesson e o relógio Pathek e o casal de galinha Lagorne. Do revólver e do relógio Macunaíma fizera os brincos das orelhas e trazia na mão uma gaiola com o galo e a galinha (Andrade, 1988).

A preguiça é a principal arma deste personagem contra as imposições do mundo civilizado do trabalho, e é este traço que permitirá diferenciá-lo de Moacir. Se ambos possuem natureza híbrida, a indolência, no entanto, torna Macunaíma sem vocação para colaborar, ao contrário do filho de Iracema que se vê obrigado a colaborar, ora com o pai civilizado, ora com a tradição que representa a mãe índia.

Mário, ao construir um personagem sem caráter tenta nos liberar da culpa de sermos híbridos, liberta-nos da comparação que se faz inevitável na narrativa de Alencar e que nos impõe uma natureza atormentada por estarmos sempre um passo atrás, ou ainda, como se estivéssemos sempre “em dívida”. Mário tenta pagar esta dívida negando-a. Não estamos em dívida nem com a mãe, nem com o pai; nem com o nacionalismo nem com a cultura universal, porque somos isso e aquilo.

Se Mário tenta nos livrar da angústia da hibridização, põe-na, entretanto, novamente em evidência ao transformar o personagem em uma constelação, cansado deste país de pouca saúde e muita saúde. Macunaíma, um herói atípico, não vence no final, torna-se um brilho inútil no céu.

O modernista apontava um projeto de país em sua obra, no entanto, não poderia fazer seu personagem com final feliz porque ainda não havíamos seguido

seus planos: ainda não tínhamos dado a mordida necessária. O que nos leva à questão: já demos, mais de 90 anos depois do *Manifesto Antropófago*, a mordida necessária à nossa independência cultural?

A questão sobre nossa identidade cultural e, conseqüentemente, sobre um projeto para o Brasil, sempre nos inquietou, no entanto, um acontecimento recente parece ter retirado esta dúvida dos círculos acadêmico e artístico para invadir os meios de comunicação de massa, e conseqüentemente, o público brasileiro em geral.

No dia 30 de abril de 2006, Marcos César Pontes tornou-se o primeiro astronauta do hemisfério Sul. O tenente-coronel da Força Aérea Brasileira, nomeado astronauta pela Nasa em dezembro de 2000, se preparou por sete anos para integrar a equipe da nave espacial russa Sovuz TMA-8, cuja missão no espaço foi batizada de “Missão Centenário”. O nome é uma homenagem ao brasileiro Alberto Santos-Dumont, o “pai da aviação”, que há 100 anos fez o avião 14 -Bis voar sobre Paris.

Pontes ficou apenas dez dias no espaço, mas as polêmicas que gerou vão permanecer por algum tempo entre brasileiros que se perguntam: afinal, o que queremos para o Brasil?

Entre as muitas questões que foram levantadas, algumas se referem ao fato de Pontes ter optado por atrelar seu nome à bandeira brasileira e a ícones de nosso imaginário nacionalista, com a ajuda do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que o elevou à categoria de herói. Usando um chapéu Panamá idêntico ao de Santos-Dumont e segurando um lenço bordado do aviador, o astronauta, em imagens exibidas no mundo todo, mostrou a bandeira nacional e ouviu do presidente comparações com o automobilista brasileiro Ayrton Senna.

Some-se a este arroubo nacionalista o fato de suas experiências na Estação Espacial Internacional não terem sido encaradas com seriedade pela comunidade acadêmica (uma delas consistia em plantar feijões em condições de microgravidade para que crianças brasileiras acompanhassem, via Internet, seus resultados), o que levou ao questionamento do valor do investimento (US\$ 10 milhões) que poderia ter sido direcionado a outros empreendimentos científicos, como no Programa Antártico Brasileiro.

A viagem chegou a ser investigada pelo Tribunal de Contas da União, pois havia suspeita de ilegalidade do pagamento à Agência Espacial Russa pela vaga

do brasileiro na nave Sovuz. O pagamento foi feito sem prévia autorização do Congresso, e houve remanejamento de verba: por ironia, a maior parte do dinheiro investido na “carona” espacial saiu do programa conjunto com a China para o desenvolvimento de um satélite!

Abrimos mão do desenvolvimento de uma tecnologia própria para colocarmos um astronauta embarcando num projeto alheio. Se por um lado ganhamos espaço na mídia e na comunidade tecnológica internacionais, por outro, são poucos os benefícios tecnológicos trazidos para o país.

Não são poucos os que comparam o astronauta a uma espécie de Macunaíma do século XXI. Afinal, ele pegou uma “carona” na nave dos russos, se aproveitou de conhecimentos tecnológicos desenvolvidos por países desenvolvidos atualizando sua formação, se aproveitou da mídia internacional para se promover, ficou conhecido como herói, entrou para a história como o primeiro cosmonauta do Sul e ainda promoveu a imagem do Brasil no cenário internacional.

No entanto, seus arroubos nacionalistas e a postura de sublimação dos conflitos se assemelham muito aos personagens de Alencar: as experiências “lúdicas” com feijões, a bandeira brasileira sempre à mão, a postura de “mascote” da equipe, sempre simpático e cordial e o fato de minimizar o atraso tecnológico do país colocando a viagem como um salto para um futuro promissor.

O que torna Marcos Pontes um personagem comparável a Moacir e Macunaíma é o fato não só daquele ter um pouco destes, mas também, e principalmente, por apontar a necessidade de projetos de Brasil que abarquem questões tal como nossa dependência tecnológica e, conseqüentemente, dependências econômica, social e cultural. Precisamos de uma nova narrativa nacional que aponte caminhos nas quais nossa mordida antropofágica seja realmente proveitosa e nos retire desta situação de inanição.

Desde os anos 80, a América Latina vem se perguntando o que nossos modernistas já haviam se perguntado em 20: afinal, o que fazer para sairmos deste cenário de dependência? A resposta, grande parte das vezes, também se assemelhou à resposta dos antropófagos: vamos assumir nosso hibridismo, negar esta visão linear e sucessiva da história e deslocar o lugar da fala do centro para as margens.

Falar à margem e da margem, mesmo que escrevendo na língua do

colonizador e utilizando seus canais de comunicação, representava a possibilidade de multiplicação dos centros, e um caminho mais igualitário para lidar com um mundo pós-moderno em que o Outro já não está tão distante.

No cenário contemporâneo, os grandes movimentos migratórios de cidadãos de países periféricos para trabalhar em países centrais, os meios de comunicação de massa e as tecnologias de comunicação que encurtam as distâncias e relativizam o tempo, e mais os avanços do mercado financeiro, fizeram o Mesmo ficar cara a cara com o Outro, sem poder ignorá-lo.

No entanto, se pensar na questão da multiplicação das vozes periféricas no cenário atual, em que se vislumbra o cosmopolitismo (ou cosmopolitismos), mas também o acirramento das diferenças étnicas e sociais, é fundamental como uma das propostas viáveis à independência cultural e econômica, esta saída não pode ser a única. Do contrário, teríamos que aceitar que o fato de Marcos Pontes ter aparecido em televisões do mundo inteiro, viajando pelo espaço, seria suficiente para alcançarmos degraus mais altos rumo ao desenvolvimento tecnológico.

Sermos vistos ou sermos ouvidos basta como única via para o reconhecimento pelos países centrais de nossas aspirações sociais, tecnológicas e culturais? Ou seria preciso encontrar outras saídas com resultados mais urgentes?

Não há como pensarmos em diversidade de vozes sem pensarmos em duas questões: a crescente dependência tecnológica e a apropriação de canais de financiamento, produção e distribuição de bens culturais por empresas transnacionais. Enquanto não tivermos um projeto para a América Latina que lide com estas duas características, a multiplicação de lugares de fala correrá o risco de ser uma via para a comercialização da alteridade e sua neutralização política e social.

A despeito da viagem do primeiro astronauta brasileiro não ser diretamente ligada ao âmbito cultural, torna-se de fundamental importância que aqui a pensemos sob este aspecto. É crescente a associação entre cultura e tecnologia (portanto, entre cultura e avanços científicos) no cenário atual. Um país independente tecnologicamente é também um país que depende menos de aportes de capital externo e, portanto, possui maior controle sob todos as áreas internas diretamente influenciadas pelas tecnologias, tais como os recursos médicos, os estudos científicos, os investimentos culturais, informacionais, etc.

Analisar o personagem Marcos Pontes de nossa história recente é, portanto,

mais do que uma investigação científica, uma “pista cultural” do que ocorre no Brasil contemporâneo e na periferia contemporânea. Seguindo esta pista, veremos que alguns questionamentos tornam-se prementes.

Afinal, desde os anos 80 a periferia vem ganhando espaço no centro, e suas obras vêm sendo consumidas pelos países hegemônicos. No entanto, a multiplicação de vozes não significa, necessariamente, que nossas demandas, apesar de serem ouvidas, serão atendidas. Há sempre que se questionar: “afinal, eles estão realmente nos ouvindo?”.

Uma boa forma de se responder a esta indagação é fazendo uma outra: “Como eles nos narram?”. Ao investigar como eles falam sobre a margem mudamos levemente o foco da visada cultural porque, se antes o objetivo era falar, agora é observar seus discursos, para então dialogar e reivindicar outros cenários. Uma verdadeira mudança de consciência com relação à margem poderia ser atingida se efetivamente soubermos o que eles pensam sobre nós para, a partir daí, traçarmos estratégias que visem à destruição de preconceitos e à adoção de medidas culturais, econômicas, sociais e políticas eficazes porque realistas.

No campo comunicacional, uma estratégia poderia consistir em descobrir que periferia eles vêem, traçando um perfil das narrativas jornalísticas internacionais sobre estas regiões. É possível identificar narrativas jornalísticas internacionais sobre o Brasil para além daquelas marcadas por preconceitos, juízos de valor, reducionismos e simplificadores da alteridade? Isso não significa que recairemos, novamente, no *news bias studies*, procurando distorções da realidade e assumindo que é possível falar do real e apreendê-lo objetivamente. Ao contrário, o objetivo é encontrar narrativas do jornalismo que respeitam o diferente em sua diferença e estimulá-las.

Que narrativas apresentadas pelo *New York Times*, quando este tem como objeto o Brasil, permitem que pensemos numa *práxis* do jornalismo que estimula a emergência das potencialidades do qual trata Flusser? E se elas existem, por que não pensarmos na narrativa jornalística como lugar privilegiado de dialogismo e de respeito pela diferença? E por que não assumi-las como uma estratégia em prol também de mudanças na ordem social?

O episódio do primeiro astronauta brasileiro a viajar para o espaço e a forma como isso foi relatado pelo *New York Times* pode nos servir aqui como mais uma “pista” para entender o “nosso lugar” no mundo, tanto cultural quanto

tecnologicamente.

O *New York Times* deu destaque à viagem do brasileiro Marcos Pontes. O correspondente do jornal americano para o Brasil, Larry Rohter, em 8 de abril de 2006, teve sua matéria sobre o episódio publicada sob o seguinte título: “Brazil's Man in Space: A Mere 'Hitchhiker,' or a Hero?”, na qual entrevista diferentes personalidades do meio científico brasileiro, além de políticos, apontando a controvérsia interna sobre a missão espacial. No entanto, se a mídia nacional questionou a validade dos experimentos científicos do astronauta, o caminho seguido pelo jornal americano foi outro.

O jornalista iniciou a reportagem revelando que a viagem espacial era um sonho de longa data dos brasileiros, e que o astronauta tinha se transformado num ídolo. Afirmando que o sentimento de orgulho nacional se misturava agora com uma crítica mordaz sobre a debilidade e as deficiências do programa espacial brasileiro, Rohter ressalta que o início desta história se deu em 1997, quando a NASA convidou o Brasil a integrar o grupo de 16 países que conduziram o projeto da construção da Estação Espacial Internacional. Conta que o país perdeu dois prazos para a construção da parte que lhe cabia e que, por isso, ficou de fora do projeto, tendo que apelar para esta viagem na nave russa para não perder o dinheiro já investido em Marcos Pontes.

Os dois pontos que chamam mais atenção nesta reportagem, pois estão carregados de um imaginário de Brasil que a mídia americana apresenta, estão explícitos nestes trechos:

Os Estados Unidos estavam ansiosos por ter o Brasil envolvido, pois Washington quer aumentar as trocas científicas com um país que tem se destacado em vários nichos. O Brasil é um líder reconhecido, por exemplo, na manufatura de jatos de médio porte, no mapeamento do genoma e em numerosas tecnologias adaptadas para o uso nos trópicos. (...) A viagem especial do Coronel Pontes é oficialmente conhecida como Missão Centenária, uma referência ao pioneiro aviador brasileiro, Alberto Santos Dumont. Os brasileiros são ensinados que Santos Dumont, e não os irmãos Wright, foi o primeiro homem a voar, diante de uma corajosa multidão, em Paris, em 1906¹³ (Rohter, 7 jun. 2006).

¹³ Tradução minha. No original: “The United States was eager to have Brazil involved because Washington wants to increase scientific exchanges with a country that has excelled in several niches. Brazil is a recognized leader, for example, in the manufacture of medium-size jets, genome mapping and numerous technologies adapted for use in the tropics. (...) Colonel Pontes's space voyage is officially known as the Centennial Mission, a reference to Brazil's pioneering aviator Alberto Santos Dumont. Brazilians are taught that Santos Dumont, not the Wright Brothers, was the first man to fly, before cheering throngs in Paris in 1906.”

Portanto, ao contrário do que muitas vezes imaginamos, a reportagem sugere que os países centrais não ignoram nossas potencialidades nas áreas tecnológica e científica. Parecem, pelo contrário, saber exatamente em que “nichos” somos especialistas, como destacou o periódico, e se interessam por uma parceria. Demonizar a relação EUA-Brasil parece ser o caminho mais fácil, no entanto, é fundamental evitarmos o pensamento que abomina qualquer aproximação com o centro, ou o pensamento depreciativo.

Estudar a forma como eles nos narram permite, por exemplo, no caso específico de Marcos Pontes, saber que ao jornalismo do *New York Times* não importou muito se as experiências dele tiveram valor científico ou não, o que pareceu mais importante foi a parceria desfeita com o nosso país.

No entanto, fica evidente que, se eles nos “enxergam” por um lado, evitam o contato visual por outro. O jornalista americano sequer admite a possibilidade de Santos Dumont ser o pioneiro da aviação, desbancando os irmãos Wright. Nem menciona que mesmo os livros de história ainda registram a paternidade da aviação como um dilema ainda não concluído.

Um estudo mais intensivo da imagem do Brasil nos países centrais se faz necessário, mas o exemplo pontual de Marcos Pontes no *New York Times* visa mostrar um fato específico da realidade brasileira, de interesse mundial, que nos leva à questão: “que lugar queremos (podemos) ocupar no mundo?”.

Precisamos de um caminho alternativo aos de Moacir, Macunaíma e Marcos Pontes. Se Moacir não respondeu às nossas questões contemporâneas por sua característica essencialista; Macunaíma, ao negar o purismo e ressaltar o aspecto híbrido de nossa identidade não errou, mas não conseguiu dar a “mordida antropofágica” que nos nutrisse de respeito.

Marcos Pontes vem então, como um personagem de nossa história, realçar a necessidade de novas respostas para novas perguntas. O nosso “bárbaro tecnicizado” não sabe como agir num mundo que o vê e ouve, mas não lhe dá condições de desenvolver sua própria tecnologia e, conseqüentemente, sua vida cultural, educacional, social, etc.

Precisamos de novas estratégias, em que a tradução de uma cultura para outra amplie as possibilidades possíveis, ao invés de eliminá-las. Estudar a narrativa sobre o Brasil no *New York Times* é descobrir pontos em que somos vistos e outros em que sofremos um apagamento, uma simplificação de existência.

O objetivo é encontrar pontos da narrativa jornalística em que o Outro é respeitado em sua diferença e, a partir daí, tentarmos pensar em um jornalismo menos redutor e mais propenso ao dialogismo. Um jornalismo potencializador.

O estudo de nossa imagem no exterior pode ser também de grande valia na conformação de estratégias comerciais, culturais e políticas que visem a uma mudança de comportamento do centro com relação à margem, a partir de uma mudança narrativa, e por que não começar pela narrativa jornalística?