

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Gustavo Tadeu Alkmim

I. FORMAÇÃO ACADÊMICA : Graduação em Direito, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, concluída em 1985. Especialização pós-graduação *lato sensu* em “Literatura Brasileira – Mediações entre Literatura e Cultura” – 2004/2005 – PUC-Rio. Pós-graduação em Mestrado em Literatura Brasileira, na PUC-Rio, com dissertação defendida em fevereiro de 2008. Aluno de pós-graduação em Doutorado em Literatura Brasileira, PUC-Rio. **II. HISTÓRICO PROFISSIONAL:** Aprovação no concurso público de juiz substituto do trabalho do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região (RJ), em 1989. Promoção a juiz titular de Vara do Trabalho, em 1995. Promoção, em julho de 2003, para o cargo de Desembargador Federal do TRT-RJ.

Ficha Catalográfica

Alkmim, Gustavo Tadeu

O homem cordial e o homem traduzido: a modernidade na cena pós-moderna / Gustavo Tadeu Alkmim ; orientadora: Heidrun Friedel Krieger Olinto de Oliveira. – 2008.

216 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Multiculturalismo. 3. Identidade. 4. Narrativa. I. Oliveira, Heidrun Friedel Krieger Olinto de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

A

Juliana,

A Maria Gabriela,

Isabela

e

João Pedro

Agradecimentos

A minha idéia de fazer pós-graduação – especialização e depois mestrado, e ainda doutorado – em Letras, quando realizado no mundo do Direito, como magistrado, não foi entendida e nem bem aceita por muitos. Começo, então, agradecendo aos amigos que entenderam, que aceitaram e que estimularam a minha necessidade de respirar novos ares, fora dos autos dos processos judiciais, como forma de obter novos conhecimentos e, pelo universo da literatura, me tornar um juiz melhor. São aqueles amigos e amigas que me ouviram e, ainda que brevemente, comigo trocaram impressões sobre o tema da minha dissertação, criticando, opinando, sugerindo. Não preciso nominá-los, eles sabem quem são, e sabem o quanto lhes sou grato.

Impossível não reconhecer a extrema valia que foi ter tido aulas com Karl Eric Schollhammer, Júlio Diniz e Renato Cordeiro, no Programa de Pós-Graduação da PUC-Rio, essenciais para a elaboração desta dissertação.

Não posso esquecer, ainda, de Claudete Daflon, que, no curso de especialização, orientou a minha monografia, embrião deste texto final de mestrado.

Os examinadores da minha banca, Bessa e Martha, foram sensacionais. Muito explorei de José Ribamar Bessa, professor da UERJ e UNIRIO, antes, durante e depois do exame oral. Sempre atencioso e sempre me animando na pesquisa, Bessa iluminou caminhos que, num primeiro momento, pareciam nebulosos, e que foram fundamentais na conclusão deste trabalho. Martha Alkimim – professora da UFRJ e prima querida cuja autoridade no meio acadêmico da área de Letras afasta qualquer suspeição quanto à sua condição de minha examinadora – foi uma estimuladora de primeira hora, colocando à minha disposição a sua erudição e a sua leitura crítica e instigante.

Finalmente, de forma muito especial, registro a generosidade, a atenção e o carinho dispensados pelas minhas orientadoras Heidrun Krieger Olinto e Daniela Beccaccia Versiani. Heidrun, ao longo do curso, sempre atenciosa e disponível, intelectualmente disponível, e Daniela, na reta final, dividindo seus conhecimentos, apontando caminhos, questionando, e fazendo críticas com olhar professoral e generoso. Sem elas, este trabalho não existiria. A ambas, toda a minha gratidão.

Resumo

Alkmim, Gustavo Tadeu; Olinto de Oliveira, Heidrun Friedel Krieger (Orientadora). **O Homem Cordial e o Homem Traduzido: a modernidade na Cena Pós-Moderna**. Rio de Janeiro, 2008. 216p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação cuida da correlação entre *homem traduzido* do mundo contemporâneo e o *homem cordial* brasileiro, estabelecendo um paralelo revelador da presença de aspectos da modernidade, inclusive, mas não exclusivamente, socioeconômicos, na cena pós-moderna multicultural e urbana, a partir da premissa de que não há uma efetiva ruptura entre estes dois momentos. Para o desenvolvimento do tema, são considerados elementos que envolvam o processo de globalização econômica, cultural e política, inseridos na dinâmica do capitalismo cibernético, além do debate teórico que cuida da crise de identidade do homem contemporâneo e da busca por espaços híbridos, por hibridação e por *transdiferença*, com enfoque em certas narrativas e certas personagens da literatura e do cinema brasileiros.

Palavras-chave

Multiculturalismo; Identidade; Narrativa.

Abstract

Alkmim, Gustavo Tadeu; Olinto de Oliveira, Heidrun Friedel Krieger (Advisor). **The Cordial Man and the Translated Man: the modernity of the Postmodern scene.** Rio de Janeiro, 2008. 216p. MSc Dissertation – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This text concerns the relation between the translated man of the contemporary world and the Brazilian cordial man. It establishes a parallel that reveals aspects of modernity (including, but not exclusively, socio-economic ones) in the multicultural, postmodern and urban scene, considering that there is not an effective rupture between these two moments. In order to develop the subject, we consider elements that involve the economic, cultural and politic process of globalization inserted in the dynamics of the cyber capitalism, along with the theoretical debate about the identity crisis of the contemporary man and the search for hybrid spaces by means of hybridism processes and by transdifference, focusing on certain narrations and characters of the Brazilian literature and cinema.

Keywords

Multiculturalism; identity; narration.

Sumário

Introdução	10
1. Encontros e desencontros das diferenças. Ontem e hoje	20
1.1. Pequena Flor e Marcel Pretre. O estrangeiro e o estranho	20
1.2. A Conquista da América	22
1.3. O Outro diferente. Intolerância justificada	25
1.4. Identidade, Nação e Globalização	30
1.5. O migrante contemporâneo: global... <i>ma non troppo</i>	40
1.6. Modernidade e pós-modernidade: ruptura?	46
1.7. O intelectual estrangeiro. A periferia exótica	53
1.8. Espaços híbridos: Hidridismo, hibridação, <i>transdiferença</i>	57
1.9. Tradução, até que ponto?	62
1.10. <i>Quase dois irmãos</i> , o filme	71
1.10.1. A música e um país chamado Brasil	71
1.10.2. A alegria do nacional-desenvolvimentismo	73
1.10.3. Os anos de chumbo e a Tropicália: alguma coisa está fora da ordem	75
1.10.4. As aparências enganam	77
1.10.5. O dilema de Jorge	81
1.10.6. A música, o fragmento e o homem traduzido	85
2. O homem traduzido e o homem cordial	91
2.1. Mito ou realidade?	91
2.2. A cordialidade híbrida e simpática	96
2.3. A inexistente <i>democracia racial</i>	103
2.4. A Casa e a Rua: o público e privado	108
2.5. Uma Grande Família	114
2.6. <i>Quase...: uma zona gris</i>	116
2.7. A máscara da cordialidade	121
2.8. As tribos afetuais e os heróis	127
2.9. O neotribalismo e o homem cordial	132
3. Narrativas e formas de narrar	138
3.1. Narrando o multiculturalismo	138
3.2. As cidades na cidade	145
3.3. Andando com João do Rio pela <i>bella époque</i> tropical	153
3.4. Um sobrinho esperto	161
3.5. Clara dos Anjos e o multiculturalismo cordial	169
3.6. Noel Nutels e seu “amigo”: homens de várias casas e línguas	174
3.7. Um jovem e um lorde	179
3.8. A cidade videoclipe	186
3.9. O cobrador que só faz cobrar	197
4. Conclusão e perspectivas	200
Referências Bibliográficas	209

Chega!
Meus olhos brasileiros se fecham saudosos,
Minha boca procura a 'Canção do exílio'.
Como era mesmo a Canção do exílio?
Eu tão esquecido de minha terra...
Ai que terra que tem palmeiras
onde canta o sabiá!
(Carlos Drummond de Andrade; *Europa,*
França e Bahia)

A história é a matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas ou fundamentalistas, tal como as papoulas são a matéria-prima para o vício da heroína. O passado é o elemento principal, talvez o elemento essencial nessas ideologias. Se não há um passado satisfatório, sempre é possível inventá-lo.
(Eric Hobsbawm; palestra na Universidade da Europa Central, em 1993)

O problema essencial não é ensinar o brasileiro a ser, mas a querer ser.
Lúcio Cardoso, *Diários Completos*.

Ninguém fala duas línguas. Essa idéia de um espião que fala múltiplas línguas não passa de mentira. Vai lá no meio do jogo dizer “salamê mingúe, um sorvete colorê...” ou “velho guerreiro”. Os modismos da língua, as coisas ocasionais, não são acessíveis a quem não é nativo. Toda pessoa tem habilidade só no seu idioma. Pode aprender uma, dez, sei lá quantas expressões de outra língua, mas existirão outras mil – como é que vai se fazer?

Millôr Fernandes; entrevista revista *Língua Portuguesa*, número 1, 2005

Somos quase irmãos,
Somos quase irmãos,
Nós somos quase irmãos...

Naná Vasconcelos, *Quase dois irmãos*

Introdução

O trato com as diferenças. Diferenças identitárias. Culturais, sociais, políticas e econômicas, de classe. Sexuais e étnicas. Religiosas. Eis um dos grandes dramas do mundo contemporâneo. Um mundo embalado por uma globalização que, em tese e só em tese, aproxima as culturas ao mesmo tempo em que rechaça o sentimento de coesão e unidade, e que foi reconfigurado politicamente, desde as últimas décadas do século passado, levando ao repensar, principalmente do Ocidente, acerca dos rígidos conceitos de *fronteira*. Não apenas fronteiras territoriais dos Estados nacionais vistas politicamente, mas também fronteiras difundidas no meio sociocultural, até então caracterizadas pela dicotomia, pelo dualismo rígido e excludente, estanque e maniqueísta. Este processo de globalização surge acompanhado de um capitalismo metamorfoseado, cibernético, pautado pela interconexão e pela interatividade progressivas.

Este quadro, se visto em toda a sua complexidade, dá margem a uma leitura que rompe com concepções fixas e historicamente consagradas, inclusive aquelas que compreendiam o sujeito de forma unificada. As mídias interativas, como as redes de informações através da *net*, acentuam este processo de exacerbação do fragmento, que, por um lado, é capaz de mesclar níveis até então tidos como inconciliáveis, e, por outro, induz a um certo relativismo infinito e inverossímil. O tempo presente passou a ser instantâneo, confundindo passado e futuro. As antigas e tradicionais identidades, homogêneas e compactas, entraram em declínio, e novas outras emergiram, embora o pano de fundo desse cenário, mesmo com as cores da mutação, continue a apresentar a *velha e clássica* fórmula de dominação capitalista que visa o lucro e a mais-valia. Esta emergência de identidades leva às mais diversas formas de comunidades urbanas, movidas e criadas pela afetividade e pelos mais variados motivos – duradouros ou transitórios, artificiais ou não, sólidos ou frágeis, induzidos ou espontâneos.

A perda do centro e da coerência induz à *narrativa* que prioriza a descontinuidade em detrimento da continuidade, colocando em discussão, ou quiçá em xeque, o próprio conceito de utopia (que pressupõe um *happy end* com a inclusão de *todos*, com começo-meio-e-fim e futuro previsível).

Por certo, o espaço virtual criado nas redes informacionais aproxima as pessoas e impõe uma revisão da noção de *presença física*, agora sob a ótica do chamado *tempo real*, tendo por conseqüência a perda da corporalidade denunciada por Frederic Jameson. Por outro lado, a decadência do ideal utópico e a prosperidade da globalização econômica que leva à abertura das fronteiras, acrescida da fragilidade que tomou conta do conceito de *nação*, facilitam e estimulam o auto-exílio, a imigração, digamos, *corpórea* do indivíduo contemporâneo, que, agora “descentralizado” e “desnorteadado”, pode migrar de um lugar para outro, de um país para outro, sem se deparar com barreiras intransponíveis barreiras, sejam territoriais, psicológicas ou culturais. Com isso, mistura culturas, e confunde, e expõe diferenças e estranhezas.

Este cenário tem como premissa o naufrágio da tradicional visão que elegia a classe social como parâmetro norteador das relações em sociedade, sob a ótica de uma homogeneidade, tanto subjetiva, como coletiva. *Homogeneidade* hoje questionada. E, de fato, o mundo ficou complexo demais para ser pensado na sua totalidade. Por outro lado, não se pode dizer que ele deva ser relativizado e fragmentado ao infinito – inclusive no tocante às questões socioeconômicas. A versão consagrada de um mundo dividido simplesmente em classes explicitamente delineadas em torno da relação capital-trabalho, e limitado a elas, não tem mais, *per se*, a abrangência suficiente para abarcar a multiplicidade de aspectos que envolvem a análise dos litígios sociais e culturais. Em contrapartida, a condição socioeconômica ainda influencia. Afinal, não obstante as evoluções tecnológicas, o processo de globalização e o fim do *sonho*, o homem continua explorando o homem, e o embate capital-trabalho permanece como mola-mestra propulsora do mundo capitalista.

A partir de tais premissas, sustento, nesta dissertação, a posição de que se, por um lado, a análise *exclusivamente* econômica é insuficiente para a leitura da cena contemporânea (que compreende uma gama de outros fatores, inclusive e particularmente culturais), por outro, ela não pode ser simplesmente desprezada ou descartada como se irrelevante fosse.

O migrante da periferia que procura a inserção na cultura do país desenvolvido (ou *rico*, se abandonarmos o eufemismo) sofre as conseqüências desta realidade, envolvido por uma teia que, apesar de complexa, termina por

induzir a uma visão binária – e equivocada - que propõe uma oposição entre pós-modernidade e nacionalismo: aquela, a *pós*, representaria a “lógica cultural” do capitalismo no Primeiro Mundo; enquanto este, o alegórico nacional, teria o papel de símbolo cultural de resistência nacionalista dos países do Terceiro Mundo. Trocando em miúdos: o imigrante da periferia seria o nacionalista segregacionista, e o nativo do país desenvolvido o cosmopolita tolerante.

Este tipo de oposição soa como falsa – ou como farsa. O nacionalismo não é, em si, o antagonista da pós-modernidade. Queiramos ou não, a figura do Estado-nação, mesmo hoje mais vulnerável que ontem, não desapareceu por completo. Ao contrário, persiste no imaginário e na formação identitária, tanto para o estrangeiro, como para o nativo – às vezes, ela usa as vestes xenófobas; outras vezes, seu traje é de resistência; outras vezes, ainda, serve simplesmente de fonte para a aquisição de certos direitos.

Daí, em busca de um hibridismo utópico, um certo *entre-lugar* – em busca, enfim, de uma utopia que jurava estar em desuso -, este migrante corre o risco de tornar-se um simples errante, andando a torto e a direito, sem rumo, sem saber ao certo quem é, e sem trabalho (ou sem trabalho digno e decente). De olho numa transculturação, vê-se envolvido num processo que pode ir da assimilação e adesismo à aculturação; quando não é, simplesmente, descartado, excluído, marginalizado.

O nômade pós-moderno – que pretende simbolizar, a figura do *homem traduzido*, tal qual definido por Stuart Hall (em *A identidade cultural na pós-modernidade*) - possui ombros duplamente drummondianos, pois carrega consigo, pelo menos, dois mundos, duas casas – e deve negociar com todos e com todas -, como parte do processo de (sua) formação identitária. Enfim, um homem *traduzido* e não *tradicional*, capaz de se posicionar numa espécie de terceira margem do rio, por mais mágico que possa ser esse conceito.

A partir daí, torna-se interessante verificarmos os reais efeitos da chamada “crise de identidade”, e as diversas identidades culturais e urbanas oriundas dessa crise, considerando, particularmente, a hipótese do afloramento, e não do soterramento, das diferenças, como forma de tornar transparente e sincera a negociação e a permuta, tornando possível a realização plena do estágio de hibridação e de *transdiferença* – afastando, assim, a idéia de uma terceira margem

mágica e, quiçá, inalcançável, dando lugar à hipótese, difícil mas viável, do entre-lugar.

Proponho, então, em torno deste imbróglio, certas reflexões críticas.

Pela extrema riqueza e abrangência do conto de Clarice Lispector, decidi abrir a dissertação citando *A menor mulher do mundo*, uma citação quase a título de ilustração, mas que não perde de vista a complexidade conferida pela narrativa da magnífica escritora a um encontro entre seres tão diferentes, tão díspares e tão desconhecidos um do outro. Estamos falando do francês Marcel Pretre e da pequenina Pequena Flor. Ele, tido e havido como um poderoso explorador; ela, uma pigméia vista pelo outro, o explorador, como um objeto estranho, peculiar, exótico, mas que de repente, não mais que de repente, transparece vida - e se recusa a ser devorada. Com isso, resiste. Realça e faz emergir as diferenças. Incomoda. Sobrevive.

Passo, no capítulo seguinte, a observar o enfoque de Tzvetan Todorov, no seu *A conquista da América – A questão do outro*, para ver outras diferentes formas de se lidar com a alteridade, resolvida, não raro, pelo simples extermínio do “outro” (ali, frise-se, o *outro* ainda era lido de forma homogênea e singular; o próprio Todorov, posteriormente, na mesma linha de outros teóricos, reconfigurou esse conceito e constatou a existência, num só sujeito, de uma certa heterogeneidade – logo, de *outros*¹). Mesmo ressaltando este binarismo – um e o *outro* – é bastante interessante notarmos o trato dado àquele encontro, ocorrido lá por volta do século XVI, conquistadores numa ponta e nativos na outra. Podemos ver que, ali, naquela conquista, a *solução alternativa* ao extermínio aparece pela via da subserviência – e nesse ponto é possível vislumbrarmos uma certa atualidade. A mesma sensação de que o tema é presente aparece quando Todorov nos mostra que, de uma ou de outra forma, muitos daqueles “outros”, nativos e estrangeiros, tentaram trilhar na contramão da lógica do *status quo* então vigente, sempre em busca do espaço-meio ideal. Procurei, então, destacar figuras partícipes desta “Conquista” que traçaram, ou almejavam traçar, esse caminho.

Séculos depois, dias de hoje, esta idealizada possibilidade – a do espaço-meio - permanece sendo o objeto de desejo dos mais diversos migrantes,

¹ A primeira edição de *A conquista da América*, com o subtítulo *A questão do outro - La Question de L'Autre* - é datada de 1983; posteriormente, em 1989, Todorov lançou outra obra imprescindível, *Nous et les autres*, revendo conceitos sobre o não-mesmo.

pretendida por muitos e alcançada por poucos. Por um lado, realizada (supostamente) por muitos intelectuais periféricos, incluindo os próprios aqui citados Stuart Hall e Tzvetan Todorov, cujos posicionamentos e pensamentos revelados em seus escritos teóricos levam a crer que estão próximos do *sonho* ou da *utopia* – aqueles tidos como acabado e finda, respectivamente; por outro lado, podemos perceber que para a grande maioria dos demais trabalhadores migrantes da periferia essa mesma possibilidade é negada, não passa de mera suposição quase inverossímil.

Seja lá como for, é certo que, nos dias de hoje, tanto um como o outro - tanto intelectuais como trabalhadores braçais -, os migrantes oriundos do Terceiro Mundo ou da outra margem do Ocidente, reclamam para si o mesmo estado ideal, quase mágico, de mistura e respeito mútuo na relação estrangeiro-nativo. A dificuldade consiste, porém, em realizar um estado de coisas que inspire a diferença sem que ela degenere em superioridade/inferioridade, como, aliás, bem ressaltou o próprio Tzvetan Todorov, na sua citada obra.

Frise-se, ainda, que o “quadro geral das diferenças” não se restringe ao migrante periférico, mas compreende pluralidade de identidades, incluindo questões étnicas, políticas e socioeconômicas, pois, como dito, as *fronteiras* rompidas não se limitam às territoriais. Pois bem, para uma leitura deste quadro, incluindo ainda questões que enfocassem momentos políticos e culturais marcantes especificamente da história brasileira, lancei mão do filme *Quase dois irmãos*, de Lucia Murat.

A luz que o filme lança sobre fatos da nossa história serve de alavanca para os propósitos desta dissertação, notadamente quando o assunto é a tão cantada e decantada cordialidade brasileira.

O enredo do filme atravessa três momentos politicamente relevantes para o país – 1957, 1970 e 2004 – e nos permite avaliar as dimensões de uma certa zona cinzenta que permeia encontros marcados pela distinção étnica e social, prejudicando, muita vez, a negociação plena, pois maculada pela dúvida e pelo dilema – que, na trama cinematográfica, chamo de *dilema de Jorge*. Sublinho, ainda, especificamente, a música que toca (ou que poderia ter sido tocada) no filme, como uma forma de complementar a narrativa, auxiliando na leitura crítica

do panorama social, incluindo suas desigualdades, de cada um daqueles momentos históricos.

Tais desigualdades sociais – ao fim e ao cabo, herança do capitalismo da modernidade – acrescidas da multiplicidade identitária (aflorada juntamente, e não coincidentemente, com o capitalismo pós-industrial) dão margem ao surgimento das *comunidades afetuais*, as tribos urbanas conceituadas por Michel Maffesoli, destacadas no capítulo II.9 deste trabalho, exatamente por conjugarem elementos da modernidade e da pós-modernidade, o cerne da abordagem proposta na presente dissertação.

E é neste ponto que insisto nas minhas ressalvas quanto à idealização do homem traduzido, que, apresentado como novidade, parte de uma questionável premissa: a de que haveria um rompimento definitivo entre dois momentos, a modernidade e a pós-modernidade, com reflexos decisivos nas mais diversas áreas, da política à economia, passando pela cultural, filosófica e sociológica.

Tendo este ponto de vista como alicerce, prendo a minha atenção a dois dos ícones dos estudos teóricos da pós-modernidade: as comunidades ou tribos urbanas e o migrante da periferia. Colocados na mesa como novidades típicas da *pós*, ambos apresentam caracteres inerentes a outra figura bem mais antiga, ainda dos tempos modernos, o nosso velho conhecido *homem cordial*.

As urbanas comunidades afetuais são formadas a partir de elos *emocionais*, e, quando adotam linguagem e certos códigos próprios e particulares, apresentam um certo distanciamento com o *público comum*. O migrante contemporâneo, por sua vez, caminha numa corda-bamba situada nos limites da formalidade e da informalidade, da legalidade e da ilegalidade, invoca hibridez e faz uso da máscara, do disfarce. Máscara que admite contornos de personalidade, até como forma de sobrevivência, num desenrolar, numa roda-viva, que pode adquirir motivos dramáticos num sistema excludente, no qual o migrante acaba por encontrar os “seus” e, com eles, forma também comunidades afetuais, tribos urbanas, quando não guetos urbanos e marginais. São marcas, enfim, do *homem traduzido*, mas curiosamente encontradas, também, na composição do *homem cordial* brasileiro, figura da modernidade consagrada por Sérgio Buarque de Holanda.

Diante deste paralelo, onde destaco, entre um e outro, a similitude de genes (mistura, hibridismo, emocionalidade, pessoalidade, desregramento, máscara), sustento - amparado em Sergio Paulo Rouanet - a posição de que inexistente ruptura entre duas épocas – modernidade e modernidade tardia. Ruptura aqui, frise-se, vista como algo definitivo e estanque, que separa o *antes* e o *depois* – hipótese euforicamente propagada por alguns respeitáveis estudiosos contemporâneos. Neste passo, defendo que esta não-rescisão não se limita ao campo econômico, vez que esse, diante da abrangência e complexidade das relações sociais, estende seus tentáculos até as mais diversas áreas, culturais inclusive. Apesar da empolgação contagiante com o momento chamado *pós*, o fato é que vivemos, atualmente, com os resquícios e os prolongamentos (e as evoluções) de um, digamos, “momento anterior”, considerando, principalmente, que o sistema motor e econômico, norteador das relações sociais, continua o mesmo, ainda que metamorfoseado.

Esta posição resta explicitada no capítulo I.6.

A vinculação ente estes dois momentos e a existência de tais prolongamentos, a não-rescisão enfim, podem ser vislumbrados através da forma de narrar e da narrativa da modernidade e da pós-modernidade. Neste passo, sirvo-me, particularmente, de algumas obras literárias e do cinema, cujas análises têm por objetivo reforçar e referendar o ponto de vista aqui esboçado.

Néstor Garcia Canclini anuncia que é nas grandes cidades, agora dilaceradas pelo crescimento ininterrupto e por um multiculturalismo conflitante, que podemos perceber o declínio das metanarrativas históricas, das utopias que imaginaram um desenvolvimento humano ascendente e coeso através do tempo. Questiona ele, então, se, nesse cenário dominado pela desconexão, atomização e falta de sentido, podem existir histórias. E, diante da corrosão de um foco organizador – mapas que ordenavam os espaços e davam um sentido global aos comportamentos -, se será possível narrar, de forma linear e coerente, a cidade e seus cidadãos.

A partir das indagações de Canclini, podemos concluir que, de fato, a narrativa do século XIX revelava espanto e entusiasmo com o novo, com as novidades, e congelava o instante, o panorama e os detalhes do dia-a-dia, explicando as diferenças sociais. Havia ali, naquela visão, um centro histórico e

nacional, situado num mapa urbano coerente e lógico, pronto para ser flanado - referências tidas então como estáveis, e que, hoje, estão se desvanecendo. Hoje, ao revés, diante dos vários mapas, dos vários sujeitos e das várias cidades, prevalece a simultaneidade e a dispersão.

Abro, então, capítulos específicos para estudar estas formas de narrar o social e o multiculturalismo. Escolhi alguns autores e personagens. A começar pela narrativa explicativa, lógica e denunciadora de João do Rio e de Lima Barreto que passeia pelas mazelas sociais da modernidade. Percebi, também, um certo passeio revelador das chagas urbanas, só que atuais, na narrativa inconstante, irregular, sobreposta e fragmentada de Luiz Ruffato. Ao mencionarmos *chagas e mazelas sociais*, fica impossível não falar em Rubem Fonseca, autor urbano – e contemporâneo - por excelência, que também conduz o leitor a um passeio pelos meandros da cidade, e o faz de forma que choca e causa perplexidade pela crueza da narrativa, como no conto *O Cobrador*. Voltando mais no tempo, para falar do uso privado da coisa pública que leva à superação da formalidade pela informalidade e pela pessoalidade, procurei as “espertezas à brasileira” do *sobrinho do tio*, contadas por Joaquim Manuel de Macedo, que nos dá a impressão de estarmos vendo um filme gasto e feio, embora atualíssimo.

Devo aqui fazer um ressalva relevante. Não busco uma faceta documental ou meramente sociológica nas narrativas – nem nas modernas, nem nas contemporâneas. Fosse assim, reducionista seria o meu olhar para obras carregadas de criatividade, ficcionalidade, artifício – arte, enfim; um míope olhar que dispensa, ainda, certos aspectos estéticos que singularizam os citados autores e fazem deles respeitáveis, quiçá geniais, escritores. Sequer as crônicas de João do Rio, por seu teor, devem ser lidas como meros documentos (apesar de serem crônicas e, como tais, terem essa característica embutida). Apenas pinchei certos personagens e suas *estórias* com a simples pretensão de ilustrar o ponto de vista teórico aqui defendido, particularizando aspectos sociais que ilustram a *forma de narrar*, mas sem reduzi-los – os personagens e as suas narrativas – a um burocrático tratado sociológico ou mesmo antropológico.

As personagens que compõem aquelas citadas obras possuem o mesmo DNA. Sem adentrar, reitero, na tortuosa discussão que divide a leitura *realista* da leitura *estética*, preocupo-me mais em demonstrar – quiçá, respondendo ao

questionamento cancliniiano – que tais personagens são detentores de uma história; histórias que, de uma forma ou de outra, num ou noutro tempo, podem ser contadas, com ou sem o tradicional começo-meio-fim.

Personagens carregadas de cordialidade, para o bem e para o mal. Uma cordialidade à moda brasileira, marcada pela deformação do íntimo, do familiar e do privado, uma máscara que, explicada por Silviano Santiago, em *As raízes e o labirinto da América Latina*, transformou-se em conceito e é o artifício que se naturaliza. Embalado pelo coração, este sistema filosófico é capaz de estimular e, ao mesmo tempo, negar a mistura e a convergência, como acontece com Noel Nutels e seu “amigo”, no romance de Moacyr Scliar, *A majestade do Xingu*. Personagens *cordiais* e personagens *traduzidos*, há um certo liame entre eles e na narrativa deles. A trajetória de um professor brasileiro que se muda para Londres, e tenta apagar a sua história para ser inserido na história do outro - o *Lorde*, de João Gilberto Noll - sintetiza bem este elo de ligação, revelador das agruras decorrentes das escolhas do homem traduzido ou pretensamente traduzido – frise-se: escolhas, impossível ignorar, feitas sob a nova ordem mundial ditada pelo capitalismo cibernético e *toyotista*. Os efeitos daí decorrentes – a exclusão, a competição exacerbada, o desemprego – não são indiferentes à crise de identidade que marca a contemporaneidade, como vivenciado por Paco e Alex, migrantes de uma *Terra Estrangeira*, filme de Walter Salles e Daniela Thomas – outra forma de narrar o multiculturalismo dos dias de hoje, particularizando a inserção do estrangeiro no país estranho e a busca por uma *casa*.

A conjugação de todos estes fatores expostos nesta dissertação – desde a crise de identidade às formas de narrativas – tem como finalidade levar a uma reflexão sobre a cena pós-moderna, chamando a atenção para outras leituras que podem ser feitas sobre o sujeito contemporâneo, não tão centradas em torno de um homem apresentado como *traduzido* e idealizado por um hibridismo mágico despido das influências do capitalismo globalizado. Leituras, ao revés, que apontem para a emergência das diferenças e das divergências, como forma de hibridação e *transdiferença*, e que não se deixem inebriar pelos embalos eufóricos de um relativismo infinito do fragmento, indiferente aos inexoráveis fatores sociopolíticos que ainda cercam o homem contemporâneo.

São cogitações, enfim, que ambicionam apenas abrir mais algumas portas na infinita construção cognitiva - complexa, dinâmica e criativa - que se mostra tão necessária nos dias de hoje.

Encontros e desencontros das diferenças. Ontem e hoje

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

William James,

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

1.1

Pequena Flor e Marcel Pretre. O estrangeiro e o estranho

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

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

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

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

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

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

Sirvo-me dele, do conto, para abrir esta dissertação, porque passeia por vários caminhos – o trato entre as diferenças, o exotismo, a dominação, a aculturação, a tolerância, a intolerância – que tocam de perto ao tema objeto deste trabalho que poderia 3(ngum)8.4r à

1.2

A Conquista da América

Abramos o capítulo com um trecho que impressiona pela veracidade:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os índios são, em suma, umas “bestas idiotas” (sic), a ponto de aceitarem tudo, “até pedaços de barris”, em troca de ouro, constata Cristóvão Colombo, que, passado um primeiro momento, resolve adotar uma postura protecionista frente aos nativos – fruto, certamente, e loas à ~~0006~~ superioridade. Raciocinando com a sua lógica de “homem branco civilizado”, e só com ela, Colombo tem uma visão míope da realidade, e continua sem entender os indígenas – e continua a cair em contradição. Elogia, por um lado, o desprendimento dos índios, o seu desapego aos bens materiais e à propriedade privada. Constata, ainda, admirado, que todos tinham direitos sobre o que cada um possuía, incluindo a comida. Porém, quando alguns indígenas resolvem fazer o msm os espanhóis, entrando em suas cabanas para se servirem, Colombo logo muda de idéia e de conceito; eles passam a ser ladrões e precisam ser castigados: “Como na viagem que fiz a Cibao, ocorreu que algum índio roubou, se fosse descoberto que alguns deles roubam, castigai-os cortando-lhes o nariz e as orelhas, pois são partes do corpo que não se pode esconder” (*Instruções a Mosen Pedro Margarite*, 09.04.1494; in TODOROV, op. cit., p. 55).

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

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

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

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

1.3

O Outro diferente. Intolerância justificada

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Não é difícil imaginar o que aconteceu na prática.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ A expressão é de Clarice Lispector.

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

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

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

1.4

Identidade, Nação e Globalização

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

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

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

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

O sujeito de concepção sociológica estabelecia um diálogo com o “exterior”, fruto da crescente comple

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

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

Pois pátria é mãe. É língua.

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

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

Língua que narra.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5

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

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

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

Pertinente a advertência de Aijaz Ahmad:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vejamos, pois.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.6

Modernidade e pós-modernidade: ruptura?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Inclino-me favoravelmente pela segunda opção.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

movimentos sociais, mas que não se aplica a grande parte do mundo, ainda

1.7

O intelectual estrangeiro. A periferia exótica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta particularidade fica bastante visível no depoimento de Todorov:

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

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

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

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

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

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

1.8

Espaços híbridos: Hidridismo, hibridação, *transdiferença*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Obra no prelo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.9

Tradução, até que ponto?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Biblioteca Laurenciana, Florença

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

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

Sublinhe-se a expressão *máscaras*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.10

Quase dois irmãos, o filme

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

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

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

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

1.10.1

A música e um país chamado Brasil

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.10.2

A alegria do nacional-desenvolvimentismo

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

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

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

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

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

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

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

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

1.10.3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.10.4

As aparências enganam

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bella Jozef caminha na mesma trilha:

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

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

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

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

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

1.10.5

O dilema de Jorge

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A velha visão etnocêntrica do mundo.

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

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

Entre gente da mesma classe...

1.10.6

A música, o fragmento e o homem traduzido

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

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

³⁰ Entrevista Revista Época

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

O homem traduzido e o homem cordial

O brasileiro é cheio de cordialidade e bom coração. Quando você encontrar por aí um cafajeste roubando e matando, pode perguntar imediatamente: “Who are you?”, porque se trata certamente de um gringo.

Millor Fernandes

2.1

Mito ou realidade?

A melhor síntese dos chamados “homens traduzidos” está em Stuart Hall, no seu clássico *A identidade cultural na pós-modernidade*:

Eles são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a *habitar*, no mínimo, duas identidades, a *falar* duas linguagens culturais, a *traduzir* e a *negociar* com elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. (2004, p.89) [Grifos meus]

Observemos que o autor propõe que estes “novos homens” – *traduzidos*, ao invés de “tradicionais” – busquem um novo *habitat*, fruto de negociação entre as diversas linguagens culturais. Para tanto, ele deve *aprender* a habitar estas (duas ou mais) casas, falar as suas línguas, traduzindo-as e negociando com elas.

Atentemos para as expressões “aprender” e “negociar”. Aquela induz à novidade (coerente com o *novo homem*) – algo adquirido pelo conhecimento, ou pela prática, ou ainda “vir ter melhor compreensão, especialmente pela intuição, sensibilidade, vivência, exemplo”³³; esta, a negociação, nos remete à permuta, acordo, diálogo, ou “conspurcar (princípios, ideais, dons) em troca de interesses puramente materiais”³⁴.

³³ Definição Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Editora Objetiva.

³⁴ *Ibd.*

Vê-se, pois, segundo o esquema acima, que o homem da era da modernidade tardia, para ser traduzido, precisa adquirir conhecimentos – seja pelo estudo, seja pela prática intuitiva ou emotiva, fruto da vivência -, e necessita permutar ou acordar – em suma, abrir mão de alguma coisa, nem que seja das divergências – para chegar ao *entre-lugar*, um espaço ideal, híbrido, composto por várias linguagens, uma espécie de Torre Babel, um espaço onde supostamente todos deveriam se entender. “Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e ‘autenticidade’, pois há sempre algo no meio [*between*]”, frisa Iain Chambers, citado por Stuart Hall noutra obra seminal, *Da diáspora* (2006, p.27). A dificuldade está em localizar-se no idealizado *entre-lugar*, que não se confunde com o mero *entremeio*.

Tudo (ainda a partir do esquema de Hall) decorrente de um processo migratório intenso que fez repensar a questão da alteridade na cena contemporânea, o que, por sua vez, nos conduz ao problema da identidade cultural e suas particularidades: nação/indivíduo, universal/particular, razão/instinto. Estas migrações pós-coloniais colocaram em ebulição outra questão, a do nacionalismo, que não pode ser lida sem a sua correspondente, a da identidade.

Vejamos o que diz Leyla Perrone-Moisés, no seu *Vira e mexe nacionalismo, paradoxos do nacionalismo literário*:

A questão do nacionalismo liga-se à da “identidade”. Ainda hoje, em várias partes do mundo, certos intelectuais continuam defendendo, no campo da cultura, uma “identidade nacional” que só existia no passado, como imaginário útil ao Estado-nação. No mundo atual, globalizado pela economia e pela informação, ocorre ao mesmo tempo um enfraquecimento do Estado-nação e um recrudescimento dos nacionalismos. Quanto mais o capital e a informação desconhecem fronteiras, mais estas estão reforçadas para e contra os indivíduos. Esquecendo o regozijo suscitado pela queda do muro de Berlim, os governos instalam a cada dia novos muros de concreto e barreiras eletrônicas, em várias partes do mundo. Como reação, as reivindicações de identidades étnicas, religiosas e culturais se acirram em numerosos conflitos e guerras, nos quais as motivações econômicas se misturam, de modo quase inextricável, com as motivações culturais. (2007, p.15)

A par das transformações socioeconômicas e sociopolíticas embutidas nesta “questão da identidade”, o fato é que o processo de globalização gerou, além de migrações, uma situação aparentemente paradoxal que coloca frente a frente, cada um puxando para si, como um cabo-de-guerra, o enfraquecimento do Estado-

nação (e do próprio conceito de nação), de um lado, e a intensificação de atitudes nacionalistas xenófobas e agressivas, do outro. No meio do caminho, como que rompendo com o cabo-de-guerra, vislumbra-se o homem traduzido. “As migrações humanas se multiplicam e, para numerosos migrantes do mundo atual, a obrigatoriedade de uma identidade una é vivida como uma limitação, e mesmo uma prisão”, define Leyla Perrone-Moisés, para constatar: “Quando esses migrantes têm condições de tomar a palavra, eles o fazem de modo incisivo” (op. cit., p.16). E cita Edward Said, com a sua “identidade fora do lugar” e Salman Rushdie, “um daqueles que não pertence a lugar nenhum”. Voltamos, então, ao sujeito habitante de várias casas, que aprende várias línguas, que negocia, que traduz, preconizado por Stuart Hall.

O problema é que o cabo-de-guerra pode ser de aço, e nem sempre rompe, e pode pender para um lado só, o lado dos mais fortes. E aquilo que era para ser uma igualitária negociação pode virar submissão – ou simples conspirar das diferenças. Quando o migrante toma a palavra, o faz de forma incisiva, garante Leyla Perrone-Moisés, mas a questão que se coloca – na prática – é que (i) quase nunca ele toma a palavra, e quando isso acontece limita-se (ii) aos migrantes intelectuais ou (iii) por parecerem exóticos. Toleram-se os primeiros para, quem sabe, assim ganhar algum certificado de politicamente correto; e quanto aos segundos, não são levados a sério. Mais, ao se colocarem como não pertencentes a lugar nenhum, aparece outra dúvida (agora por conta da contradição enfraquecimento nação-recrudescimento do nacionalismo): será que os outros o vêem assim? Não serão nacionalistas (quase sempre raivosos) os olhos voltados para estes apátridas? Indagações que nos remetem, novamente, a Spivak e MV Bill: *quem vai falar e quem vai ouvir*. E este debulhar pode, ainda, levar a mais outro questionamento: não será este *entre-lugar* um mito? Ou, refazendo a pergunta, este homem traduzido, assim c

pegociaç mecontdiões qe vgualiade não s]TJ16.980 TD0.0004 Tc0.10729Tw[(se sresu)8.2(e)-5.8(naal

significados, se vistos em conjunto. Podemos, então, dizer que o *conhecimento adquirido* pela prática, vivência ou sensibilidade forma uma espécie de “máscara”, que dá novos contornos àquele conhecimento, permitindo uma maior desenvoltura para transitar por casas e línguas concomitantes. Graças a este conhecimento adquirido, o idealizado homem traduzido pode esquecer o passado e mascarar a suas (inevitáveis) diferenças e divergências para poder, finalmente, *negociar*. Faz disso um *modus vivendi*.

E por conta deste mesmo processo, o sujeito urbano procura novas formas de identificações. Não estamos mais diante de uma lógica de identidade que propiciava, p.ex., o proletariado a ser uma massa homogênea – a “massa” que fazia tudo ou que não fazia nada (“com a massa tudo, sem a massa nada, ou se amassa tudo, ou não se amassa nada”, era um refrão dos anos 1970). Ao nascer, ou antes disso, ou quando se sentia “gente”, o indivíduo já sabia a que grupo pertencia; era como se recebesse, previamente, um carimbo: “proletariado”, “pequeno-burguês”, “lumpesinato”, “elite”, etc. Sua carteira de identidade. Novas leituras, porém, passaram a ser feitas, não mais a partir de predeterminações, tanto que a *pessoa*, não mais o *indivíduo*, se vincula, agora, aos mais variados grupos, dos mais diversos matizes. São as tribos urbanas. Ou tribos afetuais, comunidades que, na visão de Michel Maffesoli, são caracterizadas menos por um projeto voltado para o futuro e mais para o aqui-agora, pela pulsão do estar-junto. Munidas de uma certa ética, “um cimento” que fará com que os diversos elementos formem um todo, estas comunidades surgem a partir daquilo que é emocionalmente comum a todos (MAFFESOLI, 2006, p.50-53).

Mais uma vez, aparecem as relações marcadas pela *emoção*; mais uma vez, nos deparamos com a lei não-dita que rege os sujeitos para a convivência comum; mais uma vez, o diálogo, a negociação. E, outra vez, a indagação acerca da transparência desta negociação e de como ficam as diferenças particulares de cada um, se mascaradas ou não.

Estas questões, muita vez, são apresentadas como novas, marcas de um tempo *antes* e um tempo *depois* (que nega e contraria o anterior). O próprio Maffesoli fixa o presente milênio como o marco - “seguramente” (*sic*), diz ele - do fim de uma época.

Já mostramos, porém, que não existe uma efetiva ruptura entre a cena moderna e a pós-moderna, mas sim uma “vontade de romper” (Roanet³⁵). Não por outro motivo, percebamos que os elementos que demarcam a cena contemporânea nos remetem a uma outra figura que, esta sim, “existe” há algum tempo – pelo menos, desde 1936. Trata-se do nosso *homem cordial*, consagrado por Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*. E esta coincidência de elementos a que me referi é mais uma comprovação da inexistência de ruptura.

É disso que trato no presente capítulo.

Vemos neste homem cordial as mesmas características do homem traduzido: o aprendizado pela emoção, vivência e prática; o uso da máscara para negociar e, assim, sobreviver num certo entremeio e num mesmo *modus vivendi*; o hibridismo, a mestiçagem, a mistura que aflora dissimulando um pano de fundo em que borbulham diferenças e divergências complexas e contraditórias.

Não cabe aqui discutir acerca da veracidade desta figura imaginária, e nem mesmo se ela corresponde, de fato, à realidade e à história do brasileiro. Tal debate invoca a presença de várias vertentes multidisciplinares – sociológicas, antropológicas, históricas, políticas, culturais –, que se vistas de maneira superficial resultariam, inevitavelmente, no uso de lugares-comuns e de velhos chavões. Não bastasse, a polêmica foge totalmente ao propósito deste trabalho.

Então, sem entrar no mérito da pertinência do conceito de homem cordial, parto de uma constatação: trata-se de figura ímpar vinculada ao brasileiro. Certo ou errado, simples rotulagem ou não, mero fruto de imaginação ou não, é fato incontestado que o homem cordial tornou-se uma espécie de símbolo do Brasil, algo presente no imaginário coletivo da nação. Parece que, por s TD; Ceróis, o brasileiro idealizou um “Cerói coletivo” que representa a sua índole – e boa parte do mundo comprou esta idéia

Tanto o conceito de “Comem traduzido” (Hall) quanto o de “Comem cordial” (Holanda) são tentativas *discursivas* e *conceituais* de explicar *tipos* de subjetividade em diferentes momentos históricos: modernidade e pós-modernidade. Ou s ja, são conceitos e imagens de *tipos* de subjetividade

³⁵ “Todos os males são atribuídos ao mundo moderno. Essa atitude de rejeição se traduz na convicção de que estamos transitando para um novo paradigma. O *des jo de ruptura* leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em vias de ocorrer. Se é assim, o prefixo *pós* tem muito mais o sentido de exorcizar o velho (a modernidade) que de articular o novo (o pós-moderno)” (ROAUNET, 2004, p.269) [Grifo meu]

construídas discursivamente, conceitos e imagens que contudo não conseguem – e em princípio, não pretendem – dar conta da variedade de subjetividades empíricas. Proponho, então, mapear parcialmente, no próximo capítulo, a agonística das interpretações que construíram o sentido da conceituação de “homem cordial” – construções discurso-interpretativas, como acontece com o “homem traduzido”, que admitem mais de uma leitura política.

2.2

A cordialidade híbrida e simpática

O brasileiro é cheio de cordialidade e bom coração. A frase virou clichê, lugar-comum; tantas vezes repetida, virou patrimônio nacional, junto com o futebol, a caipirinha, a floresta tropical. Algo exótico e exclusivo. Criou-se, então, uma imagem de brasileiro: lhanza, hospitalidade, generosidade - virtudes cantadas em verso e prosa pelos estrangeiros e por nós mesmos. Vem daí, o *homem cordial*.

O brasileiro é bonzinho, gente boa, um povo pacífico – e assim por diante. Pronto: simbolizado está, assim, o seu caráter, avesso a brigas, guerras ou revoluções. Criou-se, então, um estereótipo do caráter nacional. As revoltas no cangaço, a trajetória de Lampião, a população armada que fez a história bélica do Rio Grande do Sul, a Guerra do Paraguai, as ditaduras de Vargas e a militar de 64, estes e outros episódios são tratados como irrelevantes exceções, quando não simplesmente descartados ou esquecidos. Afinal, o brasileiro é da paz. “Na verdade, o brasileiro seria violento”, contrapõe João Cezar de Castro Rocha, ilustre professor de Literatura Comparada da UERJ, ao destacar o equívoco que comumente acontece diante de uma leitura apressada de *Raízes do Brasil*. Se o homem cordial é o sujeito dotado de paixões e que age com o coração³⁶, possuidor de “um fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (HOLANDA, 2006, p.160), não significa que, necessariamente, ele tenha boas maneiras ou civilidade, e sua cordialidade não se confunde com fraternidade, amizade, sinceridade. “Ele é rebelde a leis abstratas e disposições universais, pois conduz o cotidiano com base em impulsos e emoções” (CASTRO ROCHA, 2004, p.35). Ou seja, ele tanto pode

³⁶ Em latim, *cor, cordis*: cordialidade.

ser “de bom coração”, bonzinho e pacífico, como pode ser violento – característica também fruto da emoção. Tanto faz. Mas não é este o ponto que mais nos importa quando falamos da cordialidade à moda brasileira. Ao eleger a emoção como elemento norteador, e se deixar levar pelos impulsos, ele se coloca na posição de indiferente ou rebelde à formalidade e às regras gerais e comuns, adotando um certo *desregramento* – logo, a consequência quase que natural é que ele dê prioridade às relações pessoais e à esfera privada, sobrepondo-as à ordem pública. E esta aversão e indiferença às regras é que gera a confusão entre cordialidade e bondade tão presente no imaginário coletivo do brasileiro. Esta, sim, me parece a questão mais relevante – ao menos, para os fins desta dissertação.

Holanda explica este processo dando ênfase ao aspecto social, mais precisamente na passagem do campo para a cidade, caminho trilhado de forma inevitável pela família brasileira, diante do progresso urbano. A base da família organizada nos domínios rurais era marcada pela clássica formação do direito romano-canônico, caracterizado pelo forte, ilimitado e desenfreado exercício do pátrio poder. A migração do meio rural para o urbano carregou consigo a nostalgia desta formação, particularmente a forte preferência pelos laços afetivos e domésticos, o privado precedendo o público, enfim, a família em primeiro lugar e o Estado em último. Destes caracteres ficou marcada a sociedade brasileira e sua vida pública.

É possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. Dentre esses círculos, foi sem dúvida o da família aquele que se exprimiu com mais força e desenvoltura em nossa sociedade. E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar – a esfera, por excelência dos chamados “contratos primários”, dos laços de sangue e de coração – está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós, segundo conceituado por Holanda (2006, p.160).

Não por outro motivo, Raimundo Faoro defende que Sérgio Buarque, ao citar Max Weber, pretendeu ressaltar que era impossível a ordem político-social patrimonialista, diante da forte concepção familista-patriarcal, incapaz de sair da

ordem privada.³⁷ Partindo da lógica que estabelece que Estado e família não representam uma gradação, mas sim uma descontinuidade, uma oposição, onde não há complementaridade (é da transgressão da ordem doméstica e familiar que nasce o Estado e, com ele, as leis), Sérgio Buarque considera que o patriarcalismo contamina e distorce toda a estrutura política, maculando as instituições com artificialismo e tornando enfermos os meios de representação e os que expressam a soberania (FAORO, 2007, p.273).

Sérgio Buarque, então, cunhou o seu homem cordial com base no nosso legado rural de índole patriarcal, fruto de um passado agrário, onde as relações eram naturalmente desenvolvidas sob a marca da pessoalidade. Para Sérgio, neste rito de passagem – do campo para a cidade –, e no peso que ele carrega, está a matriz genuína da cordialidade brasileira, que, não por outro motivo, teria seus dias contados: a urbanização inevitável poria fim a ela.

Noutras palavras, Sérgio Buarque nunca associou o homem cordial ao nosso processo histórico da mestiçagem; ao revés, o vinculava ao *tipo* ideal weberiano, “formado num contexto caracterizado pelo predomínio das relações pessoais na condução dos negócios públicos”, destaca Castro Rocha (2006, p.62). O historiador paulista estava mais preocupado em demonstrar que esta família patriarcal de origem rural se esbaldava numa certa promiscuidade entre os domínios públicos e privados, munida de instrumento próprio: a cordialidade.

Era um pessimista, o velho Holanda. Entendia que a democracia no país era um “lamentável mal-entendido”, que o nosso passado anunciava nuvens negras tanto para o presente como para o futuro, e que o povo brasileiro estava entranhado por um certo complexo de inferioridade. Este é um ponto que o distingue de Gilberto Freyre, detentor de uma obra francamente mais otimista e

³⁷ “Supostamente apoiado em uma citação de Max Weber, [Sérgio Buarque de Holanda] afirma que o *funcionário patrimonial* faz da gestão pública *assunto de seu interesse particular*. Ocorre que Max Weber não disse o que a citação faz aparentemente supor: o que ele disse é que o funcionário patrimonial faz da sua gestão ‘puro assunto pessoal do senhor?’. Na verdade, Sérgio Buarque não quis dizer que a ordem político-social era ‘patrimonialista’ (discordando, com renovadas homenagens de respeito, de Antonio Candido...). (...) Esta, a meu ver, é a interpretação correta, evitando atribuir ao historiador uma infidelidade ao texto mencionado de Max Weber (...) O mesmo entendimento torna inteligível seu conceito de ‘homem cordial’, tão mal compreendido e tão erroneamente parodiado. Cordial não significa afável, brando, senão que abrange também o ódio, sentimento que ‘procedem [...] da esfera do íntimo, do familiar, do privado’ (Holanda).” (FAORO: 2007,272). [Grifos do autor]

mais centrada nos motivos que fazem do brasileiro um povo supostamente singular e feliz.

O escritor pernambucano focou sua análise também a partir da família patriarcal, só que aquela do senhor do engenho, cuja grandeza era tanta que não deixava espaços para qualquer outra família. Traçou, então, “um quadro vivo e colorido como não haverá nenhum outro em literatura alguma sobre o processo de formação de um país, o Brasil”, segundo feliz definição de Darcy Ribeiro, na introdução que fez para 45ª edição de *Casa-Grande & Senzala*. Arremata Darcy:

Nele surgem, redivivos, os variados avós índios, negros, lusitanos e, por via desses, mouros, judeus e orientais que plasmaram o brasileiro *com suas singularidades de gente mestiça de todas as raças e de quase todas as culturas*, além de aquinhoadas de bens trazidos de toda a Terra. (RIBEIRO, 2001, p.29) [Grifo meu]

É desta mestiçagem que Freyre cuida. Esta mistura de “raças” e culturas constitui, para ele, um fenômeno cultural, resultante de um processo de formação da própria sociedade brasileira. E é esta “*singularidade de gente mestiça*” que, no seu entender, produz a “simpatia à brasileira” e dá vazão ao fenômeno da cordialidade. Tanto que, em *Sobrados & mucambos*, lançado em 1936, pouco depois de *Raízes*³⁸, fez questão de mencionar a obra buarqueana, mas vinculando o homem cordial à mestiçagem, e não à transição campo-cidade. Disse com todas as letras: “A cordialidade a que se referem Ribeiro Couto e Sérgio Buarque de Holanda, essa simpatia e essa cordialidade transbordam principalmente do mulato”.

Vê-se, então, uma outra *vertente explicativa* da nossa cordialidade, vista não apenas como fruto do processo histórico de urbanização do país, com a vinda para a cidade dos usos e costumes do meio rural, mas também como uma natural consequência do processo da mestiçagem, encarado, nessa ótica, como exclusividade nacional.

A cordialidade, nesta linha de pensamento, expõe apenas um lado da moeda, que não o da violência. Num cara-coroa aparece apenas a “cara” da

³⁸ O livro *Raízes do Brasil* foi lançado no mesmo ano, 1936, meses antes, enquanto *Casa-Grande & Senzala*, obra referência sobre a formação do mito da mestiçagem brasileira, havia sido publicada pela primeira vez em dezembro de 1933.

hospitalidade e da simpatia: (i) o espírito hospitaleiro, “natural” tendência do brasileiro para receber o estrangeiro, acolher o visitante; e (ii) a simpatia, uma transbordante e musical alegria, tão à brasileira, que não desaparece nem mesmo nos momentos mais difíceis da vida de cada um. Não por acaso, fala-se por aqui que o brasileiro não perde o humor, e nunca a piada, e que mesmo na desgraça ou na tragédia – ou, até, nos enterros - tem sempre um gracejo ou uma anedota ou um causo engraçado para contar, para descontraír, para ironizar, para debochar (às vezes, consigo mesmo). A simpatia acolhedora o autoriza a tanto.

É tão marcante apenas esta “cara” do brasileiro que, para Cassiano Ricardo, são, no fundo, sinônimos de *bondade*, e não mera cordialidade. O brasileiro, na verdade, é bondoso, um somatório de impulsos benévolos, aclamou o poeta, nada satisfeito com o rótulo encontrado por Sérgio Buarque de Holanda. Foi o que expôs num artigo intitulado *Variações sobre o “homem cordial”*, publicado na revista *Colégio*, nº 2, São Paulo, em julho de 1948³⁹, que, até pela autoridade do seu autor, mereceu uma resposta do próprio Sérgio, na *Carta a Cassiano Ricardo*, publicado na mesma revista, nº 3, em setembro de mesmo ano.⁴⁰

Independentemente de discussões semânticas, uma questão é certa: no nosso imaginário coletivo esta cordialidade – ou “bondade”, como prefere Cassiano – é (i) sinônimo de lhaneza, hospitalidade e afetividade, e (ii) mantém uma relação de causa-efeito com o processo de miscigenação, pois, ao mesmo tempo em que é fruto desse mesmo processo, também alimenta a cadeia da continuidade desta hibridez, destas relações inter-raciais, intersociais e interculturais, azeitando a máquina de um círculo vicioso interminável. Chega-se,

³⁹ “Me pareceu, em suma, que cordial quer dizer, para nós, muito mais *polido* do que *homem de coração*; que, ao contrário do que diz Sérgio, para o brasileiro, o coração não significa fonte tanto de ódio como de bondade, mas aquilo a que Bertrand Russel denomina ‘soma dos impulsos benévolos’” (RICARDO, 2006, p.374).

⁴⁰ “...não confio muito nessa ‘técnica de *bondade*’, nessa ‘bondade *empregada* com sabedoria e até mesmo com um certo *maquiavelismo*...’ a que v. se refere em suas considerações, depois de mencioná-la em seu livro. Não me parece indispensável separar, como você, o maquiavelismo ‘frio e agudo’ de outro, porventura ‘cheio de calor humano’. Bondade maquiavélica é maquiavelismo – ou é fraqueza -, não é bondade. (...) Não, meu caro Cassiano Ricardo, o significado que dei à palavra *cordial* não o fui buscar, Deus me livre disso, na *noite dos tempos*. Nem tentei torcer o seu valor semântico ou histórico para acomodá-lo às minhas antigas e novas idéias, que ao menos neste ponto – e já é muito – se ajustam perfeitamente entre si” (HOLANDA, 2006, p.394-395). [Grifos do autor]

assim, àquilo que um empolgado Darcy Ribeiro chamou de “quadro vivo e colorido”.

Este processo explica – em tese - o sucessivo reaquecimento deste quadro que o mantém atualizado até os dias de hoje. E exatamente por conta desta condição particular que alcançou no imaginário popular, não se pode dizer, contrariando a previsão de Sérgio Buarque, que a cordialidade tupiniquim esteja com os dias contados.

Esta associação da cordialidade à miscigenação e ao hibridismo não é de hoje, e o próprio Sérgio Buarque sabia disso quando deu contornos à figura do homem cordial.

Embora com menções anteriores na literatura nacional⁴¹, foi Rui Ribeiro Couto que, em 1931⁴², primeiro vinculou cordialidade com a *hibridez* formadora do tipo brasileiro: “É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas que deve sair o ‘sentido americano’ (latino), a raça nova, produto de uma cultura e de uma instituição virgem, o homem cordial. Nossa América, a meu ver, está dando ao mundo isto: o homem cordial” (COUTO, 2006, p.397).

Temos, então, uma fusão, que mistura velho com virgem, “raças civilizadas” com “raças primitivas”, e resulta numa terceira “raça”, a “*raça nova*”, a “família dos homens cordiais”, que – ainda para Ribeiro Couto - se distingue do resto da humanidade pelo espírito hospitaleiro e pela tendência à incredulidade. Ou seja, para ele, era exatamente a harmonia na conjugação do trinômio *cordialidade-mestiçagem-simpatia* que tornava ímpar o brasileiro.

Ribeiro Couto estava interessado em valorizar o caráter híbrido do homem cordial. Ou seja, como se ele fosse a metonímia do processo histórico de miscigenação, em lugar de representar traço exclusivo de um grupo étnico determinado. Gilberto Freyre levou tal interpretação a sua conclusão lógica, afastando-se aqui totalmente do projeto Sérgio Buarque – o historiador paulista apostava na modernização da década de 1930, que conduziria a “novos tempos”, cuja marca mais importante seria a superação da cordialidade. Já para o escritor pernambucano, o mesmo aspecto representaria uma marca positiva do caráter nacional.”(CASTRO ROCHA, 2005, p.11).

⁴¹ João Cezar de Castro Rocha menciona Manoel Bomfim e até mesmo Pero Vaz de Caminha, que traçaram a cordialidade como característica marcante dos indígenas brasileiros (ROCHA, 2005, p.11).

⁴² *El hombre cordial, producto americano*; carta do escritor, quando era cônsul-adjunto na França, destinada a Alfonso Reyes, escrita em Marselha, em 07 de março de 1931, e publicada na *Revista do Brasil* n.6, em 1987, e reproduzida na edição comemorativa de 70 anos de *Raízes do Brasil*, publicado pela editora Companhia das Letras, em 2006.

Frise-se que o próprio Sérgio Buarque de Holanda afiançou Ribeiro Couto (o que, necessariamente, inclui a maximização que esse autor confere ao hibridismo), quando lhe atribuiu a paternidade do conceito que ele, Sérgio, estava adotando. É o que revela no ensaio *Corpo e alma do Brasil*⁴³: “O Sr. Ribeiro Couto teve a fórmula feliz, quando disse que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’” (2006, p.399).

Podemos, daí, resumir o seguinte: apesar de filho de Rui Ribeiro e adotado por Sérgio Buarque, o homem cordial presente no imaginário popular é aquele cantado em “cores vivas e coloridas” por Gilberto Freyre: cordialidade que, simbolizada na figura do mestiço e carregada de simpatia, serve de instrumento hábil para transitar em meio às diversas diferenças sociais, e propicia uma convivência harmoniosa – uma aparente harmonia, podemos dizer. O suficiente para evitar confrontos. Castro Rocha encerra esta polêmica com absoluta objetividade: “A concepção de Freyre tem muito mais afinidade com certa imagem da cultura brasileira, cuja pretensa vocação seria mediar conflitos, em lugar de explicitá-los” (2006, p.64).

Trocando em miúdos, o conceito homem cordial é apresentado como buarqueano e interpretado segundo a ótica de Freyre. Uma situação paradoxal, pois; ou uma “ambígua hermenêutica”, nas palavras de João Cezar de Castro Rocha: “o entendimento mais comum do conceito associa cordialidade à amizade, simpatia, disponibilidade emocional; ou seja, o conceito é atribuído a Sérgio Buarque, mas, no tocante à sua interpretação, a proposta de Gilberto Freyre triunfou!” (loc. cit.). Isto é:

Nobres selvagens ou homens cordiais, provavelmente continuaremos a ler *Raízes do Brasil* segundo o conceito de cordialidade encontrado em *Sobrados e mucambos*, já que este reforça a imagem da cultura brasileira como oásis social, indiferente a conflitos e revoluções; assim como a natureza tropical desconhece terremotos e furacões (CASTRO ROCHA, op. cit., p.65).

O nosso homem cordial representa, então, este *oásis social*, uma espécie de terceira margem localizada entre o homem ibérico puro (classicismo) e o

⁴³ Ensaio publicado em março de 1935, uma espécie de síntese do que seria o livro *Raízes do Brasil*.

primitivismo puro (incultura, desconhecimento), segundo os parâmetros seminais de Ribeiro Couto. E neste oásis não há guerras, nem revoluções, nem conflitos, nem confrontos. Há diferenças – sociais, raciais, sexuais e outras – mas elas são mascaradas, soterradas, jogadas para baixo do tapete, em nome de uma sociabilidade e convivência harmônica. Surge daí a esperteza, o jeitinho e a “boa malandragem”: “Como resposta ao conflito e à violência inerentes à sociedade brasileira, a política do favor, o jeitinho e a malandragem garantiriam a aparência de harmonia. Sob a roupagem da ‘cordialidade’, da ‘ginga’, da esperteza – marcas características da produção cultural brasileira -, violência e exclusão continuariam a efetivamente presidir as relações sociais no Brasil”, garante Maria Zilda Ferreira Cury, professora de Literatura da UFMG (2007, p.108).

2.3

A inexistente *democracia racial*

De fato, *a proposta de Freyre triunfou*

um país carente e de futuro incerto. A análise de DaMatta – também focada numa política de leitura, de interpretação - é esclarecedora:

O otimismo e até aquela dose importante de originalidade que abunda na primeira vertente *interpretativa* cedem lugar a um *discurso* mais denso, e mais cerrado. O otimismo vira pessimismo. A ânsia da descoberta se transforma em peso na consciência, a visão da sociedade como algo que é torna-se um discurso daquilo que poderia ter sido. De um lado, temos um discurso literário e empírico: uma escritura que fala do que pretende estar vendo e sentindo; do outro, temos uma fala que anseia pelo detalhe, pela precisão e pela denúncia. (...) O resultado de todo esse exagero tem sido *interpretado* como decorrência de posturas políticas. A visão da casa e da família seria de “direita”; a perspectiva da economia e das classes sociais, de “esquerda”. (DAMATTA: 2000, 23).⁴⁴ [Grifos meus]

Este conjunto de *interpretações dualísticas* levou a uma inevitável consequência: Gilberto Freyre rotulado como um homem de direita. O defensor da tese da “democracia racial” brasileira que oculta conflitos e que possui indisfarçável simpatia tanto pelo mulato como pela família patriarcal da casa-grande, pela aristocracia rural que impunha civilização e ordem às camadas inferiores e que, numa “função simplificadora” deu a tônica da vida nacional (estou me valendo aqui da mesma expressão utilizada por Antonio Candido, no texto *A visão política de Sérgio Buarque de Holanda* – 2002, p.85). Eis, em síntese, o perfil que, por muito tempo, restou traçado acerca do o autor de *Casa-Grande & Senzala*:

Em Gilberto Freyre essa visão aristocrática era atenuada, na medida em ele deslocou o foco da raça para a cultura, além de abrir uma perspectiva potencialmente radical ao valorizar a miscigenação e demonstrar a importância essencial do escravo na formação do nosso caráter e da nossa maneira de viver. Mas Gilberto Freyre se limitou ao passado (naquele livro) e à esfera familiar, além de manifestar certo desvanecimento com a tradição luso-brasileira, inclusive dando ao português uma posição privilegiada entre os povos colonizadores. (CANDIDO, loc. cit.)

⁴⁴ Roberto DaMatta defende que a alternativa a estas *interpretações* duais – família x economia; costumes x classes sociais – significa ver a sociedade de modo totalizado, pois, no Brasil, mais importante do que os elementos em posição é a sua conexão, os elos que conjugam esses elementos. “É minha tese, então, que foram poucos os que viram a possibilidade de juntar a família com a classe social, a religiosidade popular com a economia capitalista, a lealdade aos amigos com a lealdade ideológica. Descobrir essas conexões é ter de estudar a sociedade brasileira de modo aberto, sendo capaz de captá-la em seu movimento. E o seu movimento é sempre no sentido da relação e da conexão”, conclui DaMatta, no seu *A Casa & a Rua* (2000, p.25).

O próprio Fernando Henrique Cardoso (enquanto *sociólogo*), no prólogo que fez para a edição comemorativa da 50ª edição de *Casa-Grande & Senzala*, não escapou dessa dicotomia, frisando, inclusive, que as novas gerações, ao lerem Gilberto Freyre – definido por ele como *um pensador menos democrático*, se lermos *a contrario sensu* o texto abaixo - aprenderão com ele algo que fomos ou do que ainda, em parte, somos, “mas não o que queremos ser no futuro”:

Os pensadores *mais democráticos do passado*, como o já referido Sérgio Buarque ou Florestan Fernandes e também os mais recentes, como Simon Schwartzman ou José Murilo de Carvalho (este olhando mais para a sociedade do que para o Estado), farão críticas implícitas quando não explícitas ao iberismo e à visão de uma “cultura nacional”, mais próxima da emoção do que da razão. E outra não foi a atitude crítica de Sérgio Buarque diante do “homem cordial”. O patriarca de Gilberto Freyre poderia ter sido um déspota doméstico. Mas seria, ao mesmo tempo, lúdico, sensual, apaixonado. De novo, no equilíbrio dos contrários, aparece uma espécie de racionalização que, em nome das características “plásticas”, tolera o intolerável, o aspecto arbitrário do comportamento senhorial, se esfuma no clima geral da cultura patriarcal, vista com simpatia pelo autor. (CARDOSO, 2005, p.27) [Grifo meu]

Estas roupagens ou rótulos nos quais restou inserido um ou outro historiador levaram muitos, no meio intelectual, a incorrerem numa pré-noção, um pré-conceito sobre questões tidas como “verdades absolutas”, isolando Freyre – como já disse, por ser visto como um pensador “de direita”.

O preconceito – assim como são os preconceitos - soa como injustiça. O antropólogo Hermano Vianna é taxativo: embora seja lugar-comum dizer que *Casa-Grande & Senzala* apresenta o mito da “democracia racial”, em nenhum dos capítulos do livro – “incluindo as notas volumosas desses capítulos” – está impressa essa expressão, “democracia racial”. E recomenda ao leitor: “Leia *Casa-Grande & Senzala* (coisa que muita gente não fez justamente por acreditar que é o texto fundador do mito da “democracia racial”): você verá que não é esse o caso” (VIANNA, 2001, p.216).

Insisto nesse tema para dizer que – repetindo: nada obstante o agrado desavergonhado demonstrado pelo autor às cenas e episódios por ele narrados - não é Freyre que esconde os conflitos, a discriminação, não é ele que tolera o intolerável. O ambiente por ele retratado – *um ambiente misturado, confuso, híbrido, patriarcal e escravocrata* – é que era assim: um lugar onde se escamoteavam as divergências. Freyre retrata um passado que resultou num

presente que, de certa forma, também escamoteia e mascara as diferenças e revela um certo desregramento, uma antipatia pelas normas escritas, pela lei, por aquilo que não é “familiar” ou que não tenha vindo da casa-grande – tudo em nome de uma tolerância infinita e cordial.⁴⁵

Voltemos a Hermano Vianna:

Ricardo [Benzaquem de Araújo], com uma serenidade espantosa, escreve: “ainda tenho, contudo, alguma dificuldade em concordar com a visão que Gilberto possuía da nossa sociedade colonial envolvesse, de fato, a afirmação de um paraíso tropical” Quem escreve que *Casa-Grande & Senzala* teria “criado uma imagem quase idílica de nossa sociedade colonial, ocultando a exploração, os conflitos e a discriminação que a escravidão necessariamente implica atrás de uma fantasiosa ‘democracia racial’ estaria divulgando uma ‘meia-verdade’”, isto é, “não se trata de uma falsidade ou de um equívoco, mas de uma afirmação que atinge apenas parcialmente o seu alvo”. A opinião de Ricardo é clara, nobre, defensável. A minha opinião é outra: as “meias-verdades” que já se tornaram clichês em comentários sobre *Casa-Grande & Senzala* não me parecem equivocadas: elas são realmente mal-intencionadas, pois escondem ou ignoram as suas “numerosas passagens que tornam explícito o gigantesco grau de violência inerente ao sistema escravocrata”. (VIANNA, 2001, p.217).

A relevância de frisarmos a existência deste debate na área acadêmica é para, afastando o açodado conceito preexistente contra Freyre – independentemente de eventuais equívocos na sua tese -, chamar a atenção para o trato que, historicamente, o brasileiro dispensou às diferenças. Assim, sem adentrar neste mérito, e sem, até mesmo, entrar na tormentosa polêmica sobre quem tem razão, se Sérgio ou se Gilberto – ou se ambos, ou se nenhum⁴⁶ -, parece

⁴⁵ Definitivamente, Gilberto Freyre não falou apenas de uma idílica democracia racial. Disse, com todas as letras, que os senhores mandavam “queimar vivas, em fornalhas de engenho, escravas prenhes, crianças estourando ao calor das chamas”, escravos eram enterrados em alicerces da casa-grande (“O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza”), as crianças escravas “serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram burros de liteiras e de cargas as mais pesadas”. E que houve “extermínio da raça indígena no Brasil”. (apud VIANNA, 2001, p.217-218)

⁴⁶ Tanto Gilberto Freyre como Sérgio Buarque incorreram em premissas no mínimo duvidosas para concluírem suas teses. Para fazer prevalecer seu ponto de vista, e com isso consagrar a figura do mulato, Freyre estabelece uma discutível dicotomia entre negro x índio – e isso não se confunde com o tão criticado mito da democracia racial, citado por Hermano Vianna; muito pelo contrário. O indígena, na versão gilbertiana, fazia parte de “uma cultura verde e incipiente, ainda na primeira detenção”. O português aqui teria encontrado – continua Gilberto – terra e homem em estado bruto, “nem reis, nem sobas; apenas morubixabas; bugres”. Uma gente quase nua e à toa, conclui, “dormindo em rede ou pelo chão, alimentando-se farinha de mandioca...” Enfim, “uma das populações mais rasteiras do Continente”. Darcy Ribeiro destaca o equívoco da conclusão do historiador pernambucano, lembrando que aquela façanha do indígena brasileiro, de retirar espécies de plantas do estado selvagem e convertê-las em plantas doméstica, só é comparável à

seguro, a esta altura, constatarmos que a visão – ou a versão – que no final das contas ganhou ênfase nos dias atuais (seja por força do imaginário popular, seja por influência midiática, seja pelas duas coisas; pouco importa) define o nosso homem cordial como aquele sujeito simpático e hospitaleiro, que tem ojeriza a qualquer forma de confronto e desprezo pelas normas, que obedece à emoção e não à razão, e que é resultado de um processo histórico de miscigenação. Surge daí o espírito acolhedor do brasileiro, o sentimento pacífico, o tratamento íntimo (daí o “inho” destacado por Sérgio Buarque⁴⁷), a capacidade de “se virar”, a prioridade àquilo que vem do coração em detrimento de normas preestabelecidas – características, muita vez, externadas pela malandragem, pelo jeitinho, pela esperteza, pela malemolência. Neste cenário, a confusão entre o que é público e o que é privado funciona como causa e efeito, consequência e resultado.

dos orientais que primeiro domesticaram o centeio e o trigo, e que Freyre, “negreiro inveterado, não percebe isso e continua jogando como contraste, como se fosse necessário rebaixar o protagonista indígena para ressaltar o negro” (RIBEIRO, 2001, p.32). Os negros, por sua vez, prossegue o autor de *Casa Grande e Senzala*, eram dotados “de uma bondade porventura maior que a dos brancos (...) de uma ternura que não conhecem igual os europeus”, com vantagens físicas muitos pontos acima dos índios e dos brancos. E ao contrário dos silvícolas nacionais – cujo “caráter introvertido, tristonho, duro, hirtó” os tornavam inadaptáveis – os africanos possuíam “um espírito alegre, vivo, loquaz, e em consequência plástico, adaptável” (exemplifica, para tanto, de forma ainda mais discutível: a sociabilidade alegre e expansiva do baiano – pois, mulato – em contraste com o ar tristonho, caladão e sonso do piauiense – porque descendente indígena). Mais um motivo de crítica para Darcy: “a leviandade da contraposição Índio x Negro, reiterada nestes termos, nos faz suspeitar que Gilberto não freqüentou tantos xangôs como propala. Sabidamente nunca viu índio que não fosse Fulniô de Águas Belas. Só assim poderia imaginar e descrever, com tanta infidelidade quanto segurança, os negros e os índios tal como os descreve, só fiel ao estereótipo vulgar de um e de outro” (op. cit., p.39). Preso à criadagem doméstica, “ele não olha nem vê o negro massa, o negro multidão”, frisa ainda Darcy Ribeiro, que, assim, dá visibilidade àqueles esquecidos, aqueles que não eram tão alegres assim, nem vivos, nem loquazes, e que “se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potages dos mandioqueiros” para usar palavras do próprio Gilberto. O próprio Sérgio Buarque, por seu lado, ao focar o homem cordial *brasileiro* – lhano, hospitaleiro, avesso às guerras e revoluções -, deu-lhe um caráter nacional – “brasileiro” - que talvez não devesse ser tão abrangente, mas, que não fosse assim, poderia prejudicar a sua tese como um todo: “SHB faz um recorte no espaço: ao dizer que as guerras eram importunas, a violência detestada e a brandura apreciada no comportamento, o autor exclui a realidade do Rio Grande do Sul, como única zona de fronteira viva, em enfrentamento direto com o castelhano, cuja formação histórica deu-se segundo o padrão da população em armas”, observa a historiadora Sandra Jatahy Pesavento, no texto *Cartografias do Tempo – palimpsestos na escrita da história*, onde se propõe a discutir uma cartografia dos territórios, a partir de uma reflexão sobre a obra de Sérgio Buarque (PESAVENTO, 2005, p.48-49).

⁴⁷ “No domínio da lingüística, para citar um exemplo, esse modo de ser parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação ‘inho’, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também ao coração” (HOLANDA, 2006, p.162).

2.4

A Casa e a Rua: o público e privado

Gostando ou não, estereotipada ou não, há uma certa lógica no raciocínio que, para o bem e para o mal, consagra o mito nacional do homem cordial brasileiro. Inclusive nos dias de hoje. Parece de fato que a urbanização progressiva não levou ao desaparecimento da “cordialidade à moda brasileira” – ela e seus filhos e afilhados diletos.

A esta altura, podemos concluir que o homem cordial é “um sintoma da herança rural” (Castro Rocha), criado numa família patriarcal mesclada de culturas e gentes, e que, uma vez na cidade, carregou consigo valores que, por conta dessa mescla, dribla as diferenças (inventa meios para fazê-lo) e, ante o ambiente familiar, particulariza o que é público.

É como aquela despreocupação – descomprometida com o domínio público – expressada pelo Coronel Belmiro ao expor a Valentim, tio de Isaías Caminha, que o Deputado Castro teria a “obrigação” de receber o seu sobrinho no Rio de Janeiro:

- Eu queria que Vossa Senhoria, senhor coronel, gaguejou o tio Valentim, recomendasse o rapaz ao doutor Castro.

O coronel esteve a pensar. Mirou-me de alto a baixo, finalmente falou:

-Você tem direito, Seu Valentim... É... Você trabalhou pelo Castro... Aqui para nós: se ele está eleito, deve-o a mim e aos defuntos, e a você que desenterrou alguns.

Riu-se muito, cheio de satisfação... (BARRETO, 2005, p.8)

A pena de Lima Barreto (*Recordações do escrivão Isaías Caminha*) ilustra algo que, mesmo nos tempos atuais, funciona como “normal” e que não escandaliza ninguém. As coisas públicas são tratadas como se familiares fossem, baralhadas, com intimidade e sem distanciamento. É o que destaca o professor da Universidade Federal de Santa Maria, Lawrence Flores Pereira, no texto *Cordialidade, Ressentimento e Lírica*: “O homem cordial é incapaz também de aceitar o *distanciamento*, mas, ao contrário, espera sempre de conhecidos ou de superiores que um dia, cedo ou tarde, eles lhe concedam o bem de uma proximidade bem íntima e gostosa. São as relações domésticas que avançam até a esfera pública” (2005, p.89).

Abusa-se da coisa pública, como se ela estivesse ali apenas para servir ao interesse individual de alguns. Há sempre algum “conhecido” a dar-lhes a mão. E, assim, proliferam os tais filhos diletos da cordialidade - a esperteza, a malandragem, o jeitinho – exemplificados na prática do favorecimento, do apadrinhamento, do nepotismo, do “Q.I” (o conhecido *quem indica*), do pistolão, do “cafezinho” que se dá ao burocrata, da “lei do Gerson”. E outras práticas tão escandalosas quanto.

Observe-se que estas “práticas” - não obstante serem, *per se*, motivos suficientes para causar indignação - ganham sempre um apelido simpático que abranda o seu impacto. Note-se que não usamos expressões que seriam mais precisas – mentira, ladroagem, corrupção, desfaçatez, roubo, estelionato, ilegalidade. No Brasil, é trivial substituir as “más palavras”, explica Roberto DaMatta, num artigo jornalístico (*Em torno dos gatos*), publicado n’*O Globo* (04.04.2007), em que trata do flagrante de roubo (a expressão é essa: *roubo*) de água praticado pelos donos de mansão num bairro nobre da Zona Sul do Rio de Janeiro, fato tratado pela imprensa como “gato”. Assim como o “gato” (*é ilegal, e daí?*), outras expressões que seriam mais apropriadas são trocadas, complementa DaMatta, “por termos como lorota, brincadeira, pizza, engano, falta de estudo, mensalão, esperteza e malandragem; com isso, amaciamos e liquidamos as ofensas, transformando crimes em piadas ou dramas sem maior importância, capazes de chocar somente a moralidade pequeno-burguesa” (loc. cit.). Expressões, frise-se, *mais convenientes* ao nosso espírito cordial.

A importância deste tema pode ser resumida na seguinte constatação: na verdade, com ou sem o uso de palavras menos chocantes, está a se fazer do público uso privado.

Segundo Oliveira Vianna, há um certo “complexo cultural” brasileiro, revelado pelo espírito pouco solidário e apolítico da população, ao contrário do “complexo cultural democrático” europeu, marcado pela prática do povo de se reunir em assembléias para deliberar sobre assuntos que lhe dizem respeito (ALMEIDA, 2007, p.98). Não poucos autores identificaram este caráter antiliberal da sociedade brasileira, onde a ética personalista e afetiva sobrepuja a ética liberal, racional e impessoal; onde a “casa” engloba a “rua”, como chamou a atenção o próprio Roberto DaMatta.

O articulista Antonio Carlos Almeida, num trabalho de pesquisa realizado pelo PESB (Pesquisa Social Brasileira), empreendido pelo DATAUFF, da Universidade Federal Fluminense, bem resume a hipótese:

A rua é o ambiente público – na maioria das vezes, inóspito, autoritário e desolador. A casa é o ambiente privado do sentimento, do afeto da família e do que é pessoal. A rua é o espaço público de regras impessoais e a casa, o espaço privado do particularismo. Toda vez que a casa engloba a rua, a consequência é a utilização privada do que é público. (ALMEIDA, 2007, p.98)

E se difundidos no cotidiano do brasileiro, esta impessoalidade e este desregramento são alçados à condição oficial quando praticados no meio político. Ali, são orgulhosamente oficializados, amparados por uma cordialidade *aética*, digamos assim, e descomprometida com a *res publica*. Este tipo de postura aparece muito bem descrita numa das passagens - dentre muitas outras tão hilariantes quanto - descritas por Joaquim Manuel de Macedo, em *Memórias do sobrinho de meu tio*, em que o narrador – principal herdeiro da fortuna do tio – declara sua opção pela política, como forma de fazer render a herança:

...de uma vez por todas declaro que não quero aviltar-me com o trabalho, e que calculo explorar a mina abundantíssima da política; não sou pior que muitos outros, que têm enriquecido, *dedicando-se* ao serviço do Estado: francamente: eu desejo arranjar uma vida esplêndida, mamando nas tetas do tesouro público e, ainda mais, aproveitando a influência de uma alta posição oficial para ganhar dinheiro, que é o essencial e a grande realidade da vida. Como porém chegarei a realizar este sublime desideratum, vivendo grudado com a Constituição do Império, sendo leal ao partido a que me ligar, e nunca me vendendo a ministério algum...? (MACEDO, 1995, p.186)

Observemos que o texto toca em alguns pontos chaves: o uso da máquina estatal, a corrupção, a esperteza, o desprezo à lei e à Constituição, a não submissão a regras partidárias (ou seja, coletivas). Tudo dito com muita naturalidade e ironia, revelando que a caricatura da cordialidade é só a do *médico* – é a do *monstro* também..

Se no campo da política esta postura fica exacerbada e descarada, no cotidiano social verifica-se a mesma flexibilidade nas relações, a mesma prioridade aos sentimentos e às coisas do coração e ao trato pessoal, em detrimento das normas, dos princípios – enfim, da ética, a ética positivada.

Se na época destas *Memórias* – idos de 1867/1868 - já havia esta desfaçatez e esta forma descarada de se lidar com a política e com a coisa pública, como se ali fosse uma zona franca, um território livre – livre de princípios e normas, aético –, é porque o desprezo com pelos domínios públicos vinha de muito tempo, desde os primórdios da formação do Estado brasileiro.

Voltemos um pouco mais no túnel do tempo. Mais especificamente, a partir de 1540, quando Portugal começou a estabelecer uma série de mecanismos de controle e coerção sobre seus súditos - instituindo novas formas de exercício de poder, dentre elas, a criação de um sistema judicial mais poderoso associado a tributações mais amplas e com métodos de cobrança mais eficientes. Desde lá, despontou no Brasil a face perversa da corrupção. Corrupção com aparência, digamos, “nobre” – a de resistência ao colonizador – mas que trazia embutida o gérmen do descumprimento da lei e da promiscuidade entre o Estado e os interesses pessoais. Para cobrar e controlar, vigiar e punir seus súditos, subjugando-os às novas regras, o Estado português viu-se obrigado a criar vastos aparelhos burocráticos – servidores responsáveis pelo funcionamento do sistema judiciário, do fisco e das forças armadas. Resultado: com o tempo, “o rei e seus colaboradores mais próximos (no caso de Portugal, os homens que constituíam o Conselho Régio) tornaram-se, virtualmente, reféns de uma burocracia estatal tentacular que florescia à sombra do crescente poderio do Estado” – segundo as palavras do historiador Eduardo Bueno, que, complementando, discrimina quais são estes burocratas para-estatais:

Com o passar dos anos, desembargadores, juízes, ouvidores, escrivãos, meirinhos, cobradores de impostos, vedores, almoxarifes, administradores e burocratas em geral – os chamados “letrados” – encontraram-se em posição sólida o bastante para instituir uma espécie de poder paralelo, um “quase Estado” que, de certo modo, conseguiria arrebatar das mãos do rei as funções administrativas. Esse funcionalismo tratou de articular também fórmulas legais e informais para se transformar em um grupo autoperpetuador, *na medida em que os cargos eram passados de pai para filho, ou então para parentes e amigos próximos*. Embora recebessem altos salários, muitos burocratas engordavam seus rendimentos com propinas e desvio de verbas públicas. (BUENO, 2006, p.34) [Grifos meus]

É interessante perceber, a partir desta listagem, contornos embrionários de um procedimento que, com o passar dos anos, se tornou usual e corriqueiro, e que

envolve o uso da máquina burocrática em proveito próprio, o descumprimento da lei, o nepotismo, o apadrinhamento, o perpetuamento familiar.

Quero destacar, então, especialmente dois aspectos, duas tonalidades que colorem um lado marcante da nossa cordialidade desde tempos antigos (acrescentando ingredientes a mais nos enfoques de Freyre e de Holanda): o desapego às formas legais (públicas) e o apego àquilo que é familiar e amigável (emoção). São dois aspectos que, de alguma maneira, se explicam entre si e trocam correspondências.

No fundo, vivemos em uma sociedade onde existe uma espécie de combate entre o mundo público das leis universais e do mercado; e o universo privado da família, dos compadres, parentes e amigos. É uma sociedade que tem formas diferenciadas de relações que eles possam clamar ou demonstrar em situações específicas. Assim, se sou cidadão na festa cívica da Independência e no comício político, não quero de modo algum ser *apenas* um cidadão quando estou às voltas com a polícia num caso de roubo, ou tendo de tomar um empréstimo bancário ou, ainda, tendo de dar explicações junto ao Imposto de Renda. Aqui a primeira providência que tomo é no sentido de ser logo reconhecido, mas não como cidadão. (DAMATTA, 2000, p.85)

A crítica de DaMatta tem como alvo exatamente a vertente da *personalidade* presente naquilo que se rotulou chamar de “relações vindas da emoção” – mola-mestra do homem cordial.

Vejamos, então, um exemplo histórico: a Revolta da Vacina.

No início do século passado, foi decretada a ordem de tornar o Rio de Janeiro uma “Paris tropical”; iniciou-se ampla reforma urbanística e sanitária, deu-se um verdadeiro “bota-abaixo”, que arrastou casas e pessoas; e Oswaldo Cruz iniciou um combate à febre amarela e à varíola, epidemias frequentes, principalmente nos cortiços, onde se aglomeravam populações pobres. Havia na cidade um clima generalizado de revolta: contra a reforma urbana autoritária, a destruição de casas, as medidas sanitárias, a remoção compulsória de doentes, a proibição de mendigos e cães nas ruas, a proibição de cuspir nas ruas e nos veículos, a interdição de prédios infectados. Ainda assim, as reações eram isoladas. Contudo, o fator que desencadeou a revolta teve aspectos moralizantes e totalmente pessoais e familiares: a vacina contra a varíola era aplicada no braço com uma lanceta, porém, correu notícia, ou boato, de que os médicos do governo visitariam as famílias para aplicar a vacina... nas coxas ou nas nádegas das

mulheres e filhas dos operários. Pronto. Foi o suficiente para que a população voltasse sua ira contra o serviço público, se revoltando de forma quase homogênea e organizado, o que levou o governo a decretar estado de sítio. Saldo final da luta: 30 mortos, 110 feridos e 945 presos, dos quais 461 foram deportados para o norte do país.

Analisando o episódio, diz José Murilo de Carvalho:

Esse boato teve um peso decisivo na revolta. A idéia de que, na ausência do chefe da família, um estranho entraria em sua casa e tocaria partes íntimas de filhas e mulheres era intolerável para a população. Era a violação do lar, uma ofensa à honra do chefe da casa. Para o operário, para o homem comum, o Estado não tinha o direito de fazer uma coisa dessas. (CARVALHO, 2006, p.75)

Curioso notar que se tolerou o extremo, o *bota-abaixo*, mas não, em hipótese alguma, que o Estado invadisse a “casa”. Ainda que o ente público estivesse dotado das, digamos assim, “melhores e mais saudáveis intenções” com vista à comunidade, ao bem comum, ainda que a vacinação obrigatória tivesse sido apenas a gota d’água – mas, invadir a casa, o lar familiar, jamais. “O Estado era aceito por esses cidadãos, desde que não violasse um pacto implícito de não interferir na sua vida privada, de não desrespeitar seus valores”, frisa o historiador José Murilo de Carvalho (2006, p.75). Os seus valores – pessoais e familiares – valem mais que os valores públicos, segundo esta lógica. E isso se dá sem conflitos de consciência. Na lição de Antonio Candido, “no Brasil, nunca [os grupos ou indivíduos] tiveram a obsessão da ordem senão como princípio abstrato, nem da liberdade senão como capricho. As formas espontâneas da sociabilidade atuaram com maior desafogo e por isso abrandaram os choques entre a norma e a conduta, tornando menos dramáticos os conflitos de consciência” (1993, p.51).

Este quadro nos remete, novamente, a Sérgio Buarque de Holanda, e permite percebermos a pertinência de sua indagação: quem ignora que o aparente triunfo de um *princípio* jamais significou, no Brasil (e na América Latina em geral), mais que uma vitória do personalismo? A resposta, que ele próprio fornece, deixa um campo propício para nossa reflexão – não apenas sobre a nossa história, mas, também, sobre nós mesmos: “Por motivos psicológicos, o personalismo é

entre nós uma noção positiva – talvez a única verdadeiramente positiva que conhecemos” (HOLANDA, 2006, p.418).

2.5

Uma Grande Família

Personalismo na política e *personalidade* no campo social, no dia-a-dia, que se revela de forma quase familiar, mesmo entre estranhos e desconhecidos, mesmo com estrangeiros. Já falamos do exemplo mencionado por Sérgio Buarque, no campo da lingüística, do uso tão difundido e tão popular diminutivo “*inho*”, como forma de criar um ambiente íntimo, pessoal e familiar. Esta prática já bastante difundida no tempo de *Raízes* (1936) – tanto que chamou a atenção do autor -, continua sendo usado em larga escala pelo brasileiro, que, de lá para cá, acrescentou outras formas de tratamento do mesmo tom: *amigão*, *compadre*, *parceiro*. Ou ainda os propagados *tio* e *tia*. E mesmo o mais familiar dos tratamentos, aparentemente importado do *brother* fartamente utilizado pelos negros americanos, aqui ganhou conotação própria e aceitação plena: tornou-se o “meu irmão”, o “mano” ou - o ápice da intimidade, com DNA buarquiano - “meu irmãozinho”.

O brasileiro, embalado pelo clima familiar, não pede “por favor”, ignora o seu uso regular. *Por favor* não cabe entre familiares ou no trato amigável, pois implica distanciamento e formalidade, tratamento que não condiz com parentes e amigos. Em compensação, há uma certa simpatia, uma manha ou uma brandura na entonação, no olhar, no tom da voz, que embute um “por favor” não dito, e que, não raro, soa mais agradável do que certos *s’il vous plaît* ou *please*. “Armado desta máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social” (HOLANDA, 2006, p.161) – e soterra diferenças e divergências.

É a *fábrica de eufemismos* - expressão que tomo emprestada do psicanalista Contardo Calligaris, que a usou em artigo publicado no caderno *Mais*, da Folha de São Paulo⁴⁸. Ou seja, é o pano de fundo não do “por favor”, mas do *favor*, onde dependências, exclusões e inclusões são vivenciadas pelo ritmo do

⁴⁸ *Do homem cordial ao homem vulgar*, reproduzido no livro *Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?*

coração, uma maneira prazerosa de firmar relações, recheada de paixões, que nos possibilita reconhecer no outro alguém íntimo, um ser concreto próximo, por mais distante que ele esteja nós. “Agora, - ressalta Calligaris (2005, p.51-52) - quando a elite se moderniza e começa a dominar, esmagando pela ostentação, a significação dessa cordialidade gostosa desaparece – pois, de fato, ninguém mais está no coração dessa elite. Ela é arcaica demais para reconhecer que suas vítimas são sujeitos de direito e moderna demais para proteger e favorecer (prefere ostentar)”. Para, finalmente, concluir: “sua aparente cordialidade gostosa é, assim, vazia: uma fábrica de eufemismos coletivos que ocultam a violência da divisão social e nos induzem a crer na existência de uma grande família nacional”.

O flanelinha não é “amigão” do motorista da BMW, o menino de rua não é “sobrinho” da madame que lhe dá uma esmola, o trabalhador não é “parceiro” do patrão, o favelado não é “irmão” do executivo pequeno-burguês do asfalto – mas quase todos nos tratamos assim, quase sempre reciprocamente, numa reinvenção ou numa releitura da miscigenação, como forma de continuar acreditando que somos, sim, todos familiares próximos, parentes de uma grande família, frutos de uma mistura social e étnica; enfim, “herdeiros de uma suruba inicial” (CALLIGARIS, op. cit., p.52). Esta familiaridade, no entanto, é uma grande farsa teatral encenada num palco de ilusões que dá aparência de unidade e homogeneidade, algo conciliável, àquilo que é, na verdade, inconciliável. É uma familiaridade que ignora as normas escritas e as regras contratuais:

Em uma sociedade de mentalidade profundamente igualitária, como são os Estados Unidos, o patrão manda e o empregado obedece. Isso foi contratualmente estabelecido e é o que assegura que ambos alcançarão seus objetivos. Todavia, a assimetria entre os dois não vai além do contrato. Não é porque o patrão é patrão que o empregado deve obedecê-lo fora das relações de trabalho. Essa mesma razão não obriga o empregado a tratar o patrão de forma especial, a não ser que isso seja parte do contrato sobre o qual ambos acordaram. (ALMEIDA, 2007, p.78).

Vê-se, então que o mito da cordialidade não se limita à pessoalidade, mas também ao *desregramento*. Exatamente porque estabelece suas relações com base na emoção, o homem cordial não está sujeito à razão – à razão do Estado, à razão da lei. Por isso, ele leva para a rua os valores da casa e insiste em desrespeitar um direito positivado.

Conta DaMatta, no ensaio *Náufragos* (*O Globo*, 12.09.2007), uma anedota – ouvida numa reunião sobre “identidade nacional”, realizada nos Estados Unidos: num bote à deriva, náufragos calculavam suas chances de sobrevivência, quando um deles faz uma aposta bizarra. “Você – diz, se dirigindo a um amigo – quer ver como faço com que todos se atirem no mar?”. “Duvido”, respondeu o outro, desafiador. O proponente foi, então, até um inglês: “As tradições da marinha inglesa demandam que você se atire no mar. É uma questão de honra”. Orgulhoso, o inglês bateu continência e pulou na água. Para o russo, o apostador invocou a Revolução Soviética; para o americano, falou num seguro de dois milhões dólares destinado à sua família – e ambos foram ao mar. Triunfante, ele ainda foi desafiado pelo amigo: “E aqueles dois brasileiros?”. “Estes são os mais fáceis”, retrucou o apostador, e dirigiu-se a eles: “Amigos, vocês sabem que existe uma lei que proíbe pular na água?”. Mal terminou a frase, os dois brasileiros já estavam, rindo, em pleno mar.

Roberto DaMatta esclarece que, na tal reunião, ouvia-se, a torto e a direito, piadas étnicas, as mais politicamente incorretas, mas que chamou a sua atenção esta, especificamente, sobre a índole brasileira. E conclui: “Narrativa que, nestes tempos de indecisão, autocrítica, desfaçatez e desespero, vale ser lembrada porque ela bota o dedo na questão central da nossa modernidade” (loc. cit.).

Por estas e por outras, o brasileiro que descumpra a lei, que, por suas pessoais e emocionais convicções, considera injusta, não tem o menor pudor, vergonha ou constrangimento de reconhecer isso, autorizado exatamente pelo clima de cordialidade.

2.6

Quase...: uma zona gris

E, assim, o Brasil é o país formado por um povo pacífico, que compreende harmônica e fraternalmente diferentes raças e classes sociais, irmanados pela cordialidade comum – um país sem guerras, onde se distorce o adágio, adaptando-o ao gosto nacional: “dou um boi para não entrar numa briga, mas dou uma boiada para sair dela”. Pobres e ricos são irmãos, o estrangeiro não é estranho, e problema racial inexistente – aqui, todo mundo tem *até* um amigo negro; ou uma

“irmã de criação” que *ajuda* a família nos trabalhos domésticos; por aqui, ninguém se importa de conviver num mesmo ambiente com gente de outra cor. Mesmo o “branco mais azedo”, louro, de olhos azuis e nariz aquilino, acha orgulhoso reconhecer que “tem um pé na cozinha” – num misto de marotismo com falta de consciência. A Professora Kathrin Holzemayr Rosenfield, da UFRS, fez publicar um texto – *Cordialidades austro-brasileiras* – que aborda esta questão:

As últimas seis décadas viram crescer o mito da miscigenação, embalando-nos na ilusão de que o Brasil resolveu de modo genial – e cordial – o problema do racismo. A brincadeira “pé na senzala” – simpática e jocosa por um lado, mas também meio *dândi*, meio cínica – prova tão somente a imperturbável boa (in)consciência: isto é, a total cegueira quanto aos mecanismos específicos que não somente não diminuem, mas tornam o racismo singularmente eficaz. Uma dessas especificidades é a tranqüila inconsciência do problema (ROSENFELD, 2006, p.68).

Mas *consciência* é razão – e conosco, ao contrário, as coisas são ditadas pelas batidas do coração. E isso torna brancos, pardos, negros e outras “cores” *quase irmãos*. Todos, então, podemos dormir em paz, felizes e tranqüilos, convictos de que o simples trato fraternal significa que não existe racismo no país – nada obstante a escancarada distinção racial que se observa (para quem quer ver) na hierarquia social. Nada obstante as estatísticas demonstrarem que a ascensão do negro na escala social depende de circunstâncias muito específicas e especiais, quando não exóticas ou esportivas, quando não somente para legitimar o mito da miscigenação. E se considerarmos que fatores históricos conduzem o negro à escala da pobreza, a conjugação de tais elementos – pobreza e negritude – torna essa ascensão social uma exceção difícil de se ver.

Abramos um curto parêntesis.

A expressão “negro” aqui utilizada não importa em referendar a existência de *raça* e muito menos em consagrar o mito da nação bicolor brasileira. O seu uso cinge-se a reproduzir uma fala popular e até oficializada – mas não implica concordância com a dicotomia que ela traz embutida, nem com o lugar-comum que muitos extraem daí: brancos opressores versus negros oprimidos. Mesmo uma clássica frase no meio sociológico – “se a pobreza no Brasil tem cor, essa cor é negra” – tem se revelado, ultimamente, insuficiente e, quiçá, inverídica, se

levamos em conta que, para as estatísticas oficiais, *negro* equivale à soma dos pardos, que são 58,7% dos pobres, com os negros, que são 7,1%. Conclusão: a cor da pobreza, por aqui, é parda. Sublinhe-se – apenas *sublinhe-se*, para não deixar passar batido - este dado para quando pensarmos o quanto o aspecto socioeconômico, mesmo sem exclusivismo totalizante e inconciliável, influencia as demais relações sociais, desde as étnicas até as sexuais – posição que vem sendo reiterada ao longo desta dissertação.

O articulista Carlos Marchi, num artigo publicado no jornal *O Estado de São Paulo* (20.08.2006), intitulado *A política de cotas raciais e a pobreza*, em que faz uma resenha do livro *Não somos racistas*, de Ali Kamel, aponta para o equívoco presente na divisão bicolor que se costuma fazer, quando falamos de Brasil e do nosso processo de miscigenação:

[O autor Ali Kamel] no preâmbulo, registra que, segundo a Ciência, raças não existem. Depois, critica a decisão que dividiu o Brasil em brancos e negros, quando o governo FHC decretou que os documentos oficiais deveriam juntar os "pardos", "mulatos" e "pretos" sob um só rótulo - "negros". A partir daí, oficialmente não houve mais pardos, mulatos e cafuzos de variadas nuances - só negros. Essa decisão viabilizou o principal argumento dos militantes negros - de que os negros são 48% da população e 65,8% dos pobres. Nem uma coisa nem outra, prova Kamel. Debulhando números do IBGE e da PNAD, ele mostra que os negros são 6,4% da população (11 milhões); os pardos são 41,7% (76 milhões); e os brancos, 51% (93 milhões). Dos 57 milhões de pobres, 34 milhões são pardos (58,7% do total), 4 milhões são negros (7%) e 19 milhões são brancos

brasileiro, e que envolve, inclusive, a curiosa ironia presente no título do livro: *não somos racistas*.

Fecha o parêntesis.

Neste passo, por mais que estas diferenças, étnicas e/ou sociais, estejam evidentes, é preciso evitar o confronto. O embate não é compatível com a mestiçagem, que pressupõe mistura e difusão de diferentes culturas e gentes e cores.

Como afirma Jerônimo Teixeira, o homem cordial é, em suma, um conciliador: contorna o choque, ajeitando malandramente a razão de Estado à sua lógica afetiva, sempre que possível saindo pela tangente, transitando com desenvoltura na zona cinzenta que permeia o público e o privado. Muitos crêem que é este desregramento o responsável pela criatividade e liberdade do brasileiro cordial⁴⁹; outros, como a professora Kathrin Rosenfield, vêem nesse jeito simpático e afetuoso a mesma fonte que gera “os jeitinhos e as malandragens que burlam as leis, ‘justificando’ tacitamente múltiplas transgressões e violências diretas ou indiretas”. Uma ética, portanto – “porém mesclada no coquetel de privilégios privados e de interesses políticos” (ROSENFELD, 2005, p.76)⁵⁰.

Neste campo da informalidade e da cordialidade convivem a simpatia, a passividade e a criatividade do brasileiro junto com a indiferença à corrupção, à tortura, aos homicídios, à esperteza.

Vejam os que diz o jornalista e escritor Mário Hélio Gomes de Lima ao tratar – no texto *Cordialidade canibal* – destas relações cordiais que resultam no predomínio da informalidade sobre a formalidade, da intimidade sobre o ritualismo, numa lógica do doméstico, e não do cartesiano:

⁴⁹ Jerônimo Teixeira destaca que este espírito conciliador do brasileiro tem sido cantado em verso e prosa, fixando-se a idéia de que, por conta disso, somos livres e criativos: “(...) Oswald de Andrade celebraria a obra de Sérgio Buarque de forma enviesada. Em um artigo curto datado de 1950 [“Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial; *A utopia antropofágica*], o poeta torce e distorce o argumento de *Raízes do Brasil* para transformá-lo em uma espécie de anúncio profético do utópico neomatriarcado de Pindorama. (...) Se entendo bem a confusa argumentação antropológica de Oswald de Andrade (...), seu argumento vai nessa direção ao promover a equivalência entre homem cordial e homem ‘primitivo’.” (TEIXEIRA, 2006, p.56 e 58)

⁵⁰ Rosenfield destaca o clã eleitoral como um símbolo deste “coquetel” *cordialmente* servido. Cita Oliveira Vianna: o clã eleitoral é a única instituição autêntica que o triste trópico brasileiro soube inventar e perpetuar; para concluir que esse mesmo clã “é o resto, o dejetos da célebre cordialidade brasileira”. (2005, p.76)

A cordialidade insiste: é patrimônio do nacionalismo brasileiro, como a cachaça, o futebol, a pele a flor do sexo, as praias, as florestas já não tão virgens. Terra sem males, de bons selvagens. De canibais. Onde “é melhor pedir do que roubar”, onde o político “rouba, mas faz”, onde é aceito o “estupra, mas não mata”, ou, se “o estupro é inevitável, relaxe e goze”. Onde há multidões dispersas numa guerra civil racial sem sociólogos que as definam bem, “elementos”, não indivíduos, “vulgos”, no lugar de cidadãos, homens-carcarás, cordiais-canibais, do “pega, mata e come”. (LIMA, 2005, p.109)

A informalidade leva a uma certa indisciplina na vida íntima do brasileiro e faz com que ele veja com naturalidade a informalidade, desde que justificado com a emoção, com o coração – e *haja coração!*⁵¹ Com isso, ele é livre para criar, dando azo às tão propagadas características que envolvem a musicalidade, a malandragem, a esperteza, o jeitinho. E também o gingado, a simpatia, a sexualidade, o futebol, e a eterna esperança no *Deus-dará*, aquele que não dá para duvidar, aquele que o brasileiro não desacredita - “*diz que deu, diz que dá/ diz que Deus dará/ não vou duvidar ô nega/ e se Deus não dá/ como é que vai ficar ô nega/ Deus dará, Deus dará.../ na barrigada da miséria, nasci batuqueiro/ eu sou do Rio de Janeiro*”⁵² -, mas se, ainda assim, Deus não der, *alguém há se embalar no ronco da cuíca, pelo mundo afora*. A música do filho de Sérgio Buarque fala de crença e liberdade musical, e criatividade e miséria – coisas da nossa cordialidade. É o que torna o brasileiro livre, enfim, para se abandonar a todo o repertório de formas e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando obedecem ao mais rigoroso formalismo, como sacramenta o próprio Sérgio Buarque de Holanda, em *Corpo e alma do Brasil*.

De posse da pesquisa do PESB⁵³, o articulista Antonio Carlos Almeida revela que 63% dos entrevistados reconheceram que alguma vez na vida já deram algum “jeitinho” e 65% já deram um jeitinho para alguém. Mais, as pessoas que mais deram jeitinho são justamente as que têm escolaridade mais elevada (70% para superior completo e 71% para ensino médio complementar). Os números

⁵¹ “‘Haja coração’ é o bordão do mais famoso locutor esportivo da mais popular rede de TV do Brasil (...) Nos momentos mais tensos das disputas esportivas em que seleções brasileiras se vêem acuadas ou num ímpeto irrefreável de superação, o locutor exclama ‘haja coração!’. E se vence o Brasil os seus jogadores se reúnem em círculo, rezam e cantam. Paixão, mania. São termos assim enfáticos e emocionais os que a publicidade, a imprensa e os brasileiros comuns gostam para si.” (LIMA, 2005, p.109)

⁵² *Partido alto*, música de Chico Buarque.

⁵³ A Pesquisa Social Brasileira fez 2.363 entrevistas, entre 18 de julho e 5 de outubro de 2002. (in *A Cabeça do brasileiro*, 2007, p.49)

impressionam, principalmente se considerarmos que esta questão está ligada ao exercício da cidadania. Para compreendermos tais números, não esqueçamos que padrão dicotômico de moralidade, que divide o mundo entre certo e errado, é que permite que a cidadania se torne efetiva.

É certo que as leis sejam cumpridas e errado que elas sejam infringidas em favor de grupos ou pessoas. Isso é verdade, por mais especial e delicada que seja a situação daquele que se beneficiaria por seu não-cumprimento. O jeitinho, portanto, equivale a uma ‘zona cinzenta moral’ entre o certo e o errado. Se uma situação é classificada como jeitinho, o que se está afirmando é que, dependendo das circunstâncias, essa situação pode passar de errada a certa. (ALMEIDA, 2007, p.47-48)

O mito da cordialidade equivale exatamente à mesma *zona cinzenta* que rege o jeitinho, marcada pela desobediência ao formalismo. É onde reside a sua liberdade, e onde ele encontra a sua peça de resistência.

2.7

A máscara da cordialidade

A liberdade a que me referi no capítulo anterior tem o efeito de uma máscara – “é de certo modo uma libertação do verdadeiro pavor que ele [o homem cordial] sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias de sua existência” (HOLANDA, 2006, p.161). Armado dessa máscara – conclui o historiador paulista – o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social.

Nicolau Sevckenko resume, com precisão, o uso desta máscara, deste histórico instrumento de defesa que esconde incoerências e contradições sociais:

O professor Sérgio Buarque de Holanda demonstrou em suas pesquisas a característica sobretudo errada da população, que, diante dos obstáculos postos pelo latifúndio, pela escravidão e pela precariedade do mercado interno, fazia da sua disposição de deslocamento a garantia mesma de sua roça, de sua liberdade e do valor de sua mão-de-obra. Esse mecanismo de defesa e autonomia acabou configurando uma sociedade inevitavelmente fluida, instável, marcando por arranjos provisórios e informais, por práticas de sobrevivência improvisadas e adaptativas, sempre recalcitrantes a quaisquer compromissos fixos e normas inflexíveis.(SEVCENKO, 1998, p.42).

A *máscara da cordialidade* é, pois, uma forma de defesa que permite ao indivíduo transitar com mais desenvoltura, munido de uma certa liberdade, numa espécie de espaço-meio – de zona gris - entre o público e o privado, entre a razão e a emoção, entre a formalidade e informalidade, entre a cabeça e o coração, entre o Estado e a família. Um disfarce, uma arma, uma peça de resistência.

Nesta hora, e especialmente nesta hora, o nosso homem cordial se aproxima, e muito, do homem traduzido da contemporaneidade. Ambos transitam (ou dizem transitar; ou querem transitar) por um idealizado espaço cinzento (nem preto, nem branco); ambos são, a grosso modo, frutos de hibridez, de mistura, de miscigenação; ambos dispensam formalidades e formalismos, para assim se adaptarem ao contexto em que vivem. Ambos disfarçam as diferenças, na ânsia pela (quase) utópica terceira margem, pelo verdadeiro *entre-lugar*.

Vale, contudo, uma ressalva: o homem cordial é definido a partir de pressupostos éticos, morais, já o homem traduzido é definido a partir de pressupostos do deslocamento, da simultaneidade de culturas sobrepostas, pressupostos não muito afetados por questões éticas, ou melhor, afetados por questões éticas na medida em que há conflitos de valores nos sujeitos que reúnem em si diferentes culturas com diferentes valores.

Mas a ressalva se limita a esta medida.

A concepção de homem traduzido não parte especialmente de questões éticas ou morais como ocorre com o conceito de “homem cordial”. São pressupostos que estão na base das concepções do homem cordial e do homem traduzido. A similitude entre ambos, neste campo, dá-se (não nos pressupostos, mas nos efeitos) em torno do escapismo que tanto um como o outro apresenta e que resulta numa resistência às formalidades e formalismos. A problemática pela busca de um idealizado *intermezzo* não se resolve apenas pelo olhar do homem traduzido, mas também como é ele visto, como ele se reconhece e como é reconhecido – e esse jogo dialético não raro está atrelado às formalidades, que ele precisa desamarrar. Para tanto, tal qual o homem cordial, ele se vale do mascaramento, do disfarce.

Abramos mais um parêntesis para um “primo” do homem cordial.

Silviano Santiago – em *As raízes e o labirinto da América Latina* - retrata outra personagem que, a seu ver, estaria, também, incutida pela fleuma da hibridez: o *pachuco*.

Figura enigmática e contraditória, o *pachuco*, eleito como o representante do mexicano, é objeto de análise de Octavio Paz, em *El laberinto de la soledad*. É ele uma nova espécie de migrante e pária, que vive nos Estados Unidos, e, concomitantemente, malandro, dândi e conquistador, nas palavras de Silviano Santiago (2006, p.21). Chamados de *braceros* (trabalhadores braçais), por Octavio Paz, são considerados intrusos no território norte-americano, vítimas de racismo num ambiente hostil, o *pachuco* responde afirmando a sua personalidade. Não reivindicam sua raça, nem sua nacionalidade, mas não deixam de ser mexicanos – “um dos extremos a que pode chegar o mexicano”, segundo Paz, que conclui: “Todos concordam em ver nele algo *híbrido*, perturbador e fascinante” (SANTIAGO, op. cit., p.39). [Grifo meu]⁵⁴

Em meio ao ambiente estrangeiro – *gringo* –, seja nas plantações da Califórnia, seja no gueto de Los Angeles, o mexicano migrante se reinventa como uma personagem peculiar, tanto na moda, nas roupas esfuziantes, como no gestual, no jeito de falar, na emoção transbordante – produto de uma experiência que representa a perda dos referenciais natais históricos e geográficos e, ao mesmo tempo, implica a não aceitação (recíproca) dos novos referenciais no novo lugar, simbolizados pelo *american way of life*. Segundo Silviano Santiago, é *reflexo* (do processo econômico de americanização global) sem ser *espelho* (desse mesmo processo no plano individual). Para tanto, usa uma máscara, a máscara de *pachuco*: nas palavras do pensador brasileiro, distancia-se do meio ambiente gringo, usa e abusa do disfarce e opta por uma “poética de vida inventiva”:

Desprovido de herança cultural, sem língua, religião, costumes e crenças que restringiriam as possibilidades de invenção no cotidiano, o *pachuco* se automodela como um híbrido mexicano-americano, constituindo para si um verdadeiro e original estilo de vida, naturalmente ambíguo, que, ao ser exibido ao Outro na praça pública, o salva da mesmice humilde e humilhada que é típica do subalterno. (SANTIAGO, 2006, p.47)

⁵⁴ “*Pachuco* é tão híbrido quanto ‘conceito’ e ‘identidade’, é, pelo menos, o que quis nos fazer crer a escrita de Octavio Paz”, complementa Silviano Santiago (2006, p.39).

Situação definida pelo próprio Octavio Paz como o “não-ser”: O *pachuco* se projeta para o exterior, mas não para fundir-se com o rodeia, antes para desafiá-lo. Gesto suicida, pois o *pachuco* não afirma nada, não defende nada, exceto sua desesperada vontade de não-ser” (*apud* SANTIAGO, 2006, p.41).

Há um certo paradoxo nesta questão de não-ser. Leyla Perrone-Moisés cita Terry Eagleton: “A única coisa pior do que ter uma identidade é não ter uma. Despende muita energia afirmando sua própria identidade é preferível a sentir que não se tem absolutamente nenhuma, *mas ainda mais desejável é não estar em nenhuma das situações*” (EAGLETON *apud* PERRONE-MOISÉS, 2007, p.16). A “política de identidade” ditada pelo Estado pode ser perigosa, pois gera nacionalismo xenófobo ou ufanismo patrioteiro; a “não-identidade” pode também ser perigosa, pois pode gerar contra si preconceito e racismo. Leyla Perrone-Moisés conclui que “a boa identidade é algo que se tem quando ela não constitui um problema” – ocorre que há uma via de mão dupla – como se vê o Outro e como é visto; como se reconhece e como é reconhecido – que precisa ser observada, e que quase sempre *se constitui num problema*.

Este debate nos remete a outra figura histórica no Brasil, que também andou por uma zona cinzenta: a mucama. Terá sido a mucama um *não-ser*? Vejamos a descrição de Gilberto Freyre, no clássico *Casa-Grande & Senzala*, sobre o *lugar* – ser um, ser outro, ser nenhum - a elas destinado:

Referem as tradições o lugar verdadeiramente de honra que ficavam ocupando no seio das famílias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase sempre em pretalhas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a benção; os escravos tratavam-na de senhoras; os boleeiros andavam com elas de carro. E dia de festa, quem as visse anchas e enganjentas entre os brancos da casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca escravas vindas da senzala. (FREYRE, 2005, p.435)

Completa Freyre dizendo que “eram tratadas *quase* como pessoas da família”. Frise-se o “quase”. “Na hierarquia da escravatura brasileira das grandes fazendas ou engenhos, o *status* do escravo ia desde o de quase pessoa da família ao de quase animal ou quase bicho” (FREYRE, 2005, p.435).

Em suma, a mucama, a mãe-preta, ficava no *quase*: quase-família, quase-escrava. Era a glória não ser escrava, e ser temida e respeitada, mas não era

branca; estava na casa-grande, mas não era *efetivamente* membro da família latifundiária.

É o podemos extrair da lição de Darcy Ribeiro:

A verdadeira glória, porém, nos diz Gilberto, só alcançava a preta tirada do eito – e assim quase alforriada da condição real de escrava-massa – para ser adorno e como tal servir de mucama do senhor e da senhora. É justo dizer que a figura da mucama preside *CG&S*. Saindo da senzala por suas feições mais doces e mais finas, por sua estampa mais agradável, ela teria como ofício atender, daí em diante, ao serviço pessoal dos senhores, entrando, assim, na intimidade da família patriarcal. Por seu intermédio, vinham depois os negrinhos, irmãos de leite ou de criação, e com eles muitas crias, malungos e moleques de estimação que enchiam a casa-grande. Todos eles, porém, estavam ali de passagem, podendo ser vendidos ou retornar às durezas do eito. Não as mucamas. Jamais. (RIBEIRO, 2001, p.41)

Eis o paradoxo: ela chega ao ápice na escala hierárquica escravocrata, e daí não reconhece seus pares ou não é reconhecida por eles; torna-se íntima da família, da sinhá, da sinhá-moça, mas não se reconhece nelas ou não é reconhecida por elas. No pensamento cordial brasileiro, pode ser considerada como uma saudável mediadora, mas se vista com olhos radicais, pode ser simplesmente uma renegada. Situa-se num “não-ser” desejável? Lida com dois mundos ou com nenhum mundo? Ou com um mundo impossível? Inevitável não pensar na definição de Terry Eagleton supra citada; então, como situá-la ali? Pior, para ela, do que ter uma identidade (negra, escrava) é não ter nenhuma?

Quem sabe, o problema seja mesmo de reconhecimento e não apenas de visualização de identidades híbridas. A sociedade escravocrata era uma sociedade na qual certas combinações identitárias – híbridas – ou permaneciam invisíveis para ambos os grupos culturais que davam origem a essa hibrididade, ou então, quando visíveis, eram consideradas algo negativo e incômodo.

Vendo o caso da mucama, parece razoável concluir que o “não-ser” não se confunde necessariamente com “tradução”. A mucama “não-era” se a considerarmos dentro do contexto articulado para a formação do conceito de homem cordial – conceito, frise-se, da modernidade. O homem traduzido/híbrido, por sua vez, é um conceito produzido por Hall em referência à modernidade tardia ou pós-modernidade. Mas, neste último cenário, quem “não-é” pode ser considerado, *per se*, traduzido? E até que ponto podemos afirmar que a pós-modernidade chega de modo homogêneo a todas os grupos sociais?

Como visto na parte inicial deste trabalho, há algo de dissincronico nesta sincronia: nem todas as sociedades contemporâneas tornam visíveis – muito menos aceitam com “alegria” - identidades híbridas. Nem todas as sociedades contemporâneas suportam lidar com identidades híbridas. Nem todas as sociedades contemporâneas estão inseridas dentro daquilo que rotula “pós-modernidade” (com todos os seus ingredientes). O conceito de Hall, de certo modo, e numa perspectiva construtivista, dá visibilidade a esses “não-seres”, seres que permaneciam invisíveis ou não eram tolerados nas sociedades modernas, (como a sociedade escravocrata), nas quais predomina o pensamento dicotômico e não o pensamento construído por complementaridades. Dar visibilidade a essas identidades híbridas, contudo, não garante a convivência harmônica, nem tampouco a sua aceitação “feliz”.

Deixando no ar questionamentos sobre a visibilidade dos “não-seres” pós-modernos, fechemos o parêntesis.

As indagações e dúvidas continuam a se suceder, como acontece com o *pachuco*. Como acontece com o homem cordial.

E voltando a Silviano Santiago, ele compara as duas *máscaras* descritas em *Raízes do Brasil* e em *El laberinto de la soledad*. Neste, Octávio Paz a descobre quando se distancia da condição de erudito para se aproximar da fala popular cotidiana, tecendo considerações originais sobre a identidade do mexicano; Sérgio Buarque, por sua vez, descobre o *disfarce* quando busca o vocabulário das classes populares (o uso do diminutivo, p.ex.) ou quando observa resquícios da vida rural no cotidiano urbano:

É necessário preservar, pelo artifício, esses elementos *naturais*, a fim de que continuemos a ser brasileiros no mundo que, no entanto, se moderniza pela imitação do estrangeiro. Sim, a cordialidade é uma arma, é “uma peça de resistência”, é “a defesa [do indivíduo] contra a sociedade”. (SANTIAGO, 2006, p.246).

Vê-se que ambos, o *pachuco* e o homem cordial, utilizam-se do disfarce para poderem transitar num espaço intermediário que prioriza a emoção sobre o razão, a informalidade sobre a formalidade, a família sobre o Estado. A ilegalidade sobre a legalidade. Refletem, mas não espelham. Se, a crer no raciocínio de Silviano, o *pachuco* é a imagem singular do mexicano sem as raízes

modeladoras e, ao mesmo tempo, é reflexo do processo de americanização no plano econômico mundial, sem ser espelho no plano individual, o nosso homem cordial, por sua vez, simboliza o estereótipo da miscigenação e do patriarcalismo, reflexo de um processo histórico de encontro (não necessariamente convergente e harmônico) de diferenças culturais, sem, porém, ser espelho, individualmente, desse (des)encontro e dessas divergências (ao revés, aparenta harmonia). Ambos usam máscaras. Máscaras da sobrevivência. “Nos dois ensaístas [Paz e Holanda], a noção de *máscara* deixa a descoberto a persistência da ordem familiar patriarcal frente à transgressão e imposição da ordem pelo Estado que está implantado segundo as regras racionais e legais”, demarca Silviano (2006, p.237).

Ao estabelecer o paralelo, Silviano Santiago mostra que o *pachuco* e o homem cordial têm em comum a hibridez e o uso da máscara para “não-serem” – uma vez que não são pertencentes a uma casa, mas a várias casas. Pertencem a dois mundos e criam um “terceiro” mundo – para terem visibilidade. Para serem reconhecidos (e se reconhecerem?). Tal qual os escritores migrantes, que dispersados de sua terra natal, negociam com novas culturas e também pertencem a dois mundos, a várias casas, produtos de várias histórias, que “tendo sido transportados através do mundo... são homens traduzidos”, no dizer de Salman Rushdie, citado por Stuart Hall (2004, p.89).

2.8

As tribos afetuais e os heróis

Existe um outro ponto de contato entre a cordialidade do brasileiro e a tradução pós-moderna: as tribos afetuais. As *tribos urbanas* do mundo contemporâneo. As comunidades contemporâneas.

O termo [*comunidade*] vem sempre associado a “território”, “solidariedade”, “igualdade”, “identidade”, “tradição”. A imagem da comunidade, grosso modo, é a de um grupo de pessoas, vinculadas umas às outras por tradição e laços de solidariedade. Estes comporiam o “chão” ou o “repertório” comum, que possibilitaria e ao mesmo tempo constituiria sua identidade, por sua vez elaborada também por meio do diálogo mais ou menos intenso, mais ou menos controlado, com outras comunidades, algumas “inimigas”. Assim vistas, as relações

comunitárias constituem, então, formas de enraizamento dos indivíduos, tanto na coletividade como no território que ocupam, o que condiciona inclusive o contato com os outros grupos. Além disso, a comunidade seria uma forma de garantir a sobrevivência desse grupo, ou seja, possibilitaria condições de vida a todos diante de duras circunstâncias, naturais ou não (SOUZA LEAL, 2005, p.30).

A realidade urbana atual nos mostra que a identidade está cada vez menos estável, cada vez menos enraizada, fazendo com que a chamada “identificação territorial” – tradicionalmente vinculada à família, à cidade e à nação – ceda lugar a outras identificações de diversas naturezas. O indivíduo, hoje, multiplica as suas identificações de acordo com a determinada realidade por ele vivenciada – identificações mutantes e, muita vez, concomitantes com outras. A identidade individual é cada vez menos dependente da inserção numa comunidade específica, ampla e abrangente. “Ao contrário, é a partir da identidade, como projeto, que as comunidades se constituem. Nessas circunstâncias, os laços de fraternidade, de solidariedade ou se esvaziam ou se pluralizam ao extremo”, segundo palavras do professor da UFMG Bruno Souza Leal, no texto *Comunidades Cordiais?* (2005, p.30).

Daí, o tribalismo, que, no entender do sociólogo Michel Maffesoli, antes de ser político, econômico ou social, é um *fenômeno cultural*. Este tempo das tribos contemporâneo se contrapõe ao tempo do “progresso” linear, fruto da fórmula causa-efeito, que transmitia sensação de segurança e certeza ao indivíduo. Não por outro motivo, muito se fala em retrocesso à barbárie, numa espécie de retorno ao arcaísmo, onde o homem volta a se agrupar em torno de tribos errantes e circunstanciais. Um *regresso*, enfim.

Maffesoli propõe, porém, uma outra leitura, não a partir de *regresso*, mas de *ingresso*, expressão que, em certas línguas de origem latina, ressalta o fato de que o caminho pode não ter objetivo, pode não ter fim predefinido, a marcha pode não ter previsão para terminar:

Entrar (*ingressa*) sem progredir (*progressa*). Eis o que me parece estar em jogo para nossas tribos contemporâneas. Pouco lhes importa o objetivo a ser atingido, o projeto econômico, político, social, a ser realizado. Elas preferem “entrar no” prazer de estar junto, “entrar na” intensidade do momento, “entrar no” gozo deste mundo tal como ele é. (MAFFESOLI, 2006, p.7).

Apesar do individualismo exacerbado que naturalmente decorre da diluição de valores identitários e da pulverização das referências clássicas de identificação - decorrentes do desgaste apresentado pelo pensamento dicotômico-, o tribalismo, curiosamente, marca o fim de uma época em que o mundo era organizado a partir do *indivíduo* – um sujeito racional e universal, com função prévia e predeterminada de acordo com a conjuntura contratual. Nas tribos afetuais, ao revés, a *pessoa* representa papéis, a partir de razões particulares e afetos locais, e que, sendo assim, podem ser transitórios e circunstâncias, em permanentes agitações. Jamais homogêneos, compactos e imutáveis – vez que pressupõem paixões, sentidos e emoções comuns.

Vejamos, novamente, Maffesoli

Há, nessa perspectiva, um fundo arquetípico de alegrias, de prazeres, de dores também, que se enraíza na natureza (natureza natural, natureza humana, natureza social). “A alma da selva” (C. G. Jung), que o judeu-cristianismo e depois o burguesismo não apagaram totalmente, ecoa de novo. Ela retoma força e vigor nas selvas de pedra que são as nossas cidades, mas também nas clareiras das florestas quando, de maneira paroxística, as tribos tecno, quando das *raves*, pisam, em êxtase, essa lama da qual somos forjados. Estamos no coração do tribalismo pós-moderno: a identificação primária, primordial com o que, no humano, está próximo do húmus. (2006, p.17)

Maffesoli dá ênfase ao fato de que havia um corpo social lânguido e enfraquecido, formado por endógamos, e que aquilo que chamamos *barbárie* surge para regenerar este corpo e facultar a exogamia, propiciando a horizontalidade fraternal, causa e efeito do que chama de “erótica social”. No que um ideal comunitário seria mais nocivo que o ideal societário? – indaga o sociólogo. Novas formas de solidariedade, de generosidade, surgem, expressadas pelo estar-junto – ou, retomando mais uma vez Maffesoli, o “gozar junto”.

Goza-se na onda musical, na dança, no clamor dos esportes, na manifestação religiosa e, até, na equiparação social, “na explosão política”. Há uma desindividualização, pois saturada está a leitura que se fazia de um *indivíduo* destinado a exercer uma função, inerente a ele, que lhe foi legada. A metáfora da tribo valoriza o papel da *pessoa* (*persona*): não se trata mais da história que construo, contratualmente associado a outros indivíduos racionais, mas de um

mito do qual participo (MAFFESOLI, 2006, p.37)⁵⁵. Santos podem existir, heróis também, figuras emblemáticas idem, mas são simples “formas vazias”, matrizes que têm a simples função de agregação. Maffesoli lembra, p.ex., que o proletariado e o burguês, “sujeitos históricos”, tinham uma tarefa ser realizada; ou, outro exemplo, um certo gênio teórico, ou artístico ou político, podia articular uma mensagem que direcionasse o caminho a ser seguido, mas o tipo mítico do tribalismo, em contrapartida, exprime apenas o “gênio coletivo” num momento determinado: “Aqueles se apóiam no princípio de individualização, de separação, estes, ao contrário, são dominados pela indiferenciação, pelo ‘perder-se’ em um sujeito coletivo, o que chamarei neotribalismo” (2006, p.38).

Também aqui vale abrir outro parêntesis para lembrar-nos, novamente, do homem cordial, que encarna uma espécie de “herói coletivo” construído para o brasileiro, cuja história, sabe-se, é marcada pela ausência de heróis. “Herói que se preze tem de ter, de algum modo, a cara da nação. Tem de responder a alguma necessidade ou aspiração coletiva, refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado”, ressalta o historiador José Murilo de Carvalho (1990, p.55). Inexistindo esta sintonia, não adianta forçar a mão, os candidatos a herói serão simplesmente ignorados ou ridicularizados.

Quiçá, resida aí a dificuldade para, no Brasil, se encontrar alguém que encarnasse este espírito. Com a Proclamação da República, bem que se tentou. Benjamin Constant, Floriano Peixoto, Caxias, Osório, Tamandaré, Deodoro – todos nomes fortes, todos em vão. Adotou-se, então, Tiradentes. Não cabe discutir aqui o seu papel na Inconfidência, a sua personalidade, a sua aparência física – o fato é que, mesmo com alguma desconfiança, ele encarna a figura de um herói, mas não como o gênio que mostra o caminho a ser trilhado, mas como simples referência. E, assim mesmo, mais por conta da vinculação religiosa que se fez do que por sua história de vida, que até hoje suscita dúvidas e intensa batalha historiográfica. Para se ter uma idéia, não existia nenhum retrato de Tiradentes feito por quem o tivesse conhecido pessoalmente, até que o pintor positivista

⁵⁵ Michel Maffesoli traça um esquema que distingue o *social* (modernidade) da *socialidade* (pós-modernidade), respectivamente: a) estrutura mecânica *versus* estrutura complexa ou orgânica; b) organizações econômico-políticas x massas; c) indivíduos (função) x pessoas (papel); d) grupos contratuais x tribos afetuais. (2006, p.31)

Décio Villares, em 1890, distribuiu uma litogravura em que aparecia o busto do mártir com corda ao pescoço, louros da vitória, barba e cabelos longos, olhar no infinito – era a própria imagem de Cristo. Havia até um “judas traidor”, Joaquim Silvério dos Reis.

Leiamos José Murilo de Carvalho:

As representações plásticas e literárias de Tiradentes, e mesmo as exaltações políticas, passaram a utilizar cada vez mais a simbologia religiosa e a aproximá-lo da figura de Cristo. Se Ribeyrolles só via o patriota, o soldado, o herói cívico que se sacrificara por amor a uma idéia, Castro Alves já falava no Cristo da multidão. No farto material constante das coletâneas que todos os anos, a partir de 1882, o Clube Tiradentes do Rio de Janeiro fazia publicar por ocasião do 21 de abril, as referências religiosas são freqüentes. Já foi mencionado o artigo de Luis Gama, publicado em 1882, sob o título “À forca o Cristo da multidão”. Artigo de 1888, escrito por republicanos mineiros, chegava a atribuir a Tiradentes maior fortaleza moral do que a de Cristo. Ele teria recebido com maior serenidade a sentença: Cristo suara sangue. (CARVALHO, 1990, p.64).

Depois disso, o Estado Novo exaltou a sua condição de herói, a ditadura militar o adotou e a esquerda, mesmo os movimentos guerrilheiros da década de 1970, dele não abriu mão. E é esta ambigüidade que faz com que tenha uma função mais de agregar em situações pontuais e de interesse específico. *Situações pontuais* que não se confundem com a “cara da nação”.

Definitivamente, sequer Tiradentes representa o mito capaz de identificar o brasileiro.

Não temos, pois, um “grande herói” nacional, graças, quem sabe, à forte presença do “grande herói coletivo” que é o próprio homem cordial – e aqui, mais uma vez, ele se aproxima da idéia que conceitua as contemporâneas tribos afetuais.

A encarnação dos sintomas nacionais e das três *etnias*, o branco, o negro e índio, deu numa mistura não estável, caracterizada pela permanente *metamorfose* (Leyla Perrone-Moisés), e no herói sem caráter. Estamos falando de Macunaíma – que não simboliza exatamente um herói na acepção da palavra. Restam, então, Tiradentes, como simples referência, e o homem cordial, como herói imaginário.

2.9

O neotribalismo e o homem cordial

Voltando ao neotribalismo e à falta de luminares que desprestigiam a *persona* (outro ponto em comum com a cordialidade que consagra a pessoa, a pessoalidade), e fechando os parêntesis, podemos resumir este fenômeno contemporâneo numa frase: procura-se a companhia daqueles que pensam e sentem como nós – simplesmente isso. “Podemos assegurar que é isso que assegura uma forma de solidariedade, de continuidade através das histórias humanas”, conclui Maffesoli (2006, p.38).

Estas comunidades emocionais, ao mesmo tempo em que são instáveis e abertas, são também sujeitas a uma certa “lei do meio”, não escrita, não formalizada. Guardam fidelidade a regras não ditas: é a experiência ética, insiste ainda Maffesoli – que cita como exemplo os códigos dos mafiosos, ou aquele comerciante racista que protege o árabe da esquina, ou o pequeno-burguês que não denuncia o pequeno vigarista do bairro. É a solidariedade oriunda de um sentimento partilhado (2006, p.49) – como aquele que mobiliza os pais de classe média a se indignarem infinitamente mais com a criança, também de classe média, morta após ser arrastada por um carro dirigido por bandidos, metros a fio, do que com as muitas crianças miseráveis que são mortas, diariamente, de maneira similar. É a solidariedade que protege.⁵⁶

Baseando-se em Zygmunt Bauman, Bruno Souza Leal, professor da UFMG, discute as características das assim denominadas “comunidades estéticas” e “comunidades éticas” como modo de caracterizar formas de vida e sociabilidade contemporâneas:

As “comunidades estéticas”, em maior número, seriam uma modalidade do que Bauman chama de “comunidades-cabide”, ou seja, aquelas associações pouco duradouras, pontuais, em que os indivíduos podem “...em conjunto, perdurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo”. Nesse caso, a constituição de um grupo é limitada a momentos e espaços específicos, que tendem a desaparecer com o tempo. A “comunidade ética”, por sua vez, é vislumbrada como possível, a ser estabelecida entre indivíduos que compartilham “...de interesse e responsabilidade em relação

⁵⁶ Ver, a título de ilustração, o episódio do menino João Hélio, assassinado, em 2007, por marginais que, ao roubarem o carro dos seus pais, o arrastaram por metros, preso que estava pelo cinto de segurança.

aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos”. (SOUZA LEAL, 2005, p.31)

De uma ou de outra forma, parece certo que o afloramento de novos grupos sociais, elaborados a partir de identidades instáveis, gera o estabelecimento de novos laços de solidariedade “que tornam viáveis as existências individuais, tanto politicamente, por exemplo, como forma de resistência, quanto afetivamente, uma vez mesmo que tais relações se constituem à distância da família tradicional” (SOUZA LEAL, 2005, p.35).

A cordialidade brasileira pode ser vista, por um lado, como forma de resistência – máscara, disfarce -, lembrando barbárie e tribalismo ao restituir vida a um quadro esclerosado, que tendia a copiar, macaquear, se aburguesar e se institucionalizar. Neste aspecto, traz em si a ética do meio, favorecida por um mito que propõe a exclusividade da mestiçagem. Por outro lado, ela traz em si elementos que a aproximam das “comunidades-cabide”. O conceito *cordialidade*, a par de qualquer contexto histórico, tem fortes ingredientes imaginários e mitológicos, o que faz dele algo pouco palpável. Acresça-se, ainda, o fato de que *emoção* – elemento da sua essência – pressupõe, por si só, transitoriedade.

Bruno Souza Leal define que esta “emocionalização” para ser conservadora ou incômoda dependerá dos valores morais e políticos que os indivíduos e grupos tomam para si:

A composição das comunidades cordiais não gera necessariamente resistência ou reivindicação política: pode constituir “apenas” em redes de sociabilidade e segurança (...) Além disso, uma comunidade certamente comporta negociações internas, a partir mesmo das diferenças de posturas e valores. Tal negociação, porém, sendo “cordial” conforma contradições e diferenças, sem consenso ou mesmo debate. (SOUZA LEAL, 2005, p.37).

Aproxima-se o nosso homem cordial da *pessoa* inserida nas tribos contemporâneas diante da constatação de que ambos são formados a partir de contradições e diferenças – negociadas, muitas vezes, sem consenso ou debate – protegidas por um único guarda-chuva chamado *emoção*. A mesma emoção das tribos afetuais que gera solidariedade e interesses comunitários, e a mesma emoção do coração que gera identificação com os outros, com o Outro – ainda que

transitória, ainda que pontual, ainda que conservadora, ainda que incômoda. Diz Maffesoli:

Resumindo, podemos dizer que aquilo que caracteriza a estética do sentimento [leia-se: da emoção] não é de modo algum uma experiência individualista ou ‘interior’, antes, pelo contrário, é uma outra coisa que, na sua essência, é abertura para os outros, para o Outro. (2006, p.44).

Esta definição, podemos ver, aplica-se tanto às tribos afetuais – como foi a intenção do autor do texto – como ao homem cordial. Basta ler, para tanto, o próprio Sérgio Buarque de Holanda: “No ‘homem cordial’ a vida em sociedade é de certo modo uma libertação do verdadeiro pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias de existência. *Sua maneira de expansão para com os demais reduz o indivíduo a parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – é precisamente a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros.*” (2006, p.400) (Grifos meus).

Ao dizer que a cordialidade reduz o indivíduo a parcela social, Sérgio Buarque, de certa forma, antecipava a desindividualização preconizada por Maffesoli em torno das tribos urbanas, onde a *persona* dá lugar ao indivíduo. E é exatamente este “viver nos outros” que corresponde à máscara, forma de defesa do indivíduo contra a sociedade – o artifício que se naturaliza. No dizer de Silvano Santiago: um subterfúgio do *disfarce*, de que, por sua vez, o indivíduo se vale para poder experimentar em toda a sua extensão – na vida social – aquilo que ele na verdade é, isto é, um rochedo altaneiro, tomado pela *sensibilidade e a emoção* (SANTIAGO, 2006, p.244).

Enfim, a peça de resistência que equivale a um disfarce, no homem cordial, é a mesma “idéia da *persona*, da máscara que pode ser mutável e que se integra sobretudo numa variedade de cenas, de situações que só valem porque são representadas em conjunto” (MAFFESOLI, 2006, p.37). Ou seja, a mesma idéia que delineia a *pessoa* componente das comunidades afetivas urbanas. Noutras palavras: o *homem* resultante de identidades instáveis que estão em permanente processo de mutação, o homem “desenraizado” das tribos afetuais, o homem traduzido da contemporaneidade. Todos usuários da mesma máscara do homem cordial. A máscara do *modus vivendi*.

O quadro comparativo adquire contornos de certeza diante de uma definição de Michel Maffesoli que compreende o conceito de processo tribal e que, concomitantemente, pode abarcar a nossa tão propagada cordialidade:

E é em função dos gostos sexuais, das solidariedades de escolas, das relações de amizade, das preferências filosóficas ou religiosas que vão se constituir as redes de influência, a camaradagem e outras formas de ajuda mútua, que constituem o tecido social. “Redes das redes”, *onde o afeto, o sentimento, a emoção sob suas diversas modulações têm um papel essencial*. Não se trata de dizer se é bom ou mau. É melhor reconhecer que, de encontro a um social racionalmente pensado e organizado, a socialidade é somente uma concentração de pequenas tribos que se dedicam, de qualquer modo, *a se ajustar, se adaptar, se acomodar entre si*. (MAFFESOLI, 2006, p.14) [Grifos meus].

Nas neotribos predominam o afeto, o sentimento e a emoção, que se contrapõem a um social racional e organizado. A máscara serve para ajustar, adaptar, acomodar. Já o homem cordial também conta com a emoção contra a razão. Como máscara, a cordialidade preserva o familiar e o íntimo; como máscara, a cordialidade se compromete como público e a figuração (SANTIAGO: 2006, p.245).

Não se trata de dizer se para – um e outro – isso é bom ou ruim. Apenas, constatemos.

O homem cordial oculta as diferenças, enquanto externa uma lhaneza no trato social como se divergências e desigualdades inexistissem. A afetuosidade, a emoção e as batidas do coração funcionam como acordes de uma peça com base numa pseudo-harmonia. E o processo de formação das tribos afetuais (e, quiçá, talvez aqui resida um equívoco na elaboração de Maffesoli) acontece a partir do encontro de sujeitos (pessoas) identificados pela mesma emoção (ainda que transitória), como se fosse esse o fator exclusivo de vinculação, submergindo outras diferenças (ainda que também transitórias e mutantes). São duas idealizações que se aproximam, e que têm como elo comum (além da emoção) o mascaramento de diferenças, que, como dito, podem ser transitórias e mutantes – ou não.

Os códigos, a ética grupal e as leis tácitas valem mais que a lei escrita, nestas neotribos.

No Brasil, “quem obedece a todas as leis é um *babaca!*”, responderam a Roberto DaMatta, num inquérito realizado com estudantes. E não foi uma resposta

isolada. De fato, obediência à lei, na sociedade brasileira, significa grande inferioridade. “Normalmente é um sinal de ausência de relações e são as relações que permitem revestir uma pessoa de humanidade, resgatando-a de sua condição de universalidade que é dada nos papéis de ‘cidadão’ e de ‘indivíduo’” (DAMATTA, 2000, p.82). Nestas horas, tanto um como outro, neotribais ou homens cordiais, podem se ver na situação de *excluídos*, em sistemas (capitalistas) que lidam com a *exclusão*, colocando em xeque a própria condição de “cidadão”.

Providencial, aqui, a fala do antropólogo Gilberto Velho:

Embora na lei tenhamos, de um modo geral, definidos direitos e liberdades extensivos a todos os membros da sociedade brasileira, na prática temos cidadãos de primeira, segunda e terceira classe e mesmo não-cidadãos, isto é, indivíduos sem voz, sem espaço e sem nenhum respaldo real nas instituições vigentes. (1997, p.146).

Tenta-se caminhar, então, por uma zona cinzenta, um entre-espaço híbrido, que guarda um lado romântico, lúdico e utópico, mas que por outro lado pode cair na exclusão ou num certo comodismo: “O fato importante não é apenas o desencontro entre a prática e a lei mas as próprias crenças disseminadas de que a diferença e as desigualdades são fatos consumados” (VELHO,1997, p.147).

A Revolução Francesa é exemplo clássico de tentativa de manipular sentimentos coletivos para criar um novo sistema político, uma nova sociedade. Um novo homem. Mirabeau não mediu palavras: não basta mostrar a verdade, é necessário fazer com que o povo a ame, é necessário apoderar-se da imaginação do povo. *Formar almas*, completou José Murilo de Carvalho (1990, p.11). O homem cordial foi apoderado da imaginação popular e até os dias de hoje forma almas. E serve como uma bússola para imaginarmos “novos homens” contemporâneos traduzidos e afetuais. A dúvida consiste em sabermos se esses homens novos também formarão almas “felizes” e “traduzidas”.

A formação de almas, de mitos e heróis, e da nação, não prescinde da narrativa. Sujeito da modernidade, o homem cordial foi narrado em toda a sua extensão e complexidade – e continua a sê-lo neste momento *pós* (pois, como vimos, ele continua atualíssimo). O sujeito das atuais tribos urbanas e o sujeito pretensamente traduzido da contemporaneidade também não prescindem da narrativa. E este ato de narrar, do homem cordial e do homem traduzido, que

aponta para a ausência de ruptura estanque e para o fato que aqueles “novos homens” talvez não sejam tão *novos* assim.

Vamos, então, às narrativas e formas de narrar.

3

Narrativas e formas de narrar

“...esse ignóbil baile de máscaras que se chama
sociedade.”

STENDHAL; *Lucien Leuwen*

3.1

Narrando o multiculturalismo

Em nossas metrópoles contemporâneas, dominadas pela desconexão, atomização e falta de sentido, podem existir histórias? – é a indagação central de Nestor Garcia Canclini, no artigo *Narrar o multiculturalismo*. Diante (i) da pluralidade de identidades que cercam e formam o sujeito contemporâneo e (ii) das múltiplas culturas urbanas que convivem num mesmo espaço urbano, percebe-se a pertinência do questionamento.

Como já dito, a realidade dos dias de hoje mostra um processo de globalização que acirra e estimula a competição entre empresas transnacionais, provocando uma vasta dispersão do mundo. Alterado restou um quadro anterior em que as culturas nacionais pareciam sistemas razoáveis, seguros e previsíveis, para preservar, dentro da homogeneidade industrial, certas diferenças e certo enraizamento territorial.

Na cena moderna, a homogeneidade cultural e a leitura de um sujeito compacto, como que formado por uma identidade única, distintiva e coerente, davam margem a uma narrativa que paralisasse o instante, contasse o cotidiano, explicasse o homem e suas diferenças. A efemeridade era congelada não só pela fotografia e pelo cinema, mas, também – e quiçá, principalmente – pela narrativa escrita. Uma narrativa capaz de traçar um *panorama* do cotidiano, detalhando seus fatos, pessoas, acontecimentos, situações fugidias. Desde grandes romances até contos, passando pela crônica, textos podiam fixar o instante, simbolizando o aparentemente perene. Uma *literatura panorâmica*, enfim. Uma literatura do cotidiano.

Um cotidiano que, por certo, retratava – direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente - a realidade social, como acentua Margaret Cohen:

Na visão de pensadores como Walter Benjamin, Henri Lefebvre e Michel de Certeau, o cotidiano designa a forma pela qual a experiência diária de produção das pessoas é moldada pela conjunção entre a lógica capitalista da mais-valia, a industrialização, a urbanização e a crescente atomização e abstração da formação social dominada pela burguesia. (COHEN, 2004, p.259)

Trocando em miúdos, este cenário propiciava uma narrativa que partia de um centro histórico e moderno e circundava de maneira coerente e explicativa um mapa, um único mapa, do território habitado pelo sujeito, o espaço urbano – cuidando dos detalhes que cercavam o dia-a-dia desse sujeito.

Não por acaso, o nascimento da modernidade é caracterizado pela concepção do cotidiano como prática, o reconhecimento da vida diária como objeto válido de investigação científica. Partindo desta premissa, Margaret Cohen nos oferece um ensaio sobre a “literatura panorâmica” que predominou em parte do século XIX, onde conceitua:

Os detalhes da vida cotidiana constituíam elemento central para as descrições apresentadas nos textos panorâmicos da prática social contemporânea. Desde o dono da mercearia e da moça da classe trabalhadora que abrem *Les Français peints par eux-mêmes* até a descrição da imprensa diária em *La Grande ville*, de vinhetas sobre a forma de os parisienses se cumprimentarem em *Le Diable à Paris* passando por comentários acerca de um dos objetos mais triviais do dia-a-dia urbano, o guarda-chuva, no capítulo de *Le Livres des cent-et-um* intitulado “O burguês parisiense”, esses volumes estão repletos de materiais pertencentes ao tecido desarmônico formador da experiência do dia-a-dia parisiense. (COHEN, 2004, p.262).

Cohen cita o crítico Jules Janin, que ressalta que esta literatura confere dignidade epistemológica a um campo que a sociedade aristocrática rejeitara, tachando-o de banal e de lugar-comum. Janin lembra, ainda, que virá o dia em que nossos netos e sobrinhos quererão saber como éramos, o que fazíamos, como nos vestíamos, quais os nossos hábitos, nossos prazeres, nossas diferenças. O que bebíamos, perguntarão? Quais vinhos? O que líamos? Que tipo de poesia preferíamos? Calçávamos bota com bainhas? – elucubra o crítico, para completar: “Isso sem falar em mil outras perguntas que não nos atrevemos a prever, que nos

fariam morrer de vergonha, e que nossos sobrinhos nos farão, em alto e bom som, como indagações absolutamente naturais” (JANIN *apud* COHEN, 2004, p.263).

Margaret Cohen ressalva que a chamada literatura panorâmica, como gênero, é de curta duração – prevaleceu no período compreendido pela Monarquia de Julho. No entanto, a relevância de agora nos lembrarmos dela está no seu olhar moderno dispensado aos objetos e detalhes do cotidiano, mapeando o dia-a-dia urbano revelador das suas alegorias e da complexidade vivenciada por suas personagens. Ao falar disso, termina falando de coisas que o leitor, muita vez, não quer ver, ou não consegue ver, ou simplesmente desconhece.

A literatura panorâmica foi apenas o ápice desta narrativa. Outras narrativas literárias, de uma forma ou de outra, também lidam com as referências do cotidiano social – ainda que sem dar grande relevância aos detalhes, ainda que sem a pretensão do olhar panóptico, como aconteceu com os textos panorâmicos. Este olhar - nos parece evidente - está sempre carregado de subjetividade, de forma que a narrativa obedece aos ditames do seu autor, que traz consigo seus conceitos, sua história, sua ideologia, suas posições pessoais. Margaret Cohen nos mostra, ainda, que foi assim com a narrativa panorâmica:

Nem sempre os traços característicos do texto panorâmico dão continuidade a seu projeto panóptico expressamente estabelecido. O fato de o texto ser produto de muitos autores surte efeito negativo com relação à suas pretensões à autoridade social, mas ao mesmo tempo as promove. Cada um desses autores pode muito bem representar uma faceta ou um jargão distintivos da realidade parisiense. Contudo, não há uma subjetividade onipresente, que salte aos olhos, para assegurar a veracidade referencial do todo panorâmico. (COHEN, 2004, p.267).

Como conseqüência, tais textos geraram uma baixa estabilidade referencial fazendo com que o leitor tomasse suas próprias decisões quanto a critérios seletivos, ou seja, a respeito de como lidar com textos cujos códigos e pretensões referenciais apresentam grandes distinções entre si (às vezes, sobre um mesmo fato), decorrentes da subjetividade de cada autor. Daí, a leitura nas entrelinhas destes códigos para alcançar a realidade que representam.

Noutras palavras, em vez de propiciar um porto seguro, uma perspectiva segura e objetiva da realidade, os textos panorâmicos arrastavam o leitor para o que Luckács chamou de “anarquia da meia-luz do cotidiano”, segundo palavras de Cohen:

Ele lança o leitor em um lusco-fusco epistemológico, um estado em que o conhecimento objetivo, a experiência exteriormente verificável, ficções socialmente sancionadas e uma projeção individual fantasmática interagem de modo instável e desordenado. Henri Lefebvre sustenta a tese de que essa interação estimula as intromissões da fantasia da vida do próprio leitor, nos detalhes aparentemente estáveis e passíveis de verificação referencial da realidade social exterior, no momento em que ela caracteriza a resposta do leitor, solicitada pelos gêneros cotidianos de seu próprio tempo. (COHEN: 2004, 268).

Foi assim com os textos panorâmicos e, repita-se, guardando as devidas proporções, foi assim, em regra, com a literatura moderna – e de alguma maneira é assim com boa parte da literatura contemporânea.

Lembro os textos panorâmicos – radicais na intenção – para dizer que, seja lá como for, a literatura, como um todo, não pode ser dissociada da realidade social e das relações nela desenvolvidas, ainda que sob a ótica particular e subjetiva do narrador.

Dizer isso não implica, em absoluto, supervalorizar ou dar exclusividade ao *fato social* como determinante para a análise do texto literário - o que nos tornaria míopes para formas criativas levadas a cabo pelo autor do texto, e para os aspectos estéticos presentes na obra. Contudo, por mais paradoxal que possa parecer, a postura de minimizar a influência socioeconômica – ou do fato social - equivale a tornar o intérprete “refém da imagem ideal projetada pelos setores hegemônicos da sociedade” (CASTRO ROCHA, 2004, p.139).

Há que haver um meio-termo capaz de desatar o nó paradoxal.

Silviano Santiago, em *Para além da história social*, citando Roberto Schwarz (*Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”*), lembra que a leitura realista institucionalizou “a possibilidade de se fazer a ‘sondagem do mundo contemporâneo *através* da nossa literatura’, desde que se tenha o cuidado de não se operar, graças à malandragem, ‘a transformação de um modo de ser de classe em modo de ser nacional’, pois aí iria se cair na ‘operação de base da ideologia’” (2002, p.255). Posto isto, Silviano ressalta, em contrapartida, que o texto artístico, produto de uma história e de uma sociedade, paradoxalmente foge dos limites da história e da sociedade que o originaram, “independente mesmo dos sucessivos leitores que o reorganizam racionalmente, para afirmar-se universal” (op. cit., p.255):

Se a leitura realista circunscreve questões de relevo para a leitura do texto nas suas relações com a história e a sociedade, deixa no entanto de compreender o que nele o torna transitório e, por isso mesmo, crítico e prazeroso. Isto é, o que do texto é capaz de substantivamente proporcionar saber e prazer aos leitores de outras partes do mundo e de outras épocas da história. (SANTIAGO, op. cit., p.255)

O próprio Silviano Santiago cita uma enigmática frase de Marx – “A história mundial não surge na história como resultado da história mundial” (*Uma contribuição para a crítica da economia política*) – para concluir que, embora de forma aparentemente paradoxal, “a verdadeira obra de arte é historicamente eterna”.

Faço esta importante ressalva de Silviano apenas para deixar sublinhado que, não obstante ser instigante – e igualmente tortuosa – a polêmica que cerca este debate, ela foge completamente aos propósitos desta dissertação. Assim sendo, esclareço que, sem perder de vista os valores estéticos presentes na obra (repito, não quero entrar nesta discussão), e sem ler as obras literárias como se fossem meros documentos, apenas procurei, ao tratar da questão da narrativa, lançar mão de certos textos, exclusivamente para os fins aqui propostos, de forma a não desvinculá-los totalmente da sua dimensão social.

Nicolau Sevcenko lembra que, nos dias de hoje, é quase um truísmo afirmar a interdependência estreita existente entre estudos literários e ciências sociais, sem que isso implique, *per se*, o menosprezo aos valores esteticistas: “A exigência metodológica que se faz, contudo, para que não se regrida a posições reducionistas anteriores, é de que se preserve toda a riqueza estética e comunicativa do texto literário, cuidando igualmente para que a produção discursiva não perca o conjunto de significados condensados na sua dimensão social” (SEVCENKO, 2003, p.28).

Podemos dizer, então, que a liberdade de criação do autor é, de certa forma, “condicional”, uma vez que seus temas, seus valores, sua perspectiva, ou as normas que a cercam são fornecidas ou sugeridas pela sua sociedade e pelo seu tempo:

Fora de qualquer dúvida: a literatura é antes de mais nada um produto artístico, destinado a agradar e a comover; mas como se pode imaginar uma árvore sem raízes, ou como pode a qualidade dos seus frutos não depender de características

do solo, da natureza do clima e das condições ambientais? (SEVCENKO, 2003, p.29).

Logo, os textos modernos percorriam um mapa e delineavam o sujeito “fruto” desse mapa - urbano e nacional -, revelando seus desajustes e trazendo em si, mais que o testemunho da sociedade, a revelação de seus focos mais candentes de tensão e a mágoa dos conflitos, traduzindo no seu âmago mais um anseio de mudança do que mecanismos da permanência (SEVCENKO, 2003, p.29).

Na ótica contemporânea, o mito do nacional escorre entre os dedos, desalinhando a perspectiva de centro histórico e desfazendo a hipótese de um mapeamento único e exclusivo – abalando, com isso, as referências que davam um norte e uma estabilidade ao indivíduo. Em crise, este indivíduo passa a ser vários em um - assim como são várias as cidades numa só. Ambos, indivíduo e cidade, interagem. Os verbos *conhecer* e *interrogar* a(s) cidade(s) devem ser conjugados com conhecer e interrogar a si mesmo. E se interroga a(s) cidade(s) narrando-a(s). Narrando os seus meandros, os seus submundos, os seus andantes, as suas esquinas e seus cantos, aquilo que não é visto nem dito, passeando por ela. Pode se dizer: flanando.

Uma *flânerie* contemporânea, digamos assim. Talvez, sem o andar determinista e coerente que compreende a expressão “flanar”, mas, ainda assim, não deixa de ser uma *flânerie*.

Não por outro motivo, os passos do *flâneur* da modernidade conduziam às revelações da cidade, e assim mostrava o homem moderno. O seu trajeto era contado logicamente, sucessivamente, demarcando os contrastes e as contradições. Um trajeto caracterizado pela tensão e pela dramaticidade – mas isso não afasta a sua lógica retilínea e coerente, nem lhe dá ares de romantismo. Esta lógica, ao revés, serve para enfatizar as tensões e os desnivelamentos encontrados ao longo do caminho.

João do Rio, cronista da *flânerie*, retratou estas diferenças, desenroladas no meio social e político de uma cidade do início do século XX que almejava a modernização a qualquer custo e que sonhava ser Paris quando crescesse. Lima Barreto fez o mesmo. Outros também o fizeram – mas, aqui, nos limitaremos aos dois escritores cariocas.

Enquanto indaga se é possível serem abarcados num mesmo guarda-chuva os sentidos dispersos de uma megacidade, Canclini conclui que o mundo contemporâneo não compreende mais esta figura clássica do *Flâneur* da modernidade com o seu passeio lógico e linear. A cidade, agora, é como um videoclipe – são imagens sobrepostas e descontínuas. O passeio pela cidade, nos dias de hoje, é uma mistura de cenas, imagens e relatos, efêmeros e fugazes – dispersos, pois centro não há, embora cada uma dessas cenas, imagens ou relatos possa ser (ou pretende ser) o centro de si mesmo.

Busca-se, a partir daí, estabelecer uma ruptura entre uma narrativa moderna e uma narrativa pós-moderna. Os teóricos da literatura pós-moderna geralmente salientam o caráter alegórico dessa literatura, em oposição à literatura simbólica que caracterizaria o classicismo e o romantismo – uma idéia que, segundo Sergio Paulo Rouanet, significa que “a literatura pós-moderna é fragmentária, descontínua, polissêmica, características atribuídas à alegoria por Walter Benjamin, em contraste com a literatura clássica e moderna, que se basearia na estética do símbolo; isto é, seria totalizadora, harmônica e de uma significação objetiva” (ROUANET, 2004, p.256).

Neste sentido, Luiz Ruffato, em *Eles eram muitos cavalos*, nos mostra um videoclipe?; conta histórias?; relatos?; crônicas?; cenas? Alegorias? Há sentido nelas? Ele responde positivamente à dúvida de Canclini? Mais que isso, a sua narrativa prova que há prosas estanques modernas e pós-modernas?

É certo, por outro lado, que as crônicas de João do Rio fazem um *passeio linear* pelo palco da modernidade. Os detalhes e as personagens nos contam a história daquele cotidiano. Assim como faz Lima Barreto (escolhi, a bel prazer, *Clara dos Anjos*, como poderia ter escolhido tantas outras de suas obras) e, anteriormente, Joaquim Manuel de Macedo (*Memórias do sobrinho do meu tio*). Um cotidiano brasileiro que mostrava seus “homens cordiais”.

A cena contemporânea, por sua vez, também nos é exposta (além do mencionado Ruffato) pela prosa de João Gilberto Noll (*Lorde*), Moacyr Scliar (*A majestade do Xingu*) e Rubem Fonseca (*O Cobrador*), e também pelo cinema de

Walter Salles e Daniela Thomas (*Terra Estrangeira*)⁵⁷, que narram um mundo insistentemente chamado pós-moderno e seus “homens traduzidos”. São obras dos dias de hoje que contam histórias destes homens e deste mundo. Histórias não contadas de forma fragmentada, descontínua e incoerente - o que não quer dizer que não mostrem realidade e sujeitos fragmentados e descontínuos e incoerentes. Ao mesmo tempo em que mostram a familiaridade destes homens traduzidos com aqueles homens cordiais, estas narrativas contemporâneas – de que trataremos ao longo deste capítulo – parece que demonstram que há, sim, histórias ainda a serem contadas nesta dispersão de sentido que se verifica atualmente nos grandes centros urbanos. Demonstram, junto com *Eles eram muitos cavalos*, que esta narrativa da era do videoclipe ou da era virtual pode ser feita em forma de cliques e virtualmente... ou não.

3.2

As cidades na cidade

“...a rua cheia de gente. Digo, dentro da minha cabeça, e às vezes para fora, está todo mundo me devendo!... Rua Marechal Floriano, casa de armas, farmácia, banco, china, retratista, Light, vacina, médico, Ducal, gente aos montes”... “o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade”... “...onde ontem um manancial hoje uma favela onde ontem uma escola hoje uma cadeia onde ontem um prédio do começo do século hoje um três dormitórios suíte setenta metros quadrados”... “...são imigrantes são baianos mineiros nordestinos gente desenraizada sem amor à cidade para eles tanto (...) fez é uma cidade magnífica os minaretes (podre a cidade, a cidade)”... “as grandes cidades, dilaceradas pelo crescimento errático e por um multiculturalismo conflitante, são o cenário em que melhor se manifesta o declínio das metanarrativas históricas, das utopias”... “pós-modernidade e contemporaneidade, que trabalha com fragmento, trabalha com alienação, trabalho com niilismo, com narcisismo desorientado, e que tem horror à idéia de utopia”... “momento que se caracteriza pela evidência da crise de um dos conceitos dominantes nos anos 20: a

⁵⁷ A obra de Joaquim Macedo data do século XIX, escrita nos últimos meses de 1867 e janeiro de 1868; *Clara dos Anjos* foi publicada em folhetins, na *Revista Souza Cruz*, entre 1923-1924; e as crônicas de João do Rio permeiam entre 1904, quando começou a fazer reportagens de *As religiões do Rio*, para a *Gazeta*, e 1921, ano do seu falecimento. João Gilberto Noll publicou o seu *Lord* em 2004; o livro de Scliar teve a primeira edição em 1997; *Eles eram muitos cavalos* saiu pela primeira vez em 2001; e o lançamento de *Terra Estrangeira* aconteceu em 1995. Quanto ao *O Cobrador*, saiu, em primeira edição, em 1979. E o anteriormente citado *Quase dois irmãos* foi lançado nos cinemas em 2005.

*utopia”... “... não sou insensível à questão social irreconhecível o centro da cidade hordas de camelôs batedores de carteira homens-sanduíche cheiro de urina cheiro de óleo saturado cheiro de...” “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno”... “narrar é saber que já não é possível a experiência da ordem que o flâneur esperava estabelecer ao passear pela metrópole do início do século passado...” “...de manhã não se consegue andar na direção da Central, a multidão vem rolando como uma enorme lagarta ocupando toda a calçada...” “Agora a cidade é como um videoclipe: montagem efervescente de imagens descontínuas”.*⁵⁸

A cidade como um videoclipe – na comparação de Canclini. Mais adequadamente aos dias de hoje, talvez fosse melhor falar em “cidade virtual” vista como janelas ou *sites* simultâneos de um computador. O videoclipe, hoje, já não é mais o ápice tecnológico, ultrapassado pela inesgotável criatividade da informática.

De toda sorte, estamos a falar de uma sucessão de imagens, fatos, histórias e personagens, contínuos ou não, coerentes ou não, tudo misturado, de forma polifônica, não coesa, não unificada, multicultural. A leitura pós-moderna de um mundo plural e globalizado que, em tese, serviria para aproximar culturas, mas que, ao mesmo tempo, rechaça o sentimento de coesão e unidade, permitindo o rompimento de concepções fixas, tradicionais e históricas, é feita através das megacidades de hoje, os grandes centros urbanos: “Os anos setenta implicaram, em nossa região, uma reação antiurbana e antimoderna que o recente debate suscitado por este clima de idéias pós-modernas nos subtrai, *produzindo um retorno massivo do interesse cultural pela cidade como chave de leitura da modernidade*”, destaca Adrián Gorelik (1999, 57). [Grifos meus]

A cidade que, inserida e integrante da nação (se confundia com ela), supunha um passado e um desejo de vida em comum, ensejava culturas – culturas nacionais – cujos símbolos e representações eram considerados construtores de identidade, calcadas nas histórias que são contadas sobre a nação (e por consequência, sobre a cidade), “memórias que conectem seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (HALL, 2004, p.51).

⁵⁸ Luiz Ruffato (2005); David Harley (1989); Néstor Garcia Canclini (2005); Affonso Romano de Sant’Anna (2004); Beatriz Resende (1994); Stuart Hall (2004) Os trechos subtraídos de textos teóricos são citados ao longo desta terceira parte da dissertação.

Uma construção imaginária, enfim. Uma comunidade política imaginada (Benedict Andersen) que tem sua força no ato de contar, contrariada agora, segundo Néstor Canclini, por uma globalização que (i) diminui a importância destas histórias centralizadas em acontecimentos passados e fundadores, e (ii) reduz, também, a relevância dos territórios que sustentavam uma ilusão: identidades a-históricas e ensimesmadas. Boa parte da narrativa destas histórias, deste passado fundador da nação, que sobreveio na literatura, nas artes, tendo como musa inspiradora a utopia – o desejo de continuar a vida em comum –, pressupunha identidades centradas e bem definidas, construídas (e ao mesmo tempo construtoras) numa certa linearidade.

Para Canclini, esta lógica foi alterada:

Os referentes de identidade se formam, agora, mais do que nas artes, na literatura e no folclore – que durante séculos produziram os signos de diferenciação das nações –, em relação com os repertórios textuais e iconográficos gerados pelos meios eletrônicos de comunicação e com a globalização da vida urbana. (CANCLINI, 2005, p.117)

Hoje, a sociedade disponível para o indivíduo é multifacetada, fracionada, indefinida e sem um núcleo firmado num centro histórico revelador de suas raízes – núcleo este formado por um conjunto de mitos, lendas, histórias, folclore, literatura e artes plásticas. Tradição, enfim. E memória. Imaginários urbanos que eram não apenas referências de identidades, mas também fundadores da própria *nação imaginada* – ou da própria cidade.

Estamos, pois, diante do deslocamento da questão nacional. A cidade não é mais *a* nação. Aliás, a cidade não é mais *uma* cidade. Várias cidades estão contidas dentro de uma mesma megalópole. Várias são as referências; logo, vários são os grupos urbanos e variadas são as tribos urbanas, cujos componentes podem se identificar por uma “grande questão” ou por uma “grande banalidade”. Não por outro motivo, Canclini propõe que devemos reconceituar o funcionamento das grandes cidades. Como narrar, então, este novo funcionamento, esta nova cultura urbana?

Cultura urbana que jamais esteve tão fragmentada, nem produziu tantas imagens, nem reproduziu tantas figuras, constata Adrián Gorelik – ressaltando que isso não é fruto do reconhecimento de posições contrapostas inconciliáveis;

constitui-se, sim, numa acumulação de visões da cidade como estratos geológicos incomunicáveis entre si, resultado da mescla de tempos da cidade pós-moderna:

Cortado o fluxo contínuo do tempo *progressista*, com a queda da tensão modernista que outorgava um sentido e um projeto à heterogeneidade material da cidade, a paisagem urbana aparece como uma justaposição de artefatos efêmeros com restos de infra-estrutura obsoleta, tecido decadente, fábricas abandonadas, enormes vazios, moradias precárias nos interstícios e, de repente, como enclaves auto-suficientes, incrustações radiantes de novidade técnica ou social, com a trama invisível mas onipresente dos meios eletrônicos configurando novos percursos, novas fruições (GORELIK, 1999, p.77).

Estes *novos percursos e novas fruições* consagrados pelos meios eletrônicos de comunicação – e pela globalização urbana - formam os referentes de identidades conceituados por Canclini, e – a seu ver - não mais permitiriam o trajeto ordenado e progressista vislumbrado pelo *flâneur* para contar a cidade, quando flanava ociosa e despreocupadamente, no meio da multidão, e podia narrar e constatar as desigualdades e os paradoxos próprios e particulares do meio urbano.

O *flâneur* observava – e, muita vez, explicava (efeito da própria narrativa em si, de natureza denunciante) – a miséria e a diferença. Mesmo um “desfrutável e rebolante” e “superficial” (as expressões são de Antonio Candido) cronista como João do Rio podia, imbuído da *flânerie*, “a seus momentos denunciar a sociedade com senso de justiça e uma coragem lúcida que não encontramos nos adeptos ou simpatizantes do socialismo e do anarquismo” (CANDIDO,1978, p.82).

Agora, os percursos são, ao revés, desordenados e aparentemente ilógicos; os sentidos estão dispersos, o que dificulta o passeio sucessivo, conseqüente e seqüencial, capaz de explicar a convivência do superficial desfrutável com a miséria, e seus respectivos contra-sensos. A cidade de hoje é composta por remendos espalhados e desarrumados, “no qual cada fragmento libera seu sentido, mas nessa liberdade não predomina a ‘diferença’, mas o contraste e a desigualdade” (GORELIK, 1999, p.77).

A dispersão dos sentidos está relacionada à pluralização de identidades do sujeito contemporâneo – identidades diluídas, complexas, não uniformes e não unificadas em torno de um “eu” coerente. As identidades passaram a se deslocar, adquirindo complexidade e *contradição* (do “eu” consigo mesmo e com os outros).

Há, é fato, novos elementos, novos atores, que ditam a ordem política das sociedades atuais, das cidades, agora que a idéia de um sujeito uno, coeso e estrutural foi desconstruída, despedaçada e questionada. O feminismo, a liberação sexual, os movimentos dos negros e das minorias, organizações pacifistas, ecológicas, contra armas atômicas, de libertação nacional são exemplos “grandiosos” reveladores desta nova base social, cuja complexidade e pluralidade engloba, também, outras formas “menos nobres” de identificação, ligadas por um cordão umbilical tênue e superficial, cujos propósitos podem ser meramente corporativos, ou vinculados a times de futebol ou, até mesmo, oriundos de alguma comunidade do *orkut*.

Há, pois, uma espécie de *caleidoscópio* formado por identidades e identificações que projetam a proliferação de múltiplas culturas, e de grupos, guetos e tribos urbanas. Elementos que exigem voz e voto. Querem influenciar, decidir. E que, muita vez, são excluídos numa sociedade excludente, e que por vezes compõem mundos que nem ao menos chegam a se tocar.

A conjugação destes fatores não mais adota fórmulas simplistas que coloquem as classes sociais lado a lado, compactas e homogêneas, predefinidas. Outras identificações afloraram, fracionando, inclusive as velhas classes sociais, no seu sentido tradicional. O indivíduo contemporâneo, enfim, não mais comporta uma visão cerrada e míope, restrita à posição que ocupa na escala social; ao contrário, ele é composto, em si mesmo, dos diversos elementos que orbitam a seu redor – e que às vezes se contradizem, dando margem a alguém por vezes, incoerente, por vezes, incompleto, por vezes, insatisfeito. Já falamos sobre isso.

Diante desta realidade, não há como se cogitar, nos dias de hoje, qualquer raciocínio maniqueísta ou dual.⁵⁹

No entanto, como demonstrado em capítulo anterior, este quadro chamado pós-moderno se apresenta – do ponto de vista político, social, econômico e cultural - como um prolongamento ou simples continuidade ou consequência, mas não como ruptura do cenário anterior, chamado moderno.

⁵⁹ “Sabemos que foi Julien Freund quem, após C. Schmidt e G. Simmel, sublinhou inúmeras vezes a importância do número três na vida social. A noção de terceiro possui uma dimensão epistemológica que deixa mal as simplificações redutoras. Com o número ‘3’ nascerá a sociedade e, logo, a sociologia.” (MAFFESOLI, 2006, p.172)

A economia rotulada *moderna*, considerada industrial, pouco difere da economia pós-moderna, pós-industrial, a não ser como metamorfose do próprio sistema capitalista – e das velhas classes sociais desse sistema. Os novos atores políticos, encarnados pelas identidades emergentes e pelas novas comunidades sociais e urbanas, não representam ruptura alguma com a modernidade. São, ao revés, fruto de um novo espaço, numa nova perspectiva, que possibilita o aparecimento de novos direitos sociais, e com isso novos protagonistas, novas estratégias, novas formas de atuação, embora com o mesmo pano de fundo que caracterizou o momento anterior, moderno: a exploração do homem que aliena o seu trabalho para o detentor dos meios de produção persiste subsistindo e, conseqüentemente, continua gerando sociedades injustas e desiguais. Impossível, pois, ignorar as suas conseqüências na formação das diversas identidades – inclusive as *emergentes*.

O drama que se desenrola numa cidade, para ser contado, envolve necessariamente as figuras que transitam por este cenário e a encenação das diferenças. No palco da modernidade, as personagens e as situações de alteridade foram simbolizadas por composições que exprimiam um clima de dualidade e deixavam explícitas - bem claras - as injustiças decorrentes da então chamada luta de classes. No tablado pós-moderno, as mesmas diferenças continuam a predominar no roteiro, onde o Capital e o Trabalho ainda são protagonistas, com a diferença, porém, que agora apareceram várias outras personagens que não são necessariamente coadjuvantes, nem figurantes.

Deu-se a quebra do sentimento de unidade. A leitura contemporânea não é mais a de um sujeito pronto-e-acabado firmador de uma relação de causa-efeito com a sociedade, por ela refletido e dela reflexo. A fragmentação de sua identidade resulta numa pluralidade de identificações e de divergências no mesmo espaço público – urbano - ocupado por outros. Identificações multiculturais, que compreendem desde formações étnicas até grupos ou tribos urbanas que usam a mesma linguagem e utilizam os mesmos códigos.

São os *paradoxos da globalização* - para usar expressão de Renato Cordeiro Gomes, ao citar Canclini, no ensaio *De rua e de janela*, que consta da Revista Semear nº 6, de 2002 – “frente à qual se dá a afirmação do local identificado à cidade, a realidade mais próxima”. É o que o próprio Canclini

define como coexistência de múltiplas culturas urbanas e que representa a passagem da cidade para a megacidade, de *uma* cultura urbana para a multiculturalidade – que pressupõe a existência não de diversas cidades dentro da cidade. A consequência é que a leitura da cidade não mais se esgota numa rota dotada de lógica que apontava transeuntes capazes de serem definidos pelo olhar do curioso e equidistante observador.

A cidade, enfim, não mais comporta uma história só, centralizadora, uma utopia, uma história utópica.

Assim sendo, o “*homem da multidão*” – cujo semblante é *indecifrável e nada revelador, dotado de expressão peculiar*⁶⁰ – deixou de ser um fragmento isolado e excepcional em meio a uniformidades. Hoje, a multidão que transita pelas ruas, pelo espaço urbanos, é composta por vários “homens da multidão”, todos com semblante idiossincrático e pouco decifrável. Nada reveladores. Ainda assim, graças a esta complexidade, despertam a mesma empolgação e fascínio sentidas pelo narrador de *O homem da multidão*, Edgar Allan Poe, vez que, misteriosos e surpreendentes, repelem rótulos e definições predefinidas dotados de raciocínio determinista. O homem da multidão contemporâneo contraria fórmulas homogeneizadoras, e se apresenta numa perspectiva reveladora de sua *indeterminação*, que leva a uma reflexão

sobre o modelo hierárquico encoberto com uma causalidade calculada. O pós-moderno tem contribuído para enfrentar os problemas das grandes cidades divididas e os muros internos, quando rejeita as grandes teorias rígidas, que impõem modelos racionais a toda atividade humana. O pós-moderno revela as complexidades da vida urbana e a insuficiência de toda a tentativa de encontrar soluções simples para problemas complexos, em sua atenção para os muitos níveis que constituem as relações sociais e econômicas; em sua ênfase nos componentes culturais das atividades que se desenvolvem nas cidades; em suas reflexões sobre as ambigüidades do conceito do progresso e suas dúvidas quanto a qualquer progressão unilinear e inevitável. (GOMES,1999, p.210).

⁶⁰ A descrição do *Homem da multidão* está no conto de Edgar Allan Poe: “...achava-me ocupado em perscrutar a multidão quando, de súbito, surgiu-me à vista uma fisionomia (de um velho decrépito, de uns sessenta e cinco ou setenta anos de idade), uma fisionomia que imediatamente deteve e absorveu toda a minha atenção, por causa da absoluta peculiaridade de sua expressão. Jamais eu vira qualquer coisa de semelhante a essa expressão, mesmo remotamente. (...) Como tentasse, durante o breve minuto do primeiro relance de vista, formar uma análise qualquer de seu significado oculto, despertaram-se-me, confusa e paradoxalmente, no cérebro as idéias de vasto poder mental, de cautela, de sordidez, de alegria, de excessivo terror, de intenso terror, de intenso e supremo desespero. Sinto-me singularmente despertado, empolgado, fascinado.” (POE, 2001, p.395)

O sujeito contemporâneo, inserido neste burburinho urbano, com suas singularidades e imprevisibilidades, compõe um cenário multicultural que admite, sim, uma encenação, uma leitura e uma narrativa. Todavia, o instigante questionamento de Canclini persiste diante da natureza desta narrativa, se a partir dela é possível contar uma história ou se há fio condutor ligando as várias histórias.

O fato de não se admitir mais uma leitura do sujeito a partir de um epicentro formado por raízes históricas (suas, da nação, da cidade), porque não há mais raízes históricas fixas e imutáveis, significa concluir que – necessariamente – a narrativa da cena em que vive esse sujeito deve ser feita por meio de fragmentos isolados e exclusivistas, *flashes* soltos e dispersos, formadores de uma rede, um quadro multifacetado, como um videoclipe?

Parece certo que a narrativa pode ser assim, e pode ser bem narrada – como prova *Eles eram muitos cavalos*. Não nos parece tão certo, porém, deduzir que ela só possa ser narrada assim. O fato de o sujeito contemporâneo ser, por vezes, incoerente não implica dizer que para falar dele o narrador tenha, obrigatoriamente, que se valer de uma narrativa incoerente, sem um fio condutor. Dispersão, simultaneidade, mistura e mutações progressivas podem ser contadas sem a fórmula começo-meio-e-fim. Ou, ao contrário, a narrativa literária desta dispersão não precisa ser a literatura do fragmento, da fratura, do desfazimento, que se apresenta com uma grande novidade. A “tradição do novo” é marca da modernidade, mas parece que os entusiastas do pós-moderno também apostam numa “novidade” para mostrar uma ruptura, quando, na verdade, são vistas apenas formas diferentes de narrar um mesmo espetáculo que, simplesmente, se metamorfoseou e continua a se metamorfosear.

Esta é a verdade do pós-moderno.

E aqui, mais uma vez e já finalizando, me reporto à lúcida constatação de Sergio Paulo Rouanet, que põe a nu o nosso momento atual:

Esta é a verdade do pós-moderno. Sua ilusão é a tentativa de reagir às patologias da modernidade através de uma fuga para frente, renunciando a confrontar-se concretamente com os problemas da modernidade. Eles ficam para trás, num cinzento país moderno. É mais fácil refugiar-se num pós-moderno contracultural, verde e com crescimento zero, ou num pós-moderno anárquico, pluralista, em processo de desconstrução permanente, ou num pós-moderno eletrônico, povoado por *lasers*, vídeos e conjuntos de *rock*. É um caminho que não leva a parte

nenhuma. Pois a modernidade não está extinta: como diz Habermas, ela é um projeto incompleto. (ROUANET, 2004, p.269). [Grifo meu]

Histórias, pois, existem. Dispersas ou em cliques ou virtuais, elas estão aí. Então, como contá-las?

3.3

Andando com João do Rio pela *bella époque tropical*

Andando na cidade. O transeunte flana pelas ruas da metrópole. Anda, observa, anota, memoriza, passa ao largo, se detém absorto, quase *voyeur*, embora de forma concomitante e até mesmo contraditória, tem um ar de indiferença, a tudo e a todos. Um “ocioso sonhador”. É o *flâneur*. Conjuga concentração e dispersão, a dialética da composição moderna (BOLLE, 1994, p.367). Monta um quebra-cabeça, e assim conhece a cidade. Costura a cidade. Perde-se nela. Um *perder-se* benjaminiano: “saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução” (BENJAMIN, 1987, p.73).

Figura da modernidade, o *flâneur* reproduzia, nas suas andanças, o retrato de uma época, o seu cotidiano panorâmico, seus dramas e tensões, as suas personagens muito bem delineadas, os fragmentos que, mesmo soltos, se encaixavam logicamente. Era presença que funcionava como instrumento de orientação e mapeamento da cidade, como resgatado por Benjamin, depois de anunciado por Baudelaire, segundo as palavras de Willi Bolle: “Aristocracia, burguesia, classes trabalhadoras, produtores de ‘cultura’ e os ‘desclassificados’ – eis os principais estratos sociais que podemos conhecer na obra de Benjamin através da figura *passé-partout* do *flâneur*” (BOLLE, 1994, p.372).

A sua mais clássica definição, outrossim, está em Baudelaire:

A multidão é seu universo, como o ar é dos pássaros, como a água, o dos peixes. Sua paixão e profissão é *desposar a multidão*. Para o perfeito *Flâneur*, para o observador apaixonado, é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa, e contudo sentir-se em casa onde quer que se encontre; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto no mundo, eis alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais, que a linguagem não pode definir senão toscamente. (BAUDELAIRE, 2007, p.21)

Adota ele uma atitude *blasé*⁶¹ de quem, indiferente, não se envolve, apenas observa. Curiosa contradição, vez que esta indiferença não implica estranheza, nem falta de intimidade. Ele não é estranho à cidade. Trata-a, ao contrário, com carinho, como alguém próximo e íntimo. A *flânerie* necessita desta intimidade que humaniza a cidade, os bairros, as ruas, como faz o escritor português José Cardoso Pires, que em busca da *aura da cidade*, fala de Lisboa – e fala *para* Lisboa (*Lisboa, Livro de Bordo – Vozes, olhares e memorações*):

Há vozes e cheiros a reconhecer – cheiros, pois, então: o do peixe de sal e barrica nas lojas da Rua do Arsenal, não vamos mais longe; o da maresia a certas horas das docas do Tejo; o do verão nocturno dos ajardinados da Lapa; o dos armazéns de aprestos marítimos entre Santos e o Cais do Sodré; o do peixe a grelhar em fogareiro (...) E acima de tudo há a voz e o humor, o tom e a sintaxe, aquilo que te está, cidade, mais no íntimo. (PIRES, 1997, p.13)

Ou, ainda, as *humanas* ruas de João do Rio (*A rua*):

A rua é um fator de vida das cidades, a rua tem alma! (...) Se as ruas são entes vivos, as ruas pensam, têm idéias, filosofias e religião. Há ruas inteiramente católicas, ruas protestantes, ruas livres-pensadoras e até ruas sem religião. (...) Rua é como cobra. Tem veneno. Foge da rua! (...) Há meninas que cheiram a Botafogo, a Haddock Lobo, a Vila Isabel, como há velhas em idênticas condições, como há homens também. As ruas são tão humanas, vivem tanto e formam de tal maneira seus habitantes, que há até ruas em conflito com outras. (RIO, 2005, p.47,62,65,66)

João do Rio delas fala como alguém muito próximo. “Para reportar as figurações da rua, elege a metáfora biológica do corpo, que permite ler a cidade como algo familiar e instantaneamente apreensível”, define Renato Cordeiro Gomes (2005, p.25). Esta intimidade, esta familiaridade provoca uma inserção do sujeito nas entranhas da cidade, no desconhecido, nos meandros que levam ao conhecimento, que levam à interrogação.

⁶¹ “Não há talvez fenômeno psíquico que tenha sido incondicionalmente reservado à metrópole quanto a atitude *blasé*. A atitude *blasé* resulta em primeiro lugar dos estímulos contrastantes que, em rápidas mudanças e compressão concentrada, são impostos aos nervos. Disto também parece originalmente jorrar a intensificação da intelectualidade metropolitana. Portanto, as pessoas estúpidas, que não têm existência intelectual, não são exatamente *blasé*. Uma vida em perseguição desregrada ao prazer torna uma pessoa *blasé* porque agita os nervos até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo que eles finalmente cessam completamente de reagir”-preleciona de George Simmel, em artigo publicado pela primeira vez em 1902.

Para Isabel Margato, no instigante texto com título provocante, *A primeira vista é para os cegos*, publicado pela *Revista Semear* (2002), haverá dupla interrogação: interrogar a cidade e, ao mesmo tempo, interrogar a si mesmo – gerando o processo de (auto) conhecimento, a partir desta interação surgida do encontro com acasos, indícios, signos que revelam os mistérios da cidade. Mas esse encontro tem um preço, conclui: o preço da nossa transformação.

Ou seja, a cidade retrata não apenas a sua época, os seus tempos e os seus inventos, mas também o próprio sujeito. E é o *flâneur* que conta esta história – ele é um contador de histórias. Histórias da cidade – seus signos, seus mistérios, seus labirintos, aquilo que não é dito, nem é (só) turístico (afinal, “a primeira vista é para os cegos”, avisa Cardoso Pires, fonte para o título de Margato) – e histórias dos habitantes da cidade – suas identidades ou sua carteira de identidades, relembrando a pluralização de Gumbrecht. Logo, a crônica *flânerie* historia, mapeia e pontua estes signos e símbolos e estes personagens urbanos – melhor dizendo, estas alegorias urbanas.

Sobre isso, diz Beatriz Resende;

Em seu conhecido trabalho sobre espaço público, Habermas mostra que, quando a esfera pública burguesa está organizada, a crônica jornalística passa a ter importância, inclusive como esfera pública literária. É uma forma de resposta, de manifestação da opinião pública. Entre nós a crônica confirma-se como esforço de experimentação livre sobre a realidade brasileira. (RESENDE, 1994, p.125)

E a *realidade brasileira* do início do século XX – a época de João do Rio e da modernidade - era a realidade carioca, cujo discurso emitido era um discurso metonímico de todo o país, ressalta ainda Beatriz Resende (1994, p.124⁶²).

O momento anterior, final do século XIX, tinha sido de expansão da economia capitalista industrial (1870: Segunda Revolução Industrial ou Revolução Científico-Tecnológica). Dá-se um salto de qualidade e de quantidade na economia produtiva e mecanizada, e começa um processo que avançaria no século seguinte, um processo de descobertas. Descobertas científicas, avanço tecnológico, desenvolvimento na utilização energia, evolução medicinal e biológica, e um meio de produção *fordista* que prometia um processo de modernização a qualquer preço (e *um preço qualquer*, o da mão de obra dos

⁶² “...porque *dizer, escrever* o Rio é, por vezes, uma necessidade nacional.” (RESENDE, op. cit., p.126)

trabalhadores) – são a tônica daquele momento. O “novo” acontecia a todo instante; era progressiva a *necessidade* do novo. Do avião e do automóvel ao aquecedor elétrico, passando pela anestesia, a penicilina, o papel higiênico, o cinema e a fotografia e televisão e ainda o metrô, a roda-gigante e a montanha-russa, a comida enlatada, o refrigerador, o sabão em pó, a escova de dente, os refrigerantes gasosos, a aspirina, a Coca-Cola e o Sonrisal. E a caixa registradora - mencionada por último mas não menos importante, como destaca e realça Nicolau Sevcenko (1998, p.10) – aquela que tudo contabilizava, os preços e os lucros.

Esta variedade de novidades nos dá uma idéia do que estava acontecendo entre a última década do século XIX e as primeiras do século XX. As coisas se sucediam velozmente, rapidamente, quase instantaneamente – um instante a ser eternizado, e imediatamente renovado, realimentando a roda-viva em busca do novo, numa conjugação entre o efêmero e o eterno, o fugidio e o imutável, aparente discrepância, que, porém, se apresenta de forma complementar como uma marca da modernidade. “A modernidade, escreveu Baudelaire em seu artigo seminal *The painter of modern life* (publicado em 1863), é o transitório, o fugidio, contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável”, diz David Harvey, na sua obrigatória obra para todo aquele que quer lidar com este tema, *A condição pós-moderna* (1989, p.21).

O Brasil pós-proclamação da República, entusiasmado pelas novas idéias embaladas por novas elites, torna plena a abertura da economia ao capital estrangeiro, permite que bancos privados emitam moeda, estimula o mercado de ações e promove a idéia de modernizar e industrializar o país – seja lá como for, seja a que custo for, sabe-se lá como. “O efeito direto dessa falcatrua desenfreada foi arruinar os capitalistas mais proeminentes da praça, os quais constituíram a elite econômica da era monárquica, propiciando a ascensão de uma nova camada de arrivistas, enriquecidos no jogo especulativo e nas negociatas dos primeiros anos do novo regime”, historia Sevcenko (1998, p.15).

A ascensão destes grupos arrivistas deu-se com a Abolição e com a imigração estrangeira volumosa e sem precedentes, fatos geradores de um mercado consumidor mais dinâmico e heterogêneo e do estabelecimento de uma prática até então pouco utilizada, o trabalho assalariado. O quadro político-socioeconômico passou a apresentar um panorama mais complexo, fragmentando,

por um lado, fenômenos identitários, e, por outro lado, apresentando formações muito bem delimitadas e muito bem definidas onde esses fragmentos se encaixavam perfeitamente, como peça num quebra-cabeça.

Para tanto, fazia-se mister a apresentação de um novo delineamento urbano, capaz de abarcar o modelo proposto e pensado pelas novas elites. Paris era o objeto de desejo. Nos elegantes salões do Rio de Janeiro, respiravam-se ares parisienses, falava-se com um leve sotaque francês entremeando expressões bem ao gosto da *belle époque*; comportava-se, enfim, como numa Paris tropical. Tropical, mas não *tupiniquim*, expressão associada aos indígenas – e índio poderia provocar, no máximo, suspiros e saudades, mas representava algo “velho”, logo, incompatível com os novos tempos da modernidade, das grandes descobertas.

Ruptura com o velho e consagração do novo, era a senha. E novo, novidade, era reformar e reformular a cidade, criando uma paisagem urbana à altura de da nossa musa inspiradora. Era preciso, em suma, fazer um “*bota-abaixo*”.

E assim foi. Oswaldo Cruz elaborou o saneamento⁶³, Pereira Passos empreendeu a reforma com pretensões parisienses, e Paulo de Frontin e Francisco Bicalho realizaram os novos traçados espaços urbanos, passando por cima de tudo e de todos, principalmente aqueles que estavam – que habitavam - no meio do caminho⁶⁴.

O enfoque de Margarida de Souza Neves, sobre esta época, é bastante esclarecedor:

Não parece haver dúvidas sobre o que pode ser visto nos mostradores dos relógios que marcavam o tempo da virada do século: uma cidade “moderna”, porque reconstruída física e ideologicamente pelos letrados, fossem estes os engenheiros ou higienistas que atuavam organicamente vinculados ao estado e, a

⁶³ A política da saúde pública, coercitiva e saneadora, acabou resultando na “revolta da vacina”, fato mencionado em capítulo anterior deste trabalho.

⁶⁴ “Um time de técnicos foi nomeado pelo Presidente Rodrigues Alves: o engenheiro Lauro Müller para a reforma do porto, o médico sanitário Oswaldo Cruz para o saneamento e o engenheiro Pereira Passos (...) Como era de se prever, os três se voltaram contra os casarões da área central, que congregavam o grosso da população pobre. Porque eles cerceavam o acesso ao porto, porque comprometiam a segurança sanitária, porque bloqueavam o livre fluxo indispensável para a circulação numa cidade moderna. Iniciou-se então o processo de demolição das residências da área central, que a grande imprensa saudou denominando-o com simpatia de a ‘Regeneração’. Para os atingidos pelo ato era a ditadura do ‘bota-abaixo’, já que não estavam previstas quaisquer indenizações para os despejados e suas famílias, nem se tomou qualquer providência de realocá-los. Só lhes cabia arrebatar suas famílias, juntar os poucos bens que possuíam e desaparecer de cena” (SEVCENKO, 1998, p.23).

golpes de picaretas ou de campanha sanitárias pretendiam demolir o “velho” e impor o “novo” na capital, fossem os cronistas que a tematizavam neste outro canteiro de obras constituído pela imprensa da época. (NEVES, 1991, p.60)

A narrativa desta cidade – seus dramas, conflitos, relações sociais e alegorias – importa na narrativa do próprio homem da modernidade, bem delimitado. A narrativa desta cidade “do vício e da graça” e “da canalha” se contrapondo aos “encantadores” está presente na crônica *flânerie* de João do Rio. A cidade e o homem urbano - que, para ser moderno, tinha ojeriza ao velho, ao antigo, e arroubos, encantamento, com o novo, com as descobertas, a nova era.

Este deslumbramento pode ser visto em *A Era do Automóvel*, publicado em *Vida vertiginosa*, em 1911:

Oh! o Automóvel é o Criador da época vertiginosa em que tudo se faz depressa. Porque tudo se faz depressa, com o relógio na mão e ganhando vertiginosamente tempo ao tempo. Que idéia fazemos do século passado? Uma idéia correlata à velocidade do cavalo e do carro (...) Que idéia fazemos de ontem? Idéia de bonde elétrico, esse bonde elétrico, que deixamos longe em dois segundos. O Automóvel fez-nos ter uma apuradora pena do passado. Agora é correr para frente. (RIO, 2005, p.60)

Conclui o cronista que a gente morre depressa para logo ser esquecido - “escreve-se, ama-se, goza-se como um raio”, pensa-se sem pensar no amanhã. Por isso o automóvel é tentador, irresistível. É dinheiro – logo, “é amor”. Ele simbolizava uma nova era, com novas relações pessoais e, até, profissionais (surgia, p.ex., uma nova figura no quadro de assalariados: o *chauffeur*). “Automóvel, Senhora da Era, Criador de uma nova vida, *Ginete Encantado da transformação urbana*”, arremata João do Rio. [Grifo meu]

Vê-se que o texto de Rio sintetiza: (i) uma modernidade que exigia o rompimento impiedoso com toda e qualquer condição precedente, pois caracterizada por um processo inesgotável de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior (HARVEY, 1989, p.22), um tempo de “transformação urbana”; (ii) a revelação do quanto a nova tecnologia, os novos tempos enfim, passaram a influenciar e a gerir a vida das pessoas, no trabalho, no amor, no dia-a-dia.

Outro exemplo deste panorama está em *Modern Girls*, também de João do Rio.

Vejamos, pois.

Estamos ainda em 1911. São 7 horas da noite. Dois amigos jogam conversa fora, numa confeitaria. Chegam duas meninas, uma matrona e dois rapazes. Quatorze anos é a idade da menina mais velha; a outra, doze, no máximo. Crianças lépidas e fagueiras. Bem pintadas. “As olheiras exageradas, as sobrancelhas auginentadas, os lábios avivados a carmim líquido faziam-lhe [a mais nova] uma apimentada máscara de vício”. Um *chopp* para a menor, um *whisky* para a outra, um xarope groselhe para a senhora gorda, a “mamã”. A pequena lança olhares sedutores para o quarentão sentado noutra mesa. Os dois rapazes, tipos vulgares, tinham alugado um carro para palpar e apertar as raparigas, tendo a mãe como incômodo contrapeso. Os amigos divergem: um, peculiarmente chamado de *Pessimista*, está revoltado; o outro, realista, diz ‘é da vida’, caso de precocidade mórbida, caso social – “um expoente da vida nova, a vida do automóvel e do velívolo; o homem brasileiro transforma-se, adaptando de bloco a civilização; os costumes transformam-se; as mulheres transformam-se”. São as *modern girls* – não um termo inglês, mas americano: “porque americano é tudo que nos parece novo”. É o Rio de Janeiro importando Paris – e Lisboa e Londres, as metrópoles européias e, desde lá, os Estados Unidos. Tudo no afã de reproduzir o novo. A voz do, assim chamado, *amigo realista*, provida de 1911, parece vaticinar os dias de hoje:

A miséria desonesta manda as meninas, as crianças, para a rua e explora-as. Há matronas que negociam com as filhas de modo alarmante. Há cavalheiros que fazem de colecionar crianças um *sport* tranqüilo. A cidade tem mesmo, não uma só, mas muitas casas publicamente secretas, freqüentadas por meninas dos doze aos dezesseis anos. Ainda outro dia vi uma menina, de madeixas caídas e meia curta. Olhou-me com insolência e entrou numa casa secreta, que ficam bem em frente ao ponto de carros elétricos em que me achava. (RIO, 2005, p.17)

A história termina como haveria de terminar. As meninas vão passear com os jovens “até o ponto mais escuro da cidade”, o Jardim Botânico. Os apertões precisam continuar. Vão de carro. Junto com eles vai a mãe. Ela chegou a pensar no pai, que poderia ficar contrariado, mas logo o esqueceu. Afinal, “é um automóvel esplêndido”.

A história de *O dia de um homem em 1920* (escrita em 1910) é a história da pressa. “Para frente! Para frente! Tenho pressa, mais pressa. Caramba! Não se

inventará um meio mais rápido de locomoção”, brada homem dos anos 20 para o motorista de um formidável aerobus. Há uma ânsia inconsciente de acabar, de acabar, enquanto “milhões de homens disparam na mesma ânsia de fechar o mundo, de não perder tempo, de ganhar, lucrar, acabar...” (RIO, 2005, p.99)

É a pressa conjugada com a necessidade de apreensão do instante; a necessidade da novidade e a eternização do momento; a moda, vaidosa, que mesmo fugaz exige deixar a sua marca. É hora de um “tirano”, o agente da vaidade, o fotógrafo (*Clic! Clac! O fotógrafo*): “Há cinco anos, em visita a qualquer família de mediania burguesa, o visitante contava com quatro ou cinco desastres fatais: ouvir os progressos da filha mais velha ao piano, admirar as aquarelas da petiza do meio, aplaudir o caçula que recitava de cor versinhos estropiados. Agora não. Agora é só fotografia.” (RIO, 2005, p.71). A lentidão e o tédio dos velhos tempos contrastando com a celeridade dos tempos modernos.

Em meio ao dilema da modernidade – a concomitância do eterno e do efêmero -, João do Rio narra, ainda, os trabalhadores, os da estiva, do cais do porto, os velhos coxeiros saudosistas, as mulheres mendigas, as crianças mendigas, os que têm fome, as pequenas profissões.

É o panorama de uma época. Retratos do cotidiano de uma época, cuja ansiedade em eternizar o transitório levava à valorização do dia-a-dia.⁶⁵ *Flâneur* que era, João do Rio mapeia a cidade e traça alegorias que pontuam os diversos fenômenos identitários compositores do cenário urbano, delineando as distinções e os contrastes, numa postura que aposta na complexidade e na pluralidade, como bem conceitua Heloísa Buarque de Hollanda:

Ao contrário do símbolo, universal-concreto que exprime uma visão de totalidade, a alegoria, segundo Walter Benjamin, é representação do outro, de vários outros, mas não do todo. Sua alusividade é pluralista, tende à diversidade. No mundo alegórico, o universo concreto aparece então desvalorizado: seus elementos valem uns pelos outros, nada merece uma fisionomia fixa. A alegoria desta forma denuncia uma atitude ambivalente em face da realidade. Podemos dizer nesse sentido que o procedimento alegórico é fundamentalmente crítico: não se prestando à construção de naturezas estáticas, ele mostra uma profunda desconfiança da realidade e da linguagem (HOLANDA, 1980, p.59).

⁶⁵ “A gênese da modernidade caracteriza-se pela concepção do cotidiano como prática. Caracteriza-se, ainda, pela conceituação do cotidiano, o reconhecimento da vida diária como objeto válido de investigação científica” (COHEN, 2004, p.259).

Neste passo, João do Rio, com ares de denúncia, trouxe à tona mazelas que as novas elites teimavam esconder, pois reveladoras de aspectos nada compatíveis com a *belle époque* tão sonhada e desejada. Mostrou, enfim, que o Rio de Janeiro aprendiz do chiquê parisiense estava limitado aos salões da grã-finagem tropical. Estava, no fundo, escancarando a ferida escondida pela ostentação (CANDIDO, 1978, p.83). Mazelas escondidas pela *cordialidade à moda brasileira*, tema do qual tratei em capítulo anterior. Vê-se, ali, no cenário percorrido por João do Rio, traços marcantes do homem cordial que mascara as diferenças e adota uma certa postura *blasé*, “botando-abaixo” as divergências e dificuldades.

A *flânerie* narrativa de João do Rio propicia um desmascarar-se – focada que estava nos fragmentos e nas diferenças, inclusive sociais e econômicas, que, assim, restavam disponibilizadas para o leitor de forma lógica, racional, quase explicativa, ficando bem explicitado quem era quem: quem era “a canalha”, e quem eram os “encantadores”; a elite e os miseráveis, os ricos e os pobres, a gente vulgar que vivia de renda ou da desgraça alheia e os trabalhadores. As suas crônicas representavam cacos que, mesmo deixando espaços e rachaduras, serviam para compor aquele universo urbano e para decifrar os seus habitantes, os sujeitos da modernidade.

3.4

Um sobrinho esperto

O retrato do cotidiano brasileiro, revelado pela literatura moderna, mostra estes tipos marcantes narrados por João do Rio em suas crônicas e a realidade social que os cerca. Noutras palavras, esta literatura – de Rio e de outros modernos e realistas - mostra a nossa cordialidade multicultural, supostamente híbrida, que tece loas à informalidade, que confunde público com privado, que se pretende detentora da exclusividade da miscigenação. Mostra, enfim, o nosso *homem cordial*. E a análise destas narrativas aponta que este homem cordial atravessa intacto o caminho da modernidade (e da narrativa moderna) até a cena pós-moderna (e da narrativa pós-moderna), onde guarda similitude com o *homem traduzido*.

Podemos ver, aliás, que antes disso há, na literatura brasileira, personagens que bem encarnam o tipo cordial, na sua essência. *Memórias do sobrinho do meu tio*, de Joaquim Manuel de Macedo⁶⁶, nos conta a história da ascensão financeira e política de um oportunista “filho de família” – o sobrinho do tio. O sobrinho que, com a morte do tio rico, fica decepcionado ao saber que receberia apenas 50% da herança – “eu deveria ter chorado metade do tempo que levei a chorar. Foi um erro enorme de cinquenta por cento em lágrimas” - e ainda sob condições: “Primeiro: nunca se afastará da Constituição do Império; segundo: será leal ao partido político a que se achar ligado e não mudará de partido sem fortes razões de consciência; terceiro: nunca, e sob pena de maldição, lançada por mim da eternidade, se venderá, ou venderá o seu voto a ministério algum”. Este amor à Constituição e à fidelidade partidária e esta honestidade inflexível eram a prova, no entender do memorialista, que “o tio estava doudo, quando escreveu o seu testamento”.

O sobrinho não deixou por menos: tratou de conquistar a prima Francisca – que havia recebido terça parte da herança e que, desde logo, revelou caráter da mesma estirpe do seu futuro marido. A outra terça legada aos outros parentes logo foi recuperada à força de algum ludíbrio. Faltavam as tais condições. Estas restaram resolvidas, enfim, com o sofisma: “O sofisma é o mais sublime e mais santos dos atos do espírito humano”. Neste passo, decidiu levar sempre no bolso do paletó a Constituição do Império, assim nunca se afastaria dela, como exigido pelo falecido. Quanto à lealdade partidária, resolveu: “protesto que nunca hei de mudar de partido; porque eu sou do glorioso partido do *eu*: a minha bandeira está hasteada nas minhas conveniências”. O último preceito – não se vender, nem vender o voto a ministério algum – foi mais difícil de superar; era sacrifício demais: “É preciso sofismar este louco preceito... Ah! perfeitamente! A idéia não é muito original; mas serve-me, e é idéia salvadora: o aluguel não é compra: o alugado não se vende. Protesto e juro que nunca me venderei a ministério algum: fica-me porém o direito de me alugar a todos os ministérios”.

E por aí vai. Vai junto com a prima e trata de usar a política e o dinheiro público em seu próprio favor para “subir na vida” e ser aceito pela sociedade, uma

⁶⁶ Obra escrita em fins de 1867 e início de 1868.

sociedade que valoriza quem tem mais , seja a “velha de oitenta anos”, seja a “jovem formosa de vinte anos”.

A passagem abaixo nos mostra a visão que o sobrinho tinha do seu meio ao escrever suas memórias – e o faz, frise-se, não com olhar crítico, mas como um entusiasta da hipocrisia então vigente (e que, de alguma forma, nos soa como algo familiar até nos dias de hoje):

O que a sociedade ensina, proclama e adota é mais simples, mais positivo, mais prático, e mais sábio: ela ensina, proclama, e adota que quem tem dinheiro vale mais, merece mais do que quem não o tem. E estupendamente lógica a sociedade vai adiante: examina, discute como é que este ou aquele de seus membros está ganhando dinheiro, às vezes, condena os meios, e manda para a casa de correção o ganhador; se porém os meios de enriquecer ainda os mais indignos escapam aos seus olhos, e um dia o ganhador se apresenta milionário, é fato consumado! A sociedade bate palmas, ao bancar-roteiro-fraudulento impune, ao moedeiro-falso impune, ao impune falsificador de dez testamentos; contando que seja milionário a sociedade abre os braços, aplaude, enche de honras, e genuflexa os pés do monstro moral mais feio e repugnante. (MACEDO, 1995, p.114)

Munido desta concepção, e se aproveitando dela, o memorialista – enganando e ludibriando – torna-se presidente de cinco províncias, onde faz de tudo: “recruto, designo, demito e nomeio, contrato e reparto pão-de-ló; faço eleições, e até chego a enganar um vigário e sou enfim eleito deputado pela província de... que ainda hoje ignora se sou peixe do mar ou bicho da terra”. (op. cit., p.374)

A história destas memórias pode ser encerrada com o inacreditável diálogo do sobrinho com a prima Francisca, ao tratar de suas pretensões como parlamentar. Diálogo revelador sobre como usava e abusava (e pretendia mais) da coisa pública, sempre com oportunismo, esperteza, malandragem, levando vantagem em tudo - ou seja, o lado sombrio da cordialidade.:

Falemos mal do povo, quando quiseres: que a desmoralização vai chegando ao povo, é verdade, e por consequência fogo nele! Não admito, porém, que censuremos o governo que com seus exemplos, sua prática, sua imprensa, seus abusos, tem levado essa desmoralização ao seio do povo. Em todo caso, poupemos por ora o governo; pois calculo com ele.

- Bem: então, primo, pretende escrever?

- Durante um, dous, três anos, se necessário for, far-me-ei tribuno do povo, e arrasarei tudo e todos... asseguro-te, Chiquinha, que o resultado é infalível: hão de querer fechar-me a boca; hão de tratar de quebrar a pena de publicista independente e enraivado, e então saberei impor as condições.

- E descera de Catão a comparsa de ministro?

- Por que não? Ah! Chiquinha! Se você soubesse a história dos nossos Catões, reconheceria que ou por inveja ou por ambição, ou por ódio ou por vaidade, esses Catões trocam sem vergonha nem consciência da noite para o dia, de uma hora para outra, o boné frígido dos democratas pelo chapéu de plumas do cocheiro do carro do governo. Entre eles e o sobrinho do seu tio há apenas uma única diferença, e vem a ser que eu sou ambicioso sem máscara, e eles uns especuladores, que fizeram da política um passeio ou um baile de carnaval (...) Eu sou simplesmente um sobrinho do povo, que quer viver e subir à custa de seu respeitável tio...” (MACEDO, op. cit., p.203-204).

O *sobrinho do povo* nos remete à familiaridade, marca tão característica do *homem cordial*, e à promiscuidade que esse homem estabelece na relação público-privado, e, ainda, à esperteza daquele que vive da confusão que estabelece entre formalidade e informalidade. É o Estado gerido como coisa própria e familiar: “(...) *o Brasil é um tio velho e rico*, cercado, atropelado pelos sobrinhos que o devoram, que o reduzem à miséria, e que se dizem patriotas, *sem dúvida porque se consideram donos ou proprietários da pátria*” [grifos meus], sacramenta o memorialista de Joaquim Macedo (op. cit., p.96).

A narrativa de Macedo, carregada de ironia, coloca os valores daquela sociedade de maneira muito bem demarcada, assim como os protagonistas que ali passeiam e sua visão de mundo – tudo é colocado de forma muito clara e explícita pelo descarado sobrinho, na esteira da teoria do medalhão machadiana. Aquela sociedade e aquele Estado eram compostos “por um seletivo grupo de membros que partilha a mesma visão de mundo e se distingue por atitudes que tendem a configurar uma personalidade bem marcada; noutras palavras, são todos adeptos da ‘teoria do medalhão’, na perfeita síntese de Machado de Assis da ‘política do Eu’, esboçada por Macedo nas aventuras do seu astuto ‘sobrinho’”, segundo a pertinente observação de João Cezar de Castro Rocha (2004, p.40).

O conto machadiano é um ícone quanto à capacidade de demonstrar, pela ironia, a hipocrisia tão presente na sociedade brasileira – daquele e deste tempo. Hipocrisia que é diletta amiga do homem cordial – acompanhada da astúcia, da esperteza, da malandragem, do jeitinho, vivenciando este social como impedimento da construção do coletivo, numa terra onde os interesses privados e a ritualística da intimidade impediam (impedem) o país de acertar o passo com o seu tempo. Este homem cordial – aqui encarnado na figura do sobrinho de Macedo (ou no pai-narrador da teoria do medalhão) - é o ponto alto do divórcio

entre o Poder e a Sociedade, como já anunciara Alberto Torres (PESAVENTO, 2005, p.61).

Não por acaso, Sérgio Buarque de Holanda descreveu o Brasil como um país que tem um inconfessável horror de si mesmo, uma vergonha da sua realidade⁶⁷, sensação bem ao gosto da nossa “cordialidade”. E aqui vale lembrar de Lima Barreto, em *Os bruzundangas*, onde o país, o Brasil, queria ser outro, detestava a si mesmo. Presente, ali, a mesma ironia macediana e, novamente, machadiana (embora mais explícita e mais *amarga*), como bem ressalta a historiadora Sandra Jatahy Pesavento:

Como exercício de intertextualidade e reflexão proporcionadas pela literatura à narrativa do historiador, a ironia de Lima Barreto era amarga, mas se travestia de farsa, no melhor estilo das *Cartas persas*, de Montesquieu. E, no tocante ao bacharelismo visceral, não há como deixar de lembrar de outra forma de ironia, esta machadiana, com a sua *Teoria do medalhão*. (PESAVENTO, 2005, p.61-62)

Não poucas personagens na literatura brasileira encarnam, com precisão, a figura do homem cordial. Uma das personagens que melhor se amolda ao conceito buarqueano talvez seja Leonardo Filho, protagonista de *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida. Sujeito malandro, esperto, Leonardo, que não era nenhum exemplo de virtude, ama e se casa com Luisinha e herda heranças sem mover uma palha. Sua trajetória na sociedade brasileira da época traz à baila tipos e grupos sociais, e seus costumes: “Na sua estrutura mais íntima e na sua visão latente das coisas, este livro exprime a vasta acomodação geral que dissolve os extremos, tira o significado da lei e da ordem, manifesta a penetração recíproca dos grupos, das idéias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de terra-de-ninguém, onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vem da norma e vai ao crime”, nos conta Antonio Candido (1993, p.51), em cujo texto – *Dialética da Malandragem* – exprime com sua peculiar capacidade analítica o

⁶⁷ “Quando se fez a propaganda republicana, julgou-se, é certo, introduzir, com o novo regime, um sistema mais acorde com as supostas aspirações de nacionalidade: o país ia viver finalmente por si, sem precisar exhibir, só na América, formas políticas caprichosas e antiquadas; na realidade, porém, foi ainda um incitamento negador o que animou os propagandistas: o Brasil deveria entrar em novo rumo, porque “se envergonhava” de si mesmo, de sua realidade *biológica*. Aqueles que pugnaram por uma vida nova representavam, talvez, ainda mais do que seus antecessores, a idéia de que o país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais: deve formar-se de fora para dentro, deve merecer a aprovação dos *outros*” (HOLANDA, 2006, p.183).

ambiente construído por Manuel Antônio nestas *Memórias*, chamada “romance de costumes”.

Um ambiente, frise-se, que ao ovacionar a informalidade e a malandragem nos remete à nossa cordialidade multicultural. Vejamos, neste ponto, a fala do ensaísta Antonio Arnoni Prado:

(...) Antonio Candido retomou, sob a estrutura aparente das *Memórias de um sargento de milícias*, o significado profundo dos laços afetivos nas relações entre o público e o privado e deu, por assim dizer, uma dimensão dialética aos movimentos do homem cordial, mostrando como – diferentemente do pícaro da tradição européia – o herói do romance, Leonardo Filho, aparece sob a roupagem tipicamente brasileira do *malandro*, originário dos traços mais profundos da nossa realidade social e representativo da ação ambígua que tolera a circulação livre por entre as esferas da ordem e da desordem. (PRADO, 2002, p.75).

Tal qual Leonardo Patata, tantas outras personagens poderiam ser mencionadas⁶⁸. No entanto, busquei protagonistas que, além de encarnarem o modelo *cordial*, apontem para a similitude do “*homem buarqueano*” com o homem traduzido de Stuart Hall – paralelo para o bem e para o mal. Como faz o *sobrinho do tio*, cujas memórias descortinam os efeitos resultantes do trato familiar e emotivo com as coisas públicas, nas relações sociais, no jeito promíscuo de ver o público e o privado. São efeitos da máscara – já mencionada em capítulo anterior – tão ao gosto tanto do homem cordial como do homem traduzido (embora com intenções e destinações diversas).

Uma nota: o que mais nos interessa registrar (e por isso cito obras de períodos diversos) é como tais personagens, construídos na ficção do final do século XIX e início do século XX, podem ser taxadas de “atuais”, juntamente com

⁶⁸ Benjamin Abdala Junior vê os traços da cordialidade em dois autores de perfis totalmente diversos: “A cordialidade da ‘grande família’ brasileira, deslocada posteriormente para os centros urbanos, está presente enquanto coexistência pacífica de opostos na obra de Jorge Amado, não lhe permitindo o destaque dos conflitos que apresenta. As diferenças entre suas personagens são quase sempre atenuadas pela perspectiva popular carnavalesca que envolveria ricos e pobres, comutando papéis – homem/mulher, rico/pobre etc. O direcionamento é oposto: se antes essa relação sentimental tinha como agente o patriarcado, na perspectiva carnavalesca são os setores populares os agentes, contaminando simpaticamente a maneira de ser dos ricos. Nesse sentido, Jorge Amado é um escritor bastante diferente de Graciliano Ramos, que, ao contrário, procura enfatizar as contradições entre esses setores, revelando tensões” (ABDALA JUNIOR, 2004, p.17). Também Silviano Santiago cita algumas obras marcantes que lidam com a nossa cordialidade: “Os exemplos em literatura latino-americana do multiculturalismo cordial são muitos e antigos. Citemos alguns provenientes da literatura brasileira. Começemos por *Iracema* (1865), de José de Alencar, passemos por *O Cortiço* (1888), de Aluísio Azevedo, e paremos em *Gabriela, cravo e canela* (1958), de Jorge Amado” (SANTIAGO, 2004, p.55-56).

as cenas que protagonizam e que nos tocam – a nós, sujeitos dos dias de hoje – tão de perto. Em suma, o homem cordial atravessou este período e está presente na atualidade, onde se depara e se identifica com outra construção, agora contemporânea, a do homem traduzido.

Posto isto, voltemos à pretensão da narrativa moderna de espelhar o meio social, matéria em que Lima Barreto se destaca. Ele, dentre outros, informa ao leitor, com riqueza de detalhes, o cotidiano de uma época, onde se constata a existência de uma cordialidade que se equilibrava numa desequilibrada sociedade, idealizada como precursora de um certo *multiculturalismo cordial*. Não por acaso, a obra de Lima Barreto chamou a atenção, desde cedo, de Sérgio Buarque de Holanda:

(...) nas análises da primeira fase dos anos 20 (...) o jovem Sérgio aponta para o interesse que podem trazer as questões urbanas desvinculadas das classes dominantes e presentes, como ele mostra, nos romances ainda pouco conhecidos de alguns autores pelos quais se interessava, gente como Lima Barreto, como um Enéas Ferraz, com um Oswald de Andrade – interessado todos ora na deformação paródica dos patriarcas que a modernidade arruinava, ora no tratamento direto dos desequilíbrios sociais mais agudos, visíveis, por exemplo, na vida dos subúrbios e nos desvãos que as cidades incorporam. (PRADO, 2002, p.75).

Lima Barreto minou as pretensões democráticas, despreconceituosas, igualitárias e cordiais da sociedade republicana, escancarando as desigualdades, o preconceito e discriminação, e a hipocrisia, e a esperteza, que permeavam os diversos níveis sociais, incluindo as banais relações travadas, no dia-a-dia, pelo mais miserável. Mais até que João do Rio, sua galeria de personagens é vasta e variada: vai desde militares até operários e artesãos, passando por arrivistas, prostitutas, padrinhos e apadrinhados, aristocratas, jornalistas, bacharéis, criminosos, adúlteros, vagabundos, bêbados, músicos e violeiros, moças e moços pobres e ricos, negros, mulatos, brancos. A elite e a ralé. “É praticamente todo o Rio de Janeiro do seu tempo que aparece agitado e tenso, condensado mais nos seus vícios que nas suas virtudes. Todas as personagens trazem a marca do seu meio e constituem o objeto privilegiado da crítica social do autor”, ressalta Nicolau Sevcenko (2003, p.192).

Bem ao gosto da “literatura panorâmica”, Lima Barreto, detalhista, traçou um quadro pormenorizado do seu tempo, descrevendo o papel desempenhado por cada um no mundo republicano. Assim, falou sobre sua época – logo, falou da

cordialidade brasileira, de seus propósitos mestiços e híbridos, da *casa* avançando sobre a *rua*. Sua perspectiva era a mesma do *flâneur* (o melhor exemplo está no perambular de Gonzaga de Sá pelos espaços e pela história da cidade do Rio de Janeiro), e, como diz Maria Cristina Teixeira Machado - no texto *Lima Barreto, um pensador social na Primeira República*, fruto de sua tese de doutorado - uma leitura benjaminiana de sua obra nos remete à identificação de conteúdo, traços, temas e idéias e personagens alegóricos da modernidade:

Inserido em um momento e em um espaço na periferia em que se consolida a formação da sociedade capitalista, Lima Barreto promove, como diria Habermas, a autocertificação dessa modernidade periférica e tardia pelo prisma da literatura. Surge aqui, tal como nos porta-vozes originais [europeus], o desenvolvimento de uma nova linguagem: a linguagem que atende mais de perto à alma e ao corpo da modernidade brasileira. Como Baudelaire, Lima Barreto estava preocupado em desenvolver uma linguagem mais adequada à realidade de seu tempo. Mas, ao contrário do poeta francês, não desejava uma linguagem adaptada aos impulsos líricos da alma, ou às modulações do sonho, ou ao salto e sobressaltos da consciência. Compreendendo a literatura como um instrumento de comunhão e união entre os homens, desejava uma linguagem que denunciasses os entraves sociais ao conagraçamento humano. Atento aos aspectos materiais da modernidade, desenvolveu um realismo que o aproxima mais do conceito de modernização dominante em Marx do que do conceito de modernismo que caracteriza Baudelaire. (MACHADO, 2002, p.92).

Foi assim em *Policarpo Quaresma*, em *Isaías Caminha*, em *Gonzaga de Sá*, em *O homem que sabia javanês*, em *Clara dos Anjos*, e vários outros. Todos marcantes pelo papel social:

Todos, objetos e símbolos, destinados a definir distâncias e procedências sociais, impondo graduações aos homens e sujeitando-os a rituais de submissão e deferência. Todos sinais exteriores e por isso tornando externa e superficial a avaliação das qualidades pessoais de cada um e sobretudo ocultando a incompetência, o nepotismo, a ineficiência, oferecendo uma cobertura respeitável para a concussão. Àqueles que só pudessem se apresentar como portadores de virtudes íntimas, como a sinceridade, a honestidade, o talento e o esforço, tal qual Isaías Caminha, cabia suportar todo o peso dessas engrenagens e a pressão das suas sensações diante de uma tal situação. (SEVCENKO, 2003, 216-217).

E não apenas Caminha. Portadora das mencionadas ‘virtudes íntimas’, Clara dos Anjos - mulata, símbolo de hibridez - suportou todo o peso de um entusiasmado multiculturalismo cordial.

3.5

Clara dos Anjos e o multiculturalismo cordial

Clara dos Anjos retrata a mulata brasileira: linda e pobre. Era a síntese do pai – “pardo, claro, mas com cabelo ruim” - com a mãe, negra de cabelo liso. Joaquim dos Anjos era alto, muito alto, tinha ombros quadrados, nariz grosso, achatado, “e malares salientes”. D. Engrácia não; tinha fisionomia medida e regular, com traços leves, e baixa não era. A filha saiu aos dois; ou melhor, entre os dois, exatamente a média deles. A *mistura* em pessoa. O pai, remediado carteiro, amante da boa música, gostava mesmo era de tocar flauta e tomar parati com os amigos, no quintal da sua casa, no subúrbio carioca. Casa comprada aos trancos e barrancos, lugar predileto de dona Engrácia, cuja vida estava limitada às obrigações caseiras e a idas, uma aqui, outra acolá, à igreja. Clara também pouco saía à rua; sua “pequena alma de rapariga pobre e de cor” cresceu “com os dengues e o simplório sentimentalismo amoroso dos descantes e cantarolas populares”. Ainda assim, foi fisgada - encantada por um mequetrefe chamado Cassi Jones, sujeito sem caráter, vagabundo, que, desprezado por seu pai, vivia de rinha de galos. Cantador de modinhas medíocres e falso poeta, sempre com ar galante de branco asseado integrante de uma elite pequeno-burguesa, ele seduziu a bela e ingênua mulata – como, aliás, havia feito com outras. Dá-se o inevitável (Clara engravida) e o esperado (o vadio galã foge). Questionada e pressionada, a mãe de Cassi se sente ofendida diante a simples hipótese de ver seu filho casado “com gente dessa laia”. Frise-se: da ‘laia’ de Clara, uma negra pobre.

Perdida e sem solução, Clara chega, com sua mãe, à inexorável e dramática conclusão: “Nós não somos nada nesta vida”.

“No Brasil, como se sabe, a virada multiculturalista foi fortalecida pela ideologia da *cordialidade*”, destaca Silviano Santiago, no seu obrigatório texto *O cosmopolitismo do pobre*, concluindo a seguir:

Por esse multiculturalismo fala a voz impessoal e assexuada do estado-nação que, retrospectivamente, tinha sido constituído no interior do *melting-pot*. Neste, sob o império das elites governamentais e empresariais e das leis do país, várias e diferentes etnias, várias e diferentes culturas nacionais se cruzaram patriarcal e fraternalmente (os termos são caros a Gilberto Freyre). Misturaram-se para constituir uma outra e original cultura nacional, soberana, cujas dominantes, no caso brasileiro, foram o extermínio dos índios, o modelo escravocrata de

colonização, o silêncio das mulheres e das minorias sexuais. (SANTIAGO, 2004, p.55-56).

Veja que o nosso *multiculturalismo cordial* traz em si o mesmo dilema do *multiculturalismo pós-moderno*: pode, por um lado, alcançar uma desejada hibridez, ou, por outro, pode apenas servir para soterrar as diferenças, disfarçando-as com o trato cordial e amigável, inibindo a manifestação coletiva. Clara dos Anjos aposta apenas na segunda hipótese.

Para Clara, esta cordialidade servia apenas de máscara, e facilitou a vida do conquistador Cassi Jones. Não havia motivos para Clara desconfiar do ambiente cordial em que vivia. Seus pais, negros (ou “pardos”), nem pobres, nem ricos, estavam integrados àquela sociedade carioca suburbana. Ela, Clara, era bonita, cobiçada. É fato que Cassi era branco, mas, como ela, não era rico. Parece que tinha alguns nobres na família, gente distante, mas rico, rico mesmo, não era. O pai, as irmãs, tudo gente de bem. A mãe é que o mimava. Mas ele era cantador, educado, bem vestido, não podia ser o canalha que muitos apregoavam, concluiu Clara, sonhando com casamento. E com filhos. E em constituir família – de classe média, simples, suburbana e honesta. Seu mundo, porém, não tardou a cair. Cassi Jones revelou, para ela, ser mesmo um mau-caráter. Deixou-a grávida, e sumiu por aí. Eis que, então, a mãe de Cassi – pressionada pelos valores morais de Clara e sua mãe - trouxe à tona todo o sentimento de superioridade que andava submerso em nome de uma certa cordialidade. E Clara se sentiu contraída, menor, na sua condição de “minorias” e de mulher – “uma mulatinha, filha de carteiro”, encerrou a mãe Jones. Clara, simplesmente, abaixou a cabeça.

Mesmo Cassi Jones não sendo rico, ele era filho da burguesia – sobrinho, neto de elite (branca, supostamente culta, com ares de superioridade), ainda que decadente. Clara era mulher, e portanto sem voz; era mulata, e como tal “tolerada” (mas não mais que isso) pela elite branca e falocêntrica, em nome das “coisas do coração”; não era miserável mas era pobre – isso tudo numa sociedade patriarcal, latifundiária rural e capitalista urbana. Uma sociedade que valorizava mais o vagabundo Cassi do que a honesta Clara. Definitivamente, para ela, o *multiculturalismo cordial* só teve uma face da moeda. Deu no que tinha que dar: ela acabou na rua da amargura.

Sua história não é muito diferente da de Lima Barreto.

Mulato, pobre, doente, Lima Barreto passou a vida marginalizado. Crítico mordaz, agressivo, irônico, ele, ao lidar com as mazelas, as injustiças e as diferenças sociais, não poupou nada, nem ninguém. Outro não foi o resultado: tornou-se figura, na época, rejeitada, excluída. Tolerado como escritor, mas nunca aceito na alta intelectualidade – “escreve mal e errado”, diziam; não era “realista”, não era “romântico”, não era “modernista”. Ficou, sim, com a pecha de iconoclasta – e ele o era. Alcoólatra, parou num hospício. Sobrou-lhe a exclusão. Nelson Werneck Sodré bem sintetiza o inconformismo que marcou a sua vida:

O mundo literário do tempo não o aceitou. Considerava-o marginal das letras, sem qualquer importância. Mas a recusa não se fundamentou no fato de que fosse ele pobre, mulato, doente. Tais características pertenciam também a outros, inclusive Machado de Assis. Não o aceitou porque, exteriormente, tanto quanto interiormente, Lima Barreto era um inconformado, um homem que não adorava os deuses dominantes, não tinha a convicção dominante, não acreditava nas verdades do acessório. (...) O novo, naquele momento, apresentado de maneira áspera, violenta, descomedida, como Lima Barreto apresentava, chocava, surpreendia e provocava o revide do esquecimento, da omissão, da obscuridade. (SODRÉ, 2002, p.568)

Esta sua sensibilidade social ficou aguçada quando, nas palavras de Lucia Miguel Pereira, ele se tornou “um dos párias que buscavam abrigo no subúrbio, que ali se escondiam, doloridos e exaustos. Mas enquanto não se cumpria a sorte terrível, enquanto não se lhe embotava a sensibilidade nem amortecia a límpida inteligência, protestaria contra a miséria daquela gente, denunciaria as injustiças que o oprimiam.”⁶⁹

A narrativa de *Clara dos Anjos* assume ares de denúncia – denúncia da hipocrisia que imperava por trás daquela cordialidade que “aceitava” Clara, Joaquim dos Anjos e outros poetas, bebedores de parati e barnabés suburbanos, cuja tribo – diferente da outra tribo, de Cassi – era tolerada com limitações, apenas no âmbito da simpatia e do “tapinha nas costas”. Resta claro, então, que, na hora de misturar as duas tribos, nada feito.

O conto de Lima Barreto é o próprio Lima Barreto, ele, mais que suas personagens, conhecedor de perto da euforia e dos limites do hibridismo brasileiro, rotulado, na sua época, *mestiçagem* ou *caldeamento*, ou ainda, para os mais precipitados, *democracia racial* - mas que, hoje, munidos de novos

⁶⁹ Prefácio de Clara dos Anjos, Editora Mérito, edição de 1948.

instrumentos conceituais, podemos denominar *multiculturalismo cordial*, terminologia que se mostra mais adequada àquela (e também à atual) situação sociocultural.

Os mesmos sintomas deste ambiente “do coração” estão presentes na vida de João do Rio. Personagem de si próprio, escrevia sobre o que via e vivia. Perambulava pelas ruas, bairros, becos e esquinas do Rio de Janeiro, convivendo e conhecendo seus habitantes, desde os trabalhadores até os vagabundos, e, dândi que era, freqüentava os salões elegantes da elite carioca. Seus escritos, crônicas e contos, apresentam os flagrantes do seu cotidiano – flagrantes não muito agradáveis, ainda mais considerando serem oriundos de um mulato homossexual escrevendo para uma sociedade preconceituosa e excludente. Pagou um preço alto por isso, como destaca Carlos Drummond de Andrade, numa crônica publicada no *Jornal do Brasil*, de 13 de agosto de 1981:

Contraditório por natureza, amando a ostentação e sacrificando mesmo a uma imagem artificial o ser dedicado e sensível que nele se ocultava, sofreu as conseqüências da popularidade ambígua em que se deixou envolver. A cidade do Rio avançava em progresso material, mas a infra-estrutura ideológica permanecia tinsnada de noções preconceituosas, e João do Rio pagou por ser um cronista fascinante, hostil ao lugar-comum e ao conformismo. Sua vida curta, de desfecho instantâneo [morreu dentro de um táxi, de propriedade do pai do escritor Luiz Martins] é ilustrativa: o coração não resistiu à agressividade dos seus adversários, expressa tanto em violência física e verbal como deboche cruelmente diário. (ANDRADE *apud* GOMES, 2005, p.13).

Por suas próprias características o autor-personagem João do Rio era um homem de disfarces. Paulo Barreto de nascimento, ele adota pseudônimos, vários, que lhe permitem transitar numa zona cinzenta entre o mundo da elite e da miséria, dentre preconceitos e desigualdades. Usa da *máscara*. Não apenas o escritor-jornalista agressivo e mordaz, mas o próprio homem amulhado e homossexual faz da máscara um meio de vida, um instrumento de defesa. Nas palavras de Renato Cordeiro Gomes,

o pseudônimo é máscara para atrair compradores, como a fachada moderna das avenidas para atrair o capital estrangeiro; Paulo Barreto, então, intensifica o gosto e o prazer do disfarce em seus mais de dez pseudônimos: multiplica-se para conquistar o mercado. Acredita que “o mundo é uma grande mascarada que só descansa no Carnaval” (...) O jogo da mascarada, entre nomes e disfarces, marca a vida do profissional das letras... (GOMES, 2005, p.16).

Vê-se que, tanto quanto suas obras, as trajetórias pessoais de João do Rio e Lima Barreto, figuras mestiças, apontam para o *jogo da cordialidade*, com resultados, para eles, nada animadores. Aliás, um jogo permeado por paradoxos. É curioso, p.ex., vermos o próprio Sérgio Buarque – que, mais que consagrador do conceito, era um crítico do homem cordial – deu vazão à emoção quando, incomodado com as críticas e comparações, simplesmente suprimiu em edições posteriores a referência elogiosa a Gilberto Freyre – “o estudo mais sério e completo sobre a formação social do Brasil” – contida na primeira edição de *Raízes do Brasil*. O episódio comprova que, de fato, Buarque estava certo: o homem cordial é movido pelo coração - ainda que numa versão raivosa.

Contraditória, ainda, é a postura de Joaquim Manuel de Macedo que escreve uma carta a um “primo, amigo e irmão”, divulgada pelo jornal *A Manhã*, onde adota uma retórica conciliatória de troca de favores – exatamente aquela que tanto satiriza e critica em seus textos políticos, particularmente *Memórias de um sobrinho do meu tio*. Pede, Joaquim, pela candidatura de um amigo, e explica tratar-se do “filho de um homem a quem devo os maiores obséquios, filho de um conservador que ‘por vezes’ tem contentado também a minha candidatura”. E conclui: “não é um liberal que vai lhe pedir todo seu apoio à candidatura de um conservador, é um amigo que pede instantemente por um amigo e filho de amigo”⁷⁰. Reporta-se Joaquim Macedo, em proveito próprio, ao mesmo apadrinhamento e à mesma familiaridade com a *res publica* que sua verve tanto censurou.

São flagrantes das contradições próprias da ética emotiva que move os homens cordiais em meio a normas que não funcionam ou não são respeitadas, permeados pelos familiares “inho”, pela simpatia, pelo desregramento, pela hipocrisia, pela máscara.

⁷⁰ Introdução da edição de *Memórias do sobrinho do meu tio*, organizada por Flora Süssekind, editada pela Companhia das Letras, 1995.

3.6

Noel Nutels e seu “amigo”: homens de várias casas e línguas

Se o homem cordial está presente na narrativa moderna, ele também perambula pelos escritos contemporâneos, junto com modelos de homens traduzidos, ou pretensamente traduzidos – escritos que lidam com os fragmentos identitários, mas não são necessariamente fragmentados.

O Brasil é fértil neste campo. País marcado por uma forte imigração que provocou mistura, miscigenação, hibridez. Este processo, como vimos, deu margem à formação do homem cordial, um sujeito caracterizado, dentre outros fatores, pela polidez e pela recepção ao estrangeiro, fato que, numa análise dialética, realimenta a hibridez, o que, por sua vez, realça a cordialidade que leva à inclusão desse estrangeiro – e assim por diante, numa roda-viva interminável.

As famílias brasileiras têm a marca da mistura: o pai português, o avô holandês, a bisavó árabe, e a outra espanhola, o bisavô africano; e o filho mulato de olhos verdes, o neto louro com lábios grossos, a neta com olhos e nariz orientais e cabelo encaracolado – e por aí vai. Daí porque no Brasil, mais que qualquer outro lugar, cai por terra o mito da nação bicolor e confirma os estudos científicos que concluem que raças não existem.

Há um exemplo que já virou lugar-comum: o estrangeiro, muita vez, oriundo de terra de língua não latina, que chega no Brasil, *com-uma-mão-na-frente-e-outra-atrás*, e aqui, recebido com afetuosidade, se adapta, adota os nossos hábitos e costumes, passa a apreciar a comida local (há, até, quem vire *chef* da culinária), passa a falar português (alguns – lembro os intelectuais Otto Maria Carpeaux, austríaco, e o húngaro Paulo Ronái – tornam-se especialistas em língua portuguesa). Passa, enfim, a ser um *brasileiro* na acepção da palavra. Não raro, pega o “nosso jeito”, o do culto à preguiça, à malemolência, ao bom malandro. De uma ou de outra maneira, tornam-se *cordiais*.

É possível pinçar, dentre inúmeros exemplos que vêm à nossa mente, casos em que este imigrante tenha, de fato, se colocado num entremeio; ou seja, não tenha simplesmente se aculturado, não tenha simplesmente se “abrasileirado” – a distorção desse processo. Ao revés, tenha se adaptado à nova cultura, sem perder os traços da sua cultura natal.

O Brasil, como visto, parece ser local propício para tanto. Não é difícil imaginar, entretanto, o outro lado desta mesma moeda: o imigrante que não se adapta, que forma guetos, que é motivo de chacota e ironia – enfim, que por um ou outro motivo não encontra identificação: vê *incompetência*, onde outros enxergam *improviso*; vê que *as coisas simplesmente não funcionam*, onde outros vislumbram *criatividade*; taxa de *ilegal* aquilo que, por aqui, é *jeitinho*. Na primeira hipótese – o migrante que carrega duas casas culturais -, podemos perceber um esboço do que chamamos hoje de *homem traduzido*, considerando os perigos de uma distorção que leva à aculturação. No segundo caso, estamos diante da fragilidade do conceito desse homem pós-moderno, considerando suas limitações quando o estrangeiro, por algum motivo, não se adapta, não é aceito, não se identifica com o novo lugar.

Busquei, então, uma narrativa que considerasse as duas hipóteses. Cheguei à obra de Moacyr Scliar, *A Majestade do Xingu*, que tem dois personagens principais: um deles, Noel Nutels, existiu de fato; o outro, o narrador anônimo, é um amigo fictício de Nutels. Ambos judeus, ambos russos, ambos vieram para o Brasil. Nutels tornou-se, na realidade, um médico conhecido e respeitado. O amigo de infância, no plano da ficção, viveu sempre à sombra, oculto, inadaptado. Em torno dos dois, há vários enfoques que podem ser feitos. Um me interessa, em particular: o culto aos homens traduzidos, apresentados em alguns escritos atuais como o migrante idealizado, apenas pelo simples fato de chegar ao novo país despido de suas “raízes”. Existe um jogo de mão e contramão, entre aquele que chega e aquele que recebe, que depende de várias circunstâncias – políticas, inclusive – que precisam ser consideradas quando vai se analisar este momento de tradução e de hibridação.

Neste aspecto, paira um certo ar crítico no romance de Scliar. Era como se ficasse dito nas entrelinhas, que para cada Nutels, intelectual famoso, há que ser considerado um “amigo de Nutels”, anônimo e excluído.

Noel Nutels, de certa forma, antecipou este migrante pós-moderno que habita, pelo menos, duas identidades, traduz e negocia com elas. Judeu russo, trazia duas culturas, quando, criança, chegou ao Brasil. Aqui, adquiriu outras. Totalmente adaptado, passou a falar “brasileiro”, se tornou um médico, ativista político, fez a campanha do *Petróleo é nosso*, contra o imperialismo ianque e

contra a ditadura Vargas. Não bastasse, foi viver no Xingu, entre os índios, que o consideravam uma espécie de pajé, um curador. Trata-se de uma história real, fascinante, de alguém que permeou a “tradução”. Um homem de classe média (aqui e na Rússia) que resolveu olhar para os excluídos, ou melhor, decidiu conviver com eles, carregando consigo toda a sua bagagem cultural. Ainda estudante de medicina, em 1935, preso por causa da chamada Intentona Comunista, causou assombro no delegado que o interrogou: tinha diante de si um universitário, pessoa de respeito, educada, mas que, ao mesmo tempo, era judeu, russo e comunista. “Como é que o senhor explica isso?”, perguntou o delegado. É puro azar, respondeu Noel, de forma irônica e corajosa, deixando o homem perplexo.

A passagem mostra a facilidade com que Nutels negociava com várias culturas – judaica, russa, brasileira, indígena – e grupos – classe média, comunistas, excluídos – transitando com facilidade entre todos.

Não menos complexo, e tão fragmentado quanto, é o seu “amigo” inventado por Moacyr Scliar. Também russo e judeu, o tal amigo não teve a mesma vida grandiosa de Nutels. Não estudou, virou um comerciante acomodado, que da porta de sua loja – *A Majestade* -, em São Paulo, viu a vida passar, feito *Carolina*, com inveja da fama e da notoriedade de Nutels. “Noel no Xingu, eu em São Paulo. Noel entre os índios, eu entre brancos, mulatos, japoneses, italianos, eslavos. Entre as tribos das cidades: tribos de adolescentes em bares, tribos de travestis em avenida, tribos de miseráveis sob os viadutos, tribos de executivos em restaurantes. Gente que me mirava, às vezes indiferença, às vezes com simpatia, às vezes com desconfiança, às vezes com franca hostilidade.” (SCLIAR, 1999, p.196) Convivendo entre, e com, vários tipos diferentes, ele não esquecia a Rússia, nem o encontro com Isaac Babel (judeu como ele) ou a postura servil do seu pai, sapateiro, diante do conde Alexei, para quem fazia botas elegantes; não esquecia o medo dos cossacos e dos bolcheviques, nem o receio de a aldeia ser invadida num sangrento pogrom. “Aquela era a nossa terra; verdade, os judeus eram maltratados e perseguidos na Rússia, mas a aldeia era o nosso lar, precário e perigoso lar, mas lar, de qualquer forma.” (SCLIAR, op. cit., p.41) Casou-se com uma judia, com quem teve um filho. E teve caso com uma mulata chamada Iracema, paixão calorosa e única.

Entre as várias tribos urbanas, o, digamos assim, “amigo” procurou alguém com quem se identificasse. Não encontrou ninguém. Ninguém! Nem a sua mulher, que nunca incorporou uma identidade brasileira (tanto que, mais tarde, foi embora para Israel, morar num kibutz); nem o imigrante russo e judeu que encontrou na rua (um anticomunista que odiava a Rússia – “aquilo lá está desabando”, preuiu); nem a amante, brasileira demais que precisava ficar escondida – nenhum deles! Nem mesmo o filho, adolescente e comunista e brasileiro, com quem tinha uma relação conflituosa, com idas e vindas e mentiras, a ponto de ele, pai, assumir a identidade de outro (finge, para o filho, ser Nutels) para ser aceito pelo jovem e pelos amigos do jovem. Havia uma - apenas uma! - identificação: Noel Nutels, o amigo de infância, sua obsessão. Nutels que, no final das contas, representava *pluralidade*, e isso era tudo que o seu amigo imaginário tanto ansiava e desejava.

No final, ele procura Noel, no hospital, à beira da morte. Noel não o reconhece; limita-se a murmurar algo. Indaga o amigo para si: “Em ídiche? Em idioma indígena? Em russo – *ne dali konchit?* -, mas não eram dirigidas a mim, as suas palavras, e sim a outros, os que estavam ali.” Que outros? Personagens de várias tribos e culturas da história de Nutels, numa homogeneidade inacreditável, e impossível para o amigo – ele sim, um sujeito estratificado, partido e perdido, que não era russo, nem judeu, nem brasileiro, nem índio, nem comunista, nem nazista, e nem capitalista era (um fracasso de comerciante!); e que ao mesmo tempo era um pouco disso tudo. Um sujeito pós-moderno, enfim.

Uma curiosidade: era um leitor compulsivo. Lia tudo. Lia Goethe, Aristóteles, Machado, Alencar, José Lins do Rego, Rubem Braga, Darcy Ribeiro, Jorge Amado, Kafka, Borges; lia literatura, lia filosofia – da forma mais errática e indefinida possível; tal qual a sua identidade. As leituras ficavam soltas no ar, simultâneas e esparsas feito videoclipe, aparentemente sem elo de ligação.

Tudo termina num delírio que mistura uma loja imaginária, estabelecida em meio aos índios - “A Majestade do Xingu” -, com cossacos viajantes que, fugindo dos bolcheviques, passaram pela Sibéria, China, Alasca, Estados Unidos, México, matas da Amazônia, atrás do nosso amigo migrante, que pisoteado pela bota russa termina afundando na terra, “na generosa terra brasileira” (sic) – mas acaba salvo por sua empregada doméstica, *doublé* de namorada, chamada Josiléia.

Na relação de Nutels com o Brasil, com os índios, não havia superioridade – de nenhum dos lados. Nem econômica, nem cultural. E havia informação, comunicação. Nutels, mais que viver no Brasil, se inseriu na cultura, incorporou-a ao seu cotidiano, procurou uma profissão, estudou, conheceu e gostou da vida indígena. Aprendeu com eles e os ensinou, os curou – mas não virou índio, não assimilou a identidade deles, nem apagou a sua. Na verdade, nunca esqueceu as suas origens, russas e judaicas, não desaprendeu o iídiche e muito menos a história da sua família. E, no leito do hospital, com o amigo imaginário, revela que estas personagens da sua história familiar se complementavam com outras, brasileiras, indígenas, comunistas. Não ignorou essas identidades, e não perdeu a materna. Suas relações eram transparentes, calcadas no conhecimento, de um e do outro lado; conhecimento, informação e respeito pelas diferenças. Não deixava de ser um homem cordial – na essência “bondosa” de Nabuco –, e também um homem traduzido.

Seu amigo narrador também era fruto de mistura, mas não se pode dizer que fosse “traduzido”. Sua cordialidade se dava no plano da máscara e da mentira de que ele tanto se valia. Sujeito sem amigos no Brasil, o tal “amigo”. Nem na Rússia. Não conhecia os índios (pejorativamente, chamava-os “bugres”), nem as tribos indígenas, embora tenha delirado com elas. Os contatos que manteve com outras tribos – urbanas – foram superficiais, baseados na mentira. Sem identificações, tornou-se uma pessoa alquebrada e amorfa. Também ele tinha várias “casas”, para usar expressão de Hall, mas não se *encontrou* em nenhuma delas.

3.8

Um jovem e um lorde

Na tentativa de buscar, ainda, na narrativa contemporânea situações que apontem para as limitações que cercam a conceituação que se faz em torno do homem traduzido da cena pós-moderna, optei por um filme – *Terra Estrangeira* – e um livro – *Lorde*. Ambos apontam na direção que, a meu juízo, merece especial atenção: a inserção do migrante no mercado de trabalho do país que o recebe. E, a partir daí, as conseqüências que levam à discriminação, à exclusão, à dificuldade

de ser aceito e, com isso, de adaptação. Vale dizer que tanto no filme como no livro, esta não é a questão central. Contudo, é possível fazer uma leitura partindo da premissa que Paco – protagonista do filme – e o Lorde – narrador do livro – procuram a integração em Portugal e na Inglaterra, respectivamente, a partir do *trabalho*. É possível constatar, então, as dificuldades que os personagens encontram para encontrarem trabalho, emprego. Dificuldades que só reforçam a inadaptação e a exclusão. Paco vai a Portugal em busca de uma nova casa e, com isso, de trabalho. Lá encontra um mercado competitivo que não admite lugar para estrangeiros, nem mesmo os históricos “patrícios”; lá não há lugar para jeitinho ou cordialidade à brasileira. Resta-lhe, apenas, os angolanos, tão marginalizados e tão sem emprego quanto ele, Paco. Quanto ao Lorde, foi para Londres para estudar e trabalhar. Só consegue, e quando consegue, emprego como professor de português, exatamente a língua que insiste em repudiar, na tentativa desesperada de tornar-se um inglês, um *lord*. Não passa, porém, de um Lorde marginalizado.

Curioso notar um detalhe nada irrelevante: o movimento cordial, tão natural e desvolto por aqui, aparece de forma imobilizada noutras terras – seja diante da formalidade inglesa, seja diante dos nossos “descobridores”.

Por outro lado, as duas obras merecem mais que um enfoque maniqueísta, como se estivessem, de um lado, migrantes fracassados e, do outro, patriotas apegados às raízes nacionais. Ao contrário, ambos protagonistas apontam para a complexidade que abrange a questão do “rompimento das fronteiras”, da fragilidade do sentimento nacional, da irrelevância do patriotismo, da fragmentação identitária.

Vê-se, nas trajetórias de Paco e do Lorde, elementos capazes de tornar o debate mais enriquecedor, menos dual e menos idealizado.

Começemos por Paco.

De bala ou vício, muitos jovens brasileiros morreram nos anos '60 e '70; e muita gente, mais velha, morreu de susto ou de infarto, em março de 1990, quando o então Presidente Collor de Mello confiscou a caderneta de poupança de centenas de milhares de pessoas, levando seus últimos trocados e a economia de anos e anos.

Muitos brasileiros se exilaram compulsoriamente nos tempos da ditadura militar. Na luta do Bem contra o Mal partiram, sofridos e culpados, sonhando com

a felicidade tropical. Outros, já nos tempos de abertura econômica e eleições diretas, ainda atônitos com o fim do mito maniqueísta e sem força e ânimo para reconstruir um “mundo melhor e fraternal”, se auto-exilaram, dando adeus, sem culpa ou sofrimento, à terra natal e ao canto do sabiá.

É disso que fala *Terra Estrangeira*, filme dirigido por Walter Salles Jr. e Daniela Thomas (1995).

Ao receber o anúncio do seqüestro das cadernetas de poupança, a mãe de Paco viu a economia de anos a fio se esvaír, e não resistiu, vindo a falecer inesperada e abruptamente. O filho - jovem ainda, mas que não tinha planos de mudar o mundo - ficou sem eira, nem beira, e desprovido de qualquer compromisso com o país, que nada dava para ele. Do país, esperava duas coisas: (i) com certeza, uma dose de violência diária, e (ii), quem sabe, algum subemprego - ou, terceira possibilidade, com muito otimismo, uma remotíssima possibilidade de se tornar um remediado e medíocre ator de teatro. Pátria, ou melhor *mátria*, para ele era, na melhor das hipóteses, a terra da sua mãe.

Por isso, não pensa duas vezes antes de ir embora. Vai parar em Portugal, não por acaso, terra dos nossos descobridores, que, no meio do caminho do desenvolvimento, tinham deixado o navio encalhar na areia – como sugere uma das metáforas do filme. Mas, patricios ou não, lá ele é apenas mais um estrangeiro, que convive com estrangeiros, sempre à margem. E com a marginalidade se envolve, como não poderia deixar de ser. Também se envolve com Alex, uma jovem brasileira migrante, por quem se apaixona. E ambos ficam à margem – dos próprios marginais e da sociedade portuguesa. Sem destino e sem rumo, como nas terras de cá, procuram, nas terras de lá, algo parecido com *a casa*, um *porto seguro* indefinido.

O processo da globalização foi acelerado não apenas pelo desenvolvimento tecnológico mas também pela corrosão de mitos e concepções estanques que separavam o bem do mal, colocando em dúvida a manutenção de um ideal utópico coletivo e priorizando a individualidade e, conseqüentemente, o individualismo. O sonho de mudar o mundo caiu no esquecimento. A cena contemporânea preconiza que ninguém mais deve se ver obrigado a lutar até o fim para mudar... o *seu* país – ficar ali, resistir e, preciso fosse, morrer pela causa nacional gloriosa. O auto-exílio passou a ser possível e estimulado – sem culpas,

sem traumas e sem receio de ser “acusado” por isso. Podemos dizer que, hoje em dia, a figura do “traidor da pátria” é algo em extinção.

O nosso cinema nacional retrata com precisão estes momentos. Num ensaio sobre a produção cinematográfica do período de 1995 a 2004, o jornalista e crítico de cinema Cléber Eduardo cita algumas obras que consagravam mitos e heróis que não se renderam, nem fugiram, tais como *Lamarca* e *Cabra Cega*:

São menos filmes de exemplos políticos e mais de homenagens a atitudes políticas (...), espécie de memória de um gesto de outro momento histórico, no qual a condição de impasse diante do fracasso inevitável não leva os personagens a desistir da luta. Pelo contrário, eles caminham rumo à morte, recusando o exílio. Como parece ser clara a descrença do brasileiro nas instituições legais, começando pela polícia e pelo Judiciário, resta aos filmes heroicizar guerrilheiros ou escancarar a insatisfação com a descrença. (EDUARDO, 1999, p.55-56).

Terra Estrangeira mostra um outro momento, o início dos anos 1990. Mostra o jovem Paco, um típico “filho da ditadura”, que não tinha o menor jeito para herói, nem ânimo ou “causa” para lutar contra as injustiças do novo governo brasileiro ou contra as outras mazelas que assombravam o país. O auto-exílio era uma opção concreta. *Ir embora* já não era mais um ato de covardia, ninguém era questionado por isso. Ao revés, era preciso coragem para *sair fora*, largar tudo. Coragem e descrença, e busca desenfreada por um novo lugar, um novo país, uma nova casa.

O problema é a incerteza e a indefinição desta nova casa, e os moradores dela irão abrir a porta para quem chega de fora. Mas Paco não tinha nada a perder.

Não havendo esperanças em seu país, ele [Paco] vai à origem, à terra dos descobridores, apenas para constatar que, como aqui, lá também não existe um projeto ao qual se agarrar. Acabará por fugir de novo, ferido depois de envolver-se em intriga criminal com contrabandistas, desta vez de volta à sua casa, mas uma casa indefinida, para a qual ele não está mais tão ansioso para regressar. (EDUARDO, 1999, p.56)

Paco não necessariamente nega as suas “raízes”, mas mantém-se indiferente a elas, como se elas não existissem. Quer uma casa, quer adentrar nela. Primeiro, sonha com a “casa” materna, a cidade de sua mãe, mas vai para na terra dos nossos patrícios (soa como se dissesse: “vá lá, serve!”). Com nada se identifica ali, é um estrangeiro; e não há certeza alguma de que se identificaria

com a cidade da mãe. Aquela sociedade portuguesa também não se identifica com ele – ou melhor, não identifica nele um nacional (por maiores que sejam os “laços históricos” entre eles). Ali, não há lugar para ele na condição de empregado, integrado ativa e produtivamente, dialogando e cambiando. Afinal, nada tem para oferecer – nem “raízes”, nem algo exótico ou diferenciado. Definitivamente, não. Trata-se apenas de *um-rapaz-latino-americano-sem-dinheiro-no-bolso*, com breve noção de teatro – ou seja: um desempregado. Iguais a ele tem uma porção entre os próprios jovens portugueses. Resta-lhe, então, a periferia dos colonizados – no caso, retratada literalmente: são os angolanos. São eles os únicos com quem Paco consegue manter o mínimo de diálogo, pois, algo os identifica: são desempregados, excluídos, à margem da sociedade do colonizador. Nela não interpenetraram. A única alternativa que lhes resta é a ilegalidade – a informalidade, o desregramento.

Paco não tem projetos, não tem planos, quer voltar para casa - repete a todo momento, enfatizando a “*casa*” - junto com Alex. Mas, que casa? Não importa, é preciso buscá-la, seja onde for. Na sua busca, ele opta pela exclusão social. Se a terra dos nossos descobridores não o quer, ele também não a deseja, é uma *terra estrangeira*. Nela não quer, nem mesmo, ser contrabandista, como se essa condição o tornasse parte integrante de algo com o qual não tem qualquer identificação. Neste ponto, fez diferente dos angolanos: não aceitou sequer a ilegalidade para não legitimar o sistema. Foi em busca de algo diferente. Terminou morto na estrada, na rodovia.

O migrante Paco bem que tentou ser *traduzido*. Tentou...

Já a personagem de *Lorde*, de João Gilberto Noll, queria, logo no início, desistir de ser brasileiro. Não conseguiu; estava no exterior – em Londres - exatamente na condição de brasileiro. Resolveu, então, *traduzir-se*. Também não conseguiu. Transformou-se num Frankenstein, segundo expressão utilizada pelo próprio Noll⁷¹.

O Lorde se considerava um sujeito híbrido.

A sua trajetória - se vista com mesmos olhos que focalizam esta dissertação – se encaixa perfeitamente no delineamento que estou traçando.

Senão, vejamos.

⁷¹ Entrevista à GloboNews; outubro de 2004

Trata-se de um escritor brasileiro mantido em Londres por uma instituição inglesa – não sabemos bem o motivo, mas soa como uma “concessão” ou um agrado feito a alguém “diferente”. Esta concessão, contudo, tem limites. Afinal, trata-se de um brasileiro, e para não se constituir em ameaça para o cidadão nacional, nem disputar de igual para igual no mercado de trabalho, ele precisa continuar sendo... *um brasileiro*. Em outras palavras: um estrangeiro, e do terceiro mundo. Que fique, então, na periferia de Londres, na realidade pobre de Hackney, usando cotidianamente um ônibus ordinário, o 55. E que permaneça convivendo com seus “colegas” de infortúnio - cujo leque de nacionalidade é sintomático: vietnamita, turco, chinês, hindu. Sem falar nos mendigos, travestis, putos e putas, marinheiros.

Parece óbvio que há uma questão de classe ditando os rumos desta história.

Indivíduo fragmentado, é alguém que quer esquecer a sua nacionalidade: “eu não tinha saudade do que deixara no Brasil nem de nada em qualquer esfera que sobrevoasse qualquer país (...); o Brasil era um afresco na abóbada da mente, mas não doía nada, eu quase não tinha vista suficiente para enxergá-lo; (...) Começava a compreender que eu tinha fugido de uma situação no Brasil. Não sabia ao certo qual – “cadê minha memória?” (...) Tinha vindo a Londres para ser vários – isso que eu precisava entender de vez. Um só não me bastava agora – como aquele que eu era no Brasil”. Mas não pode, não consegue negar totalmente o Brasil. Nem poderia - “...quando em silêncio falo português o tempo todo”⁷². Era um “representante” do Brasil em Londres; e, principalmente, era alguém do Terceiro Mundo, que convivia com estrangeiros subdesenvolvidos, oriundos das antigas colônias. Jamais seria um inglês.

É bem verdade que ele queria mesmo era ser um daqueles “autores imigrantes, sem nacionalidade precisa, sem bandeira para desfraldar a cada palestra, conferência” (NOLL, op. cit., p.33) uma espécie de Salmon Rushdie. Ao contrário do iraniano, porém, não trazia consigo nenhuma história empolgante, nenhuma aventura misteriosa. E também não trazia nenhum exotismo ou excentricidade. Ficou, então, confinado ao gueto londrino. Depois, em Liverpool, ressuscitou a sua condição nacional exatamente por conta da língua (a pátria):

⁷² NOLL: 2004, p. 25,27,43,27 e 103, respectivamente

curiosamente (e não por acaso) foi contratado como professor de português. Ainda assim queria o “hibridismo”. Buscou se metamorfosear em George, um marinheiro inglês. Virou um Frankenstein. Ou, melhor dizer, uma espécie (pobre) de Michael Jackson – alguém que não é isso, nem aquilo, nem aquilo outro; não é negro, nem branco, muito pelo contrário.

O Lorde é um sujeito partido ao meio, com identidade e personalidade fragmentadas; tem evidentes dificuldades para encontrar o seu “eu”, a ponto de negar a olhar-se no espelho. Esta crise de identidade é simbolizada e sintetizada pela crise de nacionalidade da personagem. É uma pessoa que não consegue fugir das suas tradições, do seu passado; alguém que não desaprendeu a língua natal, e que, não por acaso, só conseguiu um emprego graças à língua materna, mas que, ainda assim, nega o seu país, não tem saudades dele. Por outro lado, não pode simplesmente virar um cidadão inglês. A sociedade inglesa não o aceita como tal, pois, assim como as sociedades contemporâneas dos países desenvolvidos, ainda guarda fortes resquícios de nacionalismos (apesar de toda a apologia que se faz sobre a fragilidade do conceito *nação*). No fundo, o Lorde sabe que qualquer transmutação neste sentido será bizarra – e insólita.

No final, nos deparamos com alguém perdido. Um ser fragmentado, sem casa, sem chão e sem rumo, apoiado apenas numa suposta pós-modernidade, e com uma certeza: nunca será *o outro* (um inglês). Está no limbo.

A condição de brasileiro é como um borrão que Lorde tenta mascarar, maquiagem (literalmente), mas não consegue apagar. Ao mesmo tempo, ele almeja penetrar em novas culturas. Seria, em tese, a própria definição do sujeito *traduzido*, fruto de um suposto “hibridismo” que ele tanto almeja - mesmo que, como Pedro, seja preciso *negar três vezes* (ou mais) os vínculos passados. Porém, resta saber se a “nova cultura” quer negociar, quer acolher o migrante “híbrido” oriundo de um país pobre que, necessariamente, anseia por espaço – no meio social e no mercado de trabalho.

É o drama do Lorde. O seu problema é que, queira ou não, ele é visto como um brasileiro, um estrangeiro. Resta saber, ao fim e ao cabo, se esta condição – brasileiro, terceiro mundo, periférico -, que é uma condição social e econômica e política, ditará, ou não, as regras deste jogo.

Não pode invocar para si, nem mesmo, aquele sujeito idealizado pela definição de Hall: produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas (e não a uma *casa* particular).

O *Lorde* de Noll, híbrido, traduzido, fragmentado, relativiza esta idealização. Ao invés de pertencer, ao mesmo tempo, a várias casas, não pertence a casa nenhuma. Termina adormecido, num velho cemitério desativado (um “*não lugar*”), cercado de mortos célebres, sem saber quem é, sem saber o que aceitar. Sem casa.

O romance de Noll nos permite enxergar aquilo que não visível “a olho nu”, nem está dito com todas as letras, possibilitando que possamos visualizar além da simples imagem, sem ficarmos dependentes da literalidade de uma imagem e de um texto realista. Obra e personagem descortinam a questão da nacionalidade neste mundo “sem fronteiras”, enfocando, especificamente, a sua relevância, ou não, para o homem contemporâneo, considerando o possível grau de invenção ou de imaginário coletivo – ou de tradição - presente nesse debate. *Lorde* cria para o leitor um certo desconforto e uma certa inquietação ao sugerir que o sentimento do nacional não mais satisfaz (quem sabe, incomoda), mas ao mesmo tempo encontra-se entranhado em culturas ainda chamadas “nacionais”, sendo difícil a desencarnação.

“A realidade é muito clara: o ‘fim dos tempos do nacionalismo’, há tanto tempo profetizado, não está à vista, nem de longe. De fato, a *nation-ness* constitui o valor mais universalmente legítimo na vida política de nossa era”, previu Benedict Anderson (1998, p.11).

Segundo Eric Hobsbawm, sempre foi assim. Países como Estados Unidos e Alemanha, p.ex., somente se tornaram industrializados no século XIX porque não aceitaram o livre comércio e insistiram em proteger as suas indústrias até que elas tivessem condições de competir com a economia britânica, dominante na época (2000, p.80).

Na mesma linha, recorro, mais uma vez, ao historiador indiano Aijaz Ahmad:

Historicamente, o nacionalismo muitas vezes desempenhou um papel progressista de oposição à conquista social, não porque aqueles que são conquistados sempre já constituem uma nação nem porque as nações têm um direito predeterminado à soberania exclusiva, mas principalmente porque a resistência à ocupação

estrangeira tende a politizar as populações que até aquele momento haviam ficado fora dos domínios da política moderna e inevitavelmente levanta a questão dos direitos dos povos assim politizados. (...) Alguns desses nacionalismos também desempenham um papel progressista quando ajudam a criar *solidariedade*. (AHMAD, 2002, p.223) [Grifo meu]

Coincidência ou não, o maior problema do Lorde era a falta de *solidariedade*, a solidão.

Ele se esqueceu de Mário de Andrade - “Ninguém se liberta duma vez das teorias avós que bebeu.” (*Paulicéia Desvairada*). Não podia *negociar*, então. Não de forma transparente e sinalagmática.

Neste sentido, a fuga de Lorde é preocupante, pois reveladora do quanto pode ser falível - e farsante - a *tradução* colocada simplesmente de forma idealizada, dependendo das questões postas à mesa, dependendo da transparência da permuta, do afloramento das diferenças; da negociação, enfim.

A personagem de Noll só queria saber de dispensar a sua própria nacionalidade. Deu no que deu. Ou seja, deu em nada. Em ninguém. Num cemitério.

Lorde e Paco, sujeitos fronteiriços – desprovidos de espaço para praticarem a cordialidade - que procuraram mas não acharam o *entre-lugar*. Ficaram no entremeio.

3.8

A cidade videoclipe

Depois fui subindo de vida, porque aqui antigamente era assim, quem gostasse de trabalhar tinha tudo, ao contrário de hoje, que dá pena, não tem emprego pra ninguém. Ninguém dá chance. (41. Táxi)⁷³

O artista moderno, o cronista da *flânerie*, era alguém dotado da capacidade de revelar o eterno a partir do efêmero, “das formas fugidias de beleza dos nossos dias”, na expressão de Baudelaire. O artista, tal qual o cronista, o passante, captava um momento de fugacidade presente no cotidiano, compreendia a sua efemeridade, e dava-lhe eternidade. Pergunta, então, David Harvey: “mas

⁷³ Estas e outras citações esparsas neste capítulo foram subtraídas de *Eles eram muitos cavalos*, de Luiz Ruffato. A fonte utilizada na diagramação é usada para destacar, e corresponde, na medida do possível, à utilizada no livro de Ruffato.

como, em meio a todo caos, *representar* o eterno e o imutável?” Daí a preocupação com a linguagem, com a descoberta de alguma maneira especial de representações das verdades eternas. E se fugidia, efêmera e caótica fosse a palavra, o artista representaria o eterno através de um efeito instantâneo, congelando o tempo e todas as suas qualidades transitórias (HARVEY, 1989, p.30). O narrador moderno, como o artista, tecia uma teia dando alguma coerência ao caos social e um planejamento à heterogeneidade urbana.

Nos tempos contemporâneos, contudo, o tecer da teia parece cada vez mais confuso, cada vez mais sem sentido. A efemeridade, o caos, a descontinuidade e fragmentação continuam presentes, porém sem a marca da superação que marcava a modernidade; agora, são parte integrante da cena pós-moderna, aquilo que David Harvey considera o fato mais espantoso, qual seja, a

sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde a isso de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, opor-se a ele e sequer definir os elementos ‘eternos e imutáveis’ que poderiam estar contidos nele. O pós-modernismo nada, e até se esboja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse. (HARVEY, 1989, p.49)

Prega-se, hoje, - como já dito alhures - a idéia de que está corroída e desgastada a tradicional leitura de que os habitantes de um certo espaço compõem uma cultura homogênea e são detentores de identidades coerentes e distintivas, onde partilham mitos, símbolos, costumes, língua que os identificam com os outros integrantes daquele espaço, ao mesmo tempo em que os diferenciam dos demais ocupantes de outros territórios. A quebra deste paradigma resulta na chamada “crise de identidade”, que, acrescida pelo processo de globalização, abalou os quadros de referência que davam ao sujeito uma aparente estabilidade no mundo social. Esta crise identitária aliada à existência simultânea de várias culturas num mesmo espaço territorial gerou novos contornos no mapeamento urbano, redefinindo noções de espaço e de lugar.

Repito todo este desencadeamento – que já foi detalhado em capítulo anterior – para, citando Renato Cordeiro Gomes, dizer que “há necessidade, portanto, de o habitante re-situar-se nessa cidade disseminada, de que cada vez

temos menos idéia onde começa, onde termina, em que lugar estamos.” (GOMES, 2002).

Na esquina com a Rua Estados Unidos, o tráfego da Avenida Rebouças estancou de vez. Henrique afrouxou a gravata, aumentou o volume do toca-cedê, Betty Carter ocupou todas as frinchas do Honda Civic estalando de novo, janelas cerradas, cidadela irresgatável, lá fora o mundo, calor, poluição, tensão, corre-corre. (40. *Onde estávamos há cem anos?*)

No século passado fazia todo sentido o viver junto, na cidade, na nação, compartilhando histórias e marcas históricas, identificados pela divisão do mesmo espaço-território, e com referências muito bem construídas e homogêneas, contexto que propiciava uma narração que marcasse precisa e logicamente as diferenças no mundo social, no espaço urbano. E nos dias de hoje, insiste Canclini, quando os sentidos estão dispersos, é possível abarcá-los nos estudos culturais?:

As grandes cidades, dilaceradas pelo crescimento errático e por um multiculturalismo conflitante, são o cenário em que melhor se manifesta o declínio das metanarrativas históricas, das utopias que imaginaram um desenvolvimento humano ascendente e coeso através do tempo. (CANCLINI, 2005, p.121)

Nesta linha de raciocínio, não há mais um centro, um foco organizador, um eixo norteador. Logo, a narrativa contemporânea – para retratar o panorama contemporâneo - haveria de ser recheada de simultaneidade, lapsos, *flashes*, descontinuidade, incoerência e contradição. Será? Haverá, de fato, um *corte* na forma de narrar, antes moderna e agora pós-moderna? Ou os *flashes*, a descontinuidade e a incoerência poderão ser narrados de forma coerente e contínua, se entendermos que, nada obstante a crise identitária, há um elo de ligação (política, econômica, cultural) entre aquilo que se costumou chamar modernidade e pós-modernidade?

Para Néstor Canclini, narrar, atualmente, é ter consciência que a experiência *flâneriana* do passeio ordenado não é mais possível – agora, a cidade seria como um videoclipe. “Desta cidade, portanto, está eliminado o *flâneur*, esse personagem urbano, apontado por Allan Poe e fixado por Baudelaire, e que tinha a rua como espaço e deambulação, e, com olhar inteligente mas desenraizado, contemplava através da multidão, com seu ócio e sem pressa, o espetáculo

cambiante do efêmero e do contingente da cidade transformada pela Revolução Industrial”, acrescenta Renato Gomes (2002).

Noutra palavras – e isso parece certo - a cidade de hoje está escrita não só nas ruas, mas também nos apartamentos conglomerados tal qual palitos em caixa de fósforos, vistos de dentro ou da janela, também e nas janelas dos computadores, com suas páginas – ou *sites*, ou *sítios* -, comunidades, *blogs*, *chats* ou *youtubes* e *orkuts* da vida. São montagens, cliques que acontecem num piscar de olhos, de maneira descontínua.

Hoje é a total visibilidade do que não tem mais segredo, informa Sergio Rouanet (2004, p. 233), citando Baudrillard, pois o homem moderno queria uma casa e um automóvel, objetos em que projetava seu desejo de poder e pressupunha a existência de um espaço individualizado de intimidade. Era a sociedade do espetáculo – e espetáculo dividia cena e platéia. Agora, não há mais cena: a realidade tornou-se *obscena*, onde tudo é visível, imediatamente visível, excluída a dimensão da interioridade. Tudo é exposto, tudo é visível. A reescrita da “segunda vista”, de algo que não está visível, presente nos meandros, nas esquinas, nas ruas, na multidão, acontece apenas como nostalgia e como saudade – como na ação de Augusto, personagem de *A arte de andar pelas ruas do Rio de Janeiro*.⁷⁴

Todo dia às cinco horas toma rumo de casa, no Boi Malhado, a pé, porque nem trocado para passagem do ônibus tem. Já acompanhou uma monteira de cursos, Senac, Senai, Central do Trabalhador, nenhum asfaltou prum bom emprego. Tudo, mero pretexto para consentida escravidão, oito horas de suador diário, duzentos paus no fim do mês, ô! (*44. Trabalho*)

A narrativa de Luiz Ruffato, em *Eles eram muitos cavalos*, uma crônica urbana (ou um romance fragmentado? ou contos?) de um dia na cidade de São Paulo, não tem nada de nostalgia ou saudosismo. Estão ali personagens

⁷⁴ A reconstrução da cidade da modernidade é feita apenas de forma nostálgica, bem lembrou Gomes (2002), calcada na esperança de repor o *status quo ante*, remontando algo que está partido – a cidade partida -, como tentou fazer Augusto, um errante que, pelas ruas do Rio e com ar romântico, passeia com personagem que lembram alegorias baudelarianas (a prostituta, o velho solitário, os mendigos, os catadores de papel, o pichador analfabeto, o pregador evangélico), e propõe que estas figuras sejam (re)escritas e (re)lidas, revelando seu obsessivo saudosismo. Não por acaso, sua insistência em ensinar a prostituta Kelly (e outras) a ler. “Pensa solucionar os problemas da cidade dividida, não-compartilhada e perversa”, ressalta Gomes, para concluir que “o projeto de Augusto mantém simultaneamente o tom nostálgico e a desilusão pós-utópica, ao alimentar o desejo de tornar legível o espaço urbano, salvando em sua escrita as promessas de significação que a cena moderna permitia” (GOMES, 2000, p.72).

(alegorias? atores sociais?) que vivem o cotidiano de uma megalópole. Vários. O velho que mora de favor, o viciado, a atriz decadente, o pregador evangélico, a grã-fina, o executivo picareta, o prefeito que não gosta que lhe olhem nos olhos, trabalhadores, traficantes, mendigos, vagabundos, viciados, prostitutas, motoristas de táxi, táxi, metrô, a internet, moços e moças e crianças, e fraldas, policiais e policiais-ladrões e ladrões-ladrões, políticos e politiquinhos e politicagem, ratos e gatunos, e tem certificado de batizado, salmo 38, oração a Santo Expedito, os livros de uma estante, um cardápio, AR-15, crack e karts, e ciúmes, e encontros e desencontros. E tem a cidade. Tem São Paulo. As ruas de São Paulo, os pontos da cidade, monumentos, marcos e lugares. Ruas.

As ruas de um submundo de São Paulo, que não se limita à visão clássica de São Paulo – gente andando, correndo, sem tempo, atropelando, encarrafamentos, feia fumaça, poluição – mas envolve as alegrias, os sonhos, o desespero, a raiva, a dor, a solidão de seus anônimos habitantes. Assim é a São Paulo de Ruffato, como bem ressalta a professora Sônia Maria van Dijck Lima:

A São Paulo de Ruffato não se limita ao lugar comum da “selva de pedra”. É humanidade, contemplada cuidadosamente pelo olhar desse autor que se mistura à multidão para traçar o mosaico da condição humana, algumas vez deixando que o leitor perceba sua comunhão com as dores e as alegrias da gente miúda, que não se sabe bem de onde vem e para onde vai; mas está aí, de corpo e alma, fazendo o significado da cidade. (LIMA, 2007, p.145).

Há, ali, naquele *mosaico*, uma completa dispersão dos episódios, das montagens, dos cliques, que podem ser pinçados, lidos ao acaso, ao Deus-dará, lidos de trás para frente, sem qualquer prejuízo da narrativa. Como João do Rio e Lima Barreto, Ruffato revela figuras urbanas, mas que, ao contrário da fala dos cariocas, não guardam nenhuma sintonia entre si, nenhuma continuidade, nenhuma homogeneidade. São os pequenos dramas esfacelados de que fala Renato Cordeiro Gomes:

Os personagens, atores sociais, são “sobreviventes” (título de um livro de contos do autor). Os relatos prendem-se aos dramas miúdos, sem heroísmo, a subjetividades esfaceladas, experimentadas em um espaço fraturado, também esfacelado. Seres comuns e brutais constituem figuras de uma anti-épica, anônimos como os cavalos da Inconfidência poetizada por Cecília Meireles, que motivou o título do livro e citada em epígrafe: “Eles eram muito cavalos,/ mas ninguém mais sabe os seus nomes,/ sua pelagem, sua origem”. O título enigmático assim alude aos cavalos que não deixaram nome, como os

personagens que o autor/narrador busca fixar, em seus estereótipos, chapados, sem profundidade, que vivem no caos urbano da megalópole paulista. (GOMES, 2007, p.137).

Temos, então, fragmentos soltos que lidam com “coisas” e com sentimentos, que não apresentam – não a olho nu – um fio condutor capaz de “explicar” ou dar continuidade àqueles textos. São signos da cidade, na expressão de Karl Eric Schollhammer:

Esses fragmentos têm uma característica ambígua de serem signos da cidade incluídos entre os signos da ficção, obtendo assim uma concretude objetiva como se fossem objetos de uma bricolagem textual, “coisas” coletadas na rua, índices referenciais da cidade presentes na colagem do texto como poder de arraigar ou indexar o texto no real. (SCHOLLHAMMER, 2007, p.71).

Assim, é quase irresistível a comparação ao videoclipe cancliniiano. A ausência de um começo-meio-e-fim, a inevitável referência a *flashes*, *zooks* e *closes* nos induzem a ver na obra de Ruffato a “verdadeira” forma de narrar pós-moderna, numa eventual resposta à indagação de Canclini. Mais relevante, contudo, do que os recursos textuais parece ser o efeito, qual seja: produzir uma imagem não visível de São Paulo e das complexidades (identitárias, inclusive) de seus atores urbanos – ainda que não da forma homogênea e retilínea da narrativa realista e moderna:

Diferente do esforço realista de recriar descritivamente uma pseudo-visualidade do texto de Ruffato, efeito cortante do estilhaçamento das imagens, ressalta as dimensões não perceptíveis e não óticas da imagem, aquilo que no limite da visibilidade e da legalidade do visto se presentifica imaginariamente – o medo, a fantasia, o sonho, a mentira, a atração espantosa da miséria, da violência, do obsceno, da ferida, da feiúra e do grotesco – e que inverte nosso olhar e converte o espectador em objeto visível, visto pelo mundo que ele não quer ver

esntasia, São-antosa dnnte i TJ .4(a ceito)-

homogênea que se tinha à época do próprio homem. Ruffato produz efeito similar explorando aquilo que a literatura faz melhor do que a imagem fotográfica, televisiva, cinematográfica ou digital, qual seja, uma certa “imagem de pensamento”, um privilégio da escrita em tempos de ofuscamento visual decorrente do predomínio dos grandes veículos de comunicação (SCHOLLHAMMER, 2007, p.70).

João do Rio, Lima Barreto e outros escritores realistas e modernos mostravam as desigualdades, particularmente as sociais; mostravam a miséria, a escória, as mazelas da cidade, que compunham um quadro de brutal injustiça dialeticamente explicada. Para mostrar este quadro, eles, os citados escritores, usaram do artifício, da arte – e nisso foram singulares. Suas narrativas, então, não são meramente documentais ou “realistas”, mas não estão totalmente dissociadas da realidade social, e nesse passo, retratam-na, ainda que ficcionalmente. A narrativa de Ruffato, enquanto ficção e artifício, revela, também, as mesmas injustiças sociais – todavia, os fatos e personagens não guardam lógica entre si, nem com a própria narrativa. É um *patchwork* (GORELIK, 1999, p.77) cujos fragmentos, em vez de priorizarem as “diferenças”, são marcados pelo contraste e pela desigualdade, e pela descontinuidade – que tem como “eixo unificador” um dia na cidade de São Paulo. “A partir deste centro, Ruffato articula o espaço urbano como personagem e território da fragmentação sociocultural experimentada pelo país, sendo esta resultado dos processos de globalização econômica e cultural”, enfatiza professora assistente de literatura brasileira e latino-americana na Universidade do Novo México (EUA), Leila Lehen (2007, p.79).

Da escada rolante emerge, o Edifício Itália funda-se nos seus ombros, a fumaça de carros e caminhões tachos de acarajés coxinhas quibes pastéis, vozes atropelam-se, amalgamam-se, em bancas revistas, jornais, livros usados, pulseiras brincos colares gargantilhas anéis, lã em gorros ponches blusas mantas xales, pontos de ônibus lotados, trombadinhas, engraxates, carrinhos de pipoca, doces caseiros, vagabundos, espalhados caídos arrastando-se bêbados mendigos meninos drogados aleijados.(17. A espera)

Neste passo, *Eles eram muitos cavalos* aponta para o isolamento, para a solidão, do sujeito urbano contemporâneo, individualista na sua essência, e para as mazelas decorrentes do lado desmedido e desenfreado da globalização e de um

sistema excludente em si mesmo. Não por acaso, há poucos proletários e muito lumpesinato na São Paulo de Ruffato. Ali, “*o leitor jamais tem a sensação de que os trabalhadores são uma massa de seres idênticos uns aos outros, peças de uma engrenagem*” [grifos meus], ressalta Lúcia Sá (2007, p.96), professora de cultura brasileira na Universidade de Manchester, Reino Unido. O livro é marcado por trabalhadores informais e pelo desemprego:

O crescimento da cidade “não-oficial”, composta pelos trabalhadores do setor informal, que vivem em áreas fora do zoneamento urbano – mas que inevitavelmente serão incorporados a este -, deve-se em grande parte ao crescente número de homens e mulheres provindos, muitas vezes, de pequenas cidades no interior do país, que migram às capitais em busca de melhores condições de vida. Este fluxo desestabiliza o quadro urbano, criando uma crescente movimentação na constituição da paisagem. A transformação contínua traduz-se em uma desorientação social. (LEHNEN, 2007, p.86).

A informalidade laboral, o subemprego, a exclusão, o desemprego – esta, em geral, é a realidade exposta no livro de Ruffato. “O desemprego aparece no livro como um estado de quase normalidade, enquanto o sonho de conseguir um bom emprego adquire, inversamente, ares de quimera irrealizável”, sublinha Lúcia Sá (2007, p.97).

De alguma maneira, Ruffato é meio *flâneur*, pratica a *flânerie*. Talvez não *flâneur* da modernidade baudelariana, que extrai fragmentos dos transeuntes, vitrines e carros. “A cidade não é internalizada pelo drama de um indivíduo, mas pelos pequenos dramas de muitos indivíduos” (SÁ, 2007, p.94). Entretanto, ele não deixa de “passear” pela cidade – e usa a linguagem estilhaçada para contar o caos que encontrou nesse passeio. O próprio Luiz Ruffato, em entrevista na PUC-Rio, em junho de 2003, assim se auto-explicou: “É como se alguém pegasse um carro e andasse pela cidade sem parar e contasse as histórias que encontrou” (*apud* GOMES, 2007, p.138).

De carro ou não, o narrador passeia pela cidade, pelas ruas, pelos cantos escuros e escusos, vagabundeia, e deduz . Como o *flâneur* da modernidade: “Ei-lo a concluir uma lei magnífica por ser para seu uso exclusivo, ei-lo a psicologar, ei-

Por outro lado, há uma cidade, uma grande cidade, recortada irregularmente, picotada, melhor dizendo, e as suas ruas, a alma das suas ruas, almas desconexas, conturbadas e nebulosas, mas que têm encantamento - aí sim, lembra a *flânerie* de João do Rio.

“MUITO... MUITO CAMINHEI... MUITO CAMINHEI ATÉ CHEGAR AQUI”, *Auxilie-me nessa hora, senhor. Faça nascer da minha boca a. “olho em volta... O que vejo?”, O que vejo?* “vejo o sofrimento daqueles desenganados pela vida. Vejo a dor dos que já não vêem mais saída para seus problemas. Vejo a desilusão dos que não têm passado... nem presente... nem futuro” (27. *O evangelista*)

Nestas andanças, Ruffato dá visibilidade e dá voz a seres anônimos, esquecidos – exceto quando “interferem” no cotidiano da burguesia elitista – e marginalizados, que não são sequer figurantes num sistema que os ignora. Por isso, Nelson Vieira, professor de Estudos Luso-Brasileiros na Brown University, destaca que

o livro de Ruffato representa uma orquestra de vozes que nunca é ouvida nem vista. Os episódios representam uma tentativa de dar voz a seres que não têm acesso à representação sociopolítico e sofrem por causa do seu isolamento ou sua marginalização social e pessoal. Era como se não pertencessem à cidade. Este romance é uma das primeiras obras da literatura contemporânea a dar voz a uma “massa heterogênea” de gente marginalizada pelo sistema espacial, político, econômico, social e cultural. *Como os sistemas urbano, social, político e econômico falharam em fornecer espaços e recursos básicos para estes necessitados, talvez um dos primeiros passos no caminho para entender este problema massivo é por meio da expressão da arte e da cultura.* (VIEIRA, 2007, p.128). [Grifos meus]

Nelson Vieira acena, aqui, com uma certa “missão da literatura” – não muito diferente das “denúncias” inseridas, explícita ou implicitamente, na literatura realista e modernista, de Lima Barreto a Graciliano Ramos, passando por Machado de Assis e João do Rio, só para citar alguns.

Ao dar visibilidade aos “esquecidos”, supostamente insignificantes, Ruffato se mostra em consonância com a literatura contemporânea mundial – e repete antigos antecessores, embora sem os grandes heróis, sem o grande drama de um indivíduo, sem a relação explicativa e determinista de causa-efeito. “A literatura contemporânea mundial também se ocupa desses “não-cidadãos”, guindados a protagonistas de narrativas que ao mais dão lugar a grandes heróis, seres à margem do Estado de bem-estar social dos países desenvolvidos”, acentua

a professora Maria Zilda Ferreira Cury (2007, p.111). Frise-se que a narrativa de Ruffato não expõe este “não-cidadão”, este *outro*, como algo exótico; ao contrário, estimula “outros modos de ver” no leitor, fazendo-o descobrir e enfrentar vivências anônimas, entrando nos espaços sociais de um mundo que não conhece (VIEIRA, 2007, p.120). São pessoas, enfim, que encontramos no nosso dia-a-dia. Até mesmo o próprio leitor pode descobrir, sem surpresa, ser uma destas pessoas. É isso, principalmente isso: pessoas que vivem o dia-a-dia – ainda que anonimamente. Pessoas cujos nomes não se sabe. Invisíveis e sem nomes. Não-cidadãos.

O mais importante: ao tornar visíveis estes *não-cidadãos*, o escritor nos mostra a história de cada um deles. Histórias curtas – vá lá: pequenos e banais dramas – mas, seja lá como for, são histórias que *podem* ser contadas. Em cada fragmento, há uma história – por vezes, uma *grande* história (o que não significa necessariamente ser de “grande extensão”).

Há algo de “panorâmico” (logo, de subjetivo) na técnica narrativa de Ruffato. E se, assim, mostra os resultados da fragmentação exacerbada, marca da contemporaneidade, espelha, também, as marcas da cordialidade brasileira, do nosso homem cordial:

Eles eram muitos cavalos não é unicamente um texto sobre a injustiça social e um implacável sistema capitalista. Ao contrário, o texto de Ruffato demonstra como em alguns casos a re-apropriação do espaço capitalista *representa também uma manifestação da arte brasileiro do “jeito”*, mesmo dentro de uma miséria urbana. Nestes instantes, vê-se que *Eles eram muitos cavalos* não é desprovido de esperança porque o leitor com uma perspectiva *up-close* assiste a várias cenas em que o espaço material virá a ser um espaço ontológico evocando vidas, sentimentos, tragédias, sucessos, derrotas, e relações *que perfilam existências de sobrevivência pro meio de modos inventivos de operar*. (VIEIRA, 2007, p.126). [Grifos meus]

Enfim, a indagação de Canclini – em nossas metrópoles dominadas pela desconexão, atomização e falta de sentido podem existir histórias? – permanece posta na mesa, mas de alguma forma parece ter sido respondida. O relator organizado e flâneriano, que parte de um centro, de uma premissa histórica e moderna, não mais encontra pertinência nas metrópoles contemporâneas, vez que não há mais um mapa único, um traçado retilíneo. Há vários mapas e traçados incoerentes e falhos; há várias cidades dentro da cidade – vários *relâmpagos*. As

histórias urbanas estão soltas, passadas simultaneamente e forma ilógica, e cada uma delas pode ser o centro da narrativa – cada uma delas traz em si o drama e a comédia, traz em si a *sua* lógica. Como os clipes de um videoclipe. Como as *windows* dos programas de computador - na metáfora de Renato Cordeiro Gomes - que se abrem simultaneamente para

São paulo relâmpagos (são paulo é o lá fora? é o aqui dentro?) (45. *Vista parcial da cidade*)

3.9

O cobrador que só faz cobrar

Resumindo, quando falamos em narrativas, tomamos a cidade como parâmetro, onde as diferenças se encontram. Vimos traços do homem cordial e do nosso multiculturalismo cordial em meio à hipocrisia da *belle époque* tropical traçada por João do Rio, às desigualdades sociais descritas por Lima Barreto, às espertezas e malandragens do “sobrinho” de Joaquim Macedo. Vimos, ainda, que a mesma cordialidade que afaga o estrangeiro pode repeli-lo, como descrito por Moacyr Scliar nas trajetórias, reais e fictícias, de Noel Nutels e seu amigo imaginário. No campo da *pós*, dei destaque a duas obras contemporâneas, do cinema (*Terra Estrangeira*) e da literatura (*Lorde*, de João Gilberto Noll), que trataram daquele que migra do Brasil para o Primeiro Mundo, e se depara com todas as dificuldades daí inerentes, que vai desde a busca por trabalho até a não-inclusão, ou não-tradução. A obra de Rufatto, por sua vez, é emblemática pela forma dispersiva dos fragmentos, mas, como pano de fundo, reprisa as mesmas desigualdades sociais mencionadas por João do Rio e Lima Barreto, embora com outras roupagens. Este, aliás, é o elo de ligação entre todas estas narrativas, a brutal diferenciação social. E se vista a questão sob esse prisma, verificamos – frise-se: a partir destas narrativas - que o *homem traduzido* inserido neste contexto guarda similitudes definitivas com o *homem cordial* da modernidade, o que nos leva a concluir que ele não tem nada de novo.

Há, contudo, narrativas que falam da contemporaneidade, mas nela não inserem o homem cordial e, definitivamente, repelem qualquer hipótese de homem traduzido (se visto como aquele que *negocia* e que *traduz*) – o que, mais uma vez, aproxima essas duas “figuras”. São narrativas que mostram o afloramento das diferenças, mas não para alcançar a *transdiferença*, e sim para o rompimento total.

Vejamos, nesta hipótese, *O Cobrador*, conto de Rubem Fonseca, que tem como protagonista um sujeito detentor de uma história com características de fratura exposta. Nua e crua, e feia. Trata-se de um *excluído* que não aceita as

regras do jogo, que não quer (ou não pode, ou não consegue) aderir ao sistema. Um solitário que não grupos, que não se identifica com ninguém. E cobra. E mata. Mata todo aquele que representa este sistema, aqueles que estão incluídos nele. Mata quem usa Mercedes, quem tem dentes “certinhos e verdadeiros”, quem tem ternos caros e louras bonitas, quem tem diploma. Mata por matar, por nada, porque lhe devem - casa, sapato, automóvel, boceta, comida, cobertor, aparelho de som, respeito, sanduíche de mortadela, sorvete, dentes verdadeiros, e por aí vai...

A primeira tendência é compararmos o Cobrador com aqueles sobreviventes do Vietnã que transitam pelas ruas de Nova Iorque fazendo o papel de *serial killer*; uma espécie de motorista protagonista de *Táxi Driver*. Mas não. Logo, a gente percebe que o Cobrador não é um neurótico de guerra. Ele é brasileiro... – por mais duplo sentido que haja nessa informação. É fruto de um sistema que descarta os desempregados, os miseráveis, os *fodidos*, e faz isso *cordialmente*. Em vez de simplesmente aquiescer ou aderir ou ser um homem cordial, o Cobrador resolve *cobrar*, uma vez que os outros *tinham* e ele não. Cobra apenas de quem tem o que ele não tem; com companheiros de infortúnio divide até o pão, como fez com o crioulo que lia *O Dia* num botequim ordinário. Mas a *cobrança*, esta é feita da forma mais violenta e sanguinária que se pode imaginar.

No final, o Cobrador “fecha um ciclo na sua vida e abre outro”. Aliado à namorada Ana, deixará de matar a torto e a direito “sem objetivo definido”. Passará a fazê-lo de forma organizada. “Meu erro era não saber quem era o inimigo e por que era inimigo. Agora sei, Ana me ensinou”, conclui. E lá foram eles. Dali, pode surgir um grupo; um grupo organizado atrás de espaço. Como fizeram Jorge e seus parceiros, em *Quase dois irmãos*, que também ‘identificaram o inimigo’. E se organizaram. E organizaram grupos que, mais tarde, adquiriram rótulos de “falanges vermelhas” e “comandos”. Hoje, sabe-se lá quantas destas formações existem no mundo do tráfico, brigando entre si e com os outros. Todos buscando espaço - na marra e no tiro.

Ou não. Ana e o Cobrador podem ter se juntado, se organizado; ou pode ir um para cada lado. Os descartados e excluídos não formam obrigatoriamente um grupo unido e homogêneo. Formam, no máximo, uma “massa heterogênea”, como visto em *Eles eram muitos cavalos*. Basta lembrarmos, ainda, de Augusto, n’A

Arte de Andar nas Ruas do Rio de Janeiro, que tentou unir velhos vagabundos, prostitutas, mendigos – tudo gente desfavorecida (ou descartável, para o sistema). Vã tentativa, entretanto, pois havia muita raiva, nojo ou desprezo, de um pelo outro, embora pertencentes à mesma “classe” de *não-cidadãos*..

Pode ser que Ana e o Cobrador não tenham se unido – não é improvável. Mas se o fizeram, terá sido pela mesma condição social de ambos – isso é certo, e é o que deve ser ressaltado.

Trata-se de uma “gente diferente” que não foi convidada para a festa. Uma gente que quer estragar a festa. Nenhum deles quer ser o copeiro, o faxineiro, o garçom. Nenhum deles quer, nem mesmo, ser o maitre da festa. Narrá-los implica falar das diferenças que envolvem o sujeito contemporâneo, e todos os seus dramas desenrolados na cena pós-moderna – que vão desde aqueles vivenciados pelos migrantes Paco, Lorde e Nutels e seu “amigo” até os dramas miúdos dos anônimos da São Paulo de Ruffato, chegando ao solitário Cobrador, a antítese de toda e qualquer cordialidade.

Conclusão e perspectivas

“Para quem pensa que acabou, tamo junto e misturado à força.”

MV BILL, *Junto e Separado*

Lidar com as diferenças, tolerá-las e entendê-las, e respeitá-las. Compatibilizar o princípio da autodeterminação do outro, e não ingerência no seu mundo, com o direito de influência sobre esse mesmo mundo. Talvez, resida aí o grande desafio.

A comunicação não-violenta engloba espaços híbridos que exigem respeito às diferenças – exigem mais que tolerância: exigem transparência. Esta comunicação está condicionada a uma certa flexibilidade do conceito de *identidade pura*. Pureza que não existe, pois toda identidade é formada por sucessão de influências; a história de um povo ou de uma nação é fruto de seguidas influências, as mais diversas. Sempre foi assim. Apenas, agora, são exigidos critérios éticos para o exercício deste direito de influências.

Se pureza não há, nada justifica o nacionalismo desmedido, a xenofobia. Assim como, nada justifica, também, a aculturação, a mera subserviência do sujeito da periferia.

Rejeitar o outro ou abduzir a sua cultura, pelo simples fato de ser diferente - confissão explícita de incapacidade de permutar – implica transferir a sua lógica particular e suas verdades, dos seus mundos, das suas culturas, para o mundo do outro. Sem troca.

É a mesma lógica do conquistador ou do colonizador, que não dialogava, só impunha. O “nacional” reativo ao estrangeiro que vive no seu país invocando pretextos – que ele chama de “defeitos” raciais ou étnicos ou sexuais ou simplesmente nacionalistas - age da mesma maneira. A elite que exclui e ignora a miséria ao seu redor, age da mesma maneira. Daí, o *outro* (i) não reage, se submete, ou (ii) reage ‘pacificamente’, resiste cordialmente, ou (iii) parte para o confronto, age com violência. Nestas horas, frise-se, pode explodir bombas no

metrô espanhol, tocar fogo nos arredores parisienses ou jogar aviões contra “torres gêmeas”. Ou pode simplesmente agir como o inacreditável, embora absurdamente plausível, personagem de *O cobrador*, de Rubem Fonseca.

Esta velha prática está sendo cada vez mais condenada. Afinal, ela resulta na exclusão de minorias e de outras culturas “mais fracas”. Não por outro motivo, o próprio Silviano Santiago, no já citado *O cosmopolitismo do pobre* (2004, p.57), critica a política de sobrepujança egoísta dos Estados Unidos sobre os demais países, que gera (i) intolerância americana com relação à “coisa estrangeira”, (ii) fundamentalismo étnico e religioso de parte a parte e (iii) reação violenta daquelas nações estigmatizadas como “demasiadamente lentas”.

Há sempre uma justificativa aparentemente plausível: se a nossa causa é a melhor, e a nossa verdade absoluta, temos o direito, e até o dever, de impor o Bem aos outros. Afinal, o Mal não pode vencer!... Premissa que, levada ao pé da letra, incorre em “guerras justas”. Em “guerra santa”⁷⁵. Em pena de morte ou grupos de extermínio. Tendo sempre como pano de fundo um mercado consumidor, de trabalho, de capital, cuja lógica pode, ou não, abraçar a “nossa causa”, a “nossa verdade”, o “nosso direito”, dependendo dos interesses em jogo.

É a mesma lógica que explica uma curiosa constatação, neste momento em que mais se fala (e se recomenda) em tolerância com o outro, com as diferenças, no nosso dia-a-dia, nas nossas relações: o programa mais saudado, aclamado como eficaz, chama-se “tolerância zero”.⁷⁶

Reprisando: a dificuldade em aceitarmos o mundo daquele que nos é culturalmente diferente, além de não ser uma novidade, pode ser vista como um dos grandes dramas da sociedade pós-moderna – e a humanidade está sendo provocada a resolvê-lo.

Se, por um lado, o ataque a Nova Iorque provoca comoção mundial e nos faz refletir sobre a questão do outro e sobre as diferenças entre os povos, um

⁷⁵ Está em *Minha luta*, de Adolf Hitler: “Hoje acredito que estou agindo de acordo com a vontade do Criador Todo-Poderoso: ao me defender do judeu, estou lutando pela obra do Senhor” (*apud* Arthur Dapieve, artigo publicado no jornal *O Globo*, de 26.02.2008, sob o título *Hitler é atual e universal*).

⁷⁶ “Nascido sob o conservadorismo estadunidense e incorporado aos poucos pela esquerda social-democrata, difunde a idéia de que é preciso penalizar, mais e com mais rigor, as mínimas infrações. Estranhamente numa época de disseminação de direitos, de culto à tolerância e de crença na eternidade da democracia com segurança, o que mais se deseja é *tolerância zero*. Um microfascismo não foi abatido!”, enfatiza Edson Passeti, professor no Programa de Estudos Pós-Graduandos em Ciências Sociais da PUC-SP (2005, p.13).

incêndio numa miserável favela próxima à Linha Vermelha, pára o Rio de Janeiro, como bem destacou Beatriz Resende, e nos leva a uma reflexão similar àquela, digamos, *universal*; ou seja:

evidencia a impossibilidade de ignorar espaços miseráveis que crescem abaixo ou à margem do fluxo de poderosos automóveis multinacionais. Ou seja, é impossível não perceber o quanto os espaços no mundo da globalização ou da pós-globalização estão interligados e como fluem, escorrem, transbordam os movimentos, entre eles os culturais, no nosso próprio território politicamente denominado como país. (RESENDE, 2002, p.140).

E a música brasileira, mais especificamente, ecoa o grito daqueles que, por aqui, querem vez – não só dos chamados *excluídos* ou *miseráveis*, mas também de todas as identidades emergentes que definem a atual base política e social, típicas de um avançado processo de fragmentação. Neste ponto, a tropicália teve interessante influência (e por isso me detive nela, neste trabalho), notadamente quando se apresentou como uma terceira via, indiferente à dicotomia então vigente. Vejamos o que diz Santuza Cambraia Naves:

Lidamos hoje, no terreno da canção popular, com uma pluralidade de gêneros jamais vista; ao menos, nunca antes tantos gêneros diferentes foram divulgados pelos meios de comunicação de massa. Dentro desta diversidade, há várias tendências que são tributárias da tropicália, procurando exercitar, através da canção, a metalinguagem e o comentário crítico. (NAVES, p.2003, 258).

Isto não implica, contudo, uma atitude condescendente e absolutamente passiva – ou irritantemente politicamente correta em demasia, com tudo e com todos – diante de ações violentas de grupos ou pessoas, diante de evidentes violações a direitos humanos, e muito menos diante de tudo que é propagado por uma mídia notoriamente pautada pelo mercado consumidor. É preciso analisar, compreender estes fenômenos à luz da antropologia ou da sociologia, mas isso não significa que o “homem comum” deva aceitá-los de forma complacente pelo simples fato de deles ter participado alguma minoria ou algum *excluído*. Júlio Diniz (2002, p.183-184) revela a existência de uma apreensão deste relativismo sem critério, deste “vale-tudo” que leva à supervalorização da fragmentação, levada ao infinito, mencionada pelo antropólogo Otávio Velho, um “relativismo sem relativização”.

A estratégia de revelar, apontar, observar e, até, valorizar o fragmento demonstrou sua importância durante boa parte do século passado, até como forma de quebrar uma certa hegemonia de valores que formavam uma base política e social. Contudo, “esta perspectiva se mostra ineficaz para pensar numa situação oposta, muito vivida hoje em dia, que é a de *ausência de valores*”, o que gera a prática do “elogio da banalidade” (NAVES, 2003, p.260).

De toda sorte – e disso não se discorda –, o processo de (pós) industrialização do mundo capitalista, na cena pós-moderna, fez brotar sociedade multifacetada recheada de elementos complexos que deu margem a um processo de fragmentação, incorporando este elemento fundamental da modernidade (e não rompendo com ele), onde cada fragmento possui uma história, reflete, enfim, a imagem de um mundo. Embora aparentemente sem sentido e dispersos, e “miúdos”, é possível narrá-los, como visto em *Eles eram muitos cavalos*, ainda que não da forma “grandiosa” feita pelos modernos João do Rio e Lima Barreto.

Sobre o tema, vejamos Heloísa Buarque de Hollanda, quando cita Octavio Paz:

No plano da poesia, Octávio Paz prossegue com a análise da face e da contraface da modernidade. Em *Signos em Rotação*, discute como a industrialização, o aparecimento e o desenvolvimento da técnica determinam uma crise de significados: o mundo perde sua imagem enquanto totalidade. O tempo torna-se descontínuo, o mundo se desfaz em pedaços refletindo-se apenas como ausência ou enquanto coleção de fragmentos heterogêneos, onde o eu também se desagrega. (...) Segundo O. Paz, *descobrir a imagem do mundo no que emerge como fragmento, perceber no uno o outro, será devolver à linguagem sua virtude metafórica: dar presença ao outro.* (HOLLANDA, 1980, p.58). (Grifo meu).

Dar presença ao outro talvez seja, hoje, a tônica do momento.

E a pedra de toque pode estar na *informação* - no direito à informação – para todos, grupos, tribos, nações. Informação que realce as diferenças, todas elas, deixando que venham à tona, condição essencial o sincero diálogo, sem subterfúgios, sem pieguismos e sem uma *tolerância piedosa* sustentada em nome de uma postura politicamente correta. Interessante a definição de Tzevtan Todorov ao estabelecer a diferenciação entre a influência *imposta* e a *proposta*:

O direito à informação é inalienável, e não há legitimidade do poder se este direito não for respeitado. Aqueles que não se preocupam em saber, assim como os que se absterem de informar, são culpados diante de sua sociedade; ou, para

dizê-lo em termos positivos, a função da informação é uma função social essencial. Ora, se a informação for eficaz, a distinção entre 'impor' e 'propor' continuará a ser pertinente. Não é preciso fechar-se numa alternativa estéril: ou se justificam as guerras coloniais (em nome da superioridade da civilização ocidental), ou então se recusa qualquer interação como estrangeiro, em nome de uma identidade própria. A comunicação não-violenta existe e pode ser defendida como um valor. (TODOROV, 2003, p.265)

Esta comunicação não-violenta engloba espaços que não só exigem respeito às diferenças, tolerância e transparência, mas a opção de auto-criação própria na interação com o outro-diferente; mais que respeito multicultural, auto-criação transcultural.

Para a historiadora Urpi Montoya Uriarte, essa utopia, para ser realidade, necessita de igualdade de direitos e um mínimo de equidade econômica entre os diversos grupos:

Com efeito, a defesa da diversidade não pode ir separada da busca da igualdade. (...) As propostas ficam utópicas precisamente por seus níveis de abstração, generalização e simplicidade: falam de mistura, combinação, desordem, confusão, hibridismo, marronização, contágio cultural, coexistência, justaposição,

O diretor português Manoel de Oliveira repete Pentecostes em *Um Filme Falado*, que conta a viagem de mãe e filha, portuguesas, num navio que passa pela França, Itália, Grécia, Egito. A mãe, professora, conta à pequena filha a história da civilização ocidental, mostrando *in loco* onde se passaram vários e vários episódios. Inclusive o caminho de Portugal para as Índias, quando o país das duas era soberano no Velho Mundo. Mas Portugal já não é mais o mesmo. O condutor do navio – que, não por acaso, é um americano –, numa das cenas centrais do filme, convida para sentarem à sua mesa, no restaurante, uma senhora grega, uma italiana e uma bela francesa. E todos conversam entre si, cada um na sua língua; e todos se entendem. No dia seguinte, o comandante faz o mesmo convite para mãe e filha, que, aquiescentes, se juntam a eles. Sucede-se o mais curioso: ninguém entende português. Fim daquele formidável acontecimento. É o retorno de Babel. Ainda desconsertados, resolve-se o problema pondo os pés na realidade: todos passam a falar em inglês. A língua do americano – o poderoso condutor.

O filme dá bem uma idéia dos limites do hibridismo. Apesar do grande número de países que adotam o português como língua oficial, Portugal não é hoje uma potência – e seus “afilhados” (Brasil, Angola, Moçambique, Timor Leste etc) muito menos. Eis aí uma questão (que é socioeconômica) que dificulta a ocupação igualitária e homogênea de espaços híbridos com outras culturas de outros países mais poderosos economicamente. Mesmo que este *espaço* seja uma mesa de restaurante. A *troca*, neste caso, onde duas identidades, duas linguagens culturais negociam e (se) traduzem, fica muito mais difícil. Resultado: ou não haveria comunicação alguma entre as personagens, ou todas se curvariam, aderindo e falando a língua da cultura do mais forte – o que, de fato, ocorreu.

Tivessem ouvido Manuel Bandeira, mãe e filha talvez escolhessem o confronto: “*não morrerá sem poetas nem soldados,/ a língua em que cantaste rudemente/ as armas e os barões assinalados.*”

Tivessem a leitura de teóricos contemporâneos, talvez ambas buscassem um *entre-lugar*.

Preferiram aderir.

Os ameríndios vistos por Colombo e Cortez não aderiram. Sequer tiveram essa chance – sequer a chance de se aculturar. Foram exterminados. Imigrantes asiáticos, latinos ou africanos que não falam a língua do Primeiro Mundo, e que,

por conta disso, não podem, sequer mesmo, cogitar de aculturamento, são excluídos, descartados pelo sistema. Outros - Cabeza de Vaca, Gonçalo Guerrero, *La Malinche*, e ainda Noel Nutels e seu amigo - buscaram a terceira margem, um espaço carregado de pretensão hibridismo, mas delineado de maneira tão tênue que, muita vez, confunde mestiçagem com adesismo. “Queremos a igualdade sem que ela acarrete a identidade; mas também a diferença, sem que ele degenere em superioridade/inferioridade” (TODOROV, 1990, p.363), ainda que em nome de princípios *universais* e *democráticos*, como aconteceu com Miguel e seus camaradas e com Jorge e seu parceiros.

Estes homens traduzidos, ou pretensa e supostamente traduzidos, têm algo que lembra o nosso velho conhecido homem cordial. A mesma hibridez, a mesma busca por um entre-lugar, ainda que utópico e idealizado, a mesma facilidade para lidar com a informalidade, o desregramento, o mesmo uso continuado e entranhado da máscara – mesmo quando escancaradamente hipócrita como aquela usada pelo *sobrinho tio*. Uma concepção da modernidade – o homem cordial – se prolongando até a contemporaneidade. Seus traços demonstram que não há ruptura sustentável entre duas épocas. Reporto-me novamente a Sergio Paulo Rouanet, quando aponta que há, na verdade, apenas uma vontade de ruptura, de distanciar-se de uma modernidade vista como falida e esclerosada, e que esse desejo de mudança leva à conclusão de que essa ruptura já ocorreu. Diz ele:

Benjamin se enganou, como tantos outros marxistas, quando considerou que sua época estava madura para a mudança das relações sociais, e por isso julgou que já seria possível despertar a modernidade, para interpretar o seu sonho. Ela continua dormindo, e o sonho pós-moderno, por mais banal que seja, é o prolongamento do sonho da modernidade, e essa é a melhor demonstração de que não existe ruptura entre duas épocas. (ROUANET, 2004, p.25)

Pelo uso da literatura, procurei, assim, demonstrar que a “grande novidade” apresentada como o “homem traduzido” guarda similiaridade com uma figura moderna, constatando, por um lado, a afirmativa de Rouanet (inexistência de ruptura), e, por outro, o fato que não há nada tão novo assim, e que o anseio de hoje, no sentido de equilibrar o desequilíbrio social e econômico, é a continuação do sonho e das utopias de ontem.

O migrante pós-moderno, principalmente o migrante da periferia – como Paco e Alex e o Lorde - que busca trabalho e negociação entre as diferenças,

encarna duas metáforas concomitantes, aparentemente paradoxais mas que, no fundo, não são excludentes: (i) procura, a todo instante, se equilibrar na corda bamba, feito um trapezista, e, ao mesmo tempo, (ii) reencarna o espírito de Júlio César, de dois mil anos atrás, quando, proibido de retornar a Roma, para superar o dilema e enfrentar o desafio, precisou *atravessar o Rubicão*⁷⁸. A superação do dilema e a superação do desafio reclamam equilíbrio e transparência, um estado de *transdiferença*, e rompimento com a subserviência, a aculturação, a piedade temerosa, o preferência pelo exotismo.

Personagem no romance *Neve*, do escritor turco Orhan Pamuk, um jovem curdo faz, a certa altura, um veemente e inflamado discurso que nos dá bem uma noção daquilo que deve ser rejeitado pelo trapezista contemporâneo, e de certa forma resume boa parte do que foi dito aqui:

Por favor, ouçam o que tenho a dizer. Não quero me estender muito. As pessoas podem lastimar a sorte de um homem que passa por dificuldades, mas quanto toda uma nação é pobre, o resto do mundo imagina que todo o seu povo deve ser desmiolado, preguiçoso, sujo, um bando de imbecis grosseiros. Em vez de inspirar piedade, esse povo provoca gargalhadas. Tudo é uma piada: sua cultura, seus costumes, seus usos. A certa altura, no resto do mundo, algumas pessoas podem começar a sentir vergonha por terem pensado assim, e quando olham em volta e vêem imigrantes daquele país pobre limpando o chão e fazendo outros trabalhos mal remunerados, naturalmente começam a se preocupar com o que pode acontecer se um dia esses trabalhadores se levantarem contra elas. Então, para evitar que as coisas se degridem, começam a mostrar interesse pela cultura dos imigrantes e às vezes chegam a fingir que os consideram como iguais. (PAMUK, 2002, p.317).

O discurso emocionado do jovem personagem nos remete a uma bifurcação: o confronto e a tragédia ou a subserviência e a tristeza. É o discurso tristemente realista e pessimista de quem vive um dilema, parecido com o *dilema de Jorge*.

As cartas, então, estão postas na mesa: a adesão da professora portuguesa ou o radicalismo inflamado do estudante curdo. Será de fato esta a escolha simplista que se nos apresenta, as duas faces de uma mesma moeda, a bifurcação que se abre à frente do caminhante?

O bifurcamento, no entanto, não se mostra suficiente para a compreensão de toda a complexidade que envolve a questão da convivência entre as mais

⁷⁸ Rubicão: antigo rio que separava a Gália Cisalpina da Itália.

diversas diferenças nas sociedades contemporâneas. Mais até que uma trifurcação, é preciso construir - considerando todas as conseqüências políticas decorrentes dessas construções - caminhos cognitivos alternativos, capazes de oferecer algo mais que simples *dilemas dicotômicos*, e sem que incorram em ilusões proseadas como ideais e mediais por vozes eufóricas com momento contemporâneo, apresentado como *pós* e como uma novidade que rompe com o antigo. Retomando o antigo adágio romano, é preciso *atravessar o Rubicão*.

Neste sentido, vale a pena voltarmos a Pequena Flor.

Se o jovem curdo radicalizou, enfurecido, Pequena Flor, por sua vez, riu. Riu o seu riso quente, quente que só. E desconsertou o explorador. E inverteu a lógica sobre quem era o estrangeiro ali. Ela, diferente, aberrante, mulher pequena, índia, negra, impossível de ser inserida no mundo civilizado, exótica mas de lucratividade duvidosa, ela simplesmente riu. “O riso é a possibilidade de sua salvação. Talvez seja também a única forma de tentar salvar o outro”, conclui com muita precisão Júlio Diniz (1990, p.37).

Pequena Flor falava outra língua, não sabia escrever. Mas não silenciou. “O silêncio seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural, ou ainda o eco sonoro que apenas serve para apertar mais os laços do poder conquistador. Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra”, frisou Silviano Santiago, no indispensável *O entre-lugar do discurso latino-americano* (2000, p.17).

Então, sem ter como falar ou escrever contra, Pequena Flor, simplesmente, riu. E, plena, sobreviveu.

E, subvertendo o discurso bifurcado, anunciou a possibilidade concreta de um *entre-lugar*.

Gustavo Tadeu Alkmim
Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 2008.

Referências bibliográficas

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. “*Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismo*”. In: ———— (org), **Margens da cultura. Mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. Boitempo Editorial. 2004.
- AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente. Ensaaios**. Boitempo Editorial. 2002.
- ALMEIDA, Carlos Alberto. Com a colaboração de Clifford Young. **A cabeça do brasileiro**. Editora Record. 2007.
- AUGUSTO DA SILVA, Wellington. “*Quase dois irmãos: termos de uma derrota*”. In: BUENO, André (org.). **Literatura e Sociedade. Narrativa, poesia, cinema, teatro e canção popular**. Editora 7 Letras. 2006.
- BARRETO, Lima. **Clara dos Anjos** – Editora Mérito, 1948.
- . **Recordações do escrivão Isaías Caminha**. Mo Germape. 2005.
- BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a Modernidade**. Paz e Terra. 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Infância em Berlim – por volta de 1900**. Obras Escolhidas.
- BOLLE, Willi. “*A Metrópole. Palco do Flâneur*”. In: **Fisiognomia a metrópole moderna: representações da história em Walter Benjamin**. Edusp. 1994.
- BUENO, Eduardo. **A coroa, a cruz e a espada. Lei, ordem e corrupção no Brasil Colônia**. Editora Objetiva. 2006.
- CALLIGARIS, Contardo. “*Do homem cordial ao homem vulgar*”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar (org), **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.
- CANCLINI, Nestor García. “*Narrar o multiculturalismo*”. In: **Consumidores e Cidadãos**. Editora UFRJ. 2005.
- CANDIDO, Antonio. “*A visão política de Sérgio Buarque de Holanda*”. In: ————. (org). **Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil**. Editora Fundação Perseu Abramo. 2002.
- . “*Dialética da malandragem*”. In: ————. **O discurso e a cidade**. Livraria Duas Cidades. 1993.
- . “*Radicais de Ocasão*”. In: **Discurso**, nº 9, 1978.
- CARDOSO, Fernando Henrique. “*Um livro perene*”. In: FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**, 50ª edição. Global Editora. 2005.
- CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil, o longo caminho**. Civilização brasileira. 2006.

———. **A formação das almas – o imaginário da república no Brasil.** Companhia das Letras. 1990.

CASTRO ROCHA, João Cezar. **O exílio do homem cordial** – Editora Museu da República, 2004.

———. “*O nada que é tudo. Ou: a cordialidade nossa de cada dia*”. In: ————. (org). **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.

CASTRO SANTOS, Luiz Antonio. “*Duas visões do Paraíso: Convite a Todorov para ler Sergio Buarque de Holanda*”. In HOLANDA, S.B. **3º Colóquio UERJ – Homenagem a Sergio Buarque de Holanda.** Vários autores – Editora Imago, 1992.

COHEN, Margaret. “*A literatura panorâmica e a invenção dos gêneros cotidianos*”. In: CHARLEY, Leo & SCHWARTZ, Vanessa R. (org), **O cinema e a invenção da vida moderna.** Cosac & Naify. 2004.

CORREIO BRASILIENSE. Jornal. **Um em cada quatro europeus tem uma atitude de hostilidade em relação aos imigrantes.** Reportagem não assinada. Brasília, 22.03.2001. Seção *Internacional*, p.21

COUTO, Rui Ribeiro. “*El hombre cordial, producto americano*”. In: HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil.** Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos. 2006.

CURY, Maria Zilda Ferreira. “*Ética e simpatia: o olhar do narrador em contos de Luiz Ruffato*”. In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance *Eles eram muitos cavalos*, de Luiz Ruffato.** Editora Horizonte. 2007.

DAPIEVE, Arthur. **Hitler é atual e universal.** Artigo. Jornal O Globo. Rio de Janeiro, 26.01.2008. Seção *Ciência*, p.36.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Editora Rocco. 2000.

———. **Em torno dos gatos.** Artigo. Jornal O Globo. Rio de Janeiro, 04.04.2007. Seção *Opinião*, p.7.

———. **Náufragos.** Artigo. Jornal O Globo. Rio de Janeiro, 12.9.2007. Seção *Opinião*, p.7.

DEALTRY, Giovanna F. “*Memória e esquecimento como formas de construção do imaginário da nação*”. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita & BASTOS, Liliana Cabras (org), **Identities: recortes multi e interdisciplinares.** CNPq e Mercado das Letras. 2002.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Instituto Antônio Houaiss. Editora Objetiva, 1ª edição. 2001.

DINIZ, Júlio. **O olhar (do) estrangeiro – uma possível leitura de Clarice Lispector.** Revista Tempo Brasileiro, 101:29/50, abr-jun, 1990.

———. “Música Popular – Leituras e desleituras”. In: OLINTO, Heindrun Krieger e SCHOLLHAMMER, Karl Eric (org.). **Literatura e Mídia**. Edições Loyola e Editora Puc-Rio. 2002.

EDUARDO, Cléber. **Fugindo do inferno – A distopia na redemocratização**. Ensaio.

FAORO, Raymundo. “Sergio Buarque de Holanda: analista das instituições brasileiras”. In: ————. **A república inacabada**. Editora Globo. 2007.

FAVARETTO, Celso. **Alegria, alegria**. São Paulo: Kairós, 1979.

FOLHA DE SÃO PAULO, Jornal. **Coca-cola lança eurobônus**. São Paulo, 25.10.2005, *apud* MELHADO, Reginaldo. **Metamorfoses do Capital e do Trabalho**. Editora LTr. 2006.

FONSECA, Rubem. “O Cobrador”. In: ————. **64 Contos**. Companhia das Letras, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**, 50ª edição. Global Editora. 2005.

GEARY, Patrick J. **O mito das nações**. Conrad Livros. 2005.

GOMES, Renato Cordeiro. “Modernização e controle social – planejamento, muro e controle espacial”. In: MIRANDA, Wander Melo (org), **Narrativas da modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

———. **Representações da cidade na narrativa brasileira pós-moderna: esgotamento da cena moderna?** Alceu – v.I – n.I – jul/dez 2000.

———. **De rua e de janela**. Revista Semear n.6. 2002. Disponível <http://www.lettas.puc-rio.br/Catedra/index.html>. Acesso em 31.01.2008.

———. “João do Rio: o artista, o repórter e o artifício à entrada de uma modernidade periférica”. In: ————. **João do Rio por Renato Cordeiro Gomes**. Editora Agir. 2005.

———. “Móviles urbanos: eles eram muitos...” In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance Eles eram muitos cavalos, de Luiz Ruffato**. Editora Horizonte. 2007.

GORELIK, Adrián. “O moderno em debate: cidade, modernidade, modernização”. In: MIRANDA, Wander Melo (org), **Narrativas da modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Minimizar identidades”. In: JOBIM, José Luiz (org), **Literatura e Identidades**. Editora UERJ. 1999.

———. “Garcilaso de La Veja, El Inca: do nascimento do sujeito a partir do sistema da burocracia”. In: ————. **Modernização dos sentidos**. Editora 34. 1ª edição, 1998.

HAESBAERT, Rogério. “Fim dos territórios ou novas territorialidades?” In: LOPES, Luiz Paulo da Moita & BASTOS, Liliana Cabras (org), **Identidades: recortes multi e interdisciplinares**. CNPq e Mercado das Letras. 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade** – DP&A editora, 9ª ed., 2004.

———. **Da diáspora**. Ed. UFMG. 2006

HARVEY, David. **A condição pós-moderna** – Edições Loyola.

HEATH, Shirley Brice. **La Política del lenguaje em México: De la Colônia a la nación**. México DF. Instituto Nacional Indigenista. 1977.

HELENA, Lúcia. “*Que globalização, que país, que literatura?*” In: HELENA, Lúcia (org), **Nação Invenção. Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização**. Contra Capa Livraria. 2004.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780** – Editora Paz e Terra, 4ª ed., 2004.

———. **O novo século** - Companhia das Letras, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos. 2006.

———. “*Carta a Cassiano Ricardo*”. In: ————. **Raízes do Brasil**. Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos. 2006.

———. “*Corpo e alma do Brasil*”. In: ————. **Raízes do Brasil**. Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos. 2006.

HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Impressões de viagem. CPC, Vanguarda e Desbunde: 1960/1970**. Editora Brasiliense. 1980.

JOBIM, José Luís. “*Notas sobre globalização, nacionalismo e estudos literários*”. In: HELENA, Lúcia (org), **Nação Invenção. Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização**. Contra Capa Livraria. 2004.

JOSEF, Bella. **Sobre multiculturalismo e identidade** – Revista Tempo Brasileiro, nº 150, 2002.

KRISTEVA, Julia. *Tocata e Fuga para o estrangeiro*. In. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rocco. 1994.

LARAIA, Roque de Barros – **Cultura, um conceito antropológico** – Jorge Zahar Editor, 11ª ed., 1986.

LEHNEN, Leila. “*Os não-espacos da metrópole: espaço urbano e violência social em Eles eram muitos cavalos, de Luiz Ruffato*”. In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance Eles eram muitos cavalos, de Luiz Ruffato**. Editora Horizonte. 2007.

LIMA, Mário Hélio Gomes. “*Cordialidade canibal*”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar (org), **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.

LIMA, Sônia Maria van Dijck. “*Painel da condição humana*”. In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance Eles eram muitos cavalos, de Luiz Ruffato**. Editora Horizonte. 2007.

- LISPECTOR, Clarice. *A menor mulher do mundo*. In: **Laços de família**. Rocco. 1998.
- MACEDO, Joaquim Manuel. *Memórias do sobrinho do meu tio*. Editora Companhia das Letras. 1995.
- MACHADO, Maria Cristina Teixeira. *Lima Barreto: um pensador na Primeira República*. Editora UFG e Edusp. 2002.
- MACHADO, Alcântara. **Da impossibilidade de esquecer a pátria**. Ed. Civilização Brasileira, 1983.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. Forense Universitária. 2006.
- MARCHI, Carlos. **A política das cotas raciais e a pobreza**. Artigo. Jornal O Estado de São Paulo. São Paulo, 20.08.2006. Disponível http://www.livrariacultura.com.br/scripts/cultura/imprensa_diz/imprensa. Acesso em 28.01.2008.
- MARGATO, Isabel. **A primeira vista é para os cegos**. Revista Semear n.6. 2002. Disponível <http://www.lettras.puc-rio.br/Catedra/index.html>. Acesso em 31.01.2008.
- MELHADO, Reginaldo. **Metamorfoses do Capital e do Trabalho**. Editora LTr. 2006.
- MOTTA, Nelson. **Noites tropicais**. Editora Objetiva. 2000.
- MURAT, Lúcia. Entrevista. Revista Época, 28.03.2005. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT935838-1655,00.html>. Acesso em 28.01.2008.
- NAVES, Santuza Cambraia. “A canção crítica”. In: **Do samba-canção à Tropicália**. DUARTE, Paulo Sergio e NAVES, Santuza Cambraia. Relume Dumará. 2003.
- NÊUMANNE, José. **O silêncio do delator**. Editora A Girafa. 2004.
- NEVES, Margarida de Souza. **Brasil, acertai vossos ponteiros**. In: Museu de Astronomia e Ciências Afins. Rio de Janeiro. MAST. 1991.
- NOLL, João Gilberto. **Lorde**. Francis Editora. 2004.
- O GLOBO. Jornal. **Zimbábue: estado de emergência seria iminente**. Matéria não assinada. Do Independent, em Harare. Rio de Janeiro, 19.03.2007, Caderno *O mundo*, p.20.
- O GLOBO. Jornal. **Desbaratada gangue neonazista israelense**. Reportagem não assinada. Rio de Janeiro, 10.09.2007. *O mundo*, p.20.
- O GLOBO. Jornal. **PSG envergonha a França**. Reportagem não assinada. Correspondente de Paris. Rio de Janeiro, 25.11.2006. Caderno *Esportes*, p.45.
- OLINTO, Heidrun Krieger. “*Carteiras de identidades(s) de validade limitada*”. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita & BASTOS, Liliana Cabras (org), **Identidades: recortes multi e interdisciplinares**. CNPq e Mercado das Letras. 2002.

———. **Constelações Híbridas**. (2007) Revista Itinerários. No prelo.

PAMUK, Orhan. **Neve**. Companhia das Letras. 2002.

PASSET, Edson. “*Uma apresentação: a tolerância e o intempestivo*”. In: PASSET, Edson e OLIVEIRA, Saete (Orgs.). **A tolerância e o intempestivo**. Ateliê Editorial, 2005.

PEREIRA, Lawrence Flores. “*Cordialidade, Ressentimento e Lírica*”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar (org), **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **A modernidade em ruínas** – Companhia das Letras, 1998.

———. **Vira e Mexe Nacionalismo. Paradoxos do nacionalismo literário**. Companhia das Letras. 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “*Cartografias do tempo, palimpsestos na escrita da história*”. In: ————. (org), **Um historiador nas fronteiras - O Brasil de Sergio Buarque de Holanda**. Editora UFMG. 2005.

PIRES, José Cardoso. **Lisboa, Livro de Bordo. Vozes, olhares, memorações**. Publicações Dom Quixote. 6ª ed. 2001.

POE, Edgar Allan. **O homem das multidões**. Ficção Completa, Poesia & Ensaio. Nova Aguilar. 2001.

PRADO, Antonio Arnoni. “*Raízes do Brasil e o modernismo*”. In CANDIDO, ANTONIO (org), **Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil**. Editora Fundação Perseu Abramo. 2002.

RESENDE, Beatriz. “*Ruídos da música popular*”. In: ————. **Apontamentos de crítica cultural**. Aeroplano editora e Fundação Biblioteca Nacional. 2002.

RESENDE, Beatriz. **Rio de Janeiro, cidade de modernismos**. In: PECHMAN, Robert Moses, Olhares sobre a cidade. Ed. UFRJ. 1994.

RIBEIRO, Darcy Ribeiro. “*Gilberto Freyre: uma introdução a Casa-Grande & Senzala*”. In: FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. Editora Record. 2001.

RICARDO, Cassiano. “*Variações sobre o “homem cordial”*”. In: HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos. 2006.

RIO, João. **A alma encantadora das ruas**. Org. Raul Antelo. Companhia das Letras. 2005.

RIO, João. **João do Rio por Renato Cordeiro Gomes**. Nossos Clássicos. Editora Agir. 2005.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo?** – Editora Brasiliense, 1996.

ROSENFELD, Kathrin Holzemayr. “*Cordialidades austro-brasileira*”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar (org), **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. Companhia das Letras, 2004.

RUFFATO, Luiz. **Eles eram muitos cavalos**. Boitempo Editorial. 2005.

SÁ, Lúcia. “*Dividir, multiplicar, repetir: a São Paulo de Luiz Ruffato*”. In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance *Eles eram muitos cavalos, de Luiz Ruffato***. Editora Horizonte. 2007.

SANT’ANNA, Affonso Romano.”*Por que a peripécia do poeta “gauche” nos comove*”. In: YUNES, Eliana e BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org.). **Murilo, Cecília e Drummond – 100 anos com Deus na poesia brasileira**. Edições Loyola, 2004.

SANTIAGO, Silviano. “*Democratização no Brasil – 1979-1981 (Cultura versus Arte)*”. In: ANTELO, Raul (org.). **Declínio da arte. Ascensão da cultura**. Letras Contemporânea e Abralic. 1998.

———. “*O Cosmopolitismo do pobre*”. In: ————. **O Cosmopolitismo do pobre**. Editora UFMG. 2004

———. “*Caetano Veloso enquanto superastro*”. In: ————. **Uma literatura nos trópicos**. Editora Rocco, 2ª edição. 2000.

———. “*Para além da história social*”. In: ————. **Nas malhas da letra**. Editora Rocco, 2ª edição. 2002.

———. “*O entre-lugar do discurso latino-americano*”. In: ————. **Uma literatura nos trópicos** – Editora Rocco, 2ª ed., 2000.

———. **As raízes e o Labirinto da América Latina**. Editora Rocco. 2006

SCHOLLHAMMER, Karl Eric. “*O olhar antropológico – ou o fim do exótico*”. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita & BASTOS, Liliana Cabras (org), **Identities: recortes multi e interdisciplinares**. CNPq e Mercado das Letras. 2002.

———. “*Fragments do real e o real do fragmento*”. In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance *Eles eram muitos cavalos, de Luiz Ruffato***. Editora Horizonte. 2007.

SCOFIELD JR, Gilberto. **Refugiados, um desafio no Timor**. Reportagem publicada no jornal O Globo. Rio de Janeiro, 08.04.2007. Caderno *O mundo*, p.35.

SCLIAR, Moacyr. **A majestade do Xingu** – Companhia das Letras, 1999.

SEVCENKO, Nicolau. “*PTDv Tc.00iv TD0 TB(–il - Repú5 Tw:PTDaio sobre o rom(RR1lo da Moita I*

SOUZA, Eneida Maria. **Sujeito e Identidade Cultural**. In. Revista Brasileira de Literatura Comparada. Abralic. Março-1991.

SOUZA LEAL, Bruno. “*Comunidades cordiais?*” In: CASTRO ROCHA, João Cezar (org), **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **The post-colonial critic. Interviews, Strategies, Dialogues**. New York. Routledge. 1990.

TEIXEIRA, Jerônimo. “*Quem somos nós? (alguns equívocos cordiais)*”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar (org), **Cordialidade à brasileira, mito ou realidade?** Editora Museu da Republica. 2005.

TODOROV, Tzvetan. **Volgar**. In. **O homem desenraizado**. Ed. Record. 1999.

TODOROV, TZVETAN. **A conquista da América – A questão do outro**. Editora Martins Fontes, 2003.

TOLEDO, ROBERTO P. **Pentecoste fica longe daqui** – Ensaio. Revista Veja, 18.05.05.

URIARTE, Urpi Montoya. “*Identidades mestiças: reflexão baseada na obra do escritor peruano José María Arguedas*”. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita & BASTOS, Liliana Cabras (org), **Identidades: recortes multi e interdisciplinares**. CNPq e Mercado das Letras. 2002.

VELHO, Gilberto. “*Violência e cidadania*”. Comunicação apresentada na mesa-redonda **Violência na cidade**, na 32ª Reunião Anual da SBPC, Rio de Janeiro, julho de 1980, publicada posteriormente pela revista *Dados*, 1980, v.23, nº 3.

VELOSO, Caetano. **Roxo-Caetano**. Jornal O Globo. Rio de Janeiro. Caderno *Ela*, 11.11.2006. Entrevista concedida a Roni Figueiras.

VERÍSSIMO, L. F. **Novos ódios** – artigo – Jornal O Globo. Rio de Janeiro, 31.03.05. Primeiro caderno, *Opinião*, p.7.

VIANNA, Hermano. “*A meta mitológica da democracia racial*”. In: FALCÃO, Joaquim & ARAÚJO, Rosa Maria Barboza (org), **O imperador das idéias – Gilberto Freyre em questão**. Topbooks editora, Fundação Roberto Marinho, Colégio do Brasil e UniverCidade. 2001.

VIEIRA, Nelson H. “*O desafio do urbanismo diferencial no romance de Luiz Ruffato: espaço, práxis e vivência social*”. In: HARRISON, Marguerite Itamar (org), **Uma cidade em camadas: ensaios sobre o romance *Eles eram muitos cavalos*, de Luiz Ruffato**. Editora Horizonte. 2007.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)