

*Juliana
2007*

Ella Shohat
Robert Stam

**Crítica
da imagem
eurocêntrica**

Multiculturalismo
e representação

tradução
Marcos Soares

COSACNAIFY

1. Do eurocentrismo ao policentrismo

O mito do ocidente

O Ocidente, assim como sua contrapartida oriental, é uma construção fictícia baseada em mitos e fantasias. De uma perspectiva geográfica, o conceito é relativo. Aquilo que o Ocidente chama de Oriente Médio é, do ponto de vista chinês, a Ásia Ocidental. Em árabe, a palavra utilizada para denominar o Oeste (Magreb) se refere ao norte da África, a parte mais ocidental do mundo árabe, em oposição a Mashreq, a parte oriental (em árabe, “Oeste” e “estrangeiro” dividem a mesma raiz: *gh.r.b*). Os Mares do Sul, a oeste dos Estados Unidos, são considerados de um ponto de vista cultural como Oriente.

Além disso, o emprego ambíguo do termo “Ocidente” possui, como assinalou Raymond Williams em *Keywords*, uma longa história.¹ Para Williams, essa história remonta à divisão do Império Romano oriental e ocidental, à divisão da Igreja Cristã oriental e ocidental, à definição do Ocidente como judaico-cristão e do Oriente como muçulmano, hindu e budista e, finalmente, à divisão da Europa pós-guerra entre o Ocidente capitalista e o Oriente comunista. Logo, é a política que determina as configurações geográficas. Hoje

¹ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nova York, Oxford University Press, 1976.

Israel é visto como um país ocidental, ao passo que a Turquia (situada em sua maior parte a oeste de Israel), o Egito, a Líbia e o Marrocos são considerados orientais. Às vezes o “Ocidente” exclui a América Latina, o que não deixa de ser surpreendente, pois a maioria dos países latino-americanos, independentemente de suas heranças étnicas, está localizada no hemisfério ocidental, tem um idioma europeu como primeira língua e vive em sociedades onde hábitos europeus permanecem hegemônicos. Nossa intenção não é recuperar a América Latina – o próprio nome foi cunhado pelos franceses no século XIX – para o Ocidente, mas chamar a atenção para a arbitrariedade das cartografias mais comuns quando se trata de falar sobre lugares claramente híbridos como a América Latina, que são ao mesmo tempo ocidentais e não ocidentais, simultaneamente africanos, indígenas e europeus.

Ainda que o discurso triunfalista do eurocentrismo – de Platão à OTAN – equipare a história ao avanço da razão ocidental, a própria Europa é na verdade uma síntese de diversas culturas, ocidentais e não-ocidentais. A noção de uma Europa “pura” nascida na Grécia clássica se apóia em claras exclusões, que vão desde as influências africanas e semíticas sobre a própria Grécia clássica até as osmose das culturas islâmicas e judaicas que tiveram papel crucial na Europa durante a chamada Idade das Trevas (uma designação eurocêntrica para um período de supremacia oriental) e também durante a Idade Média e o Renascimento. Como aponta Jan Pieterse, todas as festejadas “etapas” da evolução europeia – os impérios grego e romano, o Cristianismo, a Renascença, o Iluminismo – são “momentos de mescla cultural”.² A arte ocidental sempre fez empréstimos e foi transformada pela arte não-ocidental: alguns exemplos são a influência moura na poesia cortês, a influência africana na pintura modernista, o impacto das formas asiáticas (o Kabuki, o teatro Nô, o teatro de Bali, a escrita ideográfica) sobre o teatro e cinema europeus, assim como a influência das formas de danças africanizadas sobre coreógrafos como Martha Graham e George Balanchine.³ O Ocidente, portanto, é uma herança

coletiva, uma mistura voraz de culturas que não apenas “bebeu” das influências não-europeias, mas que é de fato “formada por elas”.⁴

Uma versão idealizada do Ocidente organiza o conhecimento de modo lisonjeiro para o imaginário eurocêntrico. A ciência e a tecnologia, por exemplo, são em geral vistas como ocidentais. Do ponto de vista da teoria, presume-se que toda teoria seja ocidental, e que movimentos como o feminismo e a desconstrução, onde quer que eles surjam, sejam ocidentais. Trata-se de uma visão que relaciona o Ocidente ao refinamento teórico da “mente”, e o não-ocidental à matéria-prima bruta do “corpo”. No entanto, até alguns séculos atrás, era a Europa que tomava emprestadas a ciência e a tecnologia: o alfabeto, a álgebra e a astronomia vieram de fora. De fato, para alguns historiadores, o primeiro artefato tecnológico exportado da Europa foi o relógio, em 1338.⁵ Até as caravelas utilizadas por Henrique, o Navegador, foram construídas de acordo com modelos árabes.⁶ Da China e da Ásia Oriental a Europa tomou emprestadas a imprensa, a pólvora, a bússola, as engrenagens mecânicas, as pontes em arco e a cartografia quantitativa.⁷ Mas mesmo sem levar em conta a existência da ciência e da tecnologia não-europeias (a ciência no Egito antigo, a agricultura africana, a matemática maia, a arquitetura, irrigação e vulcanização astecas), não podemos ignorar a interdependência dos diversos mundos. Embora grande parte dos avanços tecnológicos nos últimos séculos tenha sem dúvida acontecido na Europa ocidental e na América do Norte, tal desenvolvimento é uma “empreitada conjunta” (da qual o Primeiro Mundo saiu lucrando) possibilitada inicialmente pela exploração colonial e em seguida pelo neocolonialismo que exaure o Terceiro Mundo até hoje. Se as revoluções industriais na Europa foram possíveis devido ao controle das riquezas das terras colonizadas e à exploração do trabalho escravo – a revo-

4 Pieterse, “Unpacking the West”, p. 16.

5 Ver C. M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700*, 2ª ed., Nova York, W. W. Norton, [1976] 1980, p. 222.

6 Pieterse, “Unpacking the West”, citando *Road to Xanadu* de J. Merson, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1989.

7 Ver Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto, University of Toronto Press, 1969.

2 Jan Pieterse, “Unpacking the West”, artigo não-publicado cedido pelo autor, 1992.

3 Sobre a influência africana na dança moderna, ver Brenda Dixon, “The Afrocentric Paradigm”, *Designs for Arts in Education*, n. 92, jan./fev. 1991, pp. 15-22.

lução industrial inglesa, por exemplo, foi parcialmente financiada pela exploração das minas e da agricultura latino-americanas – então como pode fazer sentido falar da tecnologia, indústria e ciência “ocidentais”? O Ocidente e o não-Ocidente não podem, portanto, ser compreendidos como opostos, pois na verdade são dois mundos que se interpenetram em um espaço instável de sincretismo e creolização. Desse ponto de vista, o “mito do Ocidente” e o “mito do Oriente” formam duas faces do mesmo signo colonial. Se Edward Said, em *Orientalismo*, chama a atenção para a construção eurocêntrica do Oriente na escrita ocidental, outros, como Martin Bernal em *Black Athena*, apontam para o processo complementar de construção eurocêntrica do Ocidente através da “omissão” do Oriente (e da África).

A verdade é que o mundo inteiro é uma formação mista. O colonialismo surgiu de uma situação que era “desde sempre” sincrética (por exemplo, entre judeus, cristãos e muçulmanos na Espanha moura, entre as nações africanas antes do colonialismo, entre os “americanos” nativos antes de 1492), ao passo que a era pós-independência projetou suas próprias diásporas e movimentos migratórios para a formação de culturas fluidas. Nesse fluxo, “maiorias” e “minorias” podem trocar de lugar com frequência, especialmente porque as “minorias” internas são quase sempre os fragmentos dispersos do que havia sido a “maioria” em um outro contexto. O campo em expansão dos “estudos interculturais comparados” (estudos da fronteira norte/sul, estudos pan-americanos, estudos da diáspora africana, estudos pós-coloniais) reconhecem tais dispersões, movendo-se além da nação-estado para explorar os transnacionalismos palimpsésticos que foram resultado do colonialismo.

O legado do colonialismo

Como sugerimos anteriormente, o eurocentrismo contemporâneo é o resíduo discursivo ou a sedimentação do colonialismo, processo através do qual os poderes europeus atingiram posições de hegemonia econômica, militar, política e cultural na maior parte da Ásia, África e Américas. O colonialismo se traduziu tanto sob a forma de um controle distante de recursos (a Indochina francesa, o Congo belga, as Filipinas), quanto, de forma mais direta, nos as-

sentamentos europeus (na Argélia, na África do Sul, na Austrália e nas Américas). Utilizaremos o termo imperialismo para remeter a uma fase ou forma específica de colonialismo que cobre os períodos de aproximadamente 1870 a 1914, quando a conquista de territórios esteve ligada a uma busca sistemática por mercados e à exportação expansionista de capital, assim como, de um modo geral, a uma política de intervenção do Primeiro Mundo nas nações recém-emancipadas.

O processo de colonização praticado pelos gregos, romanos, astecas, incas e diversos outros grupos antecedeu as práticas colonialistas européias mais recentes. Os termos “colonização”, “cultura” e “culto” (religioso) derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e cujo particípio futuro é *culturus*, estabelecendo assim uma constelação de valores e práticas que remetem à ocupação e cultivo da terra, à afirmação das origens e dos ancestrais e à transmissão dos valores herdados pelas novas gerações.⁸ Embora no passado diversas nações tivessem anexado territórios adjacentes, a novidade do colonialismo europeu foi seu alcance global, sua filiação com instituições de poder mundial, além de seu modo imperativo – uma tentativa de submeter o mundo a um regime único e “universal” de verdade e poder. O colonialismo é o etnocentrismo armado, institucionalizado e globalizado. O processo colonial teve início em expansões internas na Europa (as Cruzadas, a invasão inglesa da Irlanda, a reconquista espanhola), deu um salto gigantesco com as “viagens de descobrimento” e a instituição do escravismo, e atingiu seu auge com o imperialismo da virada do século, quando a parcela da superfície do planeta controlada por poderes europeus aumentou de 67% (em 1884) para 84,4% (em 1914), situação que começou a se reverter apenas com a desintegração dos impérios coloniais europeus depois da Segunda Guerra Mundial.⁹ Algumas das principais consequências do colonialismo foram: a expropriação de territórios em escala maciça; a destruição de povos e culturas locais;

8 Ver Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 11-19.

9 Ver H. Magdoff, *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, Nova York, Monthly Review Books, 1978, p. 108. [Em português: *Imperialismo: da era colonial ao presente*, trad. de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.]

a transformação de africanos e índios em escravos; a colonização da África e da Ásia; e a ascensão do racismo não apenas nos territórios colonizados, mas dentro da própria Europa.

Uma seqüência do filme *Fad'jal* (1979), de Safi Faye, remete poderosamente à experiência do colonialismo cultural a partir do ponto de vista das vítimas. A cena mostra uma sala de aula em um vilarejo no Senegal, onde alunos descalços recitam algumas frases do livro de história: “Luís XIV foi o maior rei da França. Ele é chamado de Rei Sol”. O filme de Faye fala sobre o processo de roubo e substituição da identidade cultural. Os alunos aprendem que a história “real” está na Europa e que apenas os europeus constituem sujeitos históricos vivendo numa temporalidade progressiva. “Nossos ancestrais, os gauleses”, diz um livro de história francês para alunos da escola secundária no Vietnã e no Senegal, “tinham cabelos loiros e olhos azuis.” Dessa forma as instituições coloniais procuraram destituir certos povos dos ricos atributos culturais que formavam sua identidade comum, deixando um legado de trauma e resistência.

Embora o controle colonial direto tenha praticamente chegado ao fim, grande parte do mundo permanece sob a égide de um neocolonialismo; ou seja, uma conjuntura na qual o controle político e militar deu lugar a formas de controle abstratas, indiretas, em geral de natureza econômica, que dependem de uma forte aliança entre o capital estrangeiro e as elites locais. Em parte como resultado do colonialismo, o cenário global contemporâneo foi dominado por um conjunto de poderosos estados-nações, compostos basicamente pela Europa Ocidental, pelos Estados Unidos e pelo Japão. Tal dominação é econômica (o Grupo dos Sete, o FMI, o Banco Mundial, o GATT); política (os cinco membros com poder de veto no Conselho de Segurança da ONU); militar (a nova OTAN “unipolar”); assim como técnico e cultural (Hollywood, UPI, Reuters, France Press, CNN).¹⁰ A dominação neocolonial é reforçada por meio de termos de contrato degradantes e “programas de austeridade” através dos quais o Banco Mundial e o FMI, muitas vezes com o apoio das elites locais, im-

põem regras que os países do Primeiro Mundo jamais tolerariam.¹¹ Os efeitos do neocolonialismo têm sido: pobreza generalizada (mesmo em países ricos em recursos naturais); fome crescente (mesmo em países outrora auto-suficientes); paralisantes dívidas externas; abertura dos recursos locais para os interesses do capital estrangeiro; e, em muitos casos, opressão política interna.

A “teoria da dependência” (América Latina), a “teoria do subdesenvolvimento” (África) e a “teoria dos sistemas globais” alegam que um sistema hierárquico global controlado pelos países capitalistas e suas corporações multinacionais gera ao mesmo tempo a riqueza do Primeiro Mundo e a pobreza do Terceiro como duas faces da mesma moeda.¹² Para Eduardo Galeano, “nossa derrota [latino-americana] sempre esteve implícita na vitória dos outros; nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza pois alimenta a prosperidade dos outros, dos impérios e de seus mandantes locais”.¹³ A teoria da dependência rejeitou as premissas eurocêntricas das teorias da “modernização”, que responsabilizavam as tradições culturais pelo subdesenvolvimento do Terceiro Mundo e afirmavam que tudo que este último deveria fazer para atingir o progresso econômico era seguir os passos do Ocidente. A teoria da dependência tem sido criticada por seu “metrocentrismo”, por sua insistência em uma versão antiquada da teoria marxista da base e superestrutura, por sua incapacidade de refletir sobre as relações das dinâmicas global e local, por sua ignorância tanto de formações “residuais” pré-capitalistas quanto dos poderes modernizadores de regimes reacionários, e, por fim, por sua falta de sensibilidade não apenas no que toca a questões de classe e gênero, mas também à “autonomia relativa” da esfera cultural.¹⁴ A teoria da dependência foi por vezes culpada de

11 Ver Jon Bennett, *The Hunger Machine*, Cambridge, Polity Press, 1987, p. 19.

12 Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 33.

13 Eduardo Galeano, *The Open Veins of Latin America*, Nova York, Monthly Review Press, 1973, p. 12. [Em português: *As veias abertas da América Latina*, trad. de Galeano de Freitas, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.]

14 Para um resumo das críticas à “teoria dos sistemas globais”, ver Jan Nederveen Pieterse, *Empire and Emancipation*, Londres, Pluto Press, 1990, pp. 29-45. Também Geoffrey Reeves, *Communications and the Third World*, Londres, Routledge, 1993. Para uma crítica feminista, >

10 Ver Heinz Dieterich, “Five Centuries of the New World Order”, *Latin American Perspectives*, v. 19, n. 3, verão de 1992.

um certo *prometeísmo* de esquerda que vê o Primeiro Mundo como uma força todo-poderosa, e o Terceiro Mundo como um bloco que aceita passivamente as decisões econômicas e ideológicas do Primeiro.¹⁵ Diante de tais insuficiências, não estamos sugerindo que a dependência neocolonial constitui a explicação absoluta da posição de subordinação do Terceiro Mundo, mas que qualquer análise adequada dessa condição deve remeter a ela.

Nossa preocupação aqui vai além da economia política para refletir sobre o papel do discurso na formação das práticas colonialistas. Tomamos o termo discurso no sentido de Foucault, isto é, um arquivo de imagens e afirmações transindividuais e multiinstitucionais que formam uma linguagem comum e que permitem representar o conhecimento a respeito de um determinado tema. Como “regimes da verdade”, os discursos estão encapsulados em estruturas institucionais que excluem certas vozes, estéticas e representações. Peter Hulme definiu o discurso colonial como “um conjunto de práticas linguísticas unidas por uma visão comum das relações coloniais”.¹⁶ Tal conjunto discursivo, que para Hulme inclui desde a documentação burocrática até os romances, compõe o mundo não-europeu para a Europa. Poderíamos, entretanto, distinguir entre o discurso colonial como produto histórico das instituições coloniais, e o discurso colonial/imperialista como aparato linguístico e ideológico que justifica, atual ou mesmo retrospectivamente, práticas coloniais/imperiais.

> ver Inderpal Grewal e Caren Kaplan, “Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity”, in Grewal e Kaplan (orgs.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

15 Ver Ingrid Sarti, “Communication and Cultural Dependency: A Misconception”, in Emile G. McAnany, Jorge Schnitman e Noreene Janus (orgs.), *Communication and Social Structure*, Nova York, Praeger, 1981, pp. 317-34.

16 Ver Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and Native Caribbean 1492-1797*, Londres, Methuen, 1986, p. 2.

Raça e racismo

O racismo, que não é exclusividade do Ocidente ou da situação colonial (o caso do anti-semitismo é um exemplo), é, de um ponto de vista histórico, (um aliado e um produto parcial do colonialismo.) As vítimas mais óbvias do racismo são aqueles cujas identidades foram forjadas no caldeirão colonial: os africanos, os asiáticos e os povos nativos das Américas, assim como aqueles que foram deslocados pelo colonialismo, como é o caso dos asiáticos e os caribenhos na Grã-Bretanha ou os árabes na França. A cultura colonialista construiu um sentimento de superioridade ontológica da Europa em relação às “raças inferiores desregradas”. “A legitimação básica da conquista de povos nativos”, afirma Jules Harmand, “é a convicção de nossa superioridade, não apenas mecânica, econômica e militar, mas também moral.”¹⁷ Tais afirmações imperialistas exemplificam a definição de Albert Memmi de racismo como “a atribuição generalizada de valor a diferenças reais ou imaginárias para o benefício do acusador sobre a vítima, com a finalidade de justificar o privilégio e a agressão do primeiro”.¹⁸ Embora possa ser irracional e até mesmo autodestrutivo, em geral o racismo é resultado de opressões concretas. Assim, os índios eram chamados de “bestas” e “selvagens” para que os brancos europeus pudessem se apropriar de suas terras; os mexicanos eram tachados de “bandidos” para facilitar a ocupação de seu território; e os povos colonizados eram ridicularizados por não terem uma cultura e uma história porque o colonialismo, em nome do lucro, procurava destruir as bases materiais de sua cultura, assim como a memória de sua história. O racismo envolve um duplo movimento de agressão e narcisismo; o insulto ao acusado é acompanhado por um elogio ao acusador. O pensamento racista é tautológico e circular: somos poderosos porque estamos certos, estamos certos porque somos poderosos. Também é essencialista, a-histórico e metafísico, pois projeta a diferença através da temporalidade histórica: “Eles são todos assim, e assim continuarão sendo”.

17 Citado em Philip D. Curtin (org.), *Imperialism*, Nova York, Walker, 1971, pp. 194-5.

18 Albert Memmi, *Dominated Man*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 186.

As categorias raciais não são naturais ou absolutas: são construções relativas e específicas, categorias narrativas engendradas por processos históricos de diferenciação. A categorização de uma mesma pessoa pode variar com o tempo, o local e o contexto. Também a autodefinição subjetiva e a mobilização política podem sabotar definições rígidas. Os africanos, antes da colonização, não pensavam em si mesmos como negros, mas como membros de grupos específicos – bantu, fon, haugá, ibo – assim como os europeus, antes da invenção do “branco”, consideravam-se irlandeses, sicilianos e assim por diante. Às vezes, categorias diversas podem se mobilizar em solidariedade. Na Grã-Bretanha contemporânea, grupos asiáticos, caribenhos e africanos politicamente ativos referem-se a si próprios como “negros”. Em Israel, os judeus sefarditas (originários na maior parte da Ásia e da África) são chamados pelos outros e às vezes por eles mesmos de “negros”, e seu movimento militante dos anos 70 ganhou o nome de “os Panteras Negras” em homenagem ao grupo americano de liberação negra do mesmo nome.¹⁹

Tampouco o racismo “se move ordenada e imutavelmente através do tempo e da história”.²⁰ Uma vez que o racismo é um conceito móvel, diversos grupos podem ocupar o lugar do grupo oprimido.²¹ Trata-se, acima de tudo, de uma relação social – “uma hierarquização sistemática buscada impiedosamente”, nas palavras de Fanon²² – ancorada em estruturas materiais e inserida em configurações históricas de poder. Na verdade, a definição de Memmi, baseada em um tipo de encontro individualizado entre o racista e sua vítima, não dá conta de formas mais abstratas, indiretas, ocultas, mesmo “democráticas” desse tipo de prática. Como o racismo constitui um sistema hierárquico complexo, um conjunto estruturado de práticas e discursos sociais e institu-

19 Os povos do Oriente Médio são classificados como brancos pelo censo norte-americano, a despeito da variedade de tons de pele, e também a despeito de eles serem frequentemente vítimas do racismo euro-americano. Para uma discussão relacionada ao tema, ver Joseph Massad, “Palestinians and the Limits of Racialized Discourse”, *Social Text*, n. 34, 1993.

20 Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, p. 11.

21 Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Londres, Zed, 1983, p. 27.

22 Frantz Fanon, “Racism and Culture”, in *Présence Africaine*, n.º. 8/9/10, 1956.

cionais, não é necessário que indivíduos o pratiquem ostensivamente para se beneficiarem dele. O racismo também não pode ser reduzido, como em *O cão branco* (*White Dog*, 1982, de Samuel Fuller), aos delírios raivosos de maníacos patológicos. Não se trata, como afirmou Whitney Young, de um simples “desejo de acordar todas as manhãs e enforçar um negro em uma árvore”, mas sim de todas as “humilhações sutis” e “arrogância grosseira” que acompanham um privilégio que se considera inquestionável.²³

Em uma sociedade sistematicamente racista ninguém está isento desse discurso hegemônico, nem mesmo suas vítimas. O racismo, portanto, “está no ar” e circula lateralmente; os oprimidos podem perpetuar o sistema hegemônico ao transformar um ao outro em bode expiatório, de modo a beneficiar o topo da hierarquia. Como o racismo é um discurso assim como uma prática, um membro de uma comunidade oprimida também pode adotar um discurso racista: o negro antinegro, o judeu que odeia a si mesmo. O filme *Paixões que alucinam* (*Shock Corridor*, 1963), de Samuel Fuller, mostra o ódio de si mesmo através de um personagem negro que se imagina o líder da Ku Klux Klan.

Se, por um lado, o racismo gera contradições em suas vítimas, ele tampouco está livre de contradições internas, que mascaram com frequência uma atração pelo objeto detestado. O ataque obsessivo pode mascarar uma identificação perversa, a repulsa pode esconder o desejo. Ernest Renan, um anti-semita convicto, passou a vida toda estudando a mesma cultura religiosa judaica que ele supostamente desprezava.²⁴ Da mesma forma, o colonizador racista se sente ameaçado por uma atração quase arrebatadora. Eis um escritor inglês anônimo falando sobre as seduções da Índia:

É sobretudo na atmosfera religiosa da Índia que o inglês se sente em um mundo misterioso e inexplorado, e esse sentimento é a essência do romance. O melhor é

23 Whitney Young, “Exceptional Children: Text of a Keynote Speech” (1970), citado em Judith H. Katz, *White Awareness*, Norman, Okla, University of Oklahoma Press, 1978.

24 Ver Tzvetan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, traduzido para o inglês por Catherine Porter, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

resistir à sedução que tal atmosfera exerce sobre os curiosos [...]. Os ingleses na Índia fazem bem de se cercar, tanto quanto possível, de uma atmosfera inglesa – esportes, jogos, clubes, o contato com inglesas recém-chegadas, missas regulares – para se defender da magia do lugar.²⁵

Tais propostas quase cômicas para manter a identidade inglesa diante da tentação estrangeira – que lembram os conselhos dados pelos professores a adolescentes tentados pela masturbação – revelam o terror diante daquilo que é imaginado como uma atração exótica, embora neste caso o objeto explicitamente temido seja a religião.

A noção da ambivalência presente no interior do racismo, inicialmente proposta por Fanon e hoje discutida também em termos psicanalíticos, precisa ser entendida de uma perspectiva histórica. Por vezes, o racismo pode constituir uma forma disfarçada de auto-rejeição genealógica. Ao se identificarem com a Roma imperial, afirmam os estudiosos indígenas norte-americanos, os pais fundadores dos Estados Unidos rejeitaram o passado tribal e coletivo de seus próprios ancestrais do norte da Europa, que haviam sido conquistados por Roma.²⁶

Portanto, pode ser mais produtivo analisar o estereotipador do que a desconstrução do estereótipo. Quando estereótipos antinegros (sua bestialidade repulsiva, por exemplo) são registrados como positivos (a liberdade da libido), isso nos diz mais sobre a imaginação erótica branca do que sobre o objeto de sua fascinação. O elogio da agilidade física do negro é tacitamente acompanhado pela afirmação de sua suposta incapacidade mental. Do mesmo modo, o elogio aos talentos “naturais” de certos negros implica que suas conquistas nada devem ao trabalho ou à disciplina. A adoção de palavras e símbolos indígenas para dar nomes a carros ou a times esportivos remetem, sem dúvida, a uma forma bizarramente mediada de admiração, uma forma “ambivalente” mal recebida pelos supostos homenageados (daí os protestos dos indígenas

americanos contra as partidas de futebol americano *tomahawk chop*, vistas como uma projeção branca da violência simbolicamente justificada, mas historicamente problemática da prática do “escalpo”).

O racismo é, portanto, adepto da arte do falso elogio, da qual fazem parte o primitivismo e o exotismo. Um filme primitivista como *A floresta de esmeraldas* (*The Emerald Forest*, 1985) elogia os “modos naturais” do “povo invisível”, mas de um modo romantizado que tem pouca relevância para as lutas concretas travadas pelos povos indígenas. Em um exemplo de solipsismo (o exotismo utiliza seu objeto para o prazer do dominador) tomando o “outro” colonizado como uma ficção erótica que mistifica o mundo, Phyllis Rose relaciona o racismo ao exotismo:

Enquanto os racistas são ameaçados pela diferença, os amantes do exótico a acham divertida [...]. O racista é como um garoto pobre que cresceu precisando de alguém para machucar. O amante do exótico cresceu rico e um pouco entediado. O racista se vê cercado de perigos, o amante do exótico se vê rodeado por brinquedos usados.²⁷

As atitudes racistas são multiformes, fragmentadas e esquizofrênicas. Estômagos multiculturais estufados de *tacos*, *falafel* e *chow mein* são muitas vezes acompanhados de mentes monoculturais. Nos Estados Unidos, imigrantes de cor oriundos do Terceiro Mundo, pressionados pelo binarismo branco/negro reinante, podem adotar atitudes ambivalentes, identificando-se com outras minorias e ao mesmo tempo rejeitando os negros para afirmar seu precário sentimento de identidade nacional. Como declara Toni Morrison, quando os imigrantes descem dos navios “a segunda palavra que aprendem é ‘negro’”.²⁸ O racismo também provoca outro tipo de esquizofrenia: a mesma sociedade dominante que idolatra celebridades afro-americanas expressa uma paranóia

25 Citado em Benita Parry, *Delusions and Discoveries: Studies on India in the British Imagination 1880-1930*, Berkeley, University of California Press, 1972.

26 Ver John Mohawk e Oren Lyons (orgs.), *Exiled in the Land of the Free*, Santa Fé, Clear Light, 1992, p. 117.

27 Phyllis Rose, *Jazz Cleopatra: Josephine Baker in her Time*, Nova York, Random House, 1989, p. 44. [Em português: *A Cleópatra do jazz: Josephine Baker e seu tempo*, Rio de Janeiro, Rocco, 1990.]

28 Ver Toni Morrison, “The Pain of Being Black”, *Time*, 22 mai. 1989, p. 120.

desenfreada em relação aos jovens dos subúrbios negros. Na América Latina, as mesmas elites europeizadas que evocam com orgulho sua cultura mestiça se recusam terminantemente a dividir o poder com a maioria mestiça. Assim, “vitórias” culturais reais – pois é mesmo significativa a idolatria de milhões de pessoas por celebridades representantes de minorias – mascaram derrotas políticas. Em resumo, as categorias raciais são contraditórias, e embora tais contradições não ofereçam consolo para as vítimas do racismo, qualquer análise complexa deve levá-las em consideração.

Muitas vezes o racismo vem acompanhado pelo sexismo, pelo “classismo” e pela homofobia. Assim, sistemas de estratificação social são superpostos de modos contraditórios, mas que se reforçam mutuamente. Como produto histórico, as causas do racismo são ao mesmo tempo econômicas (um bode expiatório ligado ao ressentimento ou oportunismo econômicos), psicológicas (resultado de projeções de identidades inseguras, ambivalentes ou amedrontadas) e discursivas. Entretanto, embora o racismo tenha uma dimensão discursiva, ele não é apenas um discurso: uma arma da polícia não é um discurso, mesmo que os discursos ajudem a impor percepções públicas dos motivos pelos quais tais armas são utilizadas. O racismo geralmente proporciona seus próprios “prazeres” secretos: um confortável sentimento de superioridade e a igualmente simples consolidação de uma identidade de grupo fundada em uma base frágil de antipatia arbitrária. Tais “prazeres” explicam o racismo dos fracos, o racismo que vai contra os próprios interesses dos racistas, como nas ocasiões em que euro-americanos das classes trabalhadoras rejeitam programas que lhes seriam benéficos porque eles também ajudariam os afro-americanos.

O racismo tem suas raízes psíquicas profundas no medo do “outro” (associado a um “eu” selvagem e sombrio que foi reprimido) assim como nas fobias em relação à natureza e ao corpo. Como afirma Ralph Ellison, a “desgraça do negro foi ter sido associado ao lado negativo do dualismo básico da mentalidade do homem branco e a quase tudo que ele reprime de sua consciência”.²⁹ O par de palavras “branco” e “preto” se presta facilmente para descrever opo-

sições maniqueístas entre bem e mal, espírito e matéria, anjo e demônio.³⁰ E como a fala cotidiana associa o preto a algo negativo (“ovelha negra”, “dia negro”), e o preto e branco como opostos (“deixar tudo preto no branco”), em vez de enfatizá-los como nuances de uma escala, os negros são quase sempre postos no lado do mal.³¹ Foi a resistência a essa tentação maniqueísta que levou muitas pessoas – desde Franz Boaz na década de 20 até Jesse Jackson nos anos 80 – a exigir a abolição de uma terminologia baseada na cor e na raça para dar lugar a uma baseada na cultura que não falasse de brancos e negros, mas de afro-americanos e euro-americanos.

Qualquer análise do racismo exige que se façam determinadas distinções. Primeiro, ele é diferente do etnocentrismo. Qualquer grupo pode ser etnocêntrico na medida em que olha o mundo através das lentes de sua própria cultura. Mas essa ação não é necessariamente racista, assim como não é racista apontar diferenças físicas ou culturais, evitar membros específicos de um certo grupo, ou mesmo não aprovar elementos culturais de grupos específicos. O racismo é a tentativa de estigmatizar a diferença com o propósito de justificar vantagens injustas ou abusos de poder, sejam eles de natureza econômica, política, cultural ou psicológica. Embora membros de todos os grupos possam ter opiniões racistas – não há imunidade genética nesses casos – não é todo grupo que detém o poder necessário para praticar o racismo, ou seja, para traduzir uma atitude preconceituosa em opressão social. Os estudiosos também distinguem entre *racismos exclusivos* de extermínio e *inclusivos* de exploração,³² entre racismo *explícito*, expresso em atitudes hos-

30 O *Oxford English Dictionary*, ao discutir o significado da palavra “preto” no século XVI, lista as seguintes associações: “profundamente manchado de sujeira, gasto, empoeirado [...] aquele que tem propósitos obscuros, mortais, malignos; aquilo que se refere à morte, desastroso, sinistro [...] terrível, atroz, horrível, maléfico”. Spike Lee chama a atenção para tais definições de dicionário em *Malcolm X* (1992).

31 Nas reportagens de televisão e documentários de cinema sobre os movimentos pelos direitos civis, brancos racistas justificam sua hostilidade com o “argumento” de que “somos brancos, eles são negros”, um truismo sem sentido a não ser que o compreendamos como expressão da crença de que “opostos” morais nunca podem se misturar sem conflito.

32 Ver Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*, Londres, Verso, 1991, pp. 37-67.

tis, e *encoberto*, no qual a hostilidade não é óbvia ou direta. O racismo pode ser também *inferencial* (nas palavras de Stuart Hall), consistindo em “representações aparentemente naturais de eventos e situações [...] que remetem a premissas e proposições racistas inscritas nelas como um conjunto de fatos inquestionáveis”.³³ Finalmente a distinção convencional entre racismo *individual* e *institucional* é problemática, pois o racismo é, por definição, “a expressão ou exercício do poder de um grupo”.³⁴ Dessa forma, o racismo é tanto individual quanto sistêmico, parte do tecido da psique e do sistema social, ao mesmo tempo cotidiano e abstrato. Não se trata de uma simples questão de atitude, mas de um aparelho institucional e discursivo construído historicamente através da desigualdade drástica de distribuição de recursos e oportunidades, da divisão injusta da justiça, da riqueza, do prazer e da dor. É mais um abuso de poder do que um erro de lógica, mais uma destruição de esperanças e de vidas do que de “atitudes” incorretas.

Dentro da gramática do estilo colonial racista, diversos mecanismos centrais se destacam: (1) a *afirmação de uma ausência*, ou seja, a projeção de uma raça como deficiente em relação às normas européias, sem ordem, inteligência, decoro sexual, civilização ou mesmo história. Assim, o ideólogo colonialista Georges Hardy qualifica a “mentalidade africana” como sendo dotada de uma série de ausências: de memória, de senso de verdade, de capacidade de abstração, e assim por diante.³⁵ Por meio desse mesmo tipo de alquimia negativa, os colonizadores franceses transformaram a hospitalidade pela qual a cultura árabe é celebrada em um sintoma de atraso. Os árabes, como os indígenas do Novo Mundo, ofereciam suas coisas não devido a códigos culturais de generosidade, mas porque eram estúpidos demais para reconhecer seu valor. A afirmação da ausência leva àquilo que podemos chamar de racismo da surpresa: “Quer dizer que *você* é o médico!” ou “Então é verdade que

há universidades na África!”. O racismo também envolve (2) a *obsessão pela hierarquia*, pela categorização não apenas dos povos (colocando os europeus acima dos não-europeus), mas também dos artefatos e práticas culturais (cultivo da terra acima do nomadismo, o tijolo acima da palha, a melodia acima da percussão). O racismo também implica os processos relacionados de (3) *culpar a vítima* e (4) *recusar empatia*, a recusa de compreender os problemas dos povos que lutam pela sobrevivência dentro da ordem social existente, a adoção de uma distância calma e cética diante da opressão. A prática do racismo envolve também (5) a *desvalorização sistemática da vida*, que diversas vezes toma a forma extrema de incitações abertas ao assassinato. Em 1891 L. Frank Baum (o autor de *O mágico de Oz*) recomendou o genocídio: “a segurança dos assentamentos das fronteiras será assegurada pela total aniquilação dos poucos índios que restarem. Por que não a aniquilação? [...] Seria melhor que morressem ao invés de viver a vida miserável que levam”.³⁶ Nesse sentido, o racismo não opera tanto no nível da opinião racional, mas no nível visceral da solidariedade étnica e da antipatia entre nós e eles, no nível pronominal de um suposto “nós”.

Com frequência os meios de comunicação dominantes desvalorizam as vidas dos povos de cor diante da vida sacrossanta dos euro-americanos. Tal desvalorização se revela na tendência da mídia de associar o Terceiro Mundo a mortes violentas, desnecessárias e aleatórias, às vezes causadas por doenças e desastres naturais, de modo que o cadáver e o moribundo se tornaram o símbolo da realidade humana no Terceiro Mundo.

Por fim, o racismo cai muitas vezes na armadilha de seus próprios duplos sentidos e contradições: quem é muito diferente de nós é inferior, mas aqueles que são parecidos demais conosco não podem mais ser considerados negros, índios ou asiáticos “verdadeiros”. O racismo joga, portanto, com dois procedimentos complementares: a *negação da diferença* e a *negação da igualdade*. Ao mesmo tempo obscurece diferenças da experiência histórica e nega a

33 Ver Stuart Hall, “The Whites of their Eyes: Racist Ideologies in the Media”, em George Bridges e Rosalind Brundt (orgs.), *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*, Londres, Lawrence and Wishart, 1981, p. 36.

34 Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism*, Londres, Sage, 1991, p. 37.

35 Citado em David Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Durham, Duke, 1993, p. 105.

36 Originalmente em *Aberdeen Saturday Pioneer* (20 dez. 1891), mas citado em David E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, Nova York, Oxford University Press, 1992, p. 126.

igualdade das aspirações humanas. Diante das exigências de correção “afirmativa” das injustiças sociais, o grupo dominante se torna partidário da igualdade (tratemos todos do mesmo modo), fazendo vista grossa para os privilégios que herdaram e negando as diferenças de posição e experiência. O filme *Assassinato sob custódia* (*A Dry White Season*, 1989) exemplifica essa questão ao fazer o ativista negro rebater a argumentação do advogado branco e liberal sul-africano sobre a existência de uma vida baseada na experiência comum: “Por acaso vocês também viveram as restrições, as prisões, as humilhações?”. Também o ideal liberal de “daltonismo racial”, que acredita que o progresso pode “superar” a raça, equaciona o racismo branco e o nacionalismo cultural negro como igualmente “obcecados pelas questões de raça”. Porém, o nacionalismo negro entende que a racionalidade integralista é simplesmente um “discurso de poder” utilizado pelos europeus brancos para garantir e justificar sua posição privilegiada.³⁷ De fato, alguns teóricos vêem o liberalismo como uma forma sublimada de darwinismo social, na medida em que slogans liberais sobre direitos e igualdade mascaram um outro conjunto oculto de credenciais sociais (o homem branco, americano, dono de propriedades) que constituem as verdadeiras bases da inclusão social.³⁸ É o não-reconhecimento dessa lei das selvas “que não está nos livros” que autoriza (6) *um discurso de discriminação ao contrário*, ou seja, uma situação na qual aqueles que sempre se beneficiaram de um favoritismo institucional acabam recorrendo à linguagem da meritocracia, das conquistas pessoais e da contra-vitimização. Esse discurso persiste pelo menos desde os dias da escravidão, quando um francês alertou que a abolição “arruinaria a França e que ao buscar a liberdade de 500 mil negros [...] iríamos escravizar 25 milhões de brancos”.³⁹

37 Gary Peller, “Race Against Integration”, *Tikkun*, v. 6, n. 1, jan./fev. 1991, pp. 54-66.

38 Ver U. S. Mehta, “Liberal Strategies of exclusion”, *Politics and Society*, v. 18, n. 4, 1990, pp. 429-30.

39 Ver Todorov, *On Human Diversity*, p. 259.

O Terceiro Mundo

A definição de “Terceiro Mundo” surge de maneira lógica da presente discussão sobre colonialismo e racismo, pois o Terceiro Mundo é composto pelas nações e “minorias” colonizadas, neocolonizadas ou descolonizadas cujas desvantagens estruturais foram formadas pelo processo colonial e por uma divisão internacional do trabalho injusta. O próprio termo surgiu como resultado do vocabulário condescendente segundo o qual tais nações eram “atrasadas”, “subdesenvolvidas” e “primitivas”. Como coalizão política, o Terceiro Mundo se une em torno do entusiasmo gerado pelas lutas anticoloniais no Vietnã e na Argélia, e surge concretamente na conferência de Bandung de países asiáticos e africanos “não alinhados” em 1955. O termo foi cunhado pelo demógrafo francês Alfred Sauvy nos anos 50 como analogia do “terceiro estado” da França revolucionária – ou seja, o povo, em contraste com o primeiro estado (a nobreza) e o segundo (o clero). Pressupõe três mundos: o Primeiro Mundo capitalista (Europa, Estados Unidos, Austrália e Japão), o Segundo Mundo do bloco comunista (o lugar da China dentro desse modelo foi objeto de intenso debate) e o Terceiro Mundo propriamente dito. A definição central de Terceiro Mundo tem mais a ver com uma prolongada dominação estrutural do que com categorias econômicas (“os pobres”), de desenvolvimento (“os atrasados”), raciais (“os não-brancos”), ou geográficas (“o Oriente”, “o Sul”). Essas categorias são imprecisas porque o Terceiro Mundo não é necessariamente pobre em recursos (a Venezuela e o Iraque são ricos em petróleo), nem está povoado unicamente por não-brancos (os povos da Argentina e da Irlanda são predominantemente brancos), nem é pouco industrializado (o Brasil, a Argentina e a Índia são países com alto desenvolvimento industrial), nem é culturalmente “atrasado” no que se refere à chamada arte erudita (fato reconhecido há pouco tempo com o prestígio internacional de escritores como Rushdie, Fuentes, Brathwait, Ngugi, Walcott, Soyinka, Mahfouz e Morrison).

Nosso trabalho se situa em uma conjuntura precisa da história do Terceiro Mundo. Por um lado, os últimos anos têm testemunhado lutas anticoloniais e revolucionárias contínuas. Por outro, o período de “euforia terceiro-mundista”, quando parecia que os esquerdistas do Primeiro Mundo e

as guerrilhas do Terceiro conseguiriam juntos fazer a revolução global, foi substituído pela queda do comunismo, pelo adiamento indefinido da tão desejada “revolução tricontinental”, pelo reconhecimento de que os “miseráveis do mundo” não são todos revolucionários (e nem mesmo aliados uns dos outros), pela aparição de uma série de déspotas no Terceiro Mundo e pelo reconhecimento de que a geopolítica internacional e o sistema econômico global acabaram por obrigar até os regimes socialistas a fazerem as pazes com o capitalismo transnacional.

Nos últimos anos também presenciamos uma crise terminológica que gira em torno do próprio termo “Terceiro Mundo”, agora encarado como uma relíquia inconveniente de um período de maior militância. Para Shiva Naipaul, o termo é sintomático de uma “universalidade crua que rouba certas particularidades de indivíduos e suas sociedades”.⁴⁰ Ecoando as palavras de Naipaul, mas desta vez de uma perspectiva marxista, Aijaz Ahmad afirma que a teoria do Terceiro Mundo é uma “interpelação ideológica aberta” que encobre a opressão de classe nos três mundos, enquanto limita o socialismo ao (agora inexistente) Segundo Mundo.⁴¹ Escritoras feministas do Terceiro Mundo como Nawal El Saadawi, Assia Djebar, Gayatri Spivak e Lélia Gonzáles têm apontado para as limitações de gênero do nacionalismo do Terceiro Mundo. À parte os problemas de imperialismo local dentro do Terceiro Mundo (o caso da Indonésia sobre o Timor, por exemplo), países como a Turquia e o Irã dificilmente se encaixam num modelo tripartite, já que nunca foram colonizados de maneira direta, embora façam parte dos países economicamente “periféricos” sujeitos à dominação indireta dos europeus.⁴² A teoria dos três

mundos não apenas mascara heterogeneidades, mas esconde contradições, passa ao largo de diferenças e obscurece semelhanças (por exemplo, a presença comum de povos indígenas do “Quarto Mundo” tantos nos países do Primeiro quanto do Terceiro Mundos).

O discurso nacionalista do Terceiro Mundo muitas vezes pressupõe uma identidade nacional monolítica, sem levar em conta que a maioria dos estados-nações contemporâneos são formações “mistas”. Um país como o Brasil faz parte do Terceiro Mundo sob uma perspectiva racial (há uma maioria mestiça) e econômica (dado seu estado de dependência econômica), mas ainda assim é dominado por uma elite europeizada. Os Estados Unidos, um país do Primeiro Mundo que sempre possuiu minorias de indígenas e afro-americanos, está se aproximando de um estado de Terceiro Mundo devido a levas de migrações pós-independência. A vida contemporânea nos Estados Unidos mescla os destinos do Primeiro e do Terceiro Mundos. A canção “Are My Hands Clean?”, de Sweet Honey in the Rock, rastreia a origem de uma camisa à venda na Sears desde o algodão de El Salvador, o petróleo da Venezuela, as refinarias de Trinidad e as fábricas do Haiti e da Carolina do Sul. Portanto, como expressou de modo sucinto Trinh T. Minh-ha, não existe um Terceiro Mundo sem seu Primeiro Mundo, e nenhum Primeiro Mundo sem seu Terceiro. A luta do Primeiro e do Terceiro Mundos não acontece apenas entre nações, mas também no interior delas.

No entanto, mesmo sob a atual conjuntura das “hegemonias dispersas” (nas palavras de Arjun Appadurai),⁴³ a continuidade histórica ou inércia da dominação ocidental continua sendo uma presença poderosa. Apesar de todos os problemas, o termo “Terceiro Mundo” conserva um valor heurístico como rótulo das chamadas “formações imperializadas” (mesmo dentro do Primeiro Mundo), e confere status de maioria a um grupo que constitui três quartos da população mundial. Os países da América Latina, Ásia e África

> “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, pp. 1-24.

43 Um conceito relacionado, o das “hegemonias repartidas”, é mencionado por Grewal e Kaplan em sua “Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity”, que aborda a relação entre o local e o global.

40 Citado em David Rieff, *Los Angeles: Capital of the Third World*, Nova York, Simon and Schuster, 1991, pp. 239-40.

41 Ver especialmente Aijaz Ahmad, “Jameson’s Rhetoric of Otherness and the National Allegory”, *Social Text*, n. 17, outono de 1987, pp. 3-25, e Julianne Burton, “Marginal Cinemas”, *Screen*, v. 26, nº 3-4, mai./ago. 1985.

42 Como assinala Arjun Appadurai: “... para o povo de Irian Jaya a indonesização pode ser mais preocupante que o imperialismo americano, do mesmo modo que a japonização pode ser para os coreanos, a indianização para os senegaleses, a vietnamização para os cambojanos [...]. A comunidade sonhada por um é a prisão política do outro”. Ver Arjun Appadurai, >

dividem uma “exclusão do poder e dos processos de tomada de decisão, assim como uma experiência opressiva do desenvolvimento e da industrialização globais, que fizeram de suas economias um mero complemento daquelas dos países capitalistas adiantados”.⁴⁴ De acordo com as estatísticas da ONU, o Primeiro Mundo, que abrange apenas um quinto da população mundial, detém 60% da riqueza mundial, derivada em grande parte do Terceiro Mundo.⁴⁵

Além disso, na esfera geopolítica e econômica, o termo “Terceiro Mundo” tem vantagens se comparado às expressões alternativas. A polaridade “norte-sul”, por exemplo, descreve a divisão do mundo entre ricos e pobres, em um processo através do qual as economias industriais (Primeiro Mundo) e as antigas economias não regidas pelo mercado (Segundo Mundo) constituem os principais consumidores da matéria-prima produzida por um Terceiro Mundo localizado na sua maior parte no hemisfério sul. No entanto, tal polaridade pode ser enganosa, não apenas porque alguns países ricos (como a Austrália) estão no sul, mas também devido à atual “terceiro-mundialização” de um Segundo Mundo cada vez mais dependente do Ocidente. Além disso, a polaridade norte-sul ignora o fato de que foi o Primeiro Mundo e não o Segundo que explorou o Terceiro Mundo mais sistematicamente. Por outro lado, a idéia de nações “proletárias” contra nações “burguesas” obscurece a natureza “patriarcal e classista” dos três mundos. Todos esses termos, assim como o termo “Terceiro Mundo”, são úteis apenas de um modo esquemático; é preciso vê-los como provisórios, com poder de explicação parcial. Iremos manter a expressão Terceiro Mundo para indicar a inércia do neocolonialismo e a coletividade vigorosa de uma crítica radical, mas com a ressalva que o termo obscurece questões fundamentais de raça, classe, gênero e cultura. Ao mesmo tempo, gostaríamos de reivindicar uma abordagem conceitual mais flexível para acomodar dinâmicas diferentes e até mesmo contraditórias de diversas zonas do globo.

44 Ver Pierre Jalée, *The Third World in World Economy*, Nova York, Monthly Review Press, 1969, pp. ix-x.

45 Citado in *ibid.*, pp. 3-8.

O cinema do Terceiro Mundo

Em relação ao cinema, o termo “Terceiro Mundo” parece apropriado na medida em que chama a atenção para a enorme produção cinematográfica da Ásia, África e América Latina, bem como para o cinema minoritário no Primeiro Mundo. Da mesma maneira que as pessoas de cor representam a maioria da população do planeta, também o cinema das pessoas de cor alimentam a maior parte da produção do mundo, e é apenas a noção de Hollywood como o único cinema “real” que obscurece tal fato. Enquanto alguns teóricos, como Roy Armes (em 1987), definem o “Cinema do Terceiro Mundo” genericamente como o conjunto de filmes produzidos nesses países, outros, como Paul Willemen (em 1989), preferem falar sobre o chamado “Terceiro Cinema” como um projeto ideológico, ou seja, um corpo de filmes que aderem a um certo programa político e estético, quer eles tenham sido produzidos no Terceiro Mundo ou não. A noção de Terceiro Cinema surgiu da Revolução Cubana, do peronismo e da “terceira via” de Perón na Argentina, bem como de movimentos cinematográficos como o [Cinema Novo] no Brasil. Esteticamente, o movimento se inspirou em correntes tão diversas quanto a montagem soviética, o teatro épico de Brecht, o neo-realismo italiano e até mesmo o “documentário social” de Grierson. O termo foi utilizado como uma bandeira no final dos anos 60 por Fernando Solanas e Octavio Getino, que definiram o Terceiro Cinema como “o cinema que reconhece [nos esforços antiimperialistas do Terceiro Mundo e seus equivalentes nas nações imperialistas] [...] a manifestação cultural, científica e artística mais importante da nossa época”.⁴⁶ Tanto o termo “Cinema do Terceiro Mundo” quanto “Terceiro Cinema” implicam usos táticos e polêmicos para uma prática cultural de pretensões políticas, desde que sejam tomados como projetos concebidos coletivamente e não como entidades “essenciais” preconcebidas.

Em termos meramente classificatórios, podemos pensar em níveis não excludentes de (denotação):

46 Ver Fernando Solanas e Octavio Getino, “Towards a Third Cinema” in Bill Nichols (org.), *Movies and Methods*, v. 1, Berkeley, University of California Press, 1976.

1. Um conjunto de filmes "Terceiro-Mundistas" produzidos pelo ou para os povos do Terceiro Mundo (onde quer que eles estejam) que aderem aos princípios do Terceiro Cinema;
2. um conjunto mais amplo de produções cinematográficas dos povos do Terceiro Mundo, quer os filmes sigam ou não os princípios do Terceiro Cinema;
3. um outro conjunto de filmes feitos no Primeiro e Segundo Mundos em apoio aos povos do Terceiro que seguem os princípios do Terceiro Cinema; e
4. um último conjunto, com uma visão ao mesmo tempo "de dentro" e "de fora", que reúne as produções diaspóricas híbridas recentes, como por exemplo os filmes de Mona Hatoum ou Hanif Kureishi, que ao mesmo tempo utilizam e questionam as convenções do Terceiro Cinema.

A maior categoria é sem dúvida a segunda, que aborda as produções de países hoje designados como Terceiro Mundo. Tal grupo incluiria as principais e mais tradicionais indústrias cinematográficas: da Índia, do Egito, do México, da Argentina e da China, assim como as indústrias mais recentes de países como Cuba, Argélia, Senegal, Indonésia e muitos outros. Aquilo que chamamos de Cinema do Terceiro Mundo não começou nos anos 60, como se pode pensar. Mesmo antes do início do século xx, o cinema era um fenômeno mundial, pelo menos em termos de consumo. O *cinématographe* de Lumière, por exemplo, não foi apenas a Londres e Nova York, mas também a Buenos Aires, Cidade do México e Xangai. A *belle époque* do cinema brasileiro aconteceu entre 1908 e 1911, antes do país ser invadido pelas companhias de distribuição norte-americanas logo após a Primeira Guerra. Na década de 20, a Índia produzia mais filmes que a Grã-Bretanha. Países como as Filipinas lançavam uma média de mais de cinquenta filmes por ano na década de 30, Hong Kong produzia mais de duzentos filmes por ano na década de 50 e a Turquia quase trezentos filmes por ano no início da década de 70. O Cinema do Terceiro Mundo, longe de ser um fenômeno marginal, é responsável pela maior produção cinematográfica do mundo. Excluindo-se os filmes feitos para a televisão, a Índia é a maior produtora de filmes de ficção do mundo, responsável

por uma média de setecentos a mil filmes por ano. Somada, a produção dos países asiáticos perfaz mais da metade da produção anual do planeta. Burma, Paquistão, Coreia do Sul, Tailândia, Filipinas, Indonésia e Bangladesh produzem cada um mais de cinquenta filmes por ano. Infelizmente, os livros de história cinematográfica "tradicionais" e os meios de comunicação em geral, para não falar nos conjuntos *cinéplex* e nas videolocadoras, dão pouca atenção a essa cornucópia cinematográfica.

Também vale a pena enumerar algumas tendências importantes dos últimos anos: um aumento notável na produção cinematográfica asiática; o surgimento de gigantes audiovisuais na mídia do Brasil e do México (a Rede Globo no Brasil é a quarta maior rede do mundo); o aumento (e às vezes o declínio) da produção centralizada, patrocinada pelo Estado em países socialistas e capitalistas (Cuba, Argélia, México, Brasil); e o aparecimento de países e instituições do Primeiro Mundo (principalmente na Grã-Bretanha, Japão, Canadá, França, Holanda, Itália e Alemanha) com interesse em financiar cineastas do Terceiro Mundo. Por outro lado, diversas crises de "austeridade" ligadas à ação do FMI, assim como o colapso de antigos modelos desenvolvimentistas, acabaram por levar à "dolarização" da produção cinematográfica e conseqüentemente ao aumento de co-produções internacionais ou à procura por formas alternativas como o vídeo. Além disso, o exílio voluntário ou forçado de cineastas do Terceiro Mundo produziu um tipo de produção diaspórica dentro do próprio Primeiro Mundo. Ao mesmo tempo, a diversificação de modelos estéticos mostra que alguns cineastas descartaram os modelos terceiro-mundistas mais didáticos predominantes na década de 60 em favor de uma "política do prazer" pós-moderna que incorpora música, humor e sexualidade. Essa diversificação é evidente até mesmo nas trajetórias de cineastas específicos: o austero *Vidas secas* (1963), de Nelson Pereira dos Santos, em comparação a seu exuberante *Na estrada da vida* (1980); o militante *La Hora de los Hornos* (1968), de Solanas, em comparação a seu lúdico *Tangos: o exílio de Gardel* (*Tangos: el exilio de Gardel*, 1983).

Nos estudos cinematográficos, um outro nome para eurocentrismo é hollywoodianismo. "Devido à imitação generalizada do bem-sucedido modo de produção hollywoodiano", diz um livro conhecido sobre o cinema clássico,

“práticas de oposição raramente se apóiam em uma base industrial. Não há alternativa absoluta a Hollywood.”⁴⁷ Essa formulação um tanto tautológica – já que todas as indústrias imitam Hollywood, não existe alternativa – implica uma ordem que faz de Hollywood o *primum mobile* da história cinematográfica, quando na verdade a produção cinematográfica de base capitalista surgiu mais ou menos simultaneamente em diversos países, incluindo aqueles que agora pertencem ao Terceiro Mundo. Esse tipo de formulação desmerece a gigantesca indústria cinematográfica indiana – que produz mais filmes que Hollywood e cuja estética híbrida lança mão da combinação de códigos de continuidade hollywoodianos com valores antiilusionistas da mitologia hindu – e a rebaixa a uma mera “cópia” de Hollywood. Até mesmo algumas áreas dos estudos cinematográficos que são mais críticas com relação à produção hegemônica muitas vezes criam um lugar central para Hollywood como um tipo de *langue* em relação à qual todas as outras formas são variações dialéticas, de modo que o cinema de vanguarda se encontra reduzido a um carnaval de negações do cinema dominante.

A despeito de sua posição hegemônica, Hollywood contribui apenas com uma fração da produção cinematográfica mundial. Mesmo que o Terceiro Mundo apresente a produção mais numerosa, seus filmes raramente aparecem nos cinemas, nas videolocadoras ou mesmo em cursos acadêmicos de cinema, onde em geral são vistos como interesse específico de uma minoria. Por isso, propomos a multiculturalização do currículo dos cursos de cinema. Mesmo sob as atuais rubricas acadêmicas (cinematografias nacionais, autores, gêneros, teoria), pode-se facilmente planejar cursos sobre o cinema da Índia, China, Egito, México, Senegal; ou sobre autores como Ray, Sembene, Rocha; ou cursos sobre o melodrama que incluíssem não apenas o cinema americano, mas também exemplos egípcios, indianos, filipinos e argentinos (assim como as telenovelas brasileiras e mexicanas); cursos sobre musicais que incluíssem as chanchadas brasileiras, os filmes argentinos sobre o tango, os filmes de cabaré mexicanos, entre outros, ao lado das produções hollywoodianas; cursos sobre

teoria feminista que incluíssem o trabalho de Sara Maldoror, Maria Novarro, Farida Ben Lyazid, Tracey Moffatt, Sara Gomez, Pratibha Parmar ou Laleen Jayamanne; cursos sobre o cinema pós-colonial que tratassem da obra de cineastas exilados ou diaspóricos como Raul Ruiz, Parvaz Sayad, Mona Hatout, Indu Krishnan, Hanif Kureishi, Haile Gerima, e de movimentos como o Cinema Negro Britânico e o cinema *beur* francês.

A despeito da imbricação do Primeiro Mundo com o Terceiro, a distribuição global de poder ainda tende a fazer dos países do Primeiro Mundo os “transmissores” culturais, enquanto os outros são reduzidos à condição de “receptores”. Sob esse aspecto, o cinema herda as estruturas estabelecidas pela infra-estrutura do império: as redes de linhas de telefone e telégrafo e todas as redes de comunicação que literalmente ligaram os territórios coloniais à metrópole, permitindo que os países imperialistas controlassem as comunicações mundiais e definissem a “cara” dos eventos mundiais. No cinema, tal processo de homogeneização se intensificou logo após a Primeira Guerra Mundial, quando as companhias de distribuição de filmes norte-americanos (seguidas pelas companhias européias) começaram a dominar os mercados do Terceiro Mundo, e se acelerou após a Segunda Guerra com o crescimento das grandes corporações transnacionais dos meios de comunicação. A crescente dependência econômica dos cinemas do Terceiro Mundo os torna vulneráveis a pressões neocoloniais. Quando países dependentes procuram fortalecer suas próprias indústrias cinematográficas estabelecendo, por exemplo, tarifas protecionistas e impostos para filmes estrangeiros, os países do Primeiro Mundo ameaçam retaliações em outras áreas, tais como a política de preços e compra de matérias-primas. Além disso, os filmes hollywoodianos muitas vezes cobrem seus custos no mercado doméstico e podem ser despejados lucrativamente nos mercados do Terceiro Mundo a preços muito baixos.

Enquanto o Terceiro Mundo é inundado por filmes, séries de tv, música popular e programas de notícias norte-americanos, o Primeiro Mundo recebe muito pouco da vasta produção cultural do Terceiro, e quando recebe é através da mediação de corporações transnacionais. Um índice revelador desse processo de americanização é que até mesmo companhias aéreas do Terceiro

47 David Bordwell, Janet Staiger e Kristin Thompson, *The Classical Hollywood Cinema*, Nova York, Columbia University Press, 1985.

Mundo possuem comédias hollywoodianas na programação, de modo que um jato tailandês voando para a Índia, repleto de muçulmanos, hindus e sikhs apresenta *Querida, encolhi as crianças* (*Honey, I Shrunk the Kids*, 1989) como mediação “universal”. Tais processos não são inteiramente negativos. As mesmas corporações transnacionais que distribuem filmes de ação tolos e *sitcoms* enlatados também promovem a música afrodiaspórica como o reggae e o rap pelo mundo. O problema não está na troca, mas nos termos desiguais em que ela é realizada.

Ao mesmo tempo, hoje é preciso rever por completo a tese do imperialismo na mídia. Primeiramente, é simplista imaginar um Primeiro Mundo ativo e unilateralmente forçando seus produtos sobre um Terceiro Mundo passivo. Além disso, a cultura de massa global não necessariamente substitui a cultura local, mas coexiste com ela, produzindo uma língua franca cultural com “sotaque” local. Também devemos lembrar que há correntes de reversão poderosas quando um número de países do Terceiro Mundo (México, Brasil, Índia, Egito) dominam seus próprios mercados e se transformam em exportadores culturais. A versão indiana do *Mahabharata* para a TV alcançou 90% dos índices de audiência locais em um período de três anos,⁴⁸ e a Rede Globo brasileira exporta suas telenovelas para mais de oitenta países. É preciso distinguir, portanto, entre a posse e controle dos meios de comunicação – uma questão de economia política – e as questões especificamente culturais ligadas às implicações dessa dominação. A teoria da “agulha hipodérmica” é inadequada tanto para o Primeiro quanto para o Terceiro Mundo: em todo lugar os espectadores se relacionam de maneira ativa com textos, e comunidades específicas incorporam e transformam as influências estrangeiras. Para Arjun Appadurai, a situação cultural global é hoje mais interativa: os EUA não são mais os manipuladores de um sistema global de imagens, mas apenas um modo dentro de uma complexa construção transnacional de “paisagens imaginárias”. Ele argumenta que a invenção da tradição, etnicidade e outros marcadores de identidade se tornam “escorregadios pois a procura por certezas é freqüentemente frustrada pela fluidez da co-

municação transnacional”.⁴⁹ Hoje o problema central é a tensão entre a homogeneização e a heterogeneização cultural, no interior da qual tendências hegemônicas, bem documentadas por analistas marxistas como Mattelart e Schiller, são simultaneamente “adaptadas” em uma complexa economia cultural global disjuntiva. Ao mesmo tempo, é preciso lembrar que padrões de dominação bem discerníveis canalizam a “fluidez” no interior de um mundo “multipolar”: a mesma hegemonia que unifica o mundo através de redes globais de circulação de produtos e informação também funciona de acordo com estruturas hierárquicas de poder, mesmo que tais hegemonias sejam agora mais sutis e dispersas.

Os meios de comunicação do Quarto Mundo

O conceito de Terceiro Mundo também apaga a presença de um Quarto Mundo existente no interior de todos os outros mundos: são os povos chamados “nativos”, “tribais” ou “nações primitivas”, ou seja, descendentes dos habitantes originais dos territórios tomados pela conquista ou ocupação estrangeira.⁵⁰ Estima-se que cerca de 3 mil nações nativas, representando aproximadamente 250 milhões de pessoas, vivem no interior dos duzentos Estados que afirmam soberania sobre eles.⁵¹ Como suas comunidades não constituem estados-nações, esses povos raramente “aparecem” no mapa global e nem sequer são identificados com os nomes que eles próprios escolheram para si: são “rebeldes”, “guerrilheiros” ou “separatistas” envolvidos em “guerras civis”.⁵² Como são comunidades baseadas em economias de pe-

49 Ver Arjun Appadurai, “Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy”, *Public Culture*, v. 2, n. 2, primavera de 1990, pp. 1-24.

50 Para uma definição mais completa ver o “Relatório Especial sobre o Problema da Discriminação contra a População Indígena” da Subcomissão para Prevenção da Discriminação e Proteção às Minorias, da ONU, resumido e citado em Sadruddin Aga Khan e Hassan bin Talal, *Indigenous Peoples: a Global Quest for Justice*, Londres, Zed, 1987.

51 Jason W. Clay estima que há mais de cinco mil nações como essas espalhadas pelo planeta. Ver seu “People, Not States, Make a Nation”, *Mother Jones*, nov./dez. 1990.

52 *Cultural Survival Quarterly*, citado em Jerry Mander, *In the Absence of the Sacred: The >*

quena escala, os povos do Quarto Mundo geralmente têm como prática a posse comum da terra e a produção cooperativa. Ao contrário das culturas baseadas no consumo, na acumulação e na expansão, as sociedades do Quarto Mundo se voltam para suas necessidades de subsistência, utilizando uma variedade de mecanismos culturais para dividir as riquezas e limitar o acúmulo de aquisições materiais.

Até meados de 1820, os povos nativos ainda controlavam metade do globo, mas a partir de então foram desaparecendo devido aos massacres perpetrados pelos estados europeus e seus aliados.⁵³ “Onde quer que o europeu pise”, escreveu Charles Darwin, “a morte é o destino certo dos aborígenes.”⁵⁴ As guerras indígenas registradas nos faroestes hollywoodianos e erroneamente identificadas como “destino manifesto” constituem o exemplo mais conhecido das guerras européias contra os povos tribais, porém lutas semelhantes ocorreram também na América Latina, na África e na Ásia. Ao contrário das guerras convencionais, essas eram essencialmente “etnocidas”: tinham como objetivo a destruição de um modo de vida, quando não o extermínio de populações inteiras. A explicação moral para tais políticas era em geral formulada com base no darwinismo social: a “sobrevivência do mais forte” e o “desenvolvimento” inevitável.⁵⁵ Esperava-se que os povos nativos simplesmente desaparecessem sob o calor do progresso europeu. Nem mesmo os movimentos de descolonização puderam “salvar” os nativos. Os próprios governos do Terceiro Mundo foram responsáveis por atos brutais contra esse povos, como na ocasião em que o governo de Uganda “aboliu” a população *ik* no final dos anos 60, colo-

> *Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations*, San Francisco, Sierra Club, 1992, p. 6.

53 Ver John H. Bodley, *Victims of Progress*, Mountain View, Califórnia, Mayfield, 1990, p. 5.

54 Citado em Herman Merivale, *Lectures of Colonization and Colonies*, Londres, Green, Longman and Roberts, 1861, p. 541.

55 Em 1907, Paul Rohrbach justificou a política alemã de apropriação das melhores terras dos Hereros da seguinte forma: “... para pessoas do nível cultural dos nativos sul-africanos, a perda da selvageria nacional e o desenvolvimento de uma classe de trabalhadores a serviço e dependente dos brancos é essencialmente uma lei da existência do mais alto grau”. Citado em John H. Wellington, *South West Africa and Its Human Issues*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 196.

cando-os em caminhões e expulsando-os de suas terras.⁵⁶ Esse processo, entretanto, não é inevitável, e algumas vezes foi revertido por ativistas políticos. O governo brasileiro, após ter permitido durante muito tempo apropriações das terras dos nativos, recentemente cedeu uma área do tamanho da Suíça para a tribo dos caiapós e terras do tamanho de Portugal para os ianomânis. O Equador também cedeu a propriedade de algumas áreas de floresta tropical do tamanho do Estado do Connecticut para seus povos indígenas.

Atualmente, habitantes do Primeiro Mundo têm se solidarizado com a situação dos povos do Quarto Mundo e promovem diversas campanhas sobre a crise ecológica mundial, nas quais tentam mostrar que os povos nativos são muitas vezes melhores guardiões dos recursos naturais. Diversos cineastas procuraram traduzir essa consciência, para melhor ou para pior, em filmes relacionados a temas ecológicos como *A floresta de esmeraldas*, *Iracema* (1975), *Quarup* (1989) e *Brincando nos campos do senhor* (*At Play in the Fields of the Lord*, 1989). Alguns desses povos tiveram papéis importantes em documentários do Primeiro Mundo (como, por exemplo, em *When the Mountains Tremble*, de 1983, um filme sobre Rigoberta Menchu e os povos nativos da Guatemala) e em filmes do Terceiro Mundo. Nos anos 50 e 60 a Escola de Cuzco, no Peru, realizou mistos de documentário e ficção como *Kukuli* (1961) e *Jarawi* (1966), na língua quechua. Na Bolívia, Jorge Sanjines fez filmes como *O sangue do condor* (*Yawar Mallku*, 1969), em quechua, e *Ukamau* (1966), em aimara, com a colaboração dos próprios povos nativos. O primeiro, por exemplo, fala da revolta indígena contra as políticas de esterilização apoiadas pelos EUA. Os povos do Quarto Mundo em geral aparecem em “filmes etnográficos”, que hoje procuram se livrar dos resquícios de certas atitudes colonialistas. Nos antigos filmes etnográficos, por exemplo, vozes confiantes e “científicas” falavam a “verdade” sobre os povos nativos, impossibilitados de replicar; já as novas produções buscam uma “prática participativa”, uma “antropologia dialógica”, uma “distância reflexiva” e uma “filmagem interativa”.⁵⁷ Essa nova “modéstia”

56 Ver Colin M. Turnbull, *The Mountain People*, Nova York, Simon and Schuster, 1972.

57 Ver, por exemplo, David MacDougall, “Beyond Observational Cinema”, em Paul Hockings (org.), *Principles of Visual Anthropology*, Haia, Mouton, 1975.



Mercantilização no Amazonas: Iracema.

por parte dos cineastas tem aparecido em uma série de documentários e filmes experimentais que descartam o antigo elitismo do modelo pedagógico e etnográfico em favor de uma aquiescência pelo relativo, pelo plural e contingente, com artistas experimentando uma saudável “dúvida” sobre sua capacidade de falar “pelo” outro.

O desafio reflexivo à representação, típico de filmes mais recentes como *Reassemblage* (1982), foi antecipado em *Pouco a pouco* (*Petit à Petit*, 1969). Nele, Jean Rouch faz seu protagonista africano Damoure “praticar antropologia” dentro da “estranha tribo” conhecida como os parisienses, medindo seus crânios e os interrogando sobre seus costumes bizarros. Alguns filmes brasileiros dos anos 70, como *Congo* (1977), de Arthur Omar, ridicularizaram a própria idéia de que um cineasta branco fosse capaz de dizer qualquer coisa de valor sobre a cultura indígena ou africana no Brasil, enquanto outros, como os de Andrea Tonacci, simplesmente cediam a câmera para o “outro” a fim de possibilitar uma “conversa” de mão dupla entre os brasileiros urbanos e os grupos nativos. Às vezes o diálogo se voltava contra os próprios cineastas. Em *Raoni* (1978), os índios ponderam sobre a possibilidade de matar os cineastas – para eles, apenas outro grupo de assassinos em potencial – e decidem por fim poupá-los para que “levem nossa mensagem ao homem branco”. Em *Mato eles?* (1983), de Sérgio Bianchi, um índio pergunta ao diretor exatamente quanto dinheiro ele vai ganhar com o filme, tipo de pergunta inconveniente que em geral acabaria no lixo da sala de edição. Assim, o cineasta assume alguns dos riscos de um diálogo real, de um desafio em potencial da parte de seus interlocutores. A questão não é mais como representar o outro, mas como colaborar com o outro em um espaço comum. O objetivo, raramente alcançado, é garantir a participação efetiva do “outro” em todas as fases da produção.

O fenômeno mais interessante dos últimos anos foi o surgimento da “mídia indígena”, isto é, o emprego de tecnologia audiovisual (*camcorders*, videocassetes) para os propósitos culturais e políticos dos povos nativos. A expressão em si, como aponta Faye Ginsburg, é um oxímoro, pois remete tanto ao autoconhecimento dos grupos aborígenes quanto às vastas estruturas institu-

cionais da televisão e do cinema.⁵⁸ No universo da mídia indígena, os produtores são também os espectadores, ao lado de outras comunidades vizinhas e, às vezes, de instituições culturais ou festivais distantes como o Native American Film Festival [Festival de Cinema e Vídeo Nativo Americano] em Nova York e San Francisco. Os três centros de mídia indígena de maior atividade são os nativos norte-americanos (*inuit, yup'ik*), os índios da Bacia Amazônica (nhambiquaras, caiapós) e os aborígenes australianos (warlpiri, pitjanjajari). Em 1982, a Inuit Broadcasting Corporation (IBC) iniciou a transmissão regular de programas de televisão em um esforço de espalhar a cultura dos *inuit* pelo norte do Canadá. De acordo com Kate Madden, a programação *inuit* reflete valores culturais próprios. O programa de notícias e assuntos públicos *Qagik* (União), por exemplo, quebra as normas e convenções ocidentais de maneira drástica ao evitar histórias que possam causar problemas familiares ou invasão de privacidade, e ao abolir as relações de hierarquia entre os correspondentes e os âncoras.⁵⁹

A mídia indígena constitui um veículo poderoso para comunidades que lutam contra a expulsão geográfica, a deterioração econômica e ecológica e o aniquilamento cultural.⁶⁰ Embora tais esforços às vezes sejam patrocinados por governos liberais ou grupos de apoio internacional, eles são geralmente restritos, têm pequena escala e baixo orçamento. Os cineastas indígenas têm que lidar com o que Ginsburg chama de um “dilema faustiano”: se, por um lado, utilizam as novas tecnologias para sua afirmação cultural, por outro, disseminam uma tecnologia que pode no futuro contribuir para sua própria desintegração. Os principais analistas da mídia indígena, como Ginsburg e

58 Ver Faye Ginsburg, “Aboriginal Media and the Australian Imaginary”, *Public Culture*, v. 5, n. 3, primavera de 1993.

59 Ver Kate Madden, “Video and Cultural Identity: The Inuit Broadcasting Corporation Experience” em Felipe Korzenny e Stella Ting-Toomey (orgs.), *Mass Media Effects across Cultures*, Londres, Sage, 1992.

60 A mídia indígena permanece praticamente desconhecida do público do Primeiro Mundo, com exceção da exposição em alguns festivais (como o Festival de Cinema e Vídeo Nativo Americano, em San Francisco e Nova York, ou o Festival de Cinema dos Povos Indígenas Latino-americanos, na Cidade do México e no Rio de Janeiro).

Terence Turner, não o vêem como um projeto limitado por um mundo tradicional, mas envolvido com a “mediação através de fronteiras, rupturas do tempo e da história” que colaboram no processo de construção da identidade através da reflexão sobre “suas relações com a terra, o mito e o ritual”.⁶¹ Muitas vezes o trabalho vai além da mera afirmação de uma identidade existente para tornar-se “um meio de criação cultural que refrata e combina elementos das sociedades dominantes e minoritárias”.⁶² Trata-se, portanto, de uma tentativa de evitar as hierarquias antropológicas comuns tanto entre cientista/antropólogo/cineasta quanto entre o objeto de estudo e o espetáculo. Ao mesmo tempo, a mídia indígena não deve ser vista como uma resolução mágica, seja dos problemas concretos das populações nativas, seja das aporias da antropologia. Tal trabalho pode tanto provocar controvérsias entre diferentes facções dos povos nativos quanto ser apropriado pelos meios de comunicação internacionais como símbolo simplista das ironias da era pós-moderna.⁶³ As fotos de índios caiapós utilizando câmeras de vídeo que apareceram na *Time* e no *New York Times Magazine* derivam sua capacidade de chocar justamente da premissa de que “nativos” devem ser exóticos e simples e de que índios “de verdade” não carregam câmeras de vídeo.

No Brasil, o Centro de Trabalho Indigenista e o Mekaron Opoi D'joi (Aquele que Cria as Imagens) ensinam técnicas de vídeo e edição a grupos nativos e oferecem tecnologias e recursos que possam ajudar no esforço de proteção das terras indígenas e consolidação da resistência. Em *O espírito da tv* (1991), de Vincent Carelli, membros da tribo waiapi, recentemente apresentados à televisão, refletem sobre os modos através dos quais o vídeo pode ser

61 Faye Ginsburg, “Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?”, *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 1, 1991, p. 94.

62 Ibid.

63 Para uma visão crítica do projeto caiapó ver Rachel Moore, “Marketing Alterity”, *Visual Anthropology Review*, v. 8, n. 2, outono de 1992 e James C. Faris, “Anthropological Transparency: Film, Representation and Politics”, em Peter Ian Crawford e David Turton (orgs.), *Film as Ethnography*, Manchester, Manchester University Press, 1992. Para a resposta de Terence Turner a Faris, ver “Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video”, a ser publicado em *Anthropology Today*.

utilizado para estabelecer contato com outras tribos e ajudar na defesa contra as invasões e abusos dos agentes do governo e mineradores. Adotando uma abordagem eminentemente pragmática, os waiapi pedem que os cineastas escondam suas fraquezas do mundo exterior: “exagerem nossa força”, pedem, “para que os brancos não ocupem nossas terras”. Em *A arca dos Zoé* (1993), o Chefe Wai-Wai narra sua visita aos Zoé, uma tribo descoberta há pouco tempo e conhecida pelos waiapi apenas através de imagens de vídeo. Os dois grupos comparam técnicas de caça e tecelagem, comidas, rituais, mitos e história. O filme aborda a diversidade das culturas nativas. Em todas essas produções, o vídeo é essencialmente um facilitador das trocas entre grupos nativos e o espectador “de fora” já não é um interlocutor privilegiado. Em outro nível, “pessoas de fora” são convidadas a assistir a tais trocas e até mesmo a apoiar a causa, financeiramente ou de outras maneiras, mas não existe uma narrativa romântica de redenção segundo a qual a conscientização do espectador irá de algum modo “salvar o mundo”. Nesses vídeos, o espectador de fora deve se acostumar com índios que riem, são irônicos e muitas vezes falam sobre a necessidade absoluta de exterminar seus invasores.

Em outros filmes, que não fazem necessariamente parte desses movimentos, os nativos “respondem” aos antropólogos. No caso de *Two Laws* (1981), membros da comunidade aborígene australiana Borroloola decidiram realizar um filme sobre seus projetos culturais e políticos. Convidaram dois cineastas politicamente engajados, Carolyn Strachan e Alessandro Cavadini, para trabalhar com eles em um filme sobre questões da lei, laços familiares e representação visual. *Two Laws* foi submetido ao controle aborígene. A comunidade discutiu em conjunto as condições de produção, desde o uso das lentes até a edição. O resultado foi um filme em quatro partes sobre a história da comunidade: “Tempos de polícia” enfoca a violência policial; “Tempos do Estado de Bem-Estar Social” lida com políticas de assimilação; “Luta pela terra” explora a concepção nativa da terra; e “Vivendo sob duas leis” retoma a mudança forçada da comunidade sob pressão do governo, que logo em seguida cedeu suas terras a uma companhia de mineração. Em tais produções, os povos do Quarto Mundo se apresentam não como primitivos e ingênuos, mas como antagonistas ecológica e politicamente sofisticados da civilização imperialista.



Meios de comunicação indígenas: os caiapó.

O pós-colonial e o híbrido

Os casos descritos acima chamam a atenção para algumas das ambigüidades teóricas de um termo em moda: o “pós-colonial”. Enquanto os povos do Quarto Mundo enfatizam o discurso sobre direitos territoriais, a relação simbiótica com a natureza e a resistência ativa às incursões coloniais, o pensamento pós-colonial enfatiza a desterritorialização, o processo de construção do nacionalismo e das fronteiras nacionais, assim como a inadequação do discurso anticolonialista. Apesar da multiplicidade estonteante a que o termo remete, curiosamente a teoria pós-colonial não propõe uma política de localização do próprio termo. A adoção generalizada da expressão no final dos anos 80 para designar estudos que abordavam questões ligadas às relações coloniais e seus desenvolvimentos coincidiu claramente com o eclipse do antigo paradigma do Terceiro Mundo. O novo termo surgiu com uma aura magnética de prestígio teórico, em contraste com a aura militante que a expressão “Terceiro Mundo” tivera nos círculos acadêmicos mais progressistas. Surgido na acade-

estruturalista, também faz do pós-colonial um instrumento frágil de crítica da distribuição desigual de recursos e poder no mundo.

Além de apresentar uma espacialidade dúbia, o pós-colonial também apaga cronologias diversas. Enquanto na América os países em geral conquistaram suas independências entre os séculos XVIII e XIX, a maioria dos países da África e da Ásia o fizeram no século XX, alguns nos anos 30 (Iraque), outros nos anos 40 (Índia, Líbano) e ainda outros na década de 60 (Argélia, Senegal) e 70 (Angola, Moçambique). Quando, então, começa o pós-colonial, e quais são as relações entre esses diversos inícios? Se o “pós” se refere às lutas nacionalistas dos anos 50 e 60, qual esquema temporal deveria ser aplicado para os casos dos esforços anticoloniais *contemporâneos*? Qual é o estatuto de escritores e cineastas palestinos como Sahar Khalifeh, Mahmoud Darwish, Emil Habiby e Michel Khleifi, cujo trabalho é contemporâneo ao de escritores pós-coloniais? Seriam eles também pós-coloniais? A temporalidade homogeneizante do pós-colonialismo e seus gestos globalizantes subestimam as multiplicidades de localização, assim como as relações políticas e discursivas entre as teorias pós-coloniais e as lutas e discursos anticoloniais (ou antineocoloniais) contemporâneos na América Central, no Oriente Médio, no sul da África e nas Filipinas, lutas que não podem ser desprezadas como meras repetições epigônicas de discursos obsoletos.⁶⁶

A comparação entre o pós-colonial com outros termos como “neocolonial” e “pós-independência” ajuda a explicar todos esses conceitos. Como “pós” significa “depois”, o prefixo inibe potencialmente articulações importantes do neocolonialismo. Para os antigos países colonizados, a independência formal raramente significou o fim da hegemonia. A independência formal do Egito em 1923 não impediu a dominação britânica que provocou a revolução de 1952. Também na América Latina a independência não impediu a hegemonia do “livre comércio” anglo-americano ou intervenções militares inspiradas na

66 Ver, por exemplo, Zachary Lockman e Joel Beinin (orgs.), *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, Boston, South End Press, 1989, especialmente o artigo de Edward Said “Intifada and Independence”, pp. 5-22; ver também Edward Said, *After the Last Sky*, Nova York, Pantheon Books, 1986.

doutrina Monroe. Tais processos distinguem a história da América Central e do Sul daquelas de muitos outros estados coloniais, pois a despeito de semelhanças históricas com a América do Norte (conquista européia, genocídio, escravidão), essas regiões acabaram por sofrer uma dominação estrutural que em alguns níveis é ainda mais severa do que em alguns países do Terceiro Mundo que conquistaram sua independência recentemente, como a Líbia ou mesmo a Índia.

As estruturas hegemônicas e arcabouços conceituais gerados nos últimos quinhentos anos não podem simplesmente evaporar com o emprego de um “pós”. Ao implicar que o colonialismo acabou, o pós-colonial obscurece a presença de traços do colonialismo no presente. Falta ao pós-colonial uma análise política das relações de poder contemporâneas, por exemplo, do envolvimento militar recente dos EUA em Granada, no Panamá, no Kuwait e no Iraque, ou das relações simbióticas entre os interesses políticos e econômicos americanos e aqueles das elites locais. Pois quaisquer que sejam as conotações de “pós” como um ponto de continuidades e descontinuidades,⁶⁷ suas tentações teleológicas levam a um apagamento celebratório de um espaço conceitual.⁶⁸ Enquanto o termo neocolonial também indica uma passagem, ele enfatiza a repetição com diferença, um ressurgimento do colonialismo sob outros disfarces. O termo neocolonialismo designa uma hegemonia geoeconômica, ao passo que o pós-colonial sutilmente desvia o foco de qualquer idéia de dominação contemporânea. A pós-independência, por outro lado, relembra toda uma história de resistência, abre o foco para o próprio estado-nação emergente e cria um espaço analítico para questões “internas” explosivas

67 Ver, por exemplo, Robert Young, “Post-Structuralism: The End of Theory”, *Oxford Literary Review*, v. 5, n. 1-2, 1982; R. Radhakrishnan, “The Postmodern Event and the End of Logocentrism”, *Boundary 2*, v. 12, n. 1, outono de 1983; Geoffrey Bennington, “Postal Politics and the Institution of the Nation” em Homi K. Bhabha (org.), *Nation and Narration*, Londres e Nova York, Routledge, 1990.

68 Embora seja fácil imaginar a viagem do “pós-colonial” para os países do Terceiro Mundo, é significativo que o termo não seja muito corrente nos círculos intelectuais da África, do Oriente Médio e da América Latina, a não ser no sentido histórico restrito do período imediatamente após o fim do jugo colonial.

como religião, gênero e orientação sexual – nenhuma delas pode ser reduzida a epifenômenos do colonialismo ou neocolonialismo.

A circulação teórica do pós-colonial sugere que neocolonialismo e Terceiro Mundo são categorias fora de moda e irrelevantes. Ainda assim, esses termos ainda permanecem significativos em esferas políticas e econômicas mais amplas. A substituição de “Terceiro Mundo” tem vantagens e desvantagens. O termo ainda remete a um projeto comum de resistências (relacionadas entre si) e, nesse sentido, mobiliza um projeto que inexistia no pós-colonial. Se os termos “pós-colonial” e “pós-independência” enfatizam uma ruptura em relação ao colonialismo, e “neocolonialismo” enfatiza continuidades estruturais, “Terceiro Mundo” implica que a história comum de neocolonialismo e racismo “interno” formaram um solo propício para alianças. Se tais possibilidades não podem ser vislumbradas, então o termo “Terceiro Mundo” deveria de fato ser descartado. Nossa insistência na relevância política do termo “neocolonialismo”, e mesmo dos mais problemáticos “Terceiro” e “Quarto” Mundos, não tem o objetivo de endossar uma inércia intelectual, mas de apontar para a necessidade de utilização desses conceitos de um modo diferente, contingente e relacional. Não se trata de decidir se determinado esquema conceitual está “errado” e outro “correto”, mas de perceber que cada esquema explica apenas parcialmente as questões em jogo. Podemos utilizá-los como parte de um quadro mais móvel e flexível de lentes disciplinares e interculturais mais adequadas à complexa política contemporânea, ao mesmo tempo em que mantemos vivas as possibilidades de ação e resistência.⁶⁹

A teoria pós-colonial, cujo objeto são identidades complexas e multifacetadas, proliferou em relação às mesclas culturais: religiosa (sincretismo); biológica (hibridismo); genética (mestiçagem) e lingüística (creolização). A palavra “sincretismo” nos escritos pós-coloniais chama a atenção para as múltiplas identidades geradas pelos deslocamentos geográficos característicos da

69 Para ler mais sobre o “pós-colonial”, ver Shohat, “Notes on the Postcolonial” e Anne McClintock, “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Post-colonialism”, *Social Text*, n. 31/32, primavera de 1992; Ruth Frankenberg e Lata Mani, “Crosscurrents, Crosstalk: Race, ‘Postcoloniality’ and the Politics of Location”, *Cultural Studies*, v. 7, n. 2, mai. 1993. Ver também *Public Culture*, n. 5, outono de 1992.

era pós-independência e pressupõe um esquema teórico que, influenciado pelo antiessencialismo pós-estruturalista, se recusa a utilizar linhas puristas de policiamento da identidade. Na maior parte dos casos, foram intelectuais da diáspora, eles próprios híbridos, que elaboraram esse esquema híbrido. E embora os temas sejam antigos – sincretismo, hibridismo e mestiçagem já tinham sido utilizados há décadas pelos diversos modernismos latino-americanos – o momento histórico é novo.

Os impulsos por trás da celebração do hibridismo são eles próprios diversos. Em um dado nível, a celebração vai contra a fetichização colonialista da “pureza” racial. O discurso colonialista via as diferentes raças como espécies distintas criadas em épocas diferentes; portanto, a relação entre elas estava proibida. Enquanto reage contra a obsessão colonialista pela pureza, a teoria contemporânea do hibridismo também se contrapõe às linhas rígidas de identidade traçadas pelo discurso terceiro-mundista. Embora as cercas ao redor dos bairros europeus da Argélia possam ter desaparecido, a teoria pós-colonial nos lembra que os traços da cultura francesa permanecem. A própria cultura francesa foi “argelinizada”, ao passo que na Europa os imigrantes do norte da África ocupam o novo espaço de identidade *beur* – nem totalmente francesa nem simplesmente africana.

A celebração do hibridismo coincide com o novo momento histórico dos deslocamentos pós-independência que geraram identidades duplas (franco-argelino, indo-canadense, palestino-libanês-britânico). As identidades pós-independência, como produtos de misturas conflitantes, são bem mais problemáticas que as identidades múltiplas derivadas de uma simples mudança de país. Além disso, as identidades diaspóricas não são homogêneas. Em alguns casos, deslocamentos qualitativamente diferentes se sobrepõem a outros deslocamentos anteriores. Para as comunidades afro-diaspóricas, lembra Stuart Hall, a mudança para a Europa se soma a uma antiga história de deslocamentos traumáticos.⁷⁰

70 Stuart Hall, “Cultural Identities and Cinematic Representation”, *Framework*, n. 36, 1989, pp. 68-81.

Hoje a teoria pós-colonial lida de modo eficaz com as contradições culturais causadas pela circulação global de povos e bens culturais que resulta em um sincretismo mediado pela mercadoria e pelos meios de comunicação. Podemos encontrar expressões desse tipo de sincretismo no filme indiano *Shree 420* (1955), em que a figura do vagabundo chapliniano (Raj Kapoor) canta *Mera joota hai Japani*: “Meus sapatos são japoneses/ Minhas calças são inglesas/ Meu chapéu é russo/ Mas meu coração é indiano”. Alguns filmes britânicos recentes – *Sammy e Rosie* (*Sammy and Rosie Get Laid*, 1987), *London Kills Me* (1991) e *Young Soul Rebels* (1991) – evidenciam o tenso hibridismo pós-colonial dos habitantes das ex-colônias vivendo em seu “país de origem”. Muitos filmes enfocam as diásporas pós-coloniais no Primeiro Mundo: por exemplo, a diáspora indiana para o Canadá (*Masala*, 1991), ou para os EUA (*Unbidden Voices*, 1989; *Knowing Her Place*, 1990; *Mississippi Massala*, 1991), ou a diáspora iraniana para Nova York em *Ferestadeh/The Mission* (1985). Pode-se falar de um gênero de filmes híbridos pós-coloniais. No recente Festival de Filmes dos Estados Híbridos se apresentaram filmes e vídeos sobre os imigrantes de Gana na Inglaterra (*Testament*, 1988), turcos na Alemanha (*Abschied vom falschen Paradies*, 1988), indianos nos EUA (*Lonely in America*, 1990), iranianos nos EUA (*The Suitors*, 1988), argelinos na França (*Le Thé au harem d'Archimède*, 1985) e chineses nos EUA (*Ren zai Niu Yue/Full Moon in New York*, 1990).⁷¹

Ao ocupar espaços sociais e discursivos contraditórios, portanto, o hibridismo constitui um processo infindável que antecedeu o colonialismo e deve continuar após seu final. O hibridismo é dinâmico, móvel, uma constelação instável de discursos, mais do que uma síntese ou fórmula. *From Hollywood to Hanoi* (1993), de Tiana Thi Thanh Nga, descreve esse processo através de um prisma autobiográfico. Levada do Vietnã do Sul para os EUA aos seis anos, ela narra sua transformação em uma vietnamita-americana. Adolescente, ela toma sua identidade emprestada de estrelas americanas, “desde Judy Garland até Jane Fonda e Tina Turner”. Como atriz coadjuvante em uma série de filmes, ela

71 O *Hybrid State Films* [Filmes dos Estados Híbridos], criado por Coco Fusco em 1991, era um projeto de “história paralela”, um plano interdisciplinar de um ano produzido pela Exit Art e dirigido por Jeanette Ingberman e Papo Colo.

hibridismo/sincretismo e

logo exaure o repertório de papéis orientalizados disponíveis para mulheres asiático-americanas. De volta ao Vietnã, se identifica com os filhos vietnamitas de americanos brancos e negros. O ir e vir entre o Vietnã e os EUA significa transitar entre identidades diferentes. Tais identidades híbridas não são redutíveis a uma receita, mas formam um repertório de modalidades culturais. O sujeito híbrido diaspórico se confronta com o desafio “teatral” de se mover entre modos diversos de atuação em mundos culturais e ideológicos distintos.

A inversão de valência daquilo que havia constituído os tropos racistas (o sincretismo, por exemplo, remete ao preconceito cristão contra as religiões africanas), assim como a inversão das noções puristas de identidade não devem obscurecer a ação problemática do “hibridismo pós-colonial”. A celebração pura e simples do sincretismo e do hibridismo, se não for articulada com questões de hegemonias históricas, corre o risco de santificar o *fait accompli* da violência colonial. Para os povos oprimidos, mesmo o sincretismo artístico não é um jogo, mas uma forma sublimada de dor histórica, o que explica por que Jimi Hendrix tocava “Star Spangled Banner” de modo dissonante, ou mesmo por que até um artista politicamente conservador como Ray Charles canta “America the Beautiful” como um lamento. Como um termo descritivo amplo, o termo “hibridismo” não distingue as diversas modalidades de hibridismo: imposição colonial, assimilação forçada, cooptação política, mímica cultural e assim por diante. As elites sempre saquearam as culturas subalternas, enquanto os dominados sempre parodiaram e imitaram as práticas das elites. A assimetria do hibridismo, portanto, tem como base as relações de poder. Enquanto historicamente a assimilação do “nativo” pela cultura europeia foi celebrada como parte de uma missão civilizatória, a assimilação na direção oposta foi ridicularizada como uma reversão à selvageria. O hibridismo também é cooptável. Na América Latina, a identidade nacional muitas vezes foi oficialmente articulada como híbrida e sincrética através de ideologias integracionistas hipócritas que sutilmente ignoravam certas hegemonias raciais.

Como sugerimos anteriormente, o sincretismo sempre foi parte integrante da história e da arte. Mas se é verdade que ele existe desde que as civilizações se encontram e se combinam, o processo atingiu um paroxismo violento com a colonização europeia das Américas. Embora a mistura de po-

vos tenha sido anterior à conquista, o processo de colonização iniciado por Colombo acelerou e modelou um novo mundo de práticas e ideologias, que fez das Américas o cenário da mistura entre índios, africanos, europeus e, mais tarde, da diáspora imigratória de todo o mundo. Tais misturas geraram, em especial no Caribe e na América do Sul, um amplo vocabulário de termos de descrição racial para dar conta de todas as combinações (mestiço, mulato, crioulo, moreno). As misturas constituíram não apenas uma realidade, mas uma ideologia na qual sexo e raça tiveram papéis centrais. O termo miscigenação (do latim misturar – *misce* – e raça, espécie – *genus*) tem conotações mais negativas em inglês do que *mestizaje* em espanhol. Em inglês, miscigenação chama atenção para o tabu da mistura sexual, enquanto *mestizaje* endossa os resultados de tal mistura.

Em todas as Américas encontramos figuras históricas e literárias, especialmente femininas (Pocahontas, Sacagawea, Malinche, Paraguaçu, Iracema, Guadalupe) que se tornaram foco de intenso debate e lutas simbólicas sobre a política de mestiçagem. No México, a figura mítica da Virgem de Guadalupe deu uma face *mestiza* à religião católica, em substituição à deusa asteca Tonantzin. *Nuevo mundo* (1982), de Gabriel Retes, retoma a memória de Guadalupe em seu enredo sobre a repressão inquisitória praticada contra os povos nativos do México. No filme, conversões religiosas forçadas são acompanhadas por estupros, torturas e mortes, tudo presidido por padres. Como os nativos são obrigados a fingir observância das práticas católicas, suas formas de resistência assumem formas artísticas e visuais. Eles chegam a literalmente esconder seus próprios deuses atrás ou dentro dos santos católicos. O clímax do filme trata do aparecimento “miraculoso” de uma *mestiza* virgem – cujo modelo óbvio é a Virgem de Guadalupe – criada por um pintor nativo pressionado pela Igreja. O filme sugere que a conversão em massa dos nativos ao cristianismo tem como base a farsa e a manipulação, ao passo que o sincretismo nativo constitui uma estratégia de sobrevivência cultural.

Nos EUA, a história de Pocahontas é oficialmente narrada como um exemplo da nobre selvagem que se sacrificou para salvar seu objeto de amor (branco) da tribo bárbara a que ela mesma pertencia, uma leitura que exclui a narrativa do estupro, da destruição cultural e do genocídio. Ainda assim,

algumas “comunidades interpretativas” de índios interpretam a narrativa de Pocahontas não como a história de um romance, mas de um esforço de sobrevivência.⁷² Pocahontas aprende a cultura dos ingleses para servir de embaixadora para sua comunidade e, portanto, para salvá-la. A questão delicada a respeito do significado e validade das histórias de miscigenação racial possuem, portanto, implicações para as identidades das comunidades contemporâneas. Ler a miscigenação como uma simples escolha por parte do indígena implicitamente enfatiza uma versão triunfalista do processo de ocidentalização, ao passo que a leitura que enfoca a estratégia de sobrevivência aponta para a história da colonização.

O sincretismo é também lingüístico. O inglês moderno, de origens germânicas e latinas, é constantemente enriquecido por empréstimos de origem africana e indígena. Mas o sincretismo lingüístico tem raízes em estruturas de poder. O ponto de partida do filme de Ruiz *O topo da baleia* (*Het Dak Van de Walvis*, 1981), por exemplo, foi o fato de que certas tribos do Chile, devido a sua traumática memória de genocídio, falavam a própria língua apenas entre si – nunca na presença de um europeu. A fábula resultante trata da visita de um antropólogo francês aos últimos sobreviventes de uma tribo da Patagônia cuja língua havia desafiado todas as tentativas de interpretação. O filme é falado em francês, inglês, alemão, espanhol, holandês e em uma língua nativa inventada. A uma certa altura, o antropólogo descobre que a misteriosa língua consiste, na verdade, de uma única expressão: não importa o que ele mostre aos índios, eles sempre respondem *yamas gutan*. Quando o antropólogo descobre, mais tarde, que os índios mudam de nome todos os meses e inventam uma nova língua todos os dias, ele retorna à Europa em desespero. Aqui a mera recusa do diálogo se torna uma forma de resistência: o fato de os indígenas se recusarem a permitir que os europeus decifrem seu código se torna uma arma dos mais fracos contra a hibridização não-dialógica.

72 Rayna Green, “The Pocahontas Perplex: The Image of Indian Women in American Culture”, em Ellen Carol Dubois e Vicki L. Ruiz (orgs.), *Unequal Sisters: A Multi-Cultural Reader in U.S. Women's History*, Nova York, Routledge, 1990; Beth Brant, “Grandmothers of a New World”, *Woman of Power*, n. 16, primavera de 1990, pp. 4-47.

O terror cultural da escravidão gerou as religiões afro-diaspóricas a partir do cruzamento entre o cristianismo e as religiões africanas: a *santería*, a umbanda, o vodu, o xangô e outras. Para os africanos no Novo Mundo, o sincretismo era um modo de esconder suas próprias práticas religiosas sob um disfarce eurocristão. As religiões indígenas e africanas nas Américas desenvolveram uma cultura da camuflagem através da incorporação dos orixás africanos ou das divindades indígenas nas práticas cristãs, transformando a repressão em uma afirmação da cultura africana na diáspora. *O amuleto de Ogum* (1975), de Nelson Pereira dos Santos, celebra a umbanda através da simples adoção de seus valores, sem explicação ou justificação para os não-iniciados. Espera-se que a platéia reconheça a cerimônia que “fecha” o corpo do protagonista e a medalha de ouro que simboliza a luta pela justiça e a proteção de Ogum. O filme não idealiza a umbanda: um dos padres do filme trabalha para a liberação popular, enquanto outro é um charlatão ambicioso.

Um filme como *O amuleto de Ogum* sugere a necessidade de uma abordagem que dê conta das diferentes estruturas de poder no interior do sincretismo. Na esfera da mestiçagem, por exemplo, o espectro pode variar do estupro, em um extremo, às uniões voluntárias no outro, com o casamento para assimilação ou mobilidade social em algum lugar no meio. A miscigenação racial pode também ser uma estratégia de sobrevivência, como nas ocasiões em que grupos nativos aceitaram europeus como parceiros matrimoniais para reforçar o grupo em momentos de crise demográfica. Na esfera religiosa, o espectro se move de práticas inquisitoriais e conversões forçadas, em um extremo, a adesões voluntárias no outro, com diversos tipos de práticas ocupando as posições intermediárias: sincretismo afro-cristão como disfarce para a fé nos espíritos africanos, incorporação para fins de proselitização (o padre ou pastor que adiciona uma seção rítmica aos acompanhamentos dos hinos ou traduz a Bíblia para as línguas nativas) etc. Do ponto de vista dos que estão embaixo, uma estratégia das práticas do sincretismo também pode tomar a forma de uma apropriação seletiva da cultura dominante (como nas leituras “subversivas” e antiescravistas da Bíblia na cultura afro-americana), ou uma vida de participações paralelas (quando alguns grupos nativos praticam tanto a religião dominante quanto suas próprias tradições). Os sincretismos mais

igualitários têm a ver com aquilo que poderíamos chamar de “sincretismo lateral”, encontrado, por exemplo, nas colaborações mutuamente enriquecedoras entre as diversas modalidades da música afro-diaspórica.

O multiculturalismo policêntrico

Se a discussão sobre a teoria pós-colonial do hibridismo ficou praticamente restrita à academia, os debates sobre o multiculturalismo têm acontecido na esfera pública mais ampla dos jornais, revistas, rádio e televisão. E enquanto o discurso pós-colonial se concentra em situações fora dos EUA, o debate do multiculturalismo é visto como especificamente norte-americano, país onde o multiculturalismo catalisou uma variedade de reações políticas, cada uma com suas metáforas favoritas (muitas delas de natureza culinária, como “caldo” ou “salada” étnica). Para os neoconservadores, o multiculturalismo é sinônimo de “oposição de esquerda” e “pessoas de cor”, bodes expiatórios perfeitos após o final da guerra fria, em contraposição às imagens de pureza e de fortalezas medievais contra o ataque bárbaro. Os nacionalistas militantes, por outro lado, com seu gosto pelas metáforas das raízes e das fontes culturais, encaram o multiculturalismo com certa ambivalência, tanto como algo cooptável pelas vozes oficiais, quanto como um instrumento estratégico importante para mudanças e regenerações nacionais. Os liberais, por sua vez, falam da bem-comportada “diversidade”, essencial para a boa imagem das universidades, mas rejeitam as versões antieurocêtricas mais radicais do multiculturalismo ao favorecerem metáforas que remetem a um pluralismo inócuo, como “mosaico”.

O conceito de multiculturalismo, portanto, é polissêmico e sujeito a diversos campos de força política: o termo adquiriu um significado vazio sobre o qual diversos grupos projetam seus medos e esperanças. Nas suas versões mais diluídas, pode facilmente degenerar em um pluralismo administrado pelo Estado e por corporações como a United Colors of Benetton, através do qual poderes estabelecidos promovem a “moda étnica do mês” com objetivos comerciais ou ideológicos. Para nós, a palavra “multiculturalismo” não possui uma essência: ela indica um debate. Embora tenhamos consciência das

suas ambigüidades, esperamos direcioná-la para uma crítica mais radical das relações de poder, transformando-a na palavra de ordem de um intercomunalismo mais substantivo. O que falta em grande parte das discussões sobre o multiculturalismo é a noção de responsabilidade étnica e comunitária. Os neoconservadores acusam o multiculturalismo de dividir as pessoas, de “balkanizar” a nação, de enfatizar aquilo que divide as pessoas ao invés de integrá-las, de encorajar as comunidades “étnicas” a formarem grupos hermeticamente fechados, cada um com suas “milícias” reais ou simbólicas. (As imagens de tv dos conflitos na África do Sul e na antiga Iugoslávia, para não falar em Los Angeles e Nova York, reforçam esse medo.) Mas não se discute o fato de que a própria distribuição desigual de poder é que gera violência e separação, nem o fato de que o multiculturalismo pode oferecer uma visão mais igualitária das relações sociais. Um multiculturalismo radical, na nossa visão, tem menos a ver com artefatos, cânones e representações e mais com as comunidades “por trás” do artefatos. Nesse sentido, um multiculturalismo radical exige uma reestruturação e uma reconceitualização profundas das relações de poder entre as comunidades culturais. Ao recusar um discurso separatista, pretende-se integrar as comunidades minoritárias e desafiar a própria hierarquia que torna algumas comunidades “minoritárias” e outras “majoritárias” e “normativas”. Portanto, o que os neoconservadores de fato acham ameaçador a respeito das formas mais radicais de multiculturalismo são os reagrupamentos intelectuais e políticos através dos quais as diferentes minorias podem vir a se tornar uma maioria que luta para ir além da simples “tolerância” e para formar coalizões intercomunais⁷³ mais ativas.

Questões de multiculturalismo, colonialismo e raça devem ser discutidas de modo integrado. Comunidades, sociedades, nações e mesmo continentes inteiros não existem de modo autônomo, mas em uma teia densa de relações. A diversidade nacional e racial é, portanto, fundamental para cada enunciação, mesmo aquela que na superfície ignora ou exclui os grupos com os quais se relaciona. Por isso, tal abordagem dialógica é profundamente anti-segrega-

73 A expressão “intercomunalismo”, pelo que podemos apurar, foi usada pela primeira vez por Huey Newton e os Panteras Negras.

cionista. Embora a segregação possa ser imposta como um arranjo sociopolítico temporário, ela nunca pode ser absoluta, especialmente em termos culturais. Toda enunciação deve necessariamente existir contra o pano de fundo das reações possíveis de outros pontos de vista étnicos e sociais.⁷⁴

Gostaríamos de distinguir, portanto, entre um pluralismo liberal e de cooperação – corrompido desde a origem, por suas raízes históricas, no envolvimento em desigualdades sistemáticas de escravidão, conquista e exploração⁷⁵ – e aquilo que vemos como um multiculturalismo policêntrico mais radical. Acreditamos que a noção de policentrismo globaliza o multiculturalismo ao projetar uma reestruturação de relações intercomunais no interior e além do estado-nação, de acordo com os imperativos internos de diversas comunidades.⁷⁶ Numa visão policêntrica, o mundo possui diversos centros culturais dinâmicos e muitas perspectivas. A ênfase no policentrismo, para nós, não aponta para localizações espaciais primárias, mas para campos de poder, energia e luta. O prefixo “poli” não se refere a uma lista finita de centros de poder, mas introduz um princípio sistemático de diferenciações, relacionamentos e conexões. Nenhuma comunidade ou parte do mundo, qualquer que seja seu poder econômico ou político, detém privilégio epistemológico.

O multiculturalismo policêntrico difere do pluralismo liberal em diversos aspectos. Primeiramente, ao contrário do discurso liberal-pluralista dos universais éticos – liberdade, tolerância, caridade – o multiculturalismo policêntrico enxerga toda a história cultural da perspectiva do jogo social de poder. Não se trata de uma sensibilidade açucarada em relação a outros grupos, mas da descentralização do poder, da tomada de poder pelos excluídos, da transformação de instituições e discursos subordinados. Logo, trata-se de uma exigência de mudanças não apenas nas imagens, mas nas relações de poder. Acima de tudo, o multiculturalismo policêntrico não prega uma falsa igualdade de pontos de vista: suas simpatias estão claramente voltadas

74 M. M. Bakhtin, “The Problem of Speech Genres”, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: University of Texas, 1986, p. 91.

75 Ver Y. N. Kly, *The Anti-Social Contract*, Atlanta, Georgia, Clarity Press, 1989.

76 Samir Amin fala do policentrismo econômico em termos semelhantes em seu *Delinking: Towards a Polycentric World*, Londres, Zed, 1985.

aos marginalizados e excluídos. Enquanto o pluralismo pressupõe uma ordem hierárquica estabelecida de culturas – e o faz de maneira benevolente, mas um pouco a contragosto, “permitindo” que outras vozes se juntem ao coro principal – o policentrismo é celebratório. Ele pensa e imagina “direto das margens”, pois encara as comunidades minoritárias não como “grupos de interesse” a serem “adicionados” a um núcleo preexistente, mas como participantes ativos no centro de uma história comum de conflitos. Além disso, o multiculturalismo policêntrico tem como premissa uma certa “vantagem epistemológica” daqueles que foram forçados pelas circunstâncias históricas a adotar o que W. B. DuBois chamou de “consciência dupla”, que foram obrigados a negociar tanto as “margens” como o “centro” e que, portanto, estão melhor situados para “desconstruir” os discursos nacionais dominantes ou mais estreitos. Assim, o multiculturalismo policêntrico rejeita conceitos unificados, fixos e essencialistas de identidade (ou comunidade) como se fossem conjuntos consolidados de práticas, significados e experiências. Ao contrário, ele vê as identidades como múltiplas, instáveis, situadas historicamente, produtos de diferenciações contínuas e identificações polimórficas,⁷⁷ ou seja, vai além das definições estreitas das políticas das identidades e abre caminho para afiliações construídas nas bases de desejos e identidades políticas comuns. O policentrismo é, portanto, recíproco e dialógico, vê todo ato de troca verbal ou cultural como algo que acontece entre indivíduos e comunidades permeáveis e mutáveis. No interior da luta contínua entre hegemonia e resistência, cada ato de interlocução cultural modifica cada um dos interlocutores.

77 Para uma visão semelhante, ver Joan Scott, “Multiculturalism and the Politics of Identity”, *October*, n. 61, verão de 1992; e Stuart Hall, “Minimal Selves”, *Identity: The Real Me*, Londres, ICA, 1987.

2. Formações do discurso colonialista

“Grécia: onde tudo começou”

Uma série de anúncios preparados pela Organização Nacional de Turismo da Grécia em 1991 mostra fotos magníficas de paisagens, monumentos clássicos e ícones mitológicos, junto aos dizeres: “Grécia: Onde Tudo Começou” e “Grécia: Escolhida Pelos Deuses”. Tomando como base um mito aparentemente comum sobre as origens da civilização européia, os anúncios mapeiam um imaginário pan-europeu, usando o “tudo” para nos remeter a uma narrativa mestra de origem semidivina. Outro anúncio da mesma série mostra a pintura de um lindo rapaz branco contemplando seu reflexo no espelho das águas. A legenda convida o leitor a refletir, como Narciso, sobre a “pureza cristalina dos mares gregos”. Trata-se de uma narrativa que é em si mesma narcisista: a Europa olha no espelho e se espanta com a própria beleza. Com base no prestígio do mito clássico, os mares gregos convidam o turista a participar de um suposto passado comum. A campanha para vender as águas igualmente cristalinas do Caribe, ao contrário, remete a uma certa sensualidade e não às origens históricas do lugar, o que denota pouco interesse nos mitos históricos da região. Os dois tipos de anúncio repercutem tensões sobre o significado e a interpretação da história. Enquanto o grego fala sobre a lembrança e a