

PANAMÉRICA



RIZOMA.NET



Amigos Leitores,

Agora está acionada a máquina de conceitos do Rizoma. Demos a partida com o formato demo no primeiro semestre deste ano, mas só agora, depois de calibradas e recauchutadas no programa do site, que estamos começando a acelerar.

Cheios de combustível e energia incendiária, voltamos à ativa agora, com toda a disposição para avançar na direção do futuro.

É sua primeira vez no site? Estranhou o formato? Não se preocupe, o Rizoma é mesmo diferente, diferente até pra quem já conhecia as versões anteriores. Passamos um longo período de mutação e gestação até chegar nesta versão, que, como tudo neste site, está em permanente transformação. Essa é nossa visão de "work in progress".

Mas vamos esclarecer um pouco as coisas. Por trás de tantos nomes "estranhos" que formam as seções/rizomas do site, está nossa assumida intenção de fazer uma re-engenharia conceitual.

Mas de que se trata uma "re-engenharia conceitual" ? Trata-se sobretudo de reformular conceitos, dar nova luz a palavras que de tão usadas acabam por perder muito de seu sentido original. Dizer "Esquizofonia" em vez de "Música" não é uma simples intenção poética. A poesia não está de maneira alguma excluída, mas o objetivo aqui é muito mais engendrar novos ângulos sobre as coisas tratadas do que se reduzir a uma definição meramente didática. Daí igualmente a variedade caleidoscópica dos textos tratando de um mesmo assunto nas seções/rizomas. Não se reduzir a uma só visão, virar os ângulos de observação, descobrir novas percepções. Fazer pensar.

Novas percepções para um novo tempo? Talvez. Talvez mais ainda novas visões sobre coisas antigas, o que seja. Não vamos esconder aqui um certo

anseio, meio utópico até, de mudar as coisas, as regras do jogo. Impossível? Vai saber... Como diziam os situacionistas: "As futuras revoluções deverão inventar elas mesmas suas próprias linguagens".

Pois é, e já que falamos de jogo, é assim que propomos que você navegue pelo site. Veja as coisas como uma brincadeira, pequenos pontos para você interligar à medida que lê os textos, pois as conexões estão aí para serem feitas. Nós jogamos os dados e pontos nodais, mas é você quem põe a máquina conceitual para funcionar e interligar tudo. Vá em frente! Dê a partida no seu cérebro, pise no acelerador do mouse e boa diversão!

Ricardo Rosas e Marcus Salgado, editores do Rizoma.

28/08/2002

Índice

A ORGANIZAÇÃO REVOLUCIONÁRIA DE BARRIO (1) CONFRONTA POLICIAIS, A POLÍTICA ELEITORAL, O RACISMO

Ernesto Aguilar

PÁGINA - 06

A REBELIÃO INDÍGENA EM CHIAPAS

Douglas Carrara*

PÁGINA - 19

A REINVENÇÃO DO BRASILIANISMO (1)

Fabiano Maisonnave - University of Connecticut

PÁGINA - 24

INVERSÃO DE POSIÇÕES: DA ANTROPOFAGIA COMO TÁTICA DE DESCOLONIZAÇÃO

Ricardo Rosas

PÁGINA - 34

ALEGORIAS DE IDENTIDADES NA AMÉRICA LATINA

Rachel Esteves Lima (UFJF)

PÁGINA - 37

COZIDO E CRU

Gerardo Mosquera

PÁGINA - 47

ERRADIQUEM A COCA-COLA!

Sebastian Hacher (sebastian@indymedia.org)

PÁGINA - 56

FRONTEIRAS E ESPAÇOS FRONTEIRIÇOS INTERAMERICANOS

Roland Walter, Universidade Federal de Pernambuco

PÁGINA - 58

GLOBALIZAÇÃO ELETRÔNICA E AMÉRICA-LATINA (1)

Ivana Bentes - Universidade Federal do Rio de Janeiro

PÁGINA - 68

LA CONCIENCIA DE LA MESTIZA/TOWARDS A NEW CONSCIOUSNESS - UMA CONVERSAÇÃO INTER-AMERICANA COM GLÓRIA ANZALDÚA (Parte 1)

Sonia Torres - Universidade Federal Fluminense

PÁGINA - 76

LA CONCIENCIA DE LA MESTIZA/TOWARDS A NEW CONSCIOUSNESS - UMA CONVERSAÇÃO INTER-AMERICANA COM GLÓRIA ANZALDÚA (Parte 2)

Sonia Torres - Universidade Federal Fluminense

PÁGINA - 87

HACKERS DE FRONTEIRAS

Uma entrevista com Fran Illich, o criador do festival Borderhack

Ricardo Rosas

PÁGINA - 93

HISTÓRIA DE UMA IDÉIA TENSA

Peter Burke (Colunista da Folha)

PÁGINA - 100

LOWRIDER - OS CARROS QUE PULAM

Por Gilberto Yoshinaga

PÁGINA - 103

SÍMBOLO DA MAIS BURRA ALIENAÇÃO

Augusto Boal

PÁGINA - 107

PARTINDO DAS MAQUILADORAS, O EXEMPLO PARA A ALCA

Raphael F. Amaral (Ação Global por Justiça Local)

PÁGINA - 109

**“MESTIÇAGEM” E “FRONTEIRA” COMO CATEGORIAS CULTURAIS
IBERO-AMERICANAS**

José Luis Gómez-Martinez – The University of Georgia

PÁGINA - 129

NACIONAL POR SUBTRAÇÃO

Roberto Schwarz

PÁGINA - 142

MISTIÇOS DA AMÉRICA

Helena Aragão (haragao@no.com.br)

PÁGINA – 155

NOSSA AMÉRICA

José Martí

PÁGINA – 158

**O CIBORGUE ZAPATISTA: TECENDO A POÉTICA VIRTUAL DE
RESISTÊNCIA NO CHIAPAS CIBERNÉTICO (Parte 1)**

Sarah Grussing Abdel-Moneim - Macalaster College

PÁGINA – 165

**O CIBORGUE ZAPATISTA: TECENDO A POÉTICA VIRTUAL DE
RESISTÊNCIA NO CHIAPAS CIBERNÉTICO (Parte 2)**

Sarah Grussing Abdel-Moneim - Macalaster College

PÁGINA – 177

O ENTRE-LUGAR DO DISCURSO LATINO-AMERICANO

Silviano Santiago

PÁGINA – 184

O ÍNDIO E AS VIRTUDES REVOLUCIONÁRIAS

Edson Luiz André de Sousa

PÁGINA – 196

O MURO AMERICANO (Parte 1)

Carlos Alberto de Azevedo

PÁGINA – 199

O MURO AMERICANO (Parte 2)

Carlos Alberto de Azevedo PÁGINA - 215

O NACIONAL-POPULAR NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO: REVENDO IDÉIAS DOS ANOS 70

Regina Zilberman
PUC-RS PÁGINA - 228

O TRABALHO DA MULTIDÃO E O ÊXODO CONSTITUINTE : O "QUILOMBO" ARGENTINO

Antonio Negri e Giuseppe Cocco PÁGINA - 235

NOSSO PRÓXIMO PROGRAMA: OXÍMORO!

Subcomandante Marcos PÁGINA - 245

AMERICANOS AJUDAM IMIGRANTES NA FRONTEIRA COM O MÉXICO – GRUPO PAISANOS AL RESCATE TENTA REDUZIR MORTES DURANTE A TRAVESSIA

Simon Romero
Em Sunland Park, Novo México PÁGINA - 261

ESTUDOS CULTURAIS LATINO-AMERICANOS CONTEMPORÂNEOS: PERIFERIA, SUBALTERNIDADE, DIFERENÇA E HIBRIDISMO

Ângela Freire Prysthon
(Universidade Federal de Pernambuco) PÁGINA - 264

OS XENÓFOBOS DA FRONTEIRA

[Wilson Sobrinho](#) PÁGINA - 272

SANGUE LATINO NO CORAÇÃO DO IMPÉRIO

Jean-François Boyer PÁGINA - 275

SOBRE A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA (1)

Euclides André Mance
Curitiba, maio de 1995 PÁGINA - 281

TECNOLOGIA E MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

Por Adriana Veloso, do Centro de Mídia Independente
(www.midiaindependente.org) PÁGINA - 295

YA BASTA DE MINUTEMEN AMERICANOS NAS FRONTEIRAS

Ramsey Muñiz PÁGINA - 297

A ORGANIZAÇÃO REVOLUCIONÁRIA DE BARRIO (1) CONFRONTA POLICIAIS, A POLÍTICA ELEITORAL, O RACISMO

Ernesto Aguilar

Pelos últimos 30 anos, uma intensa guerra anti-insurgência tem sido travada contra a comunidade chicana/latina. Da repressora legislação de anti-imigração e somente em inglês no Oeste (dos EUA) até o assassinato pela polícia de Anthony Baez e outros latinos no Leste, as autoridades têm usado as diferenças de língua, o racismo, a percebida fraqueza e a força bruta para desestimular a juventude, os líderes de comunidade e ativistas latinos. Mas hoje a juventude chicana/latina está abandonando a fé de seus pais no sistema por um novo tipo de organização revolucionária de *barrio*.

Desde os anos 1990, têm havido um forte esforço da mídia para resolutamente manter chicanos/latinos na caricatura. Os jovens são inferidos como sendo nada mais que rebeldes analfabetos e estupradores. Os adultos são retratados como os trabalhadores manuais, as empregadas e jardineiros. Sua presença, embora indesejável para a imprensa e similares, é sugerida ser um mal necessário do capitalismo – de pessoas forçadas pela necessidade a trabalhar por um baixo salário em condições deploráveis. Nesse meio tempo, enquanto repórteres inventam uma “explosão latina” a cada seis anos mais ou menos, jovens mexicanos estão sendo feitos prisioneiros bem debaixo do seu nariz. É nas ruas que uma verdadeira “explosão latina” está se formando.

As promessas de anos atrás de igualdade e aceitação através da integração têm se provado como zombarias da justiça para muitos jovens latinos. Hoje em dia, no Texas, na Califórnia, no Colorado e em outros estados eles enfrentam a perseguição, a fotografia e detenção por “terem a aparência de membros de gangues”. Até mais leis tentam privá-los de sua cultura, do uso público do espanhol e da livre expressão. Mas os ataques levaram à resistência. É o tipo de contra-ataque que não gravita em torno de escrever para membros do congresso, mas de se organizar nas ruas, conhecer seus direitos e reivindicá-los por todos os meios necessários.

História de Luta

Livros como *Occupied América* de Rodolfo Acuña mostraram corretamente a história de luta travada particularmente por mexicanos nos Estados Unidos. Embora a mídia escolha tratar *La Raza* (traduzindo toscamente, pessoas latinas e mexicanas) como uma moda passageira ou minoria submissa, nossas raízes são na verdade indígenas. Muitos que vão atrás de suas origens pelo México e América Central descendem de povos que foram colonizados por Cristóvão Colombo, escravizados e exterminados na busca por terra.

Os séculos de opressão geraram em muitos um profundo apreço por uma cultura que era, em seu âmago, indígena. Movimentos posteriores em gerações recentes têm voltado sua atenção para uma unificação de Aztlán, o lugar mítico de origem dos povos aztecas. Na

linguagem nahuatl nativa dos aztecas, que ainda é falada em algumas regiões, Aztlán era tida como sendo uma ilha (“lugar das garças”). O movimento dos direitos civis adotou Aztlán como o nome para essa parte do México tomada pelos Estados Unidos depois da Guerra México-Americana de 1846, na crença de que essa grande área representa o ponto de partida das migrações aztecas. Há alguma verdade nisto no sentido de que os grupos que posteriormente se tornariam os vários povos de língua nahuatl do México Central passavam por esta região numa época pré-histórica, como é atestado pela existência de grupos de pessoas com parentesco lingüístico distribuídos pelas regiões da costa americana do Pacífico, do sudoeste americano e do norte mexicano. Conhecidos como grupo uto-azteca-tanoano, eles abrangiam povos como os paiutes, shoshones, hopis, pimas, yaquis, tepehuanes, rarámuris (tarahumaras), kiowas e maias.

A guerra na qual a terra mexicana foi tomada é infame. O Texas se tornou parte dos Estados Unidos com a Compra da Louisiana, mas foi cedido à Espanha em 1819 durante as negociações pela Flórida. Dois anos depois, o México, incluindo o Texas, ganhou sua independência da Espanha, e os Estados Unidos fizeram duas tentativas de fracassadas de comprar o Texas do México. Imigrantes americanos dos Estados Unidos finalmente se estabeleceram no Texas, levando à sua secessão por parte desses imigrantes e à anexação pelos Estados Unidos. A Guerra México-Americana começou em maio de 1846, e terminou com um vergonhoso tratado (Tratado de Guadalupe Hidalgo) pelo qual os Estados Unidos obtiveram não apenas o Texas mas também o Novo México e o norte da Califórnia. A tomada de posse ainda incomoda e dá credibilidade ao canto dos ativistas anti-

Migra (Patrulha da Fronteira): “Não cruzamos a fronteira. A fronteira nos cruzou!”.



Nos últimos 30 anos, a organização chicano/latina cresceu na militância. Em 1969, a “Cruzada por Justiça” (Crusade for Justice), liderada por Rodolfo “Corky” Gonzalez, organizou a histórica “Conferência de Libertação da Juventude Nacional Chicana”. Foi esta histórica conferência que produziu um dos documentos chaves do movimento de libertação, *El Plan de Aztlán*, e enunciou uma visão revolucionária dentro do movimento.

A Moratória Nacional Chicana (National Chicano Moratorium) foi convocada pela *Raza* no leste de Los Angeles em 1970 em resposta aos números desproporcionados de soldados latinos e negros

mandados para a morte nas linhas de frente no Vietnam e devido aos chicanos terem tido o maior número de mortes na guerra em comparação com seu número populacional. Os ativistas de *barrio* que organizaram a Moratória não eram do tipo sossegado de líder civil a que muitos ficaram acostumados, mas eram daqueles radicalizados pela época turbulenta e determinados a exigir que os EUA acabassem com a guerra. A conseqüente revolta policial nessa demonstração resultou no assassinato do renomado jornalista mexicano Ruben Salazar, entre outros.

Escrevendo para o Los Angeles Times, Salazar relatava como os chicanos eram tratados e destituídos de seus direitos. Tenha-se em mente que, em 1963, quando Salazar começou, o Times tinha tido apenas um outro latino em seus quadros na sua história. Salazar não era um ativista em termos de participação em protestos, mas seu sentimento era claro. “Os chicanos se ressentem de pronunciamentos dos anglos de que chicanos são ‘culturalmente pobres’ ou do fato de que eles falarem espanhol seja um ‘problema’”, ele escreveu numa coluna sua. “Os chicanos lhe dirão que sua cultura antecede a dos Peregrinos e que o espanhol era falado na América e então o ‘problema’ não é deles mas dos anglos que não falam espanhol”. Quando a polícia lhe pediu para “moderar” seus escritos, Salazar se recusou. Durante a marcha, Salazar estava bebendo cerveja num restaurante com dois outros oficiais mexicanos quando a polícia advertiu as pessoas para deixarem o restaurante. Quando elas se recusaram, os policiais lançaram cartuchos de gás lacrimogêneo,

fazendo com que um projétil atingisse Salazar na cabeça. Ele morreu de hemorragia cerebral.

Pelos anos 1970, a organização chicano/latina expandiu o leque de perspectivas – de Ramsey Muñiz concorrendo para governador do Texas sob a bandeira do Partido La Raza Unida ao grupo dos Boinas Marrons (Brown Berets), voltado para a ação direta, que se inspiraram nos Panteras Negras e nos Young Lords (Jovens Lordes) (3).

Os Boinas Marrons reconhecem suas origens num grupo do leste de Los Angeles chamado Young Citizens for Community Action (Jovens Cidadãos pela Ação Comunitária), que foi fundado em 1967. Apoiados por um grupo interconfessional de igrejas, o YCCA se tornou conhecido por seus membros usarem boinas marrons (boinas eram típicas de grupos radicais do período) e viriam a ser chamados de Boinas Marrons. Em 1968, o grupo adotou oficialmente esse nome. A insígnia dos Boinas Marrons, que representa dois rifles e uma cruz, e seu slogan, La Causa, (emprestado do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, United Farm Workers) se tornou visível em *barrios* por toda a Califórnia. Inicialmente, os Boinas se concentraram em tratar dos problemas enfrentados pela juventude usando uma abordagem pacífica-convencional, mas, em 1968, adotou a política militante da libertação chicana.



Em 1970, os Boinas Marrons tinham desenvolvido um “programa de 13 pontos” e concentravam sua organização nos *barrios* e colônias. A política do “foda-se o porco” (policia) dos Boinas atraiu os setores mais oprimidos da comunidade mexicana, e os grupos logo cresceram no sentido de uma organização nacional com 90 seções e mais de 5.000 membros, fazendo dela a maior organização chicana/mexicana voltada para a libertação que já existiu. Os Boinas publicaram um jornal nacional chamado *La Causa*, que apoiava greves de estudantes por todo o sul da Califórnia e em outros lugares. Os Boinas foram importantes na organização da marcha da Moratória Chicana; um dos mortos foi um Boina Marrom de 16 anos chamado Lynn Ward.

Em 1971, os Boinas Marrons organizaram a “Marcha de La Reconquista” como uma forma de despertar a consciência. Em Riverside, Califórnia, os Boinas abateram um helicóptero policial. Da

Califórnia ao Texas, centenas de demonstrações foram organizadas pelos Boinas Marrons, muitas levando a conflitos com policiais locais, resultando em mortes e ferimentos em muitos de seus membros.



Em San Diego, Os Boinas Marrons ocuparam um centro de serviço social e o transformaram numa “Clínica Chicana” e ajudaram na tomada e fundação do Centro Cultural de La Raza. Ao publicar um jornal para essa comunidade chamado *El Barrio*, a brutalidade da polícia visando *La Raza* foi exposta e os Boinas conclamaram as pessoas a se defenderem por todos os meios necessários.

Na medida em que foram tendo mais êxito e eram mais temidos pelas autoridades, os Boinas Marrons foram alvos do Programa de Contra-Espionagem (COINTELPRO) do FBI. Em 1972, várias seções tinham sido infiltradas pelas diversas agências de polícia. Esta infiltração levou às

prisões de muitos membros assim como provocou divisões entre membros e seções. Alguns dos membros foram vítimas da manipulação criada pelos infiltrados ou informantes da polícia. No que ainda é uma parte controversa da história, o co-fundador e “primeiro-ministro” David Sánchez, de 24 anos, renunciou e, sem consultar o comitê central ou os membros habituais, dissolveu os Boinas Marrons.

Barrios sitiados

Muitos *barrios* hoje estão lutando as batalhas que os Boinas se formaram para confrontar – batalhas a partir de dentro e de fora. A brutalidade policial ainda é uma presença assombradora. A cultura de gangue, em alguns casos derivada de vínculos no México, divide muitas comunidades. A pobreza e isolamento intencional por parte de líderes em muitas cidades exacerba muitos males. E, tristemente, os políticos, incluindo antigos ativistas, decididos a tiranizar a comunidade tanto quanto incorporadores decididos a gentrificar as áreas, afligem muitos *barrios*. Em muitos *barrios*, há uma sensação de traição por “líderes comunitários” figurativamente dormindo com o inimigo, e de ideais que eles aprendem que não se aplicam a eles.

O nacionalismo ainda é forte no *barrio*. Anos de mentira e uma história de colonialismo demonstraram a muitos da *Raza* que confiar primeiro um no outro é freqüentemente a melhor política, ainda que muitas vezes falível. No entanto, essa lealdade é temperada com um olhar crítico sobre os fatos. Muitos *vendidos* negociaram a confiança da comunidade em troca de uma melhor posição política ou um favor da estrutura de poder dominante, e líderes de *barrio* estão, mais

freqüentemente, repreendendo as pessoas e políticos por suas ações contra a comunidade. Para a esquerda branca, este tipo de incriminação toca no âmago das contradições em relação ao nacionalismo revolucionário. Para a comunidade, no entanto, a contradição é entre palavras e ação; as pessoas que vêm do *barrio* e traem sua gente merecem a suspeição. Assim é a evolução da experiência.

Igualmente importante para a transformação é o entendimento de que o próprio sistema político mira especificamente a comunidade.

“Na medida em que nossa população cresce, podemos ver como estamos sendo atacados de uma forma muito organizada. O dinheiro está sendo tirado dos serviços sociais baseados na comunidade (saúde, aconselhamento, creche, etc) e posto no reforço da lei (polícia, prisões, programas da unidade de polícia anti-gangue). Somos privados de educação decente, os trabalhos são tomados e a mídia de massas continua a pintar uma imagem criminoso da *Raza* já que somos qualificados como membros de “gangues”, traficantes e “estrangeiros ilegais” (*illegal aliens*), etc.”, observam líderes dos Barrio Warriors (Guerreiros do *Barrio*). “Somos representados de modo a parecer que somos a causa destes problemas sociais de que os chicanos são na verdade vítimas. Se abandonamos a escola, caímos no suicídio das drogas, nos tornamos uma estatística de prisão ou aderimos à loucura da violência do *barrio*, a culpa é posta em nós e não no sistema que deve, a qualquer preço, continuar a nos manter ignorantes, incapazes, pobres e desunidos”.

As questões enfrentadas pelos *barrios* não são muito diferentes das questões que todas as pessoas pobres enfrentam. Indubitavelmente, o que os ativistas de *barrio* estão pedindo não difere muito do que muitos populistas ou mesmo os Panteras Negras pretendiam: trabalhos decentes, serviço de saúde e moradia, um fim à violência da polícia e à marcação cerrada no *barrio*. Por que a esquerda revolucionária não está se comunicando com este segmento? E por que esta comunidade não está se comunicando com eles? Muitas razões.



Entre alguns ativistas de *barrio*, há uma percepção de que os latinos têm uma história, política e sistema de valores que a esquerda branca

não irá ou não pode entender. Esquerdistas brancos, como o Partido Comunista Revolucionário, que tentam cooptar organizações de *barrio* com uma liderança anglo, têm inspirado outros. Por exemplo, a League of Revolutionary Struggle (LRS, Liga da Luta Revolucionária), um grupo “revolucionário” branco de orientação esquerdista, veio a se envolver intensamente com a jovem organização da *Raza*, o Movimiento Estudiantil Chicano/a de Aztlán (MEChA), na Califórnia durante os anos 1980. O LRS, cujos representantes conquistaram posições-chave em sucursais influentes do MEChA, acabou por redirecionar a maior parte do ativismo do MEChA para o partido democrata, e por apoiar candidatos “progressistas” ao invés do seu apelo original por conciliar os estudantes com seus *barrios*. Da mesma forma, ativistas de *barrio* têm visto suas marchas, encontros e ações infestados por grupos procurando oportunidades de recrutamento em vez da libertação dos *barrios*. O Maoist International Movement (MIM, Movimento Maoísta Internacional) foi repreendido por propagandear seus panfletos numa marcha comemorativa da Moratória Chicana, e mais tarde mostrou seu verdadeiro caráter.

“Embora sejamos da mesma opinião que sua organização de que a libertação de Aztlán é necessária...não concordamos que uma única organização nacional deveria ser tratada como uma questão central, certamente não mais que o modo como isso é racista”, o grupo menciona na carta, publicada no MIM Notes 108 (“Letter to Union Del Barrio” - “Carta à Union Del Barrio”). “O MIM pensa que a formação de um Partido Maoísta Internacional (MIP) de Aztlán seria um avanço excelente. Se você deseja formar o seu próprio partido, o MIM vai apoiá-lo e permitir a seus próprios membros da *Raza* a auto-

determinação quanto a permanecer com o MIM ou se juntar no novo MIP”.

Cada vez mais, tais atividades paternalistas têm feito aparecer a questão da autonomia chicano/latina. Uma análise clara revela que grupos multinacionais liderados por brancos, se conscientes disso ou não, estão servindo ao colonialismo quando tentam dividir as organizações de *barrio* e criar, na gíria marxista, “pólos” na comunidade para inculcar suas perspectivas nos grupos de *barrio*. Grande parte disso é mero jogo de fachada – usando imagens radicais como do Subcomandante Marcos ou dos Boinas Marrons, por exemplo, mas não apoiando sua visão, ou fazendo um belo discurso sobre o cerco da polícia nos *barrios*, mas buscando ganhar postos de liderança em grupos representativos da comunidade chicano/latina. Não é nenhuma surpresa que a desconfiança seja tão alta.

Entretanto, o ativismo de comunidade toma muitas formas. Vários métodos estão sendo explorados para desenvolver um senso de responsabilidade e empoderamento da comunidade que dependa não de políticos, mas da própria comunidade. O Círculo de Homens (“Círculo de Homens”) é um programa californiano que se dirige aos homens no sentido da prevenção da gravidez adolescente e redução da orfandade. Usando o que os líderes chamam os três Ps (paciência, presença e persistência), os homens se tornaram essenciais no planejamento de programas e criação de oportunidades para que outros homens se reunissem com suas famílias. Líderes de *barrio* também estão utilizando expedientes da comunidade, de parques a igrejas a reuniões de final de semana, para falar sobre orgulho, auto-

confiança e sobre lutar contra um sistema que continua a usar a repressão contra a juventude da *Raza*.

“A Polícia É Um Exército de Ocupação”

Na costa oeste, a Unión Del Barrio tem sido fundamental para organizar a juventude da *Raza*, e percebe a organização da juventude na luta como uma prioridade. Da mesma forma que no ditado espanhol, “Si la juventud vive...la lucha sigue” (traduzindo toscamente: com a juventude, a luta continua), os ativistas de *barrio* vêem a juventude como os ativistas que continuarão no futuro.



Numa série de conferências de encontro de *barrios*, organizadas pela Unión de 1982 a 1986, cada uma delas juntou mais de 20 *barrios* diferentes de toda a comarca de San Diego e líderes de toda a Aztlán (sudoeste dos EUA). Numerosos ativistas se reuniram no passado para participar das conferências, incluindo os Boinas Marrons de Aztlán (uma renovação do legado dos Boinas), o Partido La Raza Unida, o Movimiento de Liberación Nacional, o Comitê da Moratória Nacional Chicana (National Chicano Moratorium Committee, NCMC), a Tucson

Xicano Coalition (Coalização Xicana de Tucson), e outros. Palestrantes de causas afins dos movimentos de libertação negro e indígena americanos, tais como o African People’s Socialist Party (Partido Socialista do Povo Africano) e o American Indian Movement (Movimento Indígena Norte-Americano), também participaram em eventos passados.

Estas conferências de encontro de *barrios* desde então evoluíram para as National Raza Youth Liberation Conferences (Conferências de Libertação da Juventude da Raza Nacional). O que torna os eventos tão importantes é que muitos dos jovens ativistas confrontam suas próprias condições a partir da experiência e da consciência política. Tópicos como violência no *barrio*, educação, cultura, organização, brutalidade policial, prisões, formação de seu próprio movimento, e muitas outras questões foram discutidas em eventos passados.

Na rua, jovens ativistas estão enfrentando a brutalidade policial de frente ao instruir a juventude sobre o que lhes é ou não legalmente requerido para fazer quando parados pela polícia. Num clima onde os policiais que ocupam o *barrio* estão tirando vantagem da ignorância quanto aos direitos humanos para subjugar a juventude, esta campanha de informação-como-arma tem sido uma poderosa ferramenta. “Entenda que a polícia é a primeira linha de defesa para o governo americano”, diz o NCMC. “A polícia é um exército de ocupação no *barrio*!”

O jornalista Juan Orozco também questiona as relações policiais. “Historicamente, o policiamento nos *barrios* tem sido de qualidade ruim, sem os conhecimentos para compreender os residentes do

barrio. Isso resultou em tensões entre a polícia e os residentes”, ele escreve no Voz Fronteriza. “Por esta razão, há uma profunda rejeição da presença da polícia por parte das pessoas no *barrio*. Se o *barrio* tiver mais do mesmo tipo de polícia – a maior parte da qual é racista e mora fora da comunidade – tensões entre a polícia e cidadãos do *barrio* vão continuar a aumentar.

“Não há necessidade para mais militarização do *barrio*; tal como está, o *barrio* já tem bastante polícia”, ele acrescenta. “Helicópteros circundam o *barrio* dando a impressão de ser uma zona de guerra”.

As organizações comandadas pelos jovens têm se conectado a ativistas mais velhos para criar uma infra-estrutura eficaz de participação e ativismo. Membros jovens estão se juntando em publicações baseadas em *barrios* e oficinas dirigidas a seus pares. Encontros como Escuela Aztlán na Califórnia chegam até os garotos em suas próprias vizinhanças e ensinam sobre cultura, habilidades de organização, e ciência política. As perspectivas são revolucionárias e pontuais, discutindo história e libertação nacional; com uma necessidade de trabalhar fora dos gabinetes políticos endossados pelo sistema e de levar a organização para as ruas, entre os amigos e a família, e de formar um movimento revolucionário de *barrio* mais abrangente.

Obviamente, alguns segmentos ativistas estão atolados num pensamento retrógrado. A Nation of Aztlán (Nação de Aztlán), por exemplo, é conhecida por sua homofobia on-line. Isso é sintomático do tipo de machismo que acredita que latinos não podem ser gays. “Você não pode ser gay. Você é mexicano!” foi a resposta que o

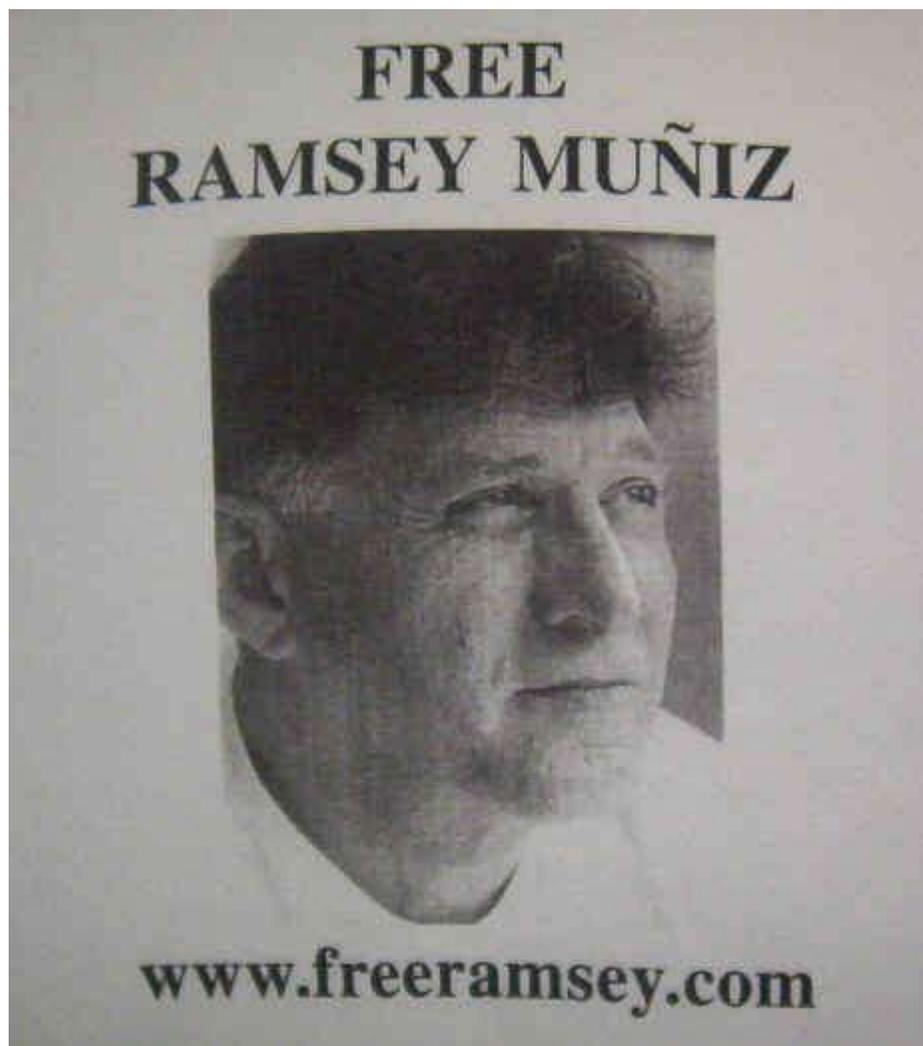
jovem Rodolfo recebeu de seu irmão mais velho quando ele se assumiu, de acordo com seu relato à revista gay latina QV. O estereótipo de seu irmão era de que ser gay era um fenômeno branco e negro. Esta atitude mental ainda é forte em muitos *barrios*, mas está mudando, ainda que vagarosamente. Grupos como Q.U.E.P.A.S.=A (Queers Understanding Education, Power and Solidarity Equals Advancement, ou: Bichas Entendendo que Educação, Poder e Solidariedade Equivalem a Avanço), que atua no leste de Los Angeles, Pomona, Long Beach, Hollywood e Van Nuys, estão servindo como refúgios para uma comunidade com uma identidade latina, mas que é parte da comunidade gay.

Abajo Con La Torcida (4)

Alguns jovens se juntam no apoio a prisioneiros chicano/latinos, reconhecendo que um povo colonizado mantido nas prisões do opressor precisa de apoio e encorajamento. Campanhas de alto nível como a promovida pelo Barrio Defense Committee (Comitê de Defesa dos *Barrios*) em defesa de José Luis Aviña, alegam que todos os cativos da *Raza* são prisioneiros de guerra mantidos por um governo colonial. Outras demonstram que a justiça com relação a ativistas pode parecer retaliação por organizações no passado.

O Chicano Mexicano Prison Project (Projeto de Presos Chicanos Mexicanos, CMPP) lida com a questão de prisioneiros políticos em seu artigo "Are All Raza Who Are Locked Down Political Prisoners?" ("Todos os da *Raza* Que Estão Confinados São Prisioneiros Políticos?"). O grupo define prisioneiros em três categorias: 1) a pessoa que é pega cometendo um ato ilegal por razões políticas, ou

está ajudando a defender os direitos e interesses de sua respectiva comunidade oprimida e é preso por fazê-lo; 2) "Prisioneiros Inconscientes do Colonialismo", ou aqueles que cometem um "ato ilegal" e vão presos; e 3) "Prisioneiros Conscientes do Colonialismo", a pessoa colonizada que comete um "ato ilegal", vai para a cadeia e, enquanto na prisão, adquire uma consciência revolucionária.



Prisioneiros políticos, o CMPP defende, não são apenas aqueles acusados por “crimes” especificamente políticos, mas aqueles ativistas cujas incriminações “não-políticas” são mais que suspeitas. “Estas pessoas, estes lutadores da liberdade, que conscientemente escolhem agir para ajudar suas comunidades, para ajudar seu povo, (e) se eles são pegos, estes são Prisioneiros Políticos. Em muitos casos, eles nem mesmo têm de cometer um crime”, nota o CMPP. “O sistema vai prendê-los de qualquer forma. Tudo que eles têm de fazer é levantarem suas vozes alto o bastante para que o governo escute e eles serão presos. É isso que aconteceu a Fred Hampton, Jr., Geronimo Pratt, Ramsey Muñiz e numerosos outros lutadores da liberdade”.

O caso dos ativistas da *Raza* Ramsey Muñiz e Alvaro Hernandez Luna ainda são significativos nas lembranças de muitos.

Em 16 de dezembro de 1994, Ramiro “Ramsey” Muñiz, um ativista de longa data, foi sentenciado a prisão perpétua sem a possibilidade de liberdade condicional pela posse de 40 quilos de cocaína em um carro que estava dirigindo perto do hotel onde ficara na cidade de Lewisville, Texas. De acordo com defensores de Muñiz, seu advogado, e os registros dos próprios agentes da DEA (Drug Enforcement Administration, ou Administração para o Controle das Drogas), a prisão de Ramsey Muñiz tem todas as características de uma armação.

O sujeito que os agentes da DEA estavam originalmente procurando e com quem tinham muito antes feito uma transação de drogas, um indivíduo chamado Donacio Medina, foi libertado e nenhuma

acusação foi registrada contra ele. Juan Gonzalez, um conhecido de Muñiz, alugara o carro no qual a cocaína foi encontrada. Medina pediu a Muñiz que levasse o carro de uma localidade para outra enquanto Gonzalez seguia em outro carro. O DEA mais tarde alegou que Muñiz usara um nome falso quando se registrou no seu hotel, de forma a esconder a sua identidade, quando, em vez disso, ele tinha na verdade usado seu próprio nome, como é mostrado nos registros do hotel. Promotores públicos também alegaram que Muñiz estava fazendo chamadas telefônicas suspeitas do saguão. No entanto, seu advogado Dick DeGuerin recuperou todos os registros de telefone e todas as chamadas foram confirmadas como telefonemas de negócios (Muñiz, antes um advogado, estava fazendo trabalho de paralegal para uma firma de advocacia), e foi a DEA que recusou fornecer qualquer informação sobre as assim chamadas “ligações telefônicas suspeitas”. A DEA alegou que empregados do hotel os alertaram das atividades suspeitas de Muñiz. Quando entrevistados, todos os empregados informaram a DeGuerin que não havia nada suspeito sobre o comportamento dele e que não tinham contactado nenhuma autoridade.

Muñiz, anteriormente um astro do futebol na escola secundária e na Bayon College e advogado, candidatara-se duas vezes para governador do Texas pelo LRUP (Partido La Raza Unida), uma vez em 1972 e novamente em 1974. Como candidato, Muñiz demandava, entre outras coisas, educação gratuita para todos; fim dos monopólios; distribuição justa da riqueza; implementação de igual representação de minorias no sistema judiciário; abolição da pena de morte; aprovação da Emenda dos Direitos Iguais (5); suspensão dos

embargos comerciais e sanções econômicas contra Cuba, e a extinção da força policial racista Texas Rangers. “As comunidades mexicano-americanas e negras...não votam por que no passado elas não tinham opções de verdade”, Muñiz foi citado como tendo declarado em sua campanha de 1972. “Nossa conexão com o Partido Democrata não tem sido nada mais que um casamento medíocre...eles mentiram para nós e nos traíram...Agora estamos nos divorciando do Partido Democrata” (*United We Win, The Rise and Fall of La Raza Unida Party – Unidos Venceremos, Ascensão e Queda do Partido La Raza Unida*, de Ignacio Garcia).

O Partido La Raza Unida ganhou diversas eleições locais e desafiou o sistema de dois partidos, desmascarando o Partido Democrata como sendo um dos dois partidos políticos que representam a mesma classe dominante. O LRUP era particularmente influente no sul do Texas, onde a *Raza* está em maioria, e forçou os poderes dominantes alhures a tratar de algumas necessidades dos *barrios*, despertando a consciência política de literalmente centenas de milhares de mexicanos.

Igualmente, um ativista de longa data, Álvaro Hernández Luna foi sentenciado em Odessa, Texas, em 9 de junho de 1997 a 50 anos por um desentendimento que ele teve com a polícia na pequena cidade texana de Alpine. Um xerife viera prender Hernández em sua casa em 18 de junho de 1996 sob a acusação de roubo agravado, que mais tarde seria descartada. Quando o desarmado Hernández questionou o abuso de poder do xerife, o oficial, ao que consta, sacou sua arma. Antes que pudesse erguê-la e atirar, no entanto, Hernández o desarmou. Em seu julgamento, Hernández condenou a ocupação

ilegal do sudeste norte-americano, as acusações falsas, e afirmou o direito inalienável de seu povo à auto-defesa e à autodeterminação de nações oprimidas. Ele invocou o direito internacional e exigiu ser tratado como um prisioneiro de guerra sob os princípios da Convenção de Genebra e outros acordos de direitos humanos.

Hernández era o coordenador nacional de grupos como o National Movement of La Raza (Movimento Nacional da *Raza*) e o Comitê de Defesa Ricardo Aldape Guerra, que liderava a luta para libertar o cidadão mexicano Aldape Guerra do corredor da morte depois de ser enquadrado pela polícia de Houston por ter supostamente matado um policial. A partir de um caso anterior, a luta de Álvaro tinha sido adotada em 9 de dezembro de 1990 na Hunter College na cidade de Nova York pelo Tribunal Internacional Especial para violações de direitos humanos de prisioneiros políticos e prisioneiros de guerra mantidos em prisões e cadeias dos EUA. Ele era o representante de uma organização não-governamental (ONG) em 1993 antes da 49ª sessão da Comissão das Nações Unidas sobre Direitos Humanos em Genebra, Suíça. Antes da Assembléia geral da ONU, ele condenou o sombrio relatório dos direitos humanos do governo dos Estados Unidos e as violações de direitos humanos de prisioneiros políticos nos EUA.

Ambos indivíduos continuam na prisão.

Para onde vamos a seguir?

Para onde está se dirigindo o movimento de libertação latina? Estudos convencionais da política latina têm tendido a refletir uma

visão basicamente masculina da participação política e da liderança política. Como tal, a visão que se tem de uma liderança política latina continua a considerá-la como derivada de posições oficiais em cargo eleito ou decretado e em organizações formais. No entanto, tendências gerais nas comunidades latinas indicam que o conceito está se expandindo para incluir formas de liderança baseadas na comunidade, não apenas derivadas somente da posição. De fato, muito do empoderamento do *barrio* depende em grande parte do envolvimento das mulheres latinas e de alianças dentro da Diáspora Latina (por exemplo, porto-riquenhos, mexicanos, cubanos, sul-americanos e centro-americanos, dominicanos).

Grupos como o Comité de Mujeres Patrícia Marin e outros entendem o papel que a mulher desempenha na luta, e mais homens do que nunca estão sendo diligentes em confrontar e falar sobre sexismo e a necessidade de aperfeiçoar mulheres como ativistas e líderes em seus bairros.



A gentrificação é com certeza uma questão em muitos *barrios*, visto que incorporadores procuram novos locais para oferecer a pessoas brancas ricas um lugar para ter um gosto de “tempero latino” sem os

latinos. Em San Diego, por exemplo, ativistas de *barrio* têm constantemente contrariado os esforços dos empresários de terras e da cidade para tomar áreas do Barrio Logan, incluindo o histórico Chicano Park, para desenvolvimento. Em outros *barrios*, esta tem sido uma causa perdida. Os *barrios* da Navigation Street em Houston, perto do centro, sofreram grandes perdas quando a cidade procurou construir ali o Enron Field, um novo complexo de baseball, e uma outra iniciativa de estádio, desta vez para o basquete, já deve estar em construção.

A gentrificação e questões similares tocam num tema comum. Fundamental para a luta é a habilidade coletiva de controlar o futuro social, político e econômico da comunidade. Quer se trate da justiça criminal, da terra ou do futuro da juventude, a auto-determinação, a autonomia e a justiça continuam a ser indispensáveis para as necessidades dos *barrios* por todos os Estados Unidos.

Notas

1. A expressão *barrio* aqui usada se refere a distritos, bairros ou regiões urbanas nos EUA habitadas por latinos e hispânicos onde em sua maioria só se fala espanhol. A expressão não foi traduzida por seu significado específico no contexto deste texto (Nota do Tradutor).
2. *La Migra* é a expressão da comunidade latina para se referir às autoridades nos EUA que fazem a repressão da imigração vinda do México (N. do Trad.).

3. Os Young Lords eram um coletivo de ativistas inspirados nos Panteras Negras e afirmavam o orgulho dos porto-riquenhos e latinos de Nova York, nos anos 60 e 70. O uso da maiúscula, no caso dos nomes dos grupos em português (Boinas Marrons, por exemplo) segue o uso no idioma original. (N. do Trad.)

4. Em português, "Abaixo a Incorreção". (N. do Trad.)

5. A Equal Rights Amendment é uma emenda constitucional norte-americana que torna ilegal qualquer discriminação contra a mulher, equiparando as mulheres aos homens, tendo sido aprovada pelo congresso norte-americano todos os anos desde 1972, mas como não tem sido ratificada pelos 38 estados requeridos para sua implementação, ainda não se encontra em vigor. (N. do Trad.)

[O autor recebe de bom grado comentários, críticas e respostas a este artigo. Por favor sinta-se livre para contactá-lo em P.O. Box 667233, Houston, TX 77266-7233 ou por e-mail: may19@pdq.net].

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: Illegal Voices (www.illegalvoices.org).

A REBELIÃO INDÍGENA EM CHIAPAS

Douglas Carrara*

A rebelião armada indígena iniciada no estado de Chiapas, no México, em 1º de janeiro de 1994, vem criando sérios problemas para a política neoliberal implantada no México a partir do governo Salinas. Entretanto não se trata de um movimento de guerrilhas de orientação marxista, como poder-se-ia supor diante de tantos movimentos guerrilheiros que eclodiram nos últimos anos em diversos países latino-americanos, inclusive, no Brasil na década de 70, no Araguaia.

Na verdade se trata de um novo modelo revolucionário desenvolvido a partir do pensamento indígena ancestral oriundo de formas próprias de organização política que poderíamos chamar de "comunismo primitivo".

O núcleo do chamado Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN) formou-se a partir de 1982 na selva lacandona, no estado de Chiapas, com apenas 6 integrantes, 3 ladinos e 3 indígenas de orientação marxista-leninista, como representação de organização urbana sediada na capital. Entretanto o processo de aproximação com as diversas comunidades indígenas foi lento e difícil. Principalmente porque as propostas de cunho marxista de tomada do poder e ditadura do proletariado, por exemplo, não obtinham respaldo entre as lideranças indígenas.

O EZLN somente obteve apoio e pôde se desenvolver quando decidiu aceitar as propostas indígenas de organização, de reivindicações e de

luta.

Obviamente havia um potencial revolucionário de tradições seculares, oriundo das diversas rebeliões ocorridas desde a conquista espanhola no século XV e XVI. Entretanto todas estas rebeliões tiveram elementos tragicamente negativos tais como a irresistível tendência dos rebeldes em retirar-se para posições defensivas, o caráter elitista da resistência indígena, sujeitando o movimento a possíveis traições, a limitação da insurreição à própria comunidade, sem estabelecer alianças duradouras com as demais etnias, em virtude de divergências acumuladas através de séculos de convivência extremamente hostil e finalmente o implacável castigo imposto pelos vencedores aos rebeldes derrotados, já que a "pacificação" espanhola sempre foi mais violenta e sangrenta que o levantamento inicial indígena.

Entretanto, desta vez, o levante contou com o apoio das diversas comunidades tzotzil, tzeltal, tojolabal, zoque e chole que participaram ativamente da construção do EZLN assim como da formação do Comitê Clandestino Revolucionário indígena (CCRI), a instância superior de todo o processo de organização zapatista. Por isso o EZLN, enquanto exército regular não dispõe de autonomia decisória, já que todas as decisões militares importantes dependem do CCRI, que por sua vez consulta a comunidade toda vez em que se faz necessário tomar decisões importantes. E tais decisões são exaustivamente discutidas até que se chegue a um consenso, ou a unanimidade ou não se decidir nada, enfim a democracia absoluta. Por isto se proclama em todo o México o lema zapatista: "mandar obedecendo".

O que desejam os indígenas de Chiapas? Simplesmente, Justiça, Liberdade e Democracia. Na verdade são povos que desejam autonomia e direitos constitucionais que lhe assegurem a propriedade coletiva das terras indígenas. Não desejam a guerra. Paradoxalmente, pegaram em armas apenas para torná-las desnecessárias, formando um estranho exército heterogêneo, com armas de todo tipo, desde pedaços de madeira, espingardas de ar comprimido até metralhadoras de última geração, que, quando desfila, costuma levar os mexicanos, às lágrimas.

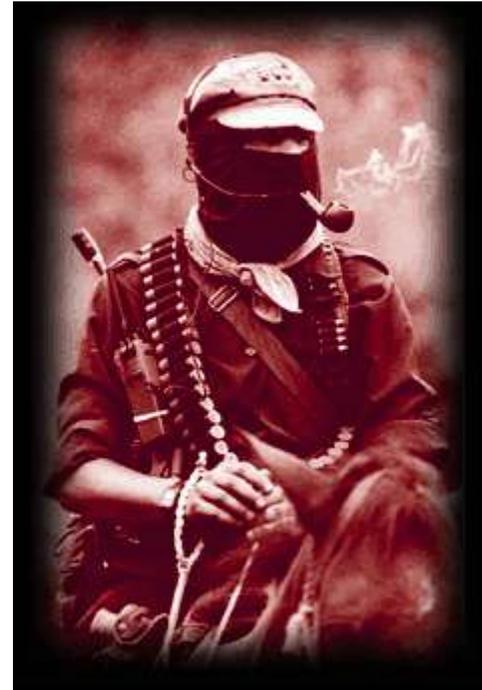
Querem apenas o direito de cultivar em paz seus roçados de subsistência (milpas), e preservar suas tradições culturais ancestrais, suas danças, seus costumes, sua medicina, sua língua, sua religião, enfim tudo aquilo que os identifica como indígenas e que compõe o que se denomina de "México Profundo", segundo o antropólogo Guillermo Batalla. Enfim os indígenas mexicanos lutam por dignidade, acima de tudo.

A rebelião não ocorreu, entretanto como haviam minuciosamente planejado durante 12 anos, através de reuniões clandestinas, realizadas quase sempre durante a noite na floresta. Depois da ocupação de San Cristobal de las Casas, principal cidade da região, Las Margaritas, Altamirano e Ocosingo, e de uma baixa de 600 zapatistas, o próprio governo federal tomou a iniciativa de decretar unilateralmente a suspensão do fogo a 12 de janeiro de 1994. Neste momento, o EZLN já se preparava para ocupar Tuxtla e invadir Oaxaca e Tabasco, dois estados vizinhos.

Entretanto para surpresa das comunidades indígenas descobriram que não estavam sozinhos. Em todo o México, os mexicanos foram às ruas clamar pela paz.

A partir de então, a guerra transformou-se. Trocou-se as armas da guerra pela guerra das palavras. Com isso o zapatismo vem transformando o panorama político mexicano, promovendo um injeção de ânimo em todo o México, que no mesmo dia do levantamento assinava o Tratado de Livre Comércio (NAFTA) com os Estados Unidos incorporando finalmente o México no universo neoliberal. Trata-se, portanto, da primeira manifestação contrária ao modelo neoliberal a surgir em todo o mundo.

O principal porta-voz indígena, tem sido durante todo esse longo processo de negociação, o Sub-comandante Marcos, suposto professor universitário que abandonou a vida urbana, para abraçar emotiva e profundamente a causa indígena. Todo o movimento zapatista tem se caracterizado pelo uso de lenços (paliacates) e gorros (pasa-montanas), que dificultam a identificação dos integrantes do EZLN, quando viajam para o exterior das áreas livres zapatistas, os denominados "aguascalientes" (uma referência à Convenção realizada na cidade de Aguascalientes em 1914, durante a revolução mexicana), acampamentos construídos no meio da selva onde se reúnem e organizam convenções e até mesmo encontros internacionais para discutirem o próprio movimento e a teoria neoliberal. É interessante ressaltar que toda a história do México tem sido marcada por uma longa trajetória de traições e assassinatos de líderes revolucionários.



Subcomandante Marcos

As negociações tiveram êxito e, em fevereiro de 1996, a liderança zapatista e delegados do governo federal assinaram os acordos de San Andres Sacamch'en, que garantiam os direitos indígenas não somente de Chiapas, como de todo o México que dispõe de 56 etnias, com língua e cultura próprias, variando de pequenas comunidades de 350 indivíduos (Iacandon) até um contingente de quase 2 milhões de indivíduos, falantes de língua nahuatl.

Entretanto até agora os acordos assinados pelas duas partes em litígio não foram cumpridos e incorporados à constituição de 1917, obtida também através de um processo revolucionário e sangrento surgido a partir de 1910.

Por isto os zapatistas continuam organizados militarmente, alternando o trabalho agrícola com o treinamento militar, aguardando o momento de largar definitivamente as armas para retornar à vida tradicional indígena, da qual parece não quererem abrir mão. O governo parece não querer compreender que o indígena zapatista prefere morrer lutando, ainda que com um pedaço de madeira nas mãos do que deixar de ser índio e a condição fundamental para ser índio é dispor de terra para cultivar. Não há, portanto, perspectivas de vitória para o governo. Ou cumpre os acordos de San Andres, já assinados ou invade os territórios zapatistas e promove uma carnificina geral, que pode levar o México a uma guerra civil de dimensões imprevisíveis.

A partir de 1997, surgiu outra organização, desta vez, a nível nacional, a Frente Zapatista de Libertação Nacional (FZLN), o braço civil da luta zapatista, que admite qualquer cidadão mexicano, desde que não seja filiado a nenhum partido político. Com isso a FZLN se estabeleceu em todos os estados e pressiona constantemente o governo para cumprir os acordos de paz de San Andres.

O impasse evidentemente continua, e enquanto isso o conflito ocorre num processo que se denomina "guerra de baixa intensidade", no qual as partes se enfrentam traiçoeiramente, através de forças

paramilitares, constituídas por indígenas filiados ao partido do governo (PRI), que, reunidos em associações civis recebem verbas destinadas à agricultura que são desviadas para a compra de armas, utilizadas para ameaçar comunidades supostamente zapatistas e até mesmo destruir suas casas e plantações e roubar animais, produzindo aproximadamente 6.000 desabrigados.



Inúmeros episódios sangrentos isolados vem ocorrendo desde o início do conflito armado, entretanto a situação parece ter ficado sem controle a partir do massacre de Acteal, quando 45 indígenas, entre idosos, crianças e mulheres, da associação civil "Las Abejas", organização pacifista e que não concordava até então com os métodos zapatistas, foram massacrados dentro de uma pequena capela, quando rezavam pela paz, no dia 22 de dezembro de 1997. Em torno de 200 paramilitares, identificados depois como militantes do

partido do governo na época (PRI), invadiram a igreja católica, fortemente armados, eliminando todos que se encontravam no local e que não puderam fugir. Depois da chacina, profanaram os corpos de mulheres grávidas, retirando e matando os fetos, com o facão (machete) . . .

Evidentemente este episódio sangrento e bárbaro gerou protestos do mundo inteiro que tem condenado os métodos que estão sendo utilizados para acabar com o conflito. Esta pressão internacional tem provocado reações inusitadas do governo que vem deportando inúmeros observadores internacionais, que vão a Chiapas, na tentativa de criar um escudo protetor do movimento indígena zapatista, que cada vez mais, vem obtendo a simpatia de inúmeras ONG's (organizações-não-governamentais) do mundo inteiro.

Entretanto já existe um consenso de que não se trata de um movimento separatista e nem mesmo anti-mexicano. Pelo contrário os indígenas querem continuar fazendo parte orgulhosamente da nação mexicana. Entretanto querem um México efetivamente pluralista, que não se envergonhe de seu passado indígena, e que ao invés de desindianizar os indígenas, ajude-os a desenvolver plenamente sua cultura, seus costumes e garanta a dignidade, seus direitos civis e a soberania indígena.

Douglas Carrara* é antropólogo, escritor e professor, autor de "Possangaba - O Pensamento Médico Popular" e Editor do Boletim Raízes da Terra - <http://www.cesamep.cjb.net> - Centro de Estudos de Saúde e Medicina Popular (CESAMEP) - Rio de Janeiro - Email:

dcarrara@alternex.com.br

FONTE: Rede Internacional de Comunicação CTA-JMA

Texto extraído do sítio ecológico Árvore (www.arvore.com.br)

A REINVENÇÃO DO BRASILIANISMO (1)

Fabiano Maisonave - University of Connecticut

Há uma nova geração no brasilianismo norte-americano. Ecoando tendências recentes surgidas nos EUA, esses trabalhos estão renovando o estudo sobre o Brasil em várias disciplinas, com destaque para a história, a ciência política e a antropologia. As novas pesquisas se beneficiam das mudanças na estrutura acadêmica norte-americana, da herança de cerca de 60 anos de estudos sobre o Brasil nos EUA, da abertura democrática brasileira e da globalização. Nos últimos três anos, essa geração tem publicado vários livros que consolidam a renovação do brasilianismo.

Uma boa metonímia dessa renovação foi o seminário sobre o Brasil na Universidade de Colúmbia, em Nova York, no dia 13 de março de 1999. O tema da apresentação daquela noite, movimentos negros em São Paulo e em Salvador, e a palestrante, Kim Butler, historiadora afro-americana, indicavam as novas reorientações de pesquisa e a diversificação do perfil dos brasilianistas que continuam a se aventurar pelo Brasil.

Foi um encontro de três gerações. A primeira estava representada simbolicamente pelo nome da sala: Frank Tannenbaum. No seu estudo pioneiro e influente comparando a escravidão nas Américas, o historiador buscava explicar a suposta falta de tensão racial no Brasil e na América Latina em contraste com os Estados Unidos, afirmando que, no primeiro caso, os escravos recebiam um tratamento mais "humano". Como se sabe, a tese de Tannenbaum não ajudou muito à crítica ao mito da democracia racial brasileira (2).

Entre os brasilianistas, a crítica mais acirrada às relações raciais no Brasil viria com a segunda geração, representada naquela noite pelo historiador ganês Anani Dzidzienyo, pioneiro afro-brasilianista e autor de *The Position of Blacks in the Brazilian Society* (3), um dos primeiros estudos feitos por um estrangeiro a considerar a história social dos negros. Dzidzienyo talvez seja a maior ligação entre a geração anterior e a dos anos 90: é responsável direto pela "conversão" de novos brasilianistas como Jeffrey Lesser, Melissa Nobles e Ollie Johnson e tem atuado como coordenador da nova geração que estuda relações raciais no Brasil (4). Da segunda geração, também estava a historiadora June Hahner, uma das primeiras brasilianistas a estudar a mulher brasileira (5). Butler representava de certa forma o perfil de boa parte da terceira geração: são pesquisadores muitas vezes oriundos de minorias, preocupados com temáticas "de baixo para cima" e hábeis em conciliar exigências profissionais com convicções políticas. Da primeira geração, Butler herdou a tradição dos estudos comparativos, mas sob um novo prisma. Tannenbaum se interessou pela escravidão; o recorte de Butler são os primeiros anos após a abolição. Tannenbaum compara as Américas a partir da instituição da escravidão; Butler usa o conceito de diáspora atlântica. Por fim, Tannenbaum enfatiza a pouca tensão racial na América Latina; enquanto Butler estuda movimentos políticos negros em Salvador e em São Paulo.

O grande salto entre Tannenbaum e Butler foi marcado por trabalhos como o de Dzidzienyo e Hahner. Ambos são exemplos de brasilianistas da segunda geração cujos estudos e dedicação docente abriram as portas para os trabalhos recentes. Além disso, a presença de ambos contesta a visão esquemática que contrasta estudos dos "grandes temas", nos anos 60, a temas menos "relevantes" desta nova geração (6).

A participação brasileira no seminário também era instigante. Estava presente José Carlos Meihy, autor de dois livros sobre o brasilianismo (7).

Ele está preparando um terceiro volume sobre a nova geração, que certamente incluirá Butler. Na época pesquisador-visitante na Universidade de Colúmbia, Meihy é um exemplo do crescente intercâmbio entre os dois países, estimulado por um número cada vez maior de pesquisadores brasileiros treinados nos Estados Unidos, cuja influência no Brasil só tem aumentado, em contraponto ao declínio da influência francesa. É de notar que vários pesquisadores que têm se destacado nos vinte últimos anos, como Nelson do Valle Silva, Carlos Hasenbalg (8), João José Reis e Sidney Chalhoub, entre outros, passaram por universidades norte-americanas. O contato também tem sido fortalecido pelos congressos da Brasa (Brazilian Studies Association) (9) e pela atuação da Comissão Fulbright no Brasil.

Ao lado de Meihy, havia dois ativistas negros brasileiros: Dulce Maria Pereira, presidenta da Fundação Palmares, o maior centro de documentação sobre afro-brasileiros, localizado em Brasília, e o jornalista Fernando Conceição. A presença de ativistas afro-brasileiros ali era algo quase impensável 30 anos atrás. Simbólica também foi a participação da mulher de um ex-ministro e atual diplomata da missão brasileira na ONU. Enquanto Conceição e Pereira davam mostras de avanço da discussão racial no Brasil, as intervenções da embaixadora só fizeram lembrar que ainda há um longo caminho a percorrer no combate ao mito da democracia racial, sobretudo dentro da elite brasileira.

No conjunto, o seminário evidenciava os novos campos de discussão criados nos últimos anos no Brasil para discutir a questão racial: a crescente comparação com os Estados Unidos, o maior intercâmbio de idéias entre ativistas e acadêmicos e entre brasileiros e norte-americanos e a abertura, ainda que tímida, do governo de Fernando Henrique Cardoso para a discussão do tema.

É verdade que se trata de um debate desequilibrado. Resultado da condição periférica brasileira, ao número de brasilianistas não há quase nada de americanistas brasileiros. Além disso, são poucas as traduções, tanto no Brasil quanto nos EUA, dos novos livros, o que limita a conversa a quem possui habilidades bilíngües e aos artigos acadêmicos, estes mais freqüentes, porém com circulação limitada (10).

Também não é um diálogo sem atritos. Se nos anos 60 desconfiava-se de que os brasilianistas atuavam como agentes do governo norte-americano, dentro do contexto dos "estudos de área", hoje o estudo do Brasil em temas onde fica mais fácil a comparação com os EUA tem gerado reações a uma suposta visão excessivamente norte-americanizada sobre o país. Esse tipo de crítica não é novo e se confunde com o recorrente debate se o Brasil é uma exceção nas relações raciais; e, relacionado a isso, com a famosa discussão em torno do "o que é bom para os Estados Unidos é bom para o Brasil" (11).

Neste ensaio, busco analisar novas perspectivas dessa nova geração à qual pertence Butler, especificamente nos estudos de raça e etnicidade, classe social e gênero (12). Em especial, pretendo discutir por que esses temas têm despertado mais interesse do que outros entre os novos brasilianistas, sobretudo por meio de dois aspectos: mudanças recentes na academia norte-americana e o brasilianismo dentro da globalização.

A universidade norte-americana sofreu profundas reformulações a partir dos anos 70. Pressionada pelo ativismo sobretudo de negros e mulheres, ela se viu obrigada a montar programas para inserção desses e de outros grupos. Hoje, é fácil encontrar em uma grande universidade centros de "black studies", "Latin American studies", "women studies" e, em escala mais limitada, "queer studies". Esses centros, somados aos programas de ação afirmativa e ao grande número de alunos estrangeiros, têm propiciado

cada vez mais espaço para estudantes, pesquisadores e professores de grupos minoritários, além de propiciar lugares de encontro multi e interdisciplinares.

O estudo do Brasil acabou parcialmente revigorado por essas mudanças, pois, sendo um país complexo, permite que se estudem um, dois ou mais desses temas ao mesmo tempo, aumentando a versatilidade do brasilianista na hora de procurar um emprego. Apesar de hoje haver apenas um departamento sobre o país, na Universidade de Brown, e alguns centros de estudo, como o da Universidade do Novo México, há brasilianistas espalhados por todo o país, às vezes ocupando duas posições. Há casos de novos brasilianistas, por exemplo, ligados tanto ao "black studies" quanto ao "Latin American studies". Além disso, o Brasil está sendo visto de novo como "importante". O país mais populoso e industrializado da América Latina, ele é considerado "emergente", principalmente a partir de 94, depois da maior estabilidade política e do programa econômico neoliberal implantado por Fernando Henrique Cardoso.

Obviamente, também há fatores que limitam a expansão dos estudos brasileiros. Um deles é o português. Com a comunidade hispânica cada vez maior e mais influente na academia norte-americana, a explosão da língua espanhola deixou ainda menos espaço para o português, visto como de pouca importância e próximo demais ao espanhol para merecer maiores atenções. Os números falam por si só: hoje há cerca de 700 mil alunos de espanhol nas universidades norte-americanas; de português, menos de 6 mil (13). Além disso, privilegia-se a América hispânica nos centros de estudos latino-americanos. Essa perspectiva, no entanto, pode começar a mudar nos próximos anos, quando a segunda geração das comunidades brasileiras (hoje, com uma população estimada em 600 mil pessoas nos EUA) entrar em números maiores nas universidades norte-americanas.

O segundo aspecto mais importante refere-se à globalização e à redemocratização brasileira. A maior facilidade de locomoção e comunicação entre Brasil e EUA tem facilitado os contatos acadêmicos, principalmente através da Comissão Fulbright, que tem aumentado o intercâmbio entre os dois países. No caso do estudo de minorias, isso tem gerado um transnacionalismo que faz com que o Brasil seja visto dentro de contextos mais amplos, o que não era tão evidente nas gerações anteriores.

O cruzamento desse novo transnacionalismo com o novo perfil multicultural do acadêmico norte-americano ajuda a entender as novas pesquisas, sobretudo no campo das relações raciais, de longe o que mais tem crescido nos últimos anos (14). Também em decorrência dessa reorganização, os estudos sobre o Brasil têm sido sobretudo temático-comparativos (15). Obviamente, isso não quer dizer que os estudos tenham invariavelmente o mesmo perfil, principalmente se se leva em conta a ênfase maior ou menor ao viés comparativo (16).

Vários dos novos estudos apóiam-se explicitamente na comparação. É o caso, por exemplo, dos cientistas políticos Anthony Marx e Melissa Nobles. O estudo de Nobles, professora no MIT, é resultado de seu doutoramento na Universidade de Yale e traça uma comparação entre as políticas de censo brasileira e a norte-americana. O objetivo da pesquisadora afro-americana é analisar de que forma elas participaram da construção racial nos dois países. A tese de Nobles é que, enquanto nos EUA a categorização racial está se tornando cada vez menos importante à medida que aumenta a importância da classe social (abrasileirando-se), no Brasil está-se dando cada vez mais importância à idéia de raça em vez de classe para explicar problemas sociais (americanizando-se) (17).

Anthony Marx fez a sua comparação de uma maneira mais ambiciosa e arriscada. Seu segundo livro, *Making Race and Nation: A Comparison of the*

United States, South Africa, and Brazil (18), coteja as relações raciais nos três países desde o século XIX até os dias de hoje. Numa perspectiva paralela à de Nobles, Marx analisa de que maneira a formulação do conceito de raça baseou-se na consolidação da identidade nacional.

Para o autor, enquanto as leis segregacionistas norte-americanas e sul-africanas serviram para unificar a população branca à custa do negro (o Sul e o Norte nos EUA pós-Guerra Civil; descendentes de ingleses e holandeses após a Guerra do Boer, na África do Sul), no Brasil a transição pacífica para a independência e a pouca ameaça representada pelo negro após a Abolição fizeram com que medidas segregacionistas se tornassem desnecessárias. A longo prazo, argumenta Marx, a segregação nos dois países criou as condições para o aparecimento de movimentos negros consistentes nos dois países, ao passo que no Brasil a ambigüidade da ação discriminatória teria limitado a atuação desses grupos.

Como em qualquer comparação, Marx conscientemente correu o risco de simplificar. No entanto o fato de haver três países levou esses riscos ao limite. Até pelo espaço: é muito difícil cobrir 600 anos de história de três realidades tão distintas em um livro apenas. No caso do Brasil, nota-se uma excessiva simplificação da trajetória política nacional. O livro, contudo, se não traz muitas novidades sobre o Brasil, ajuda a entender a experiência do país à luz da trajetória de outras nações contemporâneas.

Há outros estudos em que a comparação não fica tão explícita, e esta é sem dúvida a que tem gerado mais debate, sobretudo nas questões raciais. Aqui, o antigo debate do relativismo e de estudar outra cultura "nos seus próprios termos" ganha novos contornos. Afinal, trata-se de uma geração formada principalmente por afro-americanos e estudando afro-brasileiros. Além disso, existe a premissa de que a experiência dos afro-americanos tem sido

vitoriosa, principalmente a partir dos anos 60. Ao estudar o Brasil, é quase inevitável que a comparação se dê em termos valorativos (19).

É o caso da antropóloga afro-americana France W. Twine. O seu livro, *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (20), é um estudo etnográfico sobre racismo na localidade de Vasalia, no Estado do Rio de Janeiro. Fazendo uma análise do cotidiano da cidade sob o prisma das relações raciais, Twine é um caso em que a balança entre o Brasil e os EUA pendeu mais para o último. Ela não consegue -e não quer- escapar da estrutura racial norte-americana, tirando conclusões apressadas e contraditórias das relações raciais no Brasil somente a partir de seu trabalho de campo em Vasalia.

Em um trecho, por exemplo, Twine relata a reprovação que ouviu de sua hospedeira ao dizer que gostava de pimenta. De acordo com o relato, a hospedeira e suas filhas teriam dito que pimenta não era saudável e que só baianos usavam; "brasileiros mesmos", não. Refletindo sobre o episódio, Twine afirma que "os brasileiros mesmos (sic) associate pepper and hot flavors with Africa, and most importantly with bahianos, whom they don't consider real Brazilians because they retain too many African cultural traits. They say that real Brazilians are cultural hybrids (21). Além de ser muito rara a idéia de que os baianos não sejam realmente brasileiros (ultimamente, tem até se discutido o contrário: que o Brasil não é só a Bahia), também fica difícil entender a oposição que a autora faz entre "African cultural traits" e "cultural hybrids".

Somam-se a isso o uso de termos como "euro-brasileiro" e "afro-brasileiro", em que a autora simplifica excessivamente a questão da identidade racial brasileira, e a constante condenação que ela faz dos seus informantes a respeito da falta de consciência racial e da negação de racismo. Há também problemas de terminologia: sua tradução, do português para o inglês, de

"negro" como um termo pejorativo e de "preto" como o termo correto para ser usado - o correspondente do "black" - mostra que a autora não se livrou da perspectiva norte-americana, em que esses termos têm uma oposição que quase inexistia no Brasil (22).

O livro de Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (23), atingiu melhores resultados. Estudando os movimentos negros em Salvador e São Paulo, a historiadora fez um recorte desafiador: se a abolição foi um ato de governo, como eles se reorganizaram nos anos posteriores à abolição? A análise de Butler é um exemplo interessante da ambivalência entre a perspectiva norte-americana e a brasileira. Na introdução e na conclusão, Butler coloca o Brasil dentro da diáspora afro-atlântica, mas o relacionando especialmente com os Estados Unidos. Em especial, Butler propõe questões baseadas no nacionalismo negro norte-americano, que poucas vezes ecoou ou ecoa na maioria das comunidades negras brasileiras, em especial a discussão entre separatismo e integração. "For Afro-Brazilian history, and that of the Afro-Atlantic in general, the analytical frameworks of diasporas help frame and address important questions. Is it possible to speak of a 'black' community? Is separatism ultimately more profitable than integrationism?" (24) Além disso, ao colocar essa pergunta como uma questão "afro-atlântica", Butler deixa de lado países como o Haiti e Jamaica, de maioria negra e portanto a priori excluídos do debate entre integracionismo e separatismo.

Nos outros capítulos, no entanto, o aspecto comparativo não fica tão evidente, e transparece no texto o cuidado da autora com as fontes e com o contexto histórico brasileiro, em especial as cidades de São Paulo e Salvador. Segundo Butler, enquanto em São Paulo os negros se organizavam em torno de uma "política racial", com a publicação de jornais e a fundação de um partido, a Frente Negra Brasileira, em 31, em Salvador, cuja população negra era bem maior, mantinha-se uma diversidade étnica

marcada pelas nações africanas e por uma "política cultural". Usando essas imagens contrastantes, Butler habilidosamente costurou as populações negras das duas cidades com os diferentes desafios de cada, em nível tanto local quanto regional (25).

Na ponta do espectro comparativo encontram-se dois trabalhos escritos por judeus-americanos. São estudos em que a premissa norte-americana fica menos à mostra, mais evidente talvez no tratamento teórico dos temas. Trata-se também de estudos enfocados na construção étnico-racial brasileira a partir do conceito de negociação. Apesar de tantas mulheres negras entre a nova geração, é do antropólogo John Burdick o único livro que faz o cruzamento de raça e gênero. O seu segundo livro, *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (26), é uma intersecção de três temas que têm se destacado nos estudos da nova geração: raça, gênero e religiosidade. Como em seu trabalho anterior, sua pesquisa está ligada, mais do que à permanência, a transformações da sociedade brasileira. Em *Procurando Deus no Brasil* (27), o que de início seria uma pesquisa sobre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ligadas à Teologia da Libertação transformou-se numa pesquisa de como a Igreja Católica estava perdendo espaço no Brasil. De maneira análoga, *Blessed Anastácia* analisa a construção da consciência racial não pelos frágeis movimentos negros, mas por meio da religiosidade popular, em especial o culto à escrava Anastácia e as religiões pentecostais.

Burdick propõe uma análise que busca explorar a formação da consciência racial dentro da prática religiosa e do recorte por gênero. A escolha por caminhos que não se encaixam em oposições fáceis faz do livro de Burdick um delicado retrato das relações raciais no Rio de Janeiro, costurando habilidosamente sua abordagem politizada e participativa com uma interpretação sensível das contradições da conscientização racial e das novas formas de religiosidade surgidas nos últimos anos.

O único trabalho sobre raça e etnicidade lançado recentemente e que não está centrado nas relações entre negros e brancos é *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil* (28), do historiador Jeffrey Lesser. O historiador mostra como a elite de grupos imigrantes não-brancos, em especial japoneses e árabes, negociaram no Brasil a identidade nacional, fazendo um estudo sobre imagens do Brasil. Em especial, Lesser está interessado em saber como os grupos não-brancos tiveram parte no projeto racial das elites brasileiras.

O recorte temporal - de 1850 a 1950 - começa com as tentativas de trazer imigrantes chineses ainda durante o período imperial. As discussões que se formaram em torno da vinda dos chineses teriam iniciado debates posteriores na elite brasileira sobre qual seria o imigrante desejável, refletindo quando da chegada dos grupos não-brancos, nas primeiras décadas deste século. O argumentação que serve como fio-condutor aos sete capítulos do livro está em torno do hífen. Para Lesser, o multiculturalismo que começa a despontar hoje no Brasil, principalmente no fortalecimento da imprensa étnica, faz parte de processo de pelos menos 150 anos de negociação do que é ser brasileiro, no qual muitas vezes o hífen teve de ser escondido. O paradoxo de o país ser, ao mesmo tempo, multicultural e sem hífen revela uma das estratégias para que os grupos não-brancos fossem incluídos na identidade nacional: no Brasil, tem de ser brasileiro, ponto.

As elites dos imigrantes japoneses e árabes souberam aprender, argumenta Lesser, a identificar o discurso racial brasileiro e buscaram se adequar a ele, ao mesmo tempo em que colocavam em xeque a noção da raça brasileira. Habilmente, o autor nos leva a perceber que o tão sonhado projeto da raça brasileira falhou e que, em vez disso, hoje há um reconhecimento maior de que se pode ser nipo, árabe ou afro sem deixar de ser brasileiro.

Apesar da diversidade, podem-se notar alguns traços em comum entre a produção recente brasilianista sobre raça e etnicidade. Em primeiro lugar, a preocupação é com o presente. Os autores começam os seus relatos a partir do Brasil contemporâneo, indicando o interesse em entender o processo da formação social e nacional brasileira que está sendo analisado a partir da ótica racial. Isso faz com que esses trabalhos se concentrem a partir de meados do século XIX, com uma ênfase especial nas primeira metade deste século (Lesser, Butler), nos dias atuais (Burdick, Twine) ou no século inteiro (Marx, Nobles).

Além disso, a produção recente de brasilianistas sobre a questão de raça acentua, como assinalou George Reid Andrews, a questão do preconceito, discriminação e identidade racial. Andrews também sugere que a presença de afro-americanos faz diferença, mas que é menos importante do que o aspecto geracional, pois as novas pesquisas, de forma geral, tendem a enfocar cultura, ideologia e discurso em detrimento do viés político-econômico das gerações anteriores (29).

Andrews tem razão ao apontar os novos enfoques, mas o fato de os novos autores serem afro-americanos tem um peso à medida que os autores se colocam em uma posição identitária transnacional, analisando o Brasil -e os Estados Unidos- como partes do mesmo processo que empurrou os negros nas camadas mais pobres (30).

Há uma falta de diálogo também, como nota Gail D. Triner (31). Segundo ele, não há ainda um cruzamento entre estudos sobre afro-descendentes e estudos sobre outras etnicidades, o que, em última análise, prejudica o entendimento da construção racial brasileira, que fica à imagem e semelhança da realidade norte-americana. Para Triner, isso acontece em parte porque os estudos sobre construção racial têm sido marcados menos

pela interação entre os vários grupos étnico-raciais brasileiros do que pelo contraste com os Estados Unidos.

Ao alerta de Triner sobre a falta de diálogo entre os estudos de raça e os de etnicidade deve-se acrescentar a ausência do estudo de classe social. Ainda um tema pouco explorado entre os brasilianistas, há sinais recentes de mudanças, com dois livros lançados enfocando classe social. O primeiro, *Family and Favela: The Reproduction of Poverty in Rio de Janeiro* (32), do historiador Julio César Pino, estuda três favelas cariocas entre as décadas de 40 e 60. Fortemente baseado em estatísticas, Pino mostra como o processo de favelização se interligou com a estrutura familiar, tocando sobretudo em ocupação do espaço urbano, poder público e oportunidades econômicas. De origem cubana, o autor mostra uma inversão problemática: Pino praticamente não toca na questão racial, supervalorizando o recorte por classe.

Mais recentemente, foi publicado o livro *Intimate Ironies: Modernity and the Making of Middle-Class Lives in Brazil* (33), de Brian P. Owensby. Orientado pelo professor Stanley Stein, da primeira geração brasilianista, o historiador explora a formação da classe média brasileira entre as décadas de 1920 e 1960, em São Paulo e no Rio. A análise centra a questão do "apolitical politics", mostrando como o ambivalente comportamento político da classe média é afetado por fatores como sobrevivência econômica, status, moral, estrutura familiar e estabilidade. Baseando-se em fontes literárias, periódicos, arquivos governamentais e sindicais, Owensby traça a trajetória de uma classe média que associa democracia à estabilidade econômica, explorando o paradoxo da dramática busca pela modernidade das duas maiores cidades brasileiras durante meados do século, mantendo ao mesmo tempo um forte apego a valores estáveis.

Tanto Pino quanto Owensby dão pouca ênfase à raça, deixando os livros vulneráveis a esse tipo de crítica. No entanto a mesma crítica não é tão forte quando os livros de raça pouco tocam em classe social, e isso analisando um país com uma das piores distribuições de renda do mundo. Apesar de ainda incipiente, o estudo de classe talvez faça com que o tema entre mais no estudos de relações raciais e vice-versa.

Uma última área também tem despontado: estudos sobre homossexualismo, que recebeu a atenção de três pesquisas recentes, duas conduzidas por antropólogos e uma, por um historiador. É interessante notar que, como no caso dos afro-americanos, o fato de serem acadêmicos gays altera sua relação com o tema, e a comparação também tende a ficar mais ou menos evidente.

O historiador James Green escreveu a primeira história social do homossexualismo no Brasil abrangendo todo o século XX. Lançando mão de entrevistas, boletins médicos, publicações alternativas e a própria história pessoal - Green militou no primeiro grupo militante gay brasileiro, na década de 70 -, *Beyond Carnival* (34) preocupa-se em entender o homossexualismo masculino brasileiro enquanto uma subcultura, tentando conciliar a opção sexual com a repressão imposta aos gays, numa constante negociação por espaço público e aceitação social. Preocupado em entender a construção de uma identidade gay brasileira atual, a narrativa começa no final do século XIX, no Rio de Janeiro, e termina com o surgimento dos primeiros movimentos organizados, no final da década de 70.

Travesti, do antropólogo Don Kulick, é uma etnografia do difícil cotidiano dos travestis soteropolitanos, escrito a partir da experiência do autor no cotidiano de pobreza, prostituição, AIDS, discriminação e sexualidade. O livro baseia-se principalmente em depoimentos, reproduzidos em português e em inglês da forma mais oral e crua possível. As várias fotos publicadas

completam um estudo que se vê comprometido com o grupo estudado, respeitando a trajetória da comunidade e analisando a partir do ponto de vista local (35).

Finalmente, o livro *Beneath the Equator*, de Richard Parker (36), coloca o homossexualismo brasileiro dentro do fenômeno da globalização e da mobilidade espacial. Decorrência desse recorte, Parker, que já estuda o homossexualismo no país há mais de dez anos, centra a atenção no contexto urbano, baseando-se em histórias de vida e na compreensão do espaço urbano a partir da experiência homossexual. De enfoque mais explicitamente comparativo, Parker usa do contraste para ver o que há de comum no mundo globalizado ao mesmo tempo que busca identificar comportamentos especificamente regionais e pessoais.

Já faz mais de 60 anos que os acadêmicos norte-americanos têm ido ao Brasil realizar suas pesquisas. Seguindo a velha tradição geracional dos trinta anos, o fim dos anos 90 aparece como o tempo ideal do surgimento de uma terceira geração. Neste ensaio, sugiro que as abordagens recentes devem-se sobretudo a novas tendências da academia norte-americana e ao perfil diferenciado dos novos pesquisadores, mas cujas pesquisas se viabilizaram também em razão da abertura do Brasil para estes temas. Em muitos casos, é uma escrita engajada, especialmente quando há alguma forma de identidade entre pesquisador e o grupo estudado. Com a globalização e a redemocratização brasileira, ficou mais fácil o estabelecimento desses contatos e a busca de uma atuação política pelos brasilianistas, fato que, naturalmente, tem gerado e gerará atritos.

A mesma globalização, no entanto, também enfraqueceu o conceito "brasilianismo", o qual, segundo Robert Levine, é uma invenção brasileira de pouco uso nos EUA (37). Por razões de mercado, será difícil um acadêmico arranjar um emprego se for apenas brasilianista. Isso faz com que o Brasil

vire um exemplo, em que o pesquisador tem de olhar para o país como um caso de multiculturalismo ou de racismo, por exemplo. O caso de Melissa Nobles e de Anthony Marx são os casos mais evidentes: como chamar de brasilianista o autor de um livro em que o Brasil não aparece mais do que a África do Sul e os EUA?

Nessa tensão entre, de um lado, exigências acadêmicas e profissionais para certos temas e abordagens específicas e, de outro, a vocação militante de grande parte da nova geração, como fica o retrato do Brasil? Aqui, volto à sala Frank Tannenbaum da Universidade de Colúmbia. Na medida em que aumenta o intercâmbio de idéias entre norte-americanos e brasileiros, mais o pesquisador brasilianista terá de se preocupar, ao mesmo tempo, em escrever para, e dialogar com, os dois públicos. Afinal, a história do Brasil, em última análise, é para os brasileiros (38).

Notas

1. Este artigo originou-se de uma extensa pesquisa sobre os novos estudos lançados nos últimos dois anos nos EUA, que resultou em um caderno especial do *Mais!*, encarte cultural da Folha de São Paulo, publicado no dia 6 de junho de 1999. Várias pessoas com quem conversei identificarão suas idéias mais ou menos reinterpretadas aqui: George Reid Andrews, Dain Borges, Kim Butler, James Green, Jeffrey Lesser, Robert Levine, Elizabeth Mahan, José Carlos Sebe Bom Meihy, Melissa Nobles, Julio Pino, Rebecca Reichman, Thomas Skidmore, Jon Tolman e Luiz Valente. Agradeço especialmente a Anani Dzidzenyo, professor da Universidade de Brown, pelas longas conversas que tivemos, e a Alcino Leite Neto, editor do *Mais!*, cuja sensibilidade percebeu que havia algo de novo nos estudos brasileiros realizados nos EUA.

2. Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen*. (New York, Vintage Books, 1947). Para uma análise do impacto historiográfico de Tannenbaum, leia-se Carl Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. (New York, the Macmillan Company, 1971), p.19-27.
3. Anani Dzidzienyo, *The Position of Blacks in the Brazilian Society* (London, The Minority Rights Group, 1971).
4. Jeffrey Lesser, Melissa Nobles e Ollie Johnson foram alunos de graduação na Universidade de Brown com o professor Dzidzienyo. Além deles, o historiador ganhês mantém uma "rede" de pesquisadores que estudam raça no Brasil, entre eles John Burdick, Kim Butler, Michael Hanchard e Anthony Marx. Para um perfil de Dzidzienyo, leia-se a história oral de vida publicada por José Carlos Sebe Bom Meihy, "Anani Dzidzienyo", (in *A Colônia Brasilianista*, (São Paulo, Nova Stella, 1990), p. 293-312. Num dos trechos, Dzidzienyo diz que "uma das boas coisas que podem acontecer ao brasilianismo é a valorização do grupo negro e de outras minorias" (p.312). Leia-se ainda "História de Um Pioneiro", publicado por mim (Folha de S. Paulo, 6/6/99), p. 5-8.
5. June Hahner, "Women and Work in Brazil, 1850-1920: A Preliminary Investigation," (in *Essays concerning the Socioeconomic History of Brazil and Portuguese India*, org. Dauril Alden e Warren Dean; Gainesville, University Presses of Florida, 1977).
6. Essa visão estereotipada pode ser vista em matéria publicada na revista *Veja*, em 9/9/98, pelo jornalista Carlos Graieb. No artigo intitulado "Brasil desfocado", ele lamenta o fim do brasilianismo "clássico". Segundo ele, "Os historiadores deixaram de lado os grandes temas e passaram a se ocupar com coisas como culinária e batucada, na linha da chamada "história das mentalidades".
7. Os livros de Meihy sobre o brasilianismo são *Introdução ao Nacionalismo Acadêmico: os Brasilianistas* (São Paulo, Brasiliense, 1984) e *A Colônia Brasilianista: História Oral de Vida Acadêmica*, op. cit.
8. Argentino radicado no Brasil.

9. Fundada em 1992, a Brasa, com sede na Universidade do Novo México, contava até junho de 1999 cerca de 1.200 integrantes, a maioria brasileiros (640) e norte-americanos (491). O quarto congresso da Brasa será no ano 2000, no Recife. É o primeiro encontro da Brasa no Brasil.
10. A situação ainda é precária, mas dá sinais de mudança. Dos brasilianistas da nova geração, apenas dois tiveram os livros publicados no Brasil: Jeffrey Lesser e John Burdick. Depois de seis anos, finalmente foi publicado um livro fundamental: George Reid Andrews, *Negros e brancos em Sao Paulo, 1888-1988*, (Bauru, Edusc, 1997). Em entrevista concedida a mim, Andrews disse ter ouvido de vários editores que a história de negros desperta pouco interesse e portanto "não vende". Nos Estados Unidos, a boa novidade, além dos novos trabalhos, é a tradução de autores brasileiros, organizados por acadêmicos norte-americanos. Leiam-se Rebecca Lynn Reichmann (org.), *Race in Contemporary Brazil: From Indifference to Inequality* (Pennsylvania State University, 1999) e Michael Hanchard (org.), *Racial Politics in Contemporary Brazil*. (Durham, Duke University Press, 1999).
11. Para uma crítica ao brasilianismo nessa linha, leia-se Marcos Augusto Gonçalves, "Brasilianistas" (Folha de S. Paulo, 6/6/99), p. 1-6.
12. Um outro tema que tem recebido atenção dos brasilianistas é o de estudos religiosos, do qual John Burdick também faz parte, principalmente por seu trabalho anterior. Para uma breve avaliação desses estudos, leia-se Esther Hamburger, "Estudos Enfocam Igrejas Populares" (Folha de S. Paulo, 6/6/99), p. 5-6.
13. Carlos Graieb, op. cit. O ensino do português no entanto tem crescido na década de 90. Segundo Luiz Valente, do Departamento de Estudos Luso-Brasileiros da Universidade de Brown, entre 1990 e 1995 houve um aumento de 5%, o mesmo se repetindo entre 1995 e 1999.
14. Entre 1998 e 1999, 10 dos 43 livros lançados nos EUA sobre o Brasil tratavam de raça e etnicidade.
15. Além dos estudos, os encontros acadêmicos também têm sido marcados pela abordagem temático-comparativa. Em setembro de 1999, houve na

Universidade de Brown um encontro intitulado "Regionalism and National Identity in Brazil and Mexico", dividido em quatro painéis: religião, fronteiras, raça e nacionalismo.

16. A estes dois autores somam-se o livro do inglês Kevin Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy* (Berkeley, University of California Press, 1999). Trata-se de um livro de denúncia da existência de trabalho escravo no mundo. Com uma foto do brasileiro Sebastião Salgado na capa, o livro dedica um capítulo para cada um dos seguintes países: Tailândia, Maurítânia, Paquistão, Índia e Brasil, o único país ocidental; e Sandra Deutsch, *Las Derechas: The Extreme Right in Argentina, Brazil, and Chile 1890-1939*. (Stanford, Stanford University Press, 1999).

17. Melissa Nobles, *Shades of Citizenship: Race and Censuses in Modern Politics* (Stanford, Stanford University Press, no prelo).

18. Anthony Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil* (New York, Cambridge University Press, 1998).

19. Além dos novos trabalhos acadêmicos, leia-se o livro do jornalista afro-americano Eugene Robinson, ex-correspondente do Washington Post na América do Sul, *Coal to Cream: a Black Man's Journey Beyond Color to an Affirmation of Race*. (New York, Free Press, 1999). O livro é uma sensível narrativa de como o jornalista mudou a sua identidade como negro desde a sua infância, no sul dos EUA, até se tornar editor do Washington Post, e como as suas viagens ao Brasil o fizeram refletir sobre a questão racial.

20. France Winddance Twine, *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1998).

21. Idem, p. 16.

22. Para uma crítica mais detalhada, leia-se Peter Wade, "Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil (Review)", *Journal of Latin American Studies*, v.30, i3, p.668(3).

23. Kim Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1998).

24. Idem, p. 226.

25. Os trabalhos dessa tendência incluem ainda o cientista político afro-americano Ollie Johnson. O seu artigo "Racial Representation and Brazilian Politics: Black Members of the National Congress, 1983-1999", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 40, n. 4: 97-117 analisa a falta de representatividade negra no Congresso Nacional e por que não existe uma identidade negra definida entre os poucos representantes. O artigo é construído a partir de pólos positivos e negativos. Para Johnson, o grande ponto positivo é o surgimento de um grupo atuante de congressistas negros, como Abdias do Nascimento e Benedita da Silva. É interessante notar que as muitas das posições as quais, segundo Johnson, eles defendem, têm inspiração nos EUA: ação afirmativa, introdução de história africana e afro-brasileira nas escolas etc. De ponto negativo, Johnson identifica, na maioria, "problemas" que não acontecem nos EUA: o fato de a maioria dos congressistas negros estar em "partidos pequenos de esquerda" - PT e PDT - , a excessiva diversidade ideológica e partidária brasileira e a relutância de deputados mulatos em se considerarem negros.

26. John Burdick, *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (New York, Routledge, 1998).

27. John Burdick, *Procurando Deus no Brasil* (Rio de Janeiro, Mauad, 1998).

28. Jeffrey Lesser, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil* (Durham, Duke University Press, 1999).

29. Entrevista concedida a mim por e-mail e não publicada.

30. Leia-se a entrevista de Kim Butler concedida a mim. "Alvorada da Abolição". (Folha de S. Paulo, 6/6/99), p. 5-5.

31. Gail D. Triner, "Race With or Without Color? Reconciling Brazilian Historiography," *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*, 10, n. 1: (www.tau.ac.il/eial/X_1/triner.html), p. 1-21.

32. Julio César Pino, *Family and Favela: The Reproduction of Poverty in Rio de Janeiro* (Westport, Greenwood Press, 1997).
33. Brian P. Owensby, *Intimate Ironies: Modernity and the Making of Middle-Class Lives in Brazil* (Stanford, Stanford University Press, 1999).
34. James Green, *Beyond Carnival* (Chicago, Chicago University Press, 1999).
35. Don Kulick, *Travesti* (Chicago, Chicago University Press, 1998).
36. Richard Parker, *Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil* (Nova York, Routledge, 1999).
37. Leia-se o artigo publicado por mim, "O Brasil da Geração Afirmativa", (Folha de S. Paulo, 6/6/99), p. 5-4.
38. No momento em que terminava este ensaio, foi publicado um artigo do embaixador brasileiro nos EUA, Rubens Barbosa, no qual ele escreve que "O Brasil não é estudado seriamente em nenhuma instituição no centro de poder dos EUA". Além de mal informado, Barbosa mostrou um profundo desrespeito a tudo que tem sido publicado nos últimos dois anos. O motivo é que, segundo ele, a função principal do brasilianismo é fazer propaganda: "A palavra de ordem é a divulgação do Brasil nos EUA. Desse esforço todos se beneficiam, sobretudo o setor privado, que terá maior e melhor informação sobre o que ocorre na maior economia da América do Sul e nos EUA". Infelizmente, Barbosa confunde pesquisa acadêmica com peça publicitária. "Aparecer é preciso" (Folha de S.Paulo, 14/12/99), p. 1-3.

Fonte: Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe (www.tau.ac.il/eial/).

INVERSÃO DE POSIÇÕES: DA ANTROPOFAGIA COMO TÁTICA DE DESCOLONIZAÇÃO

Ricardo Rosas

"Nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós".
Oswald de Andrade - Manifesto Antropofágico.

Embora já tenha sido recuperada pela mídia como mais um produto no "supermercado cultural" da sociedade do Espetáculo, a Antropofagia continua a ter um vigor de subversão tão iconoclasta quanto atual. E isso porque, em que pesem as releituras que dela se fizeram, o fato é que o cerne da utopia antropofágica idealizada por Oswald de Andrade permanece desconhecido.

É, pois não se engane: a Antropofagia não foi uma espécie de "futurismo" brasileiro (tinha mais aproximação com o surrealismo e o simultaneísmo cubista) muito embora seus ideais se voltassem para o futuro, para a utopia - nem se reduziu à mera deglutição da cultura estrangeira ou nacional como práxis artística.

Além disso, os detalhes mais revolucionários tem ficado de fora das recentes abordagens da mídia por razões óbvias: porque incomodam. Pervertem os princípios burgueses/cristãos do politicamente correto pós-moderno, defendendo um libertarianismo sexual anarco-comunista e pagão, que ecoa a utopia orgiástica de Charles Fourier, a Revolução Sexual de Wilhelm Reich, as idéias de Marcuse e Raoul Vaneigem, ou a TAZ de Hakim Bey.

A defesa do paganismo nativo contra a igreja colonizadora, o reconhecimento da sexualidade como força motriz da sociedade e possibilidade de libertação dos entraves sociais, a quebra de tabus, o renascer da magia, a tecnização do bárbaro, o fim do trabalho através do ócio criativo, o matriarcado contra o poder fálico, são todos fundamentos da utopia antropofágica que tem sido sutilmente esquecidos, talvez por não se enquadrarem nas cartilhas do pensamento politicamente correto da dita “pós-modernidade”.

Esse silêncio estratégico - contra o qual a gritante exceção talvez seja o Teatro Oficina de Zé Celso, em face mesmo da atualidade das reivindicações mais agudas da antropofagia - foi recentemente quebrado por obra de um filósofo espanhol, Eduardo Subirats, num livro que tem tudo para virar uma espécie de libelo para novas gerações de antropófagos.

Tudo bem que a tese de *A Penúltima Visão do Paraíso* não seja pioneira nessa seara. Antes de Subirats, teóricos como Benedito Nunes ou Haroldo de Campos já haviam desvelado aqueles aspectos básicos com suficiente clareza, e nesse sentido a introdução à *Utopia Antropofágica*, por Nunes, é fundamental, tanto quanto seu *Oswald Canibal*. Mas o grande achado de Subirats é justamente trazer o lado mais instigante e questionador da antropofagia para o atual debate em torno da “globalização”.

Jogando lenha na fogueira acesa desde os protestos de Seattle, Subirats desloca o eixo desses recentes questionamentos para a periferia da aldeia global, ou seja, justamente para onde se encontram as maiores vítimas dessa globalização de mão única: o terceiro mundo. Ao colocar a Antropofagia no contexto internacional contemporâneo, Subirats lança novas e esclarecedoras luzes sobre ela.

Primeiro analisa o Canibalismo surrealista à luz de Dali e Picabia e deixa clara a diferença entre o espírito agônico e atormentado da vanguarda européia e o otimismo iluminado e libertário da Antropofagia. Concorde-se ou não, para Subirats o canibalismo daliniano transformava a experiência artística numa estética de consumo de massas, perfazendo a transição da mitologia das massas fascistas para a engrenagem do Espetáculo (Guy Debord) pós-moderno. Toda a “iluminação profana” inicial da rebelião surrealista teria ressurgido, então, nas visões paradisíacas e orgiásticas da antropofagia oswaldiana.

A nostalgia antropofágica pela “Idade de Ouro” lançava um novo olhar intelectual e artístico sobre o passado originário dos povos da América pré-descobrimto, permitindo que o diálogo com esse passado fosse uma fonte de criação artística e ponto de partida para uma revisão radical da modernidade. A incorporação dos legados indo e afro-americanos, a consciência da condição histórica pós-colonial com respeito às metrópoles do capitalismo industrial e pós-industrial, e a crítica do cristianismo seriam elementos distintivos desse novo olhar.

Por outro lado, ao contrário da vanguarda européia, os antropófagos brasileiros descobriram na própria realidade histórica americana, nas línguas dos índios e nas expressões artísticas populares, o fermento capaz de criar o novo em termos formais, e ao mesmo tempo inspirador de uma utopia emancipadora. O novo, na verdade, era o velho. Como diz Subirats: “Paradoxalmente, o novo era o que estava dado, o que existia desde sempre, visto que o espírito libertário, a inovação sem fronteiras, a surrealidade e o mundo de sonhos já existiam na América muito antes da chegada dos europeus.”(1)

Se o “Éden terrestre” já existia na América antes do descobrimto, foi por graças da colonização que o paraíso virou inferno. Ao dissecar os

mecanismos culturais, teológicos e militares que fundamentaram a colonização depredatória da América Latina, Subirats não poupa munções pra deixar às claras como se fundamentou essa empreitada: por um lado, eliminavam-se conhecimentos, memórias coletivas, experiências históricas, seus símbolos e práticas sociais, e por outro, instauravam-se compulsiva e artificialmente representações, simulacros e sistemas de identidade vazios e fora de contexto (ou "fora de lugar", como escreveu Roberto Schwartz). Esse processo não se encerrou com as independências na América Latina e perdura até os nossos dias. Isso fica patente na "modernidade" incompleta de nosso continente. A crise na Argentina é só mais um exemplo dentre vários. A falta de uma modernidade ilustrada - ou seja: nos moldes do iluminismo americano e europeu - nos coloca como bem o mostra Subirats, numa fronteira abismal com o primeiro mundo.

Fronteira: limite, subúrbio simbólico e político, periferia. Território de tráficos legais e ilegais de mercadorias, seres humanos e símbolos, campo de culturas híbridas, marginais, de guerras informais, de intercâmbios linguísticos e mestiçagens culturais. Fronteira do Outro: do europeu, da modernidade, da teologia, do progresso. Fronteira essa criada "pelos discursos e armas da universalidade da redenção cristã, do universalismo do progresso tecno-científico e suas promessas de felicidade eletrônica na aldeia global." (2)

Subirats mostra claramente o modo como esse muro ideológico foi erguido pela empreitada colonizadora da Igreja e do Estado na América Latina. Desnuda igualmente a cumplicidade discursiva das idéias de progresso e conhecimento científico-técnico, cristalizados pelo iluminismo, na convivência para com o tráfico de escravos ou o genocídio dos povos ameríndios. É o rastro de destruição e extermínio perpetrados em nome de um progresso visto até hoje como ápice da civilização e da racionalidade.

Faz-se necessário, então, "inverter esse círculo anti-hermenêutico, reconstruir os sistemas sacramentais de obstrução e destruição da memória no interior das epistemologias tecno-científicas modernas; pôr em evidência o princípio cristão de culpa e redenção na própria lógica da colonização financeira; revelar a cumplicidade política e epistemológica entre as formas industriais e as estratégias feudais de destruição e domínio sociais; esclarecer a função constituinte da violência colonial na configuração dos discursos do progresso; reconhecer a periferia como realidade marginalizada e miserável, para depois revelá-la como o maravilhoso centro do centro." (3)

Essa inversão de posições, revisando os discursos hegemônicos a partir de suas fronteiras epistemológicas e territoriais, a "abertura do centro a partir da periferia" se realizaria pela construção de um novo olhar, nem central, nem periférico, que pusesse em evidência o caráter de limite da realidade americana "no centro mesmo da definição exemplar da Cristandade, do Progresso, da Modernidade, da Globalidade." (4)

O que o Movimento Antropofágico faz é transformar essa dialética de submissões e discursos subalternos, subvertendo a hermenêutica missionária, pois debocha dessa teologia da dívida e do sacrifício sacramental, devorando-a, eliminando-a. No lugar dela, a comunhão orgiástica do existente, a harmonia erótica do ser, a criação infinita.

"Os antropófagos modernos devoram os mitos da modernidade e da pós-modernidade para transfigurá-los num projeto humanizado de conhecimento e poder tecnológico." (5)

Para Subirats, só a Antropofagia subverteu a dialética de ruptura com o passado, e despertou as vozes remotas enclausuradas pelo Logos colonizador. Já dizia o manifesto: "Nunca fomos catequizados. Fizemos foi

Carnaval.” Desnudando a palavra, emancipando-a de sua servidão logocêntrica e cristã, ela devolve a palavra ao último paraíso.

Se, em nossa atual sociedade do info-espetáculo e da miséria da vida cotidiana, ela também sucumbiu aos rituais canibalescos do autoconsumo mercantilista (a “recuperação” no sentido dado pelos situacionistas), aquele sonho do Éden acabou se transformando em *promesse de bonheur*, em memória poética. “E como sempre se sucede nos mitos e contos orais do Amazonas, esses sonhos, esses protestos e essas poéticas se metamorfosearam em estrelas e se encontram no firmamento.” (6)

Notas:

1. Subirats, Eduardo. A penúltima visão do paraíso, Studio Nobel, São Paulo, 2001, p.158.
2. Idem, p.135.
3. Idem, pp. 133-134.
4. Idem, p. 138.
5. Idem, pp.139-140.
6. Idem, p.101.

ALEGORIAS DE IDENTIDADES NA AMÉRICA LATINA

Rachel Esteves Lima (UFJF)

É digna de nota a escassa tematização da América Latina na literatura brasileira. Enquanto nos demais países do subcontinente é abundante a produção literária que procura focar o pertencimento a uma comunidade latino-americana, no Brasil, à exceção de algumas poucas obras surgidas em dois momentos específicos (anos 20 e 60), parece predominar um Tratado de Tordesilhas no que se refere à construção de um imaginário que projete uma visão identitária das nações de colonização ibérica.

De modo geral, pode-se dizer que a percepção da diferenciação brasileira frente aos hispano-americanos predomina nos discursos da intelectualidade do país. Exemplo dessa postura é encontrado em *Verdade tropical*, de Caetano Veloso. Nas primeiras páginas do livro, o compositor evoca a paradoxal situação do Brasil, ao tratar do isolamento das comemorações dos 500 anos de seu descobrimento. Se esse evento, descompassado em 8 anos em relação à descoberta da América, nos situa, num certo sentido, à parte do continente como um todo, curiosamente, Caetano não deixará de criar, de forma artificial, uma certa correspondência, ainda que também sob o signo da diferença, entre os Estados Unidos e o Brasil, marcando, sem justificar, o seu distanciamento da América hispânica. Segundo ele,

“O paralelo com os Estados Unidos é inevitável. Se todos os países do mundo têm, hoje, de se medir com a "América", de se posicionar em face do Império Americano, e se os outros países das Américas o têm que fazer de modo ainda mais direto -, o caso do Brasil apresenta a agravante de ser um

espelhamento mais evidente e um alheamento mais radical. O Brasil é o outro gigante da América, o outro melting pot de raças e culturas, o outro paraíso prometido a imigrantes europeus e asiáticos, o Outro. O duplo, a sombra, o negativo da aventura do Novo Mundo.” (1)

Sugere-se, nesta passagem, a persistência, posteriormente confirmada pelo próprio compositor, de um patriotismo que não deixa de ser eufórico e da aceitação do conceito de identidade nacional, ainda que não mais estruturado em torno de um dualismo radical entre a autêntica cultura popular nacional e a imperialista cultura estrangeira - sinônimo de indústria cultural norte-americana -, como se fazia até a década de 60. A não inclusão da América Hispânica no esquema identitário assumido, hoje, por Caetano Veloso cumpre, aqui, não a função de recusar como fictícia qualquer projeção da "nossa" diferença, mas apenas a que foi proposta, num breve período da história brasileira, como conciliação do nacionalismo e do regionalismo latino-americano. Não obstante o próprio Caetano haver gravado há cerca de 30 anos a canção de Gilberto Gil e Capinan, Soy loco por ti America - dessa forma participando também do descontínuo processo de construção da imagem unificada do ser latino-americano na arte brasileira -, o que se percebe é que a sua evocação permanece eivada de conotações populistas, que o compositor procura, no momento, evitar.

A proposta desse trabalho consiste na análise das formas que tomou o "latino-americanismo" da década de 60, em uma abordagem contrastiva que o correlacione ao pensamento da identidade latino-americana no modernismo, momento em que, efetivamente, ele se mostra mais incorporado à literatura brasileira.

Como ponto de partida, retomemos o ensaio "Literatura e subdesenvolvimento", de Antonio Candido. (2) Tal estudo ao mesmo tempo traça uma configuração e faz parte do momento em que se toma consciência do caráter estrutural do nosso subdesenvolvimento e se procura promover a unificação cultural latino-americana, uma vez que foi produzido como colaboração em um projeto maior patrocinado pela UNESCO, instituição que assumiu no pós-guerra o objetivo de conciliar identidade regional e universalismo.(3) Importa-nos dele reter a noção de que a ruptura com a idéia de "país novo" e a conseqüente identificação com a cultura latino-americana se dá, na literatura brasileira, a partir do movimento modernista, sendo retomada mais enfaticamente ao final dos anos 60 e princípio dos 70, quando é publicado o estudo de Candido.

Nesses momentos, produziu-se um questionamento das concepções evolutivas da história - que, de acordo com Hegel, só poderia reservar um lugar à América no futuro -, mas acabou-se recaindo em um discurso fundacionista, que, no caso do modernismo, promoveu um retorno às origens, fosse através do elogio da valorização do mundo indígena pre-colombiano, da evocação de uma harmonia racial evidenciada pela prática da mestiçagem, ou do elogio do legado cultural latino. Pode-se dizer que nem mesmo a teoria da dependência, que, na década de 60, enfatizou os processos históricos, políticos e econômicos, em detrimento das justificativas culturalistas, na explicação do descompasso da periferia em relação ao centro, conseguiu romper radicalmente com a noção de herança cultural. O ensaio de Candido é paradigmático, nesse sentido, tanto no que diz respeito ao seu conteúdo quanto ao lócus de sua enunciação. E, ainda

hoje, a recorrência ao sincretismo cultural encontra lugar no discurso da originalidade, que só pode ser operacionalizado a partir de um esquema diferencial e dualista, como ocorre na fala de Caetano.

O latino-americanismo surge, no cenário literário modernista, através da representação alegórica que opera, muitas vezes, uma incorporação transnominal da América Hispânica, no processo de construção ou de "invenção" da tradição cultural brasileira. Sobre ela, se assentariam as bases para um projeto autoritário de modernização tardia do país. A recorrência à origem, corporificada pelas pesquisas que tinham como objeto a língua, o folclore, os costumes e a arte primitiva em geral atenderam ao imperativo do regime de disciplinarização da sociedade, que se instituiu na América Latina com a fundamental contribuição da classe letrada. Coube a ela fornecer os símbolos formadores não apenas da identidade nacional, mas também latino-americana. Confluem nessa prática, o "messianismo salvacionista" implícito no papel do intelectual institucionalizador da essência de um povo, a exclusão das diferenças pela idealização de uma identidade homogênea e a delimitação das fronteiras que nos separam da modernidade ocidental e que acaba nos transformando no seu "outro absoluto". (4)

Pode-se exemplificar esse paradoxo através da estratégia de "desgeografização" adotada por Mário de Andrade no desenvolvimento do personagem Macunaíma (5), que serve tanto para conformar a sua "diversidade na unidade", como para contrapô-lo à racionalidade ocidental burguesa, quando se enuncia o resultado de sua plasticidade cultural como ausência de caráter.

Ou através da devoração ritualística da antropofagia oswaldiana, que acaba incorrendo na mitificação da identidade calcada na abertura ao sincretismo cultural.

O rompimento com a visão unilinear e progressista e o engajamento no processo de modernização das estruturas sociais convivem na obra e na vida dos escritores modernistas. Tal ambivalência - que talvez constitua a característica central dessas vanguardas - exprime a peculiar situação do pensamento crítico e da prática intelectual que se constituem na periferia do capitalismo. A conjunção de temporalidades históricas distintas em um espaço caracterizado pelas gritantes desigualdades sócio-econômicas implica a impossibilidade de se seguir o mesmo percurso histórico e de se adotar o mesmo padrão de racionalidade das nações desenvolvidas. A ausência de uma elite econômica vanguardista que fosse capaz de ampliar aos setores populares os benefícios do processo de modernização, a incapacidade de se organizarem forças de oposição às classes dominantes e a diversidade étnica do país impediram o advento de uma revolução burguesa e a delimitação de uma esfera cultural pública, tal como se dera nos países do capitalismo central. A modernidade brasileira só poderia ocorrer em um cenário de contradições e a classe letrada teve que recorrer ao Estado na tentativa de promover os avanços dos projetos que a constituem (6) e que, em última instância, a beneficiam. Na ambivalência de seus movimentos, muitos intelectuais acabaram tendo que se confrontar com a conclusão de que

“assim como o passado do mundo não foi o nosso passado, o seu presente

não é nosso futuro. Somos evolutivamente de outro fuso temporal. Para nós, qualquer revolução burguesa de liberação das peias feudais, a fim de ensejar o surgimento de um empresariado shumpeteriano seria tardio.” (7)

Até a década de 60 prevaleceu, entretanto, a ideologia desenvolvimentista que considerava viável o atingimento de um estágio avançado do capitalismo, no qual o progresso técnico e os benefícios dele decorrentes seriam estendidos a todos os países que participassem do sistema de divisão internacional do trabalho. De acordo com Celso Furtado, a tardia industrialização brasileira estaria na origem tanto das enormes desigualdades sociais do país quanto da persistência do autoritarismo político. E é o próprio economista quem nos leva a concluir que essa conexão entre rígidas estruturas políticas e industrialização se sustentou na ideologia do desenvolvimento, que ele, com sua política reformista, ajudara a construir. Reconstituindo um discurso proferido em reunião na qual defendeu a "Aliança para o progresso" - malgrado projeto que nos anos 50 representou uma arma utilizada pelos Estados Unidos para desenvolver um panamericanismo sob seu domínio -, Furtado afirma:

“Não se trata de fazer a revolução antes que o povo a faça, pois não existe revolução sem povo, e sim de contribuir com inteligência e realismo para iluminar os caminhos dessa revolução e evitar que oportunistas e fanáticos assumam seu comando”. E ia mais longe, insistindo em que o desenvolvimento latino-americano tinha como um de seus suportes a busca da auto-identidade. Disse, enfático: "É por essa razão que a mística do desenvolvimento tem entre nós uma dimensão nitidamente nacionalista.” (8)

Esta ideologia foi encampada também pelas esquerdas latino-americanas, que aderiam a uma política de alianças com as elites locais, em obediência à ortodoxia marxista, que pressupõe um encadeamento causal no processo revolucionário. Sem revolução burguesa, não haveria, portanto, socialismo. Recaía-se, assim, em um estado de suspensão, no qual o presente só se constituía na espera por um futuro que se podia mirar nos modelos democráticos ou socialistas existentes, um futuro "que liber[asse] a América Latina e a transform[asse] em si mesma". (9)

Como já se antecipou, a ambigüidade dos escritores modernistas se expressa na participação no projeto de modernização e no simultâneo questionamento da racionalidade logocêntrica. O recurso ao passado, através da reativação da cultura popular ou do universo mítico indígena podem, dessa forma, tanto significar um envolvimento dos escritores na produção ideológica que sustentaria o nacionalismo e o desenvolvimentismo, dentro de uma concepção progressista da história, quanto a desidentificação com a lógica linear do pensamento ocidental.

Os textos sobre a antropofagia, principalmente os produzidos após o rompimento de Oswald de Andrade com o Partido Comunista, ocorrido em 1945, podem ser considerados, na literatura brasileira, como os exemplos mais ricos e disseminadores dessa situação. Como já concluiu Benedito Nunes, a apropriação da cultura indígena, nessas obras, significa uma dessolidarização de Oswald de Andrade com os valores da sociedade na qual o escritor se achava inserido.(10) A "metafísica bárbara " reflete uma visão cíclica da história, onde se concretizaria a síntese dialética entre o homem

natural e o homem civilizado, na figura do primitivo tecnizado. A utopia oswaldiana coaduna o anti-patrimonialismo e a moral anti-autoritária do bom selvagem rousseauiano - localizado em tempo e espaço imemoriais - e as possibilidades de redenção humana, proporcionadas pelos benefícios tecnológicos decorrentes do desenvolvimento capitalista.

A crítica ao messianismo, que traduz a ideologia do futuro e a opressão nas quais se fundamentam tanto o capitalismo quanto o comunismo, tem como contrapartida a inabalável confiança na ciência e na técnica enquanto instrumento fundamental para o retorno "em diferença" ao Matriarcado de Pindorama. Também aqui, reforça-se a ideologia da "transição", que posterga a liberação humana das estruturas disciplinares. É o que se depreende das palavras de Oswald:

“Não se pode confundir uma fase da História com a própria História. Temos que aceitar a superioridade incontestada do calvinismo baseado na desigualdade como alentador da técnica e do progresso. Mas, hoje, conquistados como estão os valores produzidos pela mecanização, chegou a hora de revisar e procurar novos horizontes.” (11)

Segundo o escritor, a abertura a esses horizontes seria papel a ser desempenhado pela América, onde estaria "criado o clima do mundo lúdico e o clima do mundo técnico aberto para o futuro". (12) Pela antevisão de um devir que constitui, na verdade, uma projeção do pensamento ocidental, dado que a descoberta do Novo Mundo fundou no imaginário europeu a utopia de um novo Éden, o escritor acaba recaindo nas narrativas da identidade. A mitologia do paraíso perdido, que sempre alimentou os

discursos ufanistas da cultura latino-americana (13), renova aqui as suas forças, impedindo que Oswald conseguisse romper radicalmente com a mentalidade progressista. Seu conceito de antropofagia e a valorização de uma moral desrepressora, baseada no ócio, na festa e nas relações intersubjetivas solidárias, lançaram, contudo, as sementes para que o presente irrompesse na cena cultural brasileira dos anos 60.

Além dos movimentos contraculturais deflagrados a partir de 68, duas circunstâncias da história latino-americana contribuíram para que isso acontecesse: a revolução socialista de Cuba e a onda de golpes militares que se seguiram no subcontinente, desacreditando a ortodoxia do pensamento marxista calcado em anacrônicas noções dualistas e tornando evidente a relação de "simbiose estrutural" estabelecida entre capital nacional e estrangeiro.

No plano da cultura, a década de 60 representou um divisor de águas. A concepção "nacional-popular", que praticamente constituiu uma tradição no pensamento brasileiro, se vê confrontada com a indústria da cultura, que dificulta a permanência da visão messiânica do intelectual enquanto responsável pelo projeto educativo e formador da consciência nacional. A hegemonia das teorias isebianas - que pressupunham a construção de uma cultura original, remetiam ao futuro a condição ontológica do "ser" nacional e decretavam a existência de uma relação reflexiva entre dependência econômica e dependência cultural - vai se chocar com uma produção artística que as questionaria veementemente.

Diante de um cenário econômico, político e institucional que desmentia as

promessas utópicas tanto dos desenvolvimentistas quanto da esquerda pré-64 e da desilusão quanto às possibilidades emancipatórias da ciência e da técnica, após a invenção da bomba atômica, a "ideologia do futuro" se vê seriamente abalada e a arte pode, então, se voltar para "o tempo presente, os homens presentes, a vida presente". (14) A pop arte, o tropicalismo e a contracultura se oferecem, assim, como sintomas das contradições em que se enredara o capitalismo tardio. A "experiência do desbunde" dos anos 60 se sustenta, como lembra Carlos Alberto M. Pereira, no seguinte tripé: "hedonismo, ludicidade e erotização das relações sociais". (15) A estetização do cotidiano se traduz no experimentalismo artístico, que incorpora a exploração multisensorial, tanto nas artes plásticas, quanto no teatro, no cinema, na música e na literatura. O diálogo com a "cultura internacional-popular" (16) não significa, entretanto, uma abstenção quanto às questões políticas da época. Não se advoga a autonomia da arte, traduzida no imanentismo de certas experimentações vanguardistas, mas sim a liberação da subjetividade na produção cultural, sem corroborar a postura salvacionista que transformava o artista ou o intelectual em tradutor da consciência da nação. Evidentemente, mesmo entre os participantes dos movimentos de renovação surgidos no período notam-se diferenças quanto à interpretação do que se passava na sociedade e essas diferenças marcarão a forma como é elaborada a questão da identidade e da temporalidade.

Tem se procurado elaborar, ultimamente, uma analogia entre o que se passava na teoria econômica e na arena cultural: de um lado, os defensores do movimento foquista, que advogavam o "socialismo ou a barbárie" e uma produção artística ainda presa aos critérios de autenticidade e de genuinidade; de outro, os que acreditavam numa relação de

interdependência na esfera macro-econômica e os novos antropófagos internacionalistas, que retrabalhavam os ícones da indústria cultural. É fato que as duas tendências culturais podem ser detectadas nessa época. Não se admite, entretanto, as posições que enxergam uma relação de igualdade entre as duas esferas.

Afinal, se a teoria de Fernando Henrique Cardoso tende, principalmente hoje, a ser considerada uma expressão do realismo conformista (17), o mesmo não se pode dizer de um movimento como o da Tropicália, que representou, na verdade, uma alternativa à dicotomia desenvolvido/subdesenvolvido e à racionalidade burguesa, que ainda pautava o pensamento da dependência.

A década de 60 constitui o momento áureo do sentimento de unidade latino-americana. A consciência de que os países do subcontinente partilham história e destino comuns evoca projeções identitárias, que rompem até mesmo a barreira lingüística existente entre as Américas de colonização hispânica e portuguesa. Como ocorrera em finais do século XIX e início do XX, essas projeções refletem uma oposição à política de ingerência e desrespeito à autonomia dos países latino-americanos demonstrados pelos Estados Unidos. O repúdio ao imperialismo norte-americano justificou, no Brasil, os embates que se travaram contra a indústria cultural, considerada instrumento de dominação neocolonial, principalmente no âmbito da música popular brasileira. Mas o fato é que muitas produções que incorporavam a cultura de massas assumiam também o repúdio à dominação norte-americana, no plano político, econômico e até cultural.

O latino-americanismo na arte de Glauber Rocha, Caetano Veloso e José Agrippino de Paula foi uma expressão desta postura. No entanto, a produção cultural dos anos 60 foi acusada à época de ambígua e desajustada à realidade vivida no período. Tal crítica tem sido reativada, ultimamente, o que evidencia a necessidade de, neste momento, se repensar criticamente o significado da arte e da cultura, em geral, produzida naquela década. A crítica mais contundente partiu, na época, de Roberto Schwarz, cujas idéias são hoje retomadas por aqueles que querem combater a prática de devoração das idéias estrangeiras pela cultura brasileira.

No artigo "Notas sobre a cultura e a política, 1964-1969", publicado no calor dos acontecimentos, Schwarz coloca em questão o caráter atemporal, e portanto a-histórico, da visão de Brasil enunciada pela arte tropicalista, onde, segundo o autor, convivem harmoniosamente o lado arcaico e o lado moderno do país. A coexistência dos contrários na alegoria de Brasil criada tanto naquele momento, quanto no movimento modernista, revelaria o "absurdo" como essência do ser nacional e desviaria a atenção da luta de classes, num quadro de profunda repressão política. Neste artigo, o crítico antecipa, sem contudo nomear, a construção teórica formulada em *Ao vencedor as batatas*, publicado em 1981, que se traduz nos conceitos de "idéias fora do lugar" e de "ideologia do segundo grau". Tais noções se referem à situação criada pela importação das idéias que, incorporadas pela representação brasileira, cumprem apenas a função de escamotear a violência das relações sociais aqui estabelecidas.



Ao recuperar, na contemporaneidade, as idéias de Schwarz, Paulo Arantes reforça a visão de que o problema é que na vanguarda modernista - e tropicalista, por extensão -, o aniquilamento da sensação de inadequação, de inautenticidade cultural, decorrente do "senso dos contrários", representa uma "pacificação sem dialética", que se alcança através do "mito progressista-conservador", representado pela ilusão da existência de um "país não-oficial". No entendimento de Arantes se revela, a meu ver, justamente a grande contribuição das narrativas contra-modernas (ou pós-modernas) do tropicalismo. Nelas, não se postula realmente uma compreensão dialética da história, onde o futuro deve comandar as ações do presente. Não se propõe uma síntese, como na proposta oswaldiana, que acaba justificando a "ideologia da transição" e a missão salvífica do intelectual. Se Schwarz e Arantes conseguissem relativizar o quadro teórico da dependência cultural, talvez percebessem que, realmente, a arte da década de 60 - certamente guardadas as devidas diferenças - evidencia o absurdo, mas esse absurdo reflete e denuncia muito mais as contradições do capitalismo tardio, em um país periférico do que uma literatura que seguisse, nos dias de hoje, os parâmetros da representação realista.

A ambigüidade que detectamos em Oswald de Andrade talvez explique o fato de se pretenderem, tanto Glauber Rocha quanto Caetano Veloso e José Agrippino de Paula, tradutores do legado oswaldiano. A representação alegórica une a proposta estética de todos eles, mas a influência oswaldiana assume conotações diferentes nos trabalhos de cada um. Uma dimensão que se pode chamar ainda de nacionalista percorre as obras de Caetano Veloso e Glauber Rocha. Em ambas, nota-se a mesma preocupação em formular um discurso antropológico, que consiga revelar a riqueza cultural brasileira. O ponto de partida, entretanto, é bastante diferente. Caetano se apropria antropofagicamente tanto da tradição da música popular brasileira quanto dos ícones da cultura de massa, mantendo, contudo, o objetivo de transcendê-la esteticamente, desenvolvendo um produto de exportação, que demonstre a capacidade de se produzir no Brasil uma mistura original e cosmopolita. Se em Oswald ocorre, entretanto, a apropriação das técnicas de reprodução, mas não a incorporação ao mercado (até mesmo em razão de sua inexistência, no período), no capitalismo tardio as duas esferas tendem cada vez mais a se identificar e a confundir as hierarquias no terreno da cultura. Esta realidade é facilmente absorvida na proposta dos tropicalistas, que, lúdica e desculpabilizadamente, se mostram sintonizados com as tendências estéticas internacionais do tempo presente.

O mesmo não ocorre com Glauber Rocha, que, embora se aproprie das técnicas de comunicação massiva, como as da televisão, persiste rejeitando o sincretismo com a superficialidade da cultura "internacional-popular". Nesse sentido, o cineasta assume uma perspectiva mais próxima do nacionalismo romântico (18) e sua obra cinematográfica revela a dimensão épica que resulta em uma maior densidade histórica. A antecipação da

crítica ao messianismo do intelectual em Terra em transe não o impede de dividir com Oswald o comprometimento com a utopia, o que o faz lutar contra as formas de dominação exercidas pelo imperialismo cultural e recair no discurso da identidade dos povos oprimidos. Daí a constante recorrência ao jargão político-econômico criado em torno da noção de Terceiro Mundo, em sua obra teórica e cinematográfica. Assumindo uma perspectiva ética e estética revolucionária, Glauber dramatiza em seus filmes, os problemas que unificam a "América nuestra" evocada por Martí.

Já José Agrippino de Paula leva ao paroxismo, em Panamérica, o conceito de antropofagia, ao representar a absorção dos discursos políticos, históricos e artísticos pela indústria cultural. Expõe de forma crítica, mas sem nenhum recurso à tradição, o espetáculo que constitui a realidade contemporânea, na qual nada escapa ao caráter mitologizante da mídia. A estratégia da presentificação é, em Agrippino, levada ao extremo, através do tratamento sincrônico de fatos históricos ocorridos em momentos distintos, da erotização das relações mais improváveis na vida cotidiana e da falta de profundidade dos personagens. O rompimento das fronteiras geográficas entre os países americanos, mais do que permitir a elaboração de uma crítica ao imperialismo do norte, já enuncia uma certa homogeneidade cultural no continente, uma vez que a representação da figura romântica de Che Guevara, tradutora do esforço latino-americano de resistência, apenas denuncia a fragilidade dos movimentos revolucionários. Como afirma Evelina Hoisel, "Agrippino de Paula propõe o texto multinacional, que assume a perspectiva industrial, tecnológica e hiperbólica do universo das multinacionais" (19) (grifo da autora).

Ao contrário do que se passava com Oswald de Andrade, a sensibilidade pós-utópica de José Agrippino se revela no reconhecimento de que a técnica não pode levar a um novo Matriarcado, mas sim à destruição humana e ao caos. (20) Ao invés de proporcionar a generalização do ócio e da festa, a automação tecnológica acentua o desperdício e as oposições centro/periferia, situação que evidencia as contradições que cada vez mais seriam evidenciadas pelo capitalismo tardio (21), que, segundo Ernest Mandel, apresenta uma mistura contraditória de racionalidade e irracionalidade, que pode fazer explodir o sistema e, quem sabe, prenunciar uma reorganização do modo de produção. Nesse caso, a anarquia poderia gerar uma nova utopia, não prevista em nenhuma síntese dialética. Afinal, ao trazer o futuro para o presente, só se pode produzir uma história aberta, sem roteiro predefinido.

Referências bibliográficas

1. VELOSO, Caetano. Verdade tropical. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.14.
2. CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: A educação pela noite & outros ensaios. São Paulo: Ática, p.140-162.
3. Cf. MORENO, César Fernández (Coord.) América Latina em sua literatura. São Paulo: Perspectiva, 1979, p.XXIII.
4. Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Crítica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill Libros, s.d., cap.3.
3. Cf. ANTELO, Raúl. Na ilha de Marapatá; Mário de Andrade lê os hispano-americanos. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1986, p.50.
6. Cf. CANCLINI, Néstor García. La modernidad después de la posmodernidad. In: BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina. São Paulo: Memorial/UNESP, 1990, p.204-205.
7. RIBEIRO, Darcy. América Latina: a pátria grande. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986, p.97.
8. FURTADO, Celso. Obra autobiográfica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, v.2, p.241.
9. ALMINO, João. Um falso problema? Folha de S. Paulo, São Paulo, 6 ago. 1988. Caderno Folhetim, p.B-6.
10. NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica. São Paulo: Globo/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p.5-39.
11. ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica, p.165.
12. ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica, p.145.

13. Cf. HOLLANDA, Sergio Buarque de. *Visões do paraíso*. São Paulo: Ed. Nacional/Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1977. No cap.VII, o autor nos informa que a disseminação do mito edênico no Brasil constitui uma exceção na construção do imaginário do brasileiro, pouco afeito às fantasias que proliferavam na América de colonização hispânica.

14. ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p.132.

15. PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *Retrato de época: poesia marginal anos 70*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1981.

16. ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.182.

17. Cf. FIORI, José Luís. *Os moedeiros falsos*. Petrópolis: Vozes, 1997; VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. *O príncipe da moeda*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1997.

18. Cf. VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*, p.257, VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto, p.215.

19. HOISEL, Evelina. *Supercaos; os estilhaços da cultura em Panamérica e Nações Unidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980, p.152.

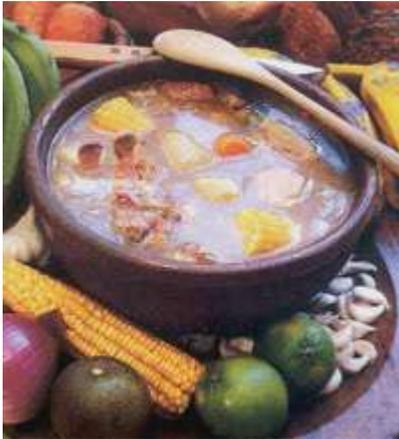
20. *Ibidem*, p.123-134.

21. Cf. MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p.358.

Fonte: LASA - The Latin American Studies Association
(<http://lasa.international.pitt.edu/>).

COZIDO E CRU

Gerardo Mosquera



I

Em vez de um discurso linear, apresento alguns fragmentos como se fossem janelas de um computador: caixas de diálogo para a América Latina, programadas ali dentro. Tal estrutura é uma metáfora, pois considero a aceitação da colagem resultado decisivo para nosso Continente. Algumas dessas janelas são reflexões, outras mitos, citações e até anedotas, como alegorias de problemas da arte e da cultura da América Latina nos processos contemporâneos.

II

Faz meio século que o antropólogo cubano Fernando Ortiz proclamou o *ajiaco* (guisado de carne temperado com pimentão) como metáfora da cultura híbrida. Este prato é uma sopa preparada com os mais diversos ingredientes, que vão se fundindo num caldo de síntese. A metáfora pode ser vigente para as regiões culturais, onde predomina a mixagem etnogenética, e para os processos de hibridismo contemporâneos, impulsionados pela globalização, imigrações e comunicação. Teríamos de ajustá-la, porém, ressaltando que nem tudo é síntese no *ajiaco*: sempre restam ossos, tubérculos e grãos que não se fundem, ainda que acrescentem sua substância ao caldo. Refiro-me à conservação de elementos culturais autônomos, por exemplo, os complexos religiosos-culturais afro-americanos no Brasil, Cuba, Haiti e outros países. A América Latina, porém, não comida de prato único. Aqui há tanto mescla como mosaico, síntese do mesmo modo que fragmentação. Junto com o *ajiaco*, não de todo desfeito, o menu latino-americano incluiria, como primeiro fato, o que em Cuba chamamos “mouros com cristãos”: uma comida em que arroz e feijões negros são cozidos juntos, mas sem se fundirem. E para beber? Uma Coca-Cola.

O tema da identidade parece uma maldição que não deixa livre nem a crítica, nem mesmo a arte na América Latina. A maldição não é gratuita: provém dos problemas “ontológicos” do “Eu” latino-americano, resultado de condicionantes únicos da história, geografia e processos etnoculturais do Continente. A colonização precoce, a dominação ou extermínio dos povos nativos, a transposição em massa dos escravos africanos, os processos de acrioulamento e hibridismo,

diferenciaram a América Latina do resto do mundo. As novas nações foram construídas sobre estes processos, traçadas pelas contingências das guerras de independência, da política e das ditaduras. E etapa pós-colonial começou na América Latina no início do século XIX e, entre outros aspectos, se caracterizou pela dependência neocolonial dos Estados Unidos, a continuação de imigrações de europeus durante todo o século 19 e parte do 20, e as emigrações latino-americanas dos últimos tempos.

Dentro desta heterogeneidade, o latino-americano tem se perguntado seguidamente quem é, simplesmente por que é difícil sabê-lo. Em *Discurso Selvagem*, um livro fascinante, o pensador venezuelano Briceño Guerrero contrapõe dezenas de proposições opostas em torno do ser latino-americano, argumentando a favor de cada uma, como se todas fossem possíveis. Dobrú, poeta do Suriname, usava a metáfora da árvore, repetindo-a como invocação para dar unidade ao diferente. *One bon/One bon/sommany wi wiri/one bon* (Uma árvore/ uma árvore/ tantas folhas/ uma árvore). O poeta mulato cubano Nicolás Guillén se perguntava por seu verdadeiro sobrenome: “Serei Yelofe? Talvez Guillén Kumbá? Poderia ser Guillén Kongué? Que enigma entre as águas.”

Se tomarmos um caso qualquer do mundo pós-colonial, por exemplo, um *efik*, por exemplo, veremos que será muito mais claro para ele orientar-se dentro dos distintos planos que emolduram sua existência: o de sua cultura tradicional, o do mundo ocidental e de língua inglesa, o de sua cidadania no país multinacional chamado Nigéria, e ainda no Estado de Cross River. Na América Latina, a colonização foi diferente e tudo se misturou e se dissolveu desde o

primeiro momento. O latino-americano se confunde entre Ocidente e não-Ocidente, porque participa de ambos “geneticamente”. Não conseguiu assumir sua “inautenticidade”, por que necessita afirmar-se por meio de relatos que o “ontologizem”. Ou declara que é tão mais europeu, índio ou africano que qualquer outro, ou se sente complexado por não sê-lo de todo. Crê pertencer a uma nova raça de vocação universalista, ou se sente vítima do caos ou dividido entre mundos paralelos. Tal diversidade às vezes tem vantagens práticas: o governo de Cuba nos definiu indo-americanos, africanos ou galegos, segundo sua conveniência.

Talvez o debate pós-moderno nos prepare mais adequadamente para a aceitação do fragmento. A neurose do “Eu” latino-americano pode compensar-se melhor desde que nos vejamos mais na justaposição e menos na fórmula da mestiçagem como hibridismo cultural harmônico. Isso não quer dizer que este último não seja um dos processos-chave da etnogênese na América Latina. Eu mesmo o destaquei, não somente como fusão de etnoculturas diferentes, mas também de estruturas sociais diversas e suas consciências correspondentes, ou seja, enquanto “mestiçagem do tempo”. Temos de estar atentos ante o emprego do conceito em qualidade de discurso demonstrativo de uma suposta equidade cultural, étnica e social em projetos nacionais falsamente integradores, que freqüentemente marginalizam a grandes setores, e ainda à maioria da população. Como as burguesias brancas crioulas construíram os novos países sobre discursos de fusão nacional, aos estados latino-americanos se torna difícil reconhecer-se como multinacionais, apesar

de viverem neles tantas pessoas, que por sua vez não se reconhecem como guatemaltecas, brasileiras ou bolivianas.

A questão da identidade cultural apareceu surpreendentemente na Europa e espalhou-se por todas as direções, às vésperas do terceiro milênio. Torna-se um tema natural numa nova época em que se entrecruzam processos de descolonização e neocolonialismo, globalização e multiculturalismo, auge das comunicações, migrações massivas, reajustes pós-comunistas, abertura de fronteiras, racismo e guerra entre tribos européias. Não é estranho que agora se destaque o sentido dinâmico, metamórfico, da identidade como espaço tanto de mudança como de conservação. As complexidades do novo debate resultam muito fecundas para transformar as bases da velha discussão na América Latina, precisamente no momento em que este debate perde interesse. É uma ironia saborosa depois que a crítica de arte latino-americana tanto se desgastou em discussões sobre identidade e cosmopolitismo, originalidade e mimese, universalidade e localismo que o Ocidente tenha descoberto que o planeta inteiro é um solar mestiço, relativista e multicultural, e que, como disse James Clifford, “talvez agora todos sejamos caribenhos em nossos arquipélagos urbanos”.

III

Simon Rodriguez, mestre de Bolívar e um dos primeiros pensadores pós-coloniais, se lamentava desde 1840 do quanto as novas repúblicas latino-americanas se sentiam atraídas por tudo que vinha da Europa e dos Estados Unidos. “Já que procuram imitar tudo, por que não imitam a originalidade?”

IV

A antropologia, mais que a crítica de arte e a literatura, se ocupa hoje em discutir em todos os campos a nova visão da identidade. Volta, a partir de uma ótica pós-estruturalista, a interpretá-la como processo de construção ativa. Põe ênfase na dinâmica, na volição e ainda na invenção, diminuindo o papel conservador da tradição. Este discurso, sem dúvida, responde ainda à tendência às identidades múltiplas e à hibridação, próprias do auge das migrações, ao multiculturalismo e à maior diversificação do mundo “global”. O antropólogo turco Mehmet Ümet Necef falou até de “jogos étnicos”, nos quais os indivíduos adequam suas identidades, ou os fragmentos delas, segundo a própria conveniência, ou só ludicamente. Antes, a identidade fragmentária desorientava e dividia. Hoje é assumida, transformando em vantagem o que se sofria como contradição.

Esta “liberação” da identidade lançou muita luz para que se a compreendesse de modo mais aberto, apagando os essencialismos que quase sempre limitaram sua teoria e prática. Isto torna-se particularmente útil para as culturas pós-coloniais, freqüentemente enredadas entre a “autenticidade das raízes” e o “colonialismo” do contemporâneo. Desaparecem os complexos e incompreensões na criação de cultura nova, neológica, heteroglótica, inventora de identidade conforme o sincretismo próprio dos processos atuais. Segundo costuma ocorrer, também se exagerou até num “construtivismo” que ignora o fator da experiência específica vivida pelos sujeitos. Ela estabelece um marco para a ação criadora no desenho das identidades.

Pode ser útil recordar a polêmica desenvolvida entre os escritores africanos no início dos anos sessenta, polarizada nos conceitos de negritude e tigridade. A negritude correspondia à busca, invenção e declaração de uma identidade, era um projeto de construir cultura africana nova. A tigridade procedia da seguinte advertência de Wole Soyinka: “Um tigre não anuncia sua tigridade: salta. Um tigre não está na selva e diz: Eu sou um tigre. Ao aproximar-se do lugar onde está o tigre e ver o esqueleto da gazela, sabe-se que ali ocorreu a tigridade”. A metáfora enfatiza a identidade vivida espontaneamente como ação natural. Não é casual que a primeira posição fosse defendida por intelectuais francófonos da África e do Caribe, e a segunda pelos da África anglófona. O poder colonial francês buscou o afrancesamento dos colonizados e governou mediante instituições e funcionários metropolitanos. A libertação implicava desafrancesar-se e redesenhar uma cultura própria. A Inglaterra empregou a “regra indireta”, conservando instituições e funcionários na base, e por isso as pessoas permaneceram mais voltadas à sua própria cultura. O artista e crítico Luis Camnitzer é de origem judaico-alemã, cresceu no Uruguai e vive em Nova York há trinta anos. Escreveu a respeito de sua cultura dividida e as implicações enquanto artista. Casado com uma norte-americana, tem dois filhos que não falam castelhano. Uma vez o visitava em sua casa e o ouvia conversar em inglês com sua família, quando sua cadela se pôs a perturbar, latindo com insistência. Camnitzer interrompeu a conversa, virou-se irritado e gritou com marcante sotaque rioplatense: “*Callate, boluda!*” (Cala-te, babaca!) Impressionou-me aquela explosão espontânea de seu “uruguaiês”. Posteriormente, passei a notar que as pessoas não costumam falar com os cachorros em língua estrangeira. Os cães, onde quer que

estejam, estabelecem um espaço de liberdade cultural. As pessoas os tratam e lhes falam espontaneamente.

O sentido desta anedota poderia ser contraditado por outra. Contam que Camnitzer há algum tempo sofreu uma intervenção cirúrgica, e ao voltar da anestesia, delirava em alemão.

V

Recentemente publiquei na mais importante revista de arte que se edita na América Latina um comentário sobre a obra de Luis Camnitzer, Alfredo Jaar e Cildo Meireles, com curadoria de Mari Carmen Ramirez e Beverly Adams, na Galeria de Arte de Huntington, em Austin. Disse então que a exposição “reuniu três dos mais importantes artistas conceituais de hoje”. A revista circula internacionalmente e inclui tradução para o inglês. A frase que acabo de mencionar assim foi traduzida: “*The exhibition includes works by three of the most important contemporary conceptual artists from Latin América*” (grifo meu). Sem dúvida, o tradutor tratou de acrescentar precisão à minha frase, que lhe pareceu “anfibiológica”. Tratando-se de artistas latino-americanos, ele não podia pensar que eu realmente queria dizer que Camnitzer, Jaar e Meireles eram “três dos mais importantes artistas conceituais de hoje”.

É como se o fato de ser latino-americano condenasse ontológica e fatalmente ao regionalismo, como se a arte latino-americana tivesse que ficar sempre enquadrada em limites prefixados de circulação e valor. A correção que me fez o tradutor demonstra prejuízos

generalizados e até subconscientes, que impedem de olhar a arte latino-americana sem as lentes da suspeita e do paternalismo. O ajuste na minha frase era uma crítica à arte latino-americana disposta a sair do gueto e a discutir em termos amplos, construindo discursos internacionais, desde sua própria perspectiva, e emitindo juízos gerais. Que esta emenda tenha sido feita numa revista latino-americana, que realiza um trabalho crucial de análise e promoção da arte do Continente, ressalta a contradição dentro de nosso próprio campo.

Sabemos que a crítica, a história e a teoria da arte foram construídas, em grande parte, com um visão eurocêntrica. O problema é que continuam sendo. No terreno da literatura, René Etiemble afirmava há bastante tempo: “Nem um só Ibn em uma Teoria Literária”, desqualificando o texto de Wellek e Warren. Apesar disso, continua parecendo normal que se escreva sobre a arte contemporânea em termos explícitos ou implícitos de universalidade, sem levar em conta não somente a arte contemporânea não Ocidental como também a que permanece fora dos grandes circuitos.

A crítica com bastante frequência se desenvolve sobre a base da História da Arte como relato teleológico, construído desde o Ocidente com pretensões globais. Neste relato, a produção estético-simbólica da maior parte do mundo é subvalorizada, considerada à parte da corrente principal, ou reduzida a guetos, como me fez espontaneamente o tradutor. Na realidade, a crítica, a história e a teoria da arte têm sido grandes narrativas de lugar nenhum (*ninguneadores*, como diriam no México) em direção ao

terceiro mundo. Este lugar nenhum (*ninguneo*) modela história de modo eurocêntrico, e a partir dela a teoria da arte e a literatura, que por sua vez condicionam metodológica e axiologicamente o discurso histórico, em um círculo vicioso ao redor do Ocidente.

Paradoxalmente, neste sistema, o valor artístico se relaciona com a capacidade de “universalidade”: se ergue uma estranha *estratigrafia* que classifica as obras de acordo com seu valor “local”, “regional” ou “universal”. Comenta-se que um artista é importante em “escala continental”, ou então que outro é “em escala do Caribe”. Se ambos tiverem êxito em Nova York, serão imediatamente considerados “universais”. A produção elitista dos centros é automaticamente considerada “internacional” e “universal”, e só se entra nestas categorias quando se faz sucesso nestes mercados. Ainda que exista uma crítica sociológica dos mecanismos que constroem o valor, a tendência é aceitar os juízos estabelecidos, que se assentaram formando um substrato dos discursos sobre a arte, mais além dos condicionamentos sociais e etnoculturais. Os sistemas de prestígio instituído têm se incorporado em nós e produzido metástases.

A chamada “cena artística internacional” funciona como um sistema de “apartheid”. Nela pode se encontrar um espaço, mas é difícil sair dele, pois o sistema tem sido estruturado hierarquicamente. Por isso, para o bem ou para o mal, o latino-americano sempre tem que mostrar seu passaporte. Meu tradutor tinha razão.

A chamada “cena artística internacional” funciona como um sistema de “apartheid”. Nela pode se encontrar um espaço, mas é difícil sair dele, pois o sistema tem sido estruturado hierarquicamente. Por isso,

para o bem ou para o mal, o latino-americano sempre tem que mostrar seu passaporte. Meu tradutor tinha razão.

VI

O castelhano é uma língua em alta. Cerca de 330 milhões de pessoas falam esse idioma desde criança. Vivemos uma época de grandes migrações e as *eñes* (letra exclusiva da língua castelhana) também se deslocaram para os centros de poder e riqueza. Os Estados Unidos são o quarto país de fala castelhana, depois do México, Espanha e Colômbia. Calcula-se que em mais alguns anos será o terceiro. Isto implica em transformações culturais, e é exemplo de uma invasão do Sul em direção ao Norte, que avança por toda parte.

As línguas e culturas se enquadram em estruturas de poder: há línguas e culturas dos ricos e dos pobres, hegemônicas e subalternas. A *eñe* é quase uma bandeira daqueles que, como nós, não projetam os computadores, e sua afirmação faz parte de uma contracorrente em direção à pluralização, própria dos processos globais. A transterritorialização física e cultural das periferias para os centros diversifica ao máximo um cenário nada homogêneo, no qual se combinam diferentes centros e periferias e interconexões entre eles. Terceiros mundos dentro de primeiros mundos e vice-versa, como assinalou Trihn T. Minh-ha.

VII

Recentemente participei de um simpósio no Brasil, com críticos, curadores e professores latino-americanos, europeus e norte-

americanos, para discutir a identidade artística e cultural da América Latina. Cada vez que nos reuníamos, falávamos em inglês. (O inglês tornou-se idioma mundial na prática, enquanto o esperanto – igual a tantas utopias – ficou como uma espécie de hobby. A universalidade da síntese omniparticipativa foi derrotada pela universalidade do poder. Porém, todo o latim corre o risco de explodir em virtude de sua própria generalização. Na reunião, ouviam-se muitos sotaques).

VIII

O artista e ensaísta paquistanês Rasheed Araeen, que há muitos anos vive em Londres, contou a seguinte anedota: “Em fins de 1972 fui ao Paquistão com minha esposa e viajamos ali durante dois meses. A idéia era investigar a possibilidade de meu regresso à pátria. O irônico é que o mais duro golpe em minha identidade cultural tenha ocorrido enquanto viajava pelo Paquistão – meu próprio país, meu próprio lar – e num momento em que voltava para casa, ainda que temporariamente, em busca de meu “Eu” real. Estava em Lahore, acompanhado de minha mulher. Caminhávamos por uma rua quando me deparei com um engraxate sentado no chão. Decidi lustrar meus sapatos. Conversamos enquanto o homem trabalhava e, logicamente, falávamos em *urdu*, a principal língua do Paquistão. Durante a conversa, ele me perguntou se eu poderia levá-lo a meu país. : “O quê?”, lhe disse. “Quería ir a seu país”, me respondeu muito sério. “Mas este é meu país, eu sou paquistanês”. Enquanto tentava convence-lo sobre minha identidade real, ele me interrompia “Não, não, não, você está me enrolando, fala muito bem *urdu*, mas não é paquistanês”. Insisti que era paquistanês, mas ele não acreditava.

Resolvi mudar de língua, e lhe falei em *punjabi*, que é o idioma do Punjab e minha língua materna. “Veja, sou *punjabi*. Não acredita agora que sou paquistanês?” O homem olhou para mim, parando a escova, disse: “O senhor é muito esperto, fala muitas línguas”.

IX

Temos a ilusão de viver num mundo de comunicações e intercâmbios globais. Continuamente se fala de globalização, e imagina-se um planeta interconectado reticularmente para todos os lados. Na realidade, estas conexões se estendem dentro de esquemas radiais e hegemônicos ao redor dos centros de poder, deixando desconectada entre si boa parte do mundo, ou conectando-a de modo indireto através (e sob o controle) dos centros. A globalização que experimentamos é a expansão de uma rede mundial de centros de poder um pouco mais diversificados e suas zonas econômicas múltiplas e altamente diversificadas, traçadas sobre eixos Norte-Sul. Pouco avançou a globalização Sul-Sul. Durante os anos em que viajei pela África, comprovei na prática que com frequência a melhor maneira de ir de um país a outro fronteiriço é via Europa. Como não tinha dinheiro para fazê-lo, ficava fora do sistema, em uma zona de silêncio. Esta estrutura de globalização axial e zonas de silêncio macro conforma as redes econômicas, políticas e culturais do planeta. A tão desgastada “globalização” é, na verdade, voltada para os centros, com limitadas linhas Sul-Sul.

Tal globalização, apesar de suas limitações e controles, dinamizou e pluralizou um pouco a circulação cultural, porém o fez seguindo os mesmos canais traçados pela economia, reproduzindo em boa parte

as estruturas do poder. E introduziu a ilusão de um mundo transterritorial, omniparticipativo, de diálogo multicultural, com correntes em todas as direções.

X

Cuba tem sido o foco principal do desenvolvimento da religião dos *yorubá* – uma das maiores etnias da África – na América. Como parte dela, se conservou o sistema de adivinhação de *ifá*, oráculo sagrado dos povos *yorubá* e *ewe-fon*, usados pelos sacerdotes de Orula-Ifá, Deus da sabedoria e da adivinhação, chamados babalaôs (pais dos segredos). O Deus diagnostica e aconselha mediante um complexo sistema. Em uma cerimônia, o babalaô joga uma corrente cujos elementos, segundo a combinação em que ocorram, se referirão a um dos 365 *odduns* ou signos mitológicos. Cada um deles contém vários mitos *yorubá*, cuja interpretação alegórica serve para conhecer a palavra do Deus.

Não sei se seria possível fazer uma consulta ao oráculo em nome da arte pós-colonial, mas bem que seria necessário em virtude das incompreensões, exclusões e contradições que freqüentemente sofre em seu labirinto da alteridade. De qualquer maneira, vários dos mitos de *Ifá* poderiam servir como metáforas esclarecedoras sobre problemas desta arte e sua relação com os centros.

No primeiro *oddun*, chamado Ellobe Melle, figura um mito wittgensteiniano que narra como Orula saiu em busca de uma terra onde as coisas fossem diferentes. Andando sem rumo fixo, foi dar na Terra dos Macacos. Encontrou um deles e lhe perguntou seu nome. “Macaco”, respondeu. E teu pai? “Macaco” E tua mãe? “Macaca”. E teu irmão? “Macaco”. “Não gosto disso”, pensou Orula, e seguiu seu caminho. Chegou à Terra dos Elefantes e encontrou um deles. Como te chamas? “Elefante”. E teu pai? “Elefante”. E tua mãe? “Elefanta”. “Tampouco gosto disso”, pensou Orula, e prosseguiu sua busca. Chegou então à Terra dos Galos, onde se encontrou com um jovem e lhe perguntou seu nome. “Frango”, respondeu o interpelado. E teu pai? “Galo”. E tua mãe? “Galinha”. E teu irmão? “Franguinho”. E tua irmã? “Frangona”. Disto sim eu gosto, pensou Orula, porque aqui tudo é diferente.

O *oddun*, chamado Orbe Oche, inclui um mito que narra uma assembléia na qual estiveram presentes todas as aves. Cada uma ao chegar saudava a Olofi (Deus) seguia para seu lugar. De repente, entrou um papagaio com uma plumagem branca tão pura que despertou inveja de todos. Sem ser visto, um pássaro que estava entre a multidão lhe jogou tinta, outros atiraram cinza, manteiga de *corojo*, *epó*, terra vermelha, cada um individualmente, mas todos com o propósito de manchar sua brancura. Envergonhado de tantas manchas, o pássaro se apresentou cabisbaixo ante Olofi. Deus o observou, e exclamou admirado: “Que beleza! Tens a plumagem mais rica entre todas as aves!” E ordenou que sentasse junto dele.

O mito do camaleão aparece no *oddun* Ojuani Melle. Antes este animal tinha uma só cor e não tinha colar. Tinha inveja dos cães,

porque cada vez que via passar um deles sob sua árvore os achava diferentes, com cores e colares distintos. Um dia decidiu consultar o oráculo na casa de Orula. Este o aconselhou que não invejasse e nem desejasse mal a ninguém, porque o mal que se deseja a outro se volta contra si mesmo. Orula, no entanto, lhe fez *rogación* e depois lhe disse: “Vá, você já está como você queria”. O camaleão retornou e ficou muito contente ao descobrir que podia mudar de cor simplesmente ao movimentar-se, e que a pele de seu pescoço formava um colar. Apareceu um cachorro. O camaleão o chamou, e vangloriando-se mostrou suas cores mutantes e seu vistoso colar. A partir desse ponto o mito continua em duas versões diferentes. Segundo a primeira versão. O camaleão disse ao cachorro: “Sou igual a você”. O cachorro pensa um pouco e, olhando-o fixo nos olhos, diz: “Que ganhaste em ocultar tua maneira original?” De acordo com a segunda versão, mais comum, o cachorro o olhou, por um momento com indiferença, e seguiu seu caminho.

XI

Seguindo a onda das “cartografias”, por esta janela se verão algumas delas. A primeira é o famoso mapa invertido da América Latina, desenhado por Joaquín Torres-García. Foi publicado pelo artista uruguaio em 1935, em seu manifesto *A Escola do Sul*. Ali proclamou: “Nosso Norte é o Sul. Não deve haver Norte para nós, exceto em oposição a nosso Sul”. Tal cartografia foi uma aguda declaração que

recolocava a América Latina em termos de sua afirmação própria. Uma substituição ideológica e cultural de grande importância.

Mas, mapas cartográficos similares redesenhados podem ter implicações opostas. Esta imagem surpreendente é o *ex libris* de *A Naturalist in Cuba*, publicado por Thomas Barbour em 1945, em Boston, como resultado de suas estadas na Ilha para fazer trabalho de campo.

Em casos como este, colocar o mapa ao contrário poderia significar a proclamação de uma hegemonia pré-existente. O Norte seguindo para o Sul. Um mapa do poder, uma cartografia desde o cume. Parafraseando Torres, poderíamos confirmar uma vez mais que “nosso Norte é o Sul”, como o artista estabeleceu corretamente, mas também devemos estar alertas de que nosso Sul é o Norte deles.

A artista novaiorquina Maura Sheehan parece confirmar isso com suas obras de 1990, sob o título *Lição de Geografia*, em que usa cartografia semelhante, porém com sentido oposto, de caráter crítico.

XII

Fecho as janelas com uma piada, como alegoria final, sobre possível estratégia para a arte latino-americana resolver suas dualidades entre Ocidente e não-Ocidente, o “primitivo” e o moderno, o nacional e o internacional, etc. Não é piada cubana ou caribenha, mas galega, que minha mãe costumava contar. Há pouco tempo, durante minha primeira visita à Galícia, a ouvi novamente depois de tantos anos, e

me impressionou como fábula possível para enfrentar essas bipolaridades.

Um camponês tinha de atravessar uma ponte em más condições de conservação. Entrou nela atento, e enquanto avançava cuidadosamente, dizia: “Deus é bom, o Diabo não é mau; Deus é bom, o Diabo não é mau...” A ponte rangia e o camponês repetia a frase, até que finalmente alcançou a outra margem. Então exclamou: “Vão para o inferno os dois!”. E prosseguiu seu caminho.

Tradução de Fernando Penner

Gerardo Mosquera é crítico, escritor e historiador cubano de arte, um dos curadores das II e III edições da Bienal de Havana, e um dos atuais curadores do New Museum de Nova York.

Fonte: Coleção Memo – Fundação Memorial da América Latina nº 9 (<http://www.memorial.sp.gov.br/memorial/ContentBuilder.do?open=submemoPu&ma=pu&pagina=memoPu>).

ERRADIQUEM A COCA-COLA!

Sebastian Hacher (sebastian@indymedia.org) 12/02/2003 Às 22:59

Sem dúvida, o slogan "Erradiquem a Coca-Cola", pintado em um muro em Cochabamba, revela, de uma forma ingênua, os desafios, aspirações e problemas que os mais pobres da sociedade boliviana terão que enfrentar.

.....

A Bolívia é um país que fala a língua dos povos indígenas. Quase sete milhões de pessoas, mais de 80% da população, falam Quechua e Aymara como línguas principais. O resto, um pequeno milhão de habitantes, fala espanhol - uma língua imposta por uma colonização de 500 anos atrás, uma colonização que ainda não acabou. Na verdade, hoje as decisões mais importantes sobre o destino do país são tomadas em inglês. Como no resto da América Latina, durante este século os EUA organizaram diversos golpes de estado, ditando esquemas econômicos e tomando parte em todos os setores estratégicos da vida no país.

Um dos atrativos da Bolívia sempre foi a sua riqueza de recursos. Um lugar que já teve a terceira maior reserva mineral do mundo, e que atualmente produz hidrocarbonetos em escala internacional - sem mencionar suas incríveis reservas de água doce, ou sua riqueza geográfica e natural.

Esta riqueza natural também tem sido uma de suas piores tragédias. Durante séculos, alguns poucos colonizadores sugaram o sangue da Bolívia - primeiro Espanha, e agora multinacionais vindas dos Estados Unidos e

Europa.

Parece um paradoxo histórico, que tem se repetido desde a queda do Império Inca pelas mãos dos colonizadores espanhóis. Primeiro foi o ouro de Potosi, roubado e passado a multinacionais como Patiño, que exploraram, durante todo o século XX, minas de ouro, prata e estanho. Atualmente, a exploração de seu petróleo e gasolina por companhias como Repsol-YPF, Pan American, Shell, Enron e Pacific LNG, entre outras.

Os aspectos mais dramáticos destes problemas estão expressos na criação da ALCA, um projeto que tenta obscurecer as intenções de companhias multinacionais de controlar os recursos mais ricos do país. A ALCA rebaixaria a Bolívia em nada mais que uma reserva barata de recursos naturais, e um consumidor de gasolina importada do Chile.

A última onda de protestos que abalou o país, tem muito a ver com essas questões. Das 14 exigências dos camponeses, muitas dizem respeito à soberania nacional, controle das reservas de hidrocarbonetos, privatização de companhias e oposição à ALCA.

A Guerra da Coca

De todos os pontos em conflito, a política de "Coca Zero" imposta pelos Estados Unidos desde 1997 pode ser a mais delicada, mas é a chave para entender a situação na Bolívia.

Diz a lenda que a folha de coca foi entregue pelo deus Sol aos Quechuas e

Aymaras, que a perderam para os conquistadores espanhóis.

Cientificamente nós sabemos que ela existe desde tempos remotos, e continua a ser um dos produtos mais consumidos pelos pobres que têm apenas poucos recursos.

A folha de coca representa, para os produtores e para os consumidores, uma flor nacional de muitos usos - médico, nutricional e ritualístico. Ela é consumida como um chá ou simplesmente mascada durante o "pijceo". A folha é usada como um estimulante natural, para ajudar nas longas horas de trabalho, fornecer energia em climas extremos e para curar problemas no estômago, ossos e sistema circulatório. Nos setores mais pobres, a folha de coca é misturada com cinzas e muitas vezes serve como única alimentação regular que garanta as calorias e proteínas necessárias à sobrevivência.

Dentre as dúzias de aplicações da folha de coca, a cocaína é apenas um derivado, e não ao qual os camponeses bolivianos se dedicam. A vida dos fazendeiros de coca é atolada em tamanha miséria e pobreza que sua identificação como supostos traficantes de drogas é absurda.

Nos últimos dez anos, os Estados Unidos vêm tentando acabar com a produção da folha de coca, igualando de alguma forma a planta e a droga. Desde 1998 iniciaram a estratégia da "Coca Zero", pretendendo erradicar completamente a planta e substituindo seu cultivo por outra cultura.

A erradicação total da coca, anunciada como o objetivo nos anos passados, foi sistematicamente interrompida pela resistência dos camponeses - que atrasaram os planos americanos através de organização e protestos.

A principal ferramenta para a erradicação da folha de coca é o exército boliviano. A região de Chapare é fortemente militarizada, e é tão comum ver mulheres em trajes tradicionais quanto soldados com rifles e metralhadoras. "Às vezes eles chegam à noite", conta uma camponesa, "e tiram nossos companheiros da cama. 'Saia daí!', eles dizem, e batendo e apontando armas eles nos forçam a cortar as plantas nós mesmos. Eles usam nossas ferramentas, eles nos tomam tudo e às vezes ainda queimam nossas casas. Há companheiros de quem eles roubaram tudo, suas crianças foram espancadas e eles levaram seus animais e suas colheitas."

Nos últimos anos os EUA anunciaram uma suposta alternativa ao plantio de coca, convertendo para bananas, palmitos e outros produtos que poderiam teoricamente dar acesso ao mercado internacional àqueles que decidissem abandonar a produção de folha de coca.

O resultado foi mais que patético. como disse um produtor que mudou para estes plantios: "Eu tenho bananas por toda a área, e tem um novo inseto que não conseguimos dedetizar! E pior, eles prometeram nos pagar 3 pesos por quilo (US\$ 0,33), mas acabaram pagando apenas 50 centavos por quilo."

A verdade é que a maioria dos "produtos alternativos" não têm mercado, e o subsídio do governo, como explica um camponês, "está perdido nas mãos de uns poucos políticos, que o utilizam para comprar armas e continuar a matança." 60% destes créditos são usados em supostos gastos administrativos para sustentar a modificação das plantações.

Como as vítimas destas políticas perceberam, a guerra contra os camponeses e seu produto tradicional tem vários objetivos. Em primeiro lugar, os EUA são o maior consumidor de cocaína, e como a coca não pode ser produzida lá, eles querem obter o monopólio sobre a planta, aumentando seus custos e produzindo-a nas suas próprias "áreas liberadas".

O segundo objetivo é obter uma área de terra valiosa, em particular o Chapare, cuja fertilidade tem atraído gente de todo o país.

O objetivo final é destruir o movimento camponês, cujas demandas e capacidade de mobilizar gente se converteu em uma coligação que uniu trabalhadores e indígenas da cidade e do campo.

O Movimento "Campesino"

FRONTEIRAS E ESPAÇOS FRONTEIRIÇOS INTERAMERICANOS

Roland Walter, Universidade Federal de Pernambuco

Este trabalho pretende analisar como autores de diferentes países americanos focalizam aquilo que Guillermo Gómez-Peña chama de "fronteirização" – a migração e a resultante mestiçagem de pessoas, culturas e realidades além de fronteiras regionais e nacionais – e o seu efeito, a saber: uma vida entre a desterritorialização e a reterritorialização, o local e o global, o físico e o virtual, o que chamo de entre-condição como experiência vivida. Nesse processo, tomo os conceitos de fronteira e de espaço fronteiriço – um espaço geográfico, etnoracial, espiritual e psicológico dinâmico – como ponto de partida para implicitamente problematizar o seu valor como indicador cultural e como instrumento conceitual-teórico.

Em *The Tortilla Curtain* (1995), T.C. Boyle problematiza a fronteira cultural, etnoracial e geográfica dinâmica que une e separa os mexicanos e os norte-americanos na Califórnia. Ao justapor e cruzar as vidas dos imigrantes ilegais América e Cândido e dos liberais californianos Delaney e Kyra, Boyle nos dá uma versão atual do *American Dream* como mito vivo distorcido por uma dinâmica interesseira de subalternização do outro que afirma a identidade anglo-americana. A visão de América e Cândido do *American Dream*, a sua luta para conseguir trabalho, comida e um lar, é um embate com uma fronteira mental determinada pelo nacionalismo anglo-americano e encontra-se impregnada por um preconceito classista e etnoracial – um racismo que é contra a abolição das fronteiras

precisamente porque diferentes estilos de vida e tradições fundamentam a incompatibilidade cultural (1). Para Jack Jardine – o habitante de um novo condomínio fechado nas colinas fora de Los Angeles – "esta sociedade não é mais o que era antigamente" porque perdeu o controle sobre suas fronteiras. Não culpa tanto os "imigrantes legais especializados ... com dinheiro" e "educação" mas os ilegais, os "peões" ignorantes sem "fundos" e "habilidades", que não têm nada a oferecer salvo as suas "costas fortes". Para Kyra, uma corretora de imóveis, estes imigrantes ilegais constituem um perigo para a comunidade porque "arruinam as escolas, baixam os valores das propriedades e parasitam a assistência social. ... Eram como os bárbaros fora das portas de Roma, com a diferença que já estavam dentro, poluindo o riacho e defecando no bosque" (BOYLE, 1996: 101, 311). O romance de Boyle é um bom exemplo do policiamento da fronteira pela cultura dominante. O sonho de assimilação cultural de Cándido e América colide com o monoculturalismo anglo, o nacionalismo xenófobo que afirma uma imagem racialmente codificada da norte-americanidade.

Nesse romance, a fronteira, como espaço fronteiro dinâmico longe de ser um lugar onde agências contra-hegemônicas nascem e minam a soberania nacional, é uma zona de guerra onde dois conceitos de cultura e nacionalismo se combatem: por um lado, a noção de cultura e de nação como entidades orgânicas e homogêneas, ligadas a um território fixo e a uma língua; por outro lado, o conceito de cultura e nação como entidades constituídas por relações heterogêneas entrelaçadas em termos de raça, etnicidade, sexo, gênero, identidade e linguagem. O que Boyle enfatiza em última instância é a contradição

subjacente à integração da zona de livre comércio entre os dois países. Concebido como um espaço econômico sem fronteiras para o incremento da mobilidade de mercadorias e do capital, a NAFTA aplica um regime diferente à mobilidade da mão-de-obra. Nos Estados Unidos, este regime, como o romance problematiza, é marcado por uma dupla dinâmica: um controle fronteiro crescente para impedir a entrada de imigrantes e refugiados e uma tolerância (in)oficial de trabalhadores ilegais de baixa renda. Boyle, portanto, desmitifica a fachada hipócrita do chamado multiculturalismo liberal norte-americano e demonstra a política 'democrática' neoliberal baseada em condições coloniais de exploração.

No conto "Sketches in transit ... going home" Dionne Brand vasculha a psique dos seus personagens, revelando o efeito de uma vida entre lugares, num espaço fronteiro que une e separa o Canadá e o Caribe. Carregados de bens de consumo – o "motivo de sua emigração" – emigrantes caribenhos no aeroporto de Toronto embarcam num vôo com destino ao Caribe para passar as suas férias. O que se revela antes e durante o vôo nas conversas e pensamentos dos personagens é a entre-condição de pessoas alienadas que vivem e perdem os seus eus num limbo cultural. Imigrantes de baixa renda em Toronto, fazendo os trabalhos sujos e incômodos que ninguém quer fazer, mas vestindo as máscaras de emigrantes ricos nas suas ilhas por algumas semanas, eles vivem "meio cá e meio lá". Empurrados para fora pelas más condições econômicas no Caribe e forçados a uma posição de subalternidade etnoracial em Toronto, estes migrantes são puxados tanto pela saudade e pelos laços familiares quanto pela vontade de cumprir com as regras de um jogo capitalista que não

controlam (2), bem como pelo desejo internalizado de não fracassar num jogo no qual a emigração bem sucedida significa a mudança de "classe ... status" e de cor – a elevação do status de "preto" (nigger) ao "status da pele morena". Sem se sentir em casa em lugar algum, divididos entre lugares, eles não somente existem num lugar intersticial mas também, e isso é mais importante, internalizaram as suas fronteiras. Quer dizer, suas subjetividades e identidades refratam a entre-condição deste espaço. Voltando a sua ilha natal durante as férias, estes entre-migrantes demonstram uma relação ambígua com a sua terra natal, um "[a]mor que não era amor porque não enfoca uma forma, um pedaço de terra. Um amor que só recordou o gesto e não o movimento, o evento e o tempo". Incapazes de ver e compreender a si mesmos, de romper o espelho fissurado e transcender a sua 'consciência-dupla' como diria W.E.B. Du Bois, eles flutuam num limbo cultural sem saída (BRAND, 1989: 133, 134, 142). Tanto neste conto quanto nos seus dois romances, *In Another Place, Not Here* (1986) e *At the Full and Change of the Moon* (1999), Brand salienta que cruzamentos de fronteira não são atos inerentemente e necessariamente transgressivos. Nem interrompem automaticamente as estruturas hierárquicas e os sistemas de exploração historicamente estabelecidos, nem eliminam as fronteiras de per se. Pelo contrário, como acima abordado, eles podem levar a uma multiplicação de fronteiras como estados mentais. O que Brand, entre outros escritores caribenhos, deixa bem claro é que a fronteirização diaspórica do Caribe, arraigada na "não-história" da escravidão (GLISSANT, 1992: 62), não implica espaços fronteiriços onde certas formas de cura e novas visões possibilitam a dessubalternização, como Anzaldúa (1987), Rosaldo (1989) e Hicks (1991), entre outros,

alegaram. A fronteirização diaspórica do Caribe é principalmente marcada pelas experiências fragmentadas de indivíduos incapazes de recompor os pedaços das suas identidades estilhaçadas nos "interstícios molhados e famintos" deste mundo (BRAND, 1999: 167).

Tanto o romance de Boyle como o conto de Brand são exemplos reveladores de fronteiras e espaços fronteiriços interamericanos dentro daquilo que James Clifford chamou recentemente de "nova ordem mundial de mobilidade, de histórias sem raízes" (1997: 1). Migrações, vistas como fenômeno cultural planetário, criam "zonas de contato", como Mary Louise Pratt argumentou (1992: 6-7), onde as questões de identidade, envolvendo negociações de fronteiras que separam e unem o eu e o outro, são historicamente estruturadas em contenção e resistência. Quero afirmar que estas questões são especificamente pertinentes para as Américas porquanto diferentes formas de mobilidade, como a escravatura, o trabalho temporário nos engenhos e fazendas, deportações de indígenas, políticas de imigração etc., constituem fatores-chave no desenvolvimento histórico deste continente. Para poder melhor elaborar este ponto, gostaria de me referir brevemente aos pensamentos de três escritores e pensadores pan-americanos do século 20.

Em 1907, o escritor norte-americano Henry James fez a seguinte pergunta: "Quem e o que é um estrangeiro ... num país ... povoado ... por migrações ao mesmo tempo extremamente recente, historicamente documentadas e urgentemente requeridas. ... Quem é o americano com base nessas medidas insuficientes? Quem e o que não é o estrangeiro ... e onde é que se descobre o limite entre estes

dois?" (JAMES, 1968: 124).

Em 1940, o pensador cubano Fernando Ortiz enfatizou a natureza "contínua, contrastante e radical das transmigrações geográficas, econômicas e sociais dos primeiros colonos", "a perene natureza transitória dos seus objetivos e a sua vida instável no país onde viveram em desarmonia perpétua com a sociedade da qual tiraram a sua subsistência", como o mais "importante fator humano" da evolução e da composição transcultural da sociedade e cultura cubana. Tratando do encontro de índios, europeus e africanos, encontro este que faz nascer o povo cubano, Ortiz o define como um processo transcultural cujas três fases são inter-relacionadas: a perda parcial de cultura (desculturação), a concomitante assimilação de elementos de outras culturas por cada grupo de imigrantes (aculturação) e a criação de uma nova cultura cubana (neoculturação). (ORTIZ, 1947: 101, 103).

No seu discurso seminal "Going to the Territory" pronunciado na Brown University em 1979, o escritor afro-americano Ralph Ellison lamenta o hiato entre os "princípios" norte-americanos, "a estrutura social" da nação e a "conduta" do povo-nação. Tocando no ponto fraco da nação, Ellison fez a seguinte observação: "ao empurrar importantes detalhes da nossa experiência para o subsolo da história não-escrita, não somente não nos damos conta de muita coisa positiva mas embaçamos as nossas concepções de onde estamos e quem somos. Além de confundir a nossa identidade moral, temos uma concepção errada da nossa identidade cultural ao ignorar tais questões como o compartilhamento de consangüineidade e tradições

culturais por grupos de diferentes origens étnicas e ao ignorar a mistura e a metamorfose de formas culturais que marcam a nossa sociedade" (1995: 129, 125). O que liga estes escritores na sua diferença é o *insight* que nas Américas as fronteiras entre culturas, raças e etnicidades não podem ser vistas como limites fixos e estáveis mas, dado o processo histórico de transculturação, como linhas dinâmicas, fluidas e porosas. Em outras palavras, as observações de James, Ortiz e Ellison sugerem, nas palavras de Walter Mignolo (2000: 298-99), que " 'a fronteira de civilização' no final do século XIX" – o limite como zona de contato geográfico e epistemológico entre a civilização e a barbárie – "tornou-se 'o espaço fronteiro' no final do século XX ... onde uma nova consciência, uma gnose fronteira emerge a partir da repressão sujeitada pela missão civilizadora". Como vimos, porém, tanto T.C. Boyle quanto Dionne Brand problematizam a alegação de Mignolo na medida em que demonstram a perseverança da fronteira nos espaços fronteiros. E é precisamente esta fronteira entre a civilização e a barbárie com o seu impacto na mente e agência das pessoas que, em contraposição à opinião de Mignolo (2000: 303), mantém e/ou cria a entre-condição e o hibridismo no espaço fronteiro. Nas seguintes seções quero demonstrar que este embate entre a fronteira e o espaço fronteiro é marcado por um processo transcultural de apropriação e reapropriação que transforma e/ou multiplica, mina, destrói e reconstrói as fronteiras e os espaços entre elas. Nesse processo, quero voltar ao lugar que deu o ímpeto recente à noção da fronteira, ou seja, a fronteira entre o México e os Estados Unidos.

Guillermo Gómez-Peña é um artista de performances que cruza

múltiplas fronteiras, criando novos espaços fronteiriços. Como '*Border Brujo*' (Feiticeiro da Fronteira), '*Cyber Aztec*' (Asteca Cibernético) ou '*Warrior for Gringostroika*' (Guerreiro para *Gringostroika*) – "um hibridismo entre um *mariachi*, um *low rider* e um *disc-jóquei*" (GÓMEZ-PEÑA, 1993: 30) (3) – Gómez-Peña atravessou e habitou o espaço fronteiriço entre o México e os Estados Unidos, criando um espaço intersticial entre a arte, o Direito (inter)nacional, as esferas públicas e privadas, o sublime e o popular com a performance de diferentes personagens e a entoação de seus discursos como mudança de códigos lingüísticos entre o espanhol, o inglês, o *spanglish* (a mistura de espanhol e inglês) e a gíria. A pedra angular deste projeto, que Gómez-Peña junto com Coco Fusco, entre outros, representou em galerias de arte, museus, festivais de teatro, praças públicas, em ambos os lados da fronteira entre o México e os Estados Unidos e comícios políticos, é uma performance fronteiriça que cria entre-espaços abertos e situações fluidas caracterizadas por irresolução. O objetivo desta performance estético-política é enfrentar, sentir e revelar a multiplicação e divisão da identidade, a criação de novas relações identitárias e a sua tradução para e mediante o discurso: a performance como um meio propulsionado pela linguagem para problematizar o conhecimento híbrido transculturado de si próprio. Nesse processo, Gómez-Peña salienta a mudança cultural de uma identidade estável e fixa para uma identidade relacional em processo nestes espaços e situações intersticiais: "ser um 'cidadão fronteiriço' ... significa que sou sempre o outro, podendo escolher a minha identidade. Dependendo do contexto posso ser um mexicano, um pós-mexicano, um chicano, um *chica-lango* (metade chicano, metade *chilango*), um latino-americano,

um trans-americano ou um americano" (GÓMEZ-PEÑA, 1993: 21) (4). A performatividade, portanto, evoca a transculturação como transcrição de papéis identitários estáveis. Segundo Gómez-Peña, este paradigma fronteiriço de perspectivas interculturais é baseado na experiência existencial dos latinos/as nos Estados Unidos. Nesse sentido, a performance marca uma situação efêmera na qual práticas diárias tornam-se estéticas mediante traduções multiculturais e multi-etnoraciais. Nesse processo, ela ilumina a luta hegemônica entre experiências e práticas locais e forças e estruturas globais; isto é, ela revela o processo transcultural da apropriação e reapropriação mútua que caracteriza (e constitui) a 'zona de contato' que liga, separa e transforma o local e o global e que está inscrita no e articulado pelos corpos e mentes de pessoas atuantes. A performance transcriativa como atividade crítica que fala "desde a fissura, ... desde o meio" (GÓMEZ-PEÑA, 1993: 44), portanto, transforma o saber de representação em saber de atuação performática com a intenção de moldar um consenso cultural alternativo baseado em tolerância e diversificação da diferença cultural. Encenando o deslocamento e a reterritorialização, o desarraigamento e o arraigamento, o silêncio e o "talking back" (5), o isolamento e o contato mediante a performance, Gómez-Peña comunica entre e através de uma variedade de fronteiras. A sua focalização performática da porosidade de fronteiras em consequência do que ele chama de "fronteirização" (1987: 1), examina e problematiza a transculturação como organizadora e mediadora do espaço-temporalidade não-sincrônico interruptor entre as culturas, línguas, posições e definições da subjetividade.

Em outros projetos, Gómez-Peña traduz a fronteira geográfica e

etnoracial para o espaço virtual. Nesse processo, o *wetback* (o imigrante mexicano de costas molhadas pelo cruzamento do Rio Grande) liga-se ao *web-back* (aquele que cruza/surfa/se apropria dos *websites*), e o *coyote* (o guia dos imigrantes ilegais) ao *coyote* virtual que funciona como guia de cruzamentos fronteiriços (i)legais na *World Wide Web*. Qual é o sentido de entrelaçar o espaço geográfico com as suas fronteiras e o espaço virtual que aparentemente não tem fronteiras e onde se pode brincar, trocando identidades sem fim? Como parte da sua técnica de "reverse anthropology" (1996: 84) (antropologia inversa) ou "anti-colonial anthropology" (2000: 50) (antropologia anticolonial) Gómez-Peña e seus colaboradores geram *personae* de performance estilizando e exagerando os estereótipos de mexicanos e reintroduzindo-os "em espaços públicos" (1996: 96). Longe de exotizar e/ou marginalizar ainda mais os mexicanos, chicanos e outros subalternos, a finalidade desta antropologia é de explorar a natureza intercultural de fantasias específicas com relação ao outro etnoracial de tal modo que ela esclareça o racismo virtual, tornando-as visíveis e dialógicas para fins de conscientização. A inversão das relações antropológicas entre o sujeito dominante e o objeto subalterno no processo de reinserir as fantasias raciais no espaço público problematiza o que Ellison chama de hiato entre o conceito da cidadania norte-americana e a sua realização na prática. O enredo da peça de performance intitulada, "Naftaztec", por exemplo, não somente desconstrói sistematicamente o adjetivo "livre" do North American Free Trade Agreement (NAFTA), como também problematiza a identidade norte-americana como "messy business", ou seja, um negócio sujo e complexo (1996: 114). As cenas que simulam via programas de computador a brutalidade da polícia

fronteiriça (La Migra) contra os imigrantes ilegais e/ou legais indicam que a realidade virtual não oferece uma fuga das limitações da vida real. Ao mesmo tempo implicam que os subalternos muitas vezes experimentam o seu deslocamento na vida real como uma virtualização com conseqüências reais. Isso porque a alterização os coloca num lugar intersticial entre a visibilidade e a invisibilidade e os objetifica como espelho-monitor onde se refratam as fantasias dos grupos dominantes. Denunciando o uso do *cyberspace* como palco de fantasias escapistas, racistas e/ou exótico-sexuais – isto é, como lugar para cruzamentos das fronteiras da experiência pessoal – Gómez-Peña nos tenta sensibilizar para uma outra finalidade dele, a saber: a conscientização e a politização do ser humano.

Todos esses exemplos, a meu ver, nos demonstram a utilidade do conceito da fronteira e dos espaços fronteiriços para mapear analiticamente a complexa heterogeneidade dinâmica que constitui as múltiplas zonas de contato (trans)fronteiriças que dividem e unem as nações, as culturas e os povos das Américas na interação do local e global. Em termos da interação cultural, as fronteiras são linhas e espaços onde tendências contraditórias se complementam. Como linhas divisoras da diferenciação cultural, espacial e temporal, as fronteiras distanciam o interno da alteridade externa, e como entre-espaços compartilhados elas ligam-nos. As fronteiras geográficas e epistemológicas que ligam e separam as culturas (literárias) nas Américas criam espaços diferentes entre os diversos discursos e textos, um tipo de entre-condição útil para examinar não somente o fluxo rizomático (DELEUZE, 1987) das pessoas de um ponto para outro mas principalmente o efeito deste movimento em termos da

formação de subjetividade e identidade. Este conceito de fronteira permite-nos encontrar respostas que tentam dar conta do que significa viver dentro de e entre mundos, na encruzilhada de histórias esquecidas, lembradas, recompostas e revisadas, do que significa ser prendido nas fronteiras, dançar na corda bamba das fronteiras ou esquivar-se das fronteiras (in)visíveis cruzando territórios, pensamentos, corpos, línguas e a vida e, nesse processo, ser territorializado, desterritorializado e reterritorializado entre o lar do passado que não existe mais, o desamparo do presente e um futuro lar desejado. A localização na fronteira como local de intervenção crítica, portanto, possibilita a análise das múltiplas maneiras utilizadas por escritores de recriar as Américas dentro de, entre e além de suas várias fronteiras.

Na problematização desta temática quero destacar o tema da poética-política identitária. Como é que a literatura representa a luta da posição do sujeito nestes entre-espacos? Em outras palavras, como é que o discurso literário articula a política da territorialização identitária em espacos criados e caracterizados por diversos processos inter e transculturais? "A identidade cultural", diz Stuart Hall, implica "*becoming*" (devir) e "*being*" (ser) (HALL, 2000: 23). A identidade, portanto, é baseada no espaco em movimento entre o passado e o futuro mediante a agência presente do sujeito que resulta da sua posição dentro da cultura (HALL, 1998: 291). Por conseguinte, a implicação é que os seres humanos são capazes de dar um sentido as suas experiências, de ler-se a si mesmos e ao mundo, atuar em virtude destas leituras e dos resultantes conhecimentos e desenvolver neste processo um eu significativo, quando são

colocados no espaco social – um local determinado pelo "'jogo' contínuo de história, cultura e poder" (HALL, 2000: 23). Isto implica duas perguntas. Primeiro, que valor é que tem a teoria da identidade como lugar potencial de agência nestes tempos de territorializações globais crescentes que minam qualquer certeza? Segundo, perante o fato de que a identidade é estabelecida e construída por meio de uma negociação de elementos, forças e práticas culturais – uma hibridização mundana ambivalente de conexão e desconexão, preservação e transformação baseada num complexo processo de memória e esquecimento –, como é que novas posições identitárias alternativas podem ser mobilizadas e improvisadas como formas de resistência à subalternação hegemônica do/a outro/a nesta zona fronteiriça? Considero a identidade como uma série de respostas poético-políticas a conjunturas específicas – respostas (des/re)articuladas junto com outras identidades, formando um sistema, uma estratégia de diferenças em múltiplos níveis locais e globais (6). Analisando o deslocamento e a realocação da identidade num contexto inter e transcultural significa mapear a identidade num contexto textual e extratextual dentro de, entre e através de fronteiras e delinear a identidade que focaliza o contexto. Significa examinar a relação entre a localização de um sujeito (p. ex., etnicidade, raça, classe, gênero, sexualidade, idade, etc.) e sua identidade como um processo contínuo de negociação que envolve relações, forças e práticas socioculturais, econômicas, políticas e históricas de continuidade, descontinuidade e hibridização. Em outras palavras, o que é importante aqui é a análise de processos mediante os quais identidades são construídas dentro de e através de campos de diferença. Teoretizar as conexões entre localizações, experiências

e identidades socioculturais, significa analisar o processo do 'ser-estar no mundo' dos personagens, ou seja, as ligações causais entre o ser de um sujeito – as categorias historicamente constituídas e socioculturalmente determinadas que formam as diversas localizações sociais de um sujeito – e suas experiências.(7) Dado o fato que no *Dasein* o 'estar' é impossível sem o 'ser', quero perguntar o que é que está em jogo quando indivíduos vivem numa condição intervalar (pós-)colonial – quer dizer entre a imposição externa, a alienação e fragmentação interna e a apropriação/recriação da identidade (recriação esta que se dirige do interior para fora) mediante um processo de conscientização? Como é que indivíduos arcam com esta "oscilação entre fronteiras", a contínua "repartida" (MINH-HA, 1991: 14, 18) de diversos lugares/posições para outros/as dentro de um espaço onde várias culturas convergem, quando as formas de opressão baseadas em identidade, como por exemplo (neo)colonialismo, racismo e sexismo, negam ou delimitam a negociação ou a compreensão do significado da identidade? Qual é a natureza de identidades negadas, reprimidas e/ou reivindicadas nos espaços fronteiriços específicos das Américas?

Fronteiras. Espaços fronteiriços. Conexão e divisão. Transculturação e hibridismo. Síntese e simbiose. Lares e mares. Raízes e rotas. Localização, deslocamento e realocação. Profundamente entrelaçados tanto com a rede de poder e saber como com a de hierarquias de classe, sexo, gênero, raça e cor, as fronteiras e os espaços dentro e entre elas se referem à construção e mobilização de diferença. Assim, eles servem como ponto de partida para uma análise tanto das estratificações dentro de uma etnicidade ou nação

quanto das maneiras como as diferenças culturais são ou podem ser usadas para definir conexões e tensões transnacionais. Como as identidades fronteiriças descendem das contradições dentro da modernidade, do momento do 'descobrimento' das 'Américas', os conceitos da fronteira e do espaço fronteiriço servem para iluminar os entre-lugares entre o passado e o presente, a pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade, o colonialismo, o 'pós'-colonialismo e o neocolonialismo, a oralidade e a escritura. Em outras palavras, a visão crítica da fronteira e dos espaços fronteiriços nos permite mapear as práticas e formas da homogeneização nacional e da heterogeneização (trans/pós-)nacional, da subalternização e da dessubalternização, ou seja, os complexos processos transculturais de apropriação e reapropriação que marcam os espaços e lugares culturais das Américas. A questão da fronteira, seus entre-espaços e os mitos neles criados, portanto, é sempre também uma questão de alteridade: o cruzamento, ou seja, a problematização/o questionamento do eu pelo/a outro/a.

NOTAS

1. Ver Etienne Balibar (1991) para uma análise desta nova forma de preconceito racial.
2. Neste ponto fundo-me na tese "push-pull" (empurra-puxa) de migração descrito por Stephen Castles e Mark J. Miller (1993: 19-22).
3. Mariachi é um estilo musical de México; um low rider é um chicano que anda num carro muito rebaixado como símbolo de

diferença/resistência cultural.

4. Nesse contexto, é interessante mencionar que Judith Butler (1990) define a "performance" como um ato que desconstrói os binários que constituem a identidade, mas que, ao mesmo tempo, "plays out" (representa) a identidade em termos dos valores inscritos nestes binários.

5. No sentido de bell hooks, 1989.

6. Em outras palavras, as identidades devem ser analisadas via uma articulação dupla: como identidades articuladas e numa relação articulada entre si.

7. Com a tradução do "Dasein" heideggeriano como 'ser-estar' quero articular a relação entre os elementos estáticos e fluidos que constituem o termo. Ver Martin Heidegger, 1963.

BIBLIOGRAFIA *

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

BALIBAR, Etienne. *Is There a 'Neo-Racism'?* Em BALIBAR, Etienne and Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991. 17-28.

BOYLE, T. Coraghessan. *The Tortilla Curtain*. New York: Penguin Books,

1996.

BRAND, Dionne. *At the Full and Change of the Moon*. New York: Groove Press, 1999.

---. *In Another Place, Not Here*. New York: Grove Press, 1996.

---. *Sans Souci and Other Stories*. Ithaca, NY.: Firebrand Books, 1989.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

CASTLES, Stephen and Mark J. Miller. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. London: Macmillan, 1993.

CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard UP, 1997.

DELEUZE, Gilles and Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

ELLISON, Ralph. *Going to the Territory*. New York: Vintage Books, 1995.

GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.

GÓMEZ-PEÑA, Guillermo. *Warrior for Gringostroika*. Saint Paul:

Graywolf Press, 1993.

---. Border Culture and Deterritorialization. *La Linea Quebrada* 2.2 (March 1987): 1-10.

---. *The New World Border*. San Francisco: City Lights, 1996.

---. *Dangerous Border Crossers: The Artist Talks Back*. New York: Routledge, 2000.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. Em MIRZOEFF, Nicholas, org. *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews*. New York: Routledge, 2000. 21-33.

---. Subjects in History: Making Diasporic Identities. Em LUBIANO, Wahneema, org. *The House that Race Built*. New York: Vintage, 1998. 289-299.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1963.

HICKS, D. Emily. *Border Writing*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1991.

HOOKS, bell. *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press, 1989.

JAMES, Henry. *The American Scene*. Bloomington: Indiana UP, 1968.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ.: Princeton UP, 2000.

MINH-HA, Trinh T. *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. New York: Routledge, 1991.

ORTIZ, Fernando. *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. New York: Alfred A. Knopf, 1947.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.

ROSALDO, Renato. *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press, 1989.

*Todas as traduções para o português das citações publicadas em línguas estrangeiras são de minha responsabilidade.

Fonte: Colóquio América, Terra de Utopias (www.er.ugam.ca/nobel/gricis/even/Utopie/portugais/u_pr_p.html).

Todas as imagens são de performances de Guillermo Gómez-Peña (www.pochanostra.com).

GLOBALIZAÇÃO ELETRÔNICA E AMÉRICA-LATINA (1)

Ivana Bentes - Universidade Federal do Rio de Janeiro



Introdução

A idéia de um mercado transnacional, sem fronteiras nem barreiras, mercado "universal", já aparece como a perspectiva última do capitalismo no Manifesto Comunista de 1948. O que interessa aqui não é o caráter futurológico ou visionário da constatação, mas a consequência lógica dessa proposição, sublinhada por diferentes teóricos . Menos que uma ruptura, a globalização seria uma inflexão, um desdobramento inerente a vocação transnacional do capitalismo que se realiza no chamado capitalismo tardio ou pós-industrial. Inflexão que produz mudanças radicais em diferentes campos. Como ocorre com a idéia de pós-modernismo, globalização não é nenhum conceito mágico que explica o estado da cultura e da economia contemporânea, mas justamente o que deve ser explicado, já que não existe apenas uma, mas diferentes formas de entender o que é "globalizar".

A palavra "globalização" ganha hoje estatuto de um processo cultural

autônomo e irrefreável em que a idéia de cultura e mercado se fundem em nome de uma concepção de mercado alargada e hipervalorada. Mercado pensado "não como simples lugar de troca de mercadorias, mas como parte de interações sócio-culturais mais complexas", como define Néstor García Canclini . Os mesmos suportes (redes eletrônicas, televisão, satélites, radiodifusão) que permitem o fluxo de capitais entre centros financeiros transnacionais, constituem o atual sistema de comunicação e cultura, seja na América Latina ou em qualquer parte do mundo.

Os fluxos desterritorializados de informação, bens, pessoas, imagens, idéias confundem-se com os fluxos financeiros que flutuam nos mercados transnacionais. Fluxos de informações que são apropriados, produzidos e consumidos na esfera das mídias e da cultura globalizada. Nesse contexto, globalização não significa mais intercâmbio e troca entre estados-nação, mas a produção em escala global de uma cultura mundial integrada que aponta tanto para uma hibridização como para uma homogeneização entre o nacional e o global.

A própria idéia de cultura volta a ser colocada em crise com o conceito de globalização, que vem substituindo ou concorrendo com as formas tradicionais de se pensar a cultura como pertencimento ou identidade (a idéia de cultura relacionada com nação, etnia, território). Essa cultura ou sociedade "globalizada", se afasta e põe em xeque os conceitos de identidade ou de nacionalidade, entendidos como unidade territorial, linguística ou político-social. A um conjunto de "identidades locais fixas" que comporiam a nacionalidade, a

globalização vem opor ou acrescentar "identidades globalizadas flexíveis" ou seja, comunidades virtuais de produtores ou consumidores que compartilham comportamentos, manias, idéias num espaço virtual ou numa esfera que não é mais a do território real, mas a das mídias e redes de informação.

A globalização viria dar uma nova inflexão à própria idéia de indústria e mercado cultural, sobrepondo à idéia básica de centros hegemônicos de dominação cultural (monopólios impondo padrões) o que seria um sistema acentrado de rede, com centros variáveis e móveis de poder.

Globalizar tem pois diferentes sentidos e modos, principalmente se formos analisar a inserção da cultura latino-americana nas novas mídias "globalizadoras" como a Internet e os canais de televisão à cabo. Pode-se constatar o crescimento dessas comunidades transnacionais ou desterritorializadas: os telespectadores da CNN, da Televisa ou da Globo, os usuários da Internet, as comunidades on-line, os produtores e consumidores de cocaína ou coca-cola. Se não destitui, a globalização enfraquece as comunidades nacionais ou locais que resistem em maior ou menor grau a essa integração. É essa sobreposição, ressonância ou hibridização entre o local e o global que define o contexto atual.

Duas formas de globalizar

O modelo de comunicação de massa tradicional, concentrado em monopólios em que "um" produz para "muitos" dá lugar, na

globalização eletrônica, a uma comunicação de "muitos para muitos", como na Internet, com suas Home Pages, Chats, listas e espaços de discussão on-line. A questão é que, paralela a essa coletivização da produção e consumo de informações, sua desmassificação e segmentação, cresce o que seria na expressão de Renato Ortiz uma "cultura internacional popular", definida por Nestor Garcia Canclini como um "folclore-mundo cujos exemplos proeminentes são os seriados americanos e os cinemas de Spielberg e Lucas". Se, por um lado a globalização eletrônica pode ser a base para uma desmassificação e descentralização da cultura experimentada como hibridização, consolidam-se, por outro lado, essas "narrativas espetaculares fabricadas a partir de mitos inteligíveis a espectadores de qualquer nacionalidade", ou seja uma cultura de massa internacional.

Essa oposição, a desmassificação global via Internet e o "internacional popular" (grandes espetáculos televisivos e cinematográficos), fica clara na própria estratégia da televisão que mantém o modelo da comunicação de massa nos canais abertos e aposta na heterogeneidade e na segmentação da TV à cabo, duplicando a nível planetário a divisão entre produtos standards para públicos globais e a segmentação e desmassificação para uma elite também internacional.

Como base comum dessas duas formas de globalização está um mesmo fenômeno: o crescimento da cultura a domicílio (rádio, televisão, vídeo, Internet). Tendência internacional de esvaziamento dos espaços coletivos (praças, estádios de futebol, cinemas, teatros),

em que o público cede lugar ao privado ou doméstico. Ao invés de cinema e teatro, vídeo e TV. No lugar da praça e dos estádios, novos espaços de sociabilização como os shoppings centers e as comunidades eletrônicas. Na exata proporção da degradação do espaço urbano, considerado inseguro, lento, catastrófico, crescem as comunidades virtuais: consumidores, telespectadores e netcitizens, os cidadãos da rede eletrônica ou do cyberspace, que substitui com velocidade, eficiência e segurança os mega-territórios urbanos em crise.

A relativa eficácia das redes tecnológicas seriam a contrapartida para a degradação e desorganização urbanas, um encolhimento do espaço, na definição de Paul Virilio, em favor de uma cultura on-line, em tempo real, que tende a abolir o espaço, as fronteiras e os territórios. Virilio vê nessa contração do espaço em favor da velocidade e do tempo real da cultura on-line uma mutação radical em termos de percepção, uma precipitação do tempo no simultâneo que seria para ele algo da ordem do intolerável e do catastrófico. O excesso de informação produzindo uma desinformação estrutural, como a sensação de labirinto e perda numa longa sessão de navegação pela Internet em que muito facilmente se perde o ponto de referência ou a motivação inicial do percurso.

Mesmo qualidades como a da interatividade, colocados como um valor em si na globalização eletrônica podem ser questionadas, numa visão menos otimista das novas tecnologias. A capacidade de interatividade está pondo o mundo ao alcance da mão, do mouse, da visão. Alguns sentem essa proximidade como uma nova liberdade,

outros como uma experiência de clausura, apequenamento do mundo, proximidade perigosa demais, sentimento de confinamento, como relata Virilio: "A interatividade está para o espaço real como a radioatividade para atmosfera", ou seja, ao colocar o mundo on-line, à disposição, cria-se uma saturação, precipitação de mundos virtuais que muda radicalmente nossa experiência de percepção do mundo. Com tantas informações e experiências à disposição, as novas gerações poderiam sofrer de um novo mal, a saturação, a tal ponto que alguém poderia se sentir vitimado por uma vida "over", saturada, e "longa demais".

Oralistas na rede eletrônica

Evitando as posições catastróficas ou deslumbradas com o novo contexto, nossa questão é tentar mapear como os países latino-americanos se inserem na globalização eletrônica e em que diferentes níveis essa globalização se dá aqui. Um primeiro dado é decisivo. Se experimentamos uma precipitação, uma aceleração, um aumento na velocidade de circulação das informações, se o acesso à informação torna-se cada vez mais fácil e diversificado, essa disseminação ainda se restringe a uma certa elite social e cultural.

No contexto latino-americano a globalização se dá a partir de realidades distintas. De um lado, temos uma população cuja cultura, educação e informação é basicamente oral e audiovisual e que tem um acesso restrito aos bens tecnológicos (vídeo-cassete, computador). De outro lado, uma elite, econômica e cultural que sofre não mais pela falta de informação, mas pelo excesso, pela

impossibilidade de decodificar e assimilar a quantidade de dados que recebe.

Em relação às comunidades menos privilegiadas a disseminação da informação se dá quase que exclusivamente através do rádio e televisão, mídias populares que atingem diretamente esse segmento. Temos aqui uma cultura oral e audiovisual que vem substituindo a formação escolar clássica, letrada.

Essa informação oral/audiovisual está plugando uma massa de semi-analfabetos ou "oralistas" a um sistema de informação fragmentado e complexo, vivo, que pode ser, ao mesmo tempo, muito sofisticado ou limitado (mesmo uma pessoa que não sabe ler, aprende a usar um cartão eletrônico para movimentação de sua conta-salário ou conta-aposentadoria no banco).

Hoje, segmentos inteiros da sociedade têm no rádio, nas narrativas radiofônicas e e no audiovisual, nas informações vindas da TV, no folhetim eletrônico, a sua fonte principal de educação e formação. A palavra "oralistas" usada para designar esse contingente de pessoas que não dominam a cultura letrada, é, a meu ver, um bom conceito para expressar esse tipo de cultura midiática, oral e audiovisual que forma certa população.

As rádios comunitárias, os trabalhos com vídeo e televisão junto a essas populações não-letradas têm apontado para uma realidade aparentemente paradoxal: a existência de populações e comunidades inteiras inseridas na cultura midiática, oral e audiovisual, formados,

informados e deformados por essa cultura midiática: os não letrados da era da informação. Populações que podem chegar a um nível sofisticado de elaboração dessas informações recebidas pela mídia

A entrevista de Marcinho VP, um dos traficante do Morro Dona Marta, ao Jornal do Brasil, no início do ano, deixa claro o que significa "globalização" para determinadas comunidades. Dominando o discurso sociológico sobre a interdependência entre tráfico, corrupção e violência, relacionando o tráfico com uma situação social e econômica complexa, Marcinho VP gaba-se do seu auto-didatismo parabólico dizendo que não precisa ir à universidade para estar antenado e informado com o que acontece, que a televisão supre essa lacuna. Todos os barracos do morro têm parabólicas captando o mundo via satélite, resta saber como essas informações desterritorializadas serão absorvidas e reprocessadas por essa comunidade.

A questão hoje é mapear as "maneiras desiguais com que os grupos se apropriam de elementos de várias sociedades, combinando-os e transformando-os", o que se traduz por um conceito como o de hibridação. É o desafio lançado por Canclini quando diz que hoje trata-se de "entender simultaneamente as formações pós-nacionais e a remodelação das culturas nacionais que subsistem" na globalização.

E aqui voltamos a um enunciado de base, o de que hoje, tão grave quanto a falta de informação, é o seu excesso. O excesso de informações descontextualizadas, excesso de informações fragmentadas e que não se pode ou não se consegue concatenar, ou

dar sentido, e que atinge de forma diferenciada a segmentos da sociedade. Hoje, tanto quanto a necessidade de uma cultura letrada, de alfabetizados, é preciso pensar estratégias de alfabetização audiovisual, que é o grande canal de formação da cultura urbana contemporânea.

A cultura midiática globalizante é a base comum que forma, em diferentes níveis, o filho do favelado, o jovem universitário, o traficante e o teórico de comunicação. Com uma linguagem sedutora e veloz, essa cultura midiática impõe novos condicionamentos e formas de percepção e conhecimento. A questão é saber como nos relacionar com esse novo cenário sem cairmos no catastrofismo _ a globalização vista como homogeneização e padronização planetária _ ou no discurso eufórico que prevê a constituição de uma "grande família universal", heterogênea, colorida e auto-regulamentada. Nos dois modos de globalizar constata-se que a alta mobilidade do capital e das informações faz do mercado globalizante uma entidade autônoma que o neo-liberalismo acredita ser capaz de regular e/ou substituir o cultural, o social e o político.

A pergunta seria, como nos integrarmos ao fluxo e a velocidade da informação e do capital, sem nos "desintegrarmos", sem cairmos numa cultura que seja simplesmente uma cultura de acompanhamento, de duplicação do midiático e do mercado?

Um dos sentidos de globalização significa incorporar os "subúrbios pós-nacionais" (como Canclini chama a parte da cultura e da economia latino-americana, e mesmo européia, standartizada)

enquanto consumidores e clientes das elites produtoras transnacionais.

Outro sentido de globalização significa produzir espaços e comunidades virtuais, apontar eixos e questões que atravessem as fronteiras. Nesse sentido o mundo das artes plásticas, com suas Bienais e Salões vem indicando esses espaços: "individualização de eixos que atravessem as fronteiras" com propostas de produção de obras desterritorializadas que se adaptam a públicos globais. A Bienal de Veneza com sua proposta de uma "Arte Nômada", a Bienal de São Paulo lançando o tema da "Imaterialidade da Arte" como eixo em torno do qual se individualizam obras e artistas de todo o planeta.

Globalização estética

A Pop Art significou uma mudança de atitude diante da cultura técnica: dissolveu a idéia de "estilo", e fomentou não um desencorajamento da estética pela descoberta dos ready-mades, mas a sua celebração numa arte transitória, popular, serial, de baixo custo, rendosa, espirituosa. A pop art, a contracultura, conhecem um verdadeiro renascimento com as redes eletrônicas. A cybercultura disseminada na Internet vem desterritorializando a arte de forma radical. A arte em rede, a possibilidade de se produzirem obras criadas e compartilhadas por diferentes artistas, dissolve velhas oposições individual/coletivo, local/global .

Criando em rede, conectado com outros artistas ou outras máquinas, o autor assiste como espectador, observador, ao nascimento da sua

própria obra. No campo da arte, a globalização eletrônica pode significar novos territórios, novos nômades, novos agenciamentos na produção estética. Daí não ser difícil entender porque na Internet o que mais compartilhamos é a sua própria celebração, celebração de um povo, de muitos povos que inventam a cada dia novos territórios e estão mobilizados num work in progress coletivo e pleno de virtualidades.

A globalização traz de volta essa questão crucial, a possibilidade de se criar um espaço cultural virtual, um espaço cultural latino-americano ou um espaço cultural europeu ou euro-latino-americano, para além dos espaços configurados atualmente.

Mercado multicultural

A constituição de um mercado transnacional e os debates sobre o multiculturalismo parecem andar juntos. O que seria, no âmbito da cultura latino-americana, o equivalente a um mercado integrado? O Mercosul, o quarto maior bloco comercial do mundo, parte agora para a segunda fase de sua construção. Depois de países como Brasil e Argentina desarmarem suas fronteiras, desmontarem seus serviços de espionagem e assinarem tratados de cooperação na área de energia nuclear, o Mercosul (união dos mercados do Brasil, Argentina, Chile, Paraguai, Uruguai) pensa numa estratégia e política de defesa conjunta diante de temas como instabilidades políticas, narcotráfico, terrorismo, etc. (Clóvis Rossi aborda o tema na sua coluna na Folha de São Paulo de 9/11/96). Fala-se de uma política supranacional de defesa e cooperação, o que implicaria em novas configurações de

poder. Da mesma forma a Comunidade Econômica Européia busca cooperações e políticas comuns entre a Europa e a América Latina, como forma de resistência a hegemonia norte-americana. Seria pois decisivo estender esse tipo de discussão e de política para a esfera do social, do estético e do cultural, mesmo que nessas esferas seja ainda mais complexo pensar em "integração", mas pode-se pensar em hibridações e criação de territórios estéticos.

É cedo para se falar em globalização como uma indiscriminada circulação de bens e informações num sistema idealmente azeitado, de tal modo que nada resista a ele ou não seja atingido por esse fluxo globalizador. Um certo fatalismo em termos do que seriam os efeitos da globalização vislumbra uma espécie de síndrome de deficiência imunológica no campo da economia e da cultura, em que a globalização produziria uma incapacidade de resistir a infecção e proliferação virótica do capital e da informação em escala transnacional. A metáfora do vírus e da contaminação nesse campo é produtiva. A globalização funcionaria com uma queda das resistências econômicas e culturais, com o fim do protecionismo e da reserva de mercado em nome de uma "livre" circulação das informações, desejável para muitos setores.

A questão é que, fazer circular o capital, financeiro ou simbólico, de forma mais veloz e azeitada pode implicar não apenas em queda de resistências, mas em novas formas de resistência e de configurações do local e do nacional, e não apenas a sua dissolução.

Por outro lado, a valorização do local e do nacional em si, como forma

de resistir à globalização também não nos parece uma estratégia inquestionável. Comunidades construídas em torno de certas afinidades (esporte, rock, igrejas, grupos de discussões na Internet que orbitam em torno de sites de ódio, "I hate", e amor, "I love") podem reativar estereótipos fundamentalistas e racistas.

A Guerrilha eletrônica

Se me perguntassem hoje, que acontecimento melhor caracteriza esse processo de globalização eletrônica, não hesitaria em dizer que é a guerrilha zapatista na Internet, guerrilha liderada desde 1994 pelo sub-comandante Marcos, líder dos guerrilheiros de Chiapas, numa das regiões mais pobres e isoladas do México. Uma guerrilha que tomou a Internet de assalto, na primeira apropriação política radical de uma mídia globalizadora. Uma nova entrevista ou artigo sobre o sub-comandante Marcos, novos textos e comunicados, proliferam de forma espantosa na rede. Home Pages são dedicadas a anunciar, divulgar, convocar, mobilizar para as ações do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Toda a história da guerrilha, seus manifestos e estratégias estão à disposição para serem impressos, fotocopiados, passados por e-mail. O que seria um acontecimento da ordem do nacional ou do local tornou-se uma 'netwar', uma guerra na rede, com alcance global.

"A revolução não será televisionada, mas estará on-line", é um dos slogans sobre a guerrilha que estão na Internet. A idéia de uma guerrilha latino-americana on-line e que usa a própria rede para criar uma espécie de comunidade virtual de ativistas, simpatizantes e

informantes é a melhor tradução das interações e hibridações possíveis entre o local e global. Diariamente pode-se ler na Net comunicados do Exército Zapatista de Libertação. Mesmo isolados nas montanhas mexicanas, num local quase inacessível, a guerrilha conseguiu tomar proporções e importância internacional, graças à Internet. De tal forma que o ataque à guerrilha passa hoje pelo bloqueamento das linhas telefônicas a partir das quais os guerrilheiros se plugam com seus micro-computadores e modems à grande rede.

"Tudo para todos. Nada para nós". "Basta!", "Marcos somos todos", são alguns dos slogans que circulam nos sites eletrônicos dedicados a uma guerrilha que tem grande participação da população indígena de Chiapas e concentra mais de seis diferentes etnias e a participação virtual de simpatizantes no Japão, Alemanha, EUA, Brasil, França, etc. Nessas páginas da Internet, produzidas por simpatizantes de todo o mundo, pode-se encontrar desde informação histórica sobre o México até o último manifesto zapatista, de agosto de 1996, convocando os ativistas da rede a acompanharem e participarem pela Internet do "Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo", que aconteceu em Chiapas em agosto e reuniu militantes de vários países. Na mesma Home Page, pode-se participar de uma passeata virtual, uma "marcha pela paz no cyberspace" com assinaturas do mundo todo.

É uma nova idéia do político que se configura nessa experiência e é sintomático que o nosso mais típico produto latino-americano, a guerrilha, seja a grande novidade na Internet. A rede eletrônica e a

guerrilha latino-americana têm características comuns: dependem de uma rede de informação acentrada, móvel, veloz, maleável, não são passíveis de massificação, constroem estratégias e ações ponto-a-ponto. Não dependem de um líder ou de um centro. E isso aparece na própria patente do líder da guerrilha que se intitula "sub-comandante". Marcos se define como o porta-voz de um exército que "sub-comanda". O próprio sub-comandante criou para si uma imagem absolutamente singular. Um rosto encapuzado em que só aparecem os olhos. A idéia de que o líder da guerrilha não tem um rosto e pode ser qualquer um, faz de Marcos uma figura mítica, um ícone da cultura eletrônica. "Marcos somos todos nós" é a frase que aparece junto do rosto encoberto nos botões vendidos no México e nas imagens da Internet.

Outra característica que faz do sub-comandante Marcos o primeiro pop-star revolucionário da globalização eletrônica é um certo sentido do poético nos seus manifestos e comunicados. Marcos tem uma origem misteriosa, fala-se de um professor universitário que abandonou tudo para se isolar nas montanhas de Chiapas ou, segundo seus detratores, de um homossexual que trabalhava num bar em São Francisco. Seus textos não citam Marx, Lenin ou Mao, mas Cervantes, Garcia Lorca e sonetos de Shakespeare no original. Seu exército tem 35% de participação de mulheres com idade entre 17 e 26 anos, além do grande contingente da população indígena.

Nos manifestos zapatistas, o romantismo pop-revolucionário de Marcos é catártico: "No teníamos palabra. No teníamos rostro. No teníamos Nombre. No teníamos mañana. Nosotros no existíamos." O

manifesto adentra por metáforas telúricas em que os zapatistas ouvem a montanha de Chiapas aconselhar: "La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz. Nos habló de cubrirnos la cara para así tener rostro. Nos habló de olvidar nuestro nombre para así ser nombrados. Nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana." (...) "Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional." (...) "Detras de nuestro rostro negro. Detras de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos Ustedes." Zapata, Che, Marcos estão on-line! A guerrilha é real, mas também é um efeito da rede, uma guerrilha eletrônica, com idéias nacionalistas, zapatistas, contra o neo-liberalismo. Um exemplo radical dos caminhos que pode tomar a globalização.

Notas

1. Texto publicado no livro *Signos Plurais: mídia, arte, cotidiano na globalização*, organização de Philadelpho Meneses. Editora Experimento. 1997. Pgs. 11-23. São Paulo.

Fonte: Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação (<http://www.bocc.ubi.pt/index.php>).

**LA CONCIENCIA DE LA MESTIZA/TOWARDS A NEW CONSCIOUSNESS -
UMA CONVERSAÇÃO INTER-AMERICANA COM GLÓRIA ANZALDÚA
(Parte 1)**

Sonia Torres - Universidade Federal Fluminense

Este ensaio propõe uma leitura de "La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness", de Gloria Anzaldúa, entretecida de um diálogo que busca possíveis pontos que unem as modalidades de pensar as identidades chicana e latino-americana, já que a obsessão sul-americana e caribenha pela identidade gerou inúmeros textos, tanto teóricos quanto ficcionais (inclusive os que, como o de Anzaldúa, deslizam entre um e outro gênero), que resistem à polarização (mesmo quando a incorporam), através do reconhecimento de uma cultura complexa, multi-facetada, em que os textos do colonizador/colonizado, opressor/oprimido, cultura dominante/cultura dominada são inextricáveis.

.....

Introdução: consciência mestiça e a luta de fronteiras

Borderlands/La Frontera: The New Mestiza (1) é uma autobiografia construída na fronteira, tanto geográfica quanto étnica, lingüística e de gêneros (literários e sexuais). A obra de Gloria Anzaldúa compreende, a um mesmo tempo, história, autobiografia, jornada mística e manifesto feminista. A primeira parte, sob o título geral "Atravesando Fronteras/Crossing Borders", é toda escrita em prosa poética; a segunda parte, intitulada "Un Agitado Viento/Ehécatl The

Wind", é toda composta de poemas. O fio que tece a autobiografia de gêneros (literários) entrecruzados de Anzaldúa é sua busca de crescimento espiritual e a reformulação de uma mitologia baseada na apropriação e subversão de deidades femininas, entre elas a Virgem de Guadalupe e Coatlicue. Na Introdução à segunda edição do livro, Sonia Saldívar-Hull oferece uma excelente síntese da obra da autora:

Empregando um gênero que ela denomina *autohistoria*, Anzaldúa apresenta a história como um ciclo serpentina, ao invés de uma narrativa linear. A *história* (*history*) contada por ela é uma *história* (*story*) na qual ícones indígenas, tradições e rituais tomam o lugar dos costumes pós-cortezianos e católicos. Anzaldúa reconfigura as afinidades da chicana com a *Virgen de Guadalupe* e oferece uma imagem alternativa: *Coatlicue*, a mãe divina asteca (p. 2) (2).

No capítulo "La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness", que encerra a primeira parte do livro, Anzaldúa desenvolve sua noção de "consciência mestiça" articulando-a ao conceito de fronteira, já explicitado por ela nos capítulos anteriores da obra. Para Anzaldúa, a consciência mestiça implica consciência da fronteira (p. 78). Será produtivo, portanto, abrir minha discussão fazendo um breve reapinhado da relevância dessa última. Geograficamente, trata-se da fronteira entre o México e os Estados Unidos; sendo assim, o termo nos remete à guerra entre os dois países, no século XIX; à anexação da parte noroeste do primeiro pelo último; e à subsequente linha divisória, de cerca de 4.200 km, dividindo os dois países, e que relegou a população mexicana daquela

região à condição de cidadãos estadunidenses de segunda classe, em sua própria terra. Mas *la frontera* de Anzaldúa também alude a outras fronteiras, metafóricas: de raça, classe, gênero, orientação sexual; e às fronteiras rígidas construídas pelo pensamento binário do Ocidente, que constrói essas esferas como sendo estanques gerando, nas palavras da própria Anzaldúa, "*unnatural boundaries*" (p. 3). O movimento de *bordercrossing*, ou a transgressão de tais fronteiras, conduz a um entre-lugar, uma terceira margem ou estado de *nepantla*, palavra nahuatlé que significa "lugar no meio", a partir da qual pode ser construída o que ela denomina consciência mestiça livre da violência gerada pelo binarismo positivista que permeia o pensamento ocidental:

A massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness is the beginning of a long struggle, but one that could, in our best hopes, bring us to the end of rape, of violence, of war (p. 80).

[Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra.]

Dessa forma, o conceito de fronteira, ao contrário de possuir uma carga que remete para uma idéia de limite fixo e, portanto, totalizante, é problematizado, e passa a caracterizar-se antes como

local de fluidez e de hibridização. Neste sentido, a fronteira é um *dangerous crossroads*, implicando sobressaltos para quem escolhe nela viver, pois, na fronteira, a nova mestiça estará sozinha, vulnerável, e à mercê de seu próprio jogo de cintura e malandragem. De sua capacidade para evitar tornar-se prisioneira tanto das dicotomias quanto da própria fronteira e de sua habilidade para lidar com as contradições e com sua própria ambivalência é que a mestiça tira sua força muito embora tal ambivalência gere perplexidade e indecisão, e subjetividades múltiplas que a condenam à "inquietude psíquica" (p. 78) perpétua:

Because I, a *mestiza*
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultaneamente(p. 77).

[Porque eu, uma *mestiza*,
continuamente saio de uma cultura
para outra,
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan

simultaneamente.]

Vemos, então, que a construção da consciência mestiça empreendida por Anzaldúa está fortemente vinculada à idéia de sobrevivência, pois a sobrevivência irá depender de sua capacidade de adaptação e transformação. Sendo assim, a nova *mestiza* terá de estar equipada para alternar seu discurso não só entre o inglês e o espanhol como também entre os diferentes códigos culturais muitos deles em conflito:

That focal point or fulcrum, that juncture where the mestiza stands, is where phenomena tend to collide. It is where the possibility of uniting all that is separate occurs. This assembly is not one where severed or separated pieces merely come together. Nor is it a balancing of opposing powers. In attempting to work out a synthesis the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness a mestiza consciousness (p. 79-80).

[Aquele fulcro ou ponto específico, aquela junção onde se situa a mestiça, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado. Essa união não se trata da mera junção de pedaços partidos ou separados. Muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao tentar elaborar uma síntese, o *self* adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência uma consciência mestiça.]

Na prática autobiográfica de Anzaldúa, a tomada de uma nova consciência de si mesma como uma encruzilhada ("aquela junção onde se situa a mestiça"), como um local de fluxos e trânsitos, o corpo confunde-se com a escrita. Para Sidonie Smith, "olhar para a política da fragmentação como um meio de contrapor-se ao poder centrífugo do sujeito autônomo do racionalismo ocidental" faz parte das práticas autobiográficas de escritoras contemporâneas (3). Através dessa estratégia, o sujeito desfaz a construção cultural totalizante, forjando uma nova relação entre subjetividade/identidade, promovendo possibilidades infinitas de autofragmentação.

Antes de passar para o próximo tópico, queria deixar a sugestão de que, ao optar por um 'gênero impuro', em que combina prosa, poesia e ensaio teórico, Anzaldúa não só possibilita a leitura de sua *autohistoria* sob diferentes prismas, nos obrigando a adequar nossas estratégias de leitura a cada um dos gêneros empregados, como também replica estruturalmente, através dessa prática, o processo de negociação tematizado em sua teorização de uma consciência mestiça. A opção estética de Anzaldúa reflete, portanto, a realidade de quem habita a fronteira, indo, a um mesmo tempo, de encontro às teorias que postulam as fronteiras como sendo monolíticas, e ao encontro da visão de Juan Bruce-Novoa, de que a identidade (de *latinos* nos Estados Unidos) está inserida no próprio ato de se estar em movimento (4). O grande mérito de *Borderlands* é, em grande medida, a maneira através da qual Anzaldúa deixa claro que, para se compreender inteiramente as experiências de sujeitos fronteiriços, é

necessário que primeiramente se estabeleça a política subjacente a suas diferentes e variadas situações.

Raza e mestiçagem: alguns percalços

A auto-história de Anzaldúa já se tornou um texto canônico, em se tratando de border studies norte-americanos; foi, e muito provavelmente continua sendo, o trabalho teórico mais citado nos estudos sobre o ir-e-vir incessante de sujeitos bi-culturais de comunidades hispânicas nos Estados Unidos, aqueles que vivem nas fronteiras, os desterritorializados. No prefácio à obra, Anzaldúa esclarece, contudo, que, embora tenha tematizado uma fronteira específica isto é, entre o Texas/sudoeste dos Estados Unidos e o México, fica o convite para que sua teoria seja aplicada em um contexto mais amplo, já que ela reconhece que as fronteiras também existem em outros espaços físicos e sociais:

the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy (Prefácio à edição em inglês, s/p).

[a Fronteira está fisicamente presente onde duas ou mais culturas esbarram uma(s) na(s) outra(s), onde pessoas de diferentes raças ocupam um mesmo território, onde as classes subalterna, de baixa, média e alta renda se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos se

retrai, com a intimidade.]

Por outro lado, Anzaldúa abre o capítulo "La conciencia mestiza" citando o filósofo mexicano Jose Vasconcelos, que previu "una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color la primera raza sintesis del globo":

He called it a cosmic race, la raza cósmica, a fifth race embracing the four major races of the world. Opposite to the theory of the pure Aryan, and to the policy of racial purity that white America practices, his theory is one of inclusivity. At the confluence of two or more genetic streams, with chromosomes constantly 'crossing over,' this mixture of races, rather than resulting in an inferior being, provides hybrid progeny, a mutable, more malleable species with a rich gene pool (p. 77).

[Chamou-a de raça cósmica, la raza cósmica, uma quinta raça, abarcando as quatro raças principais do mundo. Em oposição à teoria da raça ariana pura, e à política de pureza racial praticada pela América branca, sua teoria é de inclusão. Na confluência de duas ou mais cadeias genéticas, com os cromossomos constantemente ultrapassando fronteiras, essa mistura de raças, em vez de resultar em um ser inferior, gera uma prole híbrida, uma espécie mutável, mais maleável, com uma rica carga genética.]

Se tomarmos o fato de que, para Anzaldúa, a consciência mestiça emerge de uma situação em que duas ou mais culturas geram (na conhecida expressão de Mary Louise Pratt) uma zona de contato (5), podemos distinguir o fio ligando sua utopia, acima, à de Vasconcelos, de uma síntese racial, gerando uma nova raça planetária, ou "cósmica". No entanto, o desenvolvimento dessa idéia em *Borderlands* fica registrado, através de uma série de expressões ou metáforas (confluência, junção, mistura, hibridismo, colisão, síntese etc.), de forma um tanto velada; para ser mais exata, no prefácio e no capítulo "La conciencia mestiza". A imagem gerada por tais expressões ou metáforas sugere que a concepção de cultura de fronteira, na teorização de Anzaldúa, encontra-se colada, na verdade, a conceitos mais contemporâneos, como os de transculturação e hibridismo, já que sua descrição da fronteira envolve a presença de uma multiplicidade de culturas compartilhando um mesmo território. Como busquei argumentar no tópico introdutório deste ensaio, sujeitos híbridos são traduzidos em uma escrita híbrida, em movimento constante entre ensaio, ficção e poesia; entre mito e história; entre tradições e transformações.

Por outro lado, a autora refere-se, inúmeras vezes, a duas culturas inextricáveis "fechadas num combate mortal" (p. 78), como ela escreve. Trata-se de um dado significativo, pois aponta para uma certa essencialização de "cultura chicana", em expressões como "la cultura chicana" (p. 78); ou, através do emprego de qualificadores como "dupla imagem [da mestiça]" (grifo meu), sugerindo uma certa dificuldade de fugir do binarismo que ela mesmo combate. Toda a

seção "Una lucha de fronteras/Una luta de fronteiras", do capítulo em questão, enfatiza o trauma psíquico resultante do choque entre duas culturas "O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural" (p. 78), demonstrando estar ele diretamente ligado ao problema de ter de escolher entre duas culturas. Podemos concluir, então, que tal escolha não seria tão dolorosa se o sujeito descrito por Anzaldúa não fosse, já, o produto de culturas inexoravelmente imbricadas uma na outra e, portanto, hibridizado. As dificuldades de invocar circuitos díspares de localização/significação língua(gen)s, culturas, raças, gêneros e situações sociais, codificados pelo contexto em que surgem (a fronteira de Anzaldúa, no caso presente), nos alerta Norma Alarcón, sublinham o processo doloroso na busca de articulá-los; mas, ao mesmo tempo, abrem espaço para um debate para além do etnocentrismo, sem, contudo, negá-los ou deixar de incorporá-los (6).

Ao mesmo tempo, ficará aparente que existem problemas fundamentais em se empregar discursos latino-americanos acerca de mestiçagem, de uma maneira geral sobretudo tomando como ponto de partida a teoria da raça cósmica do mexicano Vasconcelos para a reconstrução da subjetividade (sobretudo feminina) que Anzaldúa propõe em sua obra. No entanto, não há como fugir da problematização, pelo fato de Anzaldúa ter feito referência ao filósofo mexicano no capítulo de *Borderlands* sendo discutido aqui.

Começamos pelo termo *la raza cósmica* empregado por Vasconcelos, em seu livro homônimo, de 1948. O termo *la raza*, incorporado pelos chicanos durante o Movimento Chicano do final dos anos 1960, é uma subversão inteligente, já que sua tradução para o inglês (*the race*) coloca os mexicanos no centro, como "a" raça. Mas é necessário entendê-lo no contexto mexicano, onde se originou. O termo foi introduzido como resposta à *intelligentsia* mexicana do século anterior, que buscava uma identidade para o povo mexicano, durante um período de conflitos sociais. Mas é preciso ter em mente que o conceito de Vasconcelos é muito contestado na própria América Latina, por fundamentar-se em uma ideologia assimilacionista e, portanto, elitista e hierarquizante, pois parte da premissa de que, como a presença indígena no México é inexorável, sua mistura aos povos brancos, europeus (leia-se "melhores") é desejável, pois irá fazer surgir uma nova raça, mestiça (leia-se "um índio melhorado"). O conceito de raça cósmica foi articulado com o discurso nacional mexicano, e esse imbricamento dos dois discursos foi cooptado pelo Estado-nação, vindo a tornar-se o discurso oficial mexicano muito bem representado pelo slogan criado pelo próprio Vasconcelos para a Universidad Autónoma de México, "Por mi raza hablará el espíritu". Ora, dado o conhecido fanatismo católico de Vasconcelos, é muito pouco provável que tal 'espírito' tenha alguma coisa em comum com o processo de crescimento espiritual, fortemente inspirado em mitos pré-colombianos, de que fala Anzaldúa. O caminho do conhecimento, em Anzaldúa, equivale a um processo de resistência, e invoca "uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões" (p. 82), assim como uma reinterpretação da história, "usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota

novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e queers" (p. 82), de forma que se torna problemático encontrar uma base comum entre a ruptura descrita por Anzaldúa e o positivismo em que se baseia a obra de Vasconcelos.

Como alerta Silvina Carrizo,

[o] conceito de mestiçagem exige uma abordagem histórica condizente com a discursividade que fala sobre ela, os sujeitos que a enunciam e os modos diferentes com que se vão preenchendo os sentidos. Trata-se de um conceito que emerge do choque com o diferente e se estabelece a partir da biologia, alargando-se na sociedade através de artimanhas discursivas e práticas políticas e, por sua vez, atinge seu clímax ao ser proclamado como categoria identitária de uma nação e/ou de um continente (7).

Nesse sentido, a utopia de Vasconcelos está fortemente comprometida com a invenção da nação, e encontra ecos em teorizações semelhantes desenvolvidas no restante da América Latina. Para ficarmos com o exemplo brasileiro, podemos dizer que, de maneira semelhante ao México, deu-se a articulação do discurso sobre a mestiçagem com o discurso nacional praticado pelas elites. Isso fica evidente na obra de Sílvio Romero (de 1949, e portanto contemporânea à de Vasconcelos), cujo ideal de miscigenação parte do ideal de branqueamento, baseado na mesma premissa de Vasconcelos; ou seja, de que uma raça superior pode assimilar as inferiores (no caso do Brasil de Romero, a raça negra) (8).

Assim, a pergunta que fica no ar é: até que ponto os escritores chicanos e chicanas leram, de fato, a obra de Vasconcelos? Cabe indagar ainda: que pontos em comum podem existir entre La raza chicana e a raza cósmica assimilada ao centro europeu de Vasconcelos?

A crítica chicana Rosaura Sánchez já havia lamentado o fato de essa versão de 'multiculturalismo' mexicano ter sido incorporada ao discurso de escritores chicanos e chicanas,

repetindo, talvez inconscientemente, discursos hegemônicos mexicanos que acabaram por se tornar, em certa medida, parte da retórica política dominante daquele país, que serviu para distorcer e ofuscar a opressão e exploração de milhares de indígenas mexicanos (9).

É importante assinalar que esse modelo de mestiçagem não leva em conta que, para grande parte da população indígena do México, mestiçagem equivale a compactuar com a ideologia de diluição racial do Estado-nação. É, ainda, Rosaura Sánchez quem nos lembra que "escritores como Octavio Paz e Carlos Fuentes fizeram da mestiçagem um fetiche, atribuindo a essa noção uma monocausalidade essencialista para explicar a identidade e a história mexicanas". Ela acrescenta, contudo, que a auto-representação baseada na

mestiçagem e na língua, se devidamente historicizada e dialética, pode, sem dúvida, desempenhar um papel contra-hegemônico em um país cujos discursos sobre raça e origem têm sido instrumentais na opressão e exploração de chicanos e chicanas (10).

Sendo assim, a falta de historicização de que fala Sánchez, na referência a Vasconcelos na obra de Anzaldúa, assinala as dificuldades da auto-representação de latinos nos Estados Unidos em fluidez com discursos identitários nacionais na América Latina datados e, conseqüentemente, extremamente comprometidos com construções dos Estados-nação hemisféricos. Vemos, a partir das reflexões desenvolvidas acima, que não constitui tarefa fácil relacionar a conciencia mestiza de Anzaldúa às teorias de mestiçagem desenvolvidas na América Latina, sobretudo se essas últimas estão historicamente ligadas a discursos oficiais do Estado-nação. No ensaio "Deslizamentos semânticos do conceito de mestiçagem", Eurídice Figueiredo lembra, inclusive, que o termo mestiçagem foi estigmatizado, por designar a mistura racial no âmbito do mundo colonial; e que, dado o sentido biológico do termo, cujo peso era negativo, os pesquisadores anglo-americanos sempre recorreram a seu equivalente em francês (métissage) ou espanhol (mestizaje) para designar novos fenômenos, provenientes das migrações mais recentes nas sociedades multiculturais do chamado centro (11). Dessa maneira, de maior rendimento, parece-me, é investigar até onde é possível um diálogo hemisférico com a consciência mestiça de Anzaldúa, tendo como eixo teorias mais contemporâneas de transculturação e hibridização.

Transculturização e entre-lugar: o deslocamento como paradigma para uma conversação inter-americana



A miscigenação dos povos e culturas quando ocorre dentro de uma relação de dependência cria um monstro abortado, rejeitado tanto pelo dominador quanto pelo dominado. Fazer dele um filho, como uma outra expressão da humanidade e, portanto, legítimo, tem sido a preocupação dos latino-americanos, em sua busca persistente por uma identidade própria.

Leopoldo Zea (12)

We need you to accept the fact that Chicanos are different, to acknowledge your rejection and negation of us. We need you to own the fact that you looked upon us as less than human, that you stole

our lands, our personhood, our self-respect (p. 85).

[Precisamos que vocês aceitem o fato de que os/as chicanos/as são diferentes, que reconheçam a forma como nos negam e rejeitam. Precisamos que vocês admitam o fato de que nos viam como seres inferiores, que nos roubaram nossas terras, nossa humanidade, nosso amor-próprio.]

Gloria Anzaldúa

Sem sombra de dúvida, um dos pontos que unem as modalidades de pensar as identidades chicana e latino-americana é a mestiçagem ocorrida dentro de uma relação de dependência, em face de um modelo europeu e, portanto, etnocêntrico, de superioridade/inferioridade racial, cultural e econômica. A obsessão latino-americana pela identidade gerou inúmeros textos teóricos que buscam dar conta de nossas realidades e incríveis circunstâncias. Entre essas teorizações, começaria destacando o conceito de transculturização, postulado por Fernando Ortiz e, mais tarde, adaptado por Angel Rama à produção literária na América Latina (13).

Para dar conta da mestiçagem como dado fundamental na formação do povo cubano, Ortiz empreende uma revisão da história de Cuba baseada no "encontro múltiplo variado de povos, etnias, raças, mas sobretudo de culturas e economias distintas, em choque permanente" (14), mapeando a formação do povo cubano, desde suas origens pré-colombianas até a chegada dos europeus e, mais tarde, de grupos provenientes de várias etnias do continente africano. O conceito de transculturização criado por Ortiz é frequentemente empregado como sinônimo de mestiçagem cultural e serve de base

para as discussões sobre a identidade latino-americana por parte de vários teóricos. Já o crítico uruguaio Angel Rama desenvolve sua teoria sobre a narrativa ficcional na América Latina lançando mão do conceito de transculturação de Ortiz para dar conta do que ele denomina "plasticidade cultural", que incorpora formalmente tradição e inovação e implica a revisão dos mitos como força motriz em obras literárias.

A partir dessas breves referências, podemos estabelecer uma analogia com o texto "mestiço" de Anzaldúa, sobretudo pela incorporação de identidades étnicas múltiplas (européia, indígena e mexicana) e revisão/subversão de mitos mexicanos. Por outro lado, as críticas mais contemporâneas à conceituação de transculturação, por parte de Alberto Moreiras, que argumenta que o trabalho de Rama é ideologicamente comprometido com as elites, por conceber a modernização de forma monolítica, resultando na sujeição histórica do subalterno ao eurocentrismo; ou, ainda, no âmbito dos Estados Unidos, de John Beverley, que enxerga, no trabalho de ambos os autores, uma noção de processo ou etapa a ser vencida pela periferia, até chegar, finalmente, à modernização, acabam por ecoar, em certa medida, a crítica à ideologia assimilacionista já assinalada em Vasconcelos e Romero, acima. Ou seja: apontam para um movimento de subsumir as culturas (agora não mais as raças) subalternas à cultura (embora já não mais à raça) hegemônica. Não cabe, neste breve espaço, discorrer mais alongadamente sobre a aplicação do conceito de transculturação (15). É impossível, contudo, deixar de reconhecer o valor dessas obras para a criação de um quadro teórico

especificamente latino-americano; e para o trabalho posterior, a partir do 'Primeiro Mundo' (para ficar apenas com um exemplo) de Mary Louise Pratt, que iria, através de sua leitura dessas obras, desenvolver seu conhecido, e muito citado, conceito de "zonas de contato", abundantemente citado tanto em textos sobre border studies quanto de teoria pós-colonial.

É, a meu ver, a partir desse paradigma, que se apresenta como releitura de outro paradigma, o da razão moderna, que se esboça um possível diálogo entre a América Latina e la frontera de Anzaldúa. Assim como, na América Latina, fomos tradicionalmente estigmatizados como "atrasados" em relação aos países mais 'desenvolvidos', e "imitadores" ou "cópias" das culturas dominantes, o chicano nunca é visto como cidadão estadunidense em pé de igualdade com a comunidade Anglo; e tampouco é considerado um mexicano 'autêntico', uma vez imerso na comunidade imaginada mexicana, que critica seu espanhol e seu estilo de vida, muitas vezes estigmatizando-o como "vendido" ao American way of life. Como descreve Anzaldúa,

[i]n the Gringo world, the Chicano suffers from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation. Around Latinos he suffers from a sense of language inadequacy [...] (p. 83).

[[n]o mundo gringo, o chicano sofre de uma humildade e autonegação excessivas, vergonha de si e autodepreciação. Entre os latinos, ele sofre de uma sensação de inadequação lingüística [...]]

Torna-se impossível, sobretudo para a chicana, construir sua identidade sem levar em conta que ela contém subjetividades múltiplas, contendo elementos da cultura e do patriarcado de ambos os lados da fronteira, e de traços colonizadores e coloniais da cultura anglo-americana e mexicana, respectivamente, que ela tem de estar constantemente traduzindo/transculturando:

"You're nothing but a woman" means you are defective. Its opposite is to be un macho. The modern meaning of the word "machismo", as well as the concept, is actually an Anglo invention. For men like my father, being "macho" meant being strong enough to protect and support my mother and us, yet being able to show love. Today's macho has doubts about his ability to feed and protect his family. His "machismo" is an adaptation to oppression and poverty and low self-esteem. It is the result of hierarchical male dominance (p. 83).

["Você é nada mais que uma mulher" quer dizer que você é defeituosa. Seu oposto é ser un macho. O significado moderno da palavra "machismo", assim como seu conceito, é, na verdade, uma invenção dos anglos. Para homens como o meu pai, ser "macho" significava ser forte o bastante para proteger e sustentar minha mãe e nós, ainda sendo capaz de demonstrar amor. O macho de hoje tem dúvidas sobre sua capacidade de alimentar e proteger sua família. Seu "machismo" é uma adaptação à opressão e à pobreza e à baixa auto-estima. É o resultado da dominação masculina hierárquica.]

Como sabemos, todo ato de traduzir, de trasladar, trazer de um lado para o outro, gera um excesso, através do "sujeito-em-processo", "reintroduz[indo] o que já estava presente em transculturações combinatórias novas e dinâmicas". Para Alarcón, essas transculturações combinatórias reorganizam o discurso, permitindo a aparição de novos espaços-temporalidades, onde "pode-se descobrir diversas formações narrativas culturais, traduções, apropriações e recodificações que geram textos 'híbridos' ou 'sincréticos'" (16).

Essa prática de transculturação, apropriação ou deslocamento, de se viver em/produzir um lugar do excesso gerado por constantes entrecruzamento, um lugar "entre", e portanto "impuro", também encontra ecos na noção de entre-lugar postulada por Silviano Santiago na década de 1970. É inegável, como escreveu Santiago, a impossibilidade de se construir uma identidade cultural na América Latina isenta de traços colonialistas e estrangeiros. Para ele, a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental é exatamente o apagamento do estigma de "atraso" ou "cópia", através do deslocamento da noção monolítica de pureza:

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e pureza: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa

da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo [grifos do autor] (17).

Santiago aponta para a "impureza" como dado positivo, desconstrutivo, de nossa dependência e, a um mesmo tempo, universalidade; da mesma forma que Anzaldúa apresenta uma imagem de encruzilhada universal catolicismo/curandeirismo; espanhol/mexicano/estadunidense; inglês norte-americano/espanhol castelhano; dialeto norteño (norte do México)/Tex-Mex/nahuatl, deslocando, dessa forma, "cultura" como objeto fixo, para um espaço-entre, onde as línguas, raças e sexualidades colidem, se misturam, se transformam e re-significam. Em seu ensaio, Santiago cita Derrida:

"a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que a cultura européia [...] foi deslocada, expulsa de seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência. [...] Este momento não é apenas um momento do discurso filosófico [...]; é também um momento político, econômico, técnico etc." [grifos de Derrida] (18).

Tal deslocamento comprova, portanto, o potencial dos cortes epistemológicos para forjar novos espaços onde a diferença já não pode ser contida, gerando uma cartografia que resiste à fixidez, à compreensão fechada ou consumo fácil, uma vez que produz uma forma de conhecimento que problematiza uma única fonte, ou uma

tradição dominante.

**LA CONCIENCIA DE LA MESTIZA/TOWARDS A NEW CONSCIOUSNESS -
UMA CONVERSAÇÃO INTER-AMERICANA COM GLÓRIA ANZALDÚA
(Parte 2)**

Sonia Torres - Universidade Federal Fluminense



Hibridismo, pós-colonialismo e pós-modernismo: refazendo fronteiras

O entre-lugar de que falou Santiago, no final dos anos 1970, iria, mais tarde, encontrar eco no trabalho de Homi Bhabha (outro derridiano):

a regulação e a negociação daqueles espaços que estão continuamente,

contingencialmente, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença seja ele classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar* encontram sua agência em uma forma de um "futuro" em que o passado não é o originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente (19).

A mestiçagem de que fala Anzaldúa confunde-se, portanto, com as teorias pós-coloniais sobretudo aquelas representadas pelo trabalho de Stuart Hall, Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Mas, quando se faz referência a críticos pós-coloniais, há, às vezes, uma tendência a se esquecer do Caribe francófono. Não podemos nos esquecer do mundo pós-colonial francófono, em especial de Edouard Glissant, que prefere o termo crioulização a mestiçagem. Em texto de 1990, ele argumenta que crioulização seria "a mestiçagem sem limites, cujos elementos são multiplicados [e] os resultados imprevisíveis". Eurídice Figueiredo argumenta que sua rejeição de mestiçagem seria por causa da carga fortemente racial (equivalente a bastardo) a que o termo remontava, tradicionalmente. Em texto mais recente, de 1999, Glissant observa que o termo mestiçagem encontra-se mais próximo do conceito de hibridismo:

Neste contexto, a mestiçagem não aparece mais como atribuição maldita do ser, mas cada vez mais como uma fonte possível de riquezas e de disponibilidades. Mas creio que, à medida que a mestiçagem se generaliza, é a categoria do mestiço que cai (20).

Observamos, portanto, o mesmo privilégio dado à impureza por Santiago no pensamento do teórico antilhano.

Susan Basnett, por sua vez, observou que as diferenças entre as sociedades do Caribe e a dos chicanos são evidentes: a história do Caribe, desde a chegada de Colombo, tem sido uma história de genocídio, comércio escravista brutal, exploração econômica, pobreza e racismo; os chicanos são despossuídos, sofreram com racismo e exploração, e estão mais identificados com as comunidades indígenas, por terem, também, sido colonizados em sua própria terra. Por outro lado, ela observa que o elo mais comum entre chicanos e a população do Caribe é sua hibridização cultural e racial. Ela frisa que, nas literaturas de um e do outro, há o reconhecimento da ausência de uma linha ancestral única, mas, antes, a tematização de uma pletera de raças e culturas, significando que caribenhos e chicanos possuem uma visão mais flexível da história (21).

Através das observações de Basnett, podemos relacionar os discursos pós-coloniais com o discurso de mestiçagem empreendido por Anzaldúa, que, por sua vez, tem vínculo com os trabalhos pós-modernos sobre *bordercrossing* desenvolvidos por teóricos latino-americanos como Nestor García Canclini. Vale, ainda, lembrar o que escreveu Henry Giroux (valendo ressaltar que ele estava se referindo ao nosso Paulo Freire) sobre o trabalho intelectual que cruza fronteiras: que essa prática oferece a oportunidade para novas subjetividades, identidades e relações sociais que podem produzir resistência a estruturas de dominação e opressão (22).

Nesse sentido, podemos identificar pontos de articulação entre teorias e práticas chamadas pós-modernas (*border studies* e *bordercrossing*, por exemplo) e discursos pós-coloniais em obras como a de Anzaldúa. Walter Mignolo escreveu que, se entendemos tanto a pós-colonialidade quanto a pós-modernidade como construções de teorias, cada um dos termos se

manifesta a partir de diferentes tipos de herança cultural (23). Se partirmos do princípio de que Anzaldúa teoriza a partir de diferentes heranças culturais (para empregar as categorias postuladas por Mignolo), de um lado seu lugar de fala de *dentro* da colônia de assentamento, os Estados Unidos (mesmo que sua voz seja subalterna), e de outro a partir de práticas culturais de uma colônia de assentamento profundo do tipo "b" (colônias que fizeram sua independência antes do final da Idade Européia 1945) e, portanto, não identificadas com a (pós-)modernidade de 'Primeiro Mundo', confirmamos que a fronteira é um local de enunciação que articula o dentro e o fora, centro e periferia e diferentes temporalidades de formas complexas e ambivalentes. É Mignolo quem faz a ressalva de que, mesmo respondendo a diferentes classes de heranças culturais, *como operações de construção literária*, tanto o discurso pós-colonial quanto o pós-moderno representam movimentos contra-modernos. A coincidência entre os dois tipos de teorização estaria explicada da seguinte maneira:

si la modernidad consiste tanto en la consolidación de la historia europea, como en la historia silenciosa de las colonias de la periferia, la postmodernidad y la postcolonialidad (como operaciones de construcción literaria) son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales (24).

Mignolo defende ainda a tese de que as discussões de questões de gênero e do feminino dentro da crítica colonial, dando uma nova dimensão na configuração de teorias, "ajudam na reorientação das práticas teóricas pós-coloniais rumo a um encontro com os pontos postos em relevo por mulheres de cor como também por aquelas que teorizam as fronteiras" (25), confirmando, assim, os avanços epistemológicos apresentados pela teorização pós-colonial, em duas direções ao mesmo tempo diferentes e complementares: por um lado, a articulação da cumplicidade e violência da

razão, ao des-cobrir a supressão de qualidades secundárias do campo do conhecimento; e, por outro, ao abrir o trabalho erudito e a busca acadêmica à esfera pública para fora da academia (26). Creio que a obra de Anzaldúa aponta nas duas direções, através da incorporação de uma lógica e *episteme* não-anglo-européia; e através da própria forma inovadora (cabendo lembrar que *Borderlands* foi sua tese de doutoramento).

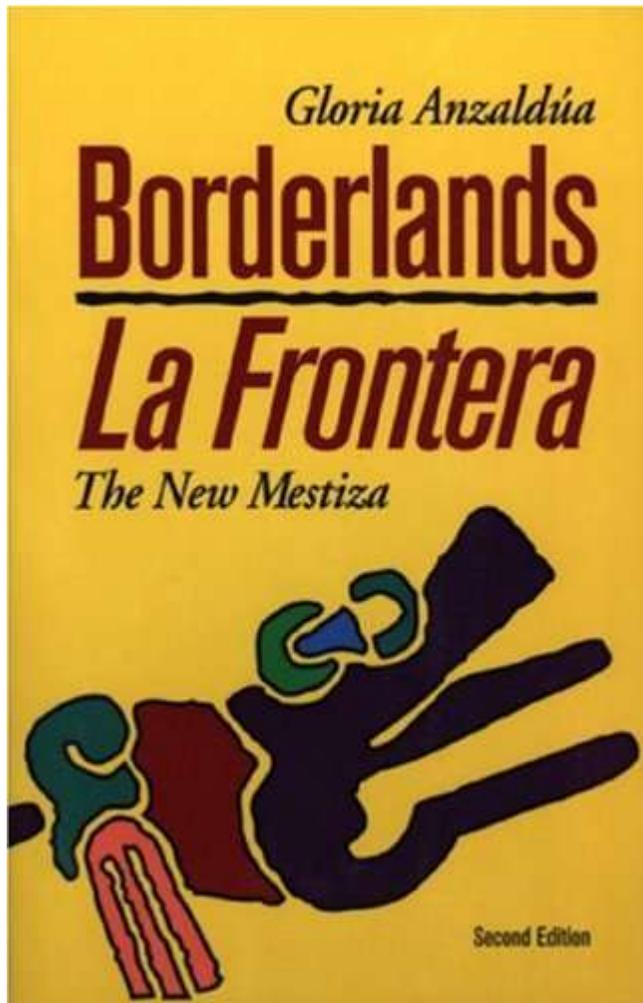
Conforme venho buscando argumentar, todo texto construído através de estratégias de deslocamento, que deixa o outro, a margem, falar, realiza cortes na própria *episteme*, resistindo à compreensão fácil ou fechada, pois gera formas Outras de conhecimento. Gostaria de sugerir, também, que tais formas de conhecimento deslocam a própria posicionalidade do sujeito subalterno, que deixa de ser sujeito do conhecimento do Outro, de fora, para transformar-se em local de produção de conhecimentos Outros. Isso fica muito bem traduzido em "*La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness*":

I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet (p. 81).

[[e]stou participando da criação de uma outra cultura, uma nova estória para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a a/o outro/a e ao planeta .]

Nesse sentido embora não isento de contradições, como vimos, o texto de Anzaldúa dialoga com textos sul-americanos e caribenhos, tanto ficcionais quanto teóricos (inclusive os que deslizam entre um e outro gênero, como o da própria Anzaldúa), que resistem à polarização (mesmo quando a

incorporam), através do reconhecimento de uma cultura facetada, em que os "textos" do colonizador/colonizado, opressor/oprimido, cultura dominante/cultura dominada são inextricáveis.



A reconstrução da subjetividade chicana, como mulher e como exilada de seu "lar ancestral", em consequência da conquista e subjugação, não deixa de apresentar paradoxos, contradições e parcerias inesperadas (como a de Vasconcelos), assim como inter-referências abertas ao diálogo, possivelmente despercebidas pela própria Gloria Anzaldúa, como busquei assinalar aqui. O tipo de inter-referência cultural a que me refiro, especificamente, foi identificada por Michael Fischer como sendo um traço recorrente nos escritos autobiográficos de minorias étnicas. Tais escritos "fornecem reservatórios para a renovação de valores humanos" (27). Anzaldúa busca (para ficar com o conhecido sintagma de Fischer) "famílias de semelhanças" (28) para fora das comunidades hispânicas dos EUA –

The Latinoist movement [...] is good but is not enough. Other than a common culture we will have nothing to hold us together. We need to meet on a broader communal ground (p. 87).

[O movimento latinista [...] é bom, mas não é suficiente. A não ser uma cultura comum não teremos nada que nos una. Precisamos nos encontrar em bases comuns mais amplas.]

– assinalando o processo de trans-modernidade sobre o qual escreve Dussel:

A transmodernidade (como projeto de liberação política, econômica, ecológica, erótica, pedagógica e religiosa) é a co-realização daquilo que é impossível de ser realizado pela modernidade: isto é, da solidariedade incorporativa, que chamei de analética, entre centro/periferia, homem/mulher, entre diferentes raças, grupos étnicos e classes, entre

civilização/natureza, cultura ocidental/culturas do Terceiro Mundo etc (29).

Como sugere o próprio título do ensaio, trata-se de uma jornada *rumo a (towards) uma conciencia mestiza*, que apresenta "uma tolerância às contradições" (p. 79) e "quebr[a] o aspecto unitário de cada novo paradigma" (p. 80). Inacabada, portanto, visto que essa consciência de alteridade "retém uma diferença irreduzível que se recusa a corresponder de forma organizada à narração do sujeito, e a teoria que produzimos a dar conta de sua aparição" (30).

Notas

1. Gloria ANZALDÚA. *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987. Todas as referências no texto, a não ser quando indicado em contrário em nota de pé-depágina, foram tiradas desta primeira edição de *Borderlands*, e aparecerão no texto seguidas do número da página indicado parenteticamente.

2. Tradução livre do inglês para o português feita pela autora do ensaio.

3. SMITH, 1993, p. 155.

4. Em inglês, "ultimately places identity in the act of movement itself". Ver BRUCE-NOVOA, 1991.

5. Cfr. PRATT, 1999.

6. ALARCÓN, 1994, p. 128.

7. CARRIZO, 2005, p. 261.

8. Para uma historicização das teorias de mestiçagem no Brasil, remeto a leitora para CARRIZO, 2005.

9. SÁNCHEZ, 1994, p. 17.

10. SÁNCHEZ, 1994, p. 17-18.

11. FIGUEIREDO, 2004, p. 1.

12. ZEA, 1970, p. 129.

13. Cfr. ORTIZ, 1983; e RAMA, 1982.

14. Livia REIS, 2005, p. 467.

15. Para uma discussão mais minuciosa da polêmica em torno do conceito de transculturação, remeto a leitora para REIS, 2005.

16. ALARCÓN, 1994, p. 136.

17. SANTIAGO, 2000, p. 16.

18. SANTIAGO, 2000, p. 11

19. BHABHA, 1998, p. 301.

20. Devo todas as informações e referências citadas neste trecho sobre Glissant a Eurídice Figueiredo. Ver FIGUEIREDO, 2004.

21. BASNETT, 1993.

22. GIROUX, 1992, p. 18.

23. Mignolo está empregando a distinção entre colônias do tipo "a", de assentamento (Estados Unidos, por exemplo), e colônias dos tipos "b" e "c", de assentamento profundo (isto é, antes de 1945 e depois de 1945, respectivamente), para distinguir entre pós-modernidade e póscolonialidade.

24. MIGNOLO, 1996, p. 14.

25. MIGNOLO, 1996, p. 25-26.

26. MIGNOLO, 1996, p. 26.

27. FISCHER, 1986, p. 201.

28. FISCHER, 1986, passim.

29. Apud MIGNOLO, 1996, p. 21.

30. ALARCÓN, 1994, p. 137.

Referências bibliográficas

ALARCÓN, Norma. "Conjugating Subjects: the Heteroglossia of Essence and Resistance." In: ARTEAGA, Alfred (ed.). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham: Duke University Press, 1994. p. 125-138.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BASNETT, Susan. "The Post-Colonial World." In: _____. *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 78-79.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BRUCE-NOVOA, Juan. "Judith Ortiz Cofer's Rituals of Movement." *The Americas Review*, v. 19, n. 3-4, 1991, p. 88-89.

CARRIZO, Silvina. "Mestiçagem". In: FIGUEIREDO, Euridice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora da UFJF; Niterói: EdUFF, 2005. p. 261-288.

FIGUEIREDO, Euridice. *Deslizamentos semânticos no conceito de mestiçagem*. Universidade Federal Fluminense, 2004. Mimeo.

FISCHER, Michael. "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory." In: CLIFFORD, James, and MARCUS, George E. (ed.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 194-233.

GIROUX, Henry. "Paulo Freire and the Politics of Postcolonialism." *JAC*, v. 12, n. 1, 1992, p. 15-26.

MIGNOLO, Walter. "La razón postcolonial: herências coloniales y teorías postcoloniales". *Gragoatá*, n. 1, 2. sem. 1996, p. 7-29.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

PRATT, Mary Louise. "A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco". *Travessia: Revista de Literatura*, n. 38, p. 7-29, 1999.

RAMA, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1982.

REIS, Livia de Freitas. "Transculturação e transculturação narrativa". In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora da UFJF; Niterói: EdUFF, 2005. p. 465-488.

SÁNCHEZ, Rosaura. "The Politics of Representation in Chicana/o Literature." University of Califórnia San Diego, 1994. Mimeo.

SANTIAGO, Silvano. "O entre-lugar do discurso latino-americano". In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

SMITH, Sidonie. *Subjectivity, Identity, and the Body: Women's Autobiographical Practices in the Twentieth Century*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. Madri: Revista de Occidente, 1970.

Fonte: Revista Estudos Feministas
(www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0104-026X&lng=en&nrm).

HACKERS DE FRONTEIRAS

Uma entrevista com Fran Ilich, o criador do festival Borderhack

Ricardo Rosas



Muito embora se fale em "fim das fronteiras" nestes nossos tempos ditos globalizados, nada parece mais distante da realidade, pelo menos em se tratando das fronteiras dos países desenvolvidos com seus vizinhos menos favorecidos. Desde os acontecimentos de 11 de setembro, então, a situação só fez piorar. Nas Américas, um "mercado comum" como a ALCA, por exemplo pode clamar pelo fim das barreiras comerciais (apesar de que a maior fatia do bolo irá, claro, para as grandes corporações americanas), mas as fronteiras permanecerão, mais policiadas e vigiadas do que nunca. Na Europa, as coisas não são muito diferentes. Imigrantes das antigas colônias, exploradas muitas vezes até a mais completa miséria pelas potências européias em sua época, são hoje tratadas como cidadãos de segunda classe, têm vários direitos básicos restringidos, quando não são levados à

ilegalidade por uma política discriminatória que só não é abertamente racista por que nossa época "politicamente correta" ainda não permite. O problema se repete em países como Austrália, Canadá e quase todos os rincões do mundo desenvolvido.

Contra esse contexto de discriminação oficializada, grupos ativistas têm se organizado e se mobilizado em vários fronts e via internet nesses países para tentar alterar essa situação. Movimentos como Kein Mensch ist illegal (Ninguém é ilegal - www.contrast.org/borders/kein/) e No Border (Sem Fronteira - www.noborder.org), entre outros, se manifestam em fronteiras, como aconteceu em Estrasburgo no primeiro semestre deste ano, para protestar pedindo um real fim das fronteiras e a legalização dos imigrados. À maneira dos protestos anti-globalização, esses grupos combatem a injustiça globalizada que caracteriza as imensas diferenças sociais, econômicas e políticas entre os países ricos e pobres na atualidade, e a continuidade deste estado de coisas.

Um exemplo bem próximo para nós, brasileiros, é o caso da fronteira México-Estados Unidos, onde uma barreira intransponível desce mar adentro, constantemente vigilada pelos mais avançados aparatos tecnológicos e helicópteros. Essa "zona-de-guerra" não declarada vira muitas vezes palco de verdadeiras cenas surreais como as frustradas tentativas de atravessar pelo oceano, e já gerou seus tipos folclóricos, como os *coyotes*, que são os "atravessadores" de imigrantes latinos para o lado ianque.

Fran Ilich, um jovem antenado de Tijuana, cidade que faz fronteira com San

Diego nos Estados Unidos, teve uma brilhante idéia para protestar contra a barreira imposta pelos EUA. Ilich criou um festival de ativismo anti-fronteira chamado Borderhack (Hackerismo de Fronteira - www.dele-tv/borderhack), que reúne gente de várias áreas, artistas, ativistas e programadores de software, entre outros, geralmente conectados à cultura eletrônica de ponta, e que já contou com a presença de músicos como DJ Spooky e Scanner, hacktivistas como Ricardo Dominguez do Critical Art Ensemble e do Eletronic Disturbance Theater, ciberteóricos como Douglas Rushkoff e Mark Dery, net artistas e ativistas das mais variadas procedências, de Chiapas e San Diego a Nova York, Barcelona, Berlim ou Amsterdam.

Borderhack, com sua mistura inusitada e quase indefinível de atrações eletrônicas, ativismo e arte, têm chamado atenção (até das autoridades americanas, diga-se de passagem) para um problema bastante sério e de difícil solução, só que de uma maneira divertida e inteligente, característica que tem em comum com o ativismo festivo e carnavalesco de nossa época.

Em Tijuana, como, de resto, ao longo de toda a fronteira entre os dois países, a entrada de americanos é livre, mas o caminho inverso é difícil, atribulado e muitas vezes impossível. Com cerca de três milhões de habitantes, Tijuana, "cidade-irmã" de San Diego, com a qual está colada e só separada pelo "muro de Berlim" da fronteira, é uma cidade incomum no México. Nem tão mexicana mas tampouco tão americana, possui elementos de ambos os lados e serve como porto de passagem para latino-americanos de todas as latitudes que para lá se dirigem esperançosos de cruzar a fronteira, e igualmente como QG de redes de narco-tráfico ligadas a suas congêneres ianques. A proximidade com os EUA, por sua vez influencia os

hábitos da cidade e de sua juventude, o que já gerou diversas crias mutantes, das quais as mais recentes são mundialmente conhecidas, como o movimento de música eletrônica Nortec, que mistura ritmos de Tijuana (Tijuana Bass, por exemplo) com techno, ou os grafites e posters de Acamonchi (Gerardo Yepiz), que vão na linha de Andre the Giant (Shepard Farey).

Ilich é filho dessa cultura indeterminada e fronteira de Tijuana. Escritor e autor do techno-romance best-seller Metro-Pop, editor da revista de cultura eletrônica Sputnik (www.sputnik.mx), Ilich é também representante no México do Rhizome (www.rhizome.org), o super-hype site americano de arte eletrônica e net arte, e foi fundador da Nettime Latina, a seção latino-americana e ibérica da Nettime (www.nettime.org), provavelmente a mais descolada lista de discussão sobre cibercultura e ativismo na internet. Mas o cara não pára por aí. Vive organizando vários ciberfestivais, realiza filmes digitais interativos, já se apresentou em consagrados festivais eletrônicos como Next 5 Minutes (Holanda) e Ars Electronica (Áustria), e seu trabalho já foi apresentado em diversos países na Europa e nos EUA. Atualmente, vive na Cidade do México e foi de lá que nos concedeu esta entrevista por e-mail sobre o Borderhack, realizada à época do festival, em agosto.

PLAY: Olá, Fran, vamos começar esta entrevista falando de fronteiras. Fronteiras são uma questão muito em debate hoje em dia. Tanto na Europa, com campanhas como No Border e Kein Mensch ist illegal, e na América do Norte, com Borderhack e principalmente depois dos ataques de 11 de setembro, esta se tornou uma questão fundamental para os países do dito primeiro mundo, uma vez que a segurança, para seus governantes, depende

basicamente do controle das fronteiras. Mas a nossa visão é totalmente outra, uma vez que nosso problema tem mais a ver com economia e sobrevivência que segurança. Sendo você mesmo um mexicano de Tijuana, como vê a situação agora, dez meses após os ataques terroristas? O controle ficou pior? As barreiras estão maiores do que eram antes?

ILICH: Acho que para nós, latino-americanos, as fronteiras com o primeiro mundo têm sido muito bem definidas ao longo dos anos. O 11 de setembro foi definitivamente algo que afetou profundamente as pessoas na fronteira com os EUA, mas não tanto no centro do México. As pessoas choravam, não sabiam o que esperar, muitas pessoas esperavam que uma guerra nuclear começasse imediatamente, algo que os mexicanos na fronteira com os Estados Unidos cresceram temendo. Igualmente, estava bastante claro que o número de latino-americanos que tinham morrido no WTC era muito maior que o estereótipo típico do cidadão americano que temos gravado em nossas mentes. Os EUA, como todos sabemos, é bastante multicultural. Desnecessário dizer que a fronteira dos EUA com o México foi fechada, e a segurança ficou ainda mais rígida. Creio que a segurança aumentou tanto que realmente não faz muita diferença se fica mais rígida. De certa forma, é uma piada.

P: Conte-nos agora sobre o Borderhack. O que é exatamente? Pelo que sei, ele soa como algo entre um festival cyber-musical e uma reunião de ativistas. Poderia nos explicar do que se trata?

I: Borderhack é um acampamento temporário que acontece 3 dias por ano no ponto exato em que o Oceano Pacífico, o Primeiro e o Terceiro Mundos

se dividem. Há um enorme muro separando o México dos EUA, mais radares de som, câmeras de vídeo, patrulha de fronteira em veículos 4x4, e helicópteros, tudo isso a poucos metros e polegadas de distância do Borderhack. O evento em si é uma reunião de ativistas, artistas, hackers, cineastas, músicos e pessoas que estão interessadas em fronteiras, mídia tática e cibercultura. Além da parte central, que são workshops, palestras e painéis sobre temas relacionados à fronteira, há concertos, performances, exposições de arte-mídia, mais net radio, exposições online com participantes dos Estados Unidos, América Latina e do Leste e Oeste da Europa, e, é claro, manifestações hacktivistas contra as políticas de fronteiras do México e dos EUA.

P: Qual é a principal proposta do Borderhack?

I: Um ataque às coações e limites que a fronteira impõe aos seres humanos.

P: Você acha que o Borderhack tem sido bem sucedido em sua intenção? Ele trouxe mais consciência para as pessoas visadas pelo festival?

I: Muitas coisas foram conseguidas, sim. Agora, um fato importante é que se as pessoas deixam o México é por que o governo mexicano tem sido corrupto e injusto, pois de outro modo as pessoas não iriam querer deixar o país.

P: O próximo festival será realizado em agosto? Quem participará? Haverá ações de ambos os lados da fronteira? Como vai ser?

I: Até agora temos nos concentrado em ações da lado mexicano da fronteira, pois não há fronteira real do outro lado para cá. As pessoas nos EUA não precisam de um visto ou passaporte para vir ao México, enquanto um mexicano não só necessita de um passaporte mas de um visto que é muito difícil de conseguir. Muitos ativistas dos EUA queriam fazer o Borderhack de ambos os lados, mas achamos que isto significaria novamente recriar a fronteira porque, se isso acontecesse, com certeza que os destaques do evento estariam em território americano.

P: Vai haver algum tipo de hacktivismos?

I: Sim, além de *net strikes* (prática de acesso excessivo de pessoas e repetição de acessos automaticamente provocando congestionamento nos sites visados, um equivalente virtual do *sit in*, o protesto de rua não-violento), há vários workshops para usar ferramentas especificamente criadas por hackers, além de *culture jamming* (congestionamento de cultura tipo anti-propaganda e similares), micro radio e por aí vai.

P: Você teme algum tipo de repressão por parte das autoridades de ambos os lados da fronteira? Soubemos que houve muita repressão aos ativistas do No Border em Estrasburgo recentemente.

I: Nós aprendemos a viver com isso. Tivemos uma grande cobertura graças à Secretaria do Departamento de Arte e Tecnologia do Governo Americano, que mandou para jornais, etc., uma ordem executiva onde por 3 dias eles declararam aberta a fronteira em torno do Borderhack.

P: Agora, mudando nosso ponto de vista, também tem havido meio que um movimento dentro dos EUA por parte de jovens e descendentes latinos, como um certo tipo de ação afirmativa na linha do antigo Movimento Chicano, que agora se tornou um clamor pelo "orgulho marrom", La Raza ou mesmo uma nova Aztlán* digital. Qual a sua opinião sobre tais movimentos de auto-determinação? Isso tem alguma analogia ou conexão com uma reivindicação para hackear a fronteira EUA-México?

I: Sim, há uma grande conexão, apesar de que se você viesse à parte norte do México, você nem mesmo imaginaria que as pessoas lá realmente não têm nenhum tipo de contato com movimentos chicanos ou digital Aztlán ou coisas do tipo. É uma questão de polinização cruzada. Você não poderia imaginar como as cenas mexicanas nos EUA estão desconetadas do México. Ser um mexicano não é uma questão no México. O movimento Nortec nasceu de uma necessidade de recriar a cultura rave no norte do México, não porque eles quisessem dar um *upgrade* na música tradicional.

P: Tijuana tem revelado muitos talentos na cultura, pelo que sabemos aqui no Brasil. Qual a sua opinião sobre o coletivo Nortec e a produção de Gerardo Yepiz (aka Acamonchi)? Eles participarão do Borderhack?

I: Temos estado envolvidos há já muitos anos, viemos da mesma cena na mesma cidade, e por um tempo costumava tocar com o Bostich. Quando o conceito Nortec foi criado, Pepe Mogt me telefonou por que ele queria que eu fizesse parte do coletivo, então eu fui uma das primeiras pessoas a receber um cd com os *samplers* de som que foram usados para criar as primeiras faixas da música nortec. Mas eu não quis fazer parte, assim como

eu não gostava da maneira que eles estavam usando os sons de uma música que não pertencia a eles, sampleando uma estética sem pegar a paixão que eu acredito que é o âmago da música nortenha, que naquele momento foi usada para fabricar algum tipo de tex mex house ou drum'n'bass.

P: O que você acha do movimento em Chiapas? Como as coisas estão hoje?

I: Em espírito, nós damos 100% de apoio a Marcos**, mesmo se viemos de uma parte completamente diferente do México. Como você sabe, o México está caindo nas mãos da política católica de direita. Não é suficiente ter raves, modems, a gente tem de se mobilizar.

Isto é algo que eu acredito que, por exemplo, falta bastante em boa parte da arte eletrônica mexicana. Você se surpreenderia de ver como ela é ascética, desconectada das realidades do México e derivada de uma tecno-arte sem riscos. Mesmo não havendo muita arte eletrônica no México.

P: Você fundou a Nettime-Latina. A Nettime em si é conhecida por sua brilhante teorização em torno de novas mídias, tecnologias e resistência às sociedades de controle. Mas isto é algo que podemos ver muito mais na seção de língua inglesa. Eu percebo que a Nettime-Lat tem muito mais anúncios e chamadas para festivais de arte eletrônica do que teoria. Você concorda comigo? Nesse caso, o que poderíamos fazer para mudar isto? Não podemos mostrar uma teorização original sobre tais temas usando nossa própria perspectiva periférica e trazer *insights* inovadores? Sendo eu mesmo um participante da lista, algumas vezes me sinto intimidado de apresentar alguma teoria ou articulação sobre estes temas uma vez que vejo

tão pouco disso na lista. Então, estou livre para fazer isso, para teorizar e enviar tais rumações para a lista e começar, mesmo polemizar debates? Você não acha que já é hora de mostrarmos nossas capacidades originais, trazer novos pontos de vista (latino-americanos, em nosso caso) para as teorias da Nettime?

I: Claro, eu definitivamente penso o mesmo que você. Espero que as coisas mudem, e tenho esperança de que o festival de mídia tática Next 5 Minutes [a ser realizado no próximo ano e com grandes possibilidades de ter uma seção latino-americana, talvez no Brasil] possa se tornar algo que motive isso. No México, as artes eletrônicas são algo que tende a deixar de lado a realidade das ruas, e também não há muito hacktivismo acontecendo.

P: Falando agora de você, soube que também é escritor. Pode nos falar de seus livros?

I: Eu escrevi quatro romances quando era adolescente, a maioria deles lidam com fronteira, rua e culturas eletrônicas. Foi assim que eu cresci, em meio a uma voragem que é cruzar um muro e estar no primeiro mundo, voltar para casa e estar em ruas de barro. Eles tratam muito da cultura faça-você-mesmo, e são bastante anti-escolas. Talvez seja por isso que Metro-Pop seja parte do currículo de muitas escolas, e muitas pessoas tenham protestado contra ele.

Também escrevo ensaios, e planejo lançar um livro no próximo ano tratando de algum tema da cultura digital.

P: Parece que você também tem outros projetos, como Cinematik, um cyber festival. O que era o festival? Você vai fazer um outro?

I: Este foi um festival que eu organizei em 1998, em Tijuana. Ele acabou virando as séries que foram produzidas graças à ajuda de Natalie Bookchin, que tinha financiamento do Museum of Contemporary Arts de Los Angeles e do California Institute of the Arts.

P: É verdade que uma Love Parade foi proibida no México? Por quê?

I: Ah, a questão da Love Parade. Lembro de alguma coisa, mas não muito bem por quê. Mas recordo que havia grandes anúncios da Pepsi que seriam usados durante a Parada e que acabaram ficando.

P: Você também realiza filmes digitais? Está produzindo algum?

I: Estou produzindo Modem Drama, que é uma série interativa onde as pessoas podem escolher caminhos nas histórias baseadas na vida de *teens*. Esta série lida com questões culturais, tecnológicas e críticas à globalização, mas dentro dos limites dos relatos ficcionais. Há muitos projetos que ainda estão sendo feitos, você sabe, tão pouco tempo e tantas idéias.

P: Quais seus projetos atuais?

I: Realizar meu trabalho de "Secretário da Livre Distribuição Cultural e da Desintegração das Fronteiras e Limites do Departamento de Arte e Tecnologia do Governo dos Estados Unidos" da melhor forma possível,

claro. E continuar com todos os projetos que preenchem o meu dia, desde as primeiras horas até pouco depois da meia noite.

Visite o site de Fran Ilich : www.de-lete.tv .

P: Uma última pergunta: artistas eletrônicos do Brasil podem participar do Borderhack? Nesse caso, como eles podem contatá-lo para participar?

I: Sim, claro, qualquer um pode participar. Eles podem entrar no Borderhack.org e nos contactar por lá.

* Aztlán era um território mítico para os aztecas, meio como o Éden judaico-cristão, cuja localização concreta estaria entre o sudoeste americano e o norte do México. Território tomado primeiramente pelos espanhóis, e depois pelos americanos na guerra (forjada) contra os mexicanos no século XIX, Aztlán tem sido usada pela juventude chicana nos Estados Unidos como uma "terra prometida" simbólica pela qual os descendentes dos americanos "originários" (aztecas, índios, etc., que lá viviam antes da descoberta) poderiam reivindicar uma suposta posse de território. O Movimento Chicano dos anos 60 chegou a criar um "Plano Espiritual para Aztlán" e o mito tem servido como inspiração para boa parte dos movimentos de ação afirmativa (auto-valorização e luta por direitos civis) de latinos e seus descendentes nos EUA na atualidade.

** O subcomandante Marcos é um dos principais líderes do levante de Chiapas.

Uma versão desta entrevista foi publicada na revista Play (www.pl4y.com.br).

HISTÓRIA DE UMA IDÉIA TENSA

Peter Burke (Colunista da Folha)



Duas obras recém-lançadas nos EUA e Brasil rastreiam a gênese, os mal-entendidos e a apropriação ideológica do conceito de América Latina.

.....

Uma das coisas que me surpreenderam na primeira visita que fiz ao Brasil, nos anos 1980, foi ouvir as pessoas falando da "América Latina". No Reino Unido, considera-se normalmente que o Brasil faz parte da América Latina. Mas as pessoas com as quais eu conversava ou que eu ouvia pareciam dar como certo que a América Latina era outro lugar. De maneira semelhante, os britânicos costumam falar da "Europa", e os sicilianos, da "Itália", como se os termos não os incluíssem.

Esse mal-entendido potencial é apenas um dos problemas levantados pelo termo "América Latina". Gilberto Freyre (1900-87), em 1963, dedicou um ensaio a esse tema: "Americanidade e Latinidade da América Latina"

[publicado pela Imprensa Oficial de SP].

Um estudioso uruguaio, Arturo Ardao (1912-2003), discutiu os problemas em sua "Génesis de la Idea y el Nombre de América Latina" (1980).

Dois livros recentes voltam a debruçar-se sobre o tema, que ganhou atualidade adicional no momento da disputa pela liderança do continente travada entre [os presidentes] Luiz Inácio Lula da Silva, Hugo Chávez e outros. Como parece acontecer com frequência cada vez maior no mundo de hoje, dois estudiosos tiveram a mesma idéia ao mesmo tempo ou, pelo menos, lançaram seus livros ao mesmo tempo, argumentando que o conceito de "América Latina" não é tão neutro quanto pode parecer, mas carrega associações e implicações políticas.

Duas abordagens

Felizmente para os potenciais leitores, os dois livros são muito diferentes, assim como seus autores, e, em lugar de competir um com o outro, se complementam.

João Feres Júnior, autor de "A História do Conceito de "Latin America" nos Estados Unidos" (Edusc/Anpocs, 320 págs., R\$ 38,50), leciona no Rio de Janeiro. Walter Mignolo, que escreveu "The Idea of Latin America" (Blackwell, 224 págs., US\$ 24,95, R\$ 57), é um argentino que vive nos EUA e leciona na Universidade Duke.

Feres é cientista político, e seu estudo cuidadosamente documentado é uma versão revista de sua tese de doutorado.

Mignolo, que optou por escrever um ensaio polêmico e de largo alcance, faz parte de um grupo de acadêmicos contemporâneos que, aos poucos, foram

passando da crítica literária para a crítica cultural -Edward Said (1935-2003; autor de "Representações do Intelectual", Cia. das Letras) é um nome que nos vem à mente imediatamente nesse contexto.

Em seus livros anteriores, Mignolo escreveu sobre o colonialismo e o que ele chamou de "conhecimentos subalternos" e "pensamento de fronteira" ("border thinking").

Raça latina

Os dois estudiosos fazem relatos semelhantes da história inicial do conceito de "América Latina" e de suas implicações políticas. Ambos destacam a importância do poeta e diplomata colombiano José María Torres Caicedo, que traçou um contraste entre as Américas "Latina" e "Anglo-saxônica" em seu poema "Las Dos Americas" (1856) e fundou associações de intelectuais para aproximar os países latino-americanos. Nas palavras de Mignolo, a América Latina foi e é não um lugar, uma entidade preexistente, mas um projeto político.

Esse projeto foi erguido com base na ideia anterior da "raça latina", aventada primeiramente pelo francês Michel Chevalier (1806-1879), em 1839, enfatizando o que os povos que falam francês, espanhol, português e italiano têm em comum e o que os diferencia dos outros.

As elites locais da América espanhola gostaram do conceito da "América Latina" porque justificava a admiração que sentiam pela cultura francesa, e o governo francês, como deixaria claro sua intervenção no México nos anos 1860, estava interessado em aumentar sua influência política no mundo hispanófono.

Mas a preocupação principal dos dois autores é com a história recente do

conceito. Feres está interessado particularmente em apresentar dois argumentos, um que diz respeito às instituições e outro, às ideias. Para começar, ele sugere que a disciplina dos estudos latino-americanos, como outros "estudos de área" nos EUA, foi financiada pelo governo para dar apoio à guerra contra o comunismo, após 1945.

Num primeiro momento, o dinheiro foi canalizado sobretudo para estudos asiáticos, mas, após a revolução cubana, foi vertido também aos estudos latino-americanos, financiando cursos universitários, periódicos especializados e assim por diante.

O segundo argumento diz respeito à imagem da América Latina, de modo que remete a "Orientalismo", de Edward Said (Cia. das Letras). Feres traça uma lista dos estereótipos hostis utilizados por acadêmicos norte-americanos, entre eles brasilianistas, para descrever seus vizinhos meridionais, revelando preconceitos contra o tema que optaram por estudar, em lugar da abertura e simpatia que se poderia prever.

Sistema de oposições

A lista de adjetivos condescendentes ou desdenhosos é extensa, incluindo "apaixonados", "impetuosos", "infantis", "atrasados", "indolentes", "exibicionistas", "irracionais", "supersticiosos", "autoritários", "feudais", "militaristas", "desordeiros" e "egocêntricos".

Feres sugere, ainda, que esses termos fazem parte de um sistema de oposições que leva os norte-americanos a enxergarem a si mesmos como racionais, democráticos, trabalhadores, ordeiros e progressistas. Algo semelhante pode ser dito a respeito da ideia dos "hispanicos", termo oficial que foi imposto pelo governo de Richard Nixon, como Mignolo nos faz lembrar.

O ponto forte do estudo de Feres é o minucioso e paciente acúmulo de detalhes. O autor não hesita em citar os nomes de estudiosos individuais a quem acusa de preconceito, desde Thomas Skidmore até Samuel P. Huntington (notório por ter aconselhado o governo dos EUA sobre a Guerra do Vietnã e por suas idéias sobre o "choque de civilizações" entre o Ocidente e o islã), quando falam da "cultura autoritária" da América Latina.

Mesmo Richard Morse, muito conhecido por seu interesse pelo Brasil ("A Volta de McLuhanáima", Cia. das Letras), é citado no livro porque, em 1964, descreveu a América Latina como "continente sem história", incapaz de mudar ou de progredir. Em suma, a produção de conhecimentos sobre a "América Latina" nos EUA tem, de maneira geral, dado subsídios à visão oficial segundo a qual a região precisa de assistência, orientação e liderança firme.

A tentativa francesa de hegemonia na região, no século 19, deu lugar a uma tentativa norte-americana.

Contrastando com essa monografia, o livro de Mignolo é o que os acadêmicos ingleses às vezes descrevem como "think piece" ou texto que provoca reflexão: uma série de ensaios ou palestras provocados pelos acontecimentos recentes e às vezes também apresentando comentários sobre eles -como no caso da referência feita a Lula e a "suas conversas sobre a criação de um bloco econômico G3", que incluísse a Índia e a África do Sul.

O autor não hesita em fazer generalizações amplas, algumas delas difíceis de levar a sério (em dado momento ele compara "Borderlands/ La Frontera", da escritora feminista chicana Gloria Anzaldúa (1942-2004), ao "Discurso do Método", de Descartes).

O ponto forte do ensaio está em sua perspectiva global e sua preocupação com o que o autor descreve como a "geopolítica do conhecimento" estudada no longo prazo.

Por exemplo, Mignolo situa os movimentos atuais de protesto contra a hegemonia "ocidental", como o dos zapatistas no México (e ele certamente acrescentaria Evo Morales à lista), dentro de uma tradição mais longa que abrange o escritor peruano do século 17 Guamán Poma de Ayala.

Duas invenções

Tanto Feres quanto Mignolo discutem as idéias de Huntington, mas Mignolo também analisa Aristóteles e Cortés. Ele situa suas observações sobre os latinos e a latinidade num contexto mais amplo, que inclui os anglos, os afro-americanos e os povos indígenas e compara a "invenção" da América Latina à "invenção da África" pelos colonizadores europeus.

Apesar de diferentes em estilo e abordagem, os dois livros devem incentivar os leitores a tomar mais cuidado quando utilizam o termo "América Latina", por mais difícil que ainda seja deixar de fazê-lo. Imagino que Mignolo será traduzido para o espanhol e o português em pouco tempo, mas que Feres terá que esperar muito para ser traduzido para o inglês, se é que isso chegará a acontecer.

Se minha previsão for correta, a recepção dada aos dois livros vai ilustrar a força da hegemonia que ambos os autores criticam. Ao mesmo tempo, porém, espero que minha previsão seja desmentida.

Peter Burke é historiador inglês, autor de "O Que É História Cultural?" (ed. Jorge Zahar). Escreve regularmente na seção "Autores".

Tradução de Clara Allain

Imagem: *Urutu*, Tarsila do Amaral.

Fonte: Folha de São Paulo (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/>).

LOWRIDER - OS CARROS QUE PULAM

Por Gilberto Yoshinaga

Conheça o Low Riding, a cultura de origem chicana que desembarcou no Brasil há mais de cinco anos e ganha cada vez mais adeptos.

1. Low Rider: os carros que pulam e dançam

Quem já viu aqueles carrões ('barcas') que literalmente pulam, presentes em videoclipes de rap norte-americanos, não deixa de se impressionar. O Low Rider ("andar baixo"), sistema hidráulico de origem mexicana, já esteve presente em clipes como "Jump", do Kris Kross, além de vários do Dr. Dre e do Ice Cube, só para lembrar alguns nomes de maior destaque. Geralmente, são utilizados antigos modelos de Impala, com pinturas caprichosamente elaboradas - hoje, essas pinturas incorporaram técnicas do grafite. Mas a história do Low Rider teve início na década de 60, época em que florescia a manifestação dos pachucos em Los Angeles (EUA).

História

Fonte inspiradora do estilo gangsta, Los Angeles é também o berço do hip-hop chicano, representando a influência de povos latino-americanos nos EUA, com destaque para porto-riquenhos, cubanos e mexicanos. Desde os anos 30, as gangues, ou "Street Syndicates", são uma presença constante na paisagem urbana de LA. No livro "Ritmo e Poesia - os caminhos do rap", os portugueses Antônio Concorde Contador e Emanuel Lemos Ferreira definem o "brown hip-hop" como um estilo marcado pelo orgulho chicano, na raça e na sua especificidade cultural, tendo como referência o pachuco.



forma ao estilo gangsta que eclodirá no final dos anos 80.

Ostentação ou Alternativa?

Para muitas pessoas, o Low Riding representa ostentação e luxo, e não pode ser associado ao hip-hop. Porém, estas pessoas não sabem que originalmente essa arte concebida nos anos 50 tinha como objetivo pegar pedaços de carros do ferro-velho para criar algo novo e único. Com isso, ofereciam alternativas profissionais e de lazer à juventude ameaçada pelo poder de sedução das gangues. Os clubes automobilísticos, também chamados de "car clubs" (como o The Imperials), tornaram-se rapidamente focos de atração de uma eferescente vida social dos jovens chicanos: havia quem encontrasse no Low Riding um emprego, ou só viesse para curtir ou ouvir música. Essencialmente era um local onde se ganhava experiência e se exprimia uma forma cultural diferente, a arte de modificar automóveis, além de desviar-se do caminho das ruas sombrias. Os chicanos desenvolveriam esta arte desde os anos 40.

Nos anos 40, o estilo pachuco tornou-se símbolo último da resistência cultural chicana, de anarquia e de (in)diferença em relação à América branca protestante. Geralmente, são assim identificados os membros das gangues chicanas (embora muitos não o fossem), criando uma nova atmosfera estética à sua volta: do vestuário largo e comprido ? calças, camisas, chapéus-, às longas correntes para o relógio de bolso, passando pelo fato de falarem gíria e de terem o seu próprio estilo musical. Apesar de ser um produto cultural dos anos 40, o pachuco ganha raízes na comunidade chicana e irá marcar profundamente o hip-hop chicano, dando corpo e



Segundo a revista "Lowrider", Bill Hines é uma das "Lendas do Low Riding". Seu primeiro trabalho teria sido um Buick descapotável de 1941, onde o tejadilho teria sido retirado, e a frente, sacada de um Cadillac. Bill Hines foi também um dos primeiros a aperfeiçoar um sistema de suspensão hidráulica para subir e descer estes carros modificados, usando trens de aterragem transformados de aviões, em 1964. Estas suspensões hidráulicas eram controladas manualmente, permitindo a opção por uma condução lenta e rente ao chão, roçando o alcatrão (low and siow), ou por uma condução mais normal e menos suspeita. Guiar uma destas obras de arte era um sinal de orgulho, de ser diferente, de ser chicano. Mas rapidamente, este culto passou as fronteiras étnicas, sendo assimilado por brancos e negros de periferia.

2. O Low Riding no Brasil

Para efeito histórico, o primeiro carro Low Rider do Brasil foi montado em Mogi das Cruzes, cidade com cerca de 350 mil habitantes situada a pouco mais de 60 km de São Paulo. O autor da façanha foi o nipo-brasileiro Sérgio Yoshinaga, que passou quase nove anos no Japão aprendendo as técnicas e truques do mais respeitado seguidor da arte no país, o criador e presidente do célebre car club "New Mafia".

Ao retornar ao Brasil, trazendo na bagagem alguns kits de bombas hidráulicas, Sérgio interessou-se por dar um toque brasileiro à arte chicana que aprendera no Japão: comprou um Galaxie branco, ano 1968, que logo se tornaria o primeiro automóvel Low Rider do Brasil. A transformação se iniciou com a pintura do carro num indescritível tom de roxo (uma das características dos Low Riders são as cores inéditas, extravagantes), permanecendo apenas o teto do Galaxie na cor branca. Com o direito de trazer ao Brasil o nome New Mafia, Sérgio internacionalizou o mais respeitado car club japonês, criando o primeiro car club brasileiro, com o mesmo nome.

Mogi das Cruzes ficou pequena para a curiosidade: pela primeira vez, no Brasil, um carro atrevia-se a pular e dançar - sempre ao som de muito rap, é claro. Poucos meses após transformar um velho Galaxie no primeiro Low Rider brasileiro, Sérgio apresentou-se em programas televisivos, como o "Domingo Legal" (em que permaneceu vários minutos no ar) e "Ratinho Livre" (então na Rede Record), entre outros. No final de 1998, este mesmo Galaxie recepcionou o rapper norte-americano Shabbazz, do grupo Gravediggaz, quando o mesmo veio ao Brasil excursionar com Marcelo D2. Só não foi possível continuar promovendo este carro por problemas pessoais.

Após esse primeiro impulso, Sérgio ajudou o empresário Tatá, de São Paulo,

a montar seus dois primeiros Low Riders, dois Impalas: um verde e outro dourado (ambos estampam encartes de alguns CDs, dos grupos RPW, Verbo Pesado e Estado Crítico, entre outros). Com a volta de Sérgio ao Japão em 1998, onde foi aprender mais técnicas do Low Riding, Tatá tornou-se forte referência para a arte chicana no Brasil, montando mais carros que pulam e dando origem a novos car clubs, incluindo o Vida Lôca (de Mano Brown) e o Vida Real, entre outros.

Panorama atual

No final de 2001, Sérgio Yoshinaga retornou do Japão, trazendo novos conhecimentos sobre a arte, além de novas tecnologias. Para tanto, espera poder difundir o Low Riding no seio da comunidade Hip-Hop, apesar de preconceitos que o rotulam como objetos de ostentação. O objetivo, agora, é demonstrar que o lido com carros pode tornar-se uma atividade (e até uma profissão) para jovens de periferia sem rumo, bem como outros ofícios criados pelo Hip-Hop, como DJs, produtores, engenheiros de som, grafiteiros, oficinairos de break (e grafite), entre outros.

Outro objetivo é demonstrar que ninguém vive de "neurose" 24 horas por dia, e que todos têm direito à diversão - e, acreditem, "dar um rolê" em um Low Rider ao som de rap é bastante divertido. Quanto aos que dizem que Low Riding é "coisa de americano" (como se o próprio Hip-Hop não fosse), devem saber que as informações sobre a origem dessa arte apontam para o México, um país tão pobre quanto o Brasil.



Artigo extraído do Manuscrito (www.manuscrito.com.br), site de hip hop brasileiro com muita atitude.

SÍMBOLO DA MAIS BURRA ALIENAÇÃO

Augusto Boal

Folha da Tarde, 29 de maio de 1968

O primeiro manifesto antitropicalista acaba de ser redigido por Augusto Boal, que vai lançá-lo na I Feira Paulista de Opinião, que estréia dia 5 de junho no Teatro Ruth Escobar, abordando o tema O QUE PENSA VOCÊ DO BRASIL DE HOJE? Boal diz o que pensa do Brasil e da arte que aqui se faz no texto Que pensa você da arte de esquerda?, que ele escreveu como fundamentação da feira. Um dos capítulos desse texto é o manifesto antitropicalista, intitulado Chacrinha e Dercy de Sapato Branco. Em cinco itens o diretor do Teatro de Arena define a sua opinião sobre o movimento de Caetano Veloso e outros que têm como inspiração e símbolo a banana:

1. O Tropicalismo é neo-romântico - todo ressurgimento do romantismo baseia-se no ataque às aparências da sociedade, agride a usura desumana (o que faz supor a usura humanizada), agride os burgueses pederastas (excluindo os garanhões) e as burguesas lésbicas (excluindo as bem-aventuradas). Agride o predicado e não o sujeito.

2. O Tropicalismo é homeopático - pretende destruir a cafonice endossando a cafonice, pretende criticar Chacrinha participando de seus programas de auditório.

A participação de um tropicalista num programa do Chacrinha obedece a todas as coordenadas do programa e não às do tropicalista - isto é, o cantor acata docilmente as regras do jogo do programa sem, em nenhum momento, modificá-las: veste-se à maneira do programa, canta as músicas mais indicadas para este tipo de auditório dopado e, finalmente, se essa

platéia já está habituada a ganhar repolhos, o cantor, mais sutilmente, atira-lhe bananas.

3. O Tropicalismo é inarticulado - justamente porque ataca as aparências e não a essência da sociedade, e, justamente porque essas aparências são efêmeras e transitórias, o Tropicalismo não se consegue coordenar em nenhum sistema - apenas xinga a cor do camaleão. Seus defensores conseguem apenas alegar vagos desejos de "espinafrar" ou mais moderadamente declaram que "não há nada a declarar".

4. O Tropicalismo é tímido e gentil - pretende épater, mas consegue apenas enchanter les bourgeois. Quando um outro cantor se veste de roupão colorido, isso me parece falta de audácia. Eu vou começar a acreditar um pouco mais nesse movimento quando um tropicalista tiver a coragem de fazer o que Baudelaire já fazia no século passado: andava com cabelos pintados de verde com uma tartaruga colorida atada por uma fitinha cor-de-rosa. No dia em que um deles fizer coisa parecida é capaz até de dar uma boa dor de cabeça a algum policial... (Será sem dúvida uma contribuição para a revolução brasileira...)

5. O Tropicalismo é importado - desde o desenvolvimentismo de JK, quando apareceu o cinema novo, a bossa nova e a nova dramaturgia brasileira, o Brasil não importava arte. Agora, em cinema, é comum assistir a filmes dirigidos por Vincent Minelli (ou quase) para a MGM, coisas do gênero Garota de Ipanema; em teatro, assiste-se à avalanche inglesa misturada com a crueldade provinciana, copiada de Grotowsky Living Theatre, em música, depois do iê-iê-iê vemos a maioria dos nossos cantores procurando fantasias e até Roberto Carlos, que já era símbolo acabado da mais burra alienação, voltou da Europa com os óculos e os bigodes de John Lennon.

Estas são as características do Tropicalismo - afirma Augusto Boal - e, de todas, a pior é a ausência de lucidez. E esta ausência permite que qualquer um fale em nome de todos. Ora, Che Guevara significa a um só tempo um exemplo de luta e um método de conduzir essa luta. Se alguém afirma que o corpo de Che é tão tropical como uma barata voando, estará apenas revelando o seu próprio caráter cafajeste e reacionário. Mas, como dentro do Tropicalismo ninguém define sua própria posição, qualquer imbecil de vista curta, ao balbuciar cretinices como essa, pretende falar em nome de todo o conjunto de havaianos - e estará efetivamente falando até o momento em que algum tropicalista trace os limites do estilo que adotou.

A I Feira Paulista de Opinião sobre o Brasil pretende denunciar também as tendências da arte de esquerda, que facilitam a dominação da direita: o neo-realismo que analisa a vida dos camponeses, operários e lumpens, como as peças de Plínio Marcos, e que funciona como empatia filantrópica. O espectador, por assistir à miséria alheia, julga-se absolvido do crime de ser ele também responsável por essa miséria; a tendência exortativa, tipo Arena Conta Zumbi, que adota a técnica maniqueísta de conflito entre "o lobo e o cordeiro"; o Tropicalismo "que pretende ser tudo e não é nada". O Teatro de Arena quer encontrar a superação dessas tendências, uma saída para a esquerda.

Na feira o público terá contato com essas e mais outras tendências. Verá peças de Augusto Boal (A Lua Pequena e a Caminhada Perigosa), Bráulio Pedroso (É Tua a História Contada?), Lauro César Muniz (O Líder) e Plínio Marcos (Verde que Te Quero Verde). Obras de poetas e artistas plásticos de São Paulo, como Flávio Império, Aldemir Martins, Mario Chamie, Maria Bonomi, Manabu Mabe e outros. Composições de Ari Toledo, Caetano Veloso, Chico Buarque, Edu, Gil, Sérgio Ricardo e Pablo Neruda. E qualquer pessoa pode participar da feira enviando uma obra de arte - quadro,

escultura, caricatura, fotografia, cartaz, poema, frase, ensaio, peça, canção - dizendo O QUE PENSA VOCÊ DO BRASIL DE HOJE?

(Arquivo Rizoma)

PARTINDO DAS MAQUILADORAS, O EXEMPLO PARA A ALCA

Raphael F. Amaral (Ação Global por Justiça Local)



Uma breve análise de como a expansão do NAFTA por todo o continente americanos pode ser prejudicial partindo do princípio que ocorrerá a proliferação das maquiladoras por todo o continente.

O objetivo deste texto é demonstrar um pouco sobre como as maquiladoras podem servir de exemplo para apontar alguns pontos em que a concretização da ALCA pode vir a ser algo prejudicial aos países que participarem do acordo. Porém, é necessário que se faça uma contextualização histórica para podermos situarmos as maquiladoras e entendermos como e por que elas acontecem.

INTRODUÇÃO

Atualmente, em quase todos os meios de comunicação que decidem por relatar algo ligado à economia mundial, podemos observar a utilização do termo "Globalização". Os problemas ligados ao fato deste termo ser utilizado sem ser explicado em seu contexto histórico ou de estar, freqüentemente, sendo utilizado apenas no nível econômico da sociedade não será discutido aqui. O que realmente importa é que o termo se encaixa em um período em que o Capitalismo se organiza com o pensamento neoliberal (que tomou corpo durante a década de 1930 do século XX, retomando a idéia do Liberalismo de Adam Smith, do século XVIII e de David Ricardo, século XIX) demonstra-se preponderante política e economicamente, sendo que todo o planeta sofre suas conseqüências, independente de elas serem benéficas ou não.

Entra tantas características, o que marca o Neoliberalismo é um completo desmantelamento das funções do Estado. Este é o seu objetivo. Isto pode acontecer de diversas formas, por exemplo, através da desestatização de empresas, tornando-as privadas. Mas o que pretendemos focar nas características neoliberais é a constante tendência à formação de blocos entre Estados(não apenas econômicos) e o poder cada vez mais forte exercido pelo livre-comércio.

BLOCOS ECONÔMICOS

Como idéia, a formação de blocos econômicos não é novidade alguma. Em 1924, o oficial do Estado-Maior alemão Karl Haushofer (portador da carteira nº 3 do Partido Nacional-Socialista), criava a Associação de Estudos Geopolíticos (mais tarde Instituto de Geopolítica de Monique). Por meio desta ele divulgava seus estudos sobre Geopolítica e já constatava uma tendência à divisão do mundo entre blocos (no caso: Pan-América, Eurásia, Pan-Rússia, Zona Asiática), profetizando que, no futuro, ocorreria uma disputa entre blocos, e não simplesmente entre Estados. Aliás, se voltarmos ainda mais no passado, o conceito de zonas de livre comércio nos leva à época das Cidades-Estados anteriores ao Império Romano, por exemplo Cartago, Tiro, que se diziam "cidades livres", onde os bens em trânsito comercial poderiam ser armazenados sem taxas durante os adiamentos e as paradas de descanso nas viagens, garantindo que os comerciantes ficassem protegidos de algumas avarias.

E através de situações diversas, acordos vêm sendo feitos visando a formação de blocos, ou concretizando-os. União Européia (UE), Commonwealth, Comunidade Caribenha (CARICOM), Mercado Comum dos países do Cone-Sul (MERCOSUL), Cooperação Econômica Ásia Pacífico (APEC), etc. Todos fazem parte da ascensão neoliberal que se deu, principalmente, durante a ocorrência e após o término da Guerra-Fria e agem sobre as regras de outras instituições internacionais criadas para regular as relações comerciais globais. Entre estas: Organização Mundial do Comércio (OMC), Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Mundial (BM), etc.

O papel dessas instituições sobre os blocos e os acordos é fazer com que o livre comércio se desenvolva até o momento em que o mundo todo se torne

um grande mercado e que as únicas regras que controlem este mercado (caso existam) sejam as regras destas instituições, deixando-o cada vez mais livre. É a retomada da idéia de que o mercado pode se auto regular. Para isso, não importa o quanto isso poder vir a acarretar de negativo para espécie humana e para o meio ambiente.

LIVRE COMÉRCIO

O objetivo maior do Capitalismo é a "maximização dos lucros". Todas as evoluções dentro desse sistema são feitas pensando nesse aumento. Em um mundo dividido entre Estados que, retomando uma das características econômicas do pré-primeira-guerra, cada vez mais estabelecem comércio de todos os níveis entre si, todos os tipos de barreiras ao comércio tendem a ser abolidas. Sendo assim, a tendência é que os Estados tenham funções cada vez mais secundárias na economia global. E é isso que vem acontecendo. O Estado vem se submetendo cada vez mais (servindo como um "guarda-costas") aos reais agentes do livre-comércio : as grandes corporações transnacionais.

O ápice do Neoliberalismo é, justamente, o livre-comércio a nível global. Um mercado que se auto-regula e controla a economia sem a interferência de qualquer Estado, este é o ideal supremo neoliberal. Mas enquanto ainda há Estados, instituições internacionais (a OMC, por exemplo) garantem que eles atuem em prol do livre-comércio e punem os Estados que fogem às regras. Dessa forma, os Estados adotam leis e políticas que favorecem as grandes corporações para que elas realizem o comércio mais próximo da liberdade possível. Quando falamos em comércio livre, usamos esse termo

pensando naquele que depende do desmanche de todas as barreiras alfandegárias, leis ambientais, leis de proteção ao meio ambiente, leis que permitam a organização dos trabalhadores de modo a impedir a total exploração de seu trabalho, leis de proteção aos direitos humanos, todas as leis que possam impedir a "maximização dos lucros" objetivada pelo livre comércio. É, nitidamente, o poder político sendo subjugado ao poder econômico-financeiro.

Os neoliberais acreditam que o livre-comércio trará desenvolvimento e progresso para todos e que aqueles que não são desenvolvidos hoje, estão emergindo de um estágio subdesenvolvido em direção ao desenvolvimento. Ou seja, será uma questão de tempo, após o livre-comércio se expandir a nível global, para que haja plena felicidade entre as pessoas e harmonia com a natureza. Porém, os resultados das ações comandadas pelos neoliberais não são tão positivas quanto eles divulgam.

No mundo de hoje, o comércio livre será (é) fundamentalmente introduzido entre nações de economias radicalmente desiguais e isso trará consequências prejudiciais aos envolvidos (obviamente, principalmente para a nação de economia menor). No livre comércio notamos um livre fluxo de mercadorias, capitais, investimentos, até mesmo uma padronização de moedas, mas não a livre circulação de pessoas e, a partir do momento em que se tornar prejudicial para a economia mais forte, também não é permitido a livre circulação da mão de obra. Logo, as grandes empresas, visando uma diminuição cada vez maior dos gastos, vão procurar os locais aonde o trabalhador seja menos organizado enquanto classe, os gastos com salários e medidas de proteção ao trabalhador, meio-ambiente sejam quase

nulas, ou simplesmente inexistentes. Além disso, há países que diminuem quase que totalmente as tarifas alfandegárias e até oferecem incentivos fiscais para que determinada empresa transnacional instale filiais em seu território. O que acontece é que o lucro obtido é investido apenas na empresa e não retorna para a sociedade. Ou seja, além de desempregar milhares de pessoas em seu país de origem quando saiu em busca de menores gastos com a produção, a empresa (através de uma política de baixos salários, exploração desumana e poluição do meio ambiente) fomenta a miséria também nos países em que estão instaladas. Utilizando-se de um raciocínio simplista, o que se percebe de fato é que o descontrole do comércio (ainda mais quando estabelecido entre economias díspares) traz um descontrole ainda maior do caos social.

NAFTA

Um dos grandes exemplos da formação de blocos econômicos norteados pelo livre-comércio é o NAFTA (North American Free Trade Agreement- ou ALCAN: Acordo de Livre Comércio da América do Norte). Sendo negociado desde 1992 e passando a existir efetivamente a partir de 1º de janeiro de 1994, o NAFTA é um dos principais elementos a serem analisados para poder ser aproximado de uma mínima noção real do que poderia vir a ser uma área de livre-comércio estendida por toda a América (afinal, seria uma questão de tempo até Cuba ser englobada pelo bloco).

Estabelecido entre EUA, Canadá e México, este acordo de livre-comércio e investimentos foi feito sob a promessa de desenvolvimento através da quebra de barreiras para as trocas comerciais. Porém, não é bem assim que

vem acontecendo. Os aumentos do desemprego e da miséria nos três países são apenas dois fatores ilustrativos para demonstrar o que o "desenvolvimento" trouxe consigo. Tomemos com exemplo um círculo vicioso do NAFTA na questão agrícola:

1- O Aumento das Exportações do Milho dos EUA: Durante os primeiros seis anos do NAFTA, os EUA aumentaram em 1.397% a exportação de milho para o México. De US\$ 35 milhões, em 1993, o lucro subiu, em 1999, para US\$ 527 milhões. A isso deve-se ter em vista que os fazendeiros dos EUA são auxiliados através de subsídios governamentais.

2- Fazendeiros Desterrados: Os milhares de fazendeiros mexicanos, desprovidos de subsídios governamentais, que anteriormente conseguiam competir com os produtos do EUA, vêm perdendo suas terras. O pouco dinheiro que eles arrecadam é usado mais para conseguir alimentar sua família do que para investir em melhorias na produção.

3- Aumento da Pobreza: O Banco Mundial relata que, em 1994, 79% dos mexicanos do meio-rural viviam na pobreza. Após a introdução do NAFTA, notou-se que, em 1998, este número elevou-se para 82%.

4- Imigração: Os desterrados imigram ilegalmente para os EUA em busca de empregos. De acordo com o Instituto para a Política de Comércio e Agricultura, "em uma das ironias brutais do livre-comércio, muitos desse refugiados mexicanos estão se unindo ao inchaço do fluxo de imigrantes que estão colhendo e processando a comida dos EUA freqüentemente em condições perigosas e de baixos-salários.

5- Patrulha de Fronteira: De 1993 até 1999, os EUA aumentaram seus custos com o controle de imigração de US\$ 967 milhões para US\$ 2.56 bilhões. Existem mais de 9.000 agentes de patrulha de fronteira (mais que o dobro de 1993). Entre tantos outros casos de violência, em 1999, 356 migrantes morreram em tentativas desesperadas de cruzar a fronteira para os EUA. Provavelmente eles estavam tentando fugir dos "benefícios" do livre-comércio.

6- Os Fazendeiros dos EUA: em 1995, o Congresso do EUA justificou cortes nos subsídios à agricultura alegando que o lucro obtido do crescimento nas exportações deveriam distribuir o conjunto da diferença pela ausência de subsídios. Em lugar disto, os fazendeiros do EUA, encarando a volatilidade dos mercados internacionais, enfrentaram a pior crise desde a década de 1980. No ano 2000, o preço do milho afundou para o nível mais baixo dos últimos 25 anos do século XX- em 1995 a espiga valia US\$ 5, em 1998, declinou-se para US\$ 1.90.

7- Agro-negócios dos EUA: Por comparação, as grandes corporações que pressionam o México para permitir o fim das tarifas alfandegárias atingiram benefícios. A Cargil (maior comercializadora de grãos dos EUA), em 1992, ganhava US\$ 350 milhões. Já em 1999, saltou para US\$ 597 milhões. Além do fato de que, em 1999, a corporação adquiriu mais poder comprando parte de sua principal concorrente, a Continental Grain.

Portanto, é fácil de se constatar que o livre-comércio traz ganhos para as grandes empresas transnacionais em troca de perdas para todos os outros

envolvidos (inclusive para o países de origem destas corporações).

A partir de agora iremos observar um pouco sobre um fator muito característico (porém, não exclusivo) do NAFTA: as maquiladoras.

MAQUILADORAS

As maquiladoras surgiram em 1965, quase na mesma época de um acordo comercial entre a Bacia do Caribe e os EUA -- Iniciativa para la Cuenca Del Caribe -- que visava o desenvolvimento econômico nesta região. Entre outros pontos deste acordo, para que os países envolvidos pudessem conseguir benefícios comerciais na indústria têxtil, eles deveriam concordar em importar dos EUA 75% da matéria prima utilizada nas maquiladoras. No caso do México, maquiladoras deveriam gerar empregos nas zonas pobres fronteiriças.

A criação das maquiladoras se fez por meio de um acordo entre o governo mexicano e dos EUA: as empresas mexicanas deveriam importar componentes industriais dos EUA e, depois, exportar o produto já manufaturado de volta.

Através do Decreto para a Fomentação e Operação da Indústria Maquiladora de Exportação (IME), de 1998, é entendido que a Operação das Maquiladoras envolvem " (...)o processo industrial ou de serviço destinado à transformação, elaboração ou reparação de mercadorias de procedência estrangeira importadas temporariamente para sua exportação posterior, realizado por empresas maquiladoras o que se dediquem parcialmente à

exportação (...)". Este Decreto também define com quais produtos que as maquiladoras poderão trabalhar, por exemplo: matérias-primas, componentes, materiais de empacotamento, ferramentas, etc. E realmente, as maquiladoras trabalham montando televisores, computadores, peças para carros, com etiquetagem e processamento de diversos outros produtos. Note que deste tipo operação é que vem o termo maquiladora, de "maquilar", que significa maquiar em castelhano. A IME "passa uma maquiagem" nos produtos primários e os exporta para seu país de origem. Por isso mesmo também são chamadas de "processadoras para exportação".

Indústria Maquiladora de Exportação é uma classificação criada pelo SECOFI (Secretaria de Comércio e Fomento Industrial), o qual admite investimentos comerciais estrangeiros dentro do México com algumas vantagens:

- Lei de Investimentos estrangeiros com 100% de propriedade internacional dentro do México na maioria das atividades comerciais.

- Importação de bens e produção de manufaturados sem o pagamento de taxas alfandegárias.

Estes bens entram no México em uma instalação temporária, que são as maquiladoras (1 ano sem remuneração para matérias primas e 2 anos remuneráveis para a produção de equipamentos), sem ter que pagar as taxas de importação.

Para garantir que estes produtos não sejam vendidos no México, todos eles

são rastreados desde que entram no país como matéria prima. As empresas que montam as maquiladoras podem montá-las com facilidade em outros países devido a um sistema de "comodatos", fazendo com que se possa usar a propriedade estrangeira por um período tempo sem ter que pagar por isso e, desta forma, sem estar sujeita a inventários e taxas fixas. Assim, o efeito de desvalorização das maquiladoras é mínimo. Além disso, a IME recebe incentivos (geralmente em dólares) do governo mexicano para suas operações durante o período de "comodato".

Diferentemente das indústrias nacionais do México, as maquiladoras não precisam reportar suas taxas de lucros e prejuízos cambiais durante o período de "comodato". Não existem restrições setoriais para o seu funcionamento. A ausência de impostos para exportação e valor agregado deixam a economia mexicana 100% aberta ao capital estrangeiro.

Nas maquiladoras a produção sofre uma espécie de ciclo:

-As fábricas recebem "emprestadas" (devido a ausência de taxas, mas a necessidade de mandá-las transformadas de volta) as matérias primas de fontes estrangeiras.

-O valor é agregado a este material (na forma de trabalho, principalmente, e materiais mexicanos) na fabricação dos produtos finais.

-Os produtos finais são remetidos para fora do país. As taxas de importação (para os EUA, por exemplo) são pagas apenas sobre o valor agregado (que é igual ao custo total do produto final subtraindo o custo dos materiais

temporariamente importados).

-Obtém-se o custo de operação (o valor agregado, por exemplo) estrangeira das maquiladoras mais uma pequena porcentagem, geralmente entre 1 e 5 %.

As maquiladoras se disseminaram pelo México nos últimos dez anos, mas, principalmente após a implantação do NAFTA, o processo de instalação da IME se intensificou muito. Atualmente, a produção das maquiladoras representa 10% do PIB da América Central e em maio de 2001 chegou a gerar mais de 1.240.500 empregos, sendo que em 1994 este número não atingia 550.000.

A exportação das maquiladoras é totalmente dependente do mercado dos EUA, sendo que este processo se fortaleceu após o NAFTA. Basta notar que no período entre o ano de 1994 e o ano de 2000, a quantia de dólares exportados para os EUA aumentou de US\$ 94 bilhões para US\$ 135.9 bilhões, sendo que este valor só foi alcançado após ser acrescentado toda a produção das maquiladoras exportada, que equivalem a US\$ 80 bilhões.

Há entre 3000 e 4000 maquiladoras no México, aproximadamente.

Crescimento de empregos, aumento da exportação... Todos estes dados podem ser usados para fazer discursos com louvor IME, sendo que é isso que é feito pelos empresários mexicano e dos EUA, defendendo que as maquiladoras constituem o fator mais dinâmico da economia da América Central dos últimos 20 anos. Mas basta observar um pouco mais a fundo

para notar que as maquiladoras fazem parte de um conjunto de exemplos concretos que ilustram o perigo da expansão do NAFTA para toda as Américas.

Uma das condições de existência para as indústrias maquiladoras é a total ausência de respeito aos direitos humanos, leis ambientais e de proteção ao trabalhador.



Não se configuraria um exagero dizer que toda a arquitetura do funcionamento das maquiladoras parece estar montada para prejudicar ao máximo os trabalhadores. Afinal, enquadrando-se na lógica de produção capitalista e fazendo parte da periferia da economia-mundo, o governo mexicano realiza a chamada "atração de investimentos externos", o que

consiste em simplesmente dismantlar todas as leis de trabalhistas, de proteção ao meio ambiente e ampliar ao máximo as vantagens fiscais para que, desta forma, o investimento estrangeiro dos países centrais, portanto, mais desenvolvidos economicamente, seja atraído.

Não é à toa que, nos países de língua inglesa, as maquiladoras praticamente se tornaram sinônimos de *sweatshops*. "*Sweatshops*" é o termo que designa algum estabelecimento de cunho comercial ou de produção que explora desumanamente os empregados, exigindo-lhes um trabalho excessivo e lhes pagando um salário pífio. Os funcionários são proibidos de falar como funciona a produção dentro das *sweatshops*. Em um termo: trabalho escravo.

O sistema de *sweatshops* disseminou-se pelo mundo todo. Por exemplo, no Brasil, na cidade de São Paulo, no bairro do Bom Retiro, existem *sweatshops* ligados à indústria têxtil que empregam cerca de 120.000 bolivianos imigrados ilegalmente e os condenam a este regime de escravidão.

O México instalou suas fábricas na fronteira com os EUA. Isso reflete outra característica do capitalismo na globalização econômica neoliberal. No processo de acumulação internacional do capital, as grandes transnacionais (principalmente, mas não só, ligada ao ramo de eletrônicos) são as protagonistas. A transnacionalização é justamente a internacionalização da produção. O capital exportado não é apenas utilizado apenas para ampliar o processo de circulação das mercadorias, ele é também investido diretamente na atividade produtiva.

Neste contexto, cria-se uma divisão do trabalho que conduz a uma discriminação da produção de acordo com o nível de desenvolvimento econômico do país da "empresa processadora" (maquiladora) que age da seguinte maneira: as empresas processadoras dos produtos da grande transnacional, que podem ser consideradas como filiais desta, se especializam em um setor da produção. No caso, é o setor de menor valor agregado. Uma fábrica maquiladora se torna uma parte de um todo espalhado pelo planeta, afinal uma mesma transnacional pode montar maquiladoras ao redor do mundo todo. O detalhe é que nos países em que se concentram as maquiladoras são fabricados os produtos menos sofisticados, se comparados com os fabricados nos países da matriz das transnacionais. Portanto (e novamente apelando para o conceito de economia-mundo) a fabricação de produtos mais sofisticados (da micro-tecnologia, por exemplo) se concentra nos países centrais, enquanto os periféricos dão conta do resto, impedindo, deste modo, que um país subdesenvolvido venha a adquirir e aplicar os conhecimentos técnicos para poder controlar sua própria produção de modo que não tenha de se especializar em produtos de baixo valor no mercado mundial. Sendo assim, enquanto o trabalho físico é feito no México, o trabalho mental (administração, vendas, marketing, desenvolvimento) se concentra nos EUA. Logo, os lucros, gerado através e atividades realizadas no México, se confinam nos EUA.

Notamos esse "confinamento de lucros" ao observar a seguinte relação: as maquiladoras são responsáveis por 1/3 das exportações totais da América Central. Porém, esta quantia não é investida nos países das processadoras. No México, a cada US\$ 100 exportados apenas US\$ 25 retornam ao país

como lucro. Isso explica-se devido ao pagamento das matérias primas importadas pelo país para que os produtos sejam processados nas fábricas. E há também o fato de que arrecada-se muito menos mantendo os diversos benefícios fiscais para as transnacionais. É uma situação insustentável que reflete as consequências de um livre mercado.

Vejamos alguns exemplos das grandes marcas que se utilizam de maquiladoras no México: 3 Day Blinds; 20th Century Plastics; Acer Peripherals; Bali Company, Inc.; Bayer Corp./Medsep; BMW; Canon Business Machines; Casio Manufacturing; Chrysler; Daewoo; Eastman Kodak/Verbatim; Eberhard-Faber; Eli Lilly Corporation; Ericsson; Fisher Price; Ford; Foster Grant Corporation; General Electric Company; JVC; GM; Hasbro Hewlett Packard; Hitachi Home Electronics; Honda; Honeywell, Inc.; Hughes Aircraft; Hyundai Precision America; IBM; Matsushita; Mattel; Maxell Corporation; Mercedes Benz; Mitsubishi Electronics Corp.; Motorola; Nissan; Philips; Pioneer Speakers; Samsonite Corporation; Samsung; Sanyo North America; Sony Electronics; Tiffany; Toshiba; VW; Xerox; Zenith, etc.

O aumento do número de maquiladoras no fim do século passado também reflete a estratégia das grandes marcas de gastar cada vez menos na produção, dedicando os recursos que estariam voltados a essa área para outros ramos da gestão da marca, por exemplo, patrocínios publicidade, marketing, expansão, compra de canis para distribuição, etc. A idéia por trás disto é que as pessoas, ao consumir, não comprem produtos de determinada empresa, mas comprem, na verdade, a marca.

Como o processo de fabricação dos produtos de uma marca vem sendo cada

vez mais desvalorizado, as conseqüências dessa degradação recaem sobre as pessoas que fazem o trabalho de produção. O processo de terceirização da mão de obra que vem sendo utilizado pode explicar melhor essa situação: em cada elo do processo de contratação, sub-contratação e trabalho em casa, os fabricantes rivalizam entre si para ver quem oferece o preço mais baixo à transnacional que quer montar os seus produtos, e em cada nível o contratador e o sub-contratador retiram seu pequeno lucro. O trabalhador "braçal", aquele que ficará nas fabricas processando os produtos, está no final dessa cadeia de preços baixos e terceirização (geralmente três ou quatro níveis abaixo da empresa que realizou a encomenda original para a fábrica), com um salário que tem seu valor reduzido à cada elo da cadeia.

De acordo com dados de 1998, a distribuição das maquiladoras pelos estados mexicanos acontece da seguinte forma:

- Baja Califórnia/ região de Tijuana: aproximadamente 1090 fábricas, empregando cerca de 217.000 trabalhadores. A população de Tijuana é quarta maior do México, com mais de um milhão de habitantes. A taxa de crescimento é calculada em 3% anualmente.

Em Tijuana há 33 parques industriais: 26 operando, 2 em construção e 5 em estágio de planejamento. Algo por volta de 22% está envolvido com produtos e equipamentos eletrônicos, 13% trabalha com produtos e móveis de madeira, cerca de 11% processa manufaturas e artigos de plástico e 10% está ligado com a indústria têxtil e de vestuário. A cada quatro trabalhadores de Tijuana, um trabalha nas maquiladoras. Entre Dezembro de 1993 e Maio de 1998, o aumento no número de empregados nas

maquiladoras de Tijuana foi de 95%. As companhias de atuação em Baja Califórnia: Goldstar, Sony, JVC, Mitsubishi, Samsung, Sanyo, Hitachi, Panasonic, Pioneer, Acer, Canon.

-Sonora: Atuação por volta de 250 maquiladoras que empregam cerca de 85.500 trabalhadores. Da mão de obra das maquiladoras, apenas 23.11% atuava em 13 companhias que não eram dos EUA. A região de Nogales é a maior porta de entrada de produtos estrangeiros do México, computando 2/3 de todo o tráfego comercial do Arizona para o México. As companhias de atuação em Sonora: Bose, Ford, Daewoo, Acosa, American Safety Razor, Sara Lee, Midcom.

-Chihuahua/ região de El Paso- Juárez: Aproximadamente 380 maquiladoras que empregam por volta de 274.800 trabalhadores. 25% do comércio entre o México e os EUA passam por essa área. Neste período, a expansão demográfica nessa região foi o dobro da expansão demográfica nacional. As companhias que atuam em Chihuahua: Acer, Toshiba, Zenith.

-Coahuila: Cerca de 260 maquiladoras que fornecem empregos a algo em torno de 99.600 mexicanos. A mineração é uma das atividades mais importantes deste estado e de maior extração a nível nacional, incluindo ferro, titânio, ouro, prata, zinco, etc. Coahuila contabiliza 36% da produção mexicana de aço e isso estimulou o estabelecimento de novas plantas automobilísticas. Alguns grupos mexicanos industriais, como o VITRO, têm entrado em um processo de internacionalização. As companhias de atuação em Coahuila: General Motors e Chrysler.

-Nuevo Leon: não há estatísticas sobre este período. As empresas de atuação em Nuevo Leon: CYDSA, Visa, Pioneer, Nippon Denso, Vitromatic.

-Tamaulipas: Cerca de 350 indústrias de processamento empregando algo por volta de 152.200 trabalhadores. A infraestrutura deste estado favorece a importação de processadoras ligadas com a indústria alimentícia, acessórios e componentes eletrônicos e manufaturamento de brinquedos e, além disso, a região obteve a vantagem agregada de uma larga e qualificada força de trabalho. Em 1990, as processadoras geraram mais de US\$ 1 bilhão, no sistema de vantagens alfandegárias relacionadas com importação, em câmbios estrangeiros. Laredo e Nuevo Laredo prosperaram em armazenamento, serviços como o imenso centro de distribuição da Walmart e tarifas alfandegárias do tráfico de 4000 caminhões carregados de produtos que atravessam nos dois sentidos, diariamente, o Rio Grande. A principal linha de trem que sai do México e vai para os EUA passa por esta fronteira. As companhias de atuação em Tamaulipas: Matsushita, Deltronics, Zenith

Obviamente, se o livre-comércio não pode encontrar nenhum tipo de barreiras, se estas estiverem relacionadas com o custo da manutenção de empregos, com certeza elas serão quebradas, deteriorando, conseqüentemente, a qualidade do emprego.

As maquiladoras chegaram a empregar cerca de 1,3 milhões de pessoas, porém, cabe perguntar até que ponto podemos chamar um emprego dentro de uma maquiladora de "emprego" e não de "escravidão". Aliás, um dos maiores argumentos contra a idéia de que "o trabalho liberta e dignifica o

homem" é justamente o dia a dia de trabalho na IME.

Observando o salário, já podemos notar que as pessoas recebem apenas o suficiente para permanecerem vivas para voltar a produzir no dia seguinte. Há muitos fatos que demonstram que o nível de salário é extremamente baixo. Ele é cerca de 10 vezes menor que a média sal nos EUA. O salário mais elevado é por volta de US\$ 8.00/dia, mas na verdade esse número chega a ser otimista, pois a média geral não passa de US\$ 3,00/dia e há lugares onde o valor é de US\$ 0,80/dia. Mais de 50% dos mexicanos recebem menos da metade do que recebiam há 10 anos atrás. Vale dizer também que o custo de vida nas zonas fronteiriças chega ser 30% mais elevado que no resto do país. Esta é uma situação que se agrava cada vez mais após a implantação do NAFTA.

Desde 1994, o número de trabalhadores que recebem mensalmente uma quantia menor que a de um salário mínimo aumento em cerca de 1 milhão. O que notamos realmente é um forte avanço na miséria, por volta de 8 milhões de famílias saíram da classe média e foram para a classe baixa. No começo dos anos 90, havia cerca de 11 milhões de pobres no México, abarcando cerca de 16% da população. No ano de 2001, já havia 51 milhões de pessoas pobres no país, representando 58% dos mexicanos. E desta quantia, 20 milhões estão a linha de indigentes. Desde a implantação do NAFTA, o preço da cesta básica aumentou 560%, ao mesmo tempo em que o salário aumentou apenas 135%. Como em qualquer parte do mundo, a degradação do emprego regulamentado gera um aumento do setor informal na economia. O trabalho informal, sujeito a condições precárias, atinge mais de 50% da PEA mexicana, algo em torno de 20 milhões de pessoas.

De acordo com a publicação de um estudo feito pela Análises e Notícias do Trabalho Mexicano, em 1987 o trabalhador tinha que trabalhar 8 horas e 47 minutos para poder comprar a cesta básica de alimentos para uma família de quatro pessoas. Em Dezembro de 1998, para poder garantir a cesta básica ele deveria trabalhar 34 horas. Neste mesmo período, o governo mexicano aumentou em 14% o salário mínimo, porém o custo do consumo ficou 18.6% maior. As estatísticas do governo mexicano de 1998 demonstram que o salário caiu a um nível que chegou a atingir o valor de 30 anos atrás.

Podemos observar o custo de vida para um trabalhador da maquiladora pegando um exemplo de uma empresa específica. Observemos a fábrica da Auto Trim de México S. A. de trabalhadores C. V : o funcionário trabalha cerca de 40 horas por semana recebendo, após alguns acertos, US\$ 55.77/ semana. Porém, de acordo com um levantamento da Coalizão de Justiça para as Maquiladoras (CJM), o custo de vida semanal que ele tem com comida, transporte, eletricidade, água e outros gastos, atinge a quantia de US\$ 54.00/ semana, ou seja, lhe resta a exuberante quantia de US\$ 1.77 a cada semana para que ele possa realizar alguma atividade além do necessário para continuar vivo trabalhando.

A agravação da precariedade das condições de vida pode ser facilmente demonstrado com o aumento do número de favelas nas regiões próximas às maquiladoras. Devido a estas, no último quarto do século passado houve uma forte migração interna para os lugares em que elas se instalavam devido à oferta de emprego. As pessoas que eram desempregadas e,

portanto, sem a condição de se alojar em algum imóvel que dependesse de uma alta quantia financeira para ser mantido. Logo, foram sendo construídas habitações paupérrimas próximas às maquiladoras, formando verdadeiras "colônias" (como também são chamadas as favelas) de pobreza.

Nestes bolsões de miséria, além da constante insegurança, causada não só pela violência, mas também pelo risco da perda do emprego ou de alguma medida repressiva do estado contra as habitações "clandestinas", as pessoas vivem sem um sistema sanitário decente mantendo o esgoto a céu aberto, não há água encanada e muito menos eletricidade. Aproximando este exemplo com um fato ocorrido no Brasil, no estado de São Paulo, é um caso semelhante à região do ABC Paulista, quando, entre as décadas de 70 e 80, se proliferaram favelas próximas às indústrias de grandes marcas automobilísticas. E, ainda mantendo a semelhança do exemplo paulista com as áreas de absoluta miséria próximas às maquiladoras, e contrastando com elas, notamos grandes imóveis dos diretores das fábricas processadoras, sendo que dentre de suas casas sempre há também automóveis de grandes marcas.

O NAFTA, em suas práticas concretas, atua de modo a prejudicar as pessoas que têm condições financeiras precárias. Observando o processo de produção da IME, esta afirmação fica muito clara. Os maus tratos, coerção física e moral fazem parte do cotidiano de desrespeito aos direitos humanos mais básicos dentro das processadoras de exportação. Não afirmamos que isto acontece devido ao pouco caso do governo mexicano faz dessa situação. Ao contrário, o governo mexicano dá muita atenção a isto. ele fica observando. Na verdade ele se interessa por esse assunto e faz com que o

dia a dia permaneça o mesmo ou que até piore. Afinal, quem melhor do que o governo mexicano para violar e destruir toda a legislação trabalhista no México? Quem melhor que ele para, em nome do investimento de capital estrangeiro oriundo do livre comércio, apagar as conquistas de direitos através de lutas de seu próprio povo, calando, desta maneira, sua própria história? Esse desrespeito com as leis trabalhistas faz com que qualquer tipo de organização de trabalhadores, enquanto classe, seja proibida. No caso da organização sindical, além de ela não ser permitida, os diretores mantêm funcionários "espiões" nas fábricas para apontarem aqueles que por ventura venham a indicar algum comportamento "subversivo", fazendo com que sejam despedidos o mais rápido possível. Sem organização, os funcionários das maquiladoras ficam sujeitos à repressão, horas extras forçadas, preconceitos de diversos tipos e tantos outros maus tratos.

Os mais de um milhão de funcionários das maquiladoras trabalham 6 dias por semana em um jornada de 10 horas por dia. Dentro das fábricas, a vida é freqüentemente perversa. Segundo Martha Ojeda, da CJM, "funcionários trabalham do nascer ao pôr-do-sol. Nunca vêem a luz do dia". Alguns funcionários têm de tomar anfetaminas para não quebrarem o ritmo da produção.

Em 1998, três trabalhadores descreveram para CJM as condições de higiene e segurança do local de trabalho em uma das maquiladoras mexicanas que produzia peças de carros para a Auto-Trim, a mesma empresa citada a pouco. Observe:

-Trabalhador 1:

"Nós trabalhamos em contato muito próximo com substâncias químicas perigosas, usando cola para afixar o couro sobre os volantes e solventes para limpá- los. Algumas das substâncias que nós usamos são Varsol, Butanol, Tri-cloroetileno, Baltol, Locktite, Cicomento, Cola Branca e Cola Amarela #260 e #230. Estes eram os nomes que nós víamos todos os dias, mas nós não tínhamos idéia do tipo de substâncias químicas que eram e o que elas continham; a companhia nunca nos deu informação ou treinamento sobre isto.

Algumas vezes eles nos deram luvas de látex, mas não era sempre. Nós usamos máscaras, mas isso apenas nos protege do pó e não dos vapores, e eles não querem as dar para nós todo o tempo. Os produtos tóxicos que nós usamos são armazenados em containers abertos e têm odores muito fortes. Nós temos que por nossas mãos diretamente dentro deles quando nós molhamos as toalhas para limpar os volantes. Os solventes e as colas são mantidos na sala de produtos químicos, e apenas pessoas autorizadas podem entrar lá. Nós temos tentado descobrir mais sobre as substâncias químicas que nós utilizamos, mas nós não entendemos nada pois todos os rótulos estão em inglês.

A maioria de meus colegas de trabalho queixam-se das substâncias químicas, e eles têm os mesmos problemas que eu . Em 1993, a companhia foi fechada por um dia pela SEDESOL (Secretaria de Desenvolvimento Social) . Antes disto ter acontecido, a companhia nos escondeu toda a cola e substâncias tóxicas. Deve ter sido que a companhia subornou os inspetores da SEDESOL, pois a fábrica começou a trabalhar novamente e não houve

mudanças gerais."

-Trabalhador 2:

"A Auto Trim contratou um doutor particular para conduzir a terapia para os trabalhadores. Por aproximadamente uma semana e meia depois de meus ferimentos, ele comandou a terapia para mim três vezes por semana. Antes de eu começar a trabalhar, às 7:30 hs, eu deveria receber uma terapia física entre 30 e 45 minutos, mas o meu supervisor disse ao doutor que os trabalhadores deveriam receber terapia apenas por dez minutos. De dez a doze pessoas recebiam a terapia física ao mesmo tempo; eu acredito que esses trabalhadores também eram costureiros de volantes. A terapia consistiu em gelo, calor e depois uma massagem feita pelo doutor, mas isto deveria aliviar a dor apenas por aquele momento. Cada dia após a terapia, eu completava um turno farto.

O doutor aconselhou a mim e aos outros trabalhadores para diminuir nosso passo e falar para alguém sobre nossos problemas físicos. Um dia, na minha frente e entre outros vinte trabalhadores, o supervisor repreendeu o doutor, dizendo-o que ele foi contratado pela companhia então ele não deveria dizer aos trabalhadores para tomar qualquer ação. O doutor foi despedido em setembro de 1995 depois de trabalhar por dois meses".

-Trabalhador 3:

"Antes de eu machucar a minha mão, eu sempre terminava 100% da minha cota de produção, que eram 22 peças, e nunca tive nenhum problema com

o meu supervisor. Mas em 1995, quando eu estava costurando, eu me feri com a agulha para esticar um nó pareceu como se minha mão se partisse imediatamente sobre meu pulso; desde essa época eu tenho sentido muita dor. Agora eu não consigo atingir a cota de produção de 22 peças que eles exigem de mim; eu consigo fazer apenas 10 peças.

Quando eu machuquei minha mão e não poderia continuar a cota de produção, meu supervisor começou a andar atrás de mim todo o tempo, repreendendo-me. Ele me disse que eu era preguiçoso, que eu não queria trabalhar, que muitas pessoas vinham trabalhando a mais tempo que eu sem se queixar e que eu provavelmente havia machucado a minha mão em casa e que estava apenas dizendo que eu havia machucado-a enquanto costurava os volantes.

Ele contou sobre mim no departamento dos funcionários por estar sendo um trabalhador ineficiente. O chefe do corpo de funcionários me disse que eu estava apenas fingindo estar doente, que eu não tinha qualquer problema médico, e que eu deveria voltar para o trabalho. Quando eles viram que eu não conseguiria atingir a cota de produção, eles me enviaram para trabalhar varrendo.

Mas varrer também machucava minha mão assim como costurar e a dor continuou. Eu sentia dor nos meus dedos e na minha mão esquerda. Havia um inchaço em meu pulso e a dor subiu por todo o meu braço. Nos meus ombros eu tenho inchaços e uma sensação de queimaduras, como se alguém tivesse esfregado a pimenta quente ali. Eu estou sempre sentindo dor, mesmo fora do meu emprego, mas a dor é a mais forte quando eu

costuro os volantes. Em casa, fazendo serviços caseiros, meu braço inteiro dói quando eu varro e lavo minhas roupas. Eu não posso carregar coisas pesadas, eu não tenho a força, então os objetos sempre caem da minha mão.

Então, nestes tempos, a companhia me enviou para ver uma terapeuta-física particular, e ela me disse: 'Eu fiz tudo que eu pude e você diz que você continua se sentindo pior. O que você tem é psicológico!' Eu repliquei que eu não era louco e perguntei se ela iria me curar ou se iria me deixar com eu estava. Ela respondeu: 'Se você não quer trabalhar, desista e vá vender doces na rua!' Ela me deu alguns papéis me um envelope selado e me disse para não abri-los, para levá-los para o doutor no trabalho. Quando eu cheguei no escritório médico no serviço, dois doutores pegaram o envelope e foram ter um encontro em outra sala. Quando eles voltaram, eles me disseram que eu tinha um 'atestado de saúde' e que eu deveria me apresentar no dia seguinte ao trabalho. Eu não sabia o que estava acontecendo, o que eu deveria fazer ou quem eu deveria consultar. Então eu decidi que era melhor apenas voltar ao trabalho no dia seguinte".

Nota-se que nem mesmo o fator da língua é deixado de ser utilizado de modo a prejudicar o trabalhador. A única regra é a de desrespeito ao funcionário. Obviamente, essas precariedades nas condições de trabalho trazem drásticos reflexos na saúde dos funcionários.

Marta Ojeda diz também que os trabalhadores "raramente vêem suas famílias". Os maridos são colocados em setores distantes dos de suas esposas. A situação das mulheres nas maquiladoras nos ajuda a entender o

perigo que essas fábricas representam aos trabalhadores.

Cerca de 60% da mão de obra das maquiladoras é feminina. A faixa etária oscila entre 15 e 30 anos. Nas fábricas, as mulheres não estão sujeitas apenas à discriminação moral e sexual por parte dos diretores. Abusos sexuais, estupros e espancamentos são freqüentemente denunciados, sem que nenhuma atitude seja tomada por parte das autoridades. O assédio sexual não é proibido pela constituição mexicana. Não obstante, algumas mulheres são assassinadas. Entre 1993 e 1999, 187 mulheres foram mortas em Juarez, sendo que muitas eram meninas. A maioria trabalhava em maquiladoras. foi necessário que um grupo de mulheres exercesse pressão sobre o governo local para que ele comesse a dar atenção para o caso e viesse a tomar alguma atitude (que foi a de prender, sem maiores provas, 13 homens).

A gravidez é um outro ponto problemático para elas. Uma das condições para ser contratada na IME é não estar grávida. As mulheres têm de apresentar testes de gravidez para a sua contratação. Em algumas fábricas as mulheres têm que se submeter a testes humilhantes, como verificações mensais em vasos sanitários, para que provem que estão menstruadas. O contrato das mulheres tem geralmente 28 dias (que é a duração média do ciclo menstrual) para facilitar que uma trabalhadora seja demitida caso sua gravidez seja constatada. Há porém aquelas que engravidam quando já estão no emprego. Geralmente, estas escondem sua gravidez, o que costuma acarretar em duas principais conseqüências: se os diretores das fábricas suspeitarem da gravidez, eles a colocaram em algum setor de trabalho totalmente exaustivo que demandam um esforço físico

incompatível com o que pode ser realizado por uma gestante, exigindo trabalhos em turnos noturnos, realizando horas extras excepcionalmente longas não remuneradas, fazendo com que se torne uma questão de tempo até que a funcionária "confesse" a gravidez para então ser despedida; mas o que ocorre com mais frequência é que a trabalhadora grávida não aparentar a gravidez e continuar no seu emprego, formando-se o sério risco de gerar crianças com deformidades físicas e degenerações na formação de órgãos como o cérebro devido ao trabalho exaustivo e à constante exposição a agentes químicos.

De acordo com um levantamento do Comitê Regional de Apoio Fronteiriço ao Trabalhador (CAFOR), 62% das empregadas das maquiladoras desenvolveram alergias e doenças após terem tido contato com produtos químicos sem a devida proteção e que 76% das funcionárias sofrem de dores pulmonares. Às grávidas também era recusada a licença do trabalho para ir ao médico, fazendo com que acontecessem abortos espontâneos no local de trabalho.

Todo ano, nas 800 fábricas da IME que se concentram em Tijuana, cerca de 900 trabalhadoras são despedidas devido à gravidez. Esta é uma prática freqüentemente adotada pela Samsung. Na totalidade de suas 3 fábricas na região, há mais de 1800 trabalhadoras por turno em idade reprodutiva (entre 16 e 35 anos). Para se livrarem das mulheres grávidas a empresa adota a tática citada a pouco de fazê-las renunciarem ao cargo colocando-as em postos de trabalhos que requerem maior esforço físico. A Organização Yeuni, coordenada em Tijuana por Elza Jiménez, que costuma denunciar este tipo de situação, já levou aos tribunais trabalhistas cerca de 20 casos de

mulheres que foram demitidas por estarem grávidas.

E como não poderia deixar de ser, a IME realiza também em suas fábricas a exploração da mão de obra infantil. Existem mais de 1 milhão de crianças que iniciam suas produções voltadas para o mercado neoliberal antes dos 6 anos de idade. É uma mão de obra que além de não ter como se organizar, não possui a mínima noção de direitos trabalhistas para serem reivindicados, ou seja, é o sonho de todo grande empresário. De acordo com o UNICEF, mais de 49% não sabe ler e cerca de 69% não termina o curso primário.

Não se resiste à ALCA apenas pela insana defesa da "soberania nacional". Ao fazer isto defende-se Estados, sendo que os povos ficam em um plano secundário. Não defendemos Estados, defendemos pessoas.

Como se constata, o funcionamento das maquiladoras está totalmente dependente do estado da economia dos EUA. Em um termo (bem simplista): a IME só funciona se a economia dos EUA também funcionar. Para os EUA vão 89% das exportações do México. Logo, se os EUA deixam de comprar e, portanto, as maquiladoras deixam de vender, logo ela começam a quebrar. E é justamente isto que vem acontecendo.

Desde 2000, aproximadamente, os EUA atravessam uma forte depressão econômica, sendo que isto está afetando diretamente as maquiladoras. A exportação está caindo e a crise está aumentando.

Outros fatores, como a conjunção dos incrementos dos custos internos,

principalmente preços públicos e salários, o efeito de paridade peso/dólar, que se mantém praticamente estável desde o ingresso das maquiladoras, a sobre-regulação a que estão submetidas as operações de importação e exportação das empresas do setor e a concorrência com outros países emergentes envolvidos no processo de maquiladoras, também contribuem no processo de quedas de exportações das maquilas. Mas a recessão da economia dos EUA é o principal fator.

O fato é que os últimos 18 meses têm sido os piores para as maquiladoras. O auge do sistema das IME ocorreu em 2000, quando as maquiladoras exportavam algo em torno de US\$ 80 bilhões, sendo que era um setor mais dinâmico que o petrolífero e o turístico, representando algo em torno de 48% das exportações do México, 10% a mais que em 1996. Entre 1884 e 2000, a IME cresceu cerca de 250%, ao mesmo tempo em que a indústria mexicana cresceu 22.1% e a economia cresceu apenas 3.3% (vale dizer que antes do NAFTA a economia mexicana crescia cerca de 6.6%).

Já em 2001 começamos a notar a fuga das empresas. Em dezembro de 2000, havia 3.703 maquiladoras no México. Na mesma época de 2001, o número caiu para 3450. A queda não se encerra por aí. Em Março de 2002 havia 3230 processadoras para exportação, ou seja, em três meses, 220 fábricas fecharam suas portas. A tendência dessas fábricas é ir para outros pontos da América Central ou para a Ásia. Estas fábricas que saíram do México representam 300 montadoras a menos no setor de vestuário, 60 a menos no setor de eletrônicos, 60 a menos no setor de móveis e algo em torno de 10 a menos para cada setor de manufaturas.

No caso da América Central, as maquiladoras instalam-se em : Guatemala-- população de 11.100.000 habitantes e 80.000 atuam dentro das maquiladoras; Honduras-- de população de 6.300.000 habitantes, sendo que 110.923 estão trabalhando nas maquiladoras; El Salvador-- população de 6.200.000 habitantes com 69.000 trabalhando nas maquiladoras; Nicarágua-- população de 4.900.000 habitantes com 28.097 como funcionários das maquiladoras; Costa Rica-- população de 3.600.000 habitantes e 49.816 atuando dentro das maquiladoras; República Dominicana-- população de 8.400.000 de habitantes e 165.171 trabalhando para as maquiladoras.

Na Ásia, as maquiladoras não recebem esta denominação. O termo atribuído às fábricas que agem nos mesmos parâmetros que as maquiladoras é Zonas Especiais de Exportação (ZEEX). A distribuição de emprego dentro das ZEEX's em cada país se faz da seguinte forma: China-- população de 1.235.600.000 de habitantes com 20.000.000 trabalhando nas ZEEX's; Coréia-- população de 46.800.000 de habitantes com 30.000 dentro das ZEEX's; Formosa-- população de 61.700.000 habitantes e 862.000 trabalhando nas ZEEX's; Indonésia-- população de 207.000.000, sendo que os empregos estão concentrados principalmente na indústria de vestuário, que emprega 289.300 de pessoas; Filipinas-- população de 76.800.000 de habitantes com 183.709 trabalhando nas ZEEX's; Sri Lanka-- população de 19.000.000 de habitantes com 268.800 quando nas ZEEX's; Bangladesh-- população de 127.600.000 de habitantes com 1.300.000 atuando nas ZEEX's.

A disputa entre o México e as duas regiões acima citadas para ver quem instalará o maior número de maquiladoras em seu território se encaixa na famosa "corrida para o fundo do poço". Este termo designa a conseqüência

de uma forma de atuação das transnacionais . Representa um processo de degradação do ser humano enquanto funcionário de uma empresa que atua em um ramo de competição acirrada. Esta empresa, para não perder a competição, não se importa em prejudicar seus funcionários restringindo-lhes direitos, negando-lhes aumento de salários e ameaçando constantemente mudar sua fábrica para algum local do mundo aonde a mão de obra seja mais barata e as condições fiscais mais favoráveis. A "corrida para o fundo poço" é um dos motivos que explica a ausência de revoltas dentro das maquiladoras. Como que os funcionários pensarão em fazer uma greve, por exemplo, se no dia seguinte a fábrica pode simplesmente ter se mudado para algum outro continente, deixando uma massa de desempregados? Na questão dos salários, como um mexicano que trabalha nas maquiladoras, ganhando um salário que está por torno de US\$ 200 e US\$ 300 mensais, vai exigir de maneira vigorosa um aumento de salário sendo que na China a média sal é de US\$ 50/mês (sendo que algumas empresas chegam a pagar US\$ 0.13/dia) ? A última das preocupações das transnacionais é com a qualidade das condições de trabalho a que estão submetidos os funcionários de suas montadoras.

Some a "corrida" com o grande contingente de desempregados que existem pelo mundo sujeitos a ganharem menos de US\$ 1.00/dia como pagamento e você terá um trabalhador rendido.

Até mesmo a importação de insumos para as maquiladoras declinou em 6.6%, sendo que em Março de 2001 eram importados US\$ 14.294.6 milhões em insumos e no mesmo período de 2002 importava-se apenas US\$ 13.356.5 milhões. E mesmo assim, deste valor apenas 2.5% abastece a

indústria mexicana. Estão produzindo menos. No geral, a balança comercial está declinando. Em Dezembro de 2000, o saldo positivo era de US\$ 1.750 milhão, mas em Março de 2002, o número caiu para US\$ 1.537 milhão. O sistema da IME vem demonstrando que está perdendo o fôlego, mas não antes de sufocar totalmente os seus funcionários.

A conseqüência mais óbvia desta queda de produção, portanto, é a queda de empregos. Após um período de euforia de contratações, o desemprego está aumentando. Em Março de 2002, estavam registrados 1.060.173 empregos na IME, o que demonstra um queda de 17.4%, cerca de 300.000 trabalhadores a mais na rua, relacionado com o mesmo período de 2001.

Com o desemprego e com a miséria, os mexicanos tentam sobreviver de qualquer maneira, mesmo que fora do país. Isto gerou o fenômeno dos brasseros. Segundo Martha Ojeda. "agora que as empresas vão embora, eles (os desempregados) não têm para onde ir. Aos milhares estão cruzando a fronteira com os EUA, para trabalhar como não-documentados, imigrantes ilegais". E essa crise estrutural das maquilas, somada com a fuga, literalmente, do México através de métodos não reconhecidos como legais pelo Estado dos EUA, fez com que se construísse o símbolo que demonstra realmente o sentido do NAFTA: o Gatekeeper; demonstrando que o capital entra, as pessoas não.

Em Outubro de 1994, o serviço de Imigração de Naturalização, com o apoio do Departamento de Defesa do Centro para Conflitos de Baixa-Intensidade dos EUA, lançou a Operação Gatekeeper, ou "muro da vergonha", para tentar impedir que os mexicanos emigrem ilegalmente para os EUA. É uma

barreira de concreto que atravessa toda a fronteira entre os EUA e o México, vai de Tijuana até Tamulipas (do Pacífico ao Atlântico).

O gasto do governo dos EUA no policiamento de fronteira atingiu a quantia de US\$ 2.56 bilhões, em 1999, equipando mais de 9000 agentes de patrulha para garantir que os mexicanos não atravessem a fronteira. Mesmo assim, a taxa de imigração ilegal não diminui como o governo dos EUA esperava.



Muitos que conseguem penetrar no território dos EUA acabam trabalhando em algum lugar de baixo retorno financeiro e se torna mais um habitante das periferias dos EUA. Aqueles que não conseguem cruzar as fronteiras têm dois destinos: ou são presos e depois deportados de volta para o México, ou são assassinados.

A taxa de morte em regiões fronteiriças aumentou mais de 500% desde 1994. Nos últimos cinco anos, mais de 1500 pessoas foram mortas ao tentar cruzar a fronteira. Este número é maior do que o número de mortos de toda a história do Muro de Berlim. Muitas pessoas morrem devido às adversidades do clima de desertos e das montanhas das regiões fronteiriças, mas a extrema maioria é assassinada. Em 1999, o número de mortos era de 356. Em 2000, 491 pessoas foram assassinadas. De acordo com Escritório Mexicano de Relações Exteriores, no ano de 2001, 384 imigrantes foram mortos. Segundo o governo mexicano, no primeiro semestre de 2002, 175 imigrantes já haviam sido mortos. Será que todos esses imigrantes mortos estavam fugindo do "desenvolvimento" trazido pelo NAFTA?

Além da degradação da espécie humana, há também a degradação direta do meio ambiente. Um dos motivos que fazem as maquiladoras se instalarem no México é o descaso do governo mexicano com a questão ambiental. Não se trata de mero descaso, mas também do fato de que se as leis ambientais causarem prejuízos para as grandes transnacionais, fazendo com que elas ameacem sair do México, o governo simplesmente não aplicará qualquer lei ambiental "perigosa" aos lucros. Como consequência temos que, em 1996, aproximadamente 8000 toneladas de agentes poluentes foram despejados nas fronteiras pelas maquiladoras. No rio de Rio Grande, no Texas, o grau de contaminação da água aumentou em 400%. A cada dia, 130 milhões de galões de lixo industrial são despejados no Rio Novo do Vale do México. Em Matamoros, na fronteira com o Texas, empresas como a GM e AT&T são responsáveis pelo aumento de 50 mil vezes do número de agentes químicos nas fontes de água potável. O ar também é cada vez mais poluído, sendo

que o transporte rodoviário entre fronteiras, que aumentou 150%, fez com que aumentasse a emissão de gases poluentes, como monóxido de carbono (CO), óxidos de nitrogênio (Nox), dióxido de enxofre (SO2), ozônio (O3), compostos orgânicos voláteis (COV), etc. No Estado mexicano de Guerrero, 40% das Florestas já foram devastadas.

No cenário geopolítico atual da América Central, vem sendo discutido a implantação Plano Puebla-Panamá (PPP), um sistema de estradas, ferrovias, antenas de telecomunicações e de transmissões elétricas, em um percurso de 7.500km, que permitiria a integração de todo o Istmo Americano (México, Guatemala, El Salvador, Belize, Honduras, Nicarágua, Costa Rica e Panamá), facilitando o comércio entre os extremos do continente americano.

Num período de "fuga" das maquiladoras, o governo mexicano pretende, através do PPP, subvencionar US\$ 20 milhões para infraestruturar 92 maquiladoras, que, segundo o governo, criarão 37 mil empregos.

Depois de tudo o que foi resumidamente demonstrado neste texto, de toda a devastação que as maquiladoras causam, cabe perguntar: será que o governo mexicano tem alguma intenção de que as coisas melhorem?

E crendo que a ALCA será ampliação do NAFTA, a proliferação do sistema de maquiladoras pela América só trará caos. O meio ambiente será destruído, o trabalhador será escravizado, a liberdade total do comércio acabará com as mínimas liberdades das pessoas. Tudo isso em nome das grandes empresas. Permitir que a ALCA seja implantada é aprovar tudo o que foi dito sobre as

maquiladoras e ainda exigir mais. É um verdadeiro louvor à destruição planetária.

Ser contra a ALCA não é ser contra uma nação e a favor de outra. Resistir contra a ALCA não é simplesmente não concordar com os termos em que ela vem sendo negociada. Opor-se à ALCA é uma mera questão de ser racional e possuir discernimento ao analisar propostas políticas que são feitas por aqueles que dependem da morte para enriquecer.

FONTES PESQUISADAS

Coalition for Justice in the Maquiladoras

Global Exchange

Public Citizen

Carta Maior

IPS

SECOFI

Jen Soriano: "Globalização e Maquiladoras"

R. Bruce Sinclair, Mexico Direct Business Services

Armand Mattelart: "Multinacionais e Sistemas de Comunicação"

Naomi Klein: "Sem Logo"

Altamiro Borges: "A Trágica Experiência do Nafta"

Maria Luisa Mendonça: "Plano Puebla- Panamá: mais uma peça no tabuleiro continental"

Maude Barlow: "A ALCA e a ameaça aos programas sociais, à sustentabilidade ambiental e à justiça social nas américas"

Revista Carta Capital: "Integração na marra/ Os bastidores do 'milagre'"

Jornal Estado e São Paulo: "Padre quer organização e dignidade"

Fotos de David Bacon : www.igc.org/dbacon

Fonte: Alcaralho (www.alcaralho.org).

“MISTIÇAGEM” E “FRONTEIRA” COMO CATEGORIAS CULTURAIS IBERO-AMERICANAS

José Luis Gómez-Martínez – The University of Georgia



Em 1989, o ensaísta cubano Carlos Alberto Montaner publica um livro significativamente intitulado *La agonía de América: indagaciones sobre el fracaso hispanoamericano*. Esta dura avaliação do desenvolvimento ibero-americano, por meio da qual se quer caracterizar todo um processo, repete, de certo modo, aquelas outras palavras com que Enrique Rodó resume em 1896 o século XIX: “O despertar do século foi na história das idéias um alvorecer, e seu ocaso no tempo é, também um ocaso na realidade” [150]. Ainda que as motivações sejam distintas, ambos os pensadores coincidem em dois aspectos essenciais: a) ao fundamentar suas opiniões em uma comparação com as estruturas da modernidade européia, e b) com base em tal comparação deduzir o fracasso dos países ibero-americanos.

Na década de sessenta, coincidindo e ao mesmo tempo como parte da entrada em crise do pensamento da modernidade no mundo ocidental, se começa a formular nos países ibero-americanos um novo discurso, que veio se definindo como um pensamento da libertação. Trata-se de uma desconstrução das estruturas da modernidade, de uma denúncia dos esquemas de opressão e, portanto, de uma tomada de consciência do estado de periferia a que se condenara os países ibero-americanos (1). A mesma tentativa de recuperação do patrimônio cultural que caracteriza o esforço intelectual durante os dois primeiros terços do século XX, surge agora como mais uma faceta com a qual o discurso da modernidade marginalizava e ocultava a realidade ibero-americana: a suposta "recuperação" se convertia, com efeito, numa história da recepção dos esquemas intelectuais europeus, com o que se reforçava a existência de uma realidade periférica (2). O processo desconstrutivo que se inicia na década de sessenta desmascara as estruturas hegemônicas que eram impostas através do discurso da modernidade européia, ainda que isso, evidentemente, não implique que tais estruturas desapareçam do panorama ibero-americano; significa apenas que agora são reveladas como o que são: esquemas de opressão. Neste estudo me proponho, pois, a refletir em torno de tais esquemas de opressão conforme se expressam através de duas categorias ibero-americanas, as da "mestiçagem" e da "fronteira" (3), e a tentativa de superação em que implica o pensamento da libertação.

Ibero-América como fronteira

O conceito de "fronteira" surge naturalmente associado aos de "descoberta e conquista" da América, como simples projeção do de "fronteira", linha de conflito entre cristãos e muçulmanos, já estabelecido na Europa. Neste primeiro sentido, seu uso coincide com o da América anglo-saxônica. A fronteira era, no conceito europeu, linha de separação, prelúdio da criação

de um novo centro, processo de expansão. Na América Hispânica, este sentido original experimentou desde o começo uma transformação radical: se petrificou. A fronteira deixou de ser o ponto de separação entre o conquistado e aquele por conquistar, entre o conhecido e aquele por "descobrir", para se converter em um lugar, em um espaço, em um modo de viver. Do dinâmico conceito europeu de "fronteira" que se definia em si mesmo, ou seja, que carregava em si seu próprio centro, na Ibero-América se passa para um conceito estático que se singulariza por carecer de centro; a fronteira ibero-americana se definia durante a Colônia através do centro espanhol. A independência política não trouxe consigo a recuperação do centro, mas sim a transferência paulatina deste para a França, a Inglaterra, os Estados Unidos. A polarização "civilização/ barbárie", que caracteriza o discurso intelectual e o desenvolvimento sócio-político durante o século XIX, é precisamente uma das implicações da ibero-americanização do conceito de "fronteira".

O centro da estrutura que possibilita, por exemplo, o discurso de Sarmiento, não é um centro ibero-americano. O conflito social se define em sua obra em termos do europeu (o centro) e o ibero-americano (a fronteira), em termos de duas forças oponentes, "uma civilizada, constitucional, européia; a outra bárbara, arbitrária, americana" [110]. Tratava-se, para Sarmiento, de "duas sociedades distintas, rivais e incompatíveis" [55]. Ou seja, ainda que a polarização que demarcava o conceito de fronteira, conforme sua origem européia, não havia se alterado, o espaço que esta simbolizava havia se transformado de um modo radical. A fronteira sempre havia sido um lugar de resistência e, portanto, transitório. Mas anteriormente não se referia a um espaço, senão que a uma linha de contato. No discurso de Sarmiento "a fronteira" é um espaço; e a barbárie não é o "outro", o que limita a fronteira, senão que agora se converte na "expressão de uma maneira de ser de um povo, de suas preocupações e instintos" [14].

O discurso de Sarmiento, que fixava com sucesso a atenção nas duas forças irreconciliáveis que definiam a noção europeia de fronteira, não chega, contudo, a perceber as implicações acarretadas pelo fato de a fronteira haver se convertido em um espaço com o qual agora se pretendia definir países politicamente independentes. A transferência do centro de reflexão do conflito civilização/ barbárie para as causas que o originam, enraizadas elas mesmas na ibero-americanização do conceito europeu de fronteira, tem sido um processo lento. Na realidade, é somente a partir da geração de 1939 que se começa a recuperar o espaço ibero-americano como âmbito de produção de cultura. Um século depois de Sarmiento haver publicado sua obra seminal *Civilización y barbarie*, outro pensador argentino, Ezequiel Martínez Estrada, problematizará os conceitos de "civilização" e "barbárie" ao contextualizá-los agora no discurso axiológico ibero-americano em seu ensaio *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948). Martínez Estrada toma consciência, no transcurso deste processo, de que na Ibero-América o conceito de fronteira se transformava em um espaço cujo cenário ele vê como "uma prisão ou, se preferir, um inferno, como também o julgam os que ali padecem condenados sem saber por que" [11, 490]. E acrescenta: "Como se pode compreender essas vidas sem englobar uma parcela vastíssima de território e de população, e até de países e de povos?" [11, 493]. Martínez Estrada interioriza, com efeito, sua reflexão ao se concentrar na análise do discurso axiológico do estar ibero-americano, mas em sua rejeição de um centro externo imposto, a "civilização" de Sarmiento, não chega, contudo, a superar sua noção de "fronteira" [44], senão que a ibero-americaniza, no sentido de se apropriar do conceito sem modificar seu significado; não define, pois, a zona em função de sua estrutura, porém o faz como zona de oposição a um centro externo que, por isso mesmo, a governa. Liliana Weinberg, ao reconhecer no conceito de "fronteira" uma categoria ibero-americana, aponta com acerto:

"Situado ao lado (para) do que comumente se aceita como verdadeiro (doxa), [Martínez Estrada] se dedicará a indagar a verdade dos fatos desde um novo 'mirante'. E, ao oferecer a verdade, demonstrará que é ele quem ocupa o verdadeiro centro, validando assim sua posição marginal como a única autêntica [...] Pôr-se à margem era a única forma de continuar ocupando o centro; somente a partir da margem é possível perceber as imposturas do centro para desmascará-las e, ao mesmo tempo, descobrir a verdade escondida pela mentira do discurso oficial". [34]

Martínez Estrada supõe, nesse sentido, um caminho intermediário na recuperação do espaço ibero-americano, que conecta o pensamento do século XIX (Sarmiento) com o pensamento da libertação (Zea), conforme este surge a partir da década de sessenta. Em Sarmiento, a Ibero-América não existe como identidade própria; ele ainda via os países ibero-americanos como lugar de confrontação entre a civilização e a barbárie, como terra de ninguém. Talvez melhor que em sua própria obra, a transcendência do pensamento de Sarmiento se manifesta com mais precisão no mundo ibero-americano que se delineia em romances como o do equatoriano Juan León Mera, *Cumandá o un drama entre salvajes* (1879). Nesta obra, os habitantes do Equador são separados em dois grandes grupos: os estrangeiros e os selvagens; os primeiros são os "brancos", identificados como cristãos; os outros são os índios ou mestiços. Inclusive se assinala que a protagonista, Cumandá, era branca em um ambiente indígena, dizendo que tinha "coração de origem cristã em peito selvagem" [54]. Nesta obra de Juan León Mera, o Equador não existe como identidade social; continua a ser um lugar fronteiro, semelhante aos da Espanha medieval, e o conflito se define, nos termos de Sarmiento, como uma luta entre a civilização (o europeu) e a barbárie (o autóctone).

Martínez Estrada recupera o espaço, dá corporeidade própria à Ibero-América; mas não o faz recuperando o centro como primeiro passo

inevitável para a reconstrução de uma realidade que surgira agora do espaço ibero-americano. Faz da fronteira o centro. Entenda-se bem: ele não transfere o centro para a zona que antes se considerava fronteira (zona marginal), senão que faz da fronteira, da própria marginalidade, um centro. Sua obra, como anteriormente a de Sarmiento, exemplifica neste sentido um processo, pois ao mesmo tempo resume e compila o discurso da "recuperação" ibero-americana que caracteriza os dois primeiros terços do século XX. A "recuperação" da literatura, do pensamento, do desenvolvimento histórico ibero-americano até a década dos sessenta, esteve marcada, como assinalamos anteriormente com o exemplo de Larroyo (4), por uma interpretação do ibero-americano através de valores, escolas filosóficas, modas e interesses europeus. Com isso se recuperava, com efeito, o espaço ibero-americano, mas se negava a ele autonomia ao torná-lo dependente; não o libertava, senão que se legitimava a sua realidade como sendo essencialmente marginalizada; ou como nos diz Weinberg: "A fronteira se caracteriza então primeiramente pelo que não é, se caracteriza por exclusão [...]. Seus habitantes, seu ambiente, sua cultura, são também fronteiriços" [114]. Este modo de ver a realidade ibero-americana ainda se esboça hoje em dia em obras populares, que oferecem interpretações simplistas de seu desenvolvimento, mas que, até mesmo a partir de posturas contraditórias, coincidem ao considerar o espaço ibero-americano como espaço de fronteira. Refiro-me a obras como *Las venas abiertas de América Latina* (1971), de Eduardo Galeano, ou *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976), de Carlos Rangel. O primeiro, a partir de uma ótica terceiro-mundista, que postula a cômoda posição de que "o sub-desenvolvimento latino-americano é uma consequência do desenvolvimento alheio" [440], e o segundo, convencido, a partir da ótica dos centros de poder, de que "o mais acertado, verdadeiro e normal que se pode dizer sobre a América Latina é que até hoje tem sido um fracasso" [21].

No conceito europeu de fronteira sempre se fazia referência, como apontamos, a uma linha, ao lugar de encontro e conflito com o "outro", que só pelo fato de sê-lo representava o "bárbaro", e a fronteira era a linha que separava a "civilização" da "barbárie". Em qualquer caso, por dever ou por castigo, vivia-se sempre na fronteira de modo provisório, sem confundir o lugar de pertencimento (o centro, a civilização) com o lugar transitório de residência. Na Ibero-América, ao se fazer da fronteira um espaço e, portanto, um lugar de residência, sem modificar seu contexto conflitante entre o que se rejeita (convertido agora no autóctone) e o que se desejaria ser (o estabelecimento de um centro que está sempre fora), cria-se um novo modo de ser que Mayz Vallenilla define como um "reiterado não-ser-sempre-ainda" [72]. É "o pecado original da América" de Murena, pois, para ele, "o principal fato foi a expulsão de uma terra espiritualizada [Europa] para outra sem espírito; dele procedem todos os males"[159]; trata-se de um permanente sentir-se desterrado na fronteira: "A América está presente em mim na medida em que sou americano, mas talvez ainda mais na medida em que não sou" [Murena 9]. Por isso o constante questionar "Por que eu estou na América? [...] Por que não coube a nós o destino da Europa ou da Ásia e não aos que estão agora na Europa e na Ásia? [...] Por que tiveram de se ver expulsos do espírito [do centro] para o não-espírito [a fronteira], em vez de poder prosseguir, como os outros, no seio do espírito?" [Murena 159].

O ibero-americano como mestiçagem

A pergunta "o que somos?" já aparece na Ibero-América com a primeira geração que vem depois da conquista e é talvez a marca mais distintiva que se destaca e que caracteriza ao mesmo tempo as expressões culturais de seus habitantes, os quais se sentem vivendo no "novo continente"; ou seja, em um continente visto a partir de "outro", a partir de um centro que não é o seu. Mas é no momento da independência política que a pergunta adquire

uma repercussão existencial consciente, pois exige agora uma resposta, mesmo que, sem definição própria, esta apareça por via negativa, pelo que não é; isto é, pelo que se rejeita e pelo que se almeja. Assim se expressa Simón Bolívar e, com ele, toda uma geração: "Não somos índios nem europeus, porém uma espécie intermediária entre os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis: em suma, [somos] nós americanos por nascimento e nossos direitos os da Europa, temos que defender [estes direitos] em relação ao fato de termos nascido na América e [temos] que nos manter nele contra a invasão dos invasores" [69]. Neste escrito de 1815 ("Carta de Jamaica"), Bolívar converte, de modo simbólico, a fronteira em espaço. Ao cortar os laços com a metrópole, com o centro, destrói-se também a pretensão de um viver transitório, provisório. Mas Bolívar não desloca o centro para a América; corta somente os laços: "nossos direitos [são] os da Europa", nos diz. Na realidade, esta é a única afirmação que se formula por via positiva: o reconhecer como centro do novo espaço o centro europeu. As demais afirmações se expressam por via negativa: "não somos índios nem europeus" e nos encontramos "entre os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis". Com isso, o conceito de fronteira se mantém íntegro; o espaço é o que se amplia e é a causa da luta; reclama-se agora a posse da "fronteira"; mas o objetivo de viver na fronteira continua sendo conflituoso: rejeita-se o "índio" (a barbárie), para manter como "nossos direitos os da Europa".



Bolívar assinala de modo contundente que "não somos índios nem europeus" [69], como correspondia à visão que se tinha da Ibero-América na Europa. Para o europeu, Bolívar era, na verdade, um *criollo*; ou seja, um nascido na fronteira, e portanto um produto da fronteira, ainda que, isso sim, do lado europeu da fronteira, o que o tornava mais humano que o bárbaro (o índio) que habitava do outro lado da fronteira, mas que de modo algum o igualava ao europeu, ao habitante do centro. Quando a geração de Bolívar exige o domínio político sobre a fronteira, e a converte em espaço; começa-se também a borrar a linha que mantinha o "outro" separado. Com isso, o habitante deste novo espaço começa a se definir como um ser e um não-ser, ao mesmo tempo o uno e o outro: como o resultado de uma mestiçagem. Sem dúvida, o que então acontecera na superfície da dimensão

racial veio a fortalecer a mestiçagem cultural, mas não se consegue com isso se definir nem superar a mentalidade de fronteira. Antes ocorre o contrário; a mestiçagem cultural continua a ser vista através da mestiçagem racial e ambos são julgados a partir do conceito de fronteira; ou seja, a partir da perspectiva de um centro alheio, onde tanto a fronteira como a mestiçagem comportam o contexto de contaminação(5).

Ainda no final do século XIX, no *Conflicto y armonías de las razas en América*, de 1883, Sarmiento continua a perguntar: "Somos índios ou somos espanhóis? Deixamos de sê-lo por nos chamar americanos?" [37:167]. Na realidade, ao transformar a fronteira em espaço, o conflito já presente em Bolívar havia se agravado. O que começou se definindo como diferença é visto agora como repúdio; e neste sentido, o discurso de Sarmiento, mesmo quando não seja o mais representativo de sua geração, certamente coincide mais com a realidade social finissecular quando assinala: "Talvez seja esta a primeira vez que vamos a nos perguntar quem éramos quando nos chamaram de americanos, e quem somos quando nos chamamos de argentinos. Somos europeus? Tantas caras pardas nos desmentem! Somos indígenas? Sorrisos de desdém de nossas damas loiras nos dão talvez a única resposta. Misturados? Ninguém quer sê-lo, e há milhões que nem de americanos nem de argentinos queriam ser chamados" [37:27] (6). E deste modo Sarmiento explica, por exemplo, o estado de atraso em que se encontrava a Bolívia, pois nos diz, "na Bolívia há quinze índios para um branco ou espanhol mestiço e nenhum europeu dos países do Norte" [38:247] O conceito de fronteira, convertido no paradigma que fundamenta a análise do ibero-americano, dá lugar no começo do século XX a uma paulatina aceitação da mestiçagem como solução. A princípio se formula o novo discurso com posições radicais: A) Uns aceitam a mestiçagem como um mal menor, pois, como afirma Felipe Guzmán da Bolívia em 1910, "as raças inferiores que se mantêm puras [as que estavam do outro lado da fronteira original que a Europa fixou], jamais alcançarão o nível das que se

misturam para se dissolver nas raças superiores" [79-80]. Por isso, assinala, ainda em 1932, Alfredo Sanjinés: "Para La Puna, uma solução ideal seria, indubitavelmente, promover a imigração estrangeira; elementos bascos, alemães e de preferência os expoentes das raças nórdicas da Europa que podem se aclimatar no altiplano, a fim de que nossa raça indígena se aperfeiçoe" [120] (7). B) Outros, como Vasconcelos, vêem na mestiçagem "o traço fundamental da idiossincrasia ibero-americana" [34], que logo idealizam num messianismo utópico: "Na América espanhola a Natureza já não repetirá um de seus ensaios parciais, já não será a raça de uma só cor, de traços particulares [...]; o que dali sairá é a raça definitiva, a raça síntese ou raça total, formada com o gênio e com o sangue de todos os povos e, por isso mesmo, mais apto a uma verdadeira fraternidade e uma visão realmente universal" [36]. Esta obra de Vasconcelos, de 1925, teve repercussão imediata no âmbito ibero-americano; primeiro, como aponta Uslar Pietri, como aceitação de uma realidade: "eram mestiços mas não se atreviam a reconhecê-lo" [25]; logo, conforme desenvolvemos mais adiante, como posição agônica ante o reconhecer-se mestiço - ainda com a carga de inferioridade que comporta o fato de ser um produto da fronteira - e desejar que sua realidade houvesse sido diferente; finalmente, a partir da década de sessenta, através do pensamento da libertação, se inicia um lento processo de recuperação do centro, de se ver a partir da própria realidade, com o que se supera o conceito de "fronteira", e mestiçagem deixa de simbolizar falsificação para se converter em sinônimo de cultura, de riqueza cultural.

O messianismo de Vasconcelos revitaliza, pois, uma veia fecunda do pensamento de José Martí que, em relação ao tema que aqui nos ocupa, já destacava as duas facetas fundamentais que perpetuavam a mentalidade de fronteira: a) o sentir-se um ser fronteiriço e o negar-se ao mesmo tempo a se reconhecer como tal; b) o negar-se a ver a realidade ibero-americana em seu contexto e insistir em julgá-la a partir de centros externos a ela. Martí avalia com desdém a primeira atitude, "Estes nascidos na América, que se

envergonham porque vestem avental indígena, da mãe que os criou!" [38]; e é específico em relação à segunda: "Conhecer é resolver. Conhecer o país, e governá-lo conforme o conhecimento, é o único modo de livrá-lo de tiranias" [40]; por isso insiste em recuperar o centro ibero-americano: "A universidade européia deve se render ante a universidade americana" [40].

Esta é precisamente a problemática a que se propõe Martínez Estrada, cujas reflexões, como destaca Liliana Weinberg, caracterizam o pensamento de uma época; representam o processo inicial da recuperação do discurso axiológico do estar ibero-americano; mesmo que nesta primeira etapa ainda se faça através do discurso axiológico do ser europeu. Martínez Estrada parte, efetivamente, do "gaucho", que ele identifica com o mestiço e cuja palavra e conceito faz derivar do termo quechua *huacho* - "guacho" -, que significa órfão [1:241]; ou seja, filho de ninguém. Daí o sentido agônico do seu descobrir-se: "Aqui está a terrível palavra, a palavra proscrita: mestiçagem, chave de grande parte da história ibero-americana. A tragédia dos povos sul-americanos em seu corpo e em sua alma, que pertencem a dois mundos separados" [1:246].

O ibero-americano disfarça, oculta, esta espécie de esquizofrenia de seu estado, lançando o desprezo com que observa a sua realidade como ódio contra seus primogênitos. Por isso, assinala Martínez Estrada que "o ódio contra o espanhol se farta no ódio contra o índio. O desprezo contra o espanhol, no desprezo contra o gringo" [1:250]. Se reconhece como sendo filho de índia (da barbárie) e de branco (da civilização, da Europa), mas se sente filho rejeitado, pois, como assinala Weinberg em referência ao *gaucho*, "se posto perante a lei do branco e a lei do índio, acaba sendo um *outlaw* (fora-da-lei), que não pode se integrar a nenhum desses mundos ainda que seja vítima da implacável lei de ambos" [114]. Tanto para Martínez Estrada como para Weinberg, "o gauchesco é o que persiste mesmo quando o *gaucho* histórico tenha desaparecido. O gauchesco é o

que os argentinos são e não admitem porque não querem sê-lo" [99]. O gauchesco, neste sentido, reflete essa etapa intermediária de recuperação em que ainda se vê o mestiço como contaminação; o argentino é o ibero-americano que agora, como no caso de Weinberg, torna mais urgente a pergunta e a necessidade de superar o fato de que sua resposta se formule por via negativa: "O que somos? Somos o gauchesco. Somos fronteira, marginalidade, somos barbárie mal disfarçada de civilização. E, sobretudo, não somos ainda uma comunidade" [100].

Ou seja, são recuperados, sem ainda superá-los, os conceitos de "civilização" e "barbárie." Em sua origem, a barbárie era o "outro", o situado do outro lado da fronteira: o índio (o autóctone americano) em oposição ao espanhol no começo da Colônia. Com a independência política, Sarmiento quis a princípio também remover a "civilização" para a América e colocá-la nas cidades, enquanto estas se julgavam uma reprodução da Europa na América (tal é a tese central de seu livro *Civilización y barbarie*). Mas como o conceito de civilização continuava sendo o europeu, o artificioso de sua remoção não pôde se manter; novamente se impõe o sentido tradicional que Alberdi defende contra Sarmiento: "Na Plata, como no resto da América, não há mais que uma divisão do homem americano: o indígena, ou seja, o selvagem e o europeu de raça e de linhagem, que representa a civilização" [54]. Esta dicotomia no conceito do habitante ibero-americano, ainda possível em meados do século XIX, era anacrônica em meados do século XX e oposta ao que Martínez Estrada identifica como o gauchesco. Se o habitante da fronteira é por definição o mestiço, os conceitos de "barbárie" e "civilização" não podem ser categorias excludentes, mas sim componentes de um mesmo processo social; são as duas caras de uma mesma moeda.

Martínez Estrada deixa, com efeito, de se ocupar dos extremos ("barbárie" como o índio que remonta ao pré-colombiano e "civilização" como o centro

européu da cultura ocidental), para fixar sua atenção em seu "produto" ibero-americano, no gauchesco, no mestiço, que ele define como "um estilo, um conteúdo, um uso da linguagem, uma qualidade étnica, um aspecto geográfico e temporal, um mundo" [11:465]. É, nos diz mais adiante, "o que permanece quando tudo muda" o que "permanece firme por entre as vicissitudes das mudanças políticas, das técnicas industriais, do aproveitamento dos produtos naturais e de cultivo, do ensino e da obra do governo" [11:465]. Trata-se, em Martínez Estrada, de um modo de ser ibero-americano ("Para nós talvez o *gaucho* [o gauchesco] tenha um valor genético semelhante ao do normando, do saxão, do franco, do ibero, do latino, pelo que teve do espanhol racial, antropológico, e do índio" [1:261], mas que se define, como já assinalamos, por via negativa, como deficiência, como contaminação ou, como já expressa José Hernández no *Martín Fierro*, como castigo:

"Porque el ser gaucho ... ¡barajo!
 El ser gaucho es un delito

 De todo el que nació gaucho
 Esta es la suerte maldita" (I:XXIII)

Esta tomada de consciência e interpretação do ibero-americano adquire uma dimensão dolorosa em *El pecado original de América* (1965) de Murena, precisamente por se ver como um vazio, como um ser que se sente existindo entre o que não quer ser e o que não chegará a ser; ou seja, expulso do seio da civilização para o vazio e sujeitado pela âncora da barbárie do autóctone americano que o impede de se reintegrar à civilização: "Digamos, de início: nós, americanos, somos os párias do mundo, como a escória da terra, somos os mais miseráveis entre os miseráveis, somos uns despossuídos porque deixamos tudo quando viemos da Europa

ou da Ásia, e deixamos tudo porque deixamos a história" [105]. Para Murena, como para Martínez Estrada, o ibero-americano não tem história, não tem pai, é "o filho de ninguém" [106].

Murena supera em sua interpretação o conteúdo racista do conceito de mestiçagem, mas se sente aprisionado em seu significado de contaminação: "A mestiçagem americana - que em alguns países assume a forma racial - é de ordem mental, espiritual [...] é indiferente a cor da pele, a raça. Por essa razão, pela mestiçagem americana ser de ordem mental, os problemas americanos costumam ocorrer na Argentina muito antes que em outros países da América" [13]. Em Murena se unem, pois, duas posições que se reafirmam mutuamente: a) por um lado, o fato de que a Europa continua a julgar o ibero-americano através de seu próprio discurso axiológico, pelo que impõe igualmente uma "história" ibero-americana que só se faz presente quando fundamenta a européia; b) por outro lado, também o fato de que a recuperação do passado ibero-americano, que caracteriza grande parte do esforço intelectual durante o segundo terço do século XX, se efetuara assim mesmo a partir da perspectiva européia, com o que a "recuperação" se apresentava como a débil e tardia recepção dos movimentos europeus no âmbito ibero-americano. Ambas as direções reforçam em Murena uma realidade fronteiriça, constitucional, que impediu e impedirá no futuro o seu progresso. E diante da pergunta "por que?", assinala: "A única resposta que esse interrogador arranca é um sentimento, o sentimento, em suma, de que nascer ou viver na América significa estar sobrecarregado por um segundo pecado original" [156]. Trata-se de uma posição messiânica, mesmo que seja de caráter oposto à de Vasconcelos, mas que leva a aceitar uma visão derrotista: "Nos vemos forçados a presumir que essa compulsão do mistério que nos expulsou do reino do espírito [Europa] já constituído, que pareceu degradante para nós, é uma insinuação no sentido de que há na raiz da América um pecado original, que a América fora objeto de uma predestinação" [167].

Sob tal perspectiva, Murena interpreta o desenraizamento das minorias ibero-americanas como a ineludível atração na direção da luz, na direção da civilização - sempre centrada na Europa - que é experimentada por todo aquele que toma consciência de sua realidade e que por isso mesmo "teria preferido não nascer nestas terras" [174]. A descrição da minoria que nos dá Murena atualiza o funcionamento desse modo de ser (o *gauchesco* em Martínez Estrada, a mestiçagem em meu estudo), que nós associamos com a categoria de fronteira: "Membro das minorias urbanas, o desertor das áreas rurais que se incorpora às urbes, protegido pelas muralhas das cidades levantadas de costas para os países e com a face voltada para o ultramar, sua atitude mais rudimentar consiste no desdém para com a barbárie das províncias, do interior. Neste qualificativo de barbárie lançado contra o que constitui quase a totalidade de seu país, denuncia a convicção de que não considera tal terra como sua, que sua terra é a civilização, de tão exígua validade entre os que partilham da sua nacionalidade" [175].

Neste sentido, Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Vasconcelos, Martínez Estrada, Murena, são apenas figuras representativas de um processo: como a independência política do espaço não trouxe consigo a criação de um centro que o contextualizasse, e como as sucessivas tentativas de criá-lo partiam, em geral, de premissas axiológicas européias, tais propósitos parecem na Ibero-América se converter em projetos individuais, esquecidos ou rejeitados pelas gerações seguintes de intelectuais, que, situados novamente em um centro externo, crêem que o "novo mundo" deve começar com eles. O resultado é, no entanto, que apenas se asseguram de que nada comece e que sua própria obra seja silenciada pelas gerações seguintes, ao passo que vai se alimentando um permanente estado de expectativa. Na realidade, tal estado de expectativa era o essencial do antigo conceito de fronteira, quando por fronteira se entendia a linha de encontro ou de confrontação com o "outro". Mas a permanência deste "ser-

expectativa" como contextualização do novo espaço criado deu lugar, segundo o discurso filosófico de Mayz Vallenilla, a um modo peculiar do ser ibero-americano: "É que por viver de expectativa... não somos ainda? Ou será, pelo contrario, que já somos... e nosso ser mais íntimo consiste em um essencial e reiterado não-ser-sempre-ainda?" [72]. Com esta expressão, Mayz Vallenilla não sugere que o ibero-americano não é ou que constitua um mero episódio temporal inacabado, senão que "essencialmente, somos e seremos um não-ser-sempre-ainda" [91].

Na direção de um pensamento da libertação

Mesmo que pareça redundante reiterá-lo, creio que convém enfatizar de novo a validade que, meio século depois, as palavras de Martínez Estrada ainda têm; com uma tênue atualização, sua afirmação sobre o *gaucho* - esse "filho de ninguém" que vive entre o "índio" e o "branco" - resume igualmente o presente: "Na fronteira (Ibero-América), esse habitante fronteiriço tinha que servir aos interesses de seu inimigo para se salvar [se identificamos a oligarquia política, econômica e cultural com o 'gaucho', o povo é o 'índio', e os interesses internacionais econômicos, culturais, políticos etc., representam o centro que governa a vida na 'fronteira' ibero-americana]" [1:114]. O pessimismo do discurso de Martínez Estrada, evidentemente, provém do fato de que ele mesmo se encontra aprisionado em seu viver fronteiriço, mas a leitura de suas palavras na década de noventa esboça, certamente, uma profunda reflexão que transcende sua circunstancialidade: "Seria ingênuo se perguntar por que esses seres que padecem cativos em um pedacinho do mundo que é tão imenso, sofrem como se houvessem perdido toda capacidade de determinação e até de mobilidade. Enfocar assim o problema é desconhecer uma verdade universal. Não podem. E porque não podem, não querem. Não é lícito lançar sobre os ombros dos infelizes o peso angustiante das leis infalíveis da existência, perdoar a sociedade em busca de um inocente. Não há mais que

duas saídas: compreender e se resignar" [II:491].

No final da década de sessenta começa a se formular na Ibero-América um novo discurso que recupera o homem em sua concreção histórica como referente de sua reflexão. Inicia-se, deste modo, a recuperação do centro de sua própria estrutura; entenda-se bem que recuperar o centro não significa que no passado não o tivesse; antes só se pensava como se não existisse, e o que o pensamento da libertação inicia é uma reflexão que se fundamenta em paradigmas próprios: daí o discurso teológico de Gustavo Gutiérrez ou Leonardo Boff, por exemplo, que fazem a reflexão teológica partir de um centro, de uma estrutura ibero-americana. Zea repudia igualmente o discurso que considera bárbaro qualquer outro discurso, e formula seu pensamento da libertação através de um discurso que "está disposto a compreender, ao mesmo tempo em que busca se fazer compreender", pois, acrescenta Zea, "é a incompreensão o que origina o discurso visto como barbárie. Todo discurso é do homem e para o homem. O discurso como barbárie é o discurso a partir de uma suposta sub-humanidade, a partir de um suposto centro em relação a uma suposta periferia. Todo homem deve ser centro e, como tal, se aprimorar mediante a compreensão de outros homens" [1988:23-24]. Tal é o sentido de convivência que se impõe a cada dia com mais urgência no processo de globalização atual e que em espanhol o termo *nosotros* (nós) expressa com nitidez. Trata-se, efetivamente, da comunidade humana, de um *nosotros*, mas que para evitar novos colonialismos deve ser entendido na ordem de seus componentes; ou seja, como um *nos-otros* (nós-outros), como um diálogo a partir do *nos* (nós), de uma reflexão que parte das próprias estruturas, mas que se sabe ser unicamente em diálogo com os *otros* (outros).

Na realidade, a atual classificação dos povos em desenvolvidos e subdesenvolvidos, que supõe um centro e uma periferia, é somente a atualização, agora com base econômica, das classificações sociais no século XIX, baseadas na cor da pele ou em uma forma específica do crânio. Tanto antes como agora, tais classificações vão acompanhadas de avaliações sócio-culturais que atualizam renovadas formas de colonização, as quais se auto-justificam, agora como antes, na suposta superioridade de alguns seres humanos sobre outros. Da barbárie existencial por não falarem espanhol e não serem cristãos, passou-se à barbárie cultural por não participarem plenamente da modernidade cartesiana; desta para a barbárie racial por não possuírem a mesma cor de pele e de olhos que o modelo centro-europeu; hoje em dia, finalmente, falamos de uma nova barbárie, a barbárie econômica que mantém estes povos no subdesenvolvimento. E embora na atualidade esta "realidade" não se expresse em termos tão crus como o duvidar da humanidade do habitante ibero-americano no século XVI ou o afirmar de sua inferioridade genética como nos séculos XVIII e XIX, implica igualmente incapacidade. Este discurso da modernidade européia é, precisamente, o que o pensamento da libertação se propõe problematizar, desconstruir, para descobrir, como faz Zea, que "o dilema latino-americano entre 'civilização e barbárie' foi formulado pela mesma Europa para manipular os povos" [1988:276].

As conclusões de Leopoldo Zea de que "não existem povos civilizados e povos bárbaros ou selvagens, mas sim povos formados por homens concretos, interligados em seus esforços por satisfazer suas peculiares necessidades" [1988:23], sintetizam também a contribuição da geração intelectual ibero-americana de 1968 (8). Mas estas conclusões destacam igualmente a dupla faceta da problemática. Com efeito, não basta desconstruir, problematizar, o pensamento que, instalado em um centro próprio, considera periférico, no sentido de contaminado, inferior, o pensamento do "outro", senão que se faz necessário também superar a

mentalidade de periferia, de fronteira, dos habitantes do espaço que se deseja libertar. Em suas consequências últimas, o pensamento da libertação desmascara o conteúdo de opressão de todo centro e busca destruí-lo; mas isso não implica na negatividade de apagá-lo segundo o discurso pós-moderno centro-europeu, mas sim em superá-lo, em transformá-lo em um centro dialógico que seja por sua natureza dinâmico, para desta maneira evitar, no futuro, novas formas de opressão.

Mas ao desmascarar os esquemas de opressão presentes em todo centro que julga os demais como periféricos, o pensamento da libertação possibilita não apenas a libertação dos hoje chamados países subdesenvolvidos, mas também de certas zonas interiores, ou grupos sociais específicos, antes considerados marginais. A repercussão deste processo é dupla e constitui, talvez, a marca mais característica da situação ibero-americana na década de noventa. É dupla, no sentido em que supõe uma independência cultural do tradicional "centro" europeu, mas do mesmo modo implica em descobrir os "centros" igualmente de opressão que a Ibero-América alojava dentro de si mesma. É assim que surge o discurso testemunhal de povos marginalizados há séculos, mas que agora se apoderam da palavra e reclamam seus direitos de seres humanos com seu próprio discurso; tal é o símbolo de Rigoberta Menchú e a exteriorização de seu pensamento em obras como *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia* [1983]. Do mesmo modo se pode considerar também a recente rebelião em Chiapas. Mas as novas "fronteiras" que agora se revelam não implicam apenas numa tomada de consciência da existência de grupos étnicos marginalizados; o processo vai mais além: se "descobrem" outras formas de marginalização, diferentes dos espaços políticos ou diferenças étnicas; "surtem" os grupos marginalizados pela pobreza, a quem também se negara a voz e ocasionalmente se relegava a estados de subsistência; se "torna visível", enfim, a mulher como grupo oprimido. Surge, como assinalamos anteriormente, um novo centro, que agora não se

define por suas diferenças com os demais, e que procura eliminar o tradicional conceito de fronteira, para se sentir no diálogo. É reconhecer a presença e os direitos do "outro" implícitos na relação de um *nos-otros* (nós-outros).

NOTAS

1. Refiro-me aqui às obras já clássicas, entre muitas outras, de Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* [1969]; Gabriel García Márquez, *Cem anos de Solidão* [1967]; Fernando H. Cardoso e Enzo Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina* [1969]; Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido* [1971]; Gustavo Gutiérrez, *Teologia da libertação* [1970].
2. Deste modo se deve interpretar obras como a de Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana* [1969], onde dedica capítulos às correntes da escola escocesa e do sensualismo, ao ecletismo, socialismo utópico, idealismo, positivismo, à escola de Ortega y Gasset; ao existencialismo, fenomenologia, materialismo histórico, etc.
3. A inspiração deste estudo se encontra nas páginas do recente livro de Liliana Weinberg, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro* [México: UNAM, 1992]; em minhas reflexões parto igualmente de suas categorias de "fronteira" e do "gauchesco".
4. A obra do mexicano Francisco Larroyo foi apontada como representativa, mas teríamos podido citar igualmente, entre muitas outras, a *Historia de la*

literatura hispanoamericana, de Enrique Anderson Imbert [México: Fondo de Cultura Económica, 1965]; *La filosofía en la Argentina actual*, de Alberto Caturelli [Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971]; ou a obra do boliviano Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia* [Buenos Aires: Losada, 1945].

5. A perspectiva européia partia do clima, da geografia e da fauna, e disso se inferia a impossibilidade de formar instituições livres nos climas quentes, e a incapacidade do americano de se integrar na marcha dos povos civilizados. Sem dúvida, a posição mais radical e influente antes da independência política ibero-americana foi a de Corneille de Pauw, que em 1768, em *Recherches philosophiques sur les américains*, lança a tese de que a totalidade da espécie humana está debilitada e degenerada no novo mundo. Veja-se a obra de Antonello Gerbi, *O Novo Mundo: história de uma polêmica 1750-1900*, e, a propósito do século XIX, meu estudo, "Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX".

6. O uso peculiar, nos censos e nas relações sociais, dos termos que pretendem uma identificação étnica atesta o quanto ainda é atual este sentimento. A palavra branco, por exemplo, designa, naturalmente, uma conotação racial, mas na Ibero-América o conceito é muito mais amplo e chega a representar um conteúdo cultural. Branco é, então, toda pessoa educada na tradição ocidental.

7. Para um estudo mais detalhado da evolução deste modo de pensar em relação à Bolívia, veja-se meu estudo, *Bolívia: un pueblo en busca de su identidad*.

8. Em meu estudo, "El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica", desenvolvo de modo esquemático minha divisão do século XX ibero-americano em três etapas fundamentais. A primeira se inicia em torno de 1915, a segunda em 1939; "a terceira etapa, a concepção de uma filosofia da libertação, emerge como pensamento amadurecido no final dos anos sessenta. Trata-se de uma visão ibero-americana da ordem mundial, primeiramente uma confrontação, depois uma desconstrução, do discurso axiológico do pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que este se institua em escala global como portador dos valores universais. Neste sentido, 1968 parece ser a data catalisadora deste pensamento: desde Medellín, que marca o início da teologia da libertação como discurso teórico, aos trágicos episódios mexicanos da noite de Tlatelolco. A Ibero-América havia maturado um novo pensamento que refletia com clareza a obra de Leopoldo Zea e que pode muito bem ser resumido nas palavras-chave: 'A filosofia na América Latina como problema do homem', com que começa seu livro *La filosofía americana como filosofía sin más* [1969]. Este é o pensamento que anima o sincretismo estético-filosófico de *Cem anos de solidão* [1967], de Gabriel García Márquez, ou a formulação utópica do 'homem novo' que surge do triunfo da Revolução cubana e do pensamento de Che Guevara e entra em crise com a sua morte em 1967 e com a tentativa posterior de Teoponte (Néstor Zamora) [...]. É também o pensamento que anima as reflexões de Fernando H. Cardoso e Enzo Faletto em *Dependência e desenvolvimento* [1970] ou de Paulo Freire em *Pedagogia do oprimido* [1971] ou, finalmente, a revalorização do cristianismo de Gustavo Gutiérrez em sua *Teologia da libertação* [1970]" [54-55].

BIBLIOGRAFIA DE OBRAS CITADAS

Alberdi, Juan Abautista: *La barbarie histórica de Sarmiento*. Buenos Aires: Pampa y Cielo, 1964.

Bolívar, Simón: *Escritos políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1990.

Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo Veintiuno, 1990.

Galeano, Eduardo: *La venas abiertas de América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1980.

Gómez-Martínez, José Luis: "Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX", *Historia de la literatura Hispanoamericana. Tomo II. Del neoclasicismo al modernismo*. Madrid: Cátedra, 1987, pp. 399-415.

-----: *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1988.

-----: "El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica", *Cuadernos Americanos* 40 (1993): 43-61.

Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1981.

Guzmán, Felipe S.: *El problema pedagógico en Bolivia*. La Paz: Imprenta Velarde, 1910.

Larroyo, Francisco: *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa, 1978.

Martí, José: *Política de Nuestra América*. México: Siglo Veintiuno, 1982.

Martínez Estrada, Ezequiel: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*.

Ensayo de interpretación de la vida argentina. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

Mera, Juan León: *Cumandá o un drama entre salvajes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

Mayz Vallenilla, Ernesto: *El problema de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1969.

Montaner, Carlos Alberto: *La agonía de América: indagaciones sobre el fracaso hispanoamericano*. Barcelona: Plaza y Janés, 1989.

Murena, H.A.: *El pecado original de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

Rangel, Carlos: *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas: Monte Avila Editores, 1976.

Rodó, José Enrique: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1967.

Sanjinés, Alfredo: *La reforma agraria en Bolivia*. La Paz: Editorial Renacimiento, 1932.

Sarmiento, Domingo Faustino: *Civilización y barbarie*. Tomo VII. Buenos Aires: Imprenta Mariano Moreno, 1896.

-----: *Conflicto y armonías de las razas en América*, Vols. 37 y 38 de *Obras completas*. Buenos Aires: Imprenta Mariano Moreno, 1900.

Uslar Pietri, Arturo: *La otra América*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

Vasconcelos, José: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Madrid: Aguilar, 1966.

Weinberg de Magis, Liliana: *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*. México: UNAM, 1992.

Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno, 1969.

-----: *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Antropos, 1988.

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe (www.tau.ac.il/eial/).

NACIONAL POR SUBTRAÇÃO

Roberto Schwarz

Brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência. Ela pode ser e foi interpretada de muitas maneiras, por românticos, naturalistas, modernistas, esquerda, direita, cosmopolitas, nacionalistas etc., o que faz supor que corresponda a um problema durável e de fundo. Antes de arriscar uma explicação a mais, digamos portanto que o mencionado mal-estar é um fato.

As suas manifestações cotidianas vão do inofensivo ao horripilante. O Papai Noel enfrentando a canícula em roupa de esquimó é um exemplo de inadequação. Da ótica de um tradicionalista, a guitarra elétrica no país do samba é outro. Entre os representantes do regime de 64 foi comum dizer que o povo brasileiro é despreparado e que democracia aqui não passava de uma impropriedade. No século XIX comentava-se o abismo entre a fachada liberal do Império, calcada no parlamentarismo inglês, e o regime de trabalho efetivo, que era escravo. Mário de Andrade, no "Lundu do escritor difícil", chamava de macaco o compatriota que só sabia das coisas do estrangeiro. Recentemente, quando a política de Direitos Humanos do governo Montoro passou a beneficiar os presos, houve manifestações de insatisfação popular: por que dar garantias aos condenados, se fora da cadeia elas faltam a muita gente? Dessa perspectiva, também os Direitos Humanos seriam postiços no Brasil... São exemplos desencontrados, muito diferentes no calibre, pressupondo modos de ver incompatíveis uns com os

outros, mas escolhidos com propósito de indicar a generalidade social de uma certa experiência. Todos comportam o sentimento da contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo.

Como estamos entre estudantes de Letras, vejamos algo da questão em nosso campo. Nos vinte anos em que tenho dado aula de literatura assisti ao trânsito da crítica por impressionismo, historiografia positivista, *new criticism* americano, estilística, marxismo, fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo e agora teorias da recepção. A lista é impressionante e atesta o esforço de atualização e desprovincianização em nossa universidade. Mas é fácil observar que só raramente a passagem de uma escola a outra corresponde, como seria de esperar, ao esgotamento de um projeto; no geral ela se deve ao prestígio americano ou europeu da doutrina seguinte. Resulta a impressão — decepcionante — da mudança sem necessidade interna, e por isso mesmo sem proveito. O gosto pela novidade terminológica e doutrinária prevalece sobre o trabalho de conhecimento, e constitui outro exemplo, agora no plano acadêmico, do caráter imitativo de nossa vida cultural. Veremos que o problema está mal posto, mas antes disso não custa reconhecer a sua verdade relativa.

Tem sido observado que a cada geração a vida intelectual no Brasil parece recomençar do zero. O apetite pela produção recente dos países avançados muitas vezes tem como avesso o desinteresse pelo trabalho da geração anterior, e a conseqüente descontinuidade da reflexão. Conforme notava Machado de Assis em 1879, "o influxo externo é que determina a direção do movimento".(1) Que significa a preterição do influxo interno, aliás menos

inevitável hoje do que naquele tempo? Não é preciso ser adepto da tradição ou de uma impossível autarquia intelectual para reconhecer os inconvenientes desta praxe, a que falta a convicção não só das teorias, logo trocadas, mas também de suas implicações menos próximas, de sua relação com o movimento social conjunto, e, ao fim e ao cabo, da relevância do próprio trabalho e dos assuntos estudados. Percepções e teses notáveis a respeito da cultura do país são decapitadas periodicamente, e problemas a muito custo identificados e assumidos ficam sem o desdobramento que lhes poderia corresponder. O prejuízo acarretado se pode comprovar pela via contrária, lembrando a estatura isolada de uns poucos escritores como Machado de Assis, Mário de Andrade e, hoje, Antonio Candido, cuja qualidade se prende a este ponto. A nenhum

deles faltou informação nem abertura para a atualidade. Entretanto, todos souberam retomar criticamente e em larga escala o trabalho dos predecessores, entendido não como peso morto, mas como elemento dinâmico e irresolvido, subjacente às contradições contemporâneas.(2)

Não se trata, portanto, de continuidade pela continuidade, mas da constituição de um campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias, que recolha as forças em presença e solicite o passo adiante. Sem desmerecer os teóricos da última leva que estudamos em nossos cursos de faculdade, parece evidente que nos situaríamos melhor se nos obrigássemos a um juízo refletido sobre as perspectivas propostas por Silvio Romero, Oswald e Mário de Andrade, Antonio Candido, pelo grupo concretista, pelos Cepecês... Há uma dose de adensamento cultural, dependente de alianças ou confrontos entre disciplinas científicas,

modalidades artísticas e posições sociais ou políticas sem a qual a idéia mesma de ruptura, perseguida no culto ao novo, não significa nada. Isso posto, vale a pena lembrar que aos hispano-americanos o Brasil dá impressão de invejável organicidade intelectual, e que, por incrível que pareça, dentro do relativo eles talvez até tenham razão.

O que fica de nosso desfile de concepções e métodos é pouco, já que o ritmo da mudança não dá tempo à produção amadurecida. O inconveniente é real e faz parte do sentimento inadequação que foi nosso ponto de partida. Nada mais razoável, portanto, para alguém consciente do prejuízo, que passar ao pólo oposto e imaginar que baste não reproduzir a tendência metropolitana para alcançar uma vida intelectual mais substantiva. A conclusão é ilusória, como se verá, mas tem apoio intuitivo forte. Durante algum tempo ela andou na boca dos nacionalismos de esquerda e direita, convergência que, sendo mau sinal para a esquerda, deu grande circulação social àquele ponto de vista e contribuiu para prestigiar o baixo-nível.

Daí a busca de um fundo nacional genuíno, isto é, não-adulterado: como seria a cultura popular se fosse possível preservá-la do comércio e, sobretudo, da comunicação de massa? O que seria uma economia nacional sem mistura? De 64 para cá a internacionalização do capital, a mercantilização das relações sociais e a presença da mídia avançaram tanto que estas questões perderam a verossimilhança. Entretanto, há vinte anos apenas elas ainda agitavam a intelectualidade e ocupavam a ordem do dia. Reinava um estado de espírito combativo, segundo o qual o progresso resultaria de uma espécie de reconquista, ou melhor, da expulsão dos invasores. Rechaçado o Imperialismo, neutralizadas as formas mercantis e

industriais de cultura que lhe correspondiam, e afastada a parte antinacional da burguesia, aliada do primeiro, estaria tudo pronto para que desabrochasse a cultura nacional verdadeira, descaracterizada pelos elementos anteriores, entendidos como corpo estranho. A ênfase, muito justa, nos mecanismos da dominação norte-americana servia à mitificação da comunidade brasileira, objeto de amor patriótico e subtraída à análise de classe que a tornaria problemática por sua vez. Aqui é preciso uma ressalva: o governo Goulart, durante o qual este sentimento das coisas chegou ao auge, foi um período de acontecimentos extraordinários, com experimentação social e realinhamentos democráticos em escala. Não pode ser reduzido às inconsistências de sua auto-imagem — ilustrativas, não obstante, da ilusão própria ao nacionalismo populista, que coloca o mal todo no exterior.

Quando os nacionalistas de direita em 64 denunciavam o alienígena o marxismo talvez imaginassem que o fascista fosse invenção brasileira. Neste ponto, guardadas as diferenças, as duas vertentes nacionalistas coincidiam: esperavam achar o que buscavam através da eliminação do que não é nativo. O resíduo, nesta operação de subtrair, seria a substância autêntica do país. A mesma ilusão funcionou no século XIX, ando entretanto a nova cultura nacional se deveu muito mais à diversificação dos modelos europeus que à exclusão do modelo do modelo português. Na outra banda, dos retrógrados, os adversários da descaracterização romântico-liberal da sociedade brasileira tampouco chegavam ao país autêntico, pois extirpadas as novidades francesas e inglesas ficava restaurada a ordem colonial, isto é, uma criação portuguesa. O paradoxo geral deste tipo de purismo está encarnado na figura de Policarpo Quaresma, a quem o afã de autenticidade

leva a se expressar em tupi, língua estranha para ele. Analogamente em Quarup, de Antonio Callado, onde o depositário da nação autêntica não é o passado pré-colonial, como queria a figura de Lima Barreto mas o interior longínquo do território, distante da costa atlântica e de seus contatos estrangeirizantes. Um grupo de personagens identifica no mapa o centro geográfico do país e sai à sua busca. Depois de muita peripécia a expedição chega ao termo da procura, onde encontra — um formigueiro.

Ao nacionalista a padronização e a marca americana que acompanham os veículos de comunicação de massa apareciam como efeitos negativos da presença estrangeira. É claro que à geração seguinte, para quem o novo clima era natural, o nacionalismo é que teria de parecer esteticamente arcaico e provinciano. Pela primeira vez, que eu saiba, entra em circulação o sentimento de que a defesa das singularidades nacionais contra a uniformização imperialista é um tópico vazio. Sobre fundo de indústria cultural, o mal-estar na cultura brasileira desaparece, ao menos para quem queira se iludir.

Também nos anos 60 o nacionalismo havia sido objeto da crítica de grupos que se estimavam mais avançados que ele política e esteticamente. O raciocínio de então vem sendo retomado em nossos dias, mas agora sem luta de classes nem antimperialismo, e no âmbito internacionalíssimo da comunicação de massas. Nesta atmosfera "global", de mitologia unificada e planetária, o combate por uma cultura "genuína" faz papel de velharia. Fica patente o seu caráter ilusório, além de provinciano e complementar de formas arcaicas de opressão. O argumento é inatacável, mas não custa assinalar que, dado o novo contexto, a ênfase na dimensão internacional da

cultura vem funcionando como pura e simples legitimação da mídia. Assim como os nacionalistas atacavam o imperialismo e eram lacônicos quanto à opressão burguesa, os antinacionalistas de agora assinalam a dimensão autoritária e atrasada de seu adversário, com carradas de razão, o que no entanto faria crer que o reinado da comunicação de massa seja libertário ou aceitável do ponto de vista estético. Uma posição crítica e moderna, em aparência, conformista no fundo. Outra inversão imaginária de papéis: embora se estejam encarreirando no processo ideológico triunfante de nosso tempo, os "globalistas" raciocinam como acoitados, ou como se fizessem parte da vanguarda heróica, estética ou libertária, de inícios do século. Alinham-se com o poder como quem faz uma revolução. Na mesma linha paradoxal, observe-se ainda que imposição ideológica externa e expropriação cultural do povo são realidades que não deixam de existir porque há mistificação na fórmula dos nacionalistas a respeito. Estes mal ou bem estiveram ligados a conflitos efetivos e lhes deram alguma espécie de visibilidade. Ao passo que os modernistas da mídia, mesmo tendo razão em suas críticas, fazem supor um mundo universalista que, este sim, não existe. Trata-se enfim de escolher entre o equívoco antigo e o novo, nos dois em nome do progresso. O espetáculo que a Avenida Paulista oferece ao contemplativo pode servir de comparação: a feiúra repulsiva das mansões em que se pavoneava o capital da fase passada parece perversamente tolerável ao pé dos arranha-céus da fase atual, por uma questão de escala, e devido também à poesia que emana de qualquer poder quando ele é passado para trás.

A filosofia francesa recente é outro fator no descrédito do nacionalismo cultural. A orientação antitotalizadora, a preferência por níveis de

historicidade alheios ao âmbito nacional, a desmontagem de andaimes convencionais da vida literária (tais como as noções de autoria, obra, influência, originalidade etc.) desmancham, ou, ao menos, desprestigiam a correspondência romântica entre o heroísmo do indivíduo, a realização da grande obra e a redenção da coletividade, correspondência cujo valor de conhecimento e potencial de mistificação não são desprezíveis e que anima os esquemas do nacionalista. O esvaziamento pode ser fulminante e convencer em parte, além de render conforto ao sentimento nacional onde menos se espera.

Conforme sugere o lugar-comum, a cópia é secundária em relação ao original, depende dele, vale menos etc. Esta perspectiva coloca um sinal de menos diante do conjunto dos esforços culturais do continente e está na base do mal-estar intelectual que é nosso assunto. Ora, demonstrar o infundado de hierarquias desse gênero é uma especialidade da filosofia européia atual, por exemplo, de Foucault e Derrida. Por que dizer que o anterior prima sobre o posterior, o modelo sobre a imitação, o central sobre o periférico, a infra-estrutura econômica sobre a vida cultural e assim por diante? Segundo os filósofos em questão, trata-se de condicionamentos (mas são de mesma ordem?) preconceituosos, que não descrevem a vida do espírito em seu movimento real, antes refletindo a orientação inerente as ciências humanas tradicionais. Seria mais exato e neutro imaginar uma seqüência infinita de transformações, sem começo nem fim, sem primeiro ou segundo, pior ou melhor. Salta à vista o alívio proporcionado ao amor-próprio e também à inquietação do mundo subdesenvolvido, tributário, como diz o nome, dos países centrais. De atrasados passaríamos a adiantados, de desvio a paradigma, de inferiores a superiores (aquela

mesma superioridade, aliás, que esta análise visa suprimir), isto porque os países que vivem na humilhação da cópia explícita e inevitável estão mais preparados que a metrópole para abrir mão das ilusões da origem primeira (ainda que a lebre tenha sido levantada lá e não aqui). Sobretudo o problema da cultura reflexa deixaria de ser particularmente nosso, e, de certo ângulo, em lugar da almejada europeização ou americanização da América Latina, assistiríamos à latino-americanização das culturas centrais. Leiam-se, desse ponto de vista, "O entre-lugar do discurso latino-americano", de Silviano Santiago (Uma literatura nos trópicos, São Paulo, Perspectiva, 1978), e "Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira", de Haroldo de Campos (Boletim Bibliográfico Biblioteca Mário de Andrade, São Paulo, v. 44, jan./dez. 1983).

Resta ver se o rompimento conceitual com o primado da origem leva a equacionar ou combater relações de subordinação efetiva. Será que as inovações do mundo avançado se tornam dispensáveis uma vez desvestidas do prestígio da originalidade? Tampouco basta privá-las de sua auréola para estar em condição de utilizá-las livremente e transformá-las de modo a que não sejam postizas. Contrariamente ao que aquela análise faz supor, a quebra do deslumbramento cultural do subdesenvolvido não afeta o fundamento da situação, que é prático. A reprodução de soluções de ponta responde a necessidades culturais, econômicas e políticas de que a noção de cópia, com sua conotação psicologizante, não dá idéia e as quais não especifica. Em decorrência o exame desta noção, se ficar no mesmo plano, sofre de limitação igual, e a radicalidade de uma análise que passa ao largo das causas eficazes tem por sua vez alguma coisa de enganoso. Digamos que a fatalidade da imitação cultural se prende a um conjunto particular de

constrangimentos históricos em relação ao qual a crítica de corte filosófico abstrato, como essa a que nos referimos, parece impotente. Ainda aqui o nacionalismo é argumentativamente a parte fraca, mas nem por isso sua superação filosófica satisfaz, pois nada diz sobre as realidades a que ele deve a força. Entre parênteses, note-se que nestes últimos tempos a quase ausência do nacionalismo no debate intelectual sério tem andado a par com a sua presença crescente na área da administração da cultura, onde para mal ou para bem não há como fugir à existência efetiva da dimensão nacional. A volta pela outra porta reflete um paradoxo incontornável do presente, em que o espaço econômico está internacionalizado (o que é diferente de homogeneizado), mas a arena política não.

Na década de 1920 o programa pau-brasil e antropofágico de Oswald de Andrade também tentou uma interpretação triunfalista de nosso atraso. A dissonância entre padrões burgueses e realidades derivadas do patriarcado rural forma no centro de sua poesia. Ao primeiro dos dois elementos cabe o papel de veleidade disparatada ("Rui Barbosa: uma cartola na Senegâmbia"). O desajuste não é encarado como vexame, e sim com otimismo — aí a novidade—, como indício de inocência nacional e da possibilidade de um rumo histórico alternativo, quer dizer, não-burguês. Este progressismo sui generis se completa pela aposta na tecnificação: inocência brasileira (fruto de cristianização e aburguesamento apenas superficiais) + técnica = utopia. A idéia é aproveitar o progresso material moderno para saltar da sociedade pré-burguesa diretamente ao paraíso. O próprio Marx na carta famosa a Vera Sassulitch (1881) especulava sobre uma hipótese parecida, segundo a qual a comuna camponesa russa alcançaria o socialismo sem interregno capitalista, graças aos meios que o progresso do Ocidente colocava à sua

disposição. Neste mesmo sentido, ainda que em registro onde piada, provocação, filosofia da história e profetismo estão indistintos (como aliás mais tarde em Glauber Rocha), a Antropofagia visava queimar uma etapa.

Voltando porém ao sentimento de cópia e inadequação causado no Brasil pela cultura ocidental, está claro que o programa de Oswald lhe alterava a tônica. É o primitivismo local que devolverá à cansada cultura européia o sentido moderno, quer dizer, livre da maceração crista e do utilitarismo capitalista. A experiência brasileira seria um ponto cardeal diferenciado e com virtualidade utópica no mapa da história contemporânea (algo semelhante está insinuado nos poemas de Mário de Andrade e Raul Bopp sobre a preguiça amazônica). Foi profunda portanto a viravolta valorativa operada pelo Modernismo: pela primeira vez o processo em curso no Brasil é considerado e sopesado diretamente no contexto da atualidade mundial, como tendo algo a oferecer no capítulo. Em lugar de embasbacamento, Oswald propunha uma postura cultural irreverente e sem sentimento de inferioridade, metaforizada na deglutição do alheio: cópia sim, mas regeneradora. A distância no tempo torna visível a parte de ingenuidade e também ufanismo nestas propostas extraordinárias.

A voga dos manifestos oswaldianos a partir da década de 1960, e sobretudo nos anos 70, ocorre em contexto muito diverso do primitivo. O pano de fundo agora é dado pela ditadura militar, ávida de progresso técnico, aliada ao grande capital, nacional e internacional, e menos repressiva que o esperado em matéria de costumes. No outro campo, a tentativa de passar à guerra revolucionária para derrubar o capitalismo também alterava as acepções do que fosse "radical". Em suma, nada a ver com a estreiteza

provinciana dos anos 20, por oposição à qual a rebelião antropofágica fazia figura libertária e esclarecida em alto grau. Nas novas circunstâncias o otimismo técnico tem pernas curtas, ao passo que a irreverência cultural e o deboche próprios à devoração oswaldiana adquirem conotação exasperada(3), próxima da ação direta, sem prejuízo do resultado artístico muitas vezes bom. Em detrimento da limpidez construtiva e do lance agudo, tão peculiares ao espírito praticado por Oswald, sobe a cotação dos procedimentos primários e avacalhantes, que ele também cultivava. A deglutição sem culpa pode exemplificar uma evolução desta espécie. O que era liberdade em face do catolicismo, da burguesia e do deslumbramento diante da Europa é hoje, nos anos 80, um álibi desajeitado e rombudo para lidar acriticamente com as ambigüidades da cultura de massa, que pedem lucidez. Como não notar que o sujeito da Antropofagia — semelhante, neste ponto, ao nacionalismo — é o brasileiro em geral, sem especificação de classe? Ou que a analogia como processo digestivo nada esclarece da política e estética do processo cultural contemporâneo?

Em síntese, desde o século passado existe entre as pessoas educadas do Brasil—o que é uma categoria social, mais do que um elogio — o sentimento de viverem entre instituições e idéias que são copiadas do estrangeiro e não refletem a realidade local. Contudo, não basta renunciar ao empréstimo para pensar e viver de modo mais autêntico. Aliás, esta renúncia não é pensável. Por outro lado, a destruição filosófica da noção de cópia tampouco faz desaparecer o problema. Idem para a inocência programática com que o antropófago ignora o constrangimento, o qual teima em reaparecer. "Tupi or not Tupi, that is the question", na famosa fórmula de Oswald, cujo teor de contradição — a busca da identidade nacional

passando pela língua inglesa, por uma citação clássica e um trocadilho — diz muito sobre o impasse.

Vista em perspectiva histórica a questão talvez se descomplique. Silvio Romero tem excelentes observações a respeito, de mistura com vários absurdos. O trecho que vamos citar e comentar está num livro escrito em 1897 contra Machado de Assis, justamente para provar que a arte deste não passava de anglomania inepta, servil, inadequada etc.

"Deu-se, entretanto, uma espécie de disparate (...): uma pequena elite intelectual separou-se notavelmente do grosso da população, e, ao passo que esta permanece quase inteiramente inculta, aquela, sendo em especial dotada da faculdade de aprender e imitar, atirou-se a copiar na política e nas letras quanta coisa foi encontrando no Velho Mundo, e chegamos hoje ao ponto de termos uma literatura e uma política exóticas, que vivem e procriam em uma estufa, sem relações com o ambiente e a temperatura exterior. É este o mal de nossa habilidade ilusória e falha de mestiços e meridionais, apaixonados, fantasistas, capazes de imitar, porém organicamente impróprios para criar, para inventar, para produzir coisa nossa e que saia do fundo imediato ou longínquo de nossa vida e de nossa história.

Durante os tempos coloniais, a hábil política da segregação, afastando-nos dos estrangeiros, manteve-nos um certo espírito de coesão. Por isso tivemos Basílio, Durão, Gonzaga, Alvarenga Peixoto, Claudio e Silva Alvarenga, que se moveram num meio de idéias puramente portuguesas e brasileiras.

Com o primeiro imperador e a Regência, a pequena fresta (aberta) no muro

de nosso isolamento por D. João VI alargou-se, e começamos a copiar o romantismo político e literário dos franceses.

Macaqueamos a carta de 1814, transplantamos para cá as fantasias de Benjamin Constant, arremedamos o parlamentarismo e a política Constitucional do autor de Adolphe, de mistura com a poesia e os sonhos do autor de Renée Atala.

O povo, este continua a ser analfabeto.

O segundo reinado, com sua política vacilante, incerta, incapaz, durante cinquenta anos, escancarou todas às portas, e fê-lo tumultuariamente, sem discrimem, sem critério. A imitação, a macaqueação de tudo, modas, costumes, leis, códigos, versos, dramas, romances, foi a regra geral.

A comunicação direta para o velho continente pelos paquetes de linha regular engrossou a corrente da imitação, da cópia servil.

(...)

E eis porque, como cópia, como arremedo, como pastiche para inglês ver, não há povo que tenha melhor constituição no papel, (...) tudo melhor... no papel. A realidade é horrível!"(4)

As descrições e as explicações de Silvio são desencontradas, às vezes incompatíveis, e interessam ora pelo argumento ora pela ideologia característica. Ao leitor de hoje convém examiná-las em separado. O

esquema básico seria o seguinte: uma pequena elite dedica-se a copiar a cultura do Velho Mundo, destacando-se assim do grosso do povo, que permanece inculto. Em conseqüência, literatura e política têm posição exótica e seremos incapazes de criar coisa nossa, que saia do fundo de nossa vida e história. Implícita na reclamação está a norma da cultura nacional orgânica, passavelmente homogênea e com fundo popular, norma aliás que não pode ser reduzida a uma ilusão da historiografia literária ou do Romantismo, pois em certa medida expressa as condições da cidadania moderna. É por oposição a ela que o quadro brasileiro — minoria europeizada, maioria ignorante — configura um disparate. Por outro lado, para situá-la realisticamente, note-se que a exigência de organicidade coincidia no tempo com a expansão de Imperialismo e ciência organizada, duas tendências que tornavam obsoleta a hipótese de uma cultura nacional autocentrada e harmônica.

O pecado original, causa da desconexão, foi a cópia. Os efeitos negativos dela entretanto estão no plano da cisão social: cultura sem relações com o ambiente, produção que não sai do fundo de nossa vida. Ora, a desproporção entre efeitos e causa é tamanha que leva a duvidar desta última e a desconsiderá-la. São as indicações mesmas do Autor que convidam a raciocinar em linha diferente da sua. Abrindo um parênteses, note-se que o próprio do disparate é ser evitável e que, de fato, argumento e a invectiva de Silvio fazem crer que é obrigação da elite corrigir o erro que a distanciou da população. A crítica ambicionava tornar intolerável o abismo entre as classes, quer dizer, intolerável para os cultos, já que no Brasil recém-saído da escravatura a debilidade do campo popular desestimulava outras noções.

Assim, a origem de nosso disparate cultural está na aptidão imitativa de mestiços e meridionais, pouco dotados para a criação. A petição de princípio é óbvia, pois a imitação se explica pela bossa — racial — para aquela mesma imitação que se queria explicar, no que aliás o Autor imitava o naturalismo científico em voga na Europa. São explicações hoje difíceis de levar a sério, e que no entanto merecem exame enquanto voz corrente e mecanismo ideológico. Se a causa da tendência brasileira para a cópia é racial, por que só a elite terá copiado? Por outro lado é claro que, se todos copiassem, desapareceriam como por encanto os mencionados efeitos de "exotismo" (falta de relações com o ambiente) e "disparate" (separação entre elite e povo), e, com eles, todo o problema. Este portanto não se devia à cópia, mas ao fato de que só uma classe copiava. A explicação não deve ser de raça, mas de classe.

Nos parágrafos seguintes Silvio esboça o histórico do vício imitativo da cultura brasileira. O ponto zero da evolução está no período colonial, quando os escritores se moviam "num meio de idéias puramente portuguesas e brasileiras". Entretanto, a distância entre elite e população seria menor naquele tempo? O amor da cópia menos vivo? Seguramente não, e aliás não é isso que está dito. A coesão a que se refere a passagem era de outra ordem, efeito da "hábil política da segregação" (!), que separava Brasil de tudo que não fosse português. A comparação noutras palavras é sem objeto, pois num caso a homogeneidade se mede por uma estrutura social, extraordinária pela desigualdade, e no outro pela ausência de idéias estrangeiras, que estavam proibidas. Contudo, se a explicação não convence, a observação que ela devia esclarecer é justa: antes do século XIX

a cópia do modelo europeu e a distância entre letrados e população não constituíam "disparate". Digamos, esquematizando ao extremo, que na situação colonial o letrado é solidário da metrópole, da tradição do Ocidente e também de seus confrades, mas não da população local. Nestas circunstâncias, o cultivo do padrão metropolitano e o afastamento cultural em relação ao meio não aparecem como deficiência, até pelo contrário. Acresce que a estética neoclássica é universalista e valoriza o respeito e a prática das formas canônicas, de modo que também no plano da teoria da arte a imitação aparecia como um valor positivo. Na boa observação de Antonio Candido, o poeta árcade que metia uma ninfa no ribeirão do Carmo não estava faltando com a originalidade: incorporava Minas Gerais à tradição do Ocidente, e, meritoriamente, cultivava esta mesma tradição naquelas afastadas terras.(5)

Portanto a cópia não nasceu com a abertura dos portos e a Independência, como queria Silvio, mas é verdade que só a partir daí ela se torna o insolúvel problema que até hoje se discute e que solicita termos como macaqueação, arremedo ou pastiche. Por que motivo a imitação passava a ter conotação pejorativa?

É sabido que a Independência brasileira não foi uma revolução: ressalvadas a mudança no relacionamento externo e a reorganização administrativa no topo, a estrutura econômico-social criada pela exploração colonial continuava intacta, agora em benefício das classes dominantes locais. Diante dessa persistência, era inevitável que as formas modernas de civilização, vindas na esteira da emancipação política e implicando liberdade e cidadania, parecessem estrangeiras — ou postiças, antinacionais,

emprestadas, despropositadas etc., conforme a preferência dos diferentes críticos. A violência da adjetivação indica as contorções do amor-próprio brasileiro (de elite), obrigado a desmerecer em nome do progresso os fundamentos de sua preeminência social, ou vice-versa, opção deprimente nos dois casos. De um lado, tráfico negro, latifúndio, escravidão e mandonismo, um complexo de relações com regra própria, firmado durante a Colônia e ao qual o universalismo da civilização burguesa não chegava; de outro, sendo posto em xeque pelo primeiro, mas pondo-o em xeque também, a Lei (igual para todos), a separação entre o público e o privado, as liberdades civis, o parlamento, o patriotismo romântico etc. A convivência familiar e estabilizada entre estas concepções em princípio incompatíveis esteve no centro da inquietação ideológico-moral do Brasil oitocentista. A uns a herança colonial parecia um resíduo que logo seria superado pela marcha do progresso. Outros viam nela o país autêntico, a ser preservado contra imitações absurdas. Outros ainda desejavam harmonizar progresso e trabalho escravo, para não abrir mão de nenhum dos dois, e outros mais consideravam que esta conciliação já existia e era desmoralizante. A crítica de Silvio por sua vez, contemporânea do declínio do Segundo Reinado, usa argumentos conservadores dentro de ânimo progressista: salienta o país "real", fruto e continuação do autoritarismo da Colônia, mas para combatê-lo; e menospreza o país "ilusório", das leis, dos bacharéis, da cultura importada, depreciado por inoperante. Daí a sua observação: "não há povo que tenha melhor constituição no papel (...). A realidade é horrível!".

A lista de arremedos lembrada por Silvio e que a alfândega faria bem de barrar inclui modas, costumes, leis, códigos, versos, dramas e romances. Um a um, medidos pela realidade social do país, estes itens efetivamente

podiam parecer importação supérflua, destinada a tapar a indigência real e a encenar a ilusão do progresso. Vistos em conjunto, entretanto, são aspectos da constituição e do aparelhamento do novo Estado nacional, bem como da participação das novas elites na cultura contemporânea. Sem prejuízo da aparência postiça, estranha ao andamento cotidiano dos negócios, este dado é mais inseparável do quadro que a própria escravidão, a qual adiante seria substituída por outras formas de trabalho compulsório, também elas incompatíveis com a pretensão esclarecida. Corrido o tempo, a marca ubíqua de "inautenticidade" veio a ser concebida como a parte mais autêntica do espetáculo brasileiro, algo como um penhor de identidade. Privados de seu contexto oitocentista europeu e acoplados ao mundo da sociabilidade colonial, os melhoramentos da civilização que importávamos passavam a operar segundo outra regra, diversa da consagrada nos países hegemônicos. Daí o sentimento tão difundido de pastiche indigno, a que escapava Machado de Assis, cuja grande imparcialidade permitia ver um modo particular de funcionamento ideológico onde os demais críticos só enxergavam esvaziamento. Em palavras de Sérgio Buarque de Holanda: "A presteza com que na antiga colônia chegara a difundir-se a pregação das 'idéias novas', e o fervor com que em muitos círculos elas foram abraçadas às vésperas da Independência, mostram de modo inequívoco, a possibilidade que tinham de atender a um desejo insofrido de mudar, à generalizada certeza de que o povo, afinal, se achava amadurecido para a mudança. Mas também é claro que a ordem social expressa por elas estava longe de encontrar aqui o seu equivalente exato, mormente fora dos meios citadinos. Outra era a articulação da sociedade, outros os critérios básicos de exploração econômica e da repartição de privilégios, de sorte que não podiam, essas idéias, ter o sentido que lhes era dado em parte da Europa ou

da antiga América inglesa (...). O resultado é que as fórmulas e palavras são as mesmas, embora fossem diversos o conteúdo e o significado que aqui passavam a assumir".(6)

Digamos que o passo da Colônia ao Estado autônomo acarretava a colaboração assídua entre as formas de vida características da opressão colonial e as inovações do progresso burguês. A nova etapa do capitalismo desmanchava a relação exclusiva com a metrópole, transformava os proprietários locais e administradores em classe dominante nacional, virtualmente parte da burguesia mundial em constituição, e conservava entretanto as antigas formas de exploração do trabalho, cuja redefinição moderna até hoje não se completou. Noutras palavras, a discrepância entre os "dois Brasis" não é produzida pela veia imitativa, como pensavam Silvio e muitos outros, nem marca um curto momento de transição. Ela foi o resultado duradouro da criação do Estado nacional sobre base de trabalho escravo, a qual por sua vez, com perdão da brevidade, decorria da Revolução Industrial inglesa e da conseqüente crise do antigo sistema colonial, quer dizer, decorria da história contemporânea.(7) Assim, a má-formação brasileira, dita atrasada, manifesta a ordem da atualidade a mesmo título que o progresso dos países adiantados. Os "disparates" de Silvio — na verdade as desarmonias ciclópicas do capitalismo mundial — não são desvios. Prendem-se à finalidade mesma do processo, que, na parte que coube ao Brasil, exige a reiteração do trabalho forçado ou semi-forçado e a decorrente segregação cultural dos pobres. Com modificações, muito disso veio até os nossos dias. No momento o panorama parece estar mudando, devido a consumo e comunicação de massas, cujo efeito à primeira vista é anti-segregador. São os novíssimos termos da opressão e

expropriação cultural, pouco examinados por enquanto.

Assim, a tese da cópia cultural é ideologia na acepção marxista do termo, quer dizer, uma ilusão bem fundada nas aparências: a coexistência entre princípios burgueses e do antigo regime, fato muito notório e glosado, é explicada segundo um esquema plausível, de alcance abrangente e fundamento individualista, em que efeitos e causas estão trocados em toda linha.

A cópia tem por conseqüência, segundo Silvio, a falta de denominador comum entre a cultura do povo e da elite, bem como a pouca impregnação nacional desta última. Por que não fazer o raciocínio inverso? Neste caso, a feição "copiada" de nossa cultura resultaria de formas de desigualdade brutais a ponto de lhes faltarem mínimos de reciprocidade — o denominador comum ausente — sem os quais a sociedade moderna de fato só podia parecer artificiosa e "importada". O descaso impatriótico (adotada a idéia de nação que era norma) da classe dominante pelas vidas que explorava a tornava estrangeira em seu próprio juízo... A origem colonial e escravista destas causas salta aos olhos.

As deficiências comumente associadas à imitação explicam-se da mesma maneira. Conforme os seus críticos, a cópia está nos antípodas de originalidade, criação com sentido nacional, juízo independente e adequado às circunstâncias etc. Ora, no extremo a dominação absoluta faz que a cultura nada expresse das condições que lhe dão vida, se excetuarmos o traço de futilidade que resulta disso mesmo e que alguns escritores souberam explorar. Daí "uma literatura e uma política exóticas", sem ligação

com o "fundo imediato ou longínquo de nossa vida e de nossa história", assim como a ausência de "discrímem e critério", e sobretudo a convicção muito pronunciada de que é tudo só papel. Noutras palavras o sentimento aflitivo da civilização imitada não é produzido pela imitação, presente em qualquer caso, mas pela estrutura social do país, que confere à cultura uma posição insustentável, contraditória com o seu auto-conceito, e que entretanto já na época não era tão estéril quanto os argumentos de Silvio fazem crer. Complementarmente a esfera segregada tampouco permanecia improdutiva, e suas manifestações mais adiante teriam, para o intelectual de extração culta, o valor de uma componente não-burguesa da vida nacional, servindo-lhe como fixador da identidade brasileira (com as ambigüidades óbvias).

A denúncia do transplante cultural veio a ser o eixo de uma perspectiva crítica ingênua e difundida. Para concluir, vejamos alguns de seus inconvenientes.

- 1) Ela faz supor que a imitação seja evitável, aprisionando o leitor num falso problema.
- 2) O que é um mal-estar de classe dominante, ligado à dificuldade de conciliar moralmente as vantagens do progresso e do escravismo ou sucedâneos, aparece como feição nacional.
- 3) Fica sugerido que as elites se poderiam conduzir de outro modo, sanando o problema, o que equivale a pedir que o beneficiário de uma situação acabe com ela.

4) Por sua lógica o argumento oculta o essencial, pois concentra a crítica na relação entre elite e modelo, quando o ponto decisivo está na segregação dos pobres, excluídos do universo da cultura contemporânea.

5) A solução implícita está na auto-reforma da classe dominante, a qual deixaria de imitar; conforme vimos não é disso que se trata, mas do acesso dos trabalhadores aos termos da atualidade, para que os possam retomar segundo o seu interesse, o que — neste campo — vale como definição de democracia.

6) Quem diz cópia pensa nalgum original, que tem a precedência, está noutra parte, e do qual a primeira é o reflexo inferior. Esta diminuição genérica freqüentemente responde à consciência que têm de si as elites latino-americanas, e dá consistência mítica, no plano da cultura, sob forma de especializações regionais do espírito, às desigualdades econômico-tecnológico-políticas próprias ao quadro internacional (o autêntico e criativo está para a imitação como os países adiantados para os atrasados). Nem por isso adianta passar ao pólo oposto: as objeções filosóficas ao conceito de originalidade levam a considerar inexistente um problema efetivo, que seria absurdo desconhecer. A historiografia da cultura ficou devendo o passo globalizante dado pela economia e sociologia de esquerda, que estudam o nosso atraso como parte da história contemporânea do capital e de seus avanços.(8) Visto do ângulo da cópia, o anacronismo formado pela justaposição de formas da civilização moderna e realidades originadas na Colônia é um modo de não-ser, ou ainda, a realização vexatoriamente imperfeita de um modelo que está alhures. Já o crítico

dialético busca no mesmo anacronismo uma figura da atualidade e de seu andamento promissor, grotesco ou catastrófico.

7) A idéia de cópia discutida aqui opõe o nacional ao estrangeiro e o original ao imitado, oposições que são irreais e não permitem ver a parte do estrangeiro no próprio, a parte do imitado no original, e também a parte original no imitado (Paulo Emilio Salles Gomes fala de "nossa incompetência criativa em copiar").(9) Salvo engano, o quadro pressupõe o seguinte arranjo de três elementos: um sujeito brasileiro, a realidade do país, a civilização das nações adiantadas — sendo que a última ajuda o primeiro a esquecer a segunda. Também este esquema é irreal e impede de notar o que importa, a saber, a dimensão organizada e cumulativa do processo, a força potenciadora da tradição, mesmo ruim, as relações de poder em jogo, internacionais inclusive. Sem prejuízo de seus aspectos inaceitáveis — para quem? —, a vida cultural tem dinamismos próprios, de que a eventual originalidade, bem como a falta dela, são elementos entre outros. A questão da cópia não é falsa, desde que tratada pragmaticamente, de um ponto de vista estético e político, e liberta da mitológica exigência da criação a partir do nada.

Notas

1. Machado de Assis, "A nova geração", in *Obra completa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1959, v. 3, p. 826.

2. Para um balanço equilibrado e substancial do tema, ver do próprio Antonio Candido "Literatura e subdesenvolvimento", in *A educação pela*

noite, São Paulo, Ática, 1987.

3. A observação é de Vinicius Dantas.

4. Silvio Romero, Machado de Assis, Rio de Janeiro, Laemmert & C., 1897, p. 121-123.

5. Antonio Candido, *Formação da literatura brasileira*, São Paulo, Martins, 1969, v. 1, p. 74.

6. Sérgio Buarque de Holanda, *Do Império à República*, t. 2, v. 5 da História geral da civilização brasileira, dirigida pelo mesmo Autor, São Paulo, Difel, 1977, p. 77-78.

7. E. Viotti da Costa, *Da Monarquia à República momentos decisivos*, São Paulo, Grijalbo, 1977, cap. 1; Luiz Felipe de Alencastro, "La traite négrière et l'unité nationale brésilienne", in *Revue Française de l'Histoire d'Outre Mer*, t. 66, n. 244-245, 1979; Fernando Novais, "Passagens para o Novo Mundo", *Novos Estudos Cebrap*, n. 9, São Paulo, jul. 1984.

8. Ver Celso Furtado, *A pré-revolução brasileira*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1962; e Fernando H. Cardoso, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*, São Paulo, Difel, 1964.

9. Paulo Emilio Salles Gomes, *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, p. 77.

Publicação original na Folha de São Paulo, 07/06/1986, reproduzido em Que horas são? (Cia. das Letras, 1987) e Cultura e Política (Paz e Terra, 2001).

Fonte : Antivalor (www.antivalor.kit.net).

MESTIÇOS DA AMÉRICA

Helena Aragão (haragao@no.com.br)

Já foi a época em que a sigla *wasp* (branco, anglo-saxão e protestante) simbolizava o americano médio. Cada vez mais, a população dos EUA é representada por uma mistura do tal “tipo ideal” dos conservadores com comunidades latino-americanas que há gerações vivem por lá e não param de crescer. Em “Nosotros in USA”, a pesquisadora e professora da UFF (Universidade Federal Fluminense) Sonia Torres mostra como a literatura deixa mais claros os conflitos vividos por três das culturas hispânicas mais enraizadas nos EUA: a dos chicanos (mexicanos que vivem em território norte-americano), a dos nuyoricans (porto-riquenhos que vivem em Nova York) e a dos cubanos (em sua maioria alojados em Miami). Em tempos de globalização, essas comunidades mostram que mapas devem levar em conta muito mais que o aspecto geográfico, gerando um diálogo constante entre o global e o local e unindo afetivamente mundos diferentes. Não é à toa que Sonia dedique seu trabalho “a todos aqueles que sonham com mapas que juntem, em vez de separar”.

Tese de doutorado em literatura comparada, “Nosotros in USA – literatura, etnografia e geografia de resistência” foi pensada para um público brasileiro que, se desconhece a tradição literária desses imigrantes, identifica-se com os conflitos gerados pela condição de “povo periférico”. E, como eles, deve sentir na pele o preconceito ainda mais explícito depois dos atentados de 11 de setembro. “Nós somos um pouco esses ‘nosotros’ também”, afirmou Sonia em conversa com no.

Como fica a situação desses imigrantes depois dos atentados?

Sonia Torres – Acho que todas as conquistas que eles tiveram até agora podem ter um retrocesso sério depois dos atentados. Sem dúvida, nos EUA existe uma hispanofobia muito forte. Também somos periféricos, classificados como hispânicos, que são os outros. Eu diria que existe uma mexicanofobia, uma construção cultural do mexicano como preguiçoso e pouco confiáveis. Os povos morenos – e aí se inclui mexicano, árabe, brasileiro – são retratados usando armas brancas como facas e estiletos. Como se usar um revólver, como o caubói usa, fosse legítimo. Esses estereótipos são muito fortes. Por tudo isso, eles são muito vigilantes. Agora qualquer tipo moreno vai ser considerado árabe. No imaginário popular o árabe tem um determinado tipo, que é muito parecido com o mexicano.

A literatura dessas comunidades que vivem nos EUA é muito discutida por lá. Em que a condição de brasileira ajudou (ou atrapalhou) a sua pesquisa?

S. T. – A minha trajetória explica a escolha desse tema: trabalho com literatura de língua inglesa, tento ligar as Américas. Há um lado biográfico que também justifica, sou de uma família de imigrantes nos EUA. Quando comecei a pegar os primeiros livros chicanos, que são os mais políticos, notei que o uso do *spanglish* (espanhol misturado com inglês) lembrava muito o jeito que a minha família falava quando morei na Califórnia, nos meus primeiros anos de vida. Não tenho intenção de lançar esse livro lá, acho que fiz para um público bem brasileiro. Os pedaços que publiquei por lá têm ótima recepção, porque eles acham que dou uma perspectiva diferente para a questão. Os brasileiros se enxergam muito nas situações

que esse povos passam. Nós somos um pouco esses “nosotros” também. Há coisas que percebo por ser de uma realidade parecida com a dos analisados que lá passam despercebidas. As Américas têm muitas pontes possíveis.

O que a sua análise acrescenta em relação às já feitas?

S. T. – Essa literatura latina nos EUA emerge junto com a luta pelos direitos civis americanos, naquela movimentação dos anos 60, quando são criados os primeiros institutos afro-americanos. Nesse gancho surgem os latino-americanos. Mas o interessante é que nos EUA quem estuda literatura chicana não estuda a porto-riquenha, quem estuda porto-riquenha não estuda cubana e assim por diante. Ou seja, mesmo lá não tem um livro como esse que pegue três grupos e faça uma análise comparativa, que faça um estudo dessa nova cartografia do mundo. Usei uma epígrafe que está muito atual, ainda mais depois de 11 de setembro. Dedico o livro àqueles que sonham com mapas que juntem em vez de separar.

Existe uma comunicação entre essas três esferas – cubanos, porto-riquenhos e chicanos – na tentativa de se unir para resolver os problemas em comum?

S.T. – Entre o chicano e o porto-riquenho sim. Eles têm uma história política em comum. Os porto-riquenhos tinham um movimento que era um braço dos panteras negras, junto com o movimento chicano dava uma identificação, tanto racial como de classe. O cubano está um pouco separado, mas também não é justo dizer que toda literatura de cubanos nos EUA seja reacionária, porque mostram claramente que eles são contra Cuba

de Fidel. Há uma geração nova, que busca o diálogo, que vai freqüentemente à ilha, que procura a memória de lá, que não seja a memória dos pais que saíram com a revolução.

No caso dos chicanos, há uma preocupação em alertar para o efeito bumerangue. Foram os americanos que se apropriaram da terra deles e agora eles estão, de uma certa maneira, se apropriando de volta. Como eles demonstram isso?

S.T. – Acho que no caso dos chicanos especificamente há uma reapropriação da memória. Para ser bem objetiva: há um reconhecimento muito claro de que aquela terra ali, o Novo México e o sudoeste americano, era território mexicano antes de ser ocupada pelos EUA. Então eles se sentem muito à vontade, porque a cultura deles sempre esteve ali. Não adianta botar uma linha divisória dizendo: aqui agora é Estados Unidos. Hispânico em geral não assimila: põe sua língua e suas tradições acima de tudo. Eles fazem questão de preservar. Tem uma coisa séria de tirar dos Estados Unidos a amnésia deles, de achar que a primeira língua ali é o inglês. Já ouvi muita gente americana dizer: “Esse pessoal ocupa as nossas universidades enquanto nós, americanos verdadeiros, estamos perdendo espaço”. Mas o que é o americano verdadeiro? Os chicanos sabem que o antigo território mexicano é fundamental para os EUA. O Texas, que tem o petróleo; a Califórnia, que vai do norte ao sul. São estados muito emblemáticos e ocupados pela cultura hispânica. E os americanos não têm noção disso, para eles América é só o que fala inglês. Esse é o efeito bumerangue da história: tudo volta.

O que exatamente diferencia os cubanos dos outros dois?

S.T. – O diferencial é que eles não se afirmam como norte-americanos, se dizem cubanos mesmo estando fora da ilha. O amor do cubano por Cuba é algo instigante e bonito, independente de ser a favor de Fidel ou não. E em Miami a força da resistência a Fidel ainda é muito forte. Fui participar de um evento lá e tinha um grupo cubano ameaçando causar problemas, argumentando que professores universitários falam sempre a favor de Fidel. As fotos que tirei para o livro, do Little Havana, foram feitas ao lado de um guarda-costas. Eles são muito desconfiados. As outras comunidades são mais receptivas. Miami é interessante porque tem esse tipo de cubano anti-Fidel – de uma geração que já está velhinha – e há até Fidelistas que moram lá. Eles discutem entre si. E esses que são anti-Fidel fazem registro da versão deles para a revolução – que sustenta Fidel como um traidor. É algo importante historicamente, que só poderia ter vez em Miami. Agora, eles ainda não têm uma literatura significativa por lá, não existe um Cuban Study Center.

Já entre os porto-riquenhos parece haver um conflito que chega a ser contraditório. Quem mora na ilha aceita o *american way of life* e quem mora em Nova York mantém as tradições. Como se explica esse paradoxo?

S.T. – Você vê isso num poema de Tato Laviera. Ele vai visitar Porto-Rico e fica chocado ao ver a população comendo no Mac Donald e ouvindo música americana, enquanto os que moram nos EUA dançam salsa e comem comida típica. Quando o porto-riquenho já é nuyorican ele já fala um espanhol diferente. Quando ele volta para a ilha criticam o espanhol dele. E no entanto ele não se sente em casa por ver seus compatriotas comendo Big

Mac, enquanto em NY ele tem uma vasta história de resgate dos valores porto-riquenhos. Quem preserva a memória é quem sai do país de origem. Há razões históricas para isso. Os EUA tomaram conta de Porto Rico, quem ficou lá foram as elites. Os pobres saíram, são eles que vão preservar a cultura. Em Cuba, ocorreu o inverso no começo. Quem saía da ilha na década de 50 era a elite, quem era expulso para nunca mais voltar era a elite, na sua maioria. Quem ficava eram os pretos e pobres. Na década de 80 isso muda, e muitos negros, pobres e homossexuais vão fugir da postura homofóbica do governo. Com os mexicanos dá para observar um conflito entre as escritoras. As mexicanas vêm de classe média, têm cultura, enquanto as chicanas são de família operária. Até uma certa altura, vai haver preconceito de uma com a literatura da outra, mas isso está começando a mudar.

(14.Nov.2001)

Fonte: Revista NoPonto (www.no.com.br).

NOSSA AMÉRICA

José Martí



O aldeão vaidoso acha que o mundo inteiro é sua aldeia e desde que seja ele o prefeito, ou podendo se vingar do rival que lhe tirou a noiva, ou desde que mantenha os cofres cheios, acredita que é certa a ordem universal, ignorando os gigantes que possuem botas de sete léguas e que podem lhe pôr a bota em cima, bem como a luta dos cometas lá no Céu, que voam pelo ar, adormecidos, engolindo mundos. O que restar de aldeia na América deverá acordar. Estes não são tempos para deitar de touca na cabeça, e sim com armas como travesseiro, como os varões de Juan de Castellanos: as

armas do discernimento, que vencem as outras. Trincheiras de idéias valem mais do que trincheiras de pedra.

Não há proa que possa cortar uma nuvem de idéias. Uma idéia enérgica, acesa na hora certa neste mundo, detém, como a bandeira mística do juízo final, um esquadrão de couraçados. Os povos que não se conhecem devem ter pressa em se conhecer, como aqueles que vão lutar juntos. Os que se enfrentam como irmãos ciumentos, que querem os dois a mesma terra, ou o da casa menor que tem inveja do da casa melhor, devem se dar as mãos para que sejam um só. Os que, ao amparo de uma tradição criminosa, cercearam, com o sabre banhado no sangue de suas próprias veias, a terra do irmão vencido, do irmão castigado além de suas culpas, se não querem ser chamados de ladrões pelo povo, que devolvam suas terras ao irmão. As dívidas de honra o honrado não cobra em dinheiro, mas pela bofetada. Já não podemos ser o povo de folhas, que vive no ar, carregado de flores, estalando ou zumbindo, conforme a acaricia o capricho da luz, ou seja, açoitado ou podado pelas tempestades; as árvores devem formar fileiras, para que não passe o gigante das sete léguas! É a hora da avaliação e da marcha unida, e deveremos marchar bem unidos, como a prata nas raízes dos Andes.

Só aos deficientes faltará a coragem. Os que não acreditam em sua terra são homens deficientes. Por lhes faltar a coragem, negam-na aos outros. Seu braço fraco, braço de unhas pintadas e pulseira, o braço de Madri ou de Paris, não atinge a árvore difícil; e dizem que não é passível atingir a árvore. É preciso acabar com esses insetos daninhos, que roem o osso da pátria que os nutre. Se são parisienses ou madrilinhos, que vão para o Prado, com seus lampiões, ou a Tortoni, com seus sorvetes. Estes filhos de marceneiro, que se envergonham de levar indumentária indígena, da mãe que os criou, e que renegam - velhacos! - a mãe doente e a deixam sozinha no leito da doença! Pois, quem é o homem? o que fica com a mãe, para curar-lhe a doença, ou

aquele que a faz trabalhar onde não a vejam, e vive de seu sustento nas terras apodrecidas, rodeado pelos vermes, maldizendo o seio que o embalou e levando a pecha de traidor nas costas da casaca improvisada? Estes filhos de nossa América, que deve se salvar com seus índios e que vai de menos para mais; estes desertores que pedem fuzil aos exércitos da América do Norte, que afoga em sangue seus índios e que vai de mal a pior! Estes delicados, homens que não querem fazer o trabalho de homens! Por acaso o Washington que lhes deu esta terra foi viver com os ingleses, viver com os ingleses nos anos em que os via marchar contra sua própria terra? Estes "incríveis" da honra, que a arrastam pelo chão estrangeiro, como os incríveis da Revolução Francesa, dançando e regozijando-se, arrastando os erres!



E em que pátria pode o homem ter mais orgulho do que em nossas repúblicas dolorosas da América, levantadas entre as massas mudas de índios, ao rumor da luta do livro contra o círio, sobre os braços ensangüentados de uma centena de apóstolos? De fatores tão desordenados, jamais, em menos tempo histórico, criaram-se nações tão adiantadas e compactas. Os orgulhosos pensam que a terra foi feita para servir-lhes de pedestal, por terem a pena fácil e a palavra colorida, e acusam de incapaz e irremediável sua república nativa, pois não lhes dão suas selvas novas, uma maneira contínua de marchar pelo mundo como cacique famoso, guiando cavalos persas e derramando champanhe. A incapacidade não está no país nascente, que pede formas adequadas e grandeza útil, e sim naqueles que querem reger povos originais, de composição singular e violenta, com leis herdadas de quatro séculos de prática livre nos Estados Unidos e de dezenove séculos de monarquia na França. Com um decreto de Hamilton não se detém a marcha do potro do boiadeiro. Com uma frase de Sieyès não se faz novamente fluir o sangue estancado da raça indígena. Para tudo isso, onde quer que se governe, é preciso prestar atenção para governar bem; e o bom governante na América não é o que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país, e como pode guiá-los conjuntamente para chegar, por métodos e instituições nascidas do próprio país, àquele estado desejado, onde cada homem se conhece e cumpre sua função, e todos desfrutam da abundância que a Natureza colocou para todos no povo que fecundam com seu trabalho e defendem com suas vidas. O governo deve nascer do país. O espírito do governo deve ser o do país. A forma de governo deverá concordar com a constituição própria do país. O governo não é mais que o equilíbrio dos elementos naturais do país.

É por isso que o livro importado foi vencido, na América, pelo homem natural. Os homens naturais venceram os letrados artificiais. O mestiço autóctone venceu o crioulo exótico. Não há batalha entre a civilização e a

barbárie, mas sim entre a falsa erudição e a natureza. O homem natural é bom, e acata, e premia a inteligência superior, enquanto esta não se vale de sua submissão para prejudicá-lo, ou não o ofende prescindindo dele, coisa que o homem natural não perdoa, disposto a recuperar pela força o respeito do que lhe fere a suscetibilidade ou lhe prejudica os interesses. Por esta concordância com os elementos naturais desdenhados, subiram ao poder os tiranos da América; e caíram logo após tê-los traído. As repúblicas purgaram, nas tiranias, sua incapacidade de conhecer os elementos verdadeiros do país, de derivar deles a forma de governo, e de governar com eles. Governante, num povo novo, quer dizer criador.

Em povos instituídos por elementos cultos e incultos, os incultos governarão, graças a seu hábito de agredir e de resolver dúvidas com a própria mão, enquanto os cultos não aprenderem a arte de governar. A massa inculta é preguiçosa e tímida nas coisas da inteligência, e quer ser bem governada; mas se o governo a fere, sacode-o e então governa. Como poderão sair das universidades os governantes, se não há universidades na América onde se ensine o rudimentar da arte de governo, que não é mais do que a análise dos elementos peculiares dos povos da América? Os jovens saem pelo mundo adivinhando as coisas com óculos ianques ou franceses, e pretendem dirigir um povo que não conhecem. Na carreira política dever-se-ia negar entrada aos que desconhecem os rudimentos da política. O prêmio dos concursos não deverá ser para a melhor ode, mas para o melhor estudo dos fatores do país em que se vive. No jornal, na cátedra, na academia, deve-se levar adiante o estudo dos fatores reais do país. Basta conhecê-los, sem vendas nem disfarces; pois aquele que, por vontade ou esquecimento, deixa de lado uma parte da verdade, tomba, afinal, vítima da verdade que lhe faltou. e cresce na negligência e cresce na negligência e derruba aquele que se levanta sem ela. Resolver o problema depois de conhecer seus elementos é mais fácil do que resolver o problema sem conhecê-los. Vem o homem natural, indignado e forte e derruba a justiça acumulada nos livros,

porque não é administrada de acordo com as necessidades patentes do país. Conhecer é resolver. Conhecer o país, e governá-lo conforme o conhecimento, é o único modo de livrá-lo de tiranias. A universidade européia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária. Os políticos nacionais substituirão os políticos exóticos. Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo; mas o tronco terá que ser o de nossas repúblicas. E cale-se o pedante vencido; pois não há pátria na qual o homem possa ter mais orgulho do que em nossas doloridas repúblicas americanas.



Apoiados no rosário, a cabeça branca, corpo mestiço de índio e de crioulo, chegamos, denodados, ao mundo das nações. Com o estandarte da Virgem saímos à conquista da liberdade. Um padre, alguns tenentes e uma mulher levantam no México a república sobre os ombros dos índios. Um cônego espanhol, à sombra de sua capa, ensina a liberdade francesa a alguns bacharéis magníficos, que colocam como chefe da América Central, contra a Espanha, o general da Espanha. Com roupagens monárquicas, e o Sol no peito, a levantar povos se lançaram os venezuelanos pelo Norte e os argentinos pelo Sul. Quando os dois heróis se chocaram, e o continente ia tremer, um deles, que não foi o menor, desviou as rédeas. E como o

heroísmo é mais raro na paz, por ser menos glorioso que o da guerra; por ser para o homem é mais fácil morrer com honra que pensar com ordem; bem como governar com os sentimentos exaltados e unânimes é mais fácil que controlar, depois da batalha, os pensamentos de todo tipo. arrogantes, exóticos ou ambiciosos; dado que os poderes conquistados na arremetida épica solapavam, com a cautela felina da espécie e com o peso do real, o edifício que levantara nas regiões rudes e singulares de nossa América mestiça, nos povoados de calças curtas e casaco de Paris, a bandeira dos povos nutridos pela seiva governante na prática contínua da razão e da liberdade, dado que a constituição hierárquica das colônias resistia à organização democrática da República, ou as capitais engravatadas deixavam na soleira da porta o campo de botas de montaria, ou os redentores bíblicos não entenderam que a revolução triunfante com a alma da terra, desatada da voz do salvador, com a alma da terra tinha que governar, e não contra ela nem sem ela, a América começou a padecer, e padece, pelo cansaço da acomodação entre os elementos discordantes e hostis, herdados de um colonizador despótico e avesso, e as idéias e formas importadas que vieram retardando, por sua falta de realismo local, o governo lógico. O continente, desarticulado durante três séculos por uma ordem que negava o direito do homem ao exercício de sua razão, entrou, não atendendo ou não escutando os ignorantes que o tinham ajudado a se redimir, num governo que tinha por base a razão; a razão de todos nas coisas de todos, e não a razão universitária de alguns sobre a razão camponesa de outros. O problema da independência não era uma mudança de forma, mas uma mudança de espírito.

Com os oprimidos era preciso fazer causa comum, para afiançar o sistema oposto aos interesses e hábitos de mando dos opressores. O tigre, espantado pelo clarão do disparo, volta de noite ao lugar da presa. Morre soltando fogo pelos olhos e com as garras ao ar. Não se escuta quando se aproxima, pois vem com garras de veludo. Quando a presa acorda o tigre já

está atacando. A colônia continuou vivendo na república; e nossa América está se salvando de seus grandes erros - da soberba das cidades capitais, do triunfo cego dos camponeses desdenhados, da importação excessiva das idéias e fórmulas alheias, do desprezo injusto e grosseiro pela raça aborígene, - pela virtude superior, adubada com o sangue necessário, da república que luta contra a colônia. O tigre espera, atrás de cada árvore, agachado na esquina. Morrerá, garras ao ar, soltando fogo pelos olhos.

Mas, "estes países têm salvação", como anunciou Rivadavia, o argentino, que foi delicado demais em tempos duros: ao facão não cabe bainha de seda, nem no país que se ganhou com a lança se pode jogar fora a lança, pois se enfurece e vai para a porta do Congresso de Itúrbide, pedindo "para que nomeiem imperador ao loiro". Estes países têm salvação porque, com o gênio de moderação que parece imperar, pela harmonia serena da Natureza, no continente da luz, e pela influência da leitura crítica que sucedeu na Europa à leitura de procura e falanstério em que se embebeu a geração anterior, está nascendo na América, nesses tempos reais, o homem real.

Éramos uma visão, com peito de atleta, mãos de janota e cara de criança. Éramos uma máscara, com as calças de Inglaterra, o colete parisiense, o jaquetão da América do Norte e o chapéu da Espanha. O índio, mudo, andava ao nosso redor e ia para a montanha, para o cume da montanha, para batizar seus filhos. O negro, policiado, cantava na noite a música de seu coração, só e desconhecido, entre as ondas e as feras. O camponês, o criador, revoltava, cego de indignação, contra a cidade desdenhosa, contra as suas criaturas. Éramos dragonas e togas, em países que vinham ao mundo com alpargatas nos pés e fitas na cabeça. Teria sido genial irmanar a caridade do coração e a ousadia dos fundadores, a fita e a toga; desestagnar o índio; ir dando espaço ao negro suficiente; adaptar a liberdade ao corpo dos que se levantaram e venceram por ela. Ficou-nos o ouvidor, e o general,

e o letrado, e o prebendado. A juventude angelical, como dos braços de um polvo, lançava ao Céu, para cair com glória estéril, a cabeça coroada de nuvens. O povo nativo, com o impulso do instinto, carregava, cegado pelo triunfo, os bastões de ouro. Nem o livro europeu, nem o livro ianque davam a chave do enigma hispano-americano. Apareceu o ódio e os países pioraram a cada ano. Cansados do ódio inútil, da resistência do livro contra a lança, da razão contra os círios, da cidade contra o campo; do império impossível das castas urbanas divididas sobre a nação natural, tempestuosa ou inerte, começa-se, inconscientemente, a experimentar o amor. Os povos se levantam e se cumprimentam. "Como somos?" se perguntam; e uns a outros vão dizendo como são. Quando aparece um problema em Cojimar, não vão buscar a solução em Dantzig. As levitas ainda são da França, mas o pensamento começa a ser da América. Os jovens da América arregaçam as mangas, põem as mãos na massa e a fazem crescer com a levedura de seu suor. Entendem que se imita demais e que a salvação é criar. Criar é a palavra-chave desta geração. O vinho é de banana; e se sair ácido, é o nosso vinho! Entende-se que as formas de governo de um país deverão se acomodar a seus elementos naturais; que as idéias absolutas, para não pecar por erros de forma, devem ser postas em formas relativas; que a liberdade, para ser viável, tem que ser sincera e plena; que, se a república não abre os braços a todos, morre a república. O tigre de dentro e o tigre de fora entram pelas frestas. O general faz parar a cavalaria à passagem dos infantes. Ou, se deixa para trás os infantes, o inimigo lhe envolve a cavalaria. Estratégia é política. Os povos devem viver criticando-se, porque a crítica é a saúde; mas com um só peito e uma só mente. Descer até os infelizes e levantá-los nos braços! Com o fogo do coração, degelar a América coagulada! Verter, fervendo e latejando nas veias, o sangue nativo do país! De pé, com o olhar alegre dos trabalhadores, saúdam-se, de um povo a outro, os novos homens americanos. Surgem os estadistas naturais do estudo direto da Natureza. Lêem para aplicar, não para copiar. Os economistas estudam os problemas nas suas origens. Os oradores começam

a ser sóbrios. Os dramaturgos levam à cena os personagens nativos. As academias discutem temas nossos. A poesia corta a cabeleira *zorillesca* e pendura na árvore gloriosa o colete vermelho. A prosa, faiscante e depurada, está carregada de idéias. Os governadores, nas repúblicas de índios, aprendem a linguagem dos índios.



A América vai se salvando de todos os seus perigos. Sobre algumas repúblicas está dormindo o polvo. Outras, pela lei do equilíbrio, se lançam

ao mar, para recuperar, com pressa louca e sublime, os séculos perdidos. Outras, esquecendo que Juárez passeava numa carruagem de mulas, fazem uma carruagem de vento e colocam como cocheiro uma bolha de sabão; o luxo venenoso, inimigo da liberdade, apodrece o homem leviano e abre a porta ao estrangeiro. Outras apuram, com o espírito épico da independência ameaçada, o caráter viril. Outras, na guerra rapace contra o vizinho, criam a soldadesca que poderá devorá-las. Mas talvez corra outro perigo a nossa América, que não lhe vem de si mesma, e sim da diferença de origens, métodos e interesses entre os dois fatores continentais e está chegando a hora em que dela se aproxima, demandando relações íntimas, um povo empreendedor e pujante que a desconhece e desdenha. E como os povos viris, que se formaram por si mesmos, com a escopeta e com a lei, amam, e só amam, aos povos viris, como a hora do desenfreado e da ambição, de que talvez se livre, pelo predomínio da pureza de seu sangue, a América do Norte, ou na qual poderia ser lançada por suas massas vingativas e sórdidas, pela tradição de conquista e pelos interesses de um caudilho hábil, não está ainda tão próxima aos olhos dos mais afoitos, de modo a não dar tempo para a prova de altivez, contínua e discreta. com a qual seria possível encará-la e desviá-la; já que o seu decoro de república impõe à América do Norte, perante os povos atentos do Universo, um freio que não pode tirar a provocação pueril ou a arrogância ostensiva, ou a discórdia parricida de nossa América, - o dever urgente de nossa América é mostrar-se como é, unida em alma e intenção, vencedora veloz de um passado sufocante, manchada apenas com o sangue do adubo, arrancado das mãos, na luta com as ruínas, e o das veias que nossos donos furaram. O desprezo do formidável vizinho, que nos desconhece, é o maior perigo de nossa América; e é urgente, já que o dia da visita está próximo, que o vizinho a conheça, que a conheça logo, para que não a despreze. Talvez por ignorância chegasse a cobiçá-la. Por respeito, tão logo a conhecesse, tiraria as mãos dela. É preciso ter fé no melhor do homem e desconfiar do pior dele. É preciso dar oportunidade ao melhor para que se revele e prevaleça sobre o

pior. Senão, o pior prevalece. Os povos devem ter um pelourinho para aqueles que o incitam a ódios inúteis; e outro para aqueles que não lhes dizem a verdade a tempo.

Não existe ódio de raças, porque não existem raças. Os pensadores raquíticos, os pensadores de lampiões, tecem e requeimam as raças de livraria, que o viajante justo e o abobservador cordial procuram em vão na justiça da Natureza, onde se destaca no amor vitorioso e no apetite turbulento, a identidade universal do homem. A alma emana, igual e eterna, de corpos diversos em forma e em cor. Peca contra a Humanidade quem fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças. Mas ria mistura dos povos, na aproximação com outros povos diversos, se condensam características peculiares e ativas de idéias e de hábitos, de abertura e de aquisição, de vaidade e de avareza, que um estado latente de preocupações nacionais poderia, num período de desordem interna ou de precipitação do caráter acumulado do país, transformar-se numa grave ameaça para as terras vizinhas, isoladas e fracas, que o país forte declara destrutíveis e inferiores. Pensar é servir. Não devemos supor, por antipatia provinciana, uma maldade congênita e fatal no povo loiro do continente, só por não falar nosso idioma, nem ver as coisas como nós as vemos, nem se parecer a nós em seus defeitos políticos, que são diferentes dos nossos; nem porque despreze os homens biliosos e morenos, e olhe indulgentemente, de sua eminência ainda insegura, aqueles que, menos favorecidos pela História, sobem em lances heróicos pelos caminhos das repúblicas; - nem serão escondidos os dados patentes do problema que pode ser resolvido, para a paz dos séculos, com o estudo oportuno e a união tácita e urgente da alma continental. Porque já ressoa o hino unânime; a atual geração leva às costas, pelo caminho adubado por seus pais sublimes, a América trabalhadora; do rio Bravo ao estreito de Magalhães, sentado no dorso do condor, espalhou o Grande Semi, nas nações românticas do continente e nas ilhas doloridas do mar, a semente da América nova!

El Partido Liberal, 30 de janeiro de 1891.

Obras Completas, t. VI, pp. 15-23.

Tradução de Maria Angélica Almeida Triber

Fontes: MARTÍ, José. *Nossa América*. Tradução de Maria Angélica Almeida Triber. São Paulo: HUCITEC, 1983.

Projeto Híbrido (www.ufrgs.br/cdrom/).

O CIBORGUE ZAPATISTA: TECENDO A POÉTICA VIRTUAL DE RESISTÊNCIA NO CHIAPAS CIBERNÉTICO (Parte 1)

Sarah Grussing Abdel-Moneim - Macalaster College

A circulação global, entre 1994 e 2001, do neo-zapatismo e do ativismo solidário não-indígena como símbolos de resistência no ciber-espaço sugere a necessidade de novas formas de leitura dos movimentos sociais na era digital. Uma leitura feminista do binarismo local/global do espaço discursivo em torno da rebelião maia em Chiapas tanto afirma quanto contesta teorias predominantes pós-modernas sobre a relação entre corpo humano e tecnologias cibernéticas. Esse espaço híbrido transgride e confirma fronteiras entre ator/atriz e audiência, escritor/a e leitor/a, humano e máquina. A relação entre o teatro da resistência material na Zona de Conflito e o crescimento da resistência virtual no Ciber-Chiapas ilustra a natureza ciborgue material/tecnológica da rebelião de Chiapas.

.....

A circulação de ativistas de solidariedade neozapatistas e não-indígenas como símbolos de resistência no espaço cibernético durante os últimos sete anos sugere a necessidade de métodos novos para entender os movimentos sociais nesta era virtual. Esta monografia(1) é parte de um estudo maior sobre implicações teóricas do papel da tecnologia na criação e expansão desse espaço discursivo e do teatro global da resistência associada à recente rebelião indígena em Chiapas, México (2).

Eu gostaria de concentrar-me aqui na "des-locação" dos corpos e das vozes indígenas de "Um lugar chamado Chiapas" (como o documentário de Nettie Wild o classificou) ao sul do México para um espaço incorpóreo. Como é que os indígenas engajados na resistência são deslocados da zona material de conflito em Chiapas (de fato um 'não-lugar' visto de uma perspectiva antes

de 1994) para uma zona sem fronteiras e sem dimensões, que é simultaneamente 'em lugar nenhum' e 'em todo lugar'? Quais são as contradições envolvidas quando rebeldes maias, de um movimento que procura ligação com outros movimentos sociais globais, viajam pelo espaço cibernético como ícones de multimídia? Apesar do modelo militar do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), embora invertido, será que a digitalização do movimento rebelde dá caminho, paradoxalmente, à transcendência de suas origens militares enquanto é tecida uma rede global descentralizada de solidariedade? Será que a tecedura dessa rede de solidariedade também se qualifica como ato de resistência que se apropria do próprio espaço cibernético - espaço esse que teve sua origem como arma militar de defesa e que se encontra atualmente dominado pelo capital global?

Parte das séries de *desplazamientos* a que me refiro envolve a representação e a participação das mulheres nesse espaço tecnologicamente mediado, como, também, a relevância do feminismo para a análise desse espaço. A tecnologia muitas vezes tem sido representada como aspecto do domínio e da autoria masculinos da cultura 'moderna' e, de fato, 'pós-moderna', em que o agenciamento da mulher é mal recebido e mesmo visto como não natural. Apesar de tudo, a teórica feminista Sadie Plant nos lembra que a computação e a rede de computadores seguem o modelo de atividade tradicionalmente feminina da tecedura. Sadie Plant também nos lembra que uma mulher, Ada Lovelace, foi uma pioneira de destaque no processo de invenção do primeiro protótipo de computador no século XIX (3). Com as afirmações dessa autora em mente, eu gostaria de explorar a questão de como as teorias feministas, ao estabelecer relações entre tecnologias emergentes e os modelos para visualização de articulações políticas radicais, podem fornecer *insights* úteis quanto ao fenômeno de Chiapas e quanto ao sucesso da tecedura de um espaço alternativo para novas formas de visualizações e realizações de políticas

locais e globais. De suma importância para esse ato de tecer espaço são os vários processos de 'des-locação' dos indígenas e dos corpos das mulheres enquanto viajam pelo espaço cibernético, assim como a 'des-locação' experimentada pelos agentes não-indígenas e pelo público na produção de textos multimídia de solidariedade transnacionais (4). Tomando por empréstimo as idéias das pesquisadoras feministas Donna Haraway e Anne Balsamo, discutirei como o fenômeno dos "Zapatistas no espaço cibernético" ao mesmo tempo afirma e contesta teorias pós-modernas prevaletentes sobre a relação entre o corpo humano e as tecnologias cibernéticas. Antes de dar início à exploração dessas questões teóricas, porém, fornecerei um breve sumário sobre a rebelião indígena em Chiapas e a rede nacional e global de solidariedade, a qual emerge em resposta àquela rebelião e que vem produzindo, ativamente, matérias para a imprensa convencional e multimídia em apoio às demandas dos/as rebeldes por justiça e dignidade.

De nenhuma parte para toda parte

No dia de Ano Novo em 1994, um exército de homens e mulheres maias autodenominado Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) emergiu de 'nenhum lugar' para tomar posse de várias vilas e centros de comunicação em Chiapas, no mesmo dia em que entrou em vigor o NAFTA (Acordo de Livre Comércio entre México e Estados Unidos). No contexto dos acordos de livre comércio, a emenda adicionada pelo presidente Salinas ao Artigo 27 da Constituição mexicana pôs um fim às diretrizes de divisão de terras tradicionais sem resolver a crise agrária sofrida pelas comunidades camponesas e indígenas do México e sem, tampouco, gerar suficientes oportunidades para que esses setores da sociedade pudessem levar uma vida com dignidade. No discurso do EZLN, as medidas do plano de ação neoliberal são vistas como produtos da Nova Ordem Mundial, que é baseada na injustiça social, econômica e política, apesar da retórica

democrática usada para apoiá-la.

O símbolo de Zapata, há muito tempo cooptado pelo Partido Revolucionário Institucional (PRI), tem sido sempre um elemento-chave na disputa pelo sentido da Revolução Mexicana. Por defender a causa em prol de um novo significado, embora historicamente ligado à luta zapatista e à luta do México por uma democracia inclusiva geral, o discurso neozapatista re-apropria-se do significado do herói revolucionário camponês martirizado, assim como de outros símbolos culturais em circulação. A 'significância excessiva' desses símbolos muitas vezes subverte sua interpretação pelas instituições mexicanas. É por essa razão, entre outras, que eu chamo de 'neozapatista' essa nova forma de resistência, para que a possamos diferenciar do movimento zapatista original da Revolução Mexicana.

A rebelião neozapatista está profundamente enraizada na história mexicana; entretanto, seu programa de demandas e a visão de mundo que a orienta estão bem ligados ao contexto mundial atual. A arma mais efetiva dos neozapatistas é o seu convite para a re-articulação da identidade mexicana - e da identidade humana - através da busca por dignidade, democracia, e justiça social e econômica. Depois dos primeiros dias de conflito armado, o EZLN, na maioria das vezes, utiliza-se de estratégias não-violentas; uma delas é uma chamada à solidariedade da sociedade civil mexicana e do público internacional. Um elemento importante para o sucesso dos/das rebeldes em resistir às tentativas do exército que os quer esmagar é a circulação efetiva de comunicações via *e-mail* e *websites*, assim como a divulgação de informações sobre a crise através do apelo às organizações não-governamentais (ONGs) que produzem boletins de ação urgente e publicam casos de abusos de direitos humanos na Internet. Tais iniciativas de contatos através do espaço cibernético ajudam a transmitir notícias de minuto a minuto que complementam, corrigem e contradizem as reportagens mais comuns e convencionais. Além disso, a agenda dos/das

rebeldes tem despertado o interesse de uma grande variedade de indivíduos e grupos, tais como ativistas de direitos humanos, acadêmicos, artistas, músicos populares, jornalistas progressistas e grupos ecumênicos em prol da justiça social, que têm realizado produções simbólicas pela Internet. A "Guerra da Tinta e da Internet" do EZLN, como é chamada (5), tem sido tão triunfante que os 'atos da fala' dos neozapatistas ressoam dentro do contexto do discurso global de direitos humanos. O crescente acesso e manipulação da Internet, com as suas possibilidades utópicas e democratizantes, resulta na criação e na expansão contínua de um espaço dinâmico e discursivo em que as palavras, imagens e atos de resistência diária nas comunidades de base zapatistas na Zona de Conflito adquirem numerosos níveis de significância.

A luta das comunidades autoproclamadas autônomas em Chiapas ressoa profundamente em muitos setores da sociedade civil mexicana que também estão tentando rearticular uma identidade nacional que não mais exclua os grupos que historicamente ocuparam e continuam ocupando posições marginalizadas. Os/as rebeldes mascarados dentro dessa "colônia interna" (6) na fronteira sul têm convidado o seu público no México e no estrangeiro para participar do processo de exposição da imagem ilusória do México como nação que pretende entrar para o 'Primeiro Mundo', uma imagem que tem sido projetada para solicitar investimento internacional. Ao desconstruir o mito de uma nação democrática e inclusiva e revelar o 'outro México', os/as rebeldes também encorajam a construção de alianças através das fronteiras de etnia, gênero e classe da sociedade civil de maneira que possam promover o nascimento de instituições sociais e políticas mais democráticas e justas.

Apesar dos esforços do Estado e do exército mexicanos para limitar a rebelião a uma pequena 'Zona de Conflito' através da contenção física das comunidades rebeldes, a rebelião armada de Chiapas ironicamente abriu

um espaço discursivo que vai muito além do nível local. A subversão neozapatista de esquemas estabelecidos de diálogo entre os indígenas e o Estado começou com o pedido do EZLN pela mediação por parte da sociedade civil nesse diálogo, na tentativa de achar alternativas de paz para a resolução do conflito armado. Esse convite zapatista à sociedade civil, atraente para grupos e agentes tão diversos quanto os sindicatos trabalhistas, ativistas de direitos homossexuais, grupos em defesa de direitos indígenas, ativistas lutando por reformas eleitorais, estudantes, artistas e escritores/as, jornalistas, homens e mulheres de partidos políticos, músicos populares e até mesmo os setores desarticulados de classe média, resultou em uma mediação física entre o Estado e os rebelados através da formação de um *cinturón de paz* durante as primeiras fases de negociação. O convite também inspirou a criação e o fortalecimento de novas organizações políticas e sociais que se dedicam a vários aspectos da luta pela democracia, justiça e pluralidade, e que fazem pressão por reformas políticas. "Los zapatistas abrieron la puerta, y nosotros nos estamos metiendo", disse Arturo Sanabria, diretor da Gestión de Servicios de Salud, uma organização que ajuda a desenvolver alternativas centradas nas comunidades para limitar os serviços médicos oferecidos pelo exército mexicano como parte de sua estratégia de guerrilha de baixa intensidade (7). Essa abertura realizada pelo discurso neozapatista reflete uma transformação radical nos velhos processos da mediação cultural.

Tecendo a teia da Internet

Em um artigo publicado em janeiro de 1999 por um jornal mexicano, *La Jornada*, Fabrizio Mejía Madrid assim resumiu a trajetória da rebelião em Chiapas desde que esta apareceu em janeiro de 1994: "La historia de estos cinco años va del agrarismo tradicional a la penosa construcción de un lugar en el que nadie ha estado, de ocupación de tierras a la identidad sin territorio definido".

Comunidades indígenas em resistência em Chiapas têm adquirido importância transnacional dentro do contexto da globalização dos projetos neoliberais. Comunidades autônomas, situadas em uma das mais isoladas e marginalizadas regiões de México, agora se encontram no centro de um espaço discursivo que vem transgredindo muitas fronteiras. Nesse espaço, o futuro dos direitos humanos é discutido, assim como são as questões de autonomia cultural, o enfraquecimento ou desaparecimento de tradicionais fronteiras geográficas, econômicas, políticas e culturais, e a possibilidade de construção de comunidades locais e globais. Através da produção de milhares de textos eletrônicos e interativos, imagens de zapatistas circulam como símbolos das possibilidades subversivas de rearticulação de um sentido da comunidade contestatária do modelo IBM de 'Vila Global'.

Nos textos de mediação do contraditório mas efetivo porta-voz não-indígena do EZLN, o subcomandante Marcos, assim como no discurso de muitos ativistas políticos e organizações de direitos humanos mexicanos e transnacionais, a palavra 'Chiapas' representa o modelo de dignidade que inspira tentativas de articulação de modelos novos de justiça social e ligação com outros modelos. Não vem ao caso se a estrutura de poder utópico popular do EZLN e das suas comunidades de base realmente funciona de modo tão ideal, como Marcos e outras vozes neozapatistas o descrevem; ela tem causado o aparecimento de esquemas descentralizados de solidariedade e comunicação. Talvez seja principalmente a mediação eficiente do maia-de-honra Marcos, entre os vários discursos culturais e intelectuais em níveis locais, nacionais e globais, a razão pela qual os neozapatistas têm recebido tanta atenção de todo o mundo, e pela qual o 'Chiapas', como signo mediador, tem adquirido importância em outras lutas por autonomia ou justiça social em outras partes do mundo. Porém, o convite dos neozapatistas para novas visualizações tornou possível a formação de articulações discursivas que refletem a estrutura

descentralizada das ligações hipertextuais no espaço cibernético. O *slogan* "Todos somos Marcos; todos somos índios; todos somos Chiapas" é repetido não só no México, mas também na Irlanda, no Japão, na Holanda, na Itália, nos Estados Unidos, e em muitos outros lugares onde os/as 'leitores/as' ou o 'público' dos textos ou performances multimídia, realizados por ou sobre os neozapatistas, também se tornam escritores/as e atores/atrizes no teatro global da resistência virtual contra a repressão das minorias, o neocolonialismo dos Estados e a expansão dos planos de ação neoliberais.

O uso de tecnologias emergentes na amplificação das vozes indígenas, assim como na criação e distribuição de textos em que os/as rebeldes neozapatistas circulam como símbolos multifacetados da resistência, tem sido fundamental no novo processo de mediação entre as vozes indígenas e as culturas hegemônicas de um México mestiço e de uma vila global desde 1994. Por exemplo, internautas em visita ao *website* da Comissão Nacional pela Democracia no México podem comprar camisetas que dizem "soy Zapatista". Galerias de fotos na Internet exibem cenas do dia-a-dia nas comunidades autônomas e correntes de mulheres e crianças indígenas não armadas tentando impedir, com seus próprios corpos, que soldados de tropas de choque entrem nas suas vilas e plantações de milho. Especialmente desde o massacre de mais que 40 pacifistas indígenas (principalmente mulheres e crianças) de um grupo chamado Las Abejas, em dezembro de 1997, muitos *websites* promovem vídeos que documentam violações de direitos humanos e entrevistam vítimas e militantes locais. Em alguns *sites*, vários videoclipes e filmes de entrevistas estão disponíveis para serem vistos on-line. O *site* da Acción Zapatista, patrocinado pela comissão de solidariedade em Austin, Texas, ostenta uma impressionante bibliografia anotada de *websites* sobre os/as rebeldes, ilustrados com a rendição gráfica de Marcos como ciberpunk, uma produção embelezada por técnicas eletrônicas de uma foto verdadeira do subcomandante do EZLN. Muitos outros desses *websites* são conjuntamente mantidos por ativistas mexicanos

e internacionais.

Des-locar e re-colocar os corpos

A circulação das vozes e dos corpos indígenas como símbolos de resistência nos textos multimídia do espaço cibernético envolve vários processos de 'des-locamento' dos atores e do público nesse teatro global. Embora esse des-locamento afete a todos aqueles que participam dessa representação interativa, podemos argumentar que os vários níveis de des-locamento que as mulheres indígenas experimentam quando se juntam à luta nesse espaço tecnologicamente mediado de Chiapas são os mais visíveis. Embora eu queira me concentrar aqui nos *desplazamientos* devido à mediação tecnológica, também é importante indicar que o 'des-locar' dos corpos das mulheres indígenas começa não no espaço cibernético, mas na própria Zona de Conflito, nos altiplanos de Chiapas. A ocupação de Chiapas pelo exército mexicano produziu milhares de refugiados internos, a quem a imprensa e os grupos de direitos humanos se referem literalmente como "os deslocados". Mulheres fugindo da ameaça de violência de militares e paramilitares tentam se sustentar e cuidar das famílias em acampamentos temporários ou nos esconderijos nas montanhas. Por outro lado, a imprensa convencional imediatamente interessou-se pelo curioso fato de que muitos dos soldados zapatistas uniformizados, que participaram da captura de várias vilas e centros de comunicação em janeiro de 1994, eram mulheres. O próprio movimento rebelde 'deslocou', de suas casas e das estruturas familiares tradicionais, mulheres indígenas que se apresentaram como voluntárias para o combate junto ao EZLN e que foram para acampamentos militares de guerrilha - uma mudança de identidade muitas vezes veiculada na imprensa através da imagem chocante das jovens maias rebeldes usando uniformes militares em vez de trajes típicos e carregando armas em vez de bebês. Tanto a imprensa convencional como as fontes de notícias alternativas baseadas na Internet publicaram fotos de mulheres maias das comunidades

de apoio civil rebeldes usando trajes típicos com bandanas cobrindo as faces. Elas se apresentaram desse modo em protestos pelas ruas de San Cristobal ou da Cidade do México ou quando formavam um bloco humano contra as incursões do exército mexicano. Talvez o exemplo mais bem conhecido desse 'deslocamento' seja o caso da agente de polícia zapatista de fala mansa Ramona, que, mesmo sofrendo de uma doença terminal, aprendeu o espanhol para poder tomar de assalto a Cidade do México e o espaço cibernético quando ali chegou pela primeira vez como delegada do EZLN. As mulheres das comunidades civis do EZLN também têm escrito e insistido na ratificação das "Leis Revolucionárias das Mulheres" por parte do EZLN, declarando o seu direito de poderem escolher o seu esposo, determinar o número de crianças que elas queiram ter e participar igualmente em todas as atividades políticas e decisões da comunidade. Mulheres na Zona de Conflito também estabeleceram pequenas indústrias cooperativas, produzindo tecelagem e outros artesanatos para obter saídas criativas para o seu isolamento econômico.

Embora se possa argumentar que sejam subprodutos do movimento autônomo indígena neozapatista original, as distintas interpretações das mulheres sobre o que deveria significar tal autonomia cultural em nível comunitário exercem influências cada vez mais visíveis no cenário internacional. A participação das mulheres na Zona de Conflito vem despertando o interesse de muitos envolvidos na rede global de solidariedade criada em torno da rebelião. Livros e dissertações acadêmicas sobre as mulheres zapatistas (8), já foram publicados grupos de solidariedade criados, tais como o da Comissão Nacional por Democracia e o das Irmãs do México Além das Fronteiras. Também vão se abrindo espaços cibernéticos, como os *websites* interativos do Fórum sobre as Mulheres Zapatistas. As mulheres zapatistas e as mulheres não-indígenas, inspiradas pelos/as rebeldes neozapatistas da organização militar ou da base civil, tornaram-se importantes contatos na campanha internacional pelos direitos

humanos e pela democracia em Chiapas e, em geral, no México. Por exemplo, a fundadora da Comissão Nacional pela Democracia no México, Cecilia Rodríguez, uma cidadã americana de descendência mexicana, tornou-se a 'embaixadora' do EZLN para os Estados Unidos, e a atriz e ativista mexicana Ofélia Medina continua sendo uma líder vociferante junto ao movimento mexicano em apoio às comunidades rebeldes. Mulheres como Teresa Ortiz, da ONG binacional sediada em San Cristobal, Cloudforest Initiatives, ajudam a patrocinar excursões internacionais de palestrantes cujas vozes não poderiam ser ouvidas de outro modo (assegurando, por exemplo, que a esposa indígena monolíngüe de um líder bilíngüe de Las Abejas - o grupo alvo de um massacre paramilitar a civis em Acteal - também tenha a oportunidade de falar durante a excursão internacional). Ajudam, também, a patrocinar um projeto de alfabetização comunitária, ou projetos alternativos de desenvolvimento econômico para cooperativas autônomas de mulheres na Zona de Conflito.

Volto-me agora a duas questões: a função da tecnologia emergente na tecedura dos espaços globais de resistência contra as injustiças econômicas, políticas e sociais; e as possibilidades que novas tecnologias poderão fornecer para a tecedura futura que conecte as lutas locais com os temas globais. Será que essas novas tecnologias vão nos alienar ainda mais da nossa humanidade e de cada um de nós, ou vão nos tornar mais unidos/as? Observou-se muitas vezes que a construção de auto-estradas nos Estados Unidos corresponderam ao fim do sentido de comunidade que havia nos centros urbanos. O crescimento rápido da muito falada *information superhighway*, dominada pelos interesses corporativistas, poderia ter conseqüências semelhantes para o sentido da comunidade no espaço cibernético. Por outro lado, o modelo mais descentralizado da Internet, com as suas possibilidades utópicas de construção de comunidades sem fronteiras, contesta o modelo Al Gore/IBM/Microsoft da *information superhighway*. A disputa pela apropriação do espaço cibernético está

atualmente baseada na oposição entre esses dois modelos da *net* e da *highway*. A *information superhighway* não contesta estruturas de poder injustas, mas em vez disso reproduz velhos modelos de exploração em nome da democratização. Construída para propósitos comerciais e militares, a *information superhighway* transforma seres humanos em uma base de dados. Alguns teóricos até falam do 'estupro' dos dados como sendo sua função (9). Em contraste, o modelo da Internet é baseado numa extensão virtual da humanidade que permite a criação de novos modelos de conexão, comunidade e comunicação descentralizada, e em que ainda é possível sonhar com estruturas sociais alternativas.

Várias teorias pós-modernas sobre o futuro da humanidade no contexto digital, assim como aquelas articuladas por Arthur Kroker e Michael Weinstein no seu livro *Data Trash*, falam do desaparecimento, ou invasão, do corpo humano (10). Quando tais teóricos tentam visualizar as manifestações do corpo no espaço cibernético, onde parâmetros físicos não existem, eles falam da 'virtualização' do corpo: o corpo eletrônico. A idéia do desaparecimento do corpo pode ser um conceito útil quando analisamos espaços discursivos moldados pela tecnologia emergente. Seja como for, a idéia do desaparecimento do corpo no espaço cibernético também pode ser problemática. Talvez isso ocorra devido ao papel importante que o corpo humano continua a ter quanto à definição de idéias de comunidade. No seu ensaio "Forms of Technological Embodiment", Anne Balsamo observa que

A história feminista do corpo pós-moderno começa com a suposição de que os corpos são sempre engendrados e marcados pela raça. O que falta [na idéia de que 'o corpo' é uma abstração idealista] é uma dimensão material que leva em conta as marcas incorporadas da identidade cultural. [...] O corpo nem sempre pode ser construído como uma entidade puramente

discursiva. Por outro lado, ele nunca pode ser reduzido a um objeto puramente materialista. [...] O material e o discursivo são mutuamente determinantes e não-exclusivos. [...] O corpo material permanece um fator constante da condição pós-humana, pós-moderna. Ele tem certas qualidades materiais inegáveis que são, por seu turno, culturalmente determinadas e discursivamente governadas; qualidades que são ligadas à sua psicologia e aos contextos culturais dentro dos quais ele faz sentido, tais como as suas identidades de gênero e raça (11).

Enquanto reconhece o poder das observações de Kroker em relação à 'cultura virtual' e ao desaparecimento do corpo, Balsamo questiona a idéia atualmente muito defendida de que vivemos em um mundo pós-corpo, onde o corpo humano é apenas uma construção pós-moderna de dados. Nós podemos adicionar à sua asserção a observação de que os aspectos materiais e discursivos 'mutuamente determinantes' do corpo continuam a funcionar enquanto as narrativas e as contranarrativas da modernidade e da pós-modernidade se chocam e se intersectam nos espaços globais.

Nos textos cibernéticos que são encontrados no espaço discursivo em Chiapas, podemos observar a circulação simbólica de corpos indígenas e/ou corpos femininos; isto é, corpos humanos marcados como 'outro' no discurso hegemônico cultural. Na literatura latino-americana, desde o período colonial, o corpo feminino tem sido muitas vezes representado como o lugar mediador de discursos da nação, da raça e da etnia, e do poder. Com a figura da mulata no Caribe e no Brasil, ou a figura de La Malinche no México, por exemplo, os corpos das mulheres não-brancas servem como lugares de figuração da invasão de discursos culturais que também os definem, marcam e oprimem. Desde 1994, corpos indígenas e corpos femininos 'marcados' circulam como entidades discursivas no espaço discursivo de 'Chiapas', mas o corpo eletrônico ou virtual como representação também depende das condições *materiais* para ser

transformado em símbolo eficaz de resistência às estruturas de poder opressor. As 'galerias virtuais de fotos' de comunidades indígenas em territórios rebeldes colocadas na Internet por fotógrafos, jornalistas e ativistas ilustram a importância que essas 'marcas' de raça (e de gênero e etnia, já que as imagens favoritas das máquinas fotográficas parecem ser de mulheres vestidas em trajes típicos) adquirem em um contexto visual de pobreza e isolamento físico (da selva ou das plantações de milho) para comunicar a luta neozapatista à comunidade transnacional. Outras imagens favoritas são aquelas de soldados indígenas do EZLN em botas de borracha levando espingardas de madeira falsas, tais quais acessórios de teatro, ou fotos de mulheres adolescentes das comunidades rebeldes, descalças, com bandanas cobrindo seus rostos e levando bebês às costas, repelindo as linhas militares com os seus braços nus e pardos (12). Nós não podemos desligar o corpo eletrônico que resiste no espaço cibernético das suas referências às condições materiais do corpo físico - condições que são muitas vezes determinadas pela maneira como as questões de raça e/ou gênero são inscritas nas narrativas modernas de identidade.

Direitos (pós)humanos e o corpo digitado

Não é uma coincidência que o discurso de direitos humanos, com o seu foco nas condições materiais de nossa existência, estructure os textos produzidos nesse espaço eletrônico. Na Internet, corpos femininos indígenas servem como sites de mediação eficazes, ou como pontes entre as comunidades de resistência indígenas isoladas em Chiapas e os espaços nacionais e globais, pois esses sites revelam, em um nível material e simbólico, as rupturas nos discursos do neoliberalismo e da globalização econômica. Os indígenas e/ou corpos femininos circulam no setor 'Chiapas' do espaço cibernético não só como objetos de discurso intelectual, mas também como sujeitos na performance multimídia do teatro de resistência, que é a vida diária na Zona de Conflito. Entre centenas ou até milhares de tais atuações rebeldes

'virtualizadas' em vários dos *websites* mexicanos, norte-americanos, europeus e japoneses, um exemplo é quando Irma, uma agente do EZLN, em uma entrevista transmitida por Quicktime, fala sobre a sua falta de oportunidades ao crescer em uma comunidade empobrecida e isolada do altiplano, e sobre as razões para unir-se ao exército rebelde (13). Tradicionalmente, Irma era duplamente invisível como indígena e como mulher, mas sua voz calma e digitalizada e seu corpo trajado de uniforme camuflado surgiram de 'nenhuma parte' da selva Lacandona vizinha e ressonaram nas telas de computadores em todo o mundo. Em videofilms espontâneos, em jornais *on-line*, nas webpáginas das organizações não-governamentais nacionais e transnacionais, circulam imagens visuais e aurais de mulheres e crianças desarmadas que usam os seus corpos e vozes (gritando "*¡Fuera el ejército, fuera!*") (14) para impedir o exército mexicano de invadir as suas comunidades. Grupos paramilitares, assim como o exército mexicano, continuam usando a tortura e a violência sexual como armas de guerrilha de baixa intensidade na Zona de Conflito. Mas as torturas e os estupros, estratégias de controle social que inscrevem a retórica do poder no corpo do outro, adquirem diferentes significados no Chiapas Virtual. Proclamando 500 anos de sofrimento, mulheres indígenas contam as suas histórias pessoais de opressão e violação, e os seus testemunhos são amplificados e circulados pelo espaço cibernético juntamente com os testemunhos de mulheres ativistas, figuras de mediação não-indígenas. O exército e grupos paramilitares têm atribuído a essas mulheres uma categoria indígena 'virtual' por causa do seu ativismo mediador nos espaços discursivos e físicos de Chiapas. Isso é uma manifestação dos perigos e riscos que podem acompanhar a afirmação de solidariedade, muitas vezes repetida, de que "todos somos índios; todos somos Chiapas". Por exemplo, Cecilia Rodriguez, a líder da Comissão Nacional por Democracia no México e representante do EZLN nos Estados Unidos, foi violada sexualmente em 1995 por paramilitares. O seu testemunho escrito, marcado pela coragem e por contínuo ativismo e

solidariedade para com as comunidades rebeldes, foi reproduzido por listas de mala direta mundiais e ilustrou cartazes de solidariedade a Chiapas, distribuídos de forma impressa e também pela Internet, por conta da cooperativa de artistas Resistant Strains, de Vermont, Estados Unidos.

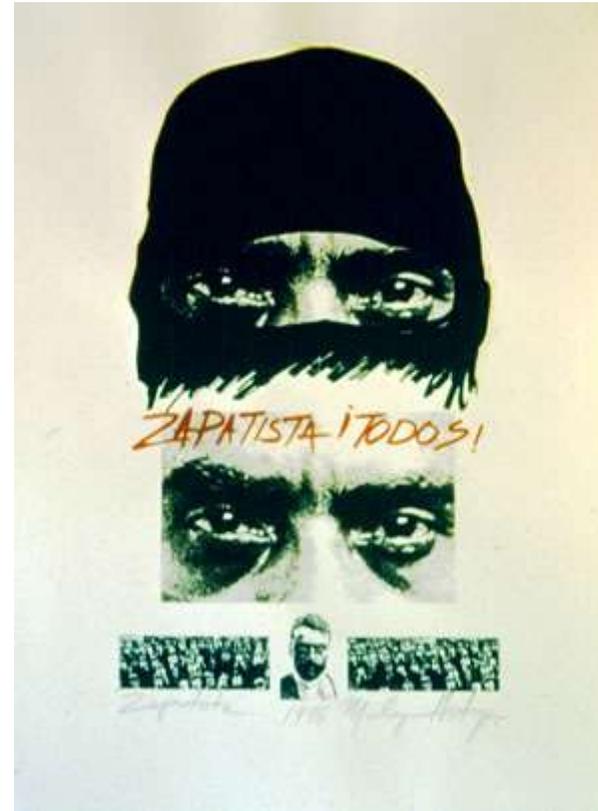
Houve muitos outros exemplos de violência sexual sofrida por ativistas indígenas e não-indígenas na Zona de Conflito. No entanto, esses atos de intimidação e repressão não silenciaram suas vozes, mas, sim, resultaram na sua amplificação através da rede de solidariedade que continua a crescer. Os testemunhos desses homens e dessas mulheres tornam-se um símbolo de resistência que inspira mais solidariedade e mais resistência virtual fora da zona física de conflito. Embora seja importante distinguir entre atos físicos de resistência contra ocupação militar e ações paramilitares que põem 'corpos na linha de fogo' (e outros tipos de resistência que não o fazem), a resistência virtual e a emergência do espaço discursivo de Chiapas têm sido importantes para levantar o nível de consciência sobre as lutas daqueles corpos resistentes e para articular simbolicamente tais lutas com outras, mundo afora. Muitas vezes, essas ligações tornam-se mais do que simbólicas. Espectadores(as)/leitores(as) de textos eletrônicos no espaço de 'Chiapas' acham que a sua interação com esses textos torna-se o estímulo para ações futuras ligando discurso e práxis. Zonas da paz criados por observadores internacionais de direitos humanos tornam-se anteparos humanos entre o exército e as comunidades em Chiapas, milhares de ativistas participam de 'Reuniões para Humanidade e Contra Neoliberalismo' nos níveis 'Continental', 'Intercontinental' e 'Intergalático' patrocinados pelos/as rebeldes em Chiapas e no estrangeiro, e tribos indígenas dos Estados Unidos e Canadá organizam peregrinações para fora dos Estados Unidos e do Canadá a fim de assinar os seus próprios acordos comerciais alternativos com os seus correlativos nas comunidades maias.

Os processos de mediação no espaço discursivo em 'Chiapas' também têm suas próprias contradições. O EZLN abriu esse espaço para desconstruir instituições baseadas em estruturas de poder desigual e para promover a construção de outros modelos mais inclusivos. Contudo, muitas feministas, assim como outros críticos, indicam que o militarismo do EZLN reproduz velhos modelos patriarcais de resolução de conflito, constituindo-se, por isso, em um molde inautêntico para a construção de novos modelos sociais e políticos. Outra contradição é que, apesar das possibilidades de não-intermediação (amplificação mais direta das vozes indígenas via Internet), a necessidade de mediação por parte de intelectuais não-indígenas não foi eliminada. Nas suas funções de intelectuais e/ou militantes e na sua produção simbólica dentro e fora das fronteiras físicas das comunidades autônomas indígenas em Chiapas, aqueles/as que participam na rede de solidariedade transnacional neozapatista ainda servem como mediadores/as entre as vozes indígenas e os espaços de privilégio ao qual pertencem.

Apesar do fato de que ativistas e escritores prolíficos do espaço cibernético (como o professor da Universidade do Texas Harry Cleaver e seu grupo Acción Zapatista) afirmem que a rede de solidariedade neozapatista seja um espaço descentralizado, em que relações desiguais de poder globais não são reproduzidas, há uma certa desigualdade que não pode ser apagada, mesmo em um espaço cibernético utópico. Nós podemos afirmar que há possibilidades utópicas para a construção de novas comunidades democráticas no espaço cibernético, mas o fato é que só os mais privilegiados têm o acesso direto a esse espaço. A participação em *A Revolução Irá Ser Digitada* (15), o *website* interativo de alta tecnologia de Actlab, no Zapnet, por exemplo, exige equipamento de última geração e o mais recente *software* de busca do tipo *plug-in*. Nem todos os nódulos da rede de solidariedade são tão exclusivos: há muitos grupos de notícias, quadros de aviso e arquivos menos avançados tecnologicamente. De

qualquer maneira, computadores são portas ao espaço cibernético, e em áreas mais economicamente marginalizadas, como Chiapas, o acesso e o treinamento para o uso de *hardware* geralmente não existem. Comunidades indígenas dependem da mediação de estrangeiros e de alguns mexicanos ligados à Internet para poder ter entrada no espaço cibernético. O fato de as comunidades de resistência em Chiapas solicitarem doações de máquinas fotográficas e computadores indica, por parte dessas comunidades marginalizadas, o nível de consciência sobre o poder desses novos métodos de comunicação. Com acesso a esse tipo de equipamento, os indígenas em Chiapas e outros grupos marginalizados do mundo inteiro podem documentar os atos de resistência das suas vidas diárias. Assim foi que a organização binacional Projeto de Mídia Chiapas foi criada. Essa organização, filiada à Rede de Solidariedade do México, patrocina delegações dos Estados Unidos e do México que incluem artistas de vídeo indígenas e outros mexicanos com experiência e treinamento em projetos alternativos de mídia. Esses peritos mexicanos treinam os seus correlativos em Oventic e Morelia (no coração do território neozapatista, na parte rural de Chiapas) e acompanham delegados internacionais que levam equipamentos doados. Esse programa permite a essas comunidades "contarem as suas histórias, em suas próprias palavras", para poder contestar a imagem muitas vezes pouco correta da realidade veiculada pela imprensa convencional - imagem esta que irá influenciar tomadas de decisões externas com impacto nas comunidades. Dentro do Projeto de Mídia Chiapas, vídeos são mandados a estações de televisão ou são enviados como 'cartas-vídeo' para as comunidades indígenas ou para outras áreas do México ou de outros países. Em breve, as comunidades em Chiapas que participam do projeto também poderão registrar as violações de direitos humanos e inseri-las na Internet em 'tempo-real' (16).

O Ciborgue Zapatista



A idéia de que essas comunidades marginalizadas podem, dentro do contexto de luta por autonomia, articular as rupturas no discurso de globalização econômica e subverter processos de alienação pós-modernos, no sentido de transformá-los em processos de rearticulação de comunidade e de realidade material em um nível global, mostra os paradoxos presentes nesse espaço discursivo tecno logicamente mediado. Zapatistas virtualizados são uma lembrança das condições materiais da vida humana.

Corpos indígenas e/ou femininos no espaço discursivo do Chiapas eletrônico representam simbolicamente todos os grupos que são excluídos dos projetos globais neoliberais; são corpos que se recusam a desaparecer sob a Nova Ordem Mundial. O neozapatismo marca uma nova etapa na Revolução Mexicana; um novo estágio de resistência indígena sem fronteiras. Também sugere modelos subversivos inovadores que atravessam fronteiras para estabelecer ligações intertextuais ou hipertextuais entre atos anteriormente isolados de produção simbólica e de crítica cultural. Em vez de visualizar a rede global neozapatista como um fenômeno relacionado ao 'corpo em desaparecimento', talvez seja mais produtivo vê-la como resultado do nascimento do Ciborgue Neozapatista, um conceito que ao mesmo tempo incorpora e atravessa fronteiras. Anne Balsamo observa que

o ciborgue - o "ser humano-tecnológico" - tornou-se uma figuração familiar do sujeito da pós-modernidade. Por qualquer outra coisa que possa insinuar, esta junção conta com uma re-conceitualização do corpo humano como figura de fronteira pertencendo simultaneamente a pelo menos dois sistemas anteriores de significados incompatíveis - "o orgânico/natural" e "o tecnológico/cultural". À medida que o corpo é re-conceitualizado não como uma parte fixa da natureza, mas como um conceito de fronteira, nós testemunhamos uma luta de forças ideológicas opostas entre sistemas de significação contrários que incluem e, em parte, definem as lutas materiais dos corpos físicos (17).

Tomada como uma coalescência de muitas variações/mutações pelas quais tem passado no espaço discursivo de Chiapas, a figura de um zapatista com máscara de esquiador - tal como é (co)imaginada e diversamente definida em vários contextos inter e hipertextuais - tornou-se um ícone de ciborgue. A tensão constante entre a naturalidade visceral propriamente dita do discurso zapatista, o discurso cibernético de solidariedade e a naturalidade

tecnológica/artificial do espaço de Chiapas deram à luz essa função dinâmica de ciborgue. O ciborgue atravessa fronteiras entre o material e o artificial, entre 'carne' e 'máquina'. Desde o aparecimento do ensaio inovador de Donna Haraway "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in The Late Twentieth Century" (um divisor de águas nos meados de 1980), o ciborgue, como símbolo cultural, representa o potencial subversivo do que Haraway chama de "acoplamentos produtivos" de articulação política radical(18). O neozapatista como símbolo adquire a sua qualidade de ciborgue ao circular entre os textos multimídia moldados por uma tecnologia emergente somente imaginada na época em que o ensaio de Haraway foi escrito. O Ciborgue Zapatista é um símbolo mediador cuja eficiência como signo continua a adquirir camadas de significância global exatamente em função desse tipo de associação que atravessa fronteiras entre elementos muitas vezes contraditórios. A imagem de zapatista pode ter sido originalmente baseada nos corpos dos/das rebeldes indígenas, mas esses corpos são desde então escaneados e, depois, regenerados eletronicamente. Deixando de ser propriedade intelectual do EZLN, do subcomandante Marcos, ou de qualquer jornalista, o Ciborgue Zapatista anti-*copyright* toma forma e adquire vida própria ilegítima no seu próprio espaço cibernético. Entretanto, com o Ciborgue Zapatista, nós podemos ver que a observação de Anne Balsamo quanto ao corpo duplo material/discursivo em espaços pós-modernos é verdadeira. No Zapnet, VR quer dizer Resistência Virtual, assim como Realidade Virtual. O signo quixotesco do zapatista inclinado sobre moinhos de vento multinacionais no espaço cibernético continua a apontar para a existência material dos corpos que são deixados para trás no outro lado da tela enquanto a Nova Ordem Mundial é digitada. 'Resistência virtual' global através de e-mail e Internet torna-se mais e mais sofisticada quando protestos interativos coordenam não só campanhas de inundação de e-mails dirigidos às figuras políticas no México, nos Estados Unidos ou nas Nações Unidas, mas também enormes protestos do tipo *sit-ins* eletrônicos nas bolsas de valor. Essas campanhas

procuram revelar e tornar pública a cumplicidade multinacional corporativista diante da repressão militar no território rebelde, assim como expressar apoio à resistência dos/das rebeldes de Chiapas à globalização políticas neoliberais (19).

Como o ciborgue de Haraway, os zapatistas no espaço cibernético viraram "criaturas da realidade social assim como criaturas de ficção" (20). Os 'zaps' são uma construção ficcional/retórica do espaço discursivo de Chiapas, uma imagem gerada por computador extremamente significativa que atrai nossa atenção em uma era de conexões rápidas na Internet e de uma rápida barragem de imagens multimídia, que nos aponta para aqueles/as deixados/as do outro lado da tela - aqueles/as que são procurados/as em função dos seus olhos atentos e dedos rápidos em *maquiladoras* (21) na fronteira dos Estados Unidos com o México, naquela terra de ninguém. Será que Zapnet é uma cybermetaficção pós-moderna, ou uma rede de testemunhos de direitos humanos que registra, precisamente, as vítimas de carne-e-osso da interseção de narrativas incompatíveis da modernidade? Podemos sugerir que Zapnet é ambas as coisas. O ciberzapatista funciona como o nosso guia para o Chiapas Virtual nos moldes da ficção de Haraway, que mapeia "realidade social e corpórea" (22).

O Ciborgue Zapatista como imagem retórica multimídia é produto de um espaço discursivo transnacional em torno das recentes e contínuas contendas por autonomia cultural, democracia, e justiça social e econômica nas comunidades indígenas no México. Minha análise do poder desse instrumento retórico de nenhuma forma tenciona diminuir a atenção sobre os homens e as mulheres nas comunidades rebeldes em Chiapas que continuam a dedicar os seus corpos e vozes às lutas contínuas e diárias por dignidade. O Ciborgue Zapatista deve a sua força e a sua 'humanidade' à determinação desses indivíduos e suas comunidades. A resistência indígena nas Américas está firmemente enraizada em um sentido de continuidade

histórica, já que permanece contestando modelos coloniais de injustiça, exclusão e opressão ainda vigentes, embora mascarados pela retórica dos 'pós'. O debate esotérico sobre a natureza do 'mundo pós-moderno' muitas vezes parece desligado da realidade vivida nas comunidades autônomas de Chiapas, ou em quaisquer outras comunidades comprometidas com a resistência contínua contra a opressão com base nas lutas 'modernas' em torno da identidade, da formação nacional e do desenvolvimento. Mas Zapata e outras inúmeras testemunhas mortas dos 500 anos de resistência indígena tornaram-se 'os fantasmas na máquina'. O ciberzapatismo como fenômeno transnacional deve a sua capacidade para 'transgressões frutíferas' de fronteiras aos modelos "transgressores" (23) originais da selva Lancondan. A coalescência de significados de Chiapas como signo desde o dia 1º de janeiro de 1994, todavia, advém, em grande medida, da mediação desse embate diário por meio da amplificação e representação intertextual e hipertextual em uma produção simbólica estruturada por tecnologias emergentes. O Ciborgue Neozapatista é capaz de nos des-locar ao nos convidar a atravessar fronteiras geográficas, étnicas e de classe, e a participar, na qualidade de leitores(as)/escritores(as)/espectadores(as)/atores(atrizes) de textos/performances de uma guerrilha multimídia, de esforços de resistência virtual contra projetos globais neoliberais. O Ciborgue Zapatista é mais eficiente na sua habilidade para nos des-locar: para nos incitar a afirmar e transgredir diferenças, e para entrever novas 'uniões radicais' na busca de solidariedade com outros indivíduos e grupos. O ciberzapatista nos convida a abandonar os nossos corpos em vãos utópicos de imaginação sobre o futuro da humanidade, mas ao mesmo tempo enraíza profundamente a sua retórica em um sentido de história e de realidade material que nos faz lembrar da nossa própria localização, bem como da dos camponeses no México, tal como elas são ditadas pelas relações de poder locais e globais.

O meu uso do conceito de ciborgue para explorar o zapatista no espaço cibernético como signo de oposição toma uma grande dose de licença poética ao lidar com o instrumento retórico de Haraway. O ciborgue de Haraway foi visualizado como um modelo para a formação de uma rede que iria cruzar as fronteiras entre feministas e fazer novas conexões parciais entre outros grupos de oposição para poder se re-apropriar de novas tecnologias do complexo industrial militar que ameaçou provocar um armagedon nos meados da década de 1980. Mas a chamada original de Haraway para novos modelos de militância social que subverteriam visões totalizantes a partir da evocação de 'uniões radicais' continua sendo relevante. Como ela própria explica, "isto é um sonho não de uma língua comum, mas de uma heteroglóssia infiel poderosa... Significa tanto construir como destruir máquinas, identidades, categorias, relações, histórias de espaço" (24). Nos primeiros anos do século XXI, tal ciborgue de oposição procura transgredir fronteiras e fazer ligações 'ilegítimas' para poder se re-apropriar do espaço cibernético das suas origens militares e do seu controle pelo capital multinacional, que iria converter seres humanos em bases de dados. O Ciborgue Zapatista é um símbolo de sobrevivência na nossa era de globalização e virtualização. Esse 'ciborgue da oposição' neozapatista transgride fronteiras globais e locais no esforço de evitar, como Kroker e Weinstein tão eloqüentemente disseram, as "carcaças ao longo do *information superhighway*" (25). A explosão do espaço discursivo global descentralizado ao redor da rebelião aponta para o desenvolvimento de novos modelos imaginativos na tecedura de conexões, os quais não só transcendem as origens militares (ou de defesa) da tecnologia que emoldura esse espaço, mas também vão além da questão de identidade militar do EZLN.

Kroker e Weinstein escrevem sobre interesses corporativos no *information superhighway* que ameaçam liquidar o aspecto 'público' da internet. Por seu

turno, de uma maneira que prefigurou o esforço atual sobre a apropriação do espaço cibernético no fim dos anos 1990, Haraway sugere que "*networking* é ao mesmo tempo uma prática feminista e uma estratégia da corporação multinacional - tecelagem de teias cibernéticas é para ciborgues de oposição" (26). Hoje, podemos ver que a Internet é um instrumento que está disponível para os dois lados da luta. Muitos interesses procuram construir fronteiras no que é imaginado por outros como espaço utópico, sem fronteiras. Organizações militares e de segurança, como a Agência de Inteligência Aérea das Forças Armadas dos Estados Unidos, patrulham o espaço cibernético e estão engajadas na 'guerra da Internet' contra todos os usos 'subversivos' perceptíveis da mesma, incluindo as atividades 'conectoras' das ciberguerrilhas neozapatistas. Em desvantagem no jogo global da propaganda, o governo mexicano, então dominado pelo Partido Revolucionário Institucional (PRI), aprendeu com a sua oposição e investiu intensamente para estabelecer a sua própria presença eficiente e 'legítima' na Internet, inclusive com *sites* especiais dedicados à perspectiva do governo sobre o conflito em Chiapas. Esses *sites* contêm textos completos de relatórios patrocinados pelo Estado sobre o massacre de Acteal (que contradizem os fatos descobertos por investigadores externos de direitos humanos) e vídeos de discursos do presidente sobre campanhas de serviço social e progresso econômico em Chiapas. Assinaturas gratuitas dos comunicados à imprensa do presidente Zedillo estiveram disponíveis em e-mail (27). Embora a histórica derrota eleitoral do PRI possa ter assinalado mudanças no clima político do país, a administração presente continua a expandir o ataque de Zedillo à nova mídia.

O CIBORGUE ZAPATISTA: TECENDO A POÉTICA VIRTUAL DE RESISTÊNCIA NO CHIAPAS CIBERNÉTICO (Parte 2)

Sarah Grussing Abdel-Moneim - Macalaster College



Movimentos transnacionais cibernéticos sociais: ficção ciberpunk ou futuro (virtualmente) real?

Os primeiros seis anos de rebelião neozapatista em Chiapas e de minhas pesquisas sobre o espaço discursivo dessa rebelião coincidiram com o ciclo presidencial de seis anos no México. Os/as rebeldes mantiveram um cessar-fogo no verão de 1994 para poder promover um esforço civil objetivando mudanças democráticas através de eleições limpas. Mas outra vitória do PRI

naquelas eleições foi desanimadora para aqueles/as que procuravam uma grande abertura democrática no México e uma mudança de direção através da urna. Com as negociações com o governo mexicano em uma crise perpétua, o EZLN passou os anos seguintes tentando construir uma frente civil, primeiro por meio de uma convenção nacional democrática *a la* Woodstock, em Aguascalientes, e, depois, através de conferências 'para a humanidade e contra o neoliberalismo', tanto em território rebelde quanto no estrangeiro. Mas embora a Internet seja reconhecida como o elemento-chave que atrai a atenção do mundo para o discurso e a atuação neozapatistas, ela canalizou o que até então se delineava como um crescimento gratuito e quase orgânico do espaço discursivo multimídia acerca das atividades rebeldes. Líderes rebeldes e ativistas que tentaram planejar conferências na Internet e campanhas em nome da Frente Zapatista de Liberação Nacional acharam difícil controlar ou direcionar o que havia sido quase um fenômeno de geração espontânea. Esse espaço cresceu rapidamente porque era descentralizado, mas tal descentramento significava que a Frente Zapatista, centrada na sociedade civil, não podia impor a forma ou predizer a natureza das ligações que iria fazer em torno da resistência de Chiapas no espaço cibernético três anos depois que o fenômeno começara. Muito se tem dito em relação à manipulação da imprensa pelos/as rebeldes, porém, embora Marcos fosse um perito ao se preparar para entrevistas e eventos da mídia, ele e outros ativistas tiveram dificuldade para 'dirigir' com êxito a circulação da imagem de rebelde no espaço cibernético. Aquela imagem ainda está em freqüente circulação, mas o *website* do EZLN continua sendo só um entre muitos *websites* que formam nodos em um espaço discursivo descentralizado.

Assim como os/as rebeldes correram o risco tático de abrirem um espaço cujos parâmetros não podiam moldar, e cujo conteúdo não podiam predizer, eles também correram o risco de não patrocinar nenhum candidato político específico em 1994 ou 2000, pedindo por um diálogo

aberto e pela construção de mais instituições democráticas que permitissem à 'sociedade civil' determinar o futuro do México através de debate e consenso. Mas se os/as rebeldes neozapatistas tinham esperanças de que a queda do PRI através da pressão civil por reforma eleitoral e por democracia fosse necessariamente indicar o triunfo da nova esquerda no México, uma nova esquerda que colocasse a nação de volta no caminho 'verdadeiro' da revolução, essa esperança foi destruída. Enquanto os/as rebeldes e a Frente Zapatista lutavam para despertar nas pessoas uma consciência de que a imagem do México como Primeiro Mundo era uma falsa realidade, e encorajavam aqueles/as - para quem a realidade do México era inaceitável - a sonhar com uma sociedade aberta e de instituições democráticas, os/as eleitores/as mexicanos/as em 2000 retiraram o PRI do poder, mas elegeram um candidato com as maiores tendências autocráticas - Vicente Fox, o candidato da ala direita do Partido de Acción Nacional (PAN).

Enquanto *el conflicto* em Chiapas aparecia tão amiúde nas manchetes em 1994 quanto as eleições nacionais, ou, muitas vezes, aparecia nas mesmas proporções que as eleições, o mesmo não aconteceu ao final do ciclo eleitoral mexicano seguinte. O conflito em Chiapas era um dos mais urgentes assuntos discutidos pela política nacional durante as campanhas eleitorais, mas não se tornou a mesma metáfora que fora usada, em 1994, para mudanças (segundo alguns) ou para desastres (segundo outros) nas áreas política, social e econômica. A eleição que expulsou o PRI não assinalou que o México tivesse se tornado democrático de um dia para o outro. Podemos ver que essas eleições fizeram parte de um processo de transformação, um processo que permanece, até certo ponto, em aberto. Ao procurar fazer um balanço dos primeiros seis anos de neozapatismo - real e virtual - que terminou com a eleição do primeiro presidente do México revolucionário não pertencente ao PRI, deparei-me, em vez disso, com o *fin abierto*, que é tão característico da narrativa hipertextual.

Ao escrever a rebelião como uma meta-rebelião, Marcos fez uma performance rebelde para o mundo como se fosse um teatro grego de máscaras e ícones provocando uma catarse mundial. A solidariedade com Chiapas passou a ser um meta-texto para militância e transformação sociais, e, encorajando conexões com outras lutas, Marcos também correu o risco de apresentar a resistência maia como símbolo de tudo para todos - uma missão impossível que deverá, ao final, desencadear desilusão para alguns. Ao final, talvez um retrato mais fiel da rebelião - em vez de um retrato de indivíduos buscando o "re-encantamento da humanidade" (28) - será aquele que manterá o movimento pela autonomia indígena em Chiapas vivo, sem transformá-lo em um fiasco de sonhos e promessas irrealizados, de uma frouxa rede transnacional de almas buscando salvação global. Por certo nenhum dos pequenos grupos de marginalizados do México rural deverá esperar carregar nos ombros, para sempre, o peso simbólico dos medos, das necessidades espirituais e das fantasias do mundo. O slogan do EZLN - "*Para nosotros, nada, para todos, todo*" - poderia provar ser ironicamente apropriado, já que o exército continua a se infiltrar nos últimos vestígios do território zapatista, re-impondo as regras de velhas instituições, tirando proveito das rupturas nas estruturas sociais, políticas e econômicas da região causadas pelo deslocamento populacional interno e pela violência paramilitar, e tentando impedir a sobrevivência e disseminação da resistência através de estratégias de guerrilha de baixa intensidade.

Assim como os altiplanos de Chiapas, o espaço cibernético também é um não-lugar contestado, e não se sabe por quanto tempo a Internet permanecerá aberta como espaço para resistência. Com o crescente esforço corporativista e político contra o 'entrelaçamento' da rede e do sentido da Web, fica a dúvida se o Ciborgue Zapatista continuará suas mutações para poder oferecer um modelo relevante de oposição para a apropriação do ciberespaço e a construção de novos modelos de mediação e solidariedade global. A circulação neozapatista no espaço cibernético é possível graças à

energia às vezes descoordenada mas, mesmo assim, persistente de um movimento virtual que tem mantido seu *momentum* eletrônico transnacional por um período de tempo cuja extensão talvez seja sem precedentes, mas que agora parece estar sendo um pouco desacelerado, pois *websites* e listas de e-mails são atualizados com menor frequência. Enquanto ativistas experientes e dedicados assumiram o desafio em prol da criação de uma rede de solidariedade global articulada pelos/as rebeldes, a visibilidade dos neozapatistas também vem de um flerte quase erótico entre os/as rebeldes (geralmente através de Marcos) e ícones pop e também figuras conhecidas de uma cultura literária mais elitizada.

O perigo das causas apoiadas e transformadas em modismos por celebridades da cultura pop, artistas e escritores/as não era desconhecido - nos anos de 1980 e 1990 campanhas pop a favor do uso de artefatos de pêlos artificiais, ou da libertação do Tibete, ou de denúncia da pena de morte sentenciada a um prisioneiro inocente podiam ser vistas, por espectadores/as já um pouco insensibilizados/as, como uma série de produtos oferecidos no mercado pela mídia do tipo 'Clube da Causa do Mês', que se tornou vítima das excentricidades e superficialidades da moda. Com maior visibilidade na mídia pop, surge, então, a vulnerabilidade, já que uma causa digna torna-se moda ultrapassada e outra mais 'quente'. Essas causas, sem importar quão justas ou merecedoras de nosso apoio, também se tornam vítimas de nossa 'fadiga de compaixão' se elas não nos oferecem uma fonte inovadora de espetáculo.

A narrativa de hipertexto global de solidariedade e crítica aos/às rebeldes de Chiapas foi inspirada pelo apelo neozapatista de "*No nos dejen solos!*" após os primeiros dias de conflito armado em janeiro de 1994 e de retaliação e táticas antiinsurreição por parte dos militares. O slogan da Convenção Democrática Nacional do EZLN - "*Para nosotros nada, para todos, todo*" - suplicou-nos que acabássemos com aquela 'fadiga de compaixão' através do

argumento de que todas as causas são somente uma causa, e que, de algum modo desconcertante, os índios mascarados carregando AK-47, foices, ou apenas usando suas vozes, estão lutando por nós, seres desesperançados/as, e não o contrário, nós por eles/elas. De certa forma nasce uma relação simbiótica entre o Chiapas virtual e o Chiapas real. A idéia lançada em comunicado após comunicado, testemunho após testemunho, é que sem o ciberzapatismo as comunidades neozapatistas 'desaparecerão', como tantos outros/as rebeldes invisíveis ao longo da história - mas que, também, sem essas comunidades indígenas muitos de nós jamais teríamos visto aquele lugar com o qual sonhamos diante do arco-íris cibernético, aquele espaço utópico hipertextual reservado para compartilharmos 'histórias espaciais' e construir modelos virtuais de interação humana. A ligação efetiva do material e do virtual é um modelo que reconhecemos através da ficção (científica) e com o qual sonhamos em nossa vida real. No espaço simbiótico de Chiapas, a morte do ciberzapatismo também poderá literalmente significar a morte dos/das rebeldes na Zona de Conflito ocupada pelo exército e economicamente marginalizada. Essa relação simbiótica dá uma urgência de 'vida real' ao épico de ficção científica em busca daquele elemento místico que dá vida à "de dados" (29).

Não é nenhuma novidade a idéia de que a preocupação e a ação globais em torno de qualquer movimento social ou questão de direitos humanos dependem de como o assunto é 'mantido vivo' e promovido pela mídia. Ao final dos anos 1990 e nos primeiros anos do século XXI, porém, a relação simbiótica entre resistência virtual por meio da tecnologia cibernética (com suas crescentes conexões com vários tipos de mídia) e a presença física de militantes de movimentos sociais tornou-se ainda mais pronunciada. No espaço discursivo de Chiapas, com a ressonância do apelo "*no nos dejen solos*", vemos que a resistência virtual pela circulação de lutas através de textos multimídia inspira e fortalece os ativistas desse movimento

fisicamente engajados na resistência, assim como esses ativistas inspiram e fortalecem a resistência virtual. Os guerrilheiros virtuais que manipulam a mídia têm dado fôlego ao movimento rebelde na Zona de Conflito em momentos em que maiores ajudas pareciam fúteis, e a resistência dos/das rebeldes, do mesmo modo, alimentou o movimento virtual em épocas em que a atenção mundial se voltava para outros lugares. Resta-nos ver como é que essa vulnerável relação simbiótica atuará nos próximos anos.

Processando os dados (mutantes)



Os/as rebeldes são acusados de não possuir ideologia por se recusarem a formar um partido político de vanguarda. Por outro lado, a 'sociedade civil' mexicana e global é encorajada a fazer articulações, consultar e formar alianças através das fronteiras de etnia, classe, gênero e geopolítica seguindo o modelo comunitário de *consulta* (ampla e democrática) dos processos decisórios dos/das rebeldes ao nível local. Para a confusão de

muitas pessoas de direita e de esquerda, não se promoveu uma narrativa totalizante de identidade nacional ou global. A fraqueza apontada na falta de uma visão totalizadora tornou-se uma das maiores forças de apelo do fenômeno neozapatista, já que os/as rebeldes adquirem capital simbólico através da circulação de textos tradicionais e eletrônicos. A força da rebelião neozapatista, um movimento social difícil de definir por causa de seu duplo parâmetro material/virtual e de suas ligações com outros movimentos, encontra-se no crescimento e evolução do espaço discursivo de Chiapas, em vez de situar-se no resultado exato da 'Revolução'. A 'revolução' tem ocorrido no processo de criação e leitura da narrativa aberta em hipertexto dessa resistência. Entretanto, esse espaço, de conscientização social e de construção comunitária, depara-se com um futuro incerto, tal como ocorre com as comunidades indígenas autônomas em Chiapas, as quais instigaram sua criação.

A vulnerabilidade dos movimentos sociais nutridos pela mídia, que mencionei anteriormente, é algo que se pode observar recentemente em muitos esforços organizacionais transnacionais em torno de questões comuns no passado recente. Margaret Keck e Kathryn Sikkink observam que tal organização transnacional é às vezes mais eficaz em alguns momentos que em outros, dependendo do vigor dos nodos da rede e da eficácia das conexões entre eles. Entretanto, tais redes são, por definição, não estagnadas, e, quando as atividades se desaceleram ou deixam de existir em torno de uma questão específica, uma boa parte da rede pode ser remodelada e reutilizada quando uma questão nova ou relacionada começa a circular. Podemos ver que o poder da evolução das narrativas hipertextuais do ciborgue, articulando questões locais e globais, tem se tornado mais evidente nos últimos tempos. A evolução/mutação do espaço discursivo em torno do neozapatismo e do conflito de Chiapas está provando ser uma lição eficaz em termos de ativismo social no contexto da globalização. O processo de ligar o local ao global no Ciber-Chiapas vem

inspirando uma nova geração de ativistas e re-inspirando uma geração mais idosa. Ofereço dois exemplos de testemunho pessoal, em que me vejo instruída por meus/minhas próprios/as alunos/as quanto ao significado do fenômeno Chiapas em relação ao processo de criação de movimentos que transgridem fronteiras. Um de meus alunos de graduação expressou uma sofisticada conexão entre seu apreço pelo modelo neozapatista de construção de coalizão inclusiva na 'sociedade civil' e sua experiência como ambientalista gay numa comunidade rural do Pacífico Noroeste dos Estados Unidos, onde cresceu. Essa comunidade era composta de lenhadores sem poder cujos filhos buscavam adquirir poder através de filiação a grupos extremistas de direita.

Outra aluna voltou do agora mal-afamado protesto em Seattle contra a Organização Mundial de Comércio depois de passar uma noite hospitalizada devido ao espancamento e a tiros de bala de borracha recebidos da polícia quando fazia parte de uma corrente humana pacífica em volta do prédio onde se reunia a OMC. Pouco antes de partir para o protesto em Seattle, ela participara de uma sessão de debates no campus sobre a crise em Chiapas em que tentou explicar sua inspiração para ações sociais e políticas. Afirmou que obtivera essa inspiração ao conversar com delegadas das comunidades zapatistas que conhecera durante uma conferência sobre globalização econômica em Washington, D. C., alguns meses antes. Em Seattle, onde entrelaçou os braços com desconhecidos representantes de grupos de 'interesses especiais' variados (lenhadores, ambientalistas, sindicalistas, feministas, advogados de direitos da criança, grupos religiosos, etc.), ela se lembrou da insistência das mulheres maias de que a força do seu movimento apoiava-se no 'processo por si próprio' e não em qualquer objetivo predeterminado.

A força desse processo também foi demonstrada pela presença maciça de pessoas reunidas nos comícios de apoio e pelas boas-vindas aos/às rebeldes

neozapatistas que marcharam até a Cidade do México, apesar do fato de que o México elegera uma administração de direita vários meses antes. Com o seu avanço, a fé neozapatista na sabedoria da sociedade civil mexicana (e global) ainda poderá provar-se correta. Afinal, o poder das narrativas hipertextuais e suas múltiplas e criativas veredas de conexão global e local, material e virtual, não poderá ser melhor ilustrado do que por meio desse tipo de catalisador de uma massiva formação de coalizões pró-resistência que temos visto, recentemente, coalescer em protestos de enormes proporções.

As contradições que encontramos nas narrativas hipertextuais, como aquelas que minha aluna descobriu em circulação na coalizão sociopolítica em Seattle, são sintomas dos 'acoplamentos radicais' que determinam a natureza 'ciborgue' de tais espaços discursivos. As contradições no hipertexto em que o Ciborgue Zapatista navega - como, por exemplo, as tensões entre autonomia indígena e hibridismo cultural - ocorrem não em função da integração de narrativas contestadoras a uma nova narrativa mestra global, mas, sim, da dupla afirmação e transgressão de limites e fronteiras. Tais tensões merecem mais análises profundas no futuro do que recebem neste estudo. O uso da metáfora do hipertexto reafirma a idéia de analisarmos os movimentos sociais e identidades nacionais ou étnicas como textos (epopéia, teatro, narrativa, espetáculo, etc., conceitos esses utilizados como metáforas úteis em minha pesquisa), ao mesmo tempo que reafirma a idéia de transgredirmos as fronteiras entre os gêneros com o objetivo de abordar a natureza híbrida dos espaços discursivos multimídia estruturados e mediados por tecnologias emergentes. O hipertexto tanto transgride como reafirma as fronteiras entre ator/atriz e espectadores/as, escritor/a e leitor/a, ser humano e máquina. A relação entre teatro de resistência material na Zona (física) de Conflito e o crescimento do Ciber-Chiapas proporciona um exemplo da natureza hipertextual dos movimentos sociais transnacionais contemporâneos enraizados em condições locais

específicas. A luta de Chiapas nos deixará o legado de um novo processo de tecedura de teias digitais com resistência material. Meu modelo de análise do espaço discursivo de Chiapas e dos deslocamentos e re-localizações que nele ocorrem é aqui apresentado com a esperança de que será relevante às investigações de outros movimentos de resistência local ou global que, sem dúvida, continuarão a ser emoldurados e instilados por tecnologia cibernética de maneiras cada vez mais sofisticadas. Tanto nas análises de hipertextos como nas narrativas hipertextuais, o meu fim poderá ser o seu princípio.

Notas

1. Uma versão preliminar mais reduzida deste trabalho foi publicada na edição do outono de 1999 do boletim Feministas Unidas sob o título "Virtual Voices, Electronic Bodies: Women and the Poetics of Resistance in Cyber-Chiapas".
2. Ver Sarah GRUSSING, 2000.
3. Sadie PLANT, 1995, p. 45.
4. Um formato tradicional de impressão não possui o alcance ilustrativo de um documento multimídia de hipertexto eletrônico, e por essa razão convido os/as leitores/as a visitar alguns dos websites dedicados à conscientização sobre a crise em Chiapas. Um bom ponto de partida é a extensa bibliografia de links da Acción Zapatista, no Zapatistas in

Cyberspace: An Annotated Guide to Resources and Analysis.

5. "O conflito armado em Chiapas é uma guerra de tinta, de palavra escrita, uma guerra na Internet. Chiapas, anote por favor, é um lugar onde não houve um disparo nos últimos 15 meses. Os disparos duraram dez dias, e desde então a guerra tem sido uma guerra da palavra escrita, uma guerra pela Internet" (um byte sonoro freqüentemente citado de um discurso proferido em 25 de abril de 1995 por José Angel Gurria, então secretário de Relações Exteriores do México, no World Trade Center).

6. Para mais detalhes sobre a idéia de Chiapas como uma colônia interna, sobre a história de lutas pela conscientização e sobre a sofisticada organização política na década de 1970 entre as comunidades de campesinos, ver George COLLIER, 1994.

7. Arturo Sanabria, representante do México junto à ONG Gestión de Servicios de Salud, em conferência proferida no Frente del Norte, uma organização de solidariedade aos zapatistas sediada em Minneapolis, Minnesota, Estados Unidos.

8. Ver, por exemplo, Rosa Rojas, Chiapas: ¿y las mujeres qué?, originalmente publicado em dois volumes em espanhol, no México, por La Correa Feminista, e agora disponível on line em inglês. Ver também o filme Zapatista Women (de Guadalupe Miranda e María Ines Roque, 1995, com título em espanhol Las compañeras tienen grado), de grande circulação no início da crise.

9. Arthur KROKER e Michael WEINSTEIN, 1994.

10. KROKER e WEINSTEIN, 1994.

11. Anne BALSAMO, 1995, p. 219-220.

12. Ver, por exemplo, a reprodução da foto de La Jornada na página Pastors for Peace Chiapas Organizing Information.

13. ACTLAB, 1999.

14. Como consequência do massacre de dezembro, 1997, em Acteal, voluntários junto à Organização Chiapas Schools trabalhavam na construção da primeira escola secundária em território rebelde e fizeram cinco horas de filmagem 'em tempo real' de um confronto, em uma vila desarmada, entre mulheres e crianças e as tropas federais - estas em número infinitamente superior àquele dos habitantes da comunidade. Embora não tenha sido oficialmente 'publicado', esse vídeo circulou na sua impressionante forma original (sem cortes) através da rede de solidariedade no México e nos Estados Unidos. Pude vê-lo em março de 1998. Outra ONG, Cloudforest Initiatives, patrocinou a produção de um vídeo sobre o massacre em Acteal e suas consequências, intitulado Victims of the War in Chiapas. As cenas foram tomadas por artistas de vídeo locais. Muitas dúzias de projetos similares têm circulado imagens de corpos em confronto com as linhas militares e com a violência paramilitar.

15. Todo o projeto de web interativa está disponível em formato CD-ROM e no site www.actlab.utexas.edu:80/~zapatistas/rev.html

O ENTRE-LUGAR DO DISCURSO LATINO-AMERICANO

Silviano Santiago



Para Eugenio e Sally

O jabuti que só possuía uma casca branca e mole deixou-se morder pela onça que o atacava. Morder tão fundo que a onça ficou pregada no jabuti e acabou por morrer. Do crânio da onça o jabuti fez seu escudo.

Antônio Callado, *Quarup*

Antes de mais nada tarefas negativas. É preciso se libertar de todo um jogo de nações que estão ligadas ao postulado de continuidade. [...] Como a

noção de influência, que dá um suporte - antes mágico que substancial - aos fatos de transmissão e de comunicação.

Michel Foucault, *Archéologie du Savoir*.

Montaigne abre o Cap. XXXI dos *Ensaio*s, capítulo em que nos fala dos canibais do Novo Mundo, com uma referência precisa à História grega. Esta a mesma referência servirá também para nos inscrever no contexto das discussões sobre o lugar que ocupa o discurso literário latino-americano no confronto com o europeu. Escreve Montaigne:

Quand le roy Pyrrhus passa en Italie, après qu'il eut reconneu l'ordonnance de l'armée que les Romains luy envoioient au devant: "Je ne sçai, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appeloient ainsi toutes les nations estrangieres), mais la disposition de cette armée que je voy n'est aucunement barbare" ()*

A citação em Montaigne, metafórica sem dúvida na medida em que anuncia a organização interna daquele capítulo sobre os antropófagos da América do Sul, ou mais precisamente do Brasil, - a metáfora em Montaigne guarda em essência a marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado, entre Grécia e Roma, entre Roma e suas províncias, entre a Europa e o Novo Mundo, etc. Mas, por outro lado, as palavras do rei Pirro, ditadas por certa sabedoria pragmática, não chegam a esconder a surpresa e o deslumbramento diante de uma descoberta extraordinária: os bárbaros não se comportam como tal - exclama ele.

No momento do combate, instante decisivo e revelador, naquele instante em que as duas forças contrárias e inimigas devem se perfilar uma diante da outra, arrancadas brutalmente de sua condição de desequilíbrio econômico, corporificadas sob a forma de presente e guerra, o rei Pirro descobre que os gregos subestimavam a arte militar dos estrangeiros, dos bárbaros, dos romanos. O desequilíbrio instaurado pelos soldados gregos, anterior ao conflito armado e, entre os superiores, causa de orgulho e presunção, é antes de tudo propiciado pela defasagem econômica que governa as relações entre as duas nações. Mas no momento mesmo em que se abandona o domínio restrito do colonialismo econômico, compreendemos que muitas vezes é necessário inverter os valores dos grupos em oposição, e talvez questionar o próprio conceito de superioridade.

Segundo a citação extraída dos *Ensaio*s, ali onde se esperava uma *ordonnance de l'armée* delineada segundo os preconceitos sobre os romances espalhados entre os gregos, encontra-se um exército bem organizado e que nada fica a dever ao dos povos civilizados. Libertamo-nos de um arrancão do campo da quantidade e do colonialismo, visto que a admiração do rei Pirro revela um compromisso inabalável com o julgamento de qualidade que ela inaugura. Apesar das diferenças econômicas e sociais, os dois exércitos se apresentam em equilíbrio no campo de batalha. Mesmo se não se apresentassem em equilíbrio, nunca é demais lembrar as circunstâncias inusitadas que cercam a morte do monarca grego. Esse acidente inesperado guarda, pela sua atualidade, um aviso seguro para as poderosas nações militares de hoje: Pirro, rei de Éfeso, "foi assassinado na tomada de Argos por uma velha senhora que lhe atirou uma telha na cabeça do alto de um telhado" - como nos informa deliciosamente o *Petit Larousse*.

Vamos falar do espaço em que se articula hoje a admiração do rei Pirro e de

um provável processo de inversão de valores.

I

Mas antes é preciso estabelecer certo número de distinções, de modo que se possa ao mesmo tempo limitar e precisar o nosso tópico. Analisemos, antes, por razões de ordem didática, as relações entre *duas* civilizações que são completamente estranhas uma a outra e cujos primeiros encontros se situam no nível da *ignorância* mútua. Desde o século passado, os etnólogos (1), no desejo de desmistificar o discurso beneplácito dos historiadores, concordam em assinalar que a vitória do branco no Novo Mundo se deve menos a razões de caráter cultural, do que ao uso arbitrário da violência, do que à imposição brutal de uma ideologia, como atestaria a recorrência das palavras "escravo" e "animal" nos escritos dos portugueses e espanhóis. Expressões que configuram muito mais um ponto de vista dominador do que propriamente uma tradução do desejo de conhecer.

Claude Lévi-Strauss nos fala, nesse sentido, de uma enquete de ordem psicossociológica empreendida pelos monges da Ordem de São Jerônimo. À pergunta se os índios eram capazes "de viver por eles próprios, como camponeses de Castilha", a resposta negativa pronto se impunha:

A la rigueur, peut-être, leurs petits-enfants; encore les indigènes sont-ils si profondément vicieux qu'on peut en douter; à preuve: ils fuient les Espagnols, refusent de travailler sans rémunération, mais poussent la perversité jusqu'à faire cadeau de leurs biens; n'acceptent pas de rejeter leurs camarades à qui les Espagnols ont coupé les oreilles. [...] Il vaut mieux pour les Indiens devenir des hommes esclaves que de rester des animaux

*libres... *(2)*

Em visível contraste, os índios, seguindo ainda as informações prestadas por Lévi-Strauss nos *Tristes Trópicos*, os índios de Porto Rico se dedicam à captura de brancos com o intuito de os matar por imersão. Em seguida, durante semanas ficam de guarda em torno dos afogados para saber se eles se submetem ou não às leis de putrefação. Lévi-Strauss conclui não sem certa ironia:

*...les blancs invoquaient les sciences sociales alors que les Indiens avaient plutôt confiance dans les sciences naturelles; et, tandis que les blancs proclamaient que les Indiens étaient des bêtes, les seconds se contentaient de soupçonner les premiers d'être des dieux. A ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes***

A violência é sempre cometida pelos índios por razões de ordem religiosa. Diante dos brancos, que se dizem portadores da palavra de Deus, cada um profeta às suas próprias custas, a reação do indígena é de saber até que ponto as palavras dos europeus traduziam a verdade transparente. Pergunto-me agora se as experiências dos índios de Porto Rico não se justificariam pelo zelo religioso dos missionários. Estes, em sucessivos sermões, pregavam a imortalidade do verdadeiro Deus, da ressurreição de Cristo, - em seguida os índios tornavam-se sequiosos de contemplar o milagre bíblico, de provar o mistério religioso em todo seu esplendor de enigma. A prova do poder de Deus deveria se produzir menos pela *assimilação* passiva da palavra cristã do que pela *visão* de um ato verdadeiramente milagroso.

Nesse sentido, encontramos informações preciosas e extraordinárias na carta escrita ao rei de Portugal por Pero Vaz de Caminha. Segundo o testemunho do escrivão-mor, os índios brasileiros estariam *naturalmente* inclinados à conversão religiosa (3), visto que, de longe, *imitavam* os gestos dos cristãos durante o santo sacrifício da missa. A imitação - imitação totalmente epidérmica, reflexo do objeto na superfície do espelho, ritual privado de palavras, - eis o argumento mais convincente que o navegador pôde enviar ao seu Rei em favor da inocência dos indígenas. Diante dessas figuras vermelhas que macaqueiam os brancos, caberia perguntar se eles não procuravam chegar ao êxtase espiritual pela duplicação dos gestos. Não acreditariam que também poderiam encontrar o deus dos cristãos ao final dos "exercícios espirituais", assim como os índios de Porto Rico se ajoelhariam diante do espanhol afogado que tivesse escapado à putrefação?

Entre os povos indígenas da América Latina a palavra européia, pronunciada e depressa apagada, se perdia na sua imaterialidade de voz, e nunca se petrificava em signo escrito, nunca conseguia instituir em *escritura* o nome da divindade. Os índios só queriam aceitar como moeda de comunicação a representação dos acontecimentos narrados oralmente, enquanto os conquistadores e missionários insistiam nos benefícios de uma conversão milagrosa, feita pela assimilação passiva da doutrina transmitida oralmente. Instituir o nome de Deus equivale a impor o código lingüístico no qual seu nome circula em evidente transparência.

Colocar junto não só a representação religiosa como a língua européia: tal era o trabalho a que se dedicava o esforço dos jesuítas e dos conquistadores a partir da segunda metade do século XVI no Brasil. As representações teatrais, feitas no interior das tabas indígenas, comportam a *mise-en-scène* de um episódio do *Flos Sanctorum* e um diálogo escrito em português e em

tupi-guarani, ou de uma maneira mais precisa, o texto em português e sua tradução em tupi-guarani. Aliás, são numerosas as testemunhas que insistem em assinalar o *realismo* dessas representações. Um padre jesuíta, Cardim, nos diz que, diante do quadro vivo do martírio de São Sebastião, patrono da cidade do Rio de Janeiro, os espectadores não podiam esconder a emoção e as lágrimas. A doutrina religiosa e a língua européia contaminam o pensamento selvagem, apresentam no palco o corpo humano perfurado por flechas, corpo em tudo semelhante a outros corpos que, pela causa religiosa, encontravam morte paralela. Pouco a pouco as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável: de agora em diante na nova terra descoberta o código lingüístico e o código religioso se encontram intimamente ligados, graças à intransigência, à astúcia e à força dos brancos. Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu.

Evitar o bilingüismo, significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua. Como dizia recentemente Jacques Derrida: "O signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de nascimento" (4). Uma pequena correção se impõe na última parte da frase, o suplemente de um prefixo que visa atualizar a afirmativa: "...o mesmo tempo e o mesmo lugar de renascimento".

Esse renascimento colonialista - produto reprimido de uma outra Renascença, a que se realizava concomitantemente na Europa, - à medida que avança apropriada o espaço sócio-cultural do Novo Mundo e o inscreve, pela conversão, no contexto da civilização ocidental, atribuindo-lhe ainda o estatuto familiar e social do primogênito. A América transforma-se em

cópia, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontraria na cópia do modelo original, mas na sua origem, apagada completamente pelos conquistadores. Pelo extermínio constante dos traços originais, pelo esquecimento da origem, o fenômeno de duplicação se estabelece como a única regra válida de civilização. É assim que vemos nascer por todos os lados essas cidades de nome europeu cuja única originalidade é o fato de trazerem antes do nome de origem o adjetivo "novo" ou "nova"; New England, Nueva España, Nova Friburgo, Nouvelle France, etc. À medida que o tempo passa esse adjetivo pode guardar - e muitas vezes guarda - um significado diferente daquele que lhe empresta o dicionário: o *novo* significa bizarramente fora-de-moda, como nesta bela frase de Lévi-Strauss: "Les tropiques sont moins exotiques que démodés" (p. 96).

O neocolonialismo, a nova máscara que aterroriza os países do Terceiro Mundo em pleno século XX, é o estabelecimento gradual num outro país de valores rejeitados pela metrópole, é a exportação de objetos fora de moda na sociedade neocolonialista, transformada hoje no centro da sociedade de consumo. Hoje, quando a palavra de ordem é dada pelos tecnocratas, o desequilíbrio é científico, pré-fabricado; a inferioridade é controlada pelas mãos que manipulam a generosidade e o poder, o poder e o preconceito. Consultemos de novo Montaigne:

Ils sont sauvages, de mesme que nous appellons sauvages les fruit que nature, de soy, et de son progres ordinaire, a produicts: là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses les vraies et les plus utiles et naturelles vertus et proprietes, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy et les avons seulement

*accomodées au plaisir de nostre goust corrompu.***

O renascimento colonialista engendra por sua vez uma nova sociedade, a dos *mestiços*, cuja principal característica é o fato de que a noção de *unidade* sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone - uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, abertura do único caminho possível que poderia levar à descolonização. Caminho percorrido pelos colonos. Estes, no desejo de exterminar a raça indígena, recolhiam nos hospitais as roupas infeccionadas das vítimas de varíola para dependurá-las com outros presentes nos atalhos freqüentados pelas tribos. No novo e infatigável movimento de oposição, de mancha racial, de sabotagem dos valores culturais e sociais impostos pelos conquistadores, uma transformação maior se opera na superfície, mas que afeta definitivamente a correção dos dois sistemas principais que contribuiriam à propagação da cultura ocidental entre nós: o código lingüístico e o código religioso. Esses códigos perdem o seu estatuto de pureza e pouco a pouco se deixam enriquecer por novas aquisições, por miúdas metamorfoses, por estranhas corrupções, que transformam a integridade do Livro Santo e do Dicionário e da Gramática europeus. O elemento híbrido reina.

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza* (5) estes dois conceitos perdem o contorno exato do seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que

transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo. Em virtude do fato de que a América Latina não pode mais fechar suas portas à invasão estrangeira, não pode tampouco reencontrar sua condição de "paraíso", de isolamento e de inocência, constata-se com cinismo que, sem essa contribuição, seu produto seria mera cópia - silêncio -, uma cópia muitas vezes fora de moda, por causa desse retrocesso imperceptível no tempo, de que fala Lévi-Strauss. Sua geografia deve ser uma geografia de assimilação e de agressividade, de aprendizagem e de reação, de falsa obediência. A passividade reduziria seu papel efetivo ao desaparecimento por analogia. Guardando seu lugar na segunda fila, é no entanto preciso que assinale sua diferença, marque sua presença, uma presença muitas vezes de vanguarda. 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.

II

Se os etnólogos são os verdadeiros responsáveis pela desmistificação do discurso da História, se contribuem de maneira decisiva para a recuperação cultural dos povos colonizados, dissipando o véu do imperialismo cultural, - qual seria pois o papel do intelectual hoje em face das relações entre duas nações que participam de uma mesma cultura, a ocidental, mas na situação em que uma mantém o poder econômico sobre a outra? Se os etnólogos ressuscitaram pelos seus escritos a riqueza e a beleza do objeto artístico da cultura desmantelada pelo colonizador, - como o crítico deve apresentar hoje o complexo sistema de obras explicado até o presente por um método tradicional e reacionário cuja única originalidade é o estudo das fontes e das influências? Qual seria a atitude do artista de um país em evidente

inferioridade econômica com relação à cultura ocidental, à cultura da metrópole, e finalmente à cultura do seu próprio país? Poder-se-ia surpreender a originalidade de uma obra de arte se se institui como única medida as dúvidas contraídas pelo artista junto ao modelo que teve necessidade de importar da metrópole? ou seria mais interessante assinalar os elementos da obra que marcam a sua diferença?

Essas perguntas não poderão ter uma resposta fácil ou agradável, pelo fato mesmo de que é preciso de uma vez por todas declarar a falência de um método que se enraizou profundamente no sistema universitário: as pesquisas que conduzem ao estudo das fontes ou das influências. Porque certos professores universitário falam em nome da objetividade, do conhecimento enciclopédico e da verdade científica, seu discurso crítico ocupa um lugar capital entre outros discursos universitários. Mas é preciso que agora o coloquemos no seu verdadeiro lugar. Tal tipo de discurso crítico apenas assinala a indigência de uma arte já pobre por causa das condições econômicas em que pode sobreviver, apenas sublinha a falta de imaginação de artistas que são obrigados, por falta de uma tradição autóctone, a se apropriar de modelos colocados em circulação pela metrópole. Tal discurso crítico ridiculariza a busca dom-quixotesca dos artistas latino-americanos, quando acentuam por ricochete a beleza, o poder e a glória das obras criadas no meio da sociedade colonialista ou neocolonialista. Tal discurso reduz a criação dos artistas latino-americanos à condição de obra parasita, uma obra que se nutre de uma outra sem nunca a lhe acrescentar algo de próprio; uma obra cuja vida é limitada e precária, aprisionada que se encontra pelo brilho e pelo prestígio da fonte, do chefe-de-escola.

A *fonte* torna-se a estrela intangível e pura que, sem se deixar contaminar,

contamina, brilha para os artistas dos países da América Latina, quando estes dependem da sua luz para o seu trabalho de expressão. Ela ilumina os movimentos das mãos, mas ao mesmo tempo torna os artistas súditos do seu magnetismo superior. O discurso crítico que fala das influências estabelece a estrela como único valor que conta. Encontrar a escada e contrair a dívida que pode minimizar a distância insuportável entre ele, mortal, e a imortal estrela: tal seria o papel do artista latino-americano, sua função na sociedade ocidental. É-lhe preciso, além do mais, dominar esse movimento ascendente de que fala o crítico e que poderia inscrever seu projeto no horizonte da cultura ocidental. O lugar do projeto parasita fica ainda e sempre sujeito ao campo magnético aberto pela estrela principal e cujo movimento de expansão esmigalha a originalidade do outro projeto e lhe empresta *a priori* um significado paralelo e inferior. O campo magnético organiza o espaço da literatura graças a essa força única de atração que o crítico escolhe e impõe aos artistas, - este grupo de corpúsculos anônimos que se nutre da generosidade do chefe-de-escola e da memória enciclopédica do crítico.

Seja dito entre parênteses que o discurso crítico que acabamos de delinear nas suas generalidades, não apresenta em sua essência diferença alguma do discurso neocolonialista: os dois falam de economias deficitárias. Aproveitemos o parêntese e acrescentemos uma observação. Seria necessário algum dia escrever um estudo psicanalítico sobre o prazer que pode transparecer no rosto de certos professores universitários quando descobrem uma influência, como se a *verdade* de um texto só pudesse ser assinalada pela dívida e pela imitação. Curiosa verdade essa que prega o amor da genealogia. Curiosa profissão essa cujo olhar se volta para o passado, em detrimento do presente, cujo crédito se recolhe pela descoberta de uma dívida contraída, de uma idéia roubada, de uma imagem ou palavra perdidas de empréstimo. A voz profética e canibal de Paul Valéry

nos chama:

*Rien de plus original, rien de plus soi que de se nourrir des autres. Mais il faut les digérer. Le lion est fait de mouton assimilé. ****

Fechemos o parêntese.

Declarar a falência de tal método implica a necessidade de substituí-lo por um outro em que os elementos esquecidos, negligenciados, abandonados pela crítica policial serão isolados, postos em relevo, em benefício de um novo discurso crítico, o qual por sua vez esquecerá e negligenciará a caça às fontes e às influências e estabelecerá como único valor crítico a diferença. O escritor latino-americano - visto que é necessário finalmente limitar nosso assunto de discussão - lança sobre a literatura o mesmo olhar malévol e audacioso que encontramos em Roland Barthes na sua recente leitura-escritura de *Sarrasine*, este conto de Balzac incinerado por outras gerações. Em *S/Z*, Barthes nos propõe como ponto de partida a divisão dos textos literários em textos legíveis e textos escrevíveis, levando em consideração o fato de que a *avaliação* que se faz de um texto hoje esteja intimamente ligada a uma "prática e esta prática é a da escritura". O texto legível é o que pode ser lido, mas não escrito, não reescrito, é o texto clássico por excelência, o que convida o leitor a permanecer no interior do seu fechamento. Os outros textos, os escrevíveis, apresentam ao contrário um modelo produtor (e não representacional) que excita o leitor a abandonar sua posição tranqüila de consumidor e a se aventurar como produtor de textos:

*remettre chaque texte, non dans son individualité, mais dans son jeu*****

- nos diz Barthes. Portanto, a leitura em lugar de tranqüilizar o leitor, de garantir seu lugar de cliente pagante na sociedade burguesa, o desperta, transforma-o, radicaliza-o e serve finalmente para acelerar o processo de expressão da própria experiência. Em outros termos, ela o convida à práxis. Citemos de novo Barthes:

*quels textes accepterais-je d'écrire (de ré-écrire), de désirer, d'avancer comme une force dans ce monde qui est le mien?******

Esta interrogação, reflexo de uma assimilação inquieta e insubordinada, antropófaga, é semelhante a que fazem há muito tempo os escritores de uma cultura dominada por uma outra: suas leituras se explicam pela busca de um texto escrevível, texto que pode incitá-los ao trabalho, servir-lhes de modelo na organização da sua própria escritura. Tais escritores utilizam sistematicamente a digressão, essa forma mal integrada do discurso do saber, como assinala Barthes. A obra segunda é pois estabelecida a partir de um compromisso feroz com o *déjà-dit*, para empregar uma expressão recentemente cunhada por Michel Foucault em análise de *Bouvard et Pécuchet*. Precisaríamos: com o já-escrito.

O texto segundo se organiza a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira sobre o primeiro texto, e o leitor, transformado em autor, tenta surpreender o modelo original nas suas limitações, nas suas fraquezas, nas suas lacunas, desarticula-o e o rearticula de acordo com as suas intenções, segundo sua própria direção ideológica, sua visão do tema apresentado de

início pelo original. O escritor trabalha *sobre* outro texto e quase nunca exagera o papel que a realidade que o cerca pode representar na sua obra. Nesse sentido, as críticas que muitas vezes são dirigidas à alienação do escritor latino-americano, por exemplo, são inúteis e mesmo ridículas. Se ele só fala da sua própria experiência de vida, seu texto passa despercebido dos seus contemporâneos. É preciso que aprenda primeiro a falar a língua da metrópole para melhor combatê-la em seguida. Nosso trabalho crítico se definirá antes de tudo pela análise do uso que o escritor fez de um texto ou de uma técnica literária que pertence ao domínio público, do partido que ele tira, e nossa análise se completará pela descrição da técnica que o mesmo escritor cria no seu movimento de agressão contra o modelo original, fazendo ceder as fundações que o propunham como objeto único e de reprodução impossível. O imaginário, no espaço do neocolonialismo, não pode ser mais o da ignorância ou da ingenuidade, nutrido por uma manipulação simplista dos dados oferecidos pela experiência imediata do autor, mas se afirmaria mais e mais como uma escritura *sobre* outra escritura. A obra segunda, já que ela em geral comporta uma crítica da obra anterior, se impõe com a violência desmistificadora das planchas anatômicas que deixam a nu a arquitetura do corpo humano. A propaganda torna-se eficaz porque o texto fala a linguagem do nosso tempo.

O escritor latino-americano brinca com os signos de um outro escritor, de uma outra obra. As palavras do outro têm a particularidade de se apresentarem como objetos que fascinam seus olhos, seus dedos, e a escritura do texto segundo é em parte a história de uma experiência sensual com o signo estrangeiro. Sartre descreveu admiravelmente essa sensação, a aventura da leitura, quando nos fala das suas experiências de menino na biblioteca familiar:

*Les souvenirs touffus et la douce déraison des enfances paysannes, en vain les chercherais-je en moi. Je n'ai jamais gratté la terre ni quêté des nids, je n'ai pas herborisé ni lancé des pierres aux oiseaux. Mais les livres ont été mes oiseaux et mes nids, mes bêtes domestiques, mon étable et ma campagne...******

Como o signo se apresenta muitas vezes numa língua estrangeira, o trabalho do escritor em lugar de ser comparado ao de uma tradução literal, se propõe antes como uma espécie de tradução global, de pastiche, de paródia, de digressão. O signo estrangeiro se reflete no espelho do dicionário e na imaginação criadora do escritor latino-americano e se dissemina sobre a página branca com a graça e o dengue do movimento da mão que traça linhas e curvas. Durante o processo de tradução, o imaginário do escritor está sempre no palco, como neste belo exemplo pedido de empréstimo a Julio Cortázar.

O personagem principal de 62, de nacionalidade argentina, vê desenhada no espelho do restaurante parisiense em que entrou para jantar esta frase mágica: "Je voudrais un château saignant". Mas em lugar de reproduzir a frase na língua original, ele a traduz imediatamente para o espanhol: "Quisiera un castillo sangriento". Escrito no espelho e apropriado pelo campo visual do personagem latino-americano, *château* sai do contexto gastronômico e se inscreve no contexto feudal, colonialista, a casa onde mora o senhor, *el castillo*. E o adjetivo, que significava apenas a preferência ou o gosto do cliente pelo bife mal passado, na pena do escritor argentino, *sangriento*, torna-se a marca evidente de um ataque, de uma rebelião, o desejo de ver o *château*, o *castillo* sacrificado, de derrubá-lo a fogo e sangue. A *tradução* do significante avança um novo significado, - e, além disso, o signo lingüístico abriga o nome daquele que melhor compreendeu o

Novo Mundo no século XIX: René de Chateaubriand. Não é por coincidência que o personagem de Cortázar, antes de entrar no restaurante, tinha comprado o livro de um outro viajante infatigável, Michel Butor, livro em que este fala do autor, de *René* e de *Atala*. E a frase do freguês, pronunciada em toda sua inocência gastronômica, "je voudrais un château saignant", é percebida na superfície do espelho, do dicionário, por uma imaginação posta em trabalho pela leitura de Butor, pela situação do sul-americano em Paris, "quisiera un castillo sangriento".

É difícil precisar se é a frase que atrai a atenção do sul-americano, ou se ele a vê porque acaba de levantar os olhos do livro de Butor. Em todo caso, uma coisa é certa: as leituras do escritor latino-americano não são nunca inocentes. Não poderiam nunca sê-lo.

Do livro ao espelho, do espelho ao freguês glutão, de *château* à sua tradução, de Chateaubriand ao escritor americano, do original à agressão - nessas transformações (6) realizadas, na ausência final de movimento, no desejo tornado coágulo, escritura, - ali se abre o espaço crítico por onde é preciso começar hoje a ler os textos românticos do Novo Mundo. Nesse espaço, se o significante é o mesmo, o significado circula uma outra mensagem, uma mensagem invertida. Isolemos, por comodidade, a palavra *índio*. Em Chateaubriand e muitos outros românticos europeus, este significante torna-se a origem de todo um tema literário que nos fala da evasão, da viagem, desejo de fugir dos contornos estreitos da pátria européia. Rimbaud, por exemplo, abre seu "Bateau Ivre" por uma alusão aos "Peaux rouges criards", que anuncia no seu frescor infantil o grito de rebelião que se escutará no final do poema: "Je regrette l'Europe aux anciens parapets". Aquele mesmo significante, porém, quando aparece no texto romântico americano torna-se símbolo político, símbolo do

nacionalismo que finalmente eleva sua voz livre (aparentemente livre, como infelizmente é muitas vezes o caso), depois das lutas da independência. E se entre os europeus aquele significante exprime um desejo de expansão, entre os americanos, sua tradução marca a vontade de estabelecer os limites da nova pátria, uma forma de contração.

Paremos por um instante e analisemos de perto um conto de Jorge Luis Borges, cujo título é já revelador das nossas intenções: "Pierre Menard, autor del *Quijote*". Pierre Menard, romancista e poeta simbolista, mas também leitor infatigável, devorador de livros, será a metáfora ideal para bem precisar a situação e o papel do escritor latino-americano, vivendo entre a assimilação do modelo original, isto é, entre o amor e o respeito pelo já-escrito, e a necessidade de produzir um novo texto que afronte o primeiro e muitas vezes o negue. Os projetos literários de Pierre Menard foram de início classificados com zelo por Mme Bachelier: são os escritos publicados durante sua vida e lidos com prazer pelos seus admiradores. Mas Mme Bachelier deixa de incluir na bibliografia de Menard, nos diz o narrador do conto, o mais absurdo e o mais ambicioso dos seus projetos, reescrever o *Dom Quixote*: "não queria compor um outro *Quijote* - o que é fácil, - mas o *Quijote*". A omissão perpetrada por Mme Bachelier vem do fato de que não consegue *ver* a obra *invisível* de Pierre Menard - nos declara o narrador do conto, - aquela que é a "subterrânea", a interminavelmente heróica, a sem-igual". Os poucos capítulos que Menard escreve são invisíveis porque o modelo e a cópia são idênticos; não há diferença alguma de vocabulário, de sintaxe, de estrutura entre as duas versões, a de Cervantes e a outra, a cópia de Menard. A obra invisível é o paradoxo do texto segundo que desaparece completamente, dando lugar à sua significação mais exterior, a situação cultural, social e política em que se situa o segundo autor.

O texto segundo pode no entanto ser *visível*, e é assim que o narrador do conto pôde incluir o poema "Le Cimetière Marin", de Paul Valéry, na bibliografia de Menard, porque na transcrição do poema os decassílabos de Valéry se transformam em alexandrinos. A agressão contra o modelo, a transgressão ao modelo proposto pelo poema de Valéry se situa nessas duas sílabas acrescentadas ao decassílabo, pequeno suplemento sonoro e diferencial que reorganiza o espaço visual e silencioso da estrofe e do poema de Valéry, modificando também o ritmo interno de cada verso. A originalidade pois da obra *visível* de Pierre Menard reside no pequeno suplemento de violência que instala na página branca sua presença e assinala a ruptura entre o modelo e sua cópia, e finalmente situa o poeta face à literatura, à obra que lhe serve de inspiração. "Le lion est fait de mouton assimilé."

Segundo Pierre Menard, se Cervantes para construir seu texto não tinha "rejeitado a colaboração do acaso", ele tinha "contraído o misterioso dever de reconstituir literalmente sua obra espontânea". Há em Menard, como entre os escritores latino-americanos, a recusa do "espontâneo", e a aceitação da escritura como um dever lúcido e consciente, e talvez já seja tempo de sugerir como imagem reveladora do trabalho subterrâneo e interminavelmente heróico o título mesmo da primeira parte da coletânea de contos de Borges: "o jardim das veredas que se bifurcam". A literatura, o jardim; o trabalho do escritor - a escolha consciente diante de cada bifurcação e não uma aceitação tranqüila do acaso da invenção. O conhecimento é concebido como uma forma de produção. A assimilação do livro pela leitura implica já a organização de uma práxis da escritura.

O projeto de Pierre Menard recusa portanto a liberdade total na criação, poder que é tradicionalmente delegado ao artista, elemento que estabelece

a identidade e a diferença na cultura neocolonialista ocidental. A liberdade, em Menard, é controlada pelo modelo original, assim como a liberdade dos cidadãos dos países colonizados é vigiada de perto pelas forças da metrópole. A presença de Menard - diferença, escritura, originalidade - se instala na transgressão ao modelo, no movimento imperceptível e sutil de conversão, de perversão, de reviravolta.

A originalidade do projeto de Pierre Menard, sua parte visível e escrita, é conseqüência do fato de que ele recusa aceitar a concepção tradicional da invenção artística, porque ele própria nega a liberdade total do artista. Semelhante a Robert Desnos, ele proclama como lugar de trabalho as *formes prisons*. O artista latino-americano aceita a prisão como forma de comportamento, a transgressão como forma de expressão. Daí, sem dúvida, o absurdo, o tormento, a beleza e o vigor do seu projeto visível. O invisível torna-se *silêncio* no seu texto, a presença do modelo, enquanto o visível é a mensagem, é o que ausência no modelo. Citemos uma última vez Pierre Menard:

Meu jogo solitário é regido por duas leis diametralmente opostas. A primeira me permite ensaiar variantes de tipo formal ou psicológico; a segunda me obriga a sacrificá-las ao texto "original"...

O escritor latino-americano é o devorador de livros de que os contos de Borges nos falam com insistência. Lê o tempo todo e publica de vez em quando. O conhecimento não chega nunca a enferrujar os delicados e secretos mecanismos da criação; pelo contrário, estimulam seu projeto criador, pois é o princípio organizador da produção do texto. Nesse sentido, a técnica de leitura e de produção dos escritores latino-americanos parece com a de Marx, de que nos falou recentemente Louis Althusser. Nossa

leitura é tão culpada quanto a de Althusser, porque nós estamos lendo os escritores latino-americanos "en observant les règles d'une lecture dont ils nous donnent l'impressionante leçon dans leur propre lecture" dos escritores europeus. Citemos de novo Althusser:

Quand nous lisons Marx, nous sommes d'emblée devant un lecteur, qui devant nous, et à haute voix, lit [...] il lit Quesnay, il lit Smith, il lit Ricardo, etc. [...] pour s'appuyer sur ce qu'ils ont dit d'exact, et pour critiquer ce qu'ils ont dit de faux...*****

A literatura latino-americana de hoje nos propõe um texto e ao mesmo tempo abre o campo teórico onde é preciso se inspirar durante a elaboração do discurso crítico de que ela será o objeto. O campo teórico contradiz os princípios de certa crítica universitária que só se interessa pela parte invisível do texto, pelas dívidas contraídas pelo escritor, ao mesmo tempo que ele rejeita o discurso de uma crítica pseudo-marxista que prega uma prática primária do texto, observando que sua eficácia seria consequência de uma leitura fácil. Estes teóricos esquecem que a eficácia de uma crítica não pode ser medida pela preguiça que ela inspira; pelo contrário, ela deve descondicionar o leitor, tornar impossível sua vida no interior da sociedade burguesa e de consumo. A leitura fácil dá razão às forças neocolonialistas que insistem no fato de que o país se encontra na situação de colônia pela preguiça dos seus habitantes. O escritor latino-americano nos ensina que é preciso liberar a imagem de uma América Latina sorridente e feliz, o carnaval e a festa, colônia de férias para turismo cultural.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão, - ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-

americana.

Março de 1971

* Quando o rei Pirro entrou na Itália, após ter examinado a formação do exército que os Romanos lhe mandavam ao encontro, disse: "Não sei que bárbaros são estes (pois os gregos assim denominavam todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é, de modo algum, bárbara" (N. do R.).

**Eles são selvagens, assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza, por si só e seu progresso habitual, produziu; na verdade, àqueles que alteramos por meio de nosso artifício e aos quais desviamos da ordem natural, é que deveríamos preferivelmente chamar selvagens. Nos primeiros são vivas e vigorosas as verdadeiras, mais úteis e naturais virtudes e propriedades, as quais abastardamos nestes outros e apenas ajustamos ao bel-prazer de nosso gosto corrompido.

***Nada há mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros. É preciso, porém, digeri-los. O leão é feito de carneiros assimilados.

****reconstituir cada texto, não em sua individualidade, mas em seu jogo.

*****que textos eu aceitaria escrever (reescrever), desejar, afirmar como uma força neste mundo que é o meu?

*****As densas lembranças e o doce contra-senso das crianças camponesas, em vão os procuraria em mim. Nunca fuzei a terra nem procurei ninhos, não colecionei plantas nem joguei pedras nos passarinhos. No entanto, os livros foram meus passarinhos e meus ninhos, meus animais de estimação, meu estábulo e meu campo...

*****Quando lemos Marx, pomo-nos imediatamente diante de um leitor, que ante nós e em voz alta lê. [...] lê Quesnay, lê Smith, lê Ricardo etc. [...] para se apoiar sobre o que disseram de exato e para criticar o que de falso disseram...

(1) Jacques Derrida, salientando a contribuição da etnologia do efeito de abalo da metafísica ocidental, comenta: "...a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que se operou um descentramento: no momento em que a cultura européia [...] foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência". E acrescenta: "Este momento não é apenas um momento do discurso filosófico [...]; é também um momento político, econômico, técnico, etc." A Escritura e a Diferença, São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 234.

(2) Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1955, p. 82.

* A rigor, talvez suas criancinhas; ademais, os indígenas têm vícios tão profundos que se pode duvidar disso; como prova, evitam os Espanhóis, recusam-se a trabalhar sem remuneração, mas levam a perversidade até o ponto de aceitarem presentes dos bens daqueles; não aceitam repelir seus companheiros aos quais os Espanhóis deceparam as orelhas [...] Mais vale para os índios se tornarem homens escravos do que continuarem a ser animais livres...

**...os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios mostravam mais confiança nas ciências naturais; enquanto que os brancos proclamavam que os índios eram animais, estes limitavam-se a supor que os primeiros fossem deuses. De igual ignorância, esta última atitude era, certamente, mais digna de homens.

(3) Consultar o nosso artigo "A Palavra de Deus", Barroco, nº 3, 1970.

(4) De la Grammatologie, Paris, Minuit, 1967, p. 25. (Trad. bras.: Gramatologia, São Paulo, Perspectiva, 1973.)

(5) Em artigo de significativo título "Sol da Meia-Noite", Oswald de Andrade percebia por detrás da Alemanha nazista os valores de unidade e pureza, e no seu estilo típico comentava com rara felicidade: "A Alemanha racista, purista e recordista precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no meltingpot do futuro. Precisa mulatizar-se". Ponta de Lança, Rio, Civilização, 1972, p. 63.

(6) Seguimos de perto os ensinamentos de Derrida com relação ao problema da tradução dentro dos pressupostos gramatológicos: "Dans les limites où du moins elle PARAÎT possible, la traduction pratique la différence entre signifié et signifiant. Mais si cette différence n'est jamais pure, la traduction ne l'est pas davantage et, à la notion de traduction, il faudra substituer une notion de TRANSFORMATION: transformation réglée d'une langue par une autre, d'un text par un autre", Positions, Paris, Minuit, 1972, p. 31.

Fonte: Crítica Literária Brasileira (www.pacc.ufrj.br/literaria/abertura.html).

O ÍNDIO E AS VIRTUDES REVOLUCIONÁRIAS

Edson Luiz André de Sousa

Livro esgotado há 25 anos, agora reeditado, mostra o quanto ensaios filosóficos e narrativas literárias, inspirados no índio brasileiro, influenciaram os revolucionários do século XVIII.

.....

O livro de Afonso Arinos, *O índio brasileiro e a Revolução Francesa* desenha a genealogia de uma nação que vai se construindo por meio das palavras e imagens geradas no encontro do sonho europeu com a potência da natureza tropical. O leitor é convidado a viajar em inúmeros textos, desde os clássicos relatos de viagem (Hans Staden, André Thevet, Jean de Lery) às obras filosóficas de dezenas de filósofos europeus que viam no Brasil uma inspiração e confirmação para suas teses sobre a natureza do espírito humano. Não podemos esquecer que a realidade da qual somos ainda hoje tributários é resultado destes infindáveis trânsitos de idéias, de resistências, de decepções e de esperanças traçados por sobre o Atlântico. O autor mostra o quanto ensaios filosóficos e narrativas literárias, inspirados no índio brasileiro, influenciaram o espírito dos revolucionários franceses do século XVIII.

Livro esgotado há quase 25 anos, esta obra encontra agora sua terceira edição; a primeira data de 1937. Foram necessários 40 anos para uma segunda edição. Estes longos intervalos dizem bem de uma certa cegueira que constitui a cultura e o mercado editorial brasileiro. Também é preciso sublinhar a cegueira européia e particularmente a francesa, pois é

inconcebível que um livro de qualidade como este ainda não tenha tradução em francês.

Trata-se de uma obra ambiciosa, pois percorre as influências que o índio brasileiro gerou em três séculos de pensamento filosófico. O século XVI cunhou uma palavra que dá forma a um dos paradigmas mais essenciais da vida humana, tanto na sua esfera privada como no laço social compartilhado: a utopia. Afonso Arinos transita pela obra de Thomas Morus, *Utopia*, publicada em 1516, mostrando as influências que este texto sofreu das cartas de Américo Vespúcio. A utopia foi então inspirada em grande parte no Brasil, indicando o lugar preciso em que nosso país foi tomado pelos filósofos idealistas europeus.

Uma parte do pensamento europeu encontrava nestas terras uma renovação da vida e um novo discurso sobre as virtudes da natureza. Esta teoria da razão natural, que estará presente de forma marcante até o século XVIII, poderia ser resumida em duas afirmações presentes no texto de Thomas Morus: "a virtude consiste em se viver segundo a natureza" e "quem obedece a razão escuta a voz da natureza" (p. 142).

Um exemplo contundente e que foi muito bem explorado por Afonso Arinos diz respeito a questão do aleitamento materno. Este hábito comum às índias brasileiras não tinha boa acolhida na Europa. As mulheres das classes abastadas costumavam entregar seus filhos a amas de leite, pagas para esta função. Encontraremos reações a esta prática na *Utopia* de Morus, nos textos de Erasmo e, sobretudo, no clássico *Emílio*, de Jean Jacques Rousseau. Afonso Arinos revela que a obra que motivou a redação deste

livro foi o histórico ensaio de Montaigne sobre os canibais. E podemos mesmo perceber que a espinha dorsal do seu texto é justamente mostrar os ecos que Montaigne vem provocar na reflexões de Jean-Jacques Rousseau.

Ao mergulhar na história de vida e das idéias de Montaigne, o leitor se confronta a uma série de detalhes e observações cuidadosamente descritos por Arinos e que fazem com que o texto filosófico possa ser lido com outras lentes. Montaigne era filho de uma portuguesa judia e é surpreendente constatar que todo seu humanismo, cultura e razão não o impediram de sucumbir ao males que ele tanto denunciava. Montaigne chega a revelar em seus ensaios ter perdido um certo número de filhos pequeninos, sem que se lembre ao certo o número deles. Afonso Arinos, neste ponto, aproveita para alfinetar este abismo, as vezes tão recorrente, entre vida e obra: "-se por esse simples e terrível exemplo a que ponto de desumanidade natural a filosofia chegava a levar um humanista teórico" (p. 188).

A análise das idéias do século XVIII é mais sucinta, pois Arinos o situa em sua argumentação como um século de trânsito, em que se consolida o rigor científico e no qual "começa a grande era da lógica e da exata razão" (p. 217). O autor percorre alguns textos importantes tentando buscar sempre o fio condutor das idéias pelas conexões entre textos e leitores. Por exemplo: encontra na *Tempestade*, de Shakespeare, a leitura que este fez dos ensaios sobre os canibais de Montaigne. Calibã, o homem americano shakespeareano, está longe de representar a bondade natural. Este capítulo finaliza com uma curiosa história de papagaio, considerada a primeira anedota de papagaio no Brasil, contada por John Locke em seu famoso texto *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano*. Afonso Arinos percebe aí a

simbologia que aos poucos ia se criando acerca do que ele nomeia como a "matreirice mestiça" (p. 214).

O capítulo sobre a influência do índio brasileiro nas idéias do século XVIII é um dos pontos altos deste livro. Partindo da trilogia básica da Revolução Francesa - liberdade, igualdade, fraternidade -, é que Afonso Arinos enfatiza a ligação íntima com a teoria da bondade natural do homem, teoria grandemente influenciada pela figura mitológica do índio brasileiro.

Documenta sua tese percorrendo com cuidado e elegância estilística as obras de filósofos como Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau. É na obra deste último que se pode ver o trânsito da idéia de bondade natural em três momentos distintos: como princípio filosófico e moral (séc. XVI), como doutrina jurídica (séc. XVII) e como teoria política (séc. XVIII). Ao percorrer o universo de Rousseau sobre as teses da bondade natural, percebe-se a tensão trágica em sua vida entre o romantismo fervoroso e a estagnação melancólica.

O leitor percorre uma história das idéias como se estivesse lendo um romance, pois Afonso Arinos consegue associar rigor conceitual com um estilo ousado. Em muitos momentos somos presenteados com um pequeno detalhe que ilumina a cena que ele analisa. É espetacular a descrição que faz do desfile dos índios em Rouan, em 1550, na célebre cena brasileira oferecida ao rei Henrique II e sua esposa Catarina de Médicis. A história deste grande teatro de rua - que teve muita repercussão na Europa - nos esclarece sobre o lugar que o mito do bom selvagem exercia nos espíritos europeus.

Afonso Arinos escreveu este texto entre os 29 e 31 anos de idade. Esta "obra de mocidade", como ele mesmo a nomeia, é peça fundamental da maturidade da reflexão brasileira. Leitura necessária para que o Brasil possa conhecer mais o Brasil.

Jornal da Tarde 10/03/2001.

Texto tirado do site de história geral Net História (www.nethistoria.com/).

Leia mais sobre o tema em :

www.cultura-e.com.br/Site/rvsCult/estArte/mostraEstado.asp?id=66 .

O MURO AMERICANO (Parte 1)

Carlos Alberto de Azevedo

Esta reportagem da revista Manifesto, embora date de 1997, continua muito atual. O problema das fronteiras é uma ferida aberta nas confluências do 1º com o 3º mundo, deixando às claras toda uma ordem de questões, que vão da discriminação racial e social à violência que rege as relações de poder do Império global, o que se acentuou mais ainda depois dos atentados de 11 de setembro.

.....

Toda fronteira é desconcertante: ela é o lugar onde o sentimento de identidade nacional é despertado e desafiado. Mas o que faz a experiência de percorrer os 3.140 quilômetros da fronteira entre os Estados Unidos e o México tão chocante não é a diferença de cultura, nem de língua, nem de sistema político entre os dois países. É viver entre dois mundos: o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo, que se estende dali para o Sul, por todo o interior do México e para além, pela América Central e América do Sul. A fronteira Estados Unidos-México é a linha que separa a Colônia do Império, a desesperança da esperança, o Norte industrial da miséria do Hemisfério Sul.

Nos anos recentes, essa linha divisória tornou-se ainda mais fascinante. As empresas norte-americanas começaram a transferir fábricas especiais, destinadas basicamente à montagem - as chamadas maquiladoras - para o lado mexicano, a fim de tirar vantagem da força de trabalho barata e

passiva. Esse processo se desenvolveu de tal maneira que se converteu num exemplo visível a olho nu, numa metáfora do capitalismo global contemporâneo. Tornou-se um campo de batalha onde milhares de despossuídos, não só do México, mas de outros países arruinados, lutam dia e noite, desafiam a polícia de fronteira norte-americana, enfrentam perigos e até a morte, por um lugar ao sol, por uma migalha da prosperidade norte-americana. Tornou-se uma ilustração do dilema do desenvolvimento posto pela economia global. Podem países subdesenvolvidos como o México (Brasil, Coréia, Tailândia...) conseguir prosperidade se abrem completamente suas fronteiras para a competição estrangeira e põem sua força de trabalho em uma linha de montagem global? Podem os Estados Unidos manter o esplêndido isolamento de um alto padrão de vida se dependem tão vitalmente da força de trabalho de baixos salários atraída e amontoada a um passo da linha de sua fronteira?

A ideologia do livre comércio encontra na fronteira Estados Unidos-México também o questionamento dos seus limites. Como é possível defender a liberdade total de circulação do capital e das mercadorias e, ao mesmo tempo, se construir um muro sofisticado e agressivo para impedir a livre circulação dos trabalhadores? Como pode ser sincero o brado de "abaixo todas as fronteiras" ao mesmo tempo em que se erguem muros para conter a onda daqueles desesperados que em seus países vão sendo excluídos da vida econômica pelo desemprego e a falta de oportunidades, causados exatamente por esse mesmo processo de abertura total dos mercados?

Há muitas formas de tentar responder a essas questões. Uma delas é o jornalismo. E essa é a nossa forma. Nós enviamos Carlos Azevedo, um

repórter, para ver essa fronteira enigmática e nos contar o que viu.

O Mapa do Muro

A fronteira entre os Estados Unidos e o México é uma extensa linha de 3.140 quilômetros que cruza a América do Norte, de Oeste para Sudeste, desde a Califórnia, no Oceano Pacífico, até o sul do Texas, no Golfo do México. Equivale à distância entre São Paulo e Belém do Pará. Uma parte dela se estende por uma linha reta de 1.123 quilômetros traçada através do deserto de cactos e areia. A outra parte acompanha o leito do Rio Grande (para os mexicanos, Rio Bravo del Norte) por 2.018 quilômetros.

Os primeiros metros do muro estão enterrados na areia da praia de Tijuana no Oceano Pacífico e separa essa cidade mexicana da Baja California, de San Diego, na Califórnia, Estados Unidos. É uma armação de 8 metros de altura, de barras verticais de cimento e aço, vazadas, que começa além da arrebentação, 150 metros mar adentro. Atravessa toda a praia e continua por uma colina acima, agora convertida numa cerca de ferro enferrujado, mais baixa e que se estende continuamente por 24 quilômetros para Leste, até às montanhas vizinhas. A partir daí, a linha de fronteira segue por 200 quilômetros através do deserto, definida por marcos de pedra instalados pelos norte-americanos. O muro de ferro reaparece nas vizinhanças de Caléxico (EUA) e Mexicali. Em seguida, a fronteira ruma para o Sul por 38 quilômetros acompanhando o rio Colorado.

Depois, volta ao rumo Sudeste, numa linha reta de 200 quilômetros pelo deserto do Arizona, ou de Sonora, conforme o chamam no México, até as

vilas fronteiriças de Lukeville e Sonoita. Aqui o muro é um alambrado alto de metal. Mais 250 quilômetros de linha reta e chega-se a Nogales. Aqui o muro reaparece reforçado. A mesma cerca de chapas de ferro, agora fortemente soldada ao chão por uma base de cimento. Em pontos estratégicos, postes com luzes, câmeras de TV e sensores.

Uma inflexão para Leste e mais 150 quilômetros até Douglas e Água Prieta. Nesse lugar, o muro está em construção. Arizona e Sonora ficaram para trás, a fronteira já corre entre Novo México e o Estado mexicano de Chihuahua.

Mais 350 quilômetros até El Paso e Ciudad Juárez, portão de entrada do Texas. Nesse ponto, a fronteira se encontra com o Rio Grande, que passa a ser a linha de limites. Canalizado, o rio corre entre rampas de cimento separando as duas cidades. O muro reaparece na forma de alambrado implantado na margem do rio ao longo das cidades e arredores. Adiante a fronteira é demarcada pelo rio.

Seu rumo desvia-se acentuadamente para o Sul. Segue por 550 quilômetros através de uma região pouco habitada. A passagem de fronteira nesse trecho fica nas cidades de Presídio e Ojinaga, separadas pelo rio e marcos de pedra. A seguir, continuando no rumo sul, a fronteira passa ao lado de uma região selvagem, uma reserva florestal, o Parque Nacional de Big Bend.

O Rio Grande corre então por entre canyons escavados nas rochas da Sierra Madre Oriental e seu curso forma um cotovelo, voltando-se para o rumo Nordeste. Depois faz uma flexão para o Leste e para o Sudeste, chegando a Del Rio e Ciudad Acuña cerca de 600 quilômetros depois. Além do rio

separando essas cidades, só há um alambrado nas proximidades da Alfândega.

Mais 150 quilômetros para Sudeste e a linha de fronteira chega a Eagle Pass e Piedras Negras, onde só o rio separa os dois lados. Daqui para o Sul, intensifica-se a vigilância da polícia de fronteira.

Outros 200 quilômetros e a fronteira alcança Laredo, Texas e Nuevo Laredo, no Estado de Nuevo Leon. O muro reaparece na área urbana.

O Rio Grande segue seu curso por 250 quilômetros até McAllen, Texas, e Reynosa, no Estado de Tamaulipas. O muro está presente na área urbana.

Os últimos 100 quilômetros da fronteira se desenvolvem no estuário do Rio Grande em sua chegada ao Golfo do México, nas cidades de Brownsville e Matamoros. O rio se espalha em canais, baías e restingas e a linha de fronteira fica menos precisa, porém, intensamente policiada.

Viagem pela fronteira do mundo global

San Diego fica à beira do mar, mas seu clima é igual ao do deserto. No outono californiano, a madrugada é gelada, e, a partir do meio dia, faz muito calor. E há um vento forte, que resseca a boca e racha os lábios. Porto comercial no Oceano Pacífico, base da Marinha de Guerra, cidade turística com praias e marinas a perder de vista. San Diego é feminina, linda, elegante. Guarda da herança espanhola um centro histórico de velhas construções preservadas e uma população em larga escala bilíngüe. O

espanhol também está nos nomes de lugares e ruas - *El Cajon, La Mesa, Chula Vista* - nas orientações do trânsito, dos elevadores e escadas rolantes, nas conversas entreouvadas nas ruas. Nem por isso é menos americana.

É uma cidade de fronteira. Estende-se por 40 quilômetros até seu ponto mais ao Sul, o Distrito de San Isidro. Dali se avista Tijuana, no México. A minha primeira imagem do México é de um morro apinhado de casinhas ao nosso estilo de favela. E a impressão que ficou: as casinhas penduradas dos morros parecem milhares de olhos ansiosos fixos no lado de cá, na riqueza americana.

Os habitantes de San Isidro, um calmo bairro popular de casas baixas e quintais cheios de carros velhos, são na maioria mexicanos ou descendentes. Na tarde quente, há pessoas nas varandas e nas sombras de árvores. Mais mulheres que homens, elas, morenas e gordas às voltas com costuras e crianças, eles, mais velhos, tomando refrigerante e conversando.

Uma *free way*, avenida de seis pistas para cada mão e trânsito de alta velocidade, vem desde o centro de San Diego e atravessa San Isidro sem alterar sua paz, num traçado arrojado de pistas elevadas. O mais notável, porém, é que o bairro termina de repente, de encontro a uma barreira de metal. A fronteira é ali. Mas o que se vê sem dificuldade são buracos na cerca. Passagens de imigrantes ilegais. Acessos do Terceiro Mundo para o Primeiro Mundo.

Cruzar a fronteira entre San Diego e Tijuana exige, de início, uma caminhada por infundáveis corredores que se contorcem através de um grande edifício

de cor rosa que também é um viaduto. Por baixo dele, fica a larga pista por onde cruzam os veículos entre os dois países. Para entrar no México, há liberdade total, exceto por um policial postado ao lado de uma placa onde se diz que você deve declarar mercadorias que vá levando. Andando entre altos muros, passo em seqüência por dois pesados e barulhentos portões giratórios de ferro, semelhantes a esses das estações ferroviárias de subúrbio de São Paulo e Rio.

E chego a Tijuana, no Estado mexicano de Baja California, a uma praça atravancada de camelôs, pontos de ônibus e taxis amarelos.

Os taxistas vêm a meu encontro oferecendo corridas por três dólares. Uma sensação de estar na Zona Leste de São Paulo ou na Baixada Fluminense. Nas barracas vendem-se *tacos, tortillas, burritos* e refrigerantes. Numa delas, fatias de abacaxi cobertas de pedras de gelo, como no Largo da Carioca ou na Praça da Sé. No fundo da praça, lojas de comércio, farmácias, bares. Vêem-se anúncios da cerveja Tecate, de Coca Cola e Pepsi, de casa própria à prestação, e de corrida de touros. Um turbilhão. Bem diferente daquela imagem de exuberância ordenada, de limpeza, eficiência e calma que ficou 200 metros atrás, nos Estados Unidos.

San Diego e Tijuana fazem interface. Essa é a expressão que traduz os milhares de laços visíveis e invisíveis que se estendem entre os dois lados complementares. Laços de parentesco, comerciais, de trabalho, de interdependência, de dominação, de submissão, de amor e de ódio...

Viver dos dois lados é uma rotina: a mãe mora no México, os filhos, nos

Estados Unidos, vão visitá-la no fim de semana. Aquele mora em Tijuana, mas tem um passe que o autoriza a trabalhar no porto de San Diego. Aquela vive de ir todo dia a San Isidro comprar roupas e aparelhos eletrônicos que revende na colônia (bairro de periferia) onde mora. E assim, o tempo todo, os que têm autorização cruzam a aduana aos milhares.

Logo irei ficar sabendo que em Tijuana, por entre as casas, no fundo dos quintais, passam as trilhas pelas quais os *polleros* (na origem, quer dizer criador de galinha), também chamados *coiotes*, conduzem seus clientes, os imigrantes ilegais, para além do muro. Do lado americano, muitas daquelas pacíficas casas de San Isidro acolhem os ilegais. Ali são escondidos enquanto aguardam o transporte que os levará a seu destino, que tanto pode ser a casa de um parente em Los Angeles, uma fazenda no interior, ou um quartinho em Nova Iorque. Pense nisso acontecendo continuamente, num ritmo alucinante, gente tentando passar de dia e de noite. Muitos deles sendo capturados pela *Border Patrol*, a polícia americana da fronteira, e imediatamente devolvidos ao México.

Tijuana é a típica cidade de fronteira. Agitada, trânsito congestionado, avenidas empoeiradas, fumaça de ônibus. A população, atualmente estimada em 1 milhão de pessoas, cresce todo dia, dobra a cada dez anos. Por causa das 560 maquiladoras (as indústrias montadoras estrangeiras que se instalam na região de fronteira) e dos empregos que elas oferecem – já são 119 mil operários, a maioria, mulheres – a cidade atrai uma crescente onda migratória dos Estados do sul do país, mergulhados em recessão. Em Tijuana, não há desemprego, dizem. E as estatísticas oficiais confirmam: a

taxa de desemprego corresponde a um terço da taxa média nacional.

Grande parte de seus moradores tem passe para trabalhar do lado americano. Pela madrugada, começa a passar a legião de trabalhadores que estará de volta ao anoitecer. Outros vão às compras. São cinco milhões de passagens por mês (60 milhões por ano!). Pelas 24 horas do dia, se ouve o matraquear das catracas da Alfândega.

Dos cerros (colinas), das praias, das ruas centrais, parece que de qualquer lugar onde se esteja em Tijuana se pode ver o muro, uma parede de metal de cinco metros de altura. Ele interrompe a cidade bruscamente. E se alonga por 24 quilômetros, por morros e vales, como uma cicatriz aberta, sempre à vista e nunca esquecido, um assunto permanente como as notícias de futebol e as corridas de touros.

O muro sai do Oceano Pacífico como um grande animal marinho, feito de barras de aço cobertas de cimento, verticais e vazadas, escurecidas pela maresia. Já na areia branca, corta sem cerimônia a bela praia em duas. E logo se converte numa cerca mais baixa de placas enferrujadas de ferro. Sob essa forma, sobe a encosta íngreme da primeira colina, para de lá se estender por quilômetros, até às montanhas vizinhas. Forte, impávida, mas não invencível. Muito ao contrário, todos os dias e principalmente noites é milhares de vezes violada pela obsessão coletiva de entrar nos Estados Unidos.

Os imigrantes entortam as chapas de metal, improvisam escadas que levam até o alto, ou, quando não há base de cimento, cavam buracos por baixo.

Assim, o muro é um frágil obstáculo. O pior está do outro lado. São as viaturas da Border Patrol, a "migra", no dizer dos mexicanos. Como se fosse uma zona de combate (e por acaso não é?), a área além do muro, do lado americano, é limpa, sem construções, vegetação baixa. E toda recortada por estradas de terra por onde circulam as peruas da polícia.

E um segundo muro está em construção. É igual ao da praia, com uns 8 metros de altura, de aço e cimento, todo vazado, de modo que ninguém possa se esconder atrás dele. Fortemente enterrado no solo, parece indestrutível e invencível. Já está pronto nas áreas mais centrais de Tijuana. Entre o muro novo e o antigo foi construído algo como um canal ou avenida, de uns cinquenta metros de largura, todo cimentado e que termina em rampas de cimento inclinadas. Por ali correm as peruas da polícia de fronteira, com mais facilidade ainda.

E mais: por toda a extensão do muro estão instalados sensores eletrônicos, aparelhos que permitem ver na escuridão, que denunciam a passagem dos imigrantes. No alto dos postes de iluminação, além dos fortes holofotes, há câmeras de TV em operação contínua. Quando acionados, helicópteros vêm fazer vôos rasantes para localizar os imigrantes ilegais. Tudo isso ligado a computadores em rede com o sistema de identificação do Serviço de Imigração. De forma que qualquer movimento na linha de fronteira é detectado imediatamente e comunicado às peruas postadas ao longo do muro. A ficha de qualquer suspeito pode ser conferida imediatamente no cadastro geral. A pergunta é: como é que tantos ainda conseguem passar? Há várias respostas, que se complementam:

1. Os *polleros* organizam grupos grandes para passar juntos, cinquenta pessoas, ou mais. Se a patrulha os localiza, espalham-se e correm, e os policiais não conseguem capturar a maior parte deles;

2. Além dos guias que levam o grupo de imigrantes ilegais pelas trilhas, vão outros à frente e pelos flancos, observando os movimentos da patrulha. Se ela vem, correm para outro lado, despistam. Enquanto a patrulha se ocupa deles, os imigrantes passam. Detidos por algumas horas, os guias logo são libertados no México.

3. Há acusações de que as redes de contrabando mais sofisticadas conseguem subornar policiais da fronteira e também falsificar documentos norte-americanos. Elas se estendem pelo interior do território dos Estados Unidos. E se entrelaçam com a rede de tráfico de drogas.

4. Empresas norte-americanas interessadas em mão-de-obra barata dão estímulo e algum tipo de cobertura e apoio material a esquemas "profissionais" de contrabando de imigrantes ilegais. O motivo: a economia do sudoeste dos Estados Unidos depende da mão-de-obra barata dos trabalhadores ilegais ou "não-documentados". Para que as empresas e fazendas não sejam processadas por contratarm trabalhadores sem documentação, funciona uma indústria de documentos falsos que os empresários aceitam de bom grado, fazendo vista grossa à falsificação. Se a polícia descobre, alegam que não perceberam, que o documento "parecia suficientemente bom".

Por isso, floresce a indústria de documentos falsos. Numa rua de Tijuana ou

de El Paso, no Texas, pode-se comprar um visto de residente (*Green Card*) falso por algo em torno de 200 a 300 dólares. Por mil dólares, é possível comprar um pacote com a documentação completa, desde certidão de nascimento. Se quisesse, eu podia ter comprado um pacote desses. Só não sei como me comportaria ao apresentar documento falso à aduana norte-americana. Mesmo com meus documentos bons, fiquei tenso na primeira vez que voltava do México para os Estados Unidos, em Tijuana. Não sei se o policial se deu conta. Era um norte-americano típico: branco, olhos azuis, cabelo à escovinha, jeito de eficiente. Percebendo meu sotaque, me fez mais perguntas. Examinou detalhadamente meu passaporte, passou a mão pelo "visto" para verificar se não se descolava.

Acompanho o muro pelo lado mexicano, por vários quilômetros. Começa dentro do mar, na arrebentação da praia de Tijuana, prossegue em linha reta, subindo e descendo por cerros e baixadas, acompanhado em paralelo por uma avenida de tráfego intenso. A região é árida, a vegetação se compõe de um capim ralo e arbustos retorcidos e de folhas duras, de uma cor verde-acinzentado. A terra é uma mistura de pedras soltas e uma argila cinzenta. Quando está seca, como agora, forma um pó fino que o vento levanta formando nuvens.

Na mesma linha reta, o muro segue para o Leste, entra pela cidade, atravessa-a em plena área urbana central. E continua, subindo pelos cerros adiante até as montanhas que se vêem ao fundo. Do lado norte-americano, é sempre acompanhado pelas estradinhas de terra batida, empoeiradas, freqüentadas apenas pelas viaturas da polícia de fronteira. Ali, o trânsito de outros veículos é proibido.

Do alto de uma colina no México, posso ver o que acontece do outro lado. Assisto a uma cena que acontece dois quilômetros adiante. Um grupo de imigrantes caminha por uma trilha na encosta da montanha, já em território norte-americano, ao lado de San Isidro. Certamente vão guiados por um *pollero*. De uma posição mais alta, uma caminhonete da polícia de fronteira vigia. E outra aparece a seu lado, e logo se movimenta morro abaixo no rumo do grupo de imigrantes. Será que os localizou? Um minuto depois, somem todos, o grupo e o carro da patrulha, numa franja da montanha. São seis da tarde, talvez tenham se escondido esperando a noite cair, talvez tenham sido capturados pela migra.

Do lado mexicano, o muro é íntimo da cidade. Passa defronte ao aeroporto internacional de Tijuana, separado dele por uma larga avenida. Fica frente a frente com casas de classe média. Passa nos fundos de fábricas, ao lado de uma favela. Resolvo caminhar a seu lado. Vou encontrando buracos escavados no solo pedregoso, por baixo das chapas de metal, que dão passagem para uma pessoa. Junto a um desses buracos, dois rapazes observam o outro lado por frestas. Acompanham a movimentação das viaturas da "migra". O sol está se pondo e um deles diz que daqui a pouco vão passar. Estão tranquilos, sorridentes, não parecem preocupados. Não temem ser apanhados? O que parece mais velho e escolado responde que não: "Ficamos detidos algumas horas e somos devolvidos ao México. Aí, vamos outra vez". Um tem 25 anos e o outro, 23. Dizem seus nomes, mas pedem para que não os cite. Temem que a polícia mexicana os processe como *polleros*. Mas deixam-se fotografar.

Por que querem ir pra lá? – pergunto. "Para trabalhar", dizem. Já estiveram lá? "Não, mas agora queremos ir". Sinto neles uma disposição firme, um à vontade que é como se tivessem direito a isso, uma naturalidade que deve vir da tradição, das gerações de antepassados que fizeram isso. Ouvindo-os até parece que é fácil cruzar a fronteira. Um deles explica que ficam observando a movimentação das viaturas das patrulhas. E quando elas se afastam, aproveitam para atravessar.

De repente, no meio da conversa, e sem avisar, o mais novo deles se enfia pelo buraco, atravessa a cerca. Pela fresta, vejo-o correr freneticamente para atravessar o largo terreno baldio e arenoso que se estende por uns 500 metros até uma solitária construção. Ele deverá correr até lá e aí esperar que escureça para sair num quintal de uma determinada casa no bairro de San Isidro. Logo desaparece da minha vista. Não deu para saber se o pegaram. Enquanto isso, o outro rapaz me diz que desistiu, não vai mais atravessar agora. Fico com a impressão de que ele é um *pollero*, que estava ali só para orientar a travessia do outro rapaz. Vai embora sorridente.

Em Tijuana, os *polleros* são muitos e ficam pela praça, nas vizinhanças da Alfândega. Com a ajuda de um motorista de táxi sou apresentado a um deles como alguém que quer patrocinar a entrada clandestina de duas moças brasileiras, que não falam nem inglês nem espanhol, nos Estados Unidos. Fazemos uma reunião dentro do táxi. O *pollero* terá uns 30 anos, se apresenta como "Tigre". Cabelos negros, grossos e lisos. Bem visível, do lado esquerdo do pescoço, uma tatuagem com o nome "Maria". Penso que mais que um capricho é uma marca, uma identificação para a família, caso "desapareça" como tantos outros. E tem uma cicatriz grande abaixo da

orelha esquerda, sinal de um ferimento não muito antigo. Fala bem inglês e também é versado em espanhol, essa mistura de espanhol e inglês que é uma "língua" muito expressiva. E é um bom vendedor dos seus "serviços".

Tigre me ofereceu três modalidades de serviço: começou pela mais barata, que custa 800 dólares por pessoa, pagos adiantados. Diz que as moças serão levadas por guias através de trilhas pelos cerros até uma casa em San Isidro. De lá, poderão ser conduzidas de carro a Los Angeles. Ou, se eu preferir, vou eu mesmo buscar as pessoas em lugar a ser marcado do lado norte-americano. Segundo ele, a caminhada não é longa, 10 a 15 quilômetros, umas duas ou três horas pelas trilhas, à noite. Como mostro dúvidas, me dá garantias. Diz que na operação são usados oito guias, pessoas que vigiam a patrulha e, se necessário, a despistam, fazendo-se alvo dela. O inconveniente no caso, diz ele, é que, sendo duas "muchachas", fica um pouco mais complicado porque, às vezes, é preciso correr e as moças correm menos. E se forem apanhadas? - pergunto. "Não vão ser apanhadas. Eu garanto que não serão. Mas ainda que sejam, após algumas horas serão devolvidas ao México. E podem tentar de novo". Mas têm que pagar outra vez. Mas podemos fazer um desconto".

A segunda alternativa custa 1.200 dólares por pessoa. Nesse caso, o imigrante ilegal passa, caminhando normalmente pela fronteira e apresenta à aduana americana documentos falsos, "pero buenos", garantiu, e insistiu no "pero buenos", várias vezes, paciente, persuasivo. Mas aí nosso problema é que as moças teriam que falar um pouco de inglês, ou, ao menos espanhol, para responder a algumas perguntas do oficial da alfândega. E, de acordo com a minha história, não falam.

Diante disso, ofereceu uma terceira alternativa. Esta custaria 1.500 dólares por pessoa. Mas já não seria com ele. Iria me levar a um escritório na cidade onde eu seria apresentado a pessoas que fariam a travessia em segurança. As moças passariam de carro, com documentos falsos, "pero perfectamente buenos". Demoraria apenas umas poucas horas a mais porque elas seriam fotografadas e preparados os documentos. De San Diego, seriam levadas a Los Angeles em inteira segurança. Como eu pedisse mais garantias, impacientou-se. "Que garantias más? Le ofrecemos todas las garantias!" Eu encerrei a reunião dizendo que não estava seguro, ia dar um tempo para pensar. Ele desceu do táxi. E eu fiquei convencido de que aquele sujeito faz passar qualquer um pela fronteira.

Disso o governo norte-americano também tem certeza. Estudo binacional sobre migração, divulgado por Doris Meissner, chefe do Serviço de Imigração e Naturalização, recentemente, em El Paso, reconhece a eficiência do que chama de rede "profissional" de contrabandistas de imigrantes ilegais. Os *polleros* e falsificadores de documentos fazem parte de uma profissão florescente e bem remunerada. E incomodam demais as autoridades norte-americanas, que os consideram forças de apoio do tráfico de drogas. Por isso, na recente visita aos Estados Unidos, o presidente do México, Ernesto Zedillo, assumiu compromisso de combatê-los. Foram firmados novos acordos para reforçar a ação policial contra os contrabandistas de gente. Na verdade, isso já vinha acontecendo. Nos últimos dois anos o número das condenações judiciais de *polleros* aumentou em 200 por cento no Estado de Baja California.

O movimento de pessoas ao longo dos 3.140 quilômetros de fronteira entre Estados Unidos e México oferece um espetáculo único: a linha fronteira foi cruzada 280 milhões de vezes durante o ano de 1996. Claro que a maioria foi de pessoas que vão e vêm todos os dias, moram de um lado e trabalham de outro, ou vão às compras ou fazer visitas temporárias. Só que, no meio dessa gigantesca pororoca, nadam outros peixes: tanto os que vão como imigrantes autorizados, e são muitos, quanto os que vão ilegalmente, um número desconhecido, mas que também são muitos. E há peixes ainda mais incômodos, que são os contrabandistas e os traficantes de drogas. De qualquer forma, em termos de movimentos fronteira esse pode ser chamado o maior espetáculo da Terra.

Esse estudo binacional divulgado em outubro de 97 pelas autoridades de imigração dos dois países avaliou que há 7,3 milhões de pessoas nascidas no México vivendo nos Estados Unidos. Dessas, 4,9 milhões são migrantes legais, residentes autorizados. E 2,4 milhões são migrantes ilegais, clandestinos. Acrescente-se que há 11 milhões de pessoas de origem mexicana nascidas nos Estados Unidos, os chamados "chicanos", e chega-se a algo em torno de 7 por cento da população dos Estados Unidos. Por causa dos laços de parentesco, a imigração autorizada aumentou velozmente nos últimos anos, chegando a 233 mil pessoas em 1996. O número dos que entraram sem autorização é desconhecido, mas sua grandeza pode ser inferida no número de detenções durante a tentativa de cruzar a fronteira: 1,3 milhão em 1995 – se bem que essa contagem considera o indivíduo que tenta passar várias vezes.

Entre os anos de 1990 e 1996, entraram nos Estados Unidos 1,9 milhão de

mexicanos, uma média de 315 mil por ano. Calcula-se que aproximadamente 630 mil entraram ilegalmente. E a pressão continua: calcula-se que, ao longo de toda a fronteira, nada menos que 8 mil pessoas tentam diariamente cruzar ilegalmente a fronteira.

Compro um jornal, o El Mexicano, de Tijuana. A matéria de primeira página diz que está diminuindo a imigração ilegal na Califórnia, por conta do reforço da vigilância dos EUA. Os números servem para dar idéia do volume da invasão diária e do porte da chamada "Operação Guardiã".

Diz a matéria que, entre janeiro e agosto de 1995, a Border Patrol deteve 429.703 imigrantes não documentados, só na Califórnia. Uma média de 1.760 detenções por dia. O número teria caído para 294.444 entre janeiro e agosto de 97 e a média diária de detenções, para 1.200. Uma redução de 31 por cento.

As informações são das autoridades americanas e mexicanas, divulgadas por Geraldo Delgado Cruz, delegado regional do Instituto Nacional de Migração do México em Tijuana. Em 1995, a média de tentativas de passagem que um mesmo imigrante fazia era três, o que significa que, naquele ano esse bate-volta envolveu 143 mil pessoas. Com o aumento das dificuldades para a travessia, a média subiu para oito tentativas por pessoa, o que significa que, de janeiro a agosto de 1997, foram "devolvidas" 36.800 pessoas. Naturalmente, o número dos que conseguem passar é desconhecido. Mas, segundo o Centro de Apoio ao Migrante, do Partido da Revolução Democrática (PRD) em Tijuana, ainda passam muitos. Calcula-se que a patrulha da fronteira consiga capturar um terço dos que tentam atravessar.

Por aí se tem idéia do volume da legião que diariamente procura fazer a travessia, algo em torno de 3 mil pessoas, só na Califórnia.

As crescentes dificuldades para atravessar a fronteira têm provocado o aumento do número de mortes de imigrantes. Do início de 1993 a agosto de 1997, foram 239 mortes na fronteira californiana: 165 em San Diego e 74 em Caléxico, cem quilômetros para o Leste. Em San Diego, as causas principais foram atropelamentos nas free ways e afogamentos no mar. Em Caléxico, os rigores da região inóspita.

A concentração de forças e recursos repressivos na área de Tijuana e San Diego fez com que o fluxo migratório se deslocasse para a região de Caléxico (a cidade norte-americana) e Mexicali (a cidade-irmã mexicana), que ficam em região montanhosa e de deserto. A maioria das detenções agora se dá nessa zona de maior risco. A travessia por trilhas na zona desértica e montanhosa tem resultado em grande aumento do número de mortes. A caminhada até lugares mais seguros chega a levar trinta horas. Durante o dia, a temperatura vai a 50 graus centígrados e não há água. À noite, cai drasticamente até próximo de zero grau, com ventos inclementes. Como quase não há habitantes por ali, também não se consegue obter comida.

Assim, entre 1993 e 96, foram constatadas 41 mortes na região de Mexicali e Caléxico, uma média de 10 por ano. Mas em 97, só até agosto, já haviam ocorrido 33 mortes ali, um aumento projetado de 300 por cento.

E, ao longo dos 3.140 quilômetros de fronteira, quantos serão os mortos? O número total é incerto. Não há possibilidade de estatísticas precisas.

Quantos terão morrido nas montanhas, ou deserto, cujos corpos jamais foram encontrados? A Universidade de Houston fez um estudo considerado o mais completo sobre o assunto. Nos últimos quatro anos, teriam morrido pelo menos 1.185 imigrantes durante a tentativa de cruzar a fronteira e chegar a porto seguro. Muito mais do que as baixas dos que tentavam atravessar o Muro de Berlim, onde, em cerca de 30 anos, morreram 807 pessoas.

Entrevistada sobre essas tragédias, Doris Meissner, a chefe do Serviço de Imigração dos Estados Unidos, declarou que lamentava as mortes dos imigrantes ilegais, mas que o governo norte-americano levará até as últimas conseqüências a aplicação da nova política de imigração. Essa política começou a ser aplicada há três anos, em outubro de 1994, com a criação da "Operação Guardiã" para controlar a imigração ilegal na região de San Diego e Tijuana. Depois, foi criada a "Operação Rio Grande", para fazer a mesma coisa na fronteira do Texas. Esses esforços fazem parte de um plano estratégico de *prevention through deterrence* (prevenção por meio da intimidação) anunciado pelo presidente Clinton em julho de 1994 e cujo objetivo é conseguir o controle efetivo dos 3 mil quilômetros de fronteira com o México.

Em julho de 1997, a mesma Doris Meissner anunciara que a maior parte dos novos recursos seria destinada à fronteira sul do Texas, em Laredo, McAllen e Brownsville, mas sem deixar de reforçar o muro em San Diego, Nogales e El Paso, pontos aos quais tem sido dada maior ênfase até agora. Um reforço apoiado na combinação de nova tecnologia e aumento do contingente. Estão sendo contratados novos agentes da patrulha fronteira, inspetores

dos pontos de entrada, investigadores, analistas de informações e oficiais de imigração. Uma grande variedade de equipamentos de alta tecnologia também está sendo providenciada: aparelhos de infra-vermelho de longo alcance, câmeras de TV e monitores com capacidade para "ver" no escuro, sensores, luzes, rádios de alta potência e sistema de identificação biométrica.

Congresso autorizou a ampliação da Border Patrol para 10 mil agentes, número a ser alcançado em 2001. A ampliação já vem ocorrendo. Só no Texas e Novo México, o número de agentes passou de 1.756 para 2.693 entre 1993 e 97, mais de 50 por cento. E vai continuar crescendo. Uma grande quantia, 3,1 bilhões de dólares, foi destinada à operação.

Fui ao encontro de Raul Ramirez, um dos responsáveis pelo Centro de Apoio ao Migrante em Tijuana. O Centro é um órgão da Secretaria de Direitos Humanos do PRD, Partido da Revolução Democrática, e funciona numa sala do centro da cidade. Dá apoio aos imigrantes, põe advogados à disposição, ajuda-os a voltar a seus lugares de origem. Parte do trabalho é entrevistar todos os imigrantes ilegais capturados pela "migra", no momento em que são deportados. Raul me deu cópias de numerosos depoimentos relatando violências, humilhações e outras irregularidades cometidas contra imigrantes pela polícia norte-americana da fronteira, pelos fiscais aduaneiros e pela polícia mexicana.

Uma mulher capturada em Tijuana: "...cruzamos aproximadamente às duas da manhã por um buraco por baixo do muro. Para não sermos descobertos pela migra, decidimos ir de joelhos pela pedraria até onde fosse possível.

Avançamos assim com grande dificuldade, muito frio e os joelhos feridos, até quatro e meia da manhã... Então, os agentes da migra nos pegaram. Riam e caçoavam da gente. Estavam acompanhando tudo desde que passamos pelo muro. Parece que têm uma lente especial para ver na escuridão. Deixaram que nos arrastássemos de joelhos para nos humilhar e divertir-se às nossas custas. No escritório, ficharam e fotografaram a gente. Pedimos algo para fazer curativo nos joelhos, mas um oficial negou dizendo que aquilo não era um hospital".

Pego outra ficha ao acaso: "7 de abril de 1997. Jorge Godich Hurtado, 56 anos, detido ao cruzar a fronteira em San Isidro. Agente da patrulha fronteira atirou-o de um barranco. Esteve oito dias hospitalizado em San Diego, com fratura da clavícula esquerda. Teve parada cardíaca. Ao sair do hospital, foi deportado de madrugada, sem ser registrado no Centro de Detenção. Assaltado em Tijuana".

Outra ficha: "21 de agosto de 1997. Celestino Maldonado Eleuterio, 36 anos. Detido nas montanhas, perto de Tecate, região de Tijuana. Agente da patrulha fronteira prendeu-o, golpeou-o na cabeça com o punho. Insultou-o e o ameaçou de morte. No dia seguinte, foi deportado".

A polícia mexicana, mais arbitrária e corrupta, persegue, espanca e rouba os migrantes. Diz uma ficha de 14 de maio de 1997: "Eduardo Peinado Aguilera, 26 anos, recém chegado a Tijuana, caminhava pela rua quando foi interceptado por policiais. Bateram-lhe no rosto para que não pudesse identificá-los. Insultado. Tomaram-lhe a carteira, rasgaram sua certidão de nascimento, seu título de eleitor do Estado de Guanajuato, o certificado

militar e a carteira de motorista. E ficaram com 350 pesos (o equivalente a 45 dólares)".

Vejo fichas de detenção de mexicanos que viviam nos Estados Unidos sem documentação e que, deportados, foram forçados a separar-se da família:

"18 de junho de 97. Jesus Machuca Jaramillo, 29 anos, detido em Los Angeles. Em 13 de junho, atende convocação ao escritório da imigração, onde tem cancelado o cartão provisório de trabalho. Sob pressão, assina documento de "saída voluntária" e é deportado de imediato. Deixou em Los Angeles a esposa grávida e dois filhos nascidos nos EUA. Tinha 12 anos de residência no país."

"1 de julho de 97. Susana Santos Lopes, 34 anos, detida em Santa Ana, Califórnia. Trabalhava há dois anos na plantação de tomate, ganhando 4,5 dólares por hora. Em 30 de junho, o Serviço de Imigração a deteve no local de trabalho. Foi deportada imediatamente. Disse aos agentes que tinha dois filhos esperando por ela, em casa, nascidos nos EUA, mas não lhe deram atenção".

Senti um arrepio. Páginas e páginas de fria violência contra pessoas humildes. Humilhações, desterros, separação forçada de famílias. Onde já vimos esse filme? Raul Ramirez chama atenção para o rigor das novas leis de migração nos Estados Unidos:

"Legalizaram o ilegal. Idéias conservadoras, o tradicional discurso antiimigrante foi transformado em lei. É uma manobra para agradar o

eleitorado norte-americano, e ao mesmo tempo, lançar em descrédito e preconceito a população imigrante no país. Antes, se um imigrante cometesse uma falta administrativa - uma agressão ou até mesmo uso de drogas - podia contratar um advogado para se defender. Ia à Justiça, o caminho usual. Agora, não. Mesmo faltas menores se converteram, pela lei de setembro de 1996, em delito federal, felony. A pessoa é sumariamente expulsa, sem julgamento. E criou-se a punição retroativa. Se a pessoa vai a um órgão do governo para obter um documento e, ao levantarem sua ficha, for encontrada alguma falta cometida cinco ou dez anos atrás, será expulsa do País."

A Procuradora Geral do Governo, a poderosa Janeth Reno, deu entrevista em 31 de outubro anunciando que, em 1997, até aquela data, 112 mil imigrantes que viviam ilegalmente nos Estados Unidos haviam sido deportados. Um aumento de 62 por cento sobre 1996. Outros 90 mil, ameaçados de processo por infringir a nova legislação, deixaram o país "voluntariamente". Reno disse que "a estratégia de criar uma rede de vigilância tanto na fronteira como nos lugares de trabalho está funcionando".

A consequência, segundo Raul Ramirez, é que a comunidade de imigrantes está sob um clima de angústia, aterrorizada:

"Muita gente está mergulhando na clandestinidade. Porque há cerca de um milhão de pessoas que estão há muitos anos nos Estados Unidos, não se legalizaram em 1986, quando houve uma anistia geral, e agora temem ir a um escritório do Serviço de Imigração para se legalizar e, em vez disso,

serem sumariamente expulsas. Isso tudo é perigoso. Cria um cidadão de segunda classe. É uma legislação que contraria as tradições desse país cuja grandeza foi construída por imigrantes".

Raul conclui: "Eles sabem que erraram a mão, que exageraram. Dificilmente voltarão atrás, mas estão receosos pela repercussão. Doris Meissner e o seu pessoal do Departamento de Imigração têm feito grandes esforços para evitar que cresça o impacto negativo dessa política junto à opinião pública. Eles temem um movimento de mobilização em defesa dos direitos humanos como ocorreu há dois anos contra a lei de imigração discriminatória na França."

Temendo ou não qualquer impacto, no final de outubro, o Congresso votou a favor do adiamento da expulsão em massa dos que não houvessem conseguido o Green Card até 7 de novembro, algo em torno de um milhão de imigrantes. Pagando uma multa de mil dólares, essas pessoas poderão agora aguardar nos Estados Unidos a resolução do processo de sua legalização. Mas todos os que estiverem ilegalmente no país deverão se apresentar à Imigração até 14 de janeiro de 1998. Quem não se apresentar...

Os astronautas que foram à lua viram de lá a Muralha da China, que tem mais de 3 mil quilômetros. Lembrei disso quando o avião decolou de San Diego rumo a Tucson, no Arizona. Ele fez uma volta sobre Tijuana e eu pude ver nitidamente o muro saindo das águas do mar, separando as duas cidades e seguindo em linha reta até as montanhas. Ali começam os 3 mil quilômetros da muralha americana ainda em construção. Quem sabe algum

dia um astronauta também a veja da lua...

Aluguei um carro em Tucson e segui para a fronteira na região do deserto de Sonora. Fui pelas rodovias 86 e 85, atravessando as reservas indígenas de San Xavier e Papago: o que vi de passagem, foram duas aldeias miseráveis em meio a grandes cactos e cascalho grosso. Cheguei à fronteira, à cidadezinha de Lukeville, de frente para a mexicana Sonoita. Entre elas, o muro, aqui convertido num alto alambrado que se estende até a montanha mais próxima. Era domingo e havia muitos norte-americanos com seus trailers e camionetes voltando do fim de semana no deserto mexicano.

Não conhecia um ar tão seco. Sentia os lábios e a pele ressecados. As costas das mãos e os braços, que estavam expostos, ficaram engelhados, formaram-se pequenas escamas. Pela manhã, fez frio, mas, no meio do dia, o sol e o vento forte haviam eliminado qualquer umidade. Compro água numa loja 24 horas. Falo do calor com o caixa e ele me responde que estou com sorte por vir no outono. "No verão, aqui é o inferno".

O vento levantava poeira e arrastava rolos de capim seco – os teembleweeds –, como nos filmes. Não havia quase ninguém pela rua, mas as peruas da Border Patrol estavam. Pensei nos imigrantes ilegais que ousam passar pelo deserto. O mais difícil depois de atravessar a cerca é caminhar por esses vazios até lugares habitáveis. As cidades estão longe – Phoenix a 200 km e Tucson a 250 km. Mas eles sempre conseguem chegar lá. Tem gente interessada em que cheguem. Por exemplo, ninguém revista os trailers dos norte-americanos... Há tratos assim: "você atravessa o muro e eu o apanho mais adiante numa curva da estrada". Que padrão americano

não almeja um empregado baratinho e obediente?

A caminho de Nogales, tomo a rodovia 19 e depois a 89. Os nomes por aqui são todos espanhóis: San Antonio, Encanto, Santa Cruz. Ou então, nomes indígenas: Auto Peças Cochise. A vegetação é mais rala que a do nosso sertão nordestino. Há um capim que lembra o barba-de-bode que, talvez pela aproximação do inverno, está secando, ficando amarelo. A imagem é bonita. Ao fundo, montanhas escarpadas, refletindo o sol da manhã. Largas distâncias, até onde a vista consegue alcançar, e a cor predominante é um verde-escuro, acinzentado.

O Velho Oeste é aqui. Pelo caminho, bares com chifres de boi na fachada, carroções e cactos na decoração. Os homens usam chapéu de caubói, mas não se vêem cavalos. Foram substituídos pelas camionetes. No rádio do carro, música *country* ou música mexicana. É a fronteira. Cinquenta quilômetros antes de Nogales, já dou com uma daquelas camionetes reforçadas da Border Patrol. Primeiro sinal de que a imigração ilegal é forte nesta área.

Nogales, Arizona, nos Estados Unidos, quase se esconde de quem está chegando. É uma cidade de casas de teto baixo, típicas do deserto, semi-ocultas pela vegetação. Nas ruas, não se avista ninguém. Estaciono o carro. Caminho cem metros. Passo pela Alfândega, estou no México, fácil assim. Nogales, Sonora, é uma cidade pobre, com um comércio de recuerdos para turistas ianques. E muita gente pelas ruas – desempregados, biscateiros, camelôs. Aqui o mesmo tipo de muro de chapas de metal reaparece reforçado, agressivamente equipado com câmeras de TV e sensores,

separando as duas cidades de ponta a ponta. É todo cimentado por baixo, não dá para cavar como em Tijuana. Mas logo vejo uma passagem: os imigrantes sobem num galho de uma árvore próxima e ele se verga por cima do muro. Dali, é um pulo. Há um túnel de águas pluviais, largo e com mais de um quilômetro de extensão, que começa do lado norte-americano e termina do lado mexicano. Os ilegais costumam seguir por ele. Conta-se que, certa ocasião, uma chuva repentina provocou uma enxurrada que surpreendeu um grupo dentro do túnel. Morreram todos afogados.

Andando por um bairro popular da Nogales mexicana, encontro uma casinha com uma inscrição na fachada: Partido da Revolução Democrática. Converso com alguns dirigentes locais do partido. Sugerem que eu procure o Centro local de Apoio ao Migrante. Um dos advogados do Centro, Enrique Burgos, muito falante, me informa que a média é de 150 imigrantes ilegais deportados por dia. Mas que assim mesmo muitos conseguem passar. Vou até o portão por onde a "migra" deporta os ilegais. E descubro um grupo de rapazes que acabou de "voltar". Contam que já haviam caminhado um dia pelo deserto quando foram capturados. Estão sujos e cansados. Ficaram detidos por uma noite. Foram maltratados, humilhados? Respondem que não. Vão tentar de novo? "Sim, claro. Já chegamos até aqui, vamos adiante. Queremos trabalho", diz o mais desembaraçado. Não interessa trabalhar nas maquiladoras de Nogales? "Não, porque o salário é de fome", diz outro. E ficam a conversar com o representante do Centro de Apoio ao Migrante, que lhes oferece alojamento, comida por alguns dias e passagem de ônibus de volta às suas casas no interior. Mas por que voltar, se não há trabalho?

Uma coisa está me intrigando. Pergunto a Enrique Burgos: como o PRD, um

partido de oposição, consegue recursos para instalar esses centros pela fronteira e ajudar os imigrantes? Ele diz que a ajuda aos imigrantes é obtida junto às prefeituras e ao Serviço Nacional de Imigração. Mas que a implantação desses centros e diretórios pelo País é fruto de uma opção do PRD. O partido decidiu gastar só a metade dos recursos do Fundo Partidário em propaganda eleitoral. A outra metade está sendo destinada a manter inúmeras entidades de defesa dos direitos da população mais pobre e migrantes.

De Nogales a Tombstone, são 80 quilômetros pela rodovia 82, uma estrada secundária, mas de boa qualidade. A Tombstone de hoje é uma cidade inventada pelo cinema. O episódio envolvendo os irmãos Earp e o OK Corral ocorreram na Tombstone na década de 1880. Essa cidade que hoje os turistas visitam em massa todos os dias é filha do mito que Hollywood criou em torno daqueles fatos. Duas ruas, cinco travessas, 300 metros de lojas de roupas de caubói, de todo tipo de recuerdos, um cinema onde se exibem filmes de faroeste todo o tempo, bares que logo de manhã (às dez horas já há gente bebendo) e onde se pode fumar à vontade. A única proibição, que se vê por toda parte, embora verdadeira, adquire tom de ironia: não se pode andar armado. Carroções puxados a cavalo levam a um tour pelas vizinhanças. E no fim da rua, lá está ele, o lendário OK Corral, com cara de prédio antigo. Mas aqui tudo foi reconstruído e maquiado para receber os turistas que chegam. Os irmãos Earp superaram Billy The Kid, Bufalo Bill etc e se tornaram o maior mito da ocupação do Oeste. E nada poderia se ajustar melhor ao caráter rapinante da ocupação do Oeste do que a elevação dos irmãos Earp ao pódio de seu maior mito. Os Earp, Doc Holiday e Bat Masterson formavam um bando de malfeitores. Estiveram envolvidos em

pelo menos um assalto à diligência. Eram jogadores de baralho itinerantes, bêbados, pistoleiros de aluguel, conforme o livro *The Earps Brothers of Tombstone*, de Frank Walters, editado pela Universidade de Nebraska.

Estando aqui me surpreendo ao ver que várias dessas cidades que ficaram famosas por causa dos filmes de faroeste estão na própria fronteira com o México: Yuma, Nogales, Tombstone, Laredo. Nos filmes isso é quase sempre omitido. Como também não mostram que a maioria da população desses lugares é de origem mexicana, uma maioria que não é fruto apenas da imigração. Todo mundo sabe, mas nem sempre lembra que o sudoeste dos Estados Unidos – Califórnia, Arizona, Novo México – pertencia ao México até 1848, quando foi anexado por força de uma guerra. E também o imenso Texas, que já havia sido tomado alguns anos antes.

Roberto Martinez, advogado de San Diego e cabeça do American Friends Service Committee, uma respeitada entidade de defesa dos direitos humanos da Califórnia, havia me chamado a atenção para isso:

"O absurdo dessa discriminação contra os mexicanos é que nós estávamos aqui antes. Eu, por exemplo, sou um autêntico cidadão norte-americano. Há seis gerações, minha família está na Califórnia. Nós não viemos do México. O México era aqui, houve a guerra, a Califórnia tornou-se parte dos Estados Unidos e nós, como milhares de outras famílias mexicanas, continuamos a viver aqui. No entanto, fomos sempre discriminados, eu, desde que me lembro, na escola, no trabalho, tenho sido discriminado".

Martinez aponta o lado oculto da ocupação do Oeste: a violência dos

imigrantes de origem européia que vinham do Leste para tomar as fazendas dos rancheiros mexicanos que viviam ali. Isso virou uma "limpeza do terreno" depois da guerra de 1848. Lembra que a Border Patrol foi criada em 1924, mas que no passado era pior. Havia os Rangers, cuja função era massacrar fazendeiros mexicanos e índios e expulsá-los para além das novas fronteiras.

Seguindo pela rodovia 80, logo cheguei a Douglas, uma simpática cidade num cantinho do Arizona, fronteira com Água Prieta, no Estado mexicano de Sonora. Aqui o muro está em construção. Só os pilares estão implantados. Os dois países estão separados apenas por um valo de águas pluviais. O que obriga a uma intensa atividade da Border Patrol. Vi três viaturas percorrendo incessantemente a linha de fronteira. Um dos patrulheiros me disse que a construção do muro está atrasada, já devia estar pronto há algum tempo. E lamenta porque isso aumenta o trabalho, 24 horas por dia. Mas admite que mesmo assim muita gente passa por ali. "Nós capturamos uns 30 por dia".

A menos de 100 metros de distância, vejo um grupo de rapazes do lado mexicano. Eles acompanham atentamente os movimentos dos carros da patrulha. Atravesso a fronteira e vou ao encontro do grupo. Próximos à Alfândega, dois deles estão conversando. Um encoraja o outro enquanto fica de olho na patrulha: "Dá pra cruzar agora. Vai. Toma decisão e vai", fica insistindo. Deve ser um pollero. O outro vacila. E quando me vê fotografando, desiste de vez. Chama-se Giovanni, tem 23 anos. Vive como ilegal nos Estados Unidos, veio visitar parentes e está voltando. Veste roupa limpa e usa gel no cabelo. Conta que está esperando a legalização dos

papéis e enquanto isso vai tentando voltar como ilegal. Com o processo de legalização em curso, decidiu visitar parentes no México. Na volta, tentou cruzar legalmente e foi impedido. "Vou passar hoje, a qualquer momento, agora ou mais tarde", diz. Perto dele, há outros rapazes claramente com a mesma intenção. Há algum nervosismo, mas conversam e dão risada. Falam comigo em "espanglês". Dão as costas quando tento fotografá-los, mas não me hostilizam.

Por que tentam passar assim pertinho da Alfândega e não vão mais longe, lá perto das montanhas? Riem. Giovanni explica: "Lá a gente sai no mato, não há ônibus por perto, e sim há bandidos que nos assaltam. E, também, se ficamos andando por lugares isolados, é mais fácil de a "migra" nos pegar.

Lembra que, na primeira vez, passou com apoio de um coioite (ou pollero). "Fui levado para uma casa. Mais tarde me puseram num carro e me levaram para Phoenix. Fiquei em outra casa até arranjar um lugar meu". Giovanni gosta de trabalhar nas grandes cidades, como Phoenix, Tucson. Faz entregas para supermercados ou de comida pronta nas casas (o chamado delivery). Acha bom poder trabalhar até doze horas por dia e ganhar de 50 a 80 dólares. "Consigo ganhar 300 dólares por semana, de oito a dez vezes mais que no México, onde não passo de 250 pesos por semana (1 dólar igual a 8 pesos).

Enquanto conversamos, as cenas vão se desenrolando à nossa frente, como num filme. As viaturas da patrulha passam para lá e para cá. Dois patrulheiros vêm até o portão trazendo um rapaz. Um deles abre o portão e faz o rapaz passar para o lado mexicano. Mais um deportado. O rapaz vem

em nossa direção. É conhecido de Giovanni. Cumprimentam-se familiarmente, perguntam por parentes. O rapaz se despede dizendo que amanhã vai cruzar de novo.

Brinco que cruzar a fronteira parece um esporte, o esporte nacional do México. Giovanni contesta. Diz que vão por necessidade, muitos nem vão. Preferem ficar na pobreza do que enfrentar a amolação, a humilhação e a perseguição que sofrem nos EUA.

Então, por que você não fica trabalhando no México? - pergunto.

"Porque no México os patrões querem ganhar tudo, você trabalha para eles e não pra você. Nos Estados Unidos, o que você ganha é seu".

Comenta de novo os baixos salários no México. Faz uma comparação simplória para explicar a diferença: "No México, com 200 pesos, você não compra uma calça. Nos EUA, com 200 dólares, você compra dez calças. Com 300 pesos, mal dá para fazer a feira. Com 300 dólares, dá para fazer muitas feiras".

Outra cena: um homem vai até a vala que separa os dois países. É um pollero e observa a patrulha. Acena chamando dois rapazes. Eles vão ao seu encontro. Começo a fotografar. Ele manda que corram para dentro da vala. Eles obedecem, correndo agachados. Faz sinal para que aguardem um pouco. Em seguida, manda que subam pela borda oposta e parem quase no topo, ainda agachados. Três carros da patrulha estão estacionados a uns 200 metros. Fora dos carros, os policiais batem papo ao sol do meio-dia. O

pollero dá a ordem: "Corram!" E eles correm à toda velocidade até sumirem atrás da parede de um armazém. Tudo aconteceu muito rápido. Olho para os policiais. Continuam a conversar calmamente. Que coisa! Não viram nada? Até parece combinado. É como se eles dessem uns intervalos para os ilegais cruzarem. Procuro o pollero, mas ele evaporou. Vou embora deixando-os, policiais e imigrantes, naquela estranha rotina.

O MURO AMERICANO (Parte 2)

Carlos Alberto de Azevedo

Continuando pela rodovia 80, chego na divisa entre Arizona e Novo México. A paisagem é grandiosa. Largas pradarias com criação de gado em pastagens irrigadas artificialmente. A tarde vai sendo iluminada por uma luz dourada. Ao fundo, altas montanhas. São as Montanhas Chiricahua, nome de uma tribo de índios guerreiros que faziam parte do povo apache. Aqui viveram milhares de índios por muitas gerações. Agora, não se vê ninguém ao longo dessas enormes extensões de terra. De vez em quando, gado pastando.

À margem da estrada, uma placa indica: "Skeleton Canyon". Estaciono no meio da campina silenciosa, ao lado de um obelisco de pedra de uns 4 metros de altura. E fico sabendo que aqui se deu o último combate entre o Exército dos Estados Unidos e os índios. O monumento marca o lugar onde Gerônimo, o último grande chefe apache, rendeu-se ao general Nelson Miles, em 6 de setembro de 1886. Na placa, se lê: "A rendição de Gerônimo em Skeleton Canyon nesta data histórica encerrou para sempre as guerras indígenas nos Estados Unidos".

Terminava ali um período de trinta anos de violência em que todas as tribos indígenas dos Estados Unidos foram massacradas e subjugadas pelo exército norte-americano e por grupos de mercenários. "Foi uma época de cobiça, audácia, sentimentalismo, exuberância mal orientada e de uma atitude quase reverente para com o ideal de liberdade pessoal, por parte dos que já a possuíam", conforme escreveu Dee Brown em seu famoso livro *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio*.

No final desse período, a cultura e a civilização do índio americano estavam destruídas. Os remanescentes das tribos foram recolhidos em reservas. E se produziu esse imenso vazio que avisto daqui, ocupado apenas por bois. É

dessa época que vieram praticamente todos os mitos do Velho Oeste. A partir de então, todo o território do País estava "livre" para a realização do "Destino Manifesto", a afirmação da superioridade do homem branco. Afirmção que continuou pelo século 20, estendendo-se por todo o mundo. No México, que no século 19 foi traumatizado pela perda de dois terços do seu território, esse Destino Manifesto se traduz atualmente pela "integração" de sua economia à economia norte-americana. É um processo de tal forma intenso e irresistível que um jornalista de Tijuana, Enrique Sanchez Diaz, diretor do jornal El Mexicano, o compara a uma segunda guerra de anexação, "agora, sem armas", diz. Esse processo pode ser visto a olho nu nas cidades da fronteira.

Em Tijuana, como em Ciudad Juarez, em Nogales, Nuevo Laredo, Reynosa, Matamoros, as maquiladoras são o acontecimento da década. Seu número chega a 800 na área de Tijuana e Mexicali, 100 em Nogales, 350 em Ciudad Juarez, 60 em Nuevo Laredo, 100 em Reynosa, 120 em Matamoros, e assim por diante. Números provisórios porque, a cada mês, surgem outras. Nos últimos anos, já não ficam somente na região de fronteira, vão se instalando mais para o interior, em Chihuahua, Monterrey, Guadalajara e outras localidades.

Maquiladoras, como o nome indica, são empresas de montagem e acabamento de produtos para exportação, instaladas em território mexicano. A grande maioria é norte-americana, mas há também japonesas, canadenses, coreanas. Elas trazem peças e componentes, que foram fabricados em outros países, para montar os produtos no México. Principalmente eletro-eletrônicos, peças de automóveis e têxteis (peças para serem costuradas). Montados, os produtos são embalados, embarcados em caminhões, trens, aviões e exportados para os Estados Unidos e outros mercados.

Esse não é um fenômeno puramente mexicano. O México é um exemplo, talvez o mais evidente, de um processo em escala mundial. A persistente queda de produtividade na indústria dos EUA tem empurrado suas empresas a espalharem-se pelo mundo em busca de redução de custos. E a forma mais óbvia e aparentemente a mais bem-sucedida de alcançar esse objetivo tem sido desfrutar dos baixos salários da força de trabalho dos países do Terceiro Mundo. Processo que tem outra consequência: a concorrência dos baixos salários além-fronteira enfraquece o movimento sindical norte-americano, reduz o poder de negociação dos sindicatos. E tem contribuído efetivamente para conter o aumento do valor dos salários não só na indústria, mas nos serviços e em toda a economia interna dos Estados Unidos.

Daí, numerosas empresas norte-americanas terem encerrado atividades nos Estados Unidos ou transferido pelo menos partes de suas linhas de produção para o México e para países da Ásia e da América Latina. Pelo sistema adotado, uma de suas plantas fabrica um componente em Hong Kong, por exemplo, que será inserido no produto de sua filial de Tijuana. E o que se acrescenta ao valor do produto em cada etapa é o valor do trabalho novo agregado. Isso é tanto mais lucrativo quanto menor for o valor da força de trabalho nele aplicada.

Tal tendência tem mostrado ser o caminho da sobrevivência da indústria norte-americana. E, salvo um cataclisma que reverta todo o processo, essa industrialização globalizada parece ser um caminho sem volta.

As primeiras maquiladoras chegaram ao México em 1965. No início, tiveram um progresso lento. Depois, o incremento foi se acelerando. Em novembro de 1994, um mês antes da crise que derrubou a economia mexicana, as maquiladoras já eram 2.163 e empregavam 497 mil trabalhadores. Com a crise, os juros repentinamente altos levaram à bancarrota 28 mil pequenas e

médias empresas mexicanas. E dois milhões de empregos desapareceram. Mas as maquiladoras não foram abaladas, muito ao contrário.

O outro lado da débacle mexicana foi a desvalorização do peso em 27 por cento, que significou uma desvalorização igual do valor real dos salários, que foram ficar entre os mais baixos do mundo. E tornaram o México ainda mais atraente para as maquiladoras. Sem contar outras vantagens: a eliminação das barreiras alfandegárias por meio do NAFTA, o Acordo de Livre Comércio da América do Norte, que acabava de ser assinado; a desorganização do movimento sindical dominado pelo peleguismo; e um crescente afrouxamento do governo mexicano no que se refere às exigências quanto à proteção ao meio ambiente.

É sabido que os salários na Ásia são baixos. Mesmo assim, antes da crise que no final de 1997 se abateu sobre os "tigres" asiáticos, os salários no México eram muito mais baixos. Dados comparativos de salários na indústria maquiladora, em fins de 1996, em dólares por hora:

- Cingapura: 5,16
- Coréia: 5,14
- Taiwan: 4,83
- México: 1,47

O salário real continua caindo. A taxa de inflação anual no México anda pelos 15%, enquanto o reajuste sal anual tem sido de 5%.

O resultado foi explosivo: depois da crise mexicana, houve uma corrida das maquiladoras para o México, em busca da força de trabalho barata. Assim,

comparando com 1994, o salto foi espetacular: no final de 1997, as estimativas eram de que estavam implantadas no México 3.650 maquiladoras e o número de empregos havia dobrado. Agora elas empregavam 1 milhão de trabalhadores. A taxa de crescimento do emprego nas maquiladoras nos últimos dez anos tem sido de 12% ao ano e a tendência se manteve em 1997.

A maioria são empresas norte-americanas, mas até mesmo empresas da asiáticas se encorajaram a tirar vantagem das excepcionais condições oferecidas pelo México. As maquiladoras usam alta tecnologia e métodos sofisticados de organização do trabalho. Esse fato, associado aos salários baixos e com valor real decrescente, resulta num consistente incremento de produtividade. E tem mais, ao instalar-se na fronteira, essas empresas ficam na vizinhança do maior mercado do mundo, o norte-americano. Não é por outra razão que a maior de todas as fábricas da Sony instalou-se ali.

Após o NAFTA, as condições são ainda mais promissoras, porque esse acordo inclui disposições no sentido de liberar progressivamente a venda dos produtos das maquiladoras também para o mercado mexicano, que é um país de 96 milhões de habitantes, habituados aos produtos da indústria norte-americana e japonesa.

Atualmente, com atividade em 30 Estados, as maquiladoras já representam uma considerável parcela da economia mexicana, se é que podem ser consideradas parte efetiva dessa economia (não usam matéria-prima, nem componentes, nem peças, nem ferramentas mexicanas; tudo vem de fora, exceto papel e papelão para embalagem, energia elétrica, petróleo e água). As maquiladoras participam com 15 por cento do valor da produção da indústria manufatureira. E são responsáveis por 50 por cento de todas as exportações do país.

Os defensores da presença das maquiladoras no México citam efeitos indiretos dessa presença, como o desenvolvimento da infra-estrutura e da indústria da construção, com as novas rodovias e aeroportos, prédios e casas, instalação de modernos sistemas de telecomunicações. Dizem que o nível de educação tem se elevado porque as maquiladoras demandam trabalhadores mais treinados, razão da implantação de centros de treinamento técnico e escolas no País.

O que pensam os trabalhadores disso tudo? A maior parte das maquiladoras de Tijuana concentra-se num distrito industrial implantado especialmente para elas. Chama-se Mesa Atay. Por quilômetros, as empresas se sucedem umas às outras. Em muitas, vêem-se faixas de "precisa-se" de empregados, ao lado de faixas de louvor pela conquista de certificados do tipo ISO 9002.

O outro lado dessa história quem conta são as coordenadoras da "Casa de La Mujer", uma organização ligada ao PRD para defesa dos direitos das mulheres trabalhadoras. Ali fico sabendo que nada menos que 66 por cento dos trabalhadores das maquiladoras são mulheres.

Carmen Valadez, coordenadora, critica a situação de exploração dos trabalhadores, mulheres e homens: "O ritmo de produção é extenuante (resultado dos programas de "qualidade"); há falta de segurança, falta de proteção à saúde, o que leva à contaminação por produtos químicos. Já comprovamos, através de uma investigação realizada pela organização internacional Human Rights Watch, que a discriminação contra trabalhadoras grávidas é prática generalizada, assim como o abuso sexual".

Carmen continua: "As jornadas de trabalho são variáveis segundo as necessidades e conveniências da empresa, freqüentemente sem pagamento de horas extras. Grande número de maquiladoras são têxteis e as

costureiras têm os piores salários: cerca de 4 dólares por dia. Os outros ganham de 5 a 6 dólares por dia em média. E a alta rotatividade é a regra: é comum trabalhadores que em poucos anos já passaram por dez a quinze empresas. São demitidos a qualquer momento, sem motivo, e não têm direito à indenização. A alta rotatividade visa manter ou reduzir ainda mais o baixo padrão sal. Isso é o que se chama desregulamentação do mercado de trabalho".

Segundo ela, os sindicatos oficiais, ligados ao PRI, partido do governo, omitem-se, evitam manifestar-se, pois não querem criar dificuldades para as maquiladoras. E, tanto quanto as empresas, pressionam a Justiça do Trabalho para não autorizar a organização de sindicatos independentes. Tanto que em todo o México, até agora, só foram organizados dez deles. E um único em Tijuana, inaugurado poucos dias antes de minha chegada. No mais, é como se o movimento dos trabalhadores tivesse voltado cem anos no tempo: assembléias nas ruas, passeatas, greves espontâneas que terminam com a demissão dos que são identificados como "cabeças".

Nas raras ocasiões em que os trabalhadores conseguem o mínimo de organização suficiente para pressionar a empresa, esta ameaça fechar as portas e transferir-se para outra cidade. Segundo Carmen Valadez, pelo menos uma empresa coreana fez isso. Fechou em Tijuana e mudou-se para uma cidade do interior, La Paz, em busca de trabalhadores mais baratos ainda e mais "compreensivos": "O Prefeito de La Paz fez uma festa. Em seu discurso cumprimentou a empresa por ser 'reconhecidamente respeitadora dos direitos dos trabalhadores'. Só se for a partir de agora, porque até hoje não foi".

Voltei à rodovia 10 e viajei 350 quilômetros para sudeste. Deixei o Novo México e entrei no Texas. Meu destino é El Paso. Nesse exato ponto, o Rio Grande (Rio Bravo del Norte, para os mexicanos) alcança a fronteira. Suas

águas escuras já chegam poluídas do interior dos Estados Unidos. É uma torrente estreita, não excede aos 60 metros em largura, mas corre veloz separando El Paso de Ciudad Juárez.

Aqui estão acontecendo dois grandes movimentos. O primeiro é o alucinante ritmo de crescimento de Ciudad Juárez: de uma população de 400 mil em 1970 para 800 mil em 1990. E, em 1997, seus habitantes já são estimados em 1 milhão e meio. Pode até ser mais, porque as autoridades mexicanas perderam o controle da onda migratória. São levas chegando todo dia e ocupando desordenadamente terrenos nas encostas dos morros. Buscam emprego nas maquiladoras. Vêm dos empobrecidos Estados do sul, deixando atrás de si povoações e lavouras abandonadas. Das colinas de El Paso, o panorama que se tem de Ciudad Juárez lembra um formigueiro. Mas El Paso também cresce. Sua população duplicou em vinte anos.

O segundo movimento é o entrelaçamento das duas cidades, mais que interdependentes, formando um amálgama econômico, racial, político, cultural. Os principais empresários e políticos de El Paso são descendentes de mexicanos. Os negócios começam de um lado e terminam do outro. As línguas se misturam até nas emissoras de rádio, que alternam a locução em inglês e o anúncio em espanhol. Pelas várias pontes que unem as duas cidades, registram-se mais de 70 milhões de entradas de pessoas por ano. É que grande parte dos habitantes de Juárez trabalha em El Paso. Quem trabalha nas maquiladoras são os imigrantes que vieram do sul. É como uma escadinha para o paraíso ianque do consumo.

Em Ciudad Juárez, conheci Alex Perez, um tipo índio, pele morena escura, alto e forte, 27 anos. Já viveu sem documentos nos Estados Unidos, depois trabalhou por mais de dez anos em maquiladoras, passou por mais de 20 delas, organizou movimentos reivindicatórios, participou de greves. Hoje se autodefine como organizador dos trabalhadores. É um militante

profissionalizado da Frente Autêntica do Trabalho, uma entidade de origem católica, próxima da Teologia da Libertação, cujo objetivo é a livre organização dos trabalhadores, independente dos partidos e do governo.

Ele me mostra uma das treze áreas industriais da cidade, o Parque Industrial Bermudez, a maior concentração de maquiladoras de Juárez. Caminhamos entre dezenas de fábricas por duas horas num lugar onde, segundo suas palavras, "há três anos, só havia areia e pedra".

Se há emprego aqui, porque continuam imigrando? – pergunto. Alex não tem dúvida de que o impulso maior que empurra os mexicanos para os Estados Unidos é a necessidade. Mais do que o desemprego, que também há, os salários são baixos demais para permitir uma vida minimamente digna. Ele mesmo, quando mais jovem, cruzava a fronteira ilegalmente para ir trabalhar em El Paso. Conta que sempre havia trabalho: pintar uma casa, aparar a grama. Ou então, trabalhava à noite na faxina de bares, restaurantes, cinemas, fazendo parte da multidão invisível que de manhã estava de volta ao México, cada um com 60 dólares (12 horas de trabalho a 5 dólares por hora): "Compare isso com o salário médio nas maquiladoras: 4,5 dólares por dia (35 pesos) por uma jornada de 9 horas. Quer dizer, numa hora de trabalho nos Estados Unidos, ganha-se mais do que num dia inteiro de trabalho aqui".

Vamos passando diante da Sanyo, Alex comenta: "Os japoneses são os mais "negreiros" (exploradores). Promovem jornadas de trabalho de ritmo extenuante". Em frente à fábrica de lâmpadas Silvana, lembra que ali participou de uma greve de dois dias. Aponta a RCA: "Essa fábrica tem história. Trabalhei vários anos aí. O gerente era muito "negreiro". Como sempre, "corrieran comigo" (me demitiram)". E assim vai falando da GE, da Zenith, da Sony...

Digo que quero conhecer sua casa. Viajamos em pé num ônibus lotado. A viagem demora quase uma hora. Passamos por belos bairros, restaurantes finos, depois por bairros populares. O asfalto acaba, o ônibus começa a subir pelos cerros. Descemos no fim da linha, no alto de um morro. Caminhamos por ladeiras até sua casa, cinzenta, cor de terra, feita de terra. As paredes são baixas, de adobe, grande tijolos feitos à mão com barro e gravetos. O teto é do mesmo material, acrescentado de cimento. A casa tem dois cômodos. Num, fica a cozinha, onde mora a sua sogra. No outro, vive com a mulher e dois filhos, um quarto grande, de chão cimentado, sem mesa, nem cadeiras. Só a cama de casal e outra, de solteiro, encostadas uma na outra. Uma cômoda, um armário para as roupas e, destoando de tudo, uma bela cristaleira, certamente herança de família. E uma velha televisão preto e branco, sempre ligada.

Cláudia, sua filhinha de dois anos, vem correndo e pede colo. Alexandre, de 6 anos, está fazendo a lição da escola. E Verônica, a esposa, jovem e comunicativa, dá uma arrumada na casa. Às dez da noite, deverá sair, pegar o ônibus para ir trabalhar numa maquiladora das onze e meia às 6 horas da manhã. Na volta, cuida da casa, vai levar e buscar o filho na escola. Dorme apenas cinco horas e só encontra com o marido das sete às dez da noite.

Alex ganha 50 dólares (400 pesos) por semana. Verônica recebe um pouco mais do que a média de seus colegas, 43 dólares (350 pesos) por semana. Mesmo assim, o salário dela é insuficiente para pagar a feira do sábado, que é de 50 dólares (400 pesos). Alex completa e paga as outras despesas – aluguel, gás, água, luz, transporte, remédios. E quase não sobra nada para comprar roupas e outros confortos mínimos. Com isso vivem, humildemente, os cinco – casal, filhos e sogra. Alex comenta que trabalha desde menino e não tem nada. Essa parece ser a parte que lhe cabe no "milagre" das maquiladoras.

As maquiladoras pagam os salários na sexta-feira às 3 e meia da tarde. Uma hora depois, milhares de moças e rapazes começam a invadir a avenida Benito Juárez, a rua central de Ciudad Juárez. São trabalhadores das maquiladoras. As moças vêm de minissaia e muito pintadas (maquiladas, elas também). Os rapazes, de roupa nova e gel no cabelo. Querem divertir-se numa infinidade de salões de dança, bares e cabarés que já os esperam com portas abertas, muitas luzes e música alta. Dançam salsa, merengue e rock até o amanhecer. Consomem álcool, cocaína, maconha e outras drogas. Há brigas e muita violência policial. Quando se vão, deixam ali parte, senão todo o salário da semana.

"Formar uma consciência operária e promover a organização sindical dessa gente vai ser um trabalho de muito anos", prevê com ar conformado, mas decidido, Beatriz Lujan, coordenadora da Frente Autêntica do Trabalho em Ciudad Juárez.

Sindicato, direitos, greve, quem quer saber disso? Acabaram de chegar do interior paupérrimo, descobriram um mundo novo, estão fascinados por ele. E essa é a melhor parte do que lhes cabe no "milagre" das maquiladoras.

Saí de El Paso pela rodovia expressa 10, mas logo a deixei, seguindo pela rodovia 90, e depois pela 67, rumo a Presídio e Ojinaga. Mergulhei de novo em imensos vazios silenciosos, ao longo de 450 quilômetros. Presídio é uma pequena cidade num lugar desolado. Ao entardecer, passei para Ojinaga, a cidade mexicana vizinha. Há extensas áreas de agricultura irrigada nas margens do Rio Grande. E muitos pássaros, bandos de paturi, aves de arrição que devem estar se preparando para viajar ao sul escapando do inverno. E mergulhões e urracas, o pequeno corvo do Norte, fazendo em grupo vôos acrobáticos.

Encontrei alguns homens trabalhando ao ar livre, esculpam lápides de

sepulturas enquanto tomavam cerveja Corona sem gelo. Batemos um papo. Hector Carrasco, o patrão, disse que ainda não viu as vantagens do Tratado de Livre Comércio. O que tem reparado é que "as coisas estão muito paradas. Enquanto os caminhões passam pra lá e pra cá, o povo está mais pobre".

Um homem se junta à roda. Cumprimenta a todos. Abre uma garrafa, toma um bom gole de cerveja. Diz que se chama Arturo Castillo de Leon e que é de Monterrey. Conta que no ano passado entrou ilegalmente nos Estados Unidos, pelas montanhas, na região de Del Rio. A caminhada demorou vários dias. A comida e a água que seu grupo havia levado acabaram-se em pleno deserto. Enfrentaram muito calor de dia e congelaram à noite. Arturo conseguiu chegar às cidades, onde trabalhou como artesão e mecânico de automóvel. Ganhava bem, 60 dólares por dia. Mas foi apanhado pela "migra" e deportado. Agora trabalha em Ojinaga preparando a terra para lavoura por um salário insignificante. Reclama que a terra é dura e é difícil arrancar o mezquite, uma planta nativa, que fixa raízes profundas no solo. Não vê futuro nesse trabalho. E, como o frio já está chegando, pretende arrumar uma carona num caminhão para passar o inverno em Monterrey.

No entusiasmo da conversa diz "tu não imaginas..." falando com o velho Hector Carrasco. Este o adverte de imediato: "Não podes usar tu comigo...", naturalmente porque Arturo é um pobre diabo. Ele se desculpa e continua contando sua história. Eu fico com pena desse homem tão humilde, que ainda assim quer ser generoso comigo: despede-se lembrando de Pelé, "o maior jogador de futebol do mundo!" Olho para o imenso céu azul, para aquele sertão sem fim que esmaga a ínfima vila de Ojinaga. E reflito sobre a fatuidade humana.

Seguindo viagem, passei por Redford, onde, em 20 de maio de 1997, fuzileiros navais em operação de combate ao tráfico de drogas atiraram e

mataram um mexicano de 20 anos, Ezequiel Hernandez Jr. As forças militares dos Estados Unidos são proibidas de tomar parte em ações policiais domésticas, por uma lei da época da Guerra Civil. Mas desde 1980, uma força-tarefa dos Fuzileiros Navais vinha dando apoio à ação da Border Patrol contra o tráfico de drogas na fronteira. O incidente repercutiu, a ação dos militares foi suspensa e, no final de outubro, foi definitivamente cancelada. O Congresso rejeitou um projeto de autorização para as forças armadas participarem da guerra contra os cartéis mexicanos da droga, embora houvesse uma grande pressão dos conservadores.

Na manhã seguinte, entrei no Parque Nacional Big Bend, uma grande reserva natural que fica no ponto em que a fronteira forma um cotovelo para dentro do México, acompanhando os canyons que o Rio Grande escavou na Sierra Madre Oriental. É o lugar mais distante e isolado de toda a viagem. A paisagem montanhosa e agreste forma um cenário grandioso. Apesar do isolamento, as estradas são ótimas, mas não se pode rodar a mais de 60 quilômetros para evitar atropelamento de pássaros e pequenos animais. Fui pelo parque adentro até encontrar o Rio Grande. A escarpa do canyon tem mais de duzentos metros de altura. Nessa região selvagem, certamente as autoridades norte-americanas não precisam se preocupar com a entrada de imigrantes ilegais. Atravessei o parque de lado a lado, tomei a rodovia 385. Em Marathon, voltei à rodovia 90 e continuei rumo a Del Rio, um trecho de uns 500 quilômetros.

Parei num posto de gasolina para abastecer e tomar café. Era um descampado e o vento assobiava arrastando grãos de areia. Do lado de fora, ninguém. Dentro da loja, no caixa, um cinquentão, alto e magro, vestido como rancheiro, cinturão largo, botas. A cafeteira estava vazia, pediu que eu esperasse, ia fazer um café. Além de cuidar do posto de gasolina, tem um rancho para os lados da fronteira. John Jones é seu nome. Disse que passam centenas de ilegais por dia pela região e que os texanos estão muito

preocupados com isso.

Em sua opinião, a imigração ilegal tem de ser contida. Para ele, os imigrantes sobrecarregam o sistema de saúde, de educação, transporte, habitação e de assistência social do País, rebaixando o nível de vida da população. "E a questão do emprego, então? Aqui já não há tanto emprego e eles vêm disputar empregos com os trabalhadores norte-americanos. E, pior: não aprendem a falar inglês, nem fazem força para aprender. Vão formando uma segunda língua, um gueto racial, uma minoria dentro da região. Aqui a língua é o inglês. Então, por que não aprendem? Não têm fidelidade a nosso País."

Qual seria a solução? "Não sei. Mas isso tem de parar, nem que os Estados Unidos ajudem o México a criar emprego para seus cidadãos lá. A pobreza e o desemprego no México são problemas dos mexicanos, não são nossos. Mas estão querendo transferir para os Estados Unidos. Os norte-americanos estão resistindo a isso e vão resistir de várias maneiras." Esse discurso tem ampla difusão entre a população do Oeste. Porém, as mesmas pessoas que dizem isso são as que têm imigrantes ilegais como empregados em suas empresas, lavouras e fazendas. Grande parte da força de trabalho texana é composta de mexicanos. Afinal, querem-nos ou não os querem?

O dilema vai além do querer ou não querer. Na agricultura, por exemplo: um quarto da lavoura de grãos dos Estados Unidos tem de ser colhido à mão. E norte-americano não faz esse trabalho. Sem o braço do imigrante, o preço dos morangos da Califórnia, da laranja da Flórida e das maçãs de Washington, só para lembrar alguns produtos, iriam para o espaço sideral. Especialistas do setor chegam a dizer que alguns vegetais e frutas não teriam condições de ser cultivados nos Estados Unidos sem o trabalho dos imigrantes. E esse quadro se repete em outros setores da economia, como na indústria de construção civil, nos serviços de limpeza pública, na

hotelaria, nos restaurantes, bares, casas de diversão, lojas de comércio e assim por diante.

Apesar disso, a oposição à imigração tem respaldo em setores do Congresso, que desenvolvem a tese de que há uma conspiração mexicana com vistas a uma paulatina retomada dos territórios perdidos na guerra de 1848. Uma ocupação disfarçada, que já ocupa extensas áreas dos Estados Unidos, seguindo uma orientação terceiromundista e comunista, dizem.

A repulsa ao estrangeiro não se limita ao mexicano, volta-se contra outros migrantes latino-americanos e asiáticos, cujo fluxo migratório, tanto legal quanto ilegal, se intensificou nos últimos anos. É inegável que a opinião pública norte-americana é hoje mais refratária ao imigrante. Ironia da História, porque esse é um país de migrantes. Essa nova atitude repercute no Congresso e no governo. A conseqüência é o crescente rigor das leis de imigração e das ações de repressão na fronteira, onde esse clima de preconceito e desconfiança é mesclado com manifestações de euforia. Setores do empresariado local nas cidades dos dois lados da fronteira estão satisfeitos com a parceria. Por exemplo, naquela mesma tarde, quando cheguei a Del Rio encontrei um clima festivo. Topei com alguns carros alegóricos na avenida principal. Eram preparativos para o "Abraço da Amizade", uma festa anual que reúne as duas cidades-irmãs, Del Rio e Ciudad Acuña. O desfile começa na cidade mexicana e continua na cidade norte-americana com bandas de música e discursos. Na primeira página do jornal da cidade - Del Rio News-Herald – uma grande foto dos dois prefeitos e respectivas mulheres – os quatro com aparência, nome e sobrenome mexicanos – trocando o abraço da amizade.

Fiquei pensando se algum ilegal não iria se meter no meio do desfile para cruzar a fronteira. Se bem que aqui não há muro, a fronteira é mais que porosa.

Almocei no restaurante da Beth, tipo rancheiro, paredes de madeira, tomadas por uma infinidade de fotos de John Wayne. E segui viagem para Eagle Pass e Piedras Negras. Tomei a rodovia 277, que rumo ao sul margeando o Rio Grande. É uma região de agricultura intensiva. Parece que aqui realizaram o ideal de combinar campo e cidade. Os campos de cultivo convivem com zonas urbanas, as lavouras vão até dentro das cidades. O outro componente sempre presente na paisagem é o trabalhador mexicano. Basta prestar atenção para ver.

No caminho, há um lugar chamado Quemado, uma vila cercada por lavouras e fazendas de criação de gado. Numa mesma semana, Quemado virou notícia duas vezes nos grandes jornais da região. A primeira foi manchete de primeira página no San Antonio Express-News de 27 de outubro: "3 afogados e 4 desaparecidos ao cruzar o Rio Grande". Era um grupo de 26 mexicanos e salvadorenhos que, pela noite, tentaram atravessar o rio num lugar de correnteza forte. Os corpos de duas adolescentes e de um homem haviam sido localizados por um helicóptero da patrulha fronteira. Os outros quatro estavam sendo procurados. Podem ter morrido ou ter cruzado com sucesso e estar escondidos nos Estados Unidos.

A outra notícia também deu primeira página no Houston Chronicle de 2 de novembro: "Rancheiros ao longo do Rio Grande fazem vigilância contra invasores". Os fazendeiros reclamam que os mexicanos atravessam a fronteira para roubar gado. Um deles diz que até mesmo um valioso touro de raça foi roubado de sua fazenda e carneado pelos mexicanos. Dizem-se frustrados com a imigração ilegal, tráfico de drogas e criminalidade na região. E exasperados com a falta de pessoal e a inoperância da patrulha fronteira. Por isso, decidiram fazer a lei pelas próprias mãos. O jornal publica fotos de vários deles entricheirados, apontando fuzis para o lado mexicano. Seguem-se diversos relatos de tiroteios. Os rancheiros atiram

para obrigar os migrantes a voltar ao México. Ou então, se os surpreendem em sua propriedade, rendem-nos e os entregam à patrulha fronteira. Contando com o apoio do delegado de polícia de Eagle Pass.

Entidades de defesa dos direitos humanos pediram que as autoridades intervenham antes que alguém seja ferido. Os rancheiros responderam que eles também estão com seus direitos humanos em risco. Dá a impressão de que aqui o "faroeste" nunca acabou.

Nessa região de Eagle Pass não há muro. O Rio Grande, mais encorpado e de correnteza forte é a única barreira entre os dois países. O rio aqui também é mais bonito, parece menos poluído. Suas águas são verdes, dizem que por causa dos sedimentos que traz de sua passagem pelos canyons da Sierra Madre Oriental. Ao deixar Eagle Pass pela rodovia 83, no rumo de Laredo, vejo pescadores nas suas margens.

Sábado em Laredo, Estados Unidos, é uma festa. Minha primeira imagem ao chegar é de uma fila de caminhões de dois quilômetros, congestionando completamente o trânsito na passagem para a Alfândega mexicana e vizinhanças. Deixei o carro num estacionamento e fui procurar a ponte de passagem de pedestres. Lá estava ela, sobre o Rio Grande, tomada por uma massa humana e, ao lado, uma interminável fileira de automóveis. Os mexicanos estavam vindo aos Estados Unidos fazer compras. Ao lado da ponte, o centro comercial, cheio de animação. Atravessei a ponte e vi o outro lado: o comércio de Nuevo Laredo, no México, estava às moscas.

Se você quer ver de perto como funciona o capital, vá para a fronteira dos Estados Unidos com o México. De segunda a sábado, a fila de trucks – enormes caminhões – é uma constante em qualquer ponto da fronteira. Passam dia e noite. Vêm dos Estados Unidos para o México trazendo peças, componentes e matérias-primas para montagem e acabamento nas

maquiladoras. E voltam aos Estados Unidos carregados com os produtos acabados. De acréscimo, levam o trabalho dos mexicanos incorporado aos produtos.

Na sexta-feira, as maquiladoras pagam os salários aqui também. E, no sábado, os trabalhadores vêm em massa aos Estados Unidos fazer compras. Deste lado, as mercadorias são mais baratas. Levam de tudo: farinha de trigo, carne, leite, produtos de supermercado. E roupas, sapatos, relógios, bebidas, jóias, inclusive TVs e outros aparelhos eletrônicos que eles mesmos montaram. E o dinheiro volta para os Estados Unidos.

Não é a toa que as cidades norte-americanas ficam cada vez mais ricas, com miríades de lojas de departamentos, fast foods, vendas de carro e o que você puder imaginar. Os edifícios são majestosos e, em calmas ruas laterais, encantadores bairros residenciais. Respira-se prosperidade. Enquanto nas cidades-irmãs, do outro lado da fronteira, o que cresce é o tamanho da população, que se arranja em favelas nos morros, agravando as carências de infra-estrutura e os problemas sociais. A animação que resulta da presença das maquiladoras não é suficiente para disfarçar a pobreza.

Entretanto, autoridades, empresários e a mídia do México falam de avanços, manifestam otimismo. Em certos setores, como o dos grandes proprietários de terrenos nas vizinhanças das cidades, há até mesmo um clima de euforia pelas grandes transações realizadas e em curso. Empresários dos dois países acabam de promover na Cidade de México a reunião anual "Vision 97", na qual festejaram o sucesso das metas de exportação e importação propostas um ano antes. E anunciaram novos negócios. O prefeito de Nuevo Laredo, por exemplo, voltou da capital anunciando a implantação de mais sete maquiladoras na cidade e a criação de 1.600 empregos.

Por sua vez, a imprensa de Laredo e Nuevo Laredo comemora o fato de ser a

maior aduana terrestre da América Latina e a segunda dos Estados Unidos. O movimento de carga é enorme e continua a crescer. Existe uma previsão de que, no ano 2000, passarão por ela 7 mil caminhões por dia. Por isso, os governos dos dois países acabam de estabelecer um acordo para a construção de uma terceira ponte entre as duas cidades e para a ampliação do aeroporto internacional. O transporte de carga aérea bate recordes de crescimento, já é o maior da fronteira. Além disso, há ainda uma ponte ferroviária com grande movimento de carga.

Mas nem só em Laredo há esse clima de entusiasmo. O PIB do México está crescendo – para este ano, se prevê 7% – e as exportações já chegam a 100 bilhões de dólares. Estatísticas mexicanas apontam que, entre 1993 e 1997, o número de empregos no País aumentou de 32,4 milhões para 36,7 milhões, 3% ao ano, ou algo como 1 milhão de novos empregos anuais.

Agora, o outro lado da moeda: trabalho de um estudioso chamado Júlio Bolbinick, divulgado recentemente pela Universidade do México, revela que apesar do crescimento da economia, a maioria da população mexicana continua pobre. Dos 96 milhões de habitantes, 60 milhões permanecem na linha da pobreza. Destes, 27 milhões são tão pobres que quase não têm o que comer; 75 % deles são camponeses e, na maioria, menores de 18 anos.

De Laredo a McAllen, são mais 250 quilômetros que percorri sentindo uma presença mexicana cada vez mais preponderante tanto nos nomes dos lugares – Santo Inácio, Zapata, Rio Grande, Mission – como nas programações das rádios que ia sintonizando no carro, nos tipos humanos encontrados, latinos na grande maioria, falando inglês ou espanhol, tanto faz. E não é só isso, percebi que havia outras feições e novos sotaques por ali: asiáticos. Chineses, tailandeses, filipinos, vietnamitas, indianos. Assim, as linhas da fronteira ficam ainda mais imprecisas.

Não vi muro entre McAllen e a mexicana Reynosa. A fronteira é o Rio Grande. Observo que o rio não é muito caudaloso nem profundo aqui. Do alto, dá para ver afloramentos de pedra, sinais de um leito irregular. Foi em algum ponto desse trecho do rio em McAllen que, em março de 97, morreu o jovem brasileiro Marcelo Mendonça, 26 anos, de São José dos Campos, SP. De início, a família suspeitou de assassinato. Mas tanto a autópsia norte-americana como a brasileira indicaram que foi afogamento. Josias de Castro, outro brasileiro que estava atravessando o rio com Marcelo, confirmou que foi afogamento. Disse que tentou salvar o amigo, mas não teve forças. O corpo do rapaz foi procurado rio abaixo pela Border Patrol por quatro dias. E estranhamente foi encontrado praticamente no mesmo lugar onde ocorreu o afogamento. A suposição da polícia e do consulado brasileiro em Houston, que cuidou do caso, é de que Marcelo pisou em algum buraco e seu pé tenha ficado preso entre as pedras no leito do rio.

Josias foi imediatamente deportado para o Brasil. Não foi o único. Segundo o consulado em Houston, só este ano 19 brasileiros foram apanhados ao cruzar esse trecho da fronteira e deportados.

Do lado mexicano, Reynosa, com 100 maquiladoras instaladas, é outra cidade em explosão demográfica. As estatísticas oficiais falam de 450 mil habitantes, mas o jornalista Arturo Solis, diretor do Centro de Estudos Fronteiriços e de Promoção dos Direitos Humanos, avalia em 750 mil sua população, contando com os imigrantes que vão se instalando em massa pela periferia. Solis é apartidário, mas antigo militante da defesa dos direitos humanos e comanda um escritório em Reynosa.

Para onde está indo o México? – perguntei a ele.

"Lamentavelmente, o México está cada vez mais se integrando aos Estados

Unidos, uma prova é que o programa das maquiladoras, que inicialmente era temporário, agora é definitivo, em tal grau que o governo mexicano contabiliza as exportações desses produtos gringos terminados como se fossem mexicanos. É uma coisa absurda, quando sabemos que tudo vem dos Estados Unidos. Essa integração crescente não é só comercial, mas também resulta numa influência política muito grande, de forma que vamos ficando cada vez mais dependentes. Acredito que a população mexicana não está tomando consciência do que está ocorrendo ou já perdeu a capacidade de espantar-se, porque há um clima de apatia.

Ele dá um exemplo: "Na semana passada, autoridades mexicanas assinaram um acordo em Washington para extradições temporárias e ninguém protestou. Em outras circunstâncias, seria um escândalo aceitar entregar à polícia dos Estados Unidos delinqüentes mexicanos que cometeram crimes no México, e agora se aceita que sejam julgados nos Estados Unidos. Isso é incompreensível. Permitem que aviões militares norte-americanos à procura de drogas sobrevoem à vontade o território e entrem e saiam livremente dos aeroportos mexicanos. E não acontece nada, ninguém diz nada. Temos um governo cada vez mais entregue aos interesses dos Estados Unidos e menos defensor dos interesses mexicanos. Isso nós vivemos todos os dias e é triste ver que somos poucos os que falamos e protestamos. O povo não entende bem o que está se passando e, por outro lado, está muito ocupado em sobreviver.

Outro exemplo: "E aqui na fronteira, muitos mexicanos preferem que seus filhos nasçam nos Estados Unidos para serem cidadãos norte-americanos. Então aqui encontramos um grande número de pessoas que nasceram nos Estados Unidos e também são registradas no México. Têm duas nacionalidades. Isso aumenta a ambigüidade. Se lembrarmos que, no passado, nosso país perdeu grande parte do território exatamente por esse tipo de situação, por que agora seria diferente? De qualquer maneira, os

Estados Unidos não precisam se apoderar do território do México, porque já se apoderaram dele sem necessidade de invadir-nos. Com a globalização, nosso país está cada vez mais integrado de todos os modos aos Estados Unidos. Até o horário de verão foi unificado para integrar ainda mais as duas economias. A liberdade para o capital é total. Só não há liberdade para os nossos imigrantes..."

De McAllen a Brownsville, a rodovia 83 percorre uma sucessão de áreas urbanas interligadas por um sofisticado sistema viário. São nove cidades vizinhas, abrigando uma população considerável. A região é baixa, de várzeas, ao nível do mar. Eram os meus últimos 100 quilômetros para chegar ao fim da viagem, no Golfo do México.

Aqui a fronteira fica muito porosa. Não é a toa que o governo norte-americano esteja dando ênfase à presença repressiva nesse trecho sul da fronteira. É uma fronteira ainda mais aberta, pois há o mar, o enorme litoral do Golfo. É evidente que o controle aqui é mais difícil.

É uma fronteira violenta: o tráfico de drogas é intenso. Durante o ano de 1966, as forças policiais ianques apreenderam 115 toneladas de maconha, 3,5 toneladas de cocaína, 350 quilos de heroína e 2 milhões de dólares de contrabando. Aqui os polleros, os contrabandistas de gente, também jogam mais pesado. Executam operações sofisticadas para atravessar imigrantes ilegais asiáticos. E cobram 10 mil dólares ou mais por pessoa. Esses imigrantes são trazidos de navio da Ásia até o Golfo do México. E cruzam a fronteira de noite, transportados por adolescentes que os rebocam em câmaras de ar, pelos baixios alagados e lavouras irrigadas.

Fronteira violentíssima, na verdade. O Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Reynosa documentou, entre 1990 e 97, o resgate de 852 corpos encontrados nas águas do Rio Grande. Muitos deles mostravam

sinais de terem sido assassinados. Só entre janeiro e setembro de 1997, foram encontradas mortas 37 pessoas.

Ao chegar em Brownsville, eu iria enfrentar uma dificuldade: onde é a fronteira? Claro, há uma alfândega, uma ponte internacional sobre um mirrado braço do Rio Grande. No mais, a costumeira linha divisória formada pelo rio se dilui. Represadas nas terras baixas, suas águas entram num estuário e se esparramam por restingas e baías e se misturam com as águas do mar, em Boca Chica, em Brownsville, em Port Isabel.

Penso que essa ambigüidade geográfica coincide com outra, a ambigüidade nacional e racial que se observa aqui. Não é bem um confronto, mas uma tentativa de ser ao mesmo tempo as duas coisas. Esbarra no preconceito norte-americano e se enche de ressentimento. Recusa o confronto, mas infiltra-se como água. E se amplia, não sendo apenas o encontro abrasivo da cultura norte-americana com a mexicana, mas com a cultura latina (há milhões de cubanos, salvadorenhos, dominicanos, porto-riquenhos, guatemaltecos, colombianos, venezuelanos e brasileiros nos Estados Unidos).

Nessa viagem, observei um exemplo dessa emergente efervescência cultural. Como todos os latino-americanos que vivem nos Estados Unidos, os da região festejaram fervorosamente, dias atrás, a vitória do time dos Marlins da Flórida, que conquistou o título de campeão nacional de basebal. Houve um carnaval em Little Havana (Pequena Havana) em Miami. O jornal USA Today abriu sua matéria chamando Miami de cidade melting-pot (caldeirão racial) e usando frases em "espanglês". A maioria dos jogadores dos Marlins são latino-americanos, e o principal deles é cubano recentemente imigrado. Essa vitória foi comemorada com um indisfarçável ar de revanche latina, não só em Miami, mas em todo o Golfo do México e Caribe. E ainda mais porque foi no basebal, o mais tradicional esporte norte-

americano!

Uma canção da parada de sucessos das rádios da fronteira é representativa desse "caldeirão" de sentimentos. Chama-se Dos Pátrias (Duas Pátrias) e é cantada pelo conjunto "Tigres del Norte". Começa por um trecho falado em inglês:

"Juro ser cidadão norte-americano, ter uma só pátria, uma só bandeira, um só Deus...". Depois, em espanhol, é um panfleto cantado. O personagem diz que foi para os Estados Unidos deixando no México as sepulturas de seus pais e avós. E que aqui chegou chorando. Veio pra trabalhar, mas que seus direitos foram pisoteados por leis que vão contra a Constituição. "Já não me importo que me tirem meu dinheiro/eu só quero meu seguro de pensão/porém o que importa é que sou novo cidadão e que também me sinto mexicano.../e meus irmãos os centro e sul-americanos, caribenhos e cubanos, têm o sangue tropical/ Que se respeitem os direitos de minha raça/cabem duas pátrias em um mesmo coração".

E no final, há um trecho declamado: "o foguete estourou forte na tarde do juramento/do meu coração brotava uma lágrima que me queimava por dentro/duas bandeiras me confrontavam/uma, verde, branca e vermelha, com a águia estampada/a outra, com seu azul cheio de estrelas, com suas raias vermelhas e brancas cravadas/a bandeira dos meus filhos à negra me contemplava/não me chamem traidor porque as duas pátrias eu quero/Lá ficaram meus antepassados, aqui estão meus filhos/ por defender meus direitos não posso ser chamado traidor..."

A música fala de um sentimento, de uma atitude com a qual esbarrei o tempo todo, seja entre os migrantes ilegais ou entre os intelectuais e os defensores dos direitos humanos, que é uma pretensão dos mexicanos a um "direito" seu de entrar nos Estados Unidos, de poder viver tanto de um lado

quanto de outro da fronteira. A mistura de um direito ascenstral, como que uma reação à usurpação do território, como que uma compensação pela derrota, pela exploração nas lavouras e trabalhos humildes, ou pela contribuição de sua força de trabalho à prosperidade norte-americana.

Como um direito do escravo, o direito do oprimido. É como um espinho cravado no corpo, que transforma a rotina de viver numa tragédia grega que se repete todo dia. Nós, do Brasil, não temos a menor idéia do que é esse conviver para sempre com um gigante, deitar e acordar com ele, sendo o outro lado do Destino Manifesto, o lado do subjugado.

Viajando da fronteira para Houston - meus últimos 500 quilômetros por magníficas superestradas - para pegar o avião para o Brasil e voltar ao nosso próprio tipo de barbárie, vou lembrando do livro do escritor mexicano Carlos Fuentes, que acabei de ler, La Frontera de Cristal. O livro é sobre esse direito difuso, sobre essa trágica ambigüidade, esse ser partido em duas metades:

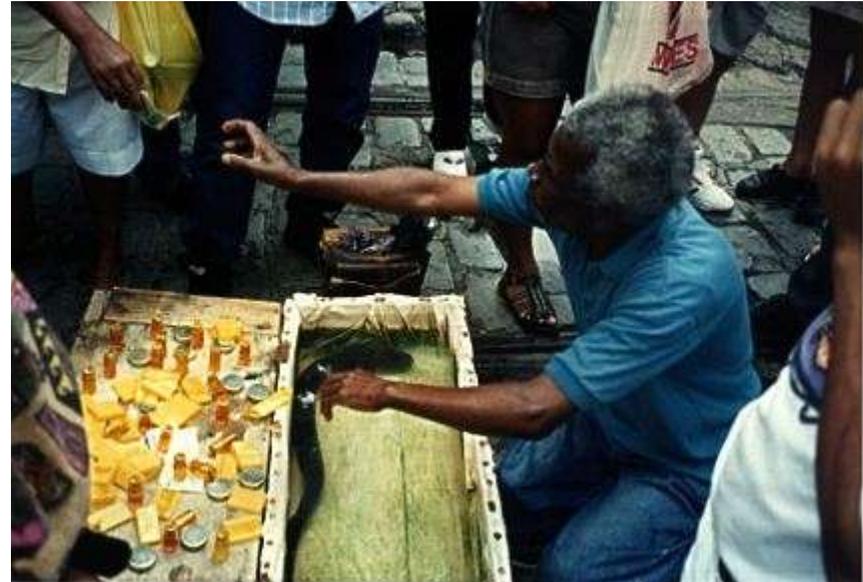
"O que é daqui e também de lá. Porém, onde é aqui e onde é lá? Não é o lado mexicano o seu próprio aqui e lá, não o é o lado gringo, não tem toda essa terra seu duplo invisível, sua sombra alheia, que caminha a nosso lado como cada um de nós caminha acompanhado do segundo que o ignora?" Um de seus personagens diz: "não sou mexicano. E não sou gringo. Sou chicano. Não sou gringo nos Estados Unidos e mexicano no México. Sou chicano em todos os lugares. Não tenho que assimilar nada. Tenho minha própria história".

A última frase do livro é uma adaptação da expressão lapidar do ditador Porfírio Diaz que define tudo sobre a relação, esta sim, carnal, inevitável, inescapável, entre os dois países: "Pobre México, pobre Estados Unidos, tan lejos de Dios, tan cerca el uno del otro".

Fonte: Revista Manifesto, dezembro de 1997 (www.oficinainforma.com.br).

O NACIONAL-POPULAR NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO: REVENDO IDÉIAS DOS ANOS 70

Regina Zilberman
PUC-RS



Una vez, te acuerdas?, vimos a ocho o diez mozos reunirse y seguir a uno que les decía: Vamos a hacer una barbaridad! Y eso es lo que tú y yo anhelamos: que el pueblo se apiñe y gritando vamos a hacer una barbaridad! Se ponga en marcha.

Miguel de Unamuno(1)

O nacional — isso mesmo: um adjetivo no lugar de um substantivo — constituiu um dos principais apanágios de nossos intelectuais românticos.

Historiadores da literatura de um país cujo nascimento haviam presenciado há pouco, eles pesquisavam material que pudesse responder pela até então indefinida poesia brasileira, posto que integrada à produção portuguesa. Gonçalves de Magalhães, em 1836, no “Ensaio sobre a história da literatura do Brasil” que escreveu para Niterói, revista que ele mesmo, em Paris, dirigia, denuncia, pelo avesso, o problema. Assumindo o encargo de redigir uma história para a literatura brasileira, como declara publicamente aos sócios do Instituto Histórico de Paris em 1834, admite que se tratava de “uma empresa difícil” (2). Depois de quase dois anos consultando os “documentos esparsos”, chega a um resultado pífio, confessando, no “Ensaio”:

Aqui terminaremos a vista geral sobre a história da literatura do Brasil, desta literatura não no país nascida. (3)

Trinta anos depois, Gonçalves de Magalhães republica o “Ensaio”, com algumas modificações: altera o título para “Discurso sobre a história da literatura do Brasil” e adota a seguinte redação para a frase citada:

Aqui terminaremos a vista geral sobre a história da literatura do Brasil, dessa literatura sem um caráter nacional pronunciado, que a distinga da portuguesa. (4)

A mudança aponta para o conceito de nacional observado pelos românticos: trata-se de um caráter emanado de um certo espaço geográfico, a saber, o país onde aparece. É assim que encontramos aquela noção, seja entre os historiadores estrangeiros que lidaram com a literatura do Brasil — os mais notáveis sendo Almeida Garrett e Ferdinand Denis, cujos textos formadores foram publicados, ambos, em 1826 — seja entre críticos, escritores e intelectuais atuantes sobretudo no Rio de Janeiro, entre os quais reconhecemos os nomes de Joaquim Norberto, José de Alencar, Machado

de Assis e Francisco Adolfo de Varnhagen. (5)

Para eles, o nacional desprende-se do país onde aparecem as obras culturais, com ênfase nas literárias, que o expressam e sintetizam, numa vinculação de reciprocidade e complementaridade. O nacional não se aloja no Estado, e sim na cultura, não é resultado do povo, e sim dos criadores, estabelecendo-se uma relação que, por efeito de sua enunciação, legítima, num mesmo movimento, o lugar de quem enuncia: os artistas, responsáveis pela formulação do conceito e pela revelação de seu caráter, são igualmente detentores de poder de produzi-lo e retratá-lo.

O resultado é circular, mas nem sempre eficiente: os que buscam o nacional nas manifestações da cultura, especialmente na literatura, são os mesmos que desejam torná-lo presente por efeito de seu trabalho; mas são também os mesmos que denunciam sua carência, encetando a corrida interminável atrás do principal objeto de desejo da vida intelectual do Brasil. Todos sabemos o que é o nacional na cultura e na arte, mas nunca o encontramos, desencadeando a história sem fim de uma procura insatisfeita.

Machado de Assis, no sempre citado “Notícia da atual literatura brasileira”, conhecido como “Instinto de nacionalidade”, diagnostica o problema e retoma a associação verificada antes em Gonçalves de Magalhães. Abrindo o estudo com o período notório e seguidamente reproduzido — “Quem examina a atual literatura brasileira reconhece-lhe logo, como primeiro traço, certo instinto de nacionalidade” — afirma, na seqüência: “Poesia, romance, todas as formas literárias do pensamento buscam vestir-se com as cores do país”. (6) Também no texto de Machado, expressar a “nacionalidade” significa “vestir-se com as cores do país”, sendo o geográfico corporificação do espírito singular que distingue a pátria: “Interrogando a vida brasileira e a natureza americana, prosadores e poetas acharão ali farto manancial de inspiração e irão dando fisionomia própria ao

pensamento nacional.”(7) O crítico rejeita a idéia, pois sua pretensão é a de substituir o dito “instinto” pelo “sentimento íntimo” de que cada escritor pode ser dotado, facultando-lhe mostrar-se “homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço”.(8) Isto não significa, contudo, que não tenha flagrado o problema experimentado pelos contemporâneos, de que procurou escapar, no que obteve sucesso individual, sem, todavia, sensibilizar os companheiros a acompanharem suas escolhas.

Por causa disso, o diagnóstico de 1873 talvez valha para a literatura brasileira de antes e depois, já que o nacional continuou significando “vestir-se com as cores do país”, processo substitutivo talvez da falência do projeto coletivo de estabelecimento de um Estado-nação representativo de um povo, tal como a ideologia burguesa prometia e a sociedade capitalista ambicionava. Conforme propõe Florestan Fernandes, a história da revolução brasileira narra o fracasso da burguesia na tentativa de tomar o poder e modernizar a sociedade, desencadeando, também por este ângulo, a estrutura em espiral da retomada de projetos inconclusos por malsucedidos.(9)

A data em que a primeira edição do livro *A Revolução Burguesa no Brasil* apareceu é significativa: em 1974, o governo brasileiro falava em “distensão lenta, gradual e segura”, prometendo uma luz no final do túnel obscurantista em que o país estava mergulhado desde 1964, com mais intensidade depois de 1968, com a proclamação do AI-5, e de 1969, com a tomada do poder pelos militares da direita mais radical. No mesmo ano, a *Revolução dos Cravos* imprimia outro sentido ao verso escrito em 1973 por Chico Buarque de Holanda, que, no “Fado tropical”, sonhava ver o Brasil transformado num “imenso Portugal”.(10)

O nacional — ainda e sempre um adjetivo no lugar de um substantivo —

tinha sido, depois de 1970, uma das pedras de toque do governo, que, montado em slogans como “Brasil: ame-o ou deixe-o”, abria as portas, aliás já arrombadas pelos presos políticos permutados por diplomatas seqüestrados e espalhados por vários cantos do planeta, para expelir os dissidentes e sugerir que os que ficavam eram mais brasileiros que os outros. O excesso de “eu te amo, meu Brasil, eu te amo”, versos cantarolados por Don e Ravel nas paradas de sucesso, acabou por nocautear o nacional, associado ao pior da repressão, à exclusão e à intransigência.

De certo modo, antes mesmo de as teorias pós-estruturalistas e pós-modernistas proclamarem a liquidação das grandes narrativas e começarem a suspeitar de conceitos totalizantes como os de nação e Estado nacional, o totalitarismo exercido pelos grupos detentores do poder no Brasil tratava de esvaziar essas idéias de qualquer conteúdo progressista e liberador. Esse, se desejado, talvez tivesse de provir de outro lugar, para os anos 70, especialmente depois da distensão, presenciarem a emergência de novo tipo de projeto nacional, que englobasse a perspectiva emancipadora que urgia providenciar.

O projeto, sem fugir à regra histórica, trouxe no bojo o adjetivo substantivado “nacional”, só que desta vez acompanhado por outro qualificativo, “popular”, formando a expressão composta, “nacional-popular”, em que se reconhecem formulações de Antonio Gramsci. O pensador italiano, vítima do fascismo italiano, foi traduzido para o português do Brasil na década de 70, e a difusão de suas idéias ajudou a camada intelectual a rediscutir o problema em pauta. Exemplar não apenas o ensaio de Carlos Nelson Coutinho, cujo conteúdo se expõe a seguir, mas a proposta, patrocinada pela FUNARTE e desenvolvida por pesquisadores da Universidade de São Paulo, “O nacional e o popular na cultura brasileira”, cujos resultados foram publicados, entre 1982 e 1983, pela editora Brasiliense, em seis volumes.

Carlos Nelson Coutinho traduziu dois dos livros seminais de Antonio Gramsci: *Literatura e Vida Nacional* e *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, publicados pela Civilização Brasileira; na coleção *Fontes do Pensamento Político*, organizada pela L&PM, de Porto Alegre, lançou Gramsci, contendo uma exposição de suas principais concepções sobre democracia, Estado e estratégia de luta partidária. Desse período é também o texto “Cultura e democracia no Brasil”, datado originalmente de 1977-1979 e colocado em obra de 1980, *A Democracia como Valor Universal e Outros Ensaios*.

O estudo aparece no quadro do temário geral do livro, que se volta à discussão das relações entre o pensamento marxista e a prática democrática. Antes da derrocada do bloco socialista no Leste europeu, mas dentro da moldura representada pela ascensão do eurocomunismo em países como a Itália, o autor está procurando refletir sobre as possibilidades de articular a tendência totalizante proposta pelo Estado comunista com o funcionamento democrático da sociedade, que não pode ser descrita desde uma ótica uniforme, massificante e homogeneizadora.

O “caso brasileiro”, como o autor o chama, apresenta algumas particularidades, especialmente se pensado a partir das ligações entre cultura e democracia. Primeiramente pelo que não afirma diretamente, mas deixa inferir: se a sociedade não é democrática, a cultura também carece dessa qualidade; depois, pela propriedade mais evidente e dolorosa da cultura brasileira: ela é produto da importação de componentes estrangeiros, adaptados aos interesses da classe social que os adota. Incorporada por uma camada dominante para quem a cultura tem tão-somente valor ornamental, ela assume essa condição e torna-se tão elitista, quanto supérflua. Revela-se mais interessante “quando ‘transplantada’ para o Brasil por uma classe progressista e anticolonial”; nesse caso, “uma

corrente cultural avançada contribui para formar em nosso País uma consciência social efetivamente nacional-popular, contrária ao espírito da dependência.” (11)

Por aí entra o “nacional-popular”: ele quebra “o distanciamento entre os intelectuais e o povo, distanciamento que está na raiz do florescimento da cultura ‘intimista’ ou do elitismo cultural e que, no mais das vezes, não resulta de uma escolha voluntária do intelectual.” (12) Identifica-se aí a bem-comportada aplicação de um princípio exposto por Gramsci, que critica a *Intelligentsia* italiana do passado por não ter sabido “satisfazer as exigências intelectuais do povo”, mais precisamente, por não ter sido capaz “de se difundir até as camadas mais toscas e incultas, como era necessário do ponto de vista nacional” e ter-se “mantido ligada a um mundo antiquado, mesquinho, abstrato, demasiadamente individualista e de casta”.(13)

Construir, pois, uma “literatura popular”, título do capítulo em que aparece o citado trecho de Gramsci, significa empregar linguagem que aproxime intelectual e povo, as camadas populares que, no caso brasileiro, conforme Coutinho, “são freqüentemente ‘decapitadas’ e lutam com grandes dificuldades para dar uma figura sistemática à sua autoconsciência ideológica.” (14) O apelo ao nacional-popular patenteia o alinhamento dos intelectuais ao povo, ao lado de quem se revelam “‘intelectuais orgânicos’ das correntes populares”(15), emprego peculiar da noção ainda de origem gramsciana, já que o intelectual orgânico responde ao chamado da classe dominante, e não ao dos segmentos subalternos.

De todo modo, o nacional-popular resolveria vários dilemas da cultura brasileira:

— mesmo que nascido de uma proposta suscitada por um conceito

transplantado, associa-se a um projeto “progressista e anticolonial”; por isso, contraria o “espírito da dependência”;

— como, para Antonio Gramsci, o nacional-popular corresponde, não a representações coletivas de manifestações características da totalidade geográfica, e sim ao que interessa às camadas subalternas, aqueles adjetivos substantivados deixariam de coincidir com a pesquisa, promovida por intelectuais e escritores, de criações literárias que tivessem expressado ou viessem a expressar a especificidade ao país;

— logo, o intelectual alia-se e comunica-se com o povo, entendido esse como camada popular, por oferecer-lhe a possibilidade de figurar sistematicamente “sua autoconsciência ideológica”.

— Por conseqüência, a cultura deixa de ser elitista ou “intimista”, propriedades vizinhas mas indesejadas ambas pelo intelectual. A superação do elitismo, aliás, constitui o principal desafio colocado aos produtores culturais no país:

A tarefa primordial dessa batalha ideológica, no Brasil de hoje, é precisamente a de contribuir para a superação do elitismo cultural e para uma transformação em sentido nacional-popular da cultura e da intelectualidade brasileiras.(16)

Pode parecer pouco, mas já é bastante: conferir sentido nacional-popular à cultura e ao pensamento brasileiro coloca-os na linha de frente da transformação, permitindo não apenas superar a tônica elitista, mas a pecha de ornamental, revitalizando-os por mostrarem-se úteis e voltados aos usuários, e não mero adorno efêmero e decorativo.

O raciocínio apresenta lógica e coerência; por outro lado, percebe-se que não foge ao projeto dos românticos, para os quais o nacional,

representando o país, detinha papel substitutivo: já que não temos uma nação, valemo-nos de sua imagem simbólica, satisfazendo-nos com a máscara por faltar o rosto. O nacional-popular pode corresponder a outra máscara, mas o rosto continua ausente. Talvez nem exista rosto, mas o problema está em acreditar que uma máscara pode desempenhar o mesmo papel.

O projeto que a FUNARTE, através do Núcleo de Estudos e Pesquisas, financiou, e Marilena Chauí, Carlos Zilio, João Luiz Lafetá, Ligia Chiappini de Moraes Leite, Enio Squeff, José Miguel Wisnik, Jean-Claude Bernardet, Maria Rita Galvão, Carlos Alberto M. Pereira, Ricardo Miranda, José Arrabal e Mariângela Alves de Lima executaram, estava provavelmente calcado em princípios e busca similares. No seminário introdutório, Marilena Chauí parte da noção de nacional-popular, elaborada por Antonio Gramsci, e verifica seus efeitos, quando manipulada por Estados totalitários, como foram os do fascismo italiano e nazismo germânico. Ao estabelecer a ponte com os conceitos de Estado, nação e povo, parece pôr o dedo na ferida: essas idéias são também totalizações, cuja representação mais acabada é a língua, entendida como expressão coletiva. Ela conclui:

A nação só atinge o estatuto de realidade social, política, cultural e histórica através do e enquanto enunciado lingüístico. A nação só existe enquanto objeto de um discurso sobre ela e que a constitui enquanto tal.(17)

Nação e totalização, nação e discurso: essas formulações são desenvolvidas por autores conhecidos e difundidos a partir dos anos 80 e 90. Nos anos 70 e começos do 80, questionava-se, contudo, o totalitarismo, mas não se suspeitava de conceitos hoje tão pouco confiáveis como totalidade e continuidade. O nacional-popular, herdeiro do nacional tout court, parece padecer do mesmo mal, embora tenha fracassado enquanto projeto antes mesmo de passar pelo descrédito de que atualmente são vítimas

formulações inteiriças como a que ele deixa transparecer.

Em tempos de descontinuidades e rupturas, ele parece uma idéia muito sólida para não se dissolver no ar. Contudo, não poderia, tal qual um cavaleiro roto, marginalizado e idealista, estampa de quixote em final de milênio, vir em socorro de uma dama, a cultura, agora que a globalização a ameaça e descaracteriza?

Quem diz globalização talvez pense em desterritorialização, porque, em ambos os vocábulos, está presente a abolição das fronteiras. A globalização despatrializa os meios de produção, porque, sendo economicamente conveniente e lucrativo, uma fábrica norte-americana pode-se deslocar para o Hemisfério Sul, sem se sentir diminuída ao colar um made in China, Indonésia ou Paquistão aos objetos manufaturados que distribuir aos mais distantes mercados do planeta. Nem os consumidores preocupam-se mais em portarem materiais de diferente procedência, falsos ou verdadeiros, mas também efêmeros e supérfluos, comportamento de que é sintoma uma recente propaganda da Renault brasileira: o anúncio coloca o automóvel fabricado pela montadora do Paraná ao lado de objetos provenientes de diferentes geografias, todos compartilhando saudável igualdade quando utilizados pelas pessoas que ali se apresentam.

A globalização oferece, pois, igualdade, destituindo os nacionalismos de pretensas superioridades que já causaram intermináveis guerras e parecendo desafiar teorias consideradas obsoletas sobre primazias étnicas e excelências tecnológicas. Perdem-se a pátria e a identidade, e o sujeito transforma-se em cidadão do mundo, conforme promete outro reclame, agora o do Yázigy, que disponibiliza a aprendizagem de inglês para os que se habilitam àquela posição, encarada com naturalidade. Apetecem-lhe também a democracia e a superação do preconceito e do atraso, utopia concretizada por propagandas como as da Benetton, de um lado,

aparentemente transgressoras ao desafiarem o poder da Igreja, retratarem a doença e a miséria e denunciarem os prejuízos raciais, de outro, contudo, oferecendo-se como realização dessas aspirações, portanto, substituindo o desejo e o esforço social por combater tais problemas.

Com tantas promessas, a globalização, corporificada na sua provável principal expressão cultural, a propaganda, toma o lugar do nacional, rejeitado, sem remorsos, para segundo plano; mas parece incorporar a qualidade desse último, a saber, a totalização, até de modo mais coerente, porque a ela nada se defronta: não existe alteridade para a globalização, porque, em termos conceituais, equivale ao tudo, o que sempre faltou ao nacional, mesmo o mais onipotente e monopolista, desejoso de engolir e suprimir o oponente. Misto de totalidade e igualdade, a globalização toma o lugar do ideal do comunismo, sociedade paritária, em que estariam excluídas as diferenças e os cortes. Em crônica recente, Luís Fernando Veríssimo sintetizou o paradoxo:

Uma das tantas perversões da História nestes últimos anos foi que “O Capital” assumiu a retórica das melhores intenções socialistas. Nunca houve, pelo menos com este nome, uma Internacional Capitalista, mas todos os projetos universalistas deste evento hipotético poderiam se declarar triunfantes hoje. A especulação financeira se livrou dos seus algozes, o dinheiro se livrou dos seus grilhões, os capitalistas realizaram o ideal de todos os sonhos redencionistas e chegaram à sua pátria única, a do lucro. Quem disse que a utopia não é possível?(18)

Não é preciso tanto para sabermos quão falsa e ilusória é a igualdade oferecida pela globalização, embora seu feitiço pareça praticamente irresistível, canto de sereia oriundo da atração exercida pela idéia de um mundo sem fronteiras geográficas, de moeda única e estável. Nossos salários, porém, não se fixam em dólares ou euros, e os limites físicos

proliferam, sintetizados em grades e separações que espelham a profunda e cada vez mais tensa divisão social. L. F. Verissimo que o diga:

Enquanto isto, trabalhadores de todo o mundo — a não ser os contemplados nos sorteios de vistos para entrar nos Estados Unidos — estão cada vez mais limitados por fronteiras nacionais, sem poder imitar o dinheiro e ir para onde se ganha mais.

Só que o nacional, desprestigiado e impotente, não consegue mais colar os fragmentos, reunir as peças, desenhar uma imagem que possa ocupar o lugar da máscara; com efeito, talvez sua melhor representação seja o fragmento e o mosaico, grudado de modo irregular e imperfeito.

Também por isso a globalização pôde se constituir a expressão mais recente da ambição de totalidade que fundou o conceito de nação, conforme o qual um segmento dominante representa o conjunto — a saber, o povo — e fala por ele. Pode agora, porém, prescindir da idéia de nação e seus correlatos, como nacionalismo, nativismo e caráter nacional, porque o substituiu por outro mais eficiente, onde, contudo, ainda está presente o que mais interessa: a aspiração à totalização, sem abrir mão do princípio metonímico, segundo o qual a parte responde pelo inteiro.

Eis por que não mais se pede à arte que seja nacional ou nacional-popular, pois o sistema que formulou o projeto fundador dessa exigência não tem mais lugar. Prescreve-se até que ela desterritorialize, intertextualize, estabeleça o diálogo intercultural para além das fronteiras geográficas. Não será talvez o caso de se agregar a tais reivindicações, outra vez, a proposta nacional, porque agora talvez seja o momento de ela representar a discordância e a renovação, a contracorrente ou o avesso da globalização?

Notas

1. UNAMUNO, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. 8. ed. Buenos Ayres: Espasa-Calpe, 1949. p.16.
2. Cf. MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de; HOMEM, Francisco de Sales Torres; PORTO ALEGRE, Manuel de Araújo. “Resumo da história da literatura, das ciências e das artes no Brasil. Por três brasileiros, membros do Instituto Histórico”. In: ZILBERMAN, Regina e MOREIRA, Maria Eunice. *Crítica Literária Romântica no Brasil: Primeiras Manifestações*. Cadernos do Centro de Pesquisas Literárias da PUCRS. Porto Alegre: EDIPUCRS, 5 – 2.
3. Magalhães, Domingos José Gonçalves de. “Ensaio sobre a história da literatura do Brasil.” Estudo preliminar. Niterói - *Revista Brasiliense*. Paris: Dauvin et Fontaine, Libraires, 1836. Edição fac-similada patrocinada pela Academia Paulista de Letras, em 1978. p. 153.
4. Magalhães, Domingos José Gonçalves de. “Discurso sobre a história da literatura do Brasil”. In: ——. *Opúsculos Históricos e Literários*. 2. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.
5. Cf. ZILBERMAN, Regina. “História da literatura e identidade nacional”. In: Jobim, José Luís (org.). *Literatura e Identidades*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1999.
6. ASSIS, Machado de. “Literatura Brasileira - Instinto de Nacionalidade”. In: ——. *Crítica Literária*. São Paulo: Mérito, 1959, p.129.
7. Id., *ibid.*
8. Id., *ibid.*, p.135.
9. Cf. FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil: Ensaio de*

Interpretação Sociológica. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

10. BUARQUE, Chico e GUERRA, Ruy. Calabar: o Elogio da Traição. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. p. 14.

11. COUTINHO, Carlos Nelson. "Cultura e democracia no Brasil". In: ——. A Democracia como Valor Universal e Outros Ensaio. 2. ed. ampliada. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984, p.128-9.

12. Id., *ibid.*, p. 141.

13. GRAMSCI, Antonio. "Literatura popular". In: ——. Literatura e Vida Nacional. Trad. e seleção de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p.108.

14. COUTINHO, Carlos Nelson. *Op. cit.* p. 135.

15. Id., *ibid.*, p. 142.

16. Id., *ibid.*, p. 158.

17. CHAUI, Marilena. "Seminário I". In: ——. Seminários: o Nacional e o Popular na Cultura Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 42.

18. VERISSIMO, Luis Fernando. "O poder do nada". Zero Hora. Porto Alegre, 16 de outubro de 1999, p. 3.

Fonte: Revista Semear/Puc-Rio -
(www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/letras/catedra/revista/index.html).

O TRABALHO DA MULTIDÃO E O ÊXODO CONSTITUINTE : O "QUILOMBO" ARGENTINO

Antonio Negri e Giuseppe Cocco

Quanto mais nos adentramos nessa primeira década do século XXI, mais firme é a sensação de que o projeto neoliberal esgotou seu fôlego. O próprio processo de globalização passa por uma fase de transição particularmente conturbada. A crescente volatilidade dos mercados financeiros e a velocidade de propagação mundial de seus impactos, que já caracterizou a segunda metade dos anos 90, encontram hoje as ameaças de uma recessão mundial.

O unilateralismo da administração norte-americana parece sancionar, junto com a volta de preocupações protecionistas das indústrias domésticas, a reafirmação da soberania nacional como marco necessário de uma nova geração de políticas industriais e econômicas. Corolário quase automático dessa guinada das correlações de forças que atravessam a economia no mundo, antigas clivagens parecem renovar-se, voltando a opor o "centro" hegemônico americano às periferias.

Depois do 11 de setembro de 2001, a guerra global permanente confirma o retorno de nítidos projetos de tipo imperialista por parte da administração Bush. Novos e velhos fundamentalismos alimentam-se reciprocamente, como sinistras máquinas mortíferas, para afirmar que a única saída do neoliberalismo apenas pode acontecer de maneira reacionária e conservadora: seja por meio de um renovado populismo nacionalista e

imperialista ou de um reanimado populismo do fundamentalismo religioso.

Nos dois casos, a reação aos mercados e à globalização nos faz pensar na Europa dos anos 30, quando o fascismo e o nazismo, com o apoio das elites industrial-militares nacionais, realizaram essas mesmas trágicas operações e combateram o internacionalismo do movimento operário com a demagogia xenófoba e anti-semita da luta contra o "capital cosmopolita". A guerra global permanente reproduz a transcendência dos mercados e da soberania, mas desta vez na maneira regressiva de um poder definitivamente insensato e paranóico que encara a própria globalização como um problema.

Agora, ao passo que o unilateralismo de Bush pode ser interpretado como sendo uma reação (da "velha economia" do petróleo!) em face do fato de que também os Estados Unidos são sugados em um processo de globalização que não conseguem dominar, uma nova geração de movimentos e conflitos sociais de bases globais conseguiu afirmar as dimensões constituintes do Império. Desde Seattle até Gênova, a globalização apareceu definitivamente como um espaço aberto a um novo tipo de lutas.

Em Gênova, nas formas originais de organização em *rede de redes* do Genoa Social Forum, o chamado "povo de Seattle" anunciou a transformação das manifestações de Praga, Gothemburg e Quebec contra as cúpulas do FMI, da OMC e do BM em um verdadeiro ciclo de lutas, cujo ator é um movimento múltiplo (feito de muitos movimentos), globalizado (feito de fluxos de movimento globalizados) e constituinte (embrião de novos modos de mobilização social, de um novo modo de produção e subjetivação).

A "fenomenologia" do "movimento dos movimentos"(1) é capaz de colocar, na sistemática deslegitimação de uma soberania imperial fundada em sua efetividade, ou seja, na lei da força, a questão da determinação ontológica dos processos contemporâneos de ruptura com a ordem capitalista do mundo.

Nesse novo cenário, o Fórum Social Mundial de 2002, em Porto Alegre, deu um grande passo à frente, para além do mero contraponto "social" aos "donos" da economia (o Fórum de Davos), abrindo brechas significativas para além do discurso neo-soberanista (e antiglobalização) que tanto marcou sua primeira edição (em 2000) e continuou marcando sua representação "formal" nas mídias nacionais e internacionais (2) . E isso, graças ao fato de que o FSM de 2002 tinha duas novas pernas.

Uma delas estava em Gênova, a outra estava com certeza logo do outro lado da fronteira gaúcha, em Buenos Aires. Em dezembro de 2001, a longa agonia da nação argentina acabou explodindo quando as multidões arrastaram a pávida política de De La Rúa (sob os auspícios do FMI e do Banco Mundial) e ao mesmo tempo negaram qualquer legitimidade ao nacionalismo peronista: "Que se vayan todos, que no quede ni uno solo!" É exatamente na tragédia argentina que encontramos, de maneira ainda mais potente, as tramas do trabalho e de uma possível política da multidão.

Na Argentina, a multidão apareceu como sendo o "conteúdo do qual o Império é o contendor"(3) . As manifestações insurrecionais de 19 e 20 de dezembro de 2001 não derrubaram apenas o governo, mas sobretudo

abriram um formidável período de experimentação e inovação social, econômica e política. As interrupções de estradas pelos “piqueteros”, os “cacerolazos” das chamadas classes médias urbanas, o assédio sistemático aos bancos pelos “ahorristas”, as assembléias “barriales y interbarriales”, a autogestão de fábricas falidas pelos trabalhadores demitidos e as redes de economia solidária (“red global del trueque”) constituíram uma nova configuração do “movimento dos movimentos”.

No “quilombo” argentino(4) , o êxodo das políticas neoliberais aparece como êxodo constitutivo de uma possível política da multidão. Uma análise tradicional de sua composição social esbarraria imediatamente em suas dimensões fragmentárias e, por isso, inconciliáveis: classes médias urbanas, por um lado, e proletários desempregados da periferia, pelo outro.

Como explicar a junção de figuras sociais tão diferentes no plano da composição de interesses e sobretudo pelo tipo de inserção e posicionamento que elas tinham no próprio período neoliberal? Como explicar a completa derrocada de qualquer forma de representação e a deslegitimação de toda instância de poder constituído?

Para além das dificuldades que o movimento argentino pode estar enfrentando e enfrentará, seus elementos constituintes permanecem e permanecerão como um patamar essencial para o “movimento dos movimentos”, para se pensar o próprio conceito de multidão e as possibilidades de juntar o desenvolvimento da riqueza ontológica da multidão cooperante (o trabalho da multidão) com a capacidade de opor-se de maneira eficaz ao poder capitalista (a política da multidão). O movimento

argentino constituiu-se num evento sem finalidade definida, numa ruptura, numa mudança da percepção coletiva. Ou seja, com o movimento argentino podemos pensar materialmente uma multidão capaz de decidir e, pois, as possibilidades de realização da democracia.

Quais são os elementos constituintes do “quilombo” argentino?

O primeiro tem a ver com a desmentida cabal de que haja qualquer determinismo entre a dissolução da relação salarial canônica e o inevitável enfraquecimento dos movimentos sociais. Pelo contrário, o quase desaparecimento do operariado sentado num contrato de trabalho a tempo indeterminado e garantido pela dupla representação do sindicalismo peronista e do Estado, por um lado, não impediu as recentes, maciças e radicais mobilizações sociais.

Por outro, constituiu-se numa de suas condições necessárias. Aliás, uma das operações mais aventurosas, do próprio ponto de vista do poder, do neoliberalismo à la Menem foi justamente a de ter destruído parte expressiva da força de “los gordos” (5) , ou seja, da burocracia sindical peronista e, com ela, parte da espessa malha corporativa de privilégios e redes clientelistas e mafiosas que constituía o verdadeiro lastro de cumplicidades sociais nas quais navegava o navio pirata da ditadura e do justicialismo.

Da mesma maneira como aconteceu nos países socialistas, a crise do desenvolvimentismo na América Latina em geral e na Argentina em particular é fortemente determinada pela falta daquelas características de

liberdade que são necessárias para ter acesso à pós-modernidade, ao pós-fordismo. Os regimes de controle estatal do nacional-desenvolvimentismo eram incapazes de introduzir aqueles elementos de liberdade e de inovação/invenção por parte do trabalho vivo que são necessários para ser uma sociedade civil.

É claro, os neoliberais fizeram pagar o altíssimo preço dessa passagem (baseado no desmonte do pacto corporativo-estatal) aos próprios operários e à sociedade argentina como um todo. Ao mesmo tempo, não devemos esquecer que o neoliberalismo, na América Latina da mesma maneira que nos Estados Unidos e na Europa ocidental e, como dissemos, nos países do "socialismo real", afirmou sua hegemonia também porque soube captar e instrumentalizar uma vasta demanda popular de ruptura do emaranhado de privilégios privados e corporativos incrustados na hegemonia, real ou tendencial, da relação salarial.

O desmonte de parte desses privilégios produziu privilégios e tragédias ainda piores, mas acabou também deixando um espaço aberto para formas de participação popular antes impensáveis. A potência do movimento argentino, apesar da inexistência das tradicionais relações sociais baseadas no emprego formal e sindicalizado, mostra quanta liberdade pode gerar a crise da relação de servidão que é o trabalho assalariado. A multidão acabou se afirmando como o conteúdo da globalização, ou seja, afirmando sua força produtiva enquanto potência de ser comum, produção enquanto força habitada por uma teleologia imanente à sua essência afirmativa (6). Esses agenciamentos produtivos são a realidade do Império: são as lutas da multidão que produziram o Império enquanto inversão e sua própria

imagem.

O segundo elemento nos introduz diretamente no cerne da composição técnica das camadas sociais que constituíram o "quilombo de los pampas". Como foi possível a recomposição política entre, por um lado, os "piqueteros" desempregados excluídos pela reestruturação produtiva e as políticas neoliberais de corte da despesa pública e, por outro lado, os incluídos, os "ahorristas", com suas contas em dólares e os trabalhadores urbanos dos serviços (privatizados) que desfrutaram por anos do poder de compra artificial proporcionado pela irresponsável política monetária do "currency board"?

Isso foi possível porque essas duas figuras sociais tinham e têm muito mais coisas em comum do que a tradicional teoria das classes pretende e o comando tenta esconder. O neoliberalismo, ainda mais na América Latina do que na Europa e nos Estados Unidos, representou também uma tentativa de implementar novas condições de valorização procurando a nova potência ontológica do trabalho. Diante disso, o que sobrava do movimento operário, traindo sua tradicional vocação de antecipação do capital na dinâmica do desenvolvimento, retirava-se, cada vez mais, dentro de fronteiras conservadoras e corporativas.

Para além das ilusórias metas de estabilização macroeconômica por meio das manipulações das taxas de câmbio e juros, as políticas neoliberais visavam propor, pelas privatizações e a lógica do mercado, um espaço público de cooperação social sem o qual o novo regime de acumulação baseado no trabalho imaterial não é minimamente viável. Mas esse espaço

de mercado apenas é um sucedâneo do espaço público incapaz de mobilizar os territórios produtivos das redes.

Numa primeira fase, isso parecia até funcionar: não é por acaso nem por mera manipulação da opinião pública que Menem (7) conseguiu se confirmar facilmente no segundo pleito eleitoral. Naquele primeiro momento, embora de modo completamente superficial e instável, a dinâmica de mercado conseguiu dissipar os efeitos de distorção óptica da hiperinflação e tornar mais transparentes o sistema dos preços relativos (e, pois, as condições reais de distribuição da renda). Alcançaram-se também aumentos significativos de produtividade e sobretudo níveis bem mais dinâmicos de universalização dos serviços do que conseguia fazer o Estado autoritário e corporativo do nacional-desenvolvimentismo.

Nesse deslocamento e num primeiro momento, as políticas neoliberais conseguiram ler e interpretar a potência de um novo tipo de trabalho, fundamentalmente baseado em suas dimensões imateriais, ou seja afetivas, intelectuais, comunicacionais, lingüísticas. Um trabalho cuja socialização tendencialmente independe da relação salarial e cuja produtividade está atrelada, ao mesmo tempo, aos níveis de sua socialização e aos de sua cidadania material, ou seja, à universalização dos serviços básicos e avançados.

É claro, como dissemos, esse deslocamento foi superficial e parcial. Os neoliberais não se apoiaram em nenhum pacto social, nem na única genealogia possível desse deslocamento, aquela das lutas contra a

sociedade disciplinar do trabalho. O único recurso que podiam mobilizar era constituído apenas pelas técnicas monetárias preconizadas pelo "Consenso de Washington".

Em vez de construir uma esfera pública de cidadania produtiva, foram privatizando o que devia ser comum e construindo regimes cada vez mais fragmentados e diversificados de acesso aos serviços pela dinâmica do poder de compra, e acabaram amplificando loucamente os níveis de exclusão social. O que, dessa maneira, os neoliberais fragmentavam era a própria possibilidade de constituir a composição técnica de um novo tipo de trabalho socializado, cuja produtividade dependia cada vez mais dos níveis de singularização e de igualdade (de cidadania material) de *uma multidão de trabalhadores*.

Mas, aquilo que as políticas neoliberais fragmentavam e o corporativismo sindical nem reconhecia, o trabalho da multidão foi capaz de juntar, ontologicamente. No "quilombo" argentino, excluídos e incluídos não se encontraram a partir de uma improvável aliança tática entre as classes médias e o proletariado das periferias, mas enquanto eles formavam as duas faces de uma mesma composição técnica do trabalho: a do trabalho imaterial. Para o capital, a reprodução do comando tem como condição necessária a de mobilizar sem reconhecê-lo esse novo tipo de trabalho. Flexibilização e desemprego aparecem como as duas faces de um modo de controle do trabalho que passa essencialmente pelas técnicas administrativas de multiplicação dos estatutos da "mão-de-obra" e, mais em geral, das condições nas quais "tem-se direito aos direitos".

No "quilombo argentino" não houve nenhuma aliança, nem fragmentação social, mas uma nova figura de classe protagonizou o movimento dos movimentos argentino: a multidão. É nesse sentido que a multidão é um conceito de classe. Ela é sempre produtiva e em movimento. Considerada de um ponto de vista temporal, a multidão é explorada na produção; vista de um ponto de vista espacial, ela é ainda explorada enquanto constitui sociedade produtiva, cooperação social para a produção. O conceito de "classe de multidão" deve ser considerado diferentemente do conceito de classe operária.

Com efeito, o conceito de classe operária é um conceito limitado, tanto do ponto de vista da produção (inclui essencialmente os trabalhadores da indústria) quanto do ponto de vista da cooperação social (envolve apenas uma pequena quantidade dos trabalhadores que operam no conjunto da produção social). Se colocamos a multidão como um conceito de classe, a noção de exploração será definida como exploração da cooperação: cooperação não dos indivíduos, mas das singularidades, exploração do conjunto das singularidades, das redes que compõem o conjunto e do conjunto que envolve as redes etc.

O terceiro elemento constitutivo do "quilombo" argentino tem a ver com o fato de que nas novas dimensões ontológicas da produção, *o trabalho e a política da multidão tendem a coincidir*. Organizar a luta e organizar a

produção, fenomenologia das lutas e ontologia do trabalho tendem a ser exatamente a mesma coisa: resistir e produzir.

É o que afirmam os jovens do Afro Reggae, tentando organizar a resistência dos negros nas favelas do Rio de Janeiro por meio da produção de estilos e formas de vida. A multidão aparece como conceito de uma potência: ela é a condição da nova potência produtiva baseada na produção de "mais ser". Essa potência não quer apenas se expandir, ela pretende sobretudo construir um corpo: o elemento constitutivo da multidão é a carne no sentido de Merleau Ponty, ou seja, uma coisa geral, um tipo de princípio encarnado que importa um estilo de ser em cada lugar onde se encontra uma sua parcela.

A carne é nesse sentido "um elemento do ser" (8), a substância viva e comum na qual corpo e intelecto coincidem. A carne da multidão quer se transformar em corpo do "General Intellect". As tentativas neoliberais de suscitar o deslocamento ontológico do trabalho (do trabalho fordista e industrial para o trabalho pós-fordista baseado na massificação da intelectualidade e na centralidade do trabalho vivo) esbarraram inevitavelmente, por um lado, na incapacidade de o mercado dar conta das dimensões cooperativas e lingüísticas do trabalho imaterial e, por outro, na redução da singularidade do trabalho vivo operada pelos próprios processos de fragmentação e exclusão do corpo social, ou seja, pela reiterada tentativa de mensurar (unificar e homologar dentro cada fragmento) o que é e deve ser incomensurável (a multiplicidade do conjunto).

Se nos pontos mais avançados das lutas contra o trabalho assalariado o

neoliberalismo conseguiu interpretar a mudança ontológica do trabalho, nos países em desenvolvimento seus instrumentos tornaram-se completamente ineficazes. Na Argentina, essa vontade de transformar a carne da multidão em intelectualidade de massa se constitui no movimento que explode nos dias 19 e 20 de dezembro de 2001, retomando e atualizando a longa trama da genealogia de multidão, ou seja a trama das lutas da classe operária que dissolveram as formas de disciplina social da modernidade.

A política da multidão é constitutiva do trabalho da multidão, e vice-versa, definitivamente fora da dialética "capital/trabalho" cuja síntese é sempre o desenvolvimento do capital. Com efeito, o poder não pode absolutamente nada fazer, pois as categorias que interessam ao poder foram ultrapassadas: unidade do sujeito (povo), forma de sua composição (contrato entre os indivíduos) e modo de governo (monarquia, aristocracia e democracia, simples ou combinadas).

A mudança radical do modo de produção que aconteceu pela hegemonia da força de trabalho imaterial e do trabalho vivo cooperativo -revolução ontológica, produtiva e biopolítica no pleno sentido do termo- isso tudo virou pelo avesso os padrões do bom governo e destruiu a idéia moderna, desde sempre desejada pelos capitalistas, de uma comunidade que funciona completamente voltada para a acumulação capitalista. O conceito de multidão nos introduz, pois, num mundo completamente novo, nos mergulha numa revolução em andamento.

O quarto elemento do "quilombo argentino" tem a ver justamente com as dimensões constituintes da política da multidão, ou seja com as relações

que ligam o trabalho da multidão às questões da democracia e, pois, da moeda. O "cacerolazo" foi, antes de mais nada, o momento no qual uma multidão de trabalhadores imateriais da grande Buenos Aires afirmava um espaço material da democracia desafiando o estado de sítio recém-declarado: "La espontaneidad de este primer gran cacerolazo, sin duda, una de sus principales características, pudo reconocerse en el detalle de la vestimenta de los participantes. Saltos de cama, pantuflas (...) simbolizaban el inmediato tránsito de lo privado a lo público. Los vecinos iban sumándose sin saber adónde se dirigían"(9) .

Exatamente 20 anos depois, a queda "formal" do regime dos torturadores, de duas décadas de "abertura" democrática sob a chantagem de um equilíbrio de forças sobredeterminado pela ameaça autoritária, é nas assembléias de bairros, nas redes alternativas de economia solidária, nos piquetes dos desempregados, nas fábricas da autogestão e nas grandes manifestações de 19 e 20 de dezembro que enfim "acabó el miedo".

A resistência das "madres" e "abuelas" da Praça de Maio emergiu como uma potente referência ética. Não apenas pelo desmoronamento de todo o dispositivo de terror estatal em face da mobilização da multidão, não apenas pela participação ativa das organizações de defesa dos direitos humanos nas mobilizações, mas também e sobretudo pela apropriação que o movimento fez das formas de luta dos familiares das vítimas da repressão, em particular com a proliferação do "escrache" que, até então, era praticado contra os torturadores e que agora vai dirigindo-se contra toda a classe política (10) . Acabou o medo e a democracia abriu-se materialmente como espaço público de construção do comum. A virtude opõe-se à fortuna

e à corrupção. Após a renúncia do governo, a multidão pediu a renúncia da Corte Suprema de Justicia (11). A crise do Estado encontra, enfim, uma outra dinâmica que a do mercado: ao passo que a chantagem do terror desmorona em face da nova determinação democrática, a democracia da multidão afirma a impossibilidade radical de ser representada: "que se vayan todos, que no quede ni uno solo!".

A multidão não é representável como a unidade (o povo) dos indivíduos proprietários, pois ela é um conjunto de singularidades incomensurável. A multidão aparece, pois, como o nome de uma imanência, um conjunto de singularidades. A multidão é o povo sem a transcendência, ou seja uma situação na qual a soberania não pode ser separada de seu exercício.

Ao contrário do que afirmam Hobbes, Rousseau e Hegel e muitos observadores contemporâneos da crise Argentina, a multidão sem o soberano é o contrário do caos, da violência e da guerra. Na Argentina, onde começam a multidão e sua potência, acabam o poder do Estado (de terror) e o caos dos mercados: "acabó el miedo". A multidão não tem nada a ver com os indivíduos proprietários, pois ela é o fato de singularidades não representáveis: "que se vayan todos!".

Mais uma vez, o conceito de multidão é incompatível com o de povo. A multidão não pode ser apreendida nem explicada nos termos do contratualismo. Em seu sentido mais geral, a multidão recusa-se à representação, pois ela é uma multiplicidade incomensurável. O povo é sempre representado como uma unidade ao passo que *a multidão não é representável*.

Em oposição ao conceito de povo, o conceito de multidão é o de uma multiplicidade singular, de um universal concreto. O povo constituía um corpo social; a multidão não, pois ela é a carne da vida. Se opomos a multidão ao povo, temos também que opô-la às massas e à plebe. Massa e plebe foram muitas vezes palavras usadas para nomear uma força social irracional e passiva, perigosa e violenta, pelo fato preciso de ter sido facilmente manipulável. A multidão é um ator social ativo, uma multiplicidade que age. Ela não é, como o povo, uma unidade, mas nós podemos vê-la, em oposição a massa e plebe, como *algo organizado*. Trata-se, com efeito, de um ator ativo de auto-organização. Uma das grandes vantagens do conceito de multidão é, pois, o de neutralizar o conjunto dos argumentos modernos baseados sobre o "medo das massas" ou sobre a "tirania das maiorias", argumentos muitas vezes utilizados como uma forma de chantagem para obrigar-nos a aceitar (inclusive a pedir) nossa própria servidão.

A multidão não é, pois, representável, e sua política é constituinte de democracia absoluta, ou seja, não limitada por nenhum princípio externo, por nenhuma transcendência, por nenhuma soberania que não coincida com sua própria ação. A opção pela multidão é escolha de um sujeito de ação política que não seja marcado por nenhuma separação, um sujeito comunista, no sentido de que recusa toda particularidade dos dispositivos e das esferas de subjetivação. Comunista no sentido de que o que age nele é a potência do que faz serem os seres em comum (12) .



Só o trabalho da multidão pode, de maneira imprevisível e intempestiva, constituir as bases para o deslocamento ontológico do modo de produção (para o modo de produção imaterial) e as condições para que a democracia torne-se a base da moeda e, pois, do desenvolvimento como desenvolvimento da liberdade. Como diria Paolo Virno, o desmoronamento da representação política não tem nada a ver com um ato anarquista, mas com a procura tranqüila e realista de instituições políticas que fujam aos mitos e aos ritos da soberania. Nesse sentido, a política da multidão não compõe com nenhuma política econômica que faz da moeda a base de sustentação da democracia: nem no caso das técnicas da macroeconomia neoliberal, nem no caso da soberania transcendental do Estado. A moeda que a política da multidão constitui na Argentina funciona como uma instituição paradoxal, inseparável da luta e, nessa medida, abre agenciamentos sociais e jurídicos impensáveis até então.

A política da multidão mostra como não é possível, sem difusão do saber e emergência do comum, encontrar as condições necessárias para que uma sociedade livre possa viver e reproduzir-se. A liberdade, de fato, como libertação do comando, não é materialmente dada pelo desenvolvimento da

multidão e por sua constituição enquanto corpo social das singularidades.

Notas

1. Para uma apresentação mais aprofundada do movimento de Gênova, antes e depois do 11 de setembro, vide G. Cocco e G. Hopstein (orgs.), "As Multidões e o Império". Ed. DPA. Rio de Janeiro 2002. Vide também vários artigos em "Lugar Comum" n. 13-14 de janeiro-agosto de 2001 e 15-16 de setembro 2001 – abril de 2002. Nepcom/UFRJ. Rio de Janeiro.
2. Para uma reflexão crítica sobre o FSM de POA, vide o documento coletivo, "Porto Alegre 2002: O Trabalho das Multidões". In "Lugar Comum", n. 17 Ed. E-Paper/LABTeC. Maio-Outubro de 2002.
3. Jacques Rancière, "Peuple ou Multitudes?". Entrevista com Eric Alliez. "Multitudes", n. 9. Paris Exils. pág. 98.
4. Para uma problematização do movimento argentino nessa perspectiva, vide Gerardo Silva, "O Quilombo Argentino", In "Lugar Comum", n. 17, Ed. E-Paper/LABTeC. Maio-outubro de 2002.
5. "Los gordos"; é assim que são chamados os membros da cúpula dos sindicatos peronistas. Vide Federico Schustter e alli, "La Trama de la Crisis - Modos y Formas de Protesta Social a Partir de los Acontecimientos de Diciembre de 2001". Instituto Gino Germani. Universidad de Buenos Aires. Junho de 2002, pág. 37.

6. A "liturgia peronista (tinha) desaparecido desde a campanha eleitoral que levou Menem ao poder em 1989". Federico Schuster e alii. Ibid., pág. 37.

7. J. Rancière, Ibid.

8. Para Fernando Henrique Cardoso não foi muito diferente. Ele não apenas conseguiu se reeleger, mas já na primeira eleição ele consolidou um voto de aprovação da política econômica por ele desenvolvida enquanto ministro da Fazenda do governo Itamar Franco.

9. M. Merleau Ponty, "Le Visible et l'Invisible. Paris. Gallimard. 1964, pág. 184.

10. "La Trama de la Crisis", cit., pág. 21.

11. O "escrache" é uma forma de luta praticada pela associação Hijos, de filhos dos desaparecidos sequestrados pelos assassinos de seus pais. Trata-se de uma manifestação organizada perto da habitação de um indivíduo (um militar, um juiz, um governador etc. etc.), que é indicado à pública reprovação com cânticos, insultos, lanços de ovos etc. etc. "La Trama de la Crisis", cit., pág. 40.

12. Jacques Rancière, cit., pág. 96.

Antonio Negri é filósofo italiano, autor de "Império" (com Michael Hardt, ed. Record) e "A Anomalia Selvagem" (ed. 34), entre outros.

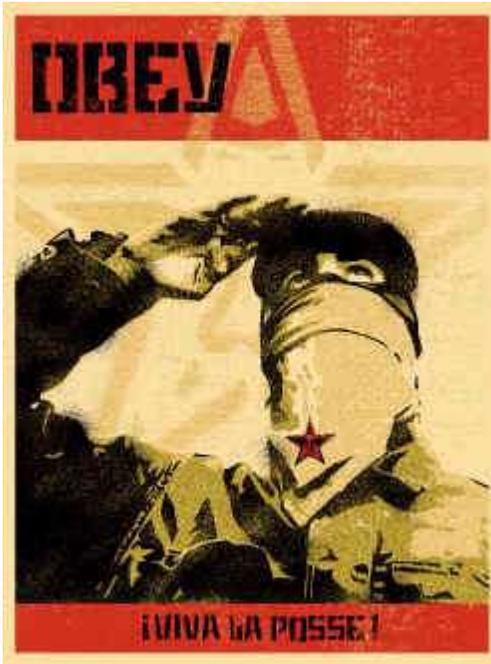
Giuseppe Cocco é sociólogo e economista, coordenador do Laboratório Território e Comunicação, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e diretor da revista "Lugar Comum". Publicou "Trabalho e Cidadania" (ed. Cortez) e "As Multidões e o Império" (org., ed. DP&A).

Fontes: M u l t i t u d e s - i n f o s - Liste transnationale de la revue "Multitudes" (<http://listes.samizdat.net/wws/info/multitudes-infos>).

Revista Trópico (www.uol.com.br/tropico).

NOSSO PRÓXIMO PROGRAMA: OXÍMORO!

Subcomandante Marcos



Num mundo em que a barbárie tornou-se quotidiana, é preciso reconhecer a responsabilidade dos intelectuais que resistem. Depende da ação deles saber se o protesto se esgotará em denúncia sem perspectiva ou, ao contrário, levará à formação de novos atores sociais e, indiretamente, a novas políticas econômicas e sociais.

.....

"Para a figura denominada oxímoro, aplica-se a uma

palavra um epíteto que parece contradizê-la; assim os gnósticos falarão de uma luz escura; os alquimistas, de um sol negro".

Jorge Luis Borges

ADVERTÊNCIA, INTRODUÇÃO E PROMESSA

Atenção: se você não leu a epígrafe, é bom que o faça agora, porque pode não entender algumas coisas. Um fato irrefutável: a globalização está aqui. Não a qualifico ainda, simplesmente assinalo uma realidade. Porém, posto que oxímoro, é preciso assinalar que se trata de uma globalização fragmentada.

A globalização foi possível, entre outras coisas, por duas revoluções: a tecnológica e a da informática. Foi e será dirigida pelo poder financeiro. Juntas, a tecnologia e a informática (e com elas o capital financeiro) diminuiram distâncias e romperam fronteiras. Hoje é possível ter informações sobre qualquer parte do mundo, a qualquer momento e de forma simultânea. Mas também o dinheiro tem agora o dom da ubiqüidade, move-se de maneira vertiginosa, como se estivesse em todas as partes ao mesmo tempo. E mais, o dinheiro dá uma nova forma ao mundo, a forma de um mercado, de um mega-mercado.

No entanto, apesar da globalização do planeta, ou melhor, precisamente por ela, a homogeneidade está longe de ser a característica desta troca de século e milênio. O mundo é um arquipélago, um quebra-cabeças cujas peças

se tornam outros quebra-cabeças e a única coisa realmente globalizada é a proliferação do heterogêneo.

Se a tecnologia e a informática estão unindo o mundo, o poder financeiro utiliza-as como armas, como armas em uma guerra. Antes havíamos dito (o texto se chama "Sete peças soltas no quebra-cabeças mundial", EZLN, 1997) que na globalização trava-se uma guerra mundial, a quarta, e que se desenvolve um processo de destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento (estou tentando resumir apressadamente, sejam benevolentes) em todo o planeta. Para a construção da nova ordem mundial (planetária, permanente, imediata e imaterial, segundo Ignacio Ramonet), o poder financeiro conquista territórios e derruba fronteiras, e o consegue fazendo a guerra, uma nova guerra. Uma das baixas desta guerra é o mercado nacional, base fundamental do Estado-Nacional. Este último está em vias de extinção, ou ao menos o Estado-Nacional tradicional. Em seu lugar surgem mercados integrados ou, melhor, lojas de departamentos do grande shopping mundial, o mercado globalizado.

As conseqüências políticas e sociais desta globalização constituem um oxímoro reiterado e completo: menos pessoas com mais riquezas, produzidas com a exploração de mais pessoas com menos riquezas, "a pobreza do nosso século não é comparável a nenhuma outra. Não é, como já foi alguma vez, o resultado natural da escassez, mas o conjunto de prioridades impostas pelos ricos ao resto do mundo"(1); para uns poucos poderosos o planeta abriu-se cada vez mais; para milhões de pessoas o mundo não oferece lugar e elas vagam errantes de um lado para outro; o crime organizado forma a coluna

vertebral dos sistemas jurídicos e dos governos (os ilegais fazem as leis e "cuidam da ordem pública"; e a "integração" mundial multiplica as fronteiras).

Deste modo, se ressaltarmos algumas das principais características da época atual, diríamos: supremacia do poder financeiro, revolução tecnológica e informática, guerra, destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento, ataques aos Estados Nacionais, a conseqüente redefinição do poder e da política, o mercado como figura hegemônica que permeia todos os aspectos da vida humana em todas as partes, maior concentração de riqueza em poucas mãos, maior distribuição de pobreza, aumento da exploração e do desemprego, milhões de pessoas sem-teto, delinqüentes que integram o governo, desintegração de territórios. Em resumo: globalização fragmentada.

Bem, segundo esta consideração, no caso dos intelectuais (haja vista que têm a ver com a sociedade, o poder e o Estado) cabe perguntar: estão padecendo do mesmo processo de destruição/despovoamento e reconstrução/reordenamento? Que papel lhes atribui o poder financeiro? Como usam (ou são usados pelos) os avanços tecnológicos e de informática? Que posição têm nessa guerra? Como se relacionam com os combalidos Estados Nacionais? Qual o seu vínculo com esse poder e política? Que lugar têm no mercado? E como se posicionam frente às conseqüências políticas e sociais da globalização? Em suma: como se inserem nesta globalização fragmentada?

O mundo teria mudado por e para esta guerra. Se as coisas de fato são assim, os intelectuais clássicos não existiriam mais, nem suas antigas

funções. Em seu lugar, uma nova geração de "cabeças pensantes" (para usar um termo criado pelo comandante zapatista Tacho) teria emergido (ou está por emergir) e teriam novas funções em sua atividade intelectual.

Ainda que pretendamos aqui nos limitar aos intelectuais de direita, serão evidentes algumas observações sobre os intelectuais em geral e sobre suas relações com o poder. Como o propósito deste texto é participar e alentar a polêmica entre os intelectuais de direita e esquerda, fica aqui uma reflexão mais profunda (sobre os intelectuais e o poder, e sobre os intelectuais e a transformação) para futuro e improváveis escritos.

Saudações, e tenha à mão seu controle remoto. Em um momento começamos...

I -- A GLOBALIZAÇÃO: PAY PER VIEW

Na página do calendário, o ano dois mil está entre os séculos 20 e 21. Não me parece tão importante esta contagem de tempo, mas me parece que é um momento adequando para que, por todos os lados, surjam oxímoros. Para não ir muito longe, poderia dizer que esta época é o princípio do fim ou o fim do princípio de "algo". "Algo", forma irresponsável de eludir um problema. Porém já se sabe que nossa especialidade não é a solução de problemas, e sim sua criação. "Sua criação?" Não, é muito presunçoso, melhor seria dizer sua proposição. Sim, nossa especialidade é propor problemas. Tudo parece já ter acontecido antes, como um velho filme que se repete com outras imagens, outros recursos cinematográficos, incluindo atores diferentes, mas com o mesmo roteiro. Como se a modernidade (ou a "pós-modernidade", deixo a

precisão para quem se dê ao trabalho) da globalização se vestisse com seu oxímoro e nos presenteasse com uma modernidade arcaica, rançosa e antiga.

Se isto que digo lhes parece mera apreciação subjetiva, atribua ao fato de estarmos na montanha, resistindo e em rebeldia, mas conceda-nos o privilégio da leitura e veja se trata-se de um sintoma a mais de "mal de montanha", ou você compartilha desta sensação de *dejà vu* que flui pelo hipercinema que é este mundo globalizado.

O mundo não é quadrado, pelo menos isso é o que nos ensinam na escola. Porém, no fio cortante da união dos milênios, o mundo também não é redondo.

Ignoro qual seja a figura geométrica adequada para representar a forma atual do mundo, mas, haja visto que estamos na época da comunicação digital

audiovisual, poderíamos tentar defini-la como uma gigantesca tela. Você pode agregar "uma tela de televisão", ainda que eu prefira "uma tela de cinema". Não apenas por preferir o cinema, também (e acima de tudo) porque me parece que há na nossa frente uma película, uma velha película, modernamente velha (para seguir com oxímoro).

É, além disso, uma dessas telas onde se pode programar a apresentação simultânea de várias imagens (*picture in picture*, a chamam). No caso do mundo globalizado, de imagens que se sucedem em qualquer rincão do planeta.

Mas ali não estão todas as imagens. E não por falta de espaço na tela, mas porque "alguém" selecionou estas imagens e não outras. Quer dizer, estamos vendo uma tela com diversos quadros que apresentam imagens simultâneas

--
de diferentes partes do mundo, é certo --, mas nem todo o mundo está ali.

Ao chegar neste ponto, a gente se pergunta, inevitavelmente, "quem tem o controle remoto desta tela audiovisual? E quem faz a programação?" Boas perguntas, mas você não encontrará aqui estas respostas. E não apenas porque não as temos de ciência certa, mas também porque não são o tema deste texto.

Posto que não podemos trocar de canal no cinema, vejamos alguns dos diferentes quadros que nos oferece a mega tela da globalização.

Vamos ao continente americano. Lá você tem, num quadro, a imagem da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) ocupada por um grupo paramilitar do governo: a chamada Polícia Federal Preventiva. Não parece que estes homens de uniforme cinza estejam estudando. Mais adiante, demarcada pelas montanhas do sudeste mexicano, uma coluna de tanques blindados cinzas cruza uma comunidade indígena do Chiapas. Do outro lado, a imagem cinza apresenta um policial norte-americano que detém, com uma violência requintada, um jovem em um lugar que pode ser Seattle ou Washington.

No quadro europeu proliferam também os cinzas. Na Áustria, é Joerg Heider e seu fervor pró-nazi. Na Itália, com a ajuda desinteressada de D'Alema, Silvio Berlusconi arruma a gravata. No Estado Espanhol, Felipe Gonzáles maquia o rosto de José Maria Aznar. Na França é Le Pen quem nos sorri.

A Ásia, África e Oceania apresentam a mesma cor, que se repete nos seus

respectivos rincões.

Humm... tantos cinza... Humm... nós podemos protestar... depois de tudo, eles nos prometeram um programa multicolor... Pelo menos, aumentemos o volume. Vamos tentar entender que isso é...

II. - UM ESQUECIMENTO MEMORÁVEL

Como a globalização fragmentada, os intelectuais estão aí, são uma realidade da sociedade moderna. E o "estar aí" deles não se limita à época atual, remonta aos primeiros passos da sociedade humana. Mas a arqueologia dos intelectuais escapa a nosso conhecimento e possibilidades, por isso partimos do fato de que "estão aí" Em todo caso, o que nos propomos a descobrir é a sua forma de "estar aí".

"Os intelectuais enquanto categoria são algo muito vago, já se sabe. Diferente, por outro lado, é definir a "função intelectual". A função intelectual consiste em determinar criticamente o que se considera uma aproximação satisfatória do próprio conceito de verdade; e qualquer um pode desenvolvê-la, inclusive um marginal que reflita de alguma forma sobre sua própria condição e de alguma maneira a expresse, enquanto um escritor pode traí-la por reagir aos acontecimentos com paixão, sem impor o crivo da reflexão"(2).

Se é assim, então o trabalho intelectual é, fundamentalmente, analítico e crítico. Frente a um fato social (para nos limitar a um universo), o intelectual analisa o evidente, o afirmativo e o negativo, buscando o ambíguo, o que não é nem uma coisa nem outra (embora assim se

apresente) e mostra (comunica, desvenda, denuncia) não apenas o que não é evidente, mas inclusive o que se contradiz ao evidente.

É de se supor que as sociedades humanas tenham pessoas que se dediquem profissionalmente a esta análise crítica e a comunicar seus resultados. Nas palavras de Norberto Bobbio: "Os intelectuais são todos aqueles para os quais transmitir mensagens é a ocupação habitual e consciente (...) e, falando de uma maneira que pode até parecer brutal, quase sempre representa a maneira de ganhar o pão de cada dia". Fiquemos com esta aproximação ao intelectual, ao profissional da análise crítica e da comunicação.

Já havíamos sido advertidos de que o intelectual nem sempre exerce a função intelectual. "A função intelectual se exerce sempre com antecedência (ao que pode acontecer) ou com atraso (sobre o que já aconteceu); raramente sobre o que está acontecendo, por razões de ritmo, porque os acontecimentos são sempre mais rápidos e urgentes que a reflexão sobre os acontecimentos"(3).

Por sua função intelectual, este profissional da análise crítica e sua comunicação seria uma espécie de consciência incômoda e impertinente da sociedade (nesta época da sociedade globalizada) em seu conjunto e de suas partes. Um inconformado com tudo, com as forças políticas e sociais, com o Estado, com o governo, com os meios de comunicação, com a cultura, com as artes, com a religião e mais o que o leitor quiser agregar. Se o ator

social diz "aqui está", o intelectual murmura, cético: "falta", ou "sobra algo".

Teríamos então que o intelectual em seu papel é um crítico da imobilidade, um promotor da mudança, um progressista. No entanto, este comunicador de idéias críticas está inserido em uma sociedade polarizada, confrontada entre si mesma de muitas maneiras e com diferentes argumentos, mas dividida fundamentalmente entre os que usam o poder para que as coisas não mudem e os que lutam pela mudança. "O intelectual deve, por um elementar sentido de ridículo, compreender que não lhe é outorgado um papel de bruxo do espírito em torno do qual vai girar o ser ou não ser histórico, mas evidentemente ele tem conhecimentos (...) que pode alinhar em um ou outro sentido histórico. Pode alinhar na busca da elucidação das injustiças presentes no mundo atual ou na cumplicidade com a paralisação e a instalação do Limbo."(4)

E é aqui que o intelectual opta, elege, escolhe entre sua função intelectual e a função que lhe propõem os atores sociais. Aparece assim a divisão (e a luta) entre intelectuais progressistas e reacionários. Ambos seguem trabalhando com a comunicação de análise crítica, mas enquanto os progressistas continuam na crítica da imobilidade, da permanência, da hegemonia e do homogêneo; os reacionários desenvolvem a crítica à mudança, ao movimento, à rebelião, e à diversidade. O intelectual reacionário "esquece" sua função intelectual, renuncia à reflexão crítica e sua memória opera de modo que não exista passado ou futuro. O presente e o imediato

são
o único tempo possível e, por isso, inquestionável.

Ao dizer "intelectuais progressistas e reacionários" nos referimos aos intelectuais "de esquerda e de direita". Aqui convém lembrar que o intelectual de esquerda exerce sua função intelectual, ou seja, sua análise crítica também frente à esquerda (social, partidária, ideológica), mas na época atual sua crítica é fundamentalmente dirigida ao poder hegemônico: o dos senhores do dinheiro e quem os representa no campo da política e das idéias.

Deixemos agora os intelectuais progressistas e de esquerda, e vamos aos intelectuais reacionários, a direita intelectual.

III -- O PRAGMATISMO INTELECTUAL

No princípio os gigantes intelectuais de direita foram progressistas. Falo dos grandes intelectuais de direita, os *think tanks* da reação, não dos anões que foram ingressando aos seus clubes "pensantes". Octavio Paz, excelente poeta e ensaísta, o maior intelectual de direita dos últimos anos no México, declarou: "Venho do pensamento chamado de esquerda. Foi algo muito importante na minha formação. Não sei agora...a única coisa que sei é que meu diálogo - às vezes minha discussão - é com eles (os intelectuais de esquerda). Não tenho muito para falar com os outros"(5). Casos como o de Paz se repetem pela mega tela global.

O intelectual progressista, enquanto comunicador de análise crítica, se converte em objeto e objetivo para o poder dominante. Objeto a comprar e

objetivo a destruir. Enormes recursos são mobilizados para as duas coisas. O intelectual progressista "nasce" em meio a este ambiente de sedução persecutória. Alguns resistem e se defendem (quase sempre sozinhos, a solidariedade entre grupos não parece ser a característica do intelectual progressista), mas outros, talvez fatigados, vasculham sua bagagem de idéias e tiram as que são ao mesmo tempo crítica e razão para legitimar o poder. O novo exige muito, o velho aí está, sendo que basta usar o argumento de "inevitável" para que lhe ofereçam uma cômoda poltrona (às vezes em forma de bolsa de estudos, posição, prêmio, espaço) por conta do Príncipe antes tão criticado.

"O inevitável" tem nome hoje: globalização fragmentada, pensamento único

--

isto é, "a tradução em termos ideológicos e com pretensão universal dos interesses de um conjunto de forças econômicas, em particular as do capital internacional"(6). Fim da história, onipresença e onipotência do dinheiro, substituição da política pela polícia, o presente como único futuro possível, racionalização da desigualdade social, justificação da sobre-exploração dos seres humanos e recursos naturais, racismo, intolerância, guerra.

Em uma época marcada por dois novos paradigmas, comunicação e mercado, o intelectual de direita (e o ex-esquerda) entende que ser "moderno" significa seguir o slogan: adaptam-se ou percam vossos privilegiados lugares!

Não é necessário nem ser original, o intelectual de direita já tem o canteiro de onde haverá de tirar as pedras que adornem a globalização fragmentada: o pensamento único. A assepsia não importa muito, o pensamento

único tem suas principais "fontes" no Banco Mundial, no Fundo Monetário Internacional, na Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, na Organização Mundial do Comércio, na Comissão Européia, no Bundesbank, no Banco da França "que, mediante seu financiamento, alinham a serviço de seus ideais, em todo o planeta, numerosos centros de investigação, universidades e fundações, os quais, por sua vez, anunciam e difundem a boa nova"(7).

Com tal abundância de recursos, é fácil que floresçam elites que há muitos anos, empenham-se a fundo em fazer o elogio ao "pensamento único"; que exercem uma verdadeira chantagem contra toda reflexão crítica em nome da "modernização", do "realismo", da "responsabilidade" e da "razão"; que afirmam o "caráter inevitável" da atual evolução das coisas; que propõem a capitulação intelectual, que condenam à escuridão irracional todos aqueles que se negam a aceitar que "o estado natural da sociedade é o mercado"(8).

Longe da reflexão, do pensamento crítico, os intelectuais de direita tornam-se pragmáticos por excelência, exilados da função intelectual e transformados em ecos, mais ou menos estilizados, dos spots publicitários que inundam o mega mercado da globalização fragmentada.

Refuncionalizados na globalização fragmentada, os intelectuais de direita modificam seu ser e adquirem novas "virtudes" (entre elas reaparece o oxímoro): uma audaz covardia e uma profunda banalidade. Ambas brilham em suas "análises" do presente globalizado e suas contradições, suas revisões do passado histórico, suas clarividências. Podem dar-se ao luxo da audaz covardia e da profunda banalidade, já que a hegemonia universal quase

absoluta do dinheiro os protege com torres de vidro blindado. Por isso, a direita intelectual é particularmente sectária e tem, além disso, o respaldo de não poucos meios de comunicação e governos. Ingressar nessas altas torres intelectuais não é fácil, é preciso renunciar à imaginação crítica e autocrítica, à inteligência, à argumentação, à reflexão, e optar pela nova teologia: a teologia liberal.

Posto que a globalização vende-se como o melhor dos mundos possíveis, mas carece de exemplos concretos de vantagens para a humanidade, é preciso recorrer à tecnologia e substituir com dogmas e fé neoliberal a falta de argumentos. O papel do teólogo neoliberal inclui denunciar e perseguir os "hereges", os "mensageiros do mal", ou seja, os intelectuais de esquerda. E que melhor forma de combater os críticos que acusá-los de "messianismo"?

Frente ao intelectual de esquerda, o de direita impõe o rótulo lapidar de "messianismo tresloucado". Quem pode questionar um presente pleno de liberdades, onde qualquer um pode decidir o que comprar, sejam artigos de primeira necessidade, ideologias, propostas políticas e comportamentos para qualquer ocasião?

Mas o paradoxo não perdoa. Se em algum lado há messianismo, é na direita intelectual. "O Grande Circo de Intelectuais Neoliberais Quimicamente Puros ou Ex Marxistas Arrepentidos ou a Trilateral pode ser messiânico quando pressagia a fatalidade de um universo baseado em uma verdade única, o mercado único e o exército -- gendarme único vigiando o brilho do flash que registra a foto final da História, disparado ante as melhores paisagens das melhores sociedades abertas." (9)

A foto final. O cenário culminante do filme da globalização.

IV- OS CLARIVIDENTES CEGOS

Parafrazeando Régis Debray , o problema aqui não é por que ou como a globalização é irremediável, mas sim por que ou com todo o mundo, ou quase, acredita que ela seja irremediável. Uma resposta possível: "A tecnologia do fazer-creer (...) O poder da informação.. .In-formar:dar forma, formatar. Con-formar: dar conformidade. Trans-formar: modificar uma situação"(10).

Com a globalização da economia, globaliza-se também a cultura. E a informação. Normal, portanto, que as grandes empresas de comunicação "estendam" sobre o mundo inteiro sua rede eletrônica sem que nada nem ninguém as impeça. "Nem Ted Turner, da CNN; nem Rupert Murdoch, da News Corporation Limited; nem Bill Gates, da Microsoft; nem Jeffrey Vinik, da Fidelity Investments; nem Larry Rong, do China Trust and International Investment; nem Robert Allen, de ATT; assim como George Soros ou dezenas de outros novos amos do mundo, submeteram jamais seus projetos ao sufrágio universal" (11).

Na globalização fragmentada, as sociedades são fundamentalmente sociedades midiáticas. As mídias são o grande espelho, não do que uma sociedade é, mas do que deve aparentar. Plena de tautologias e evidências, a sociedade midiática é avara em razões e argumentos. Aqui, repetir é demonstrar.

E o que se repete são as imagens, como estes cinzas que nos mostra agora a grande tela globalizada. Debray nos disse: A equação da era visual é algo

assim como: o visível = o real = o verdadeiro. Eis aqui a idolatria revisitada (e sem dúvida redefinida)"(12). Os intelectuais de direita têm aprendido bem sua lição. Mais, é um dos dogmas de sua teologia.

Onde se deu o salto que iguala o visível ao verdadeiro? Truques da tela globalizada.

O mundo inteiro, melhor ainda, o conhecimento inteiro está à mão de qualquer um com uma televisão ou um computador portátil. Sim, mas não qualquer mundo e não qualquer conhecimento. Debray explica que o centro de gravidade das informações foi deslocado do escrito para o audiovisual, do signo para a imagem. As vantagens para os intelectuais de direita (e as desvantagens para os progressistas) são óbvias.

Analisando o comportamento da informação na França durante a guerra do Golfo Pérsico, se revela o poder das mídias: no começo do conflito, 70% dos franceses mostravam-se hostis à guerra; no final, a mesma porcentagem aprovava-a. Sob o bombardeio das mídias, a opinião pública francesa "mudou" e o governo obteve as vantagens por sua participação bélica.

Estamos na "era visual". Assim, as informações apresentam-se na evidência de sua imediatez, portanto é real o que nos é mostrado, portanto é verdadeiro o que vemos. Não há lugar para a reflexão intelectual crítica, no máximo há espaço para comentaristas que "completem" a leitura da imagem.

O visual desta era não foi feito para ser visto, mas para oferecer "conhecimento". O mundo tornou-se uma mera representação multimídia, que omite o mundo exterior, capaz de ser conhecida na mesma medida em que

é vista. Sim, indícios do terceiro milênio, século XXI, e a filosofia flutuante em nosso mundo "moderno" é o idealismo absoluto.

Já se pode tirar algumas conclusões: o novo intelectual de direita tem que desempenhar sua função legitimadora na era visual; optar pelo direto e imediato; passar do signo à imagem e da reflexão ao comentário televisivo. Nem ao menos tem que se esforçar para legitimar um sistema totalitário, brutal, genocida, racista, intolerante e excludente. O mundo que é objeto de sua "função intelectual" é o apresentado pelos meios de comunicação: uma representação virtual. Se no hipermercado da globalização o Estado-Nacional se redefine como uma empresa, mais, os governantes como gerentes de vendas e os exércitos e polícias em agências de vigilância, então a direita intelectual faz o papel de relações públicas.

Em outras palavras, na globalização, os intelectuais de direita são "multiuso", coveiros da análise crítica e da reflexão, ilusionistas nas rodas de moinho da teologia neoliberal, "pontos" de governos que esqueceram o "script", comentaristas do evidente, instigadores de soldados e polícias, juizes gnósticos que separam em rótulos de "verdadeiro" e "falso" o que lhes convém. Guarda-costas teóricos do Príncipe, e anunciadores da "nova história".

V- O FUTURO PASSADO

"Queimar livros e erguer fortificações é tarefa comum dos príncipes", disse Jorge Luis Borges. E acrescenta que todo o príncipe quer que a

história comece a partir dele. Na era da globalização fragmentada não se queimam livros (embora ergam-se fortificações), eles apenas são substituídos. Mesmo desta maneira, mais que suprimir a história, o príncipe neoliberal instrui seus intelectuais para que a refaçam de maneira que o presente seja o fim dos tempos.

"Os Maquiadores da História", assim Luis Hernández Navarro intitulou um artigo dedicado ao debate com os intelectuais de direita no México (13). Além de provocar o presente texto (escrito com a intenção de dar seguimento às suas posições), Hernández Navarro adverte sobre uma nova ofensiva: a nova direita intelectual dirige suas baterias contra figuras representativas da intelectualidade progressista mexicana. "Rentista tardia da tranquilidade planetária do "pensamento único", renegada de sua identidade, herdeira de papel passado da queda do muro de Berlim, sócia e emuladora do circuito cultural conservador norte-americano, esta direita está convencida de que a crítica cultural outorga credenciais suficientes para emitir, sem argumentação, juízos sumários a seus adversários no terreno político".

As razões não-ideológicas deste ataque devem ser buscadas na disputa pelo espaço de credibilidade. No México os intelectuais de esquerda têm grande influência na cultura e na universidade. Estorvam, esse é o seu delito.

Ou melhor, este é um de seus delitos. Outro é o apoio destes intelectuais progressistas à luta zapatista por uma paz justa e digna, pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e pelo fim da guerra contra os índios do país. Este pecado não é menor. "O levante zapatista inaugura uma nova etapa, a do começo dos movimentos indígenas como atores da oposição à globalização neoliberal"(14). Não somos os melhores nem os únicos

: aí estão os indígenas do Equador e do Chile, os protestos em Seattle e Washington (e os que se sigam em ordem cronológica, não em importância) Mas somos uma das imagens que distorcem a mega tela da globalização fragmentada e, como fenômeno social e histórico, demandamos reflexão e análise crítica.

E a reflexão e a análise crítica não estão no "arsenal" da direita intelectual. Como cantar as glórias da nova ordem mundial (e sua imposição no México) se um grupo de indígenas "pré-modernos" não apenas desafia o poder, mas também conquista a simpatia de uma importante faixa dos intelectuais? Em consequência, o Príncipe ditou suas ordens: "ataquem uns e outros, eu entro com o exército e os meios de comunicação, vocês, com as idéias". Assim a nova direita intelectual dedicou zombarias e calúnias a seus pares da esquerda. Aos indígenas rebeldes zapatistas, nos dedicou...uma nova história.

E, enquanto o zapatismo teve impacto internacional, a direita intelectual, em várias partes do mundo (não apenas no México), dedicou-se a esta tarefa.

Os intelectuais de direita não apenas maquiagem a história, refazem-na, reescrevem-na à conveniência do Príncipe e à maneira de sua função intelectual.

Mas voltemos ao México. "Ao longo deste século, os intelectuais no México têm desempenhado funções diversas: cortesãos de luxo do poder de turno, decoração do Estado, vozes dissidentes (que, para institucionalizar-se, são chamadas Consciências Críticas), intérpretes privilegiados da história e da sociedade, espetáculos em si mesmos"(15).

O último grande intelectual de direita no México, Octavio Paz, cumpriu

cabalmente o trabalho encomendado pelo Príncipe. Não economizou palavras para desprestigiar os zapatistas e quem mostrasse simpatia por sua causa (atenção: não por sua forma de luta). Uma das melhores mostras de Paz a serviço do Príncipe está em seus textos e declarações do início de 1994. Ali, Octavio Paz definia não o EZLN, mas sim os argumentos sobre os quais seus soldados intelectuais deveriam se aprofundar: maoísmo, messianismo, fundamentalismo, e alguns outros "ismos" mais que agora escapam à memória.

Frente aos intelectuais progressistas, Paz não economizou acusações: eles eram responsáveis pelo "clima de violência" que marcou o ano de 1994 (e todos os anos do México moderno, mas a direita intelectual nunca brilhou por sua memória histórica). Concretamente, pelo assassinato do candidato oficial à presidência da República, Colosio. Anos depois, antes de morrer, Paz retificaria e assinalaria que o sistema estava em crise e que, mesmo sem o levante zapatista, estes fatos ocorreriam de qualquer forma (16).

Nenhum dos atuais herdeiros de Paz têm sua estatura, mesmo que não lhes falte ambição para ocupar seu lugar. Não como intelectuais, pois lhes falta inteligência e brilho, mas pelo lugar privilegiado que ocupou ao lado do Príncipe. Ainda assim, fazem sua luta. E seguem empenhados em criar, para o zapatismo, uma história que lhes seja cômoda -- não apenas para atacá-lo, mas sim, sobretudo, para evitar a análise crítica e a reflexão séria e responsável.

Mas não apenas a história do zapatismo e dos povos índios os intelectuais de direita reescrevem. A história inteira do México está sendo refeita para demonstrar que estamos, agora, no melhor dos Méxicos possíveis. É dessa maneira que os anões da direita intelectual revisam o passado e nos vendem

uma nova imagem de Porfirio Díaz, de Santa Ana, de Calleja, de Cárdenas.

Esta ânsia de reescrever a história não é exclusiva do México. Na tela da globalização, já nos é oferecida uma nova versão, onde o Holocausto nazi contra os judeus foi uma espécie de Disneylândia seletiva, Adolf Hitler é uma espécie de alegre Mickey Mouse ariano e, mais recentemente, as guerras do Golfo Pérsico e de Kosovo foram "humanitárias". No futuro passado que nos prepara a direita intelectual, a globalização é o *deus ex machina* que trabalha sobre o mundo para preparar seu próprio advento.

Mas, essas imagens cinzas que nos mostra agora a mega tela da globalização, que futuro anunciam?

VI- O LIBERAL FASCISTA

Eu digo que este filme já foi visto antes, e se não nos lembramos é porque a história não é um artigo atrativo no mercado globalizado. Esses cinzas podem significar algo: a reaparição do fascismo.

Paranóia? Umberto Eco, em um texto chamado "O fascismo eterno", de obra já citada, dá algumas chaves para entender que o fascismo segue latente na sociedade moderna e que, ainda que pouco provável que se repitam os campos de extermínio nazistas, alguns lugares do planeta assistem ao que se chama "Ur Fascismo". Depois de advertir que o fascismo era um totalitarismo *fuzzy*, ou seja, disperso, difuso em todo o social, propõe algumas de suas características: rejeição ao avanço do saber, irracionalismo, a cultura é suspeita de fomentar atitudes críticas, o que não está de acordo com o

hegemônico é uma traição, medo da diferença e racismo, surge da frustração

individual ou social, xenofobia, os inimigos são, ao mesmo tempo, fortes demais e fracos demais, a vida é uma guerra permanente, elitismo aristocrático, sacrifício individual para o benefício da causa, machismo, populismo qualitativo difundido pela televisão, "neolinguagem" (de léxicos pobres e sintaxe elementar).

Todas estas características podem ser encontradas nos valores que defendem

e difundem as mídias e os intelectuais de direita na era visual, na era da globalização fragmentada. "Será que hoje, assim como ontem, não se está usando o cansaço democrático, a náusea diante do nada, o desconcerto perante a desordem como aval para uma nova situação histórica de exceção que requer um novo autoritarismo persuasivo, unificador da cidadania em clientes e consumidores de um sistema, um mercado, uma repressão centralizada?", pergunta Manuel Vázquez Montalbán na obra já citada.

Olhe você para a mega tela, todos estes cinzas são a resposta à desordem. É o que é necessário para enfrentar quem se nega a desfrutar o mundo virtual da globalização e resiste. E, no entanto, parece que o número de descontentes cresce. Um dos anões mexicanos que aspiram a ocupar a cadeira

deixada por Octavio Paz constatava, terrificado, que em pesquisa feita no México em 1994, pelo Instituto de Investigações Sociais da UNAM, 29% dos entrevistados dizia que as leis não devem ser obedecidas se injustas. Em novembro de 1999, para 49% das pessoas pesquisadas na revista "Educación 2001", a resposta à pergunta "pode o povo desobedecer as leis se elas parecem injustas?" era sim. Depois de reconhecer que é preciso resolver problemas de crescimento econômico, educação, emprego e saúde, assinalava o

autor: "Todas estas coisas só podem ser alcançadas se a sociedade está segura num piso mais básico, que é o da segurança pública e do cumprimento da lei. Este piso está cheio de buracos no México, e tende a piorar"(17). O raciocínio é sintomático: na falta de legitimidade e consenso, polícia!

O clamor da direita intelectual por "ordem e legalidade" não é exclusividade do México. Na França, o fascista Le Pen está disposto a responder ao chamado. Na Áustria, o neonazista Heider já está pronto, assim como o franquista Aznar no Estado Espanhol. Na Itália, Berlusconi (aliás, o "Duce Multimedia") e Gianfranco Fini se aprontam para o momento.

A Europa comparece novamente ao balcão do fascismo? Soa duro...e distante.

Mas aí estão as imagens da mega tela. Estes skinheads que mostram seus porretes na esquina: estão na Alemanha, na Inglaterra, na Holanda? "São minoritários e estão sob controle", nos tranquiliza o áudio da mega tela. Mas parece que o fascismo renovado nem sempre tem a cabeça raspada e o corpo tatuado com suásticas. Mesmo assim não deixa de ser uma direita sinistra.

Se digo "direita sinistra" pode parecer que jogo com as palavras e recorro novamente a oxímoro, mas quero chamar atenção sobre algo. Depois da queda do muro de Berlim, o espectro político europeu, na sua maioria correu atropeladamente ao centro. Isso é evidente na esquerda tradicional europeia, mas também nos partidos de direita(18). Com uma máscara moderna, a direita fascista começa a conquistar espaço que já ultrapassa muito as notas policiais na mídia. Isso só é possível porque estão se esforçando

para construir uma nova imagem, distante do passado violento e autoritário .

Também por estarem apropriando-se da teologia neoliberal com uma facilidade espantosa (por algo será), e porque em suas campanhas eleitorais estão insistindo muito em temas de segurança pública e emprego (alertando contra a "ameaça" dos imigrantes). Alguma diferença das propostas da social democracia ou da esquerda tradicional?

O fascismo espreita por trás da "terceira via" europeia, e também da esquerda que não se define (em teoria e prática) contra o neoliberalismo. Às vezes, a direita pode vestir-se com os trapos da esquerda. No México, no recente debate televisivo entre os seis candidatos à presidência da República, o candidato que obteve consenso da direita intelectual foi Gilberto Rincón Gallardo, do Partido Democrata Social, aparentemente de esquerda. Por acaso a televisão não mostrou que alguns dos militantes e candidatos do PDS em Chiapas são líderes de vários grupos paramilitares, responsáveis, entre outras coisas, pelo massacre de Acteal.

Que a direita fascista e a nova direita intelectual estejam prontas para mostrar suas habilidades aos senhores do dinheiro não surpreende. O desconcertante é que, algumas vezes, são a social-democracia ou a esquerda institucional quem lhes prepara o caminho.

Se no Estado Espanhol, Felipe González (este político tão aplaudido pela direita intelectual) trabalhou para a vitória do direitista Partido Popular de José María Aznar, na Itália, o caminho pelo qual a direita se dirige ao poder chama-se Massimo D'Alema. Antes de renunciar, D'Alema fez todo o

necessário para que a esquerda naufragasse. "D'Alema e os seus financiaram com o dinheiro de todos a educação religiosa e prepararam a privatização da (educação) pública, participaram plenamente da aventura da OTAN contra a Iugoslávia e da ocupação virtual da Albânia, privatizaram o que puderam, atentaram contra os aposentados, reprimiram os imigrantes, submeteram-se a Washington, reabilitaram os corruptos e até mesmo a Bettino Craxi, em cuja residência no exílio, como fugitivo da justiça, desfilaram para pedir-lhe ajuda, redigiram uma lei sobre os carabinieri ditada pelo comando golpista dos mesmos..."(19) Resultado? Boa parte do eleitorado de esquerda se absteve de votar.

Na complicada geometria política europeia, a chamada "terceira via" não apenas tem resultado letal para a esquerda, mas também tem sido o ponto de partida do neofascismo.

Talvez esteja exagerando, mas "a memória é uma faculdade estranha. Quanto mais intenso e isolado é o estímulo que a memória recebe, mais lembra-se; quanto mais amplo, menos intensa é a lembrança"(20), e eu suspeito que esta avalanche de imagens cinzas na tela é para que lembremos com menos intensidade, com preguiça, desejando esquecer.

E se os livros não mentem (ver Umberto Eco, em obra citada), foi o fascismo italiano que chamou muitos líderes liberais europeus porque consideravam que estavam levando a cabo interessantes reformas sociais, e poderiam ser

uma alternativa à "ameaça comunista".

Em agosto de 1997, Fausto Bertinotti, (secretário do Partido de Refundação Comunista italiano), escreveu em uma carta ao EZLN: "Está aberta, na Europa, uma verdadeira crise de civilização. Poderíamos, infelizmente, narrar centenas, milhares de episódios de barbárie cotidiana, de violência gratuita, de agressão a pessoas, ao corpo, de tráfico de pessoas, de corpos, de órgãos, sem nenhum sentido. E acima de tudo, com uma grossa capa de indiferença, como se a vida tivesse perdido o sentido. Poderia contar coisas que acontecem na periferia urbana, realidade e metáfora da tragédia humana em que se transformou este novo ciclo de desenvolvimento capitalista".

Diante desta vida sem sentido, o liberal fascista oferece sua cara amável e argumenta, ressaltando suas bondades, em favor do recurso à violência legalizada, institucional.

O horizonte anuncia a tempestade, e a direita intelectual trata de nos tranquilizar dizendo que não é mais que uma chuva, sem importância. Tudo para garantir o pão, o sal...e seu lugar junto ao Príncipe. Protegei-o! Não importa que sua camisa seja cinza e em seu aconchegante seio se cultive o ovo da serpente.

"O ovo da serpente". Sim, se não me engano, é o título de um filme de Bergman que descreve o ambiente em que se gestou o fascismo. E o que fazer?

Continuarmos sentados até que termine o filme? Sim? Não? Um momento! Muitos já levantaram de seus lugares e fazem alvoroço! O burburinho aumenta! Alguns atiram objetos na tela e vão! Em vez de dirigir-se à tela, vão

para cima! Como se quisessem encontrar o projetor do filme! E parece que o encontraram pois apontam insistentemente para um lugar lá no alto! Quem são essas pessoas e com que direito interrompem a projeção? Uma delas levanta uma faixa que diz: "Tomemos então, nós, cidadãos comuns, a palavra e a iniciativa. Com a mesma veemência e a mesma força com que reivindicamos nossos direitos, reivindicamos também o dever de nossos deveres."(21) O dever de nossos deveres? Que alguém explique porque não entendemos nada! Silêncio! Alguém toma a palavra...

VII- A CÉTICA ESPERANÇA

Os intelectuais progressistas. Os de esperança cética. O sociólogo francês Alain Touraine propõe uma classificação deles (22): o mais clássico é o intelectual que denuncia, onde toda a atenção concentra-se sobre a crítica ao sistema dominante; o segundo tipo identifica-se com tal luta ou tal força de oposição e torna-se seu intelectual orgânico; o terceiro crê na existência, na consciência e na eficácia dos atores, ao mesmo tempo em que conhece seus limites; o quarto são os utópicos: identificam-se com as novas tendências culturais, da sociedade ou da existência pessoal. Todos eles (e elas, pois ser intelectual não é privilégio masculino) empenham seus esforços em entender, criticamente, a sociedade, sua história e seu presente, e tratam de desentranhar a incógnita de seu futuro.

Não é nada fácil a vida dos pensadores progressistas. Em sua função intelectual dão-se conta de como vão as coisas e, *noblesse oblige*, devem revelá-lo, exibí-lo, denunciá-lo, comunicá-lo. Mas para fazê-lo, precisam enfrentar a teologia neoliberal da direita intelectual, e por trás dela

estão a mídia, os bancos, as grandes corporações, os Estados (ou o que resta deles), os governos, os exércitos, as forças policiais.

E devem fazê-lo, além disso, na era visual. Aqui estão em franca desvantagem, pois é preciso levar em conta as grandes dificuldades em que implica enfrentar o poder da imagem unicamente com o recuso da palavra. Mas seu ceticismo frente às aparências já lhes permitiu descobrir a trama. E com o mesmo ceticismo estruturam suas análises críticas para desestruturar conceitualmente a máquina das belezas virtuais e as misérias reais. Há esperança?

Fazer da palavra um bisturi e megafone é um desafio descomunal. E não apenas porque nesta época o reino é o da imagem. Também porque o despotismo da era visual confinou a palavra nos bordéis e nas barracas de truques e trapas. "Ainda assim, só podemos confessar nossa confusão e nossa impotência, nossa ira e nossas opiniões, com palavras. Com palavras, nomeamos ainda nossas perdas e nossas resistências porque não temos outro recurso, porque os homens estão inevitavelmente abertos à palavra e porque pouco a pouco são elas que moldam nosso julgamento. Nosso julgamento, temido amiúde pelos detentores do poder, molda-se lentamente, como o leito de um rio, por meio de correntes de palavras. Mas as palavras só formam correntes quando elas são profundamente críveis"(23).

Credibilidade. Algo de que carece a direita intelectual e que, afortunadamente, sobra entre os intelectuais progressistas. Suas palavras produziram, e produzem em muitos, primeiro a surpresa; depois a

inquietação.

Para essa inquietação não seja abatida pelo conformismo que a era visual prescreve, fazem falta mais coisas que escapam do âmbito do trabalho intelectual.

Mas mesmo quando a palavra já se transformou em corrente, a função intelectual não termina. Os movimentos sociais de protesto diante do poder (neste caso, a globalização e o neoliberalismo) devem ainda atravessar um longo caminho, não só para conseguir seus objetivos, mas até para se consolidar como alternativa de organização para muitos. Enfim, é preciso reconhecer a responsabilidade particular dos intelectuais. Depende da ação deles, mais do que qualquer outra categoria, saber se o protesto se esgotará em denúncia sem perspectiva ou, ao contrário, levará à formação de novos atores sociais e, indiretamente, a novas políticas econômicas e sociais (24).

O intelectual progressista se debate continuamente entre Narciso e Prometeu. Às vezes, a imagem no espelho o engana e começa seu inexorável caminho de transmutação num empregado a mais do mega mercado neoliberal.

Mas às vezes ele quebra o espelho e descobre não apenas a realidade que está por trás do reflexo, mas também outros que não são como ele mas que, como ele, estão quebrando seus respectivos espelhos.

A transformação de uma realidade não é tarefa de apenas um ator, por mais forte, inteligente, criativo e visionário que possa ser. Sozinhos, nem os atores políticos e sociais, nem os intelectuais podem levar a um bom termo essa transformação. É um trabalho coletivo. E envolve não apenas ação, mas também análises da realidade e decisões sobre os rumos e ênfases do

movimento de transformação.

Contam que Michelangelo Buonarroti realizou seu "David" com sérias limitações materiais. "O pedaço de mármore sobre o qual esculpiu já havia sido trabalhado por outra pessoa, já tinha perfurações. O talento do escultor consistiu em fazer uma figura que se ajustasse a estes limites intransponíveis e tão restritos, daí a postura, a inclinação da peça final"(25).

Da mesma maneira, o mundo que queremos transformar já foi trabalhado antes pela história e tem muitas perfurações. Devemos encontrar o talento necessário para, a partir destes limites, transformá-lo e fazer uma figura simples e sincera: um mundo novo.

Saúde, e não esqueçam que a idéia é também um formão.

Das montanhas do sudeste mexicano.

Subcomandante Insurgente Marcos

México, abril de 2000.

PS: Alguém tem um martelo à mão?

NOTAS

1. Jorge Berger. Cada vez que decimos adiós. Ediciones de la flor. Argentina, 1977. Págs. 278-279.
2. Umberto Eco. Cinco escritos morales. Ed. Lumen. Tradução Helena Lozano Miralles. p. 14-15).

3. Umberto Eco. Op. Cit. P. 29.
 4. Manuel Vázquez Montalbán. Panfleto desde el planeta de los simios. Ed. Drakontos. Barcelona 1995. p. 48
 5. Braulio Peralta El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz. Ed. Grijalbo.
 6. Ignacio Ramonet. Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo. Editorial Debate. Madrid.
 7. Ignacio Ramonet. Op. Cit. P. 111.
 8. Ibid. P. 114.
 9. Manuel Vázquez Montalbán. Op. Cit. p. 47.
 10. Régis Debray. Croire, Voir, Faire. Ed. Odile Jacob. París 1999. P. 193.
 11. Ignacio Ramonet. Op. Cit. p. 109.
 12. Régis Debray. Op. Cit. P. 200.
 13. "Ojarasca", en La Jornada, 10 abril de 2000.
 14. Ivon Le Bot. "Los indígenas contra el neoliberalismo", en La Jornada, 6 março 2000.
 15. Carlos Monsiváis. "Intelectuales Mexicanos de fin de siglo" Viento del Sur 8. 1996. P. 43.
 16. Braulio Peralta. Op. Cit.
 17. Héctor Aguilar Camín. "Leyes y Crímenes". En "Esquina". Proceso 1225, 23 de abril de 2000.
 18. Ver Emiliano Fruta, "La nueva derecha europea", y Hernán R. Moheno, "Más allá de la vieja izquierda y la nueva derecha.", em Urbi et Orbi. ITAM. Abril 2000).
 19. Guillermo Almeyra. "La izquierda de la derecha" En La Jornada. 23 de abril de 2000.
 20. John Berger. Op. Cit. P.234.
 21. José Saramago. Discursos de Estocolmo. Ed. Alfaguara.
 22. Comment sortir du libéralisme? Ed. Fayard. París, 1999.
 23. John Berger. Op. Cit. P. 255.
 24. Alain Touraine. Op. Cit. P. 15.
 25. Pablo Fernández Christlieb. La afectividad colectiva. Ed. Taurus. P. 164-165.
- Tradução: Wilson Sobrinho
- Fonte: Revista NON! (www.zonanon.com).

AMERICANOS AJUDAM IMIGRANTES NA FRONTEIRA COM O MÉXICO – GRUPO PAISANOS AL RESCATE TENTA REDUZIR MORTES DURANTE A TRAVESSIA

Simon Romero

Em Sunland Park, Novo México

O pequeno aeroporto nesta cidade nas imediações de El Paso, Texas, faz mais do que separar dois países. Segundo a visão de Armando Alarcon, piloto amador que engrossa as fileiras dos que procuram evitar que os migrantes morram de sede na odisséia através do deserto de Chihuahua, ele separa dois mundos.

O Cessna de 30 anos sobrevoa a fronteira entre EUA e México em busca de migrantes que precisam de ajuda. Um dos mundos pertence aos Learjets e Citations de propriedade dos magnatas industriais mexicanos de Ciudad Juarez, que mantém os seus aviões trancados, de forma discreta e segura, nos hangares do outro lado da fronteira.

O Cessna de 30 anos de idade de Alarcon, com a sua cabine apertada, captura uma outra realidade durante os seus vôos semanais sobre os arbustos de creosoto, vulcões extintos, uma modesta cerca que marca na terra batida a fronteira entre México e Estados Unidos, e, algumas ocasiões, sobre o movimento surrealista em câmera lenta de migrantes a pé, cambaleando devido à insolação.

Enquanto organizações armadas no estilo de milícias, como o Corpo de Defesa Civil Minutemen, chamam atenção para a fronteira porosa, Alarcon criou um grupo em El Paso denominado Paisanos al Rescate, que procura reduzir o número de mortes entre aqueles que arriscam tudo por uma chance de ter uma vida melhor nos Estados Unidos.

Cerca de doze voluntários em pequenas aeronaves jogam garrafas d'água de pára-quedas para os migrantes no deserto.

"Os Paisanos dão um pouco de dignidade e esperança a uma viagem que ninguém quer fazer", diz Eduardo Samano, 36, operário do Estado de Morelos que integra um grupo em uma praça suja em Palomas, uma cidade mexicana a cerca de 80 quilômetros de Sunland Park, na qual os migrantes se preparam com frequência para suas jornadas.

Samano, que diz que espera trabalhar retirando esterco de currais no Texas, ouviu falar dos Paisanos al Rescate em reportagens na televisão mexicana.

"As pessoas nos Estados Unidos que nos detestam acham que estamos aqui para nos divertirmos?", pergunta Samano.

Os recipientes plásticos de água que Samano e os outros levam consigo quando deixam Palomas para iniciarem a sua jornada pelo deserto ficam facilmente vazios antes que atinjam o seu destino, muitas vezes Deming, no Novo México, cerca de 50 quilômetros adiante.

Pelo menos 262 migrantes que cruzavam a fronteira com o México foram encontrados mortos desde outubro passado, um aumento acentuado em relação aos 178 que morreram no mesmo período há um ano, diz Salvador Zamora, porta-voz da Patrulha de Fronteira dos Estados Unidos, em Washington. Com as temperaturas no verão ficando acima dos 38°C, a maior parte das mortes é resultado de desidratação e de insolação.

Alarcon, 37, que mora em El Paso com a mulher e três filhos, é um radical incomum no mundo polarizado da política de fronteira. Um pouco

rechonchudo e freqüentemente agarrado a um Pager BlackBerry, ele trabalha como gerente de venda para a Swift Transportation, uma das maiores companhias de transportes rodoviários de cargas do país. Alarcon fez engenharia na Universidade do Texas em El Paso.

Mas, assim como vários recém-ingressos na classe média de El Paso, uma cidade de 680 mil habitantes que faz divisa com Juarez, a vida de Alarcon é um pouco mais complicada.

Ele veio para os Estados Unidos quando criança nos braços da mãe, quando esta cruzou ilegalmente o Rio Grande, deixando para trás a sua casa em Sinaloa, no norte do México.

Ele se tornou cidadão americano com pouco mais de 20 anos, ao servir o exército na Guerra do Golfo Pérsico (1991). Oficiais militares apressaram o processo de concessão do seu passaporte dos Estados Unidos para que ele pudesse ser mandado para uma base na Arábia Saudita a fim de atuar como especialista em suprimentos.

O aumento da vigilância ao longo da fronteira depois dos ataques terroristas de setembro de 2001 obrigou os migrantes a realizarem travessias mais arriscadas.

Alarcon disse que decidiu formar os Paisanos três anos atrás, após a Patrulha de Fronteira ter encontrado o corpo de uma garota de oito anos que foi abandonada no deserto pelo contrabandista encarregado de levá-la aos Estados Unidos.

"Aquele foi o nosso momento decisivo", disse Alarcon, que fundou os Paisanos com vários outros voluntários no ano passado, após gastar mais de US\$ 80 mil do próprio bolso para comprar o Cessna.

O grupo depende de doações, cerca de US\$ 3.000 até o momento, para cobrir os custos da gasolina de aviação e das garrafas d'água. Pedro Zaragoza, um proeminente empresário mexicano que possui uma companhia de laticínios e bebidas em Juarez e franquias da Krispy Kreme em El Paso e Juarez, doou a água e o combustível.

A maioria dos cheques é referente a pequenas quantias, como os US\$ 25 doados por Gail Ann Schultis, de Parkville, Missouri. "Prezados membros do Paisanos al Rescate, li a respeito das suas recentes iniciativas durante uma visita a El Paso", escreveu a doadora. "Morei na cidade de 1979 a 1989 e gostaria de elogiar o trabalho de vocês".

O principal piloto do grupo é Mario Luna, que trabalha pilotando um jato empresarial de uma companhia distribuidora de cerveja com sede em El Paso. Assim como Alarcon, Luna, 39, entrou ilegalmente em El Paso quando criança, vindo do México.

O grupo possui cerca de doze voluntários ativos. O seu nome é derivado do Hermanos al Rescate, a organização cubano-americana que voou sobre o Estreito da Flórida nos anos 90 para ajudar as pessoas que fugiam de Cuba em balsas.

Mas, enquanto os Hermanos al Rescate se transformaram em um emblema da política anti-Castro no sul da Flórida, o grupo Paisanos procura evitar a

política. Alarcon se esquia de apoiar ou criticar políticas específicas de imigração, afirmando que o principal objetivo do grupo é conduzir missões humanitárias dentro de um sistema imperfeito que resulta em centenas de mortes a cada ano.

Alguns ativistas vêem o grupo de Alarcon mais como um sintoma dos problemas da fronteira do que como uma solução.

"Eles estão realizando um ato de fé, e isso é algo que devemos reconhecer, mas isso não vai à raiz do problema", afirma Fernando Garcia, diretor da Rede de Fronteira pelos Direitos Humanos, em El Paso.

"Não há sinal de que os Estados Unidos estejam preparados para modificar as suas políticas que estão matando gente na fronteira. Há uma crise de morte que é resultado da recusa em reconhecer a contribuição dada pelos imigrantes à sociedade".

A abordagem de Alarcon, embora demasiadamente discreta para alguns, gerou críticas daqueles que a consideram equivocada. "Temos sentimentos mistos a respeito daquilo que ele está fazendo", afirma Richard N. Azar, 84, co-proprietário de uma escola de pilotagem em Sunland Park.

"A Estátua da Liberdade recebe bem essas pessoas, mas elas estão infringindo a lei ao entrar neste país, e isso não está certo".

Uma integrante declarada do grupo Minutemen, no Texas, Wanda Schultz, de Houston, diz que os migrantes não deveriam depender da assistência dos Paisanos. "Se você não quer morrer, não venha", disse Schultz, 68, em uma entrevista por telefone. Ela acrescentou que daria água aos migrantes se eles estivessem sofrendo de desidratação, e a seguir os entregaria à Patrulha de Fronteira.

Os Paisanos não delatam as pessoas que encontram, a menos que migrantes desesperados lhes peçam para agir de tal forma. Essa política geralmente não lhes traz problemas com a Patrulha de Fronteira.

Doug Mosier, encarregado de relações públicas da patrulha no setor de El Paso, disse que não tem motivos para acreditar que os Paisanos al Rescate estejam fazendo algo mais do que fornecer um serviço humanitário.

"Nós lhes demos um número de telefone para o qual eles podem discar se encontrarem alguém em apuros", disse Mosier.

As primeiras garrafas d'água lançadas no ano passado no deserto, embaladas em plástico bolha, se romperam ao atingirem o solo, fazendo com que alguns migrantes praguejassem contra o Cessna. Alarcon resolveu o problema com o auxílio de um engenheiro voluntário da Califórnia, que sugeriu que eles utilizassem o pequeno excedente de pára-quedas que o exército usa para tochas de iluminação noturna. Os pára-quedas brancos trazem agora uma mensagem em espanhol --"Deus te abençoe"-- e os números telefônicos dos consulados mexicano e salvadorenho.

Certas noites Alarcon dirige até o México para conversar com os migrantes que se preparam para a viagem que é um jogo de gato e rato.

"A falta de sentido de tudo isso pode te abalar. Todo o dinheiro gasto para perturbar pessoas que querem apenas ser empregadas domésticas e jardineiros", diz Alarcon.

"É como se a Guerra Fria estivesse sendo travada novamente e tivesse os mexicanos como os vilões. Se as tragédias aqui não fossem tão comuns, eu me sentiria como se estivesse vivendo a minha própria versão do cartum

Spy vs. Spy".

Tradução de Danilo Fonseca

Fonte: UOL/New York Times

(<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/nytimes/>).

**ESTUDOS CULTURAIS LATINO-AMERICANOS CONTEMPORÂNEOS:
PERIFERIA, SUBALTERNIDADE, DIFERENÇA E HIBRIDISMO**

Ângela Freire Prysthon

(Universidade Federal de Pernambuco)

Theodore de Bry

O cosmopolitismo pós-moderno está sublinhado pela suposta globalização da economia mundial e pela série de remapeamentos culturais implicados nela. Uma das primeiras conseqüências da globalização é o enfraquecimento da noção de estado-nação, o que pode sugerir, de certa maneira, a gradual desierarquização dos países europeus ou dos Estados Unidos como centros irradiadores de tendências culturais a nível mundial. Sem que isso chegue a significar o desaparecimento das grandes cidades como potências culturais.

Nova York, Paris, Londres ainda são tanto algumas das peças mais fundamentais do imaginário metropolitano do Ocidente, como líderes incontestes de tendências artísticas e do mercado cultural mundial. Essas metrópoles lançam o periférico como principal tendência das modas culturais de fim de milênio. Ou seja, o próprio centro desestabilizando a condição de centro com o multiculturalismo —o que pode deixar dúvidas em relação a essa desestabilização: modismo passageiro? Neo-colonialismo camuflado? Exploração cultural?

É inegável, entretanto, que transformações inéditas ocorreram, principalmente no nível acadêmico, dos Estudos Culturais, no sentido da descentralização do cosmopolitismo, do redimensionamento do cânone cultural ocidental e estabelecimento de políticas internacionais da teoria. Os

Estudos Culturais se estabelecem como o terreno por excelência tanto para o estudo como para o próprio desenrolar dessas transformações. É neles que se revela mais profundamente o grau de globalização cultural e como se está dando a penetração não só dos bens culturais periféricos, como também das teorias pós-coloniais na metrópole. Contrastados com disciplinas mais tradicionais como História da Cultura, Antropologia, Teoria Literária, os Estudos Culturais, especialmente a partir dos anos 90, fornecem um ponto de vista muito mais abrangente —sendo simultaneamente bem específico na sua historicidade—, condensam um instrumental capaz de dar conta da contemporaneidade de maneira desmistificadora e desierarquizada e servem como ponto de partida para o estabelecimento de uma política da diferença que desafie a hegemonia nordocêntrica, redefina a modernidade a partir de novos termos, aponte alternativas para um padrão cultural baseado na cópia e na imitação e garanta voz a sujeitos que outrossim não tiveram direito a voz.

“As novas políticas culturais da diferença não são nem simplesmente oposicionistas ao contestar a tendência dominante (patriarcal) pela inclusão nem transgressora no sentido vanguardista de chocar platéias burguesas convencionais. Mais que isso, elas são distintas articulações de contribuidores talentosos (e normalmente privilegiados) para a cultura, que desejam se alinhar com pessoas desmoralizadas, desmobilizadas, despolitizadas e desorganizadas com o objetivo de reforçar e possibilitar a ação social e, se possível, alistar uma insurgência coletiva pela expansão da liberdade, da democracia e da individualidade”.(1)

Se pode parecer ridiculamente otimista colocar tamanhas expectativas numa teoria e numa apreensão claramente pós-moderna da história, por outro lado são evidentes as conquistas intelectuais tanto dos Estudos Culturais, como da teoria pós-colonial na revisão das desigualdades da modernidade e na apresentação de alternativas teóricas aos modelos

econômicos, sociais e políticos do “Primeiro Mundo”. Neste contexto, a importância da revisão de um conceito como o de cosmopolitismo parece inegável inclusive por suas potencialidades de aplicação como uma terminologia muito mais precisa e aceitável que “relativismo cultural” ou “internacionalismo”.

O cosmopolitismo tal como vinha se manifestando ao longo do século XX na periferia parece estar profundamente modificado e virtualmente superado. Uma conceituação contemporânea do cosmopolitismo tem que levar em conta os seguintes fatores: 1) uma nova configuração urbana que torna caduca a noção da vivência da cidade como base do cosmopolitismo: algumas das maiores metrópoles do mundo não estão no centro, mas na periferia —Cidade do México, Jacarta, São Paulo, Istambul; 2) a dissolução do chamado Segundo Mundo; 3) a emergência dos países asiáticos como potências econômicas; 4) a hibridização cultural da maioria dos países periféricos e especialmente dos países centrais (embora, simultaneamente veja-se o crescente isolamento cultural de alguns países muçulmanos); 5) a diáspora dos intelectuais da periferia para o “Primeiro Mundo”; 6) o avanço gigantesco das redes de comunicação: canais de tv a cabo, conglomerados da imprensa abrangendo vários países e, fundamentalmente como maior revolução, a Web, a Internet.

Estes seriam os principais elementos para que se fundem novos parâmetros para as culturas periféricas.

O pós-colonialismo, por exemplo, reafirma, como antes o terceiro-mundismo, mas agora de modo muito mais articulado teoricamente, o papel do subalterno na História e a própria História subalterna. A teoria pós-colonial é uma empresa de descolonização, mas não a descolonização concreta (algo que já foi mais ou menos realizado) das lutas armadas e

acordos militares, mas a descolonização da História e da teoria, uma abordagem de fato alternativa do Ocidente.

Partindo do pós-estruturalismo, as mais relevantes teorias pós-colonialistas procuram estabelecer um ponto de vista onde esteja sempre implícita a desconstrução de toda a terminologia relacionada com os conceitos de Ocidente, Outro, Mesmo e, naturalmente, subalterno. Atuando em diversos campos e utilizando-se simultaneamente de diferentes paradigmas — feminismo, pós-estruturalismo, psicanálise, crítica do colonialismo, teoria literária, etc—, uma das principais e mais prolíficas representantes da teoria pós-colonial, Gayatri Chakravorty Spivak vai problematizar tais conceitos partindo do questionamento sobre a (im)possibilidade do subalterno poder ter voz:

“De acordo com Foucault e Deleuze (no Primeiro Mundo, sob a padronização e arregimentação do capital socializado, embora eles não pareçam reconhecer isto), os oprimidos, se dada a chance (o problema da representação não pode ser contornado aqui), e visando a solidariedade através de alianças políticas (uma temática marxista está em ação aqui), podem falar e saber de suas condições. Devemos agora nos confrontar com a seguinte pergunta: No outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e da educação imperialista a suplementar um texto econômico anterior, podem os subalternos falar?...”(2)

O pós-colonialismo vai configurando-se, pois, como a tentativa de responder a essa questão.

De teoria estritamente relacionada com as ex-colônias de língua inglesa a abordagem de muito maior escopo, os estudos pós-coloniais re inserem o debate da identidade nacional, da representação, da etnicidade e da

diferença no centro da história da cultura mundial contemporânea.

Comentando a obra de Spivak, Robert Young afirma a classificação de subalterno tanto para a historiografia produzida pelo “Outro”, como o sujeito que a produz.

“O historiador(a) subalterno(a) não apenas localiza instâncias históricas de insurreição mas também se alinha com o subalterno como uma estratégia para ‘levar a historiografia hegemônica à crise’- o que chega a ser uma boa descrição da orientação estratégica da própria obra de Spivak”.(3)

Ou seja, ao contrário da antropologia clássica ou da historiografia tradicional, a teoria pós-colonial representa a voz da periferia diretamente, mais do que isso —já que o pós-colonialismo contesta uma já ultrapassada concepção de representação—, é a própria voz do subalterno que está em jogo. A reescritura subalterna da História, ou a desconstrução do Ocidente feita pela periferia, portanto, implica num constante ataque à hegemonia ocidental e, se não uma completa inversão, uma reavaliação dos valores do cosmopolitismo convencional, uma reacomodação do cânon cultural, o descentramento anunciado pelas teorias pós-modernas, enfim. O que não significa, contudo, que a revisão do cosmopolitismo implícita no pós-colonialismo seja a proposta de um relativismo cultural generalizado, a absolutização do relativismo. Como sugere Bruce Robbins, o cosmopolitismo pode ser uma denominação mais apropriada para a noção de “estado híbrido” e para a abrangência de certos aspectos do internacionalismo dos anos 60:

“O interesse do termo cosmopolitismo se situa, assim, não em sua total extensão teórica, onde se torna uma fantasia paranóica de ubiqüidade e onisciência, mas de preferência (paradoxalmente) em suas aplicações locais, onde o ideal irrealizável produz pressão normativa contra alternativas tais

como, digamos, a ‘hibridização’ em voga”.(4)

O cosmopolitismo pós-moderno, então, vai se constituindo como um cosmopolitismo quase que necessariamente periférico, tanto pelo problema da representação mencionado anteriormente, como pela óbvia e inerente experiência cosmopolita vivida no cotidiano da maioria das regiões periféricas. Embora isso se aplique à experiência do mundo urbanizado como um todo. Grandes metrópoles “nordocêntricas” como Nova York, Londres e Paris também têm no seu cotidiano uma experiência que inegavelmente se chama cosmopolitismo periférico. As zonas de contato entre “Primeiro” e “Terceiro” Mundos vão se multiplicando nas duas regiões e, como seria de se esperar, no destrozado “Segundo”. A existência de bolsões de “Terceiro Mundo” no “Primeiro Mundo” e seu contrário, o “Primeiro Mundo” no “Terceiro Mundo” são não apenas a confirmação do cosmopolitismo periférico, como também uma condição sine qua non do capitalismo transnacional e o sinal de que um “mundo” somente está cada vez mais parecido na sua diversidade. Justamente no espaço intersticial, no fluido território intermediário, nessa zona de negociação entre “mundos”, é que está localizado o arcabouço cultural que serve de objeto para a teoria pós-colonial e o instrumental teórico para analisá-lo.

“A crítica formada neste processo da enunciação de discursos de dominação ocupa um espaço que não está nem dentro nem fora da história da dominação ocidental mas numa relação tangencial com ela. Isso é o que Homi Bhabha chama de entre-lugar (in-between), híbrida posição de prática, ou o que Gayatri Chakravorty Spivak denomina catacrese; ‘revertendo, deslocando, e atacando o aparato de codificação de valores.’”(5)

O lugar do subalterno na configuração da cultura contemporânea e na crítica, análise e teoria dessa cultura, portanto, está muito diferenciado em contraste com as disciplinas mais tradicionais. É um ponto de observação

privilegiado no sentido da multiplicidade desse espaço intermediário. Mesmo que tantas outras teorias e estéticas já houvessem problematizado conceitos como representação, identidade, outridade, hibridismo, colonização, Ocidente, Oriente; com o pós-colonialismo esses elementos são colocados num marco de referências que, ao invés de simplesmente inverter ou descartar termos e hierarquias, vai questioná-los na sua essência e na sua malha de interrelações, vai pensar as condições de possibilidade, continuidade e de utilidade da sua construção.

“O pós-colonialismo representa uma resposta a uma necessidade genuína, a necessidade de superar a crise de entendimento produzida pela inabilidade de velhas categorias para descrever o mundo.”(6)

O que não corresponde a dizer que o pós-colonialismo é teleologicamente positivo em relação à pós-modernidade ou às micropolíticas de final de milênio. Não se trata de simplesmente ser ingenuamente “otimista” por causa da globalização, por causa do hibridismo cultural e por uma suposta superação da experiência colonial, ou, no campo da estética, de tentar inverter os valores do cânon à moda da “antropofagia” brasileira modernista, por exemplo. O pós-colonialismo tampouco é um mero reflexo das tendências politicamente corretas surgidas na academia primeiro-mundista a partir do final da década de 80.

No caso da América Latina, o pós-colonialismo vai estar irremediavelmente associado às teorias pós-modernas e ao discurso pós-estruturalista. Aí, a teoria pós-colonial vai desenvolver-se sobretudo como instrumental auxiliar para os Estudos Culturais. Neste contexto, sobressai-se especificamente a linha de trabalho sobre o hibridismo na cultura latino-americana. Hibridismo, híbrido, hibridização são conceitos-chave dos Estudos Culturais latino-americanos dos anos 90, prolongando discussões que haviam iniciado na abordagem do

pós-moderno latino-americano na década anterior. Como havia sido dito antes, a obra de Néstor García Canclini ocupa um posto extremamente influente no debate sobre o estado híbrido da cultura latino-americana. Seu livro *Culturas híbridas— Estratégias para entrar y salir de la modernidad* postula a necessidade de uma abordagem “transdisciplinária” para a compreensão da cultura latino-americana contemporânea, esta fundamentalmente marcada por uma intensa “heterogeneidade multitemporal”. Canclini tenta ademais redefinir a modernidade —e tangencialmente a pós-modernidade — tendo em conta os processos de hibridização da América Latina.

“As reconversões culturais que analisamos revelam a modernidade não é apenas um espaço ou um estado no qual se entra ou do qual se emigra. É uma condição que nos envolve, nas cidades e no campo, nas metrópoles e nos países subdesenvolvidos. Com todas as contradições que existem entre modernismo e modernização, e precisamente por elas, é uma situação de trânsito interminável na qual nunca se encerra a incerteza do que significa ser moderno.”(7)

É evidente a preocupação latino-americana com os conceitos relacionados com a pós-modernidade.

Tal preocupação surge indubitavelmente da complexidade de uma modernidade desigual e em descompasso com o centro (o que não nega necessariamente a desigualdade e o descompasso da modernidade no centro também). A modernidade e todos os discursos que a rodeiam — modernismos, pós-moderno, pós-modernismos — ainda formam o eixo principal dos Estudos Culturais latino-americanos. Entretanto, são as condições da modernidade latino-americana no final do século XX que vão ser focos de interesse dos teóricos latino-americanos.

Nessas condições estão implicados o hibridismo, o ser periférico, as noções de caráter nacional, globalização, colonialismo e dependência. Apresentando um colóquio de cultura latino-americana em Yale em 1994, Josefina Ludmer enumera certos temas e discursos que vão aparecer nos trabalhos apresentados:

“Há uma tonalidade, um conjunto de lugares-comuns, que move nossa máquina ‘fim de século’: modernidade e pós-modernidade, nação e narração; minorias e excluídos, identidades nacionais, sexuais, raciais, culturais (‘gêneros’ de discursos); a representação e a política; territorializações e desterritorializações, periferias, fronteiras, margens e corpos; o problema do leitor e da existência mesma da literatura na era da informação visual. E a cultura latino-americana no interior destes lugares-comuns.”(8)

Esse conjunto de termos, além de temas específicos do colóquio, de maneira geral representa grande parte do novo paradigma das ciências sociais latino-americanas, um paradigma que tem muitos pontos em comum com a teoria pós-colonial, mesmo que não seja completamente coincidente. É importante notar que, especialmente a partir da década de 90, a teoria latino-americana contemporânea explicita a sua conformação às metodologias e processos próprios aos Estudos Culturais, começa a delinear as conexões mais diretas com a teoria pós-colonial e fixar as especificidades dos Estudos Culturais latino-americanos:

“Como esta mesma heterogeneidade e latência arcaica que vai de mãos dadas com a aspiração de modernidade é transformada numa fonte para o exotismo latino-americano na mente europeia e norte-americana, ela repercute na América Latina com o peso prestigioso dessas culturas (exóticas, por sua vez, aos olhos da América Latina), catalizando, com ‘consciência de identidade’, o que era meramente a projeção de um Outro

idealizado. Neste sentido, os Estudos Culturais latino-americanos, sejam eles conduzidos de dentro do continente ou de fora, assumem um contra-efeito ideológico que não é aparente no caso de puros e simples Estudos Culturais”.(9)

Como nos Estudos Pós-Coloniais de língua inglesa, nos Estudos Culturais latino-americanos também está em jogo uma teoria da representação que necessariamente tem que levar em conta o problema da subalternidade. Inspirados pelo Subaltern Studies Group, uma organização de acadêmicos sudasiáticos liderados por Ranajit Guha, alguns acadêmicos latino-americanos propuseram a formação de um grupo parecido com o Founding Statement (Discurso de fundação) do Grupo latino-americano de estudos subalternos para contrapor à historiografia tradicional da elite um estudo da cultura latino-americana que recupere as especificidades da subalternidade e corrija as distorções estabelecidas pela abordagens hegemônicas. Para isso é imperativa para o grupo uma revisão não só do conceito de subalternidade, como também o profundo escrutínio das concepções de nação, identidade nacional, política e cultura implicadas na história prévia do pensamento latino-americano:

“Para representar a subalternidade na América Latina, sob qualquer forma que ela tome onde quer que apareça – nação, fazenda, lugar de trabalho, lar, setor informal, mercado negro – para encontrar o espaço em branco onde ele se expressa como um sujeito político, requer de nós explorar as margens do estado. (...) Devemos ser cuidadosos, no processo de conceitualizar a subalternidade, para não nos enredarmos no problema, dominante em articulações anteriores de liberação “nacional” (...), da própria elite nacional como subalterna, isto é, como reprodutora, tradutora, intérprete, editora: evitar, em outras palavras, a construção de intelligentsias pós-coloniais como “arrendatárias” na hegemonia cultural metropolitana”(10)

Mas, exatamente no foco de todo repensar sobre a subalternidade e suas relações com a identidade nacional e as políticas de superação do subdesenvolvimento está a dualidade centro—periferia. Neste sentido, o debate sobre o pós-moderno serve, apesar de sua multiplicidade de “encarnações”, propósitos e definições, para designar precisamente a crise de centralidade pela qual passa o Ocidente. Tal crise é uma das pedras de toque da teoria latino-americana contemporânea que tem buscado repensar a identidade, o hibridismo e a diferença cultural da região a partir do descentramento pós-moderno. Curiosamente, o descentramento vai ser muitas vezes tomado como uma inversão de valores. De repente, as margens passam a centro e o centro a margem, numa celebração catártica da diferença.

“A singularidade cultural é o campo utópico do subalternista. O subalternista deve ao mesmo tempo afirmar, e subseqüentemente encontrar e representar (quer dizer, precisamente, não ‘construir’), singularidade cultural entendida como diferença da formação cultural dominante”.(11)

Esse viés de interpretação, corrente em diversas áreas e autores e com diversos níveis de concordância com ele, desde a abordagem literária de Carlos Rincón sobre a diferença latino-americana a partir do boom do realismo mágico(12); à recuperação da antropofagia modernista brasileira pelos irmãos Campos e pelas teorias da tradução(13); a diversos trabalhos da chilena Nelly Richard(14); à definição de uma literatura pós-modernista na argentina por Santiago Colas(15); à própria idéia de “reconversão cultural” de García Canclini ou à obra sobre a pós-modernidade de Beatriz Sarlo(16), pode revelar-se controverso e ingenuamente otimista.

Então é preciso tomar cuidado sobretudo com a apropriação feita pelo neo-

liberalismo do discurso da diferença. Faz parte do próprio princípio de manutenção da hegemonia a apropriação das diferenças. A identidade cultural latino-americana é, portanto, apropriada por um sistema “multiculturalista” por sua “diferença”, mas que de fato seria apenas uma “diferença” a mais. Em um certo sentido, o neo-liberalismo admite, então, a diferença simplesmente porque estas formam um quadro de igualdade, um sistema de “diferenças uniformes”.

“Isso significa que a transparência do social foi simplesmente transferida da singularidade e inteligibilidade de um sistema de equivalências para a singularidade e inteligibilidade de um sistema de diferenças”.(17)

Por outro lado, cabe lembrar —algo que já foi mencionado acima— que um sistema que valoriza a diferença, estabelece uma espécie de valor positivo para sociedades culturalmente mais heterogêneas, caso da América Latina. O que por sua vez proporciona as abordagens celebratórias as quais mencionamos anteriormente. Ou seja, simultaneamente ao reconhecimento das possibilidades desse processo, há que levar-se conta também os perigos da inversão de hierarquias culturais ou absolutização da diferença. Como avisa Nelly Richard,

“Celebrar a diferença como um festival exótico – um complemento da outridade destinado a matizar, mais que subverter, a lei universal – não é o mesmo que dar ao sujeito desta diferença o direito de negociar suas próprias condições de controle discursivo, para exercitar sua diferença no sentido intervencionista de rebelião e perturbação, em vez de coincidir com os significados pré-determinados do repertório oficial da diferença”.(18)

Além disso, o hibridismo, a diferença e o reconhecimento de heterogeneidade cultural latino-americana servem como um princípio de contestação muito vago da hegemonia nordocêntrica, que os mais

pessimistas não hesitam em subestimar como parcelas minúsculas de uma ideologia da globalização que serve a propósitos neo-liberais. Uma das saídas dessa encruzilhada é mostrar-se atento às armadilhas da inversão total do esquema binário centro-periferia e marcar a fundamental distinção entre o auto-exotismo e a consciência crítica do que constitui a identidade cultural latino-americana, para que realmente se concretizem os fundamentos de um cosmopolitismo periférico.

NOTAS

1. Cornel West, “The New Cultural Politics of Difference”, *The Cultural Studies Reader*. [Simon During, ed.] London/New York: Routledge, 1993, pp. 203-17, p. 204.
2. Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, *The Post-colonial Reader*, op. cit., pp. 24-28, p.25.
3. Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*. London/New York: Routledge, 1990, p.160.
4. Bruce Robbins, “Comparative Cosmopolitanism”, *Social Text* 31-32 (1992), pp.169-86, p.183.
5. Gyan Prakash, “Postcolonial Criticism and Indian Historiography”, *ibidem*, pp.6-18, p.8.
6. Arif Dirlik, “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry* 20 (1994), pp.328-356, p. 352.
7. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico: Grijalbo, 1990, p.333.

8. Josefina Ludmer, "El Coloquio de Yale: máquinas de leer 'fin de siglo'", Las culturas de fin de siglo en América Latina. [Josefina Ludmer, ed.] Rosario: Beatriz Viterbo, 1994, pp.7-24, p.9.

9. Nicolau Sevcenko, "Cultural Studies Questionnaire", Travesia . Journal of Latin American Cultural Studies 2:2 (1993), pp.135-49, p. 148.

10. Latin American Subaltern Studies Group, "Founding Statement", boundary 2. 20:3 (1993), pp.110-21, p. 119.

11. Alberto Moreiras, "Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano. Candido y Borges", Revista Iberoamericana. Vol LXII, 176-77 (1996), pp. 875-91, p. 876.

12. Carlos Rincón, "The Peripheral Center of Postmodernity: on Borges, García Márquez and Alterity", ibidem, pp. 162-79.

13. Else Ribeiro Pires Vieira, "Nudity Versus Royal Robe: Signs in Rotation from (In)Culture to (In)Translation in Latin America", Brazil and the Discovery of America. Narrative, History, Fiction. [Bernard McGuirk, Solange Ribeiro de Oliveira, eds.] Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1996, pp. 1-15.

14. Nelly Richard, "Postmodernism and Periphery", Third Text 2 (1987/1988), pp.5-12.

15. Santiago Colás, Postmodernity in Latin America: The Argentine Paradigm. Durham: Duke University Press, 1994.

16. Beatriz Sarlo, Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina. Buenos Aires: Ariel, 1994.

17. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. London/New York: Verso, 1985, p.182.

18. Nelly Richard, "Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist Decentering", op. cit., ver nota 16, pp.156-61, p. 160.

(N. do Rizoma: Todas as citações textuais de textos em língua estrangeira – inglês e espanhol – foram traduzidas pelos editores deste site para facilitar a compreensão dos leitores).

Fonte: INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (www.intercom.com.br).

OS XENÓFOBOS DA FRONTEIRA

[Wilson Sobrinho](#)

Em mais um ataque aos direitos humanos nos EUA, fazendeiros norte-americanos se armam para deter imigrantes clandestinos. Os Minutemen acreditam proteger sua cultura contra os invasores.

.....

Latino-americanos que tentarem entrar ilegalmente nos Estados Unidos neste mês de abril terão outras preocupações além das temperaturas montanha-russa e os animais do deserto. Os que escolherem o Arizona como ponto de partida para seu sonho americano podem dar de cara uma milícia civil armada, diposta a mandá-los de volta para seu país de origem. O Projeto *Minuteman* -- nome inspirado em um grupo de civis que atuou durante a guerra da Independência dos Estados Unidos -- iniciou em abril a vigilância de uma faixa de pouco menos de 40 quilômetros, considerados os mais porosos da fronteira entre os EUA e o México.

Os *Minutemen* pretendem passar o mês de abril vigiando a fronteira na região da cidade de Tombstone. Oficialmente, dizem que apenas irão alertar as autoridades quando avistarem algum movimento suspeito ou quando identificarem imigrantes ilegais. Mas grupos defensores dos Direitos Humanos e até mesmo oficiais norte-americanos temem que o cenário venha a ser diferente.



Durante os preparativos para a ação de abril, os organizadores disseram ter "alistado" mais de mil voluntários. Porém, segundo diferentes fontes, entre 200 e 400 pessoas estão de guarda no deserto. Número próximo ao de jornalistas atraídos à região. Munidos de binóculos, armas (autorizadas no Estado) e comunicadores e dispendo até mesmo de apoio aéreo, os *Minutemen* dizem querer apenas chamar a atenção das autoridades federais para o problema da imigração clandestina na região. Segundo eles, a mobilização seria um "protesto" contra a falta de ação em Washington para tapar o buraco por onde milhares de imigrantes tentam ingressar nos EUA por ano.

"Para mim, estes estrangeiros ilegais são refugiados econômicos. Eles não são um exército invasor. É a invasão de um Cavalo de Tróia silencioso que está erodindo nossa cultura", declarou ao *Los Angeles Times* nesta semana Jim Gilchrist, que, ao lado de Chris Simcox, é o mentor do projeto. "Estamos mostrando ao governo um modelo de defesa da pátria. Se eles dispuserem 10 a 15 mil homens da Guarda Nacional na fronteira, não haverá mais lugar

por onde ingressarem pessoas", disse Simcox, editor do jornal de Tombstone.



"A maioria dos voluntários são senhores de mais idade, ex-policiais e veteranos", descreveu à reportagem do *Times* Gilchrist. Mas até crianças levadas pelos pais estão no grupo que atendeu ao chamado de Gilchrist e Simcox para bancar Charles Bronson na fronteira e "fazer o trabalho que o governo não faz" -- como diz o slogan do grupo em sua página de internet. Eles formarão grupos de até seis pessoas ao longo do deserto, espalhados em intervalos regulares. No caso de visualizar algum estrangeiro, a orientação passada ao grupo é de "não fazer justiça com as próprias mãos". "Não os ameace de modo algum. Se eles precisarem comida ou água, dê a eles. Se eles precisarem de atendimento médico, informe a Patrulha da Fronteira essa necessidade.", orienta a página do grupo. "Não serão permitidos confrontos com os invasores".

A União Americana pelas Liberdades Civas (ACLU, pela sigla em inglês) destacou um grupo de observadores legais para acompanhar de perto o desenrolar dos acontecimentos e garantir que nenhum abuso seja cometido, embora não esteja encorajando seus membros a participar de contra-manifestações na região. "Reconhecemos o direito do país a defender suas fronteiras, mas isso precisa ser feito pelas autoridades apropriadas e de um modo humano. Muitos imigrantes que vêm para esse país em busca dos empregos que oferecemos têm morrido no deserto pelo calor, desidratação e exaustão. Será muito mais trágico se tivermos imigrantes morrendo devido à violência", disse Eleanor Eisenberg, diretora-executiva da ACLU no Arizona em um comunicado oficial à imprensa.

A ACLU diz ainda que teme que grupos de supremacia racial tomem parte da iniciativa, podendo resultar em violência descontrolada. Segundo o britânico *The Guardian*, panfletos de grupos neonazistas teriam aparecido nas caixas de correio das residências da cidade de Douglas, próximo a Tombstone. Além disso, um grupo neonazista teria descrito a iniciativa como "evento do orgulho branco". Por outro lado, uma gangue latina de Los Angeles teria instruído seus integrantes a ir até a região para "ensinar uma lição aos *Minutemen*". "Não temos medo porque metade de nosso pessoal são ex-soldados treinados e esses caras são apenas um bando de vagabundos", teria respondido Gilchrist.

"Eles irão atrair todos desajustados, todos renegados, todos que quiserem defender suas preferências étnicas. Eles não são bem-vindos aqui", declarou o prefeito de Douglas, Ray Borane ao *Washington Post*, um dia antes do começo da vigília. "Creio que eles não sabem da violência que acontece aqui diariamente", disse ao *Washington Post* o porta-voz da Patrulha de Fronteira em Tucson. Segundo ele, os traficantes de imigrantes estão a cada dia mais perigosos, "antes jogavam pedras, agora eles atiram".

O Departamento de Segurança Interna dos EUA anunciou que irá colocar mais 500 agentes permanentes na região, em uma decisão que o Projeto *Minuteman* vê como uma de suas primeiras vitórias. O presidente George W. Bush pronunciou-se contrário à ação. "Sou contra vigilantes nos Estados Unidos", disse Bush. Já o presidente mexicano Vicente Fox qualificou o projeto de "caça a imigrantes". Segundo autoridades mexicanas, caiu pela metade o número de pessoas tentando ingressar nos EUA pela região.

Saiba mais

Vigilantes dos EUA prometem intensificar patrulhas em fronteira
<http://noticias.terra.com.br/mundo/interna/0,,O1689742-EI294,00.html>

Milícia dos EUA busca imigrantes na fronteira com o México
<http://oglobo.globo.com/especiais/america/167549295.asp>

Caça aos imigrantes
http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2005/03/050322_lucasmendes.shtml

Immigration Opponents To Patrol U.S. Border, **Washington Post** (30/03/05)
<http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A14164-2005Mar30?language=printer>

US has no time for Minutemen on Mexican border, **Independent** (04/04/05)
http://news.independent.co.uk/low_res/story.jsp?story=626132&host=3&dir=70

Border Watchers Capture Their Prey -- the Media, **Los Angeles Times** (05/04/05)

<http://www.latimes.com/news/nationworld/nation/la-na-minuteman5apr05,0,4428094.story?coll=la-home-headlines>

US vigilantes begin border stake-out, **The Guardian** (02/04/05)
<http://www.guardian.co.uk/international/story/0,,1450667,00.html>

ACLU of Arizona to Provide Legal Observers During Controversial "Minuteman" Border Watch Program, **ACLU** (30/03/05)
<http://www.aclu.org/ImmigrantsRights/ImmigrantsRights.cfm?ID=17864&c=22>

The Minuteman Project
<http://www.minutemanproject.com/>

Fonte: Planeta Porto Alegre (www.planetaportoalegre.net).

SANGUE LATINO NO CORAÇÃO DO IMPÉRIO

Jean-François Boyer



Cada vez mais numerosos e necessários à economia dos EUA, os imigrantes "hispanicos" estariam aderindo ao "american way of life"?

.....

Tudo cresce aqui entre as montanhas ocres que delimitam o vale verde: legumes, frutos, vinhas. Salinas Valley é uma dos canteiros que fazem da Califórnia um dos primeiros produtores agrícolas do mundo. O ultra-sofisticado sistema de irrigação estende seus tubos por quilômetros. Ajoelhados nos campos, os trabalhadores terminam a colheita. Os capatazes que os supervisionam 60 horas por semana são, como eles, mexicanos - mas experimentam algumas dificuldades para se fazer entender. A maioria dos empregados não fala espanhol. São índios triquis e mixtecos, originários do estado de Oaxaca, os mais pobres dos camponeses do México. Ganham aqui

cerca de sete dólares por hora, dez vezes mais que no seu país. "Para nós, os indígenas, não há meio para viver lá", torce o nariz Ramiro, 20 anos, metido num traje esportivo com o logotipo da equipe de futebol americano Fortyniners, de São Francisco. "Você deve escolher: ou permanece com o *pueblo*, com sua família e a vê morrer de fome, ou vai embora, vem aqui ganhar o dinheiro para eles sobreviverem."

Os símbolos da sua nova vida se alinham ao redor do campo: automóveis de ocasião, em bom estado, que compram por menos de 1.000 dólares. Na hora do intervalo - não mais do que meia hora - tiram o telefone celular do bolso para tagarelar com os amigos.

Num espanhol aproximado, ou por meio de um tradutor, eles se queixam dos *contratistas*. Esses intermediários latinos (1), encarregados de recrutar a mão-de-obra para as fazendas norte-americanas, embolsam de 15% a 20% do fruto do seu trabalho. Assim, triquis e mixtecos não se juntam ao sindicato que negocia com as companhias agrícolas e lhes garantiria melhores condições de trabalho, um salário melhor, ou mesmo um seguro saúde. José Manual Morán, membro da United Farm Workers, o sindicato agrícola fundado nos anos 1960 pelo mítico mexicano-estadunidense César Chavez (2), lamenta: "Tudo que eles querem é um trabalho, poder comprar um automóvel, comer e enviar alguns tostões para os seus familiares. Eles vivem em oito ou dez pessoas numa casa de três cômodos ou pagam às vezes a metade do salário para viver em casal num só cômodo..."

Illegais e discriminados - mas indispensáveis...

Noventa por cento dos trabalhadores agrícolas da Califórnia são imigrantes mexicanos ou centro-americanos clandestinos e sem documentos. Em plena expansão, a agricultura local não pode passar sem eles porque aqui não há quem queira trabalhar a terra nessas condições. Poucos são os que têm um

parente munido de um título legal ou que se casarão com um cidadão norte-americano e poderão obter, ao fim longas de diligências burocráticas, uma licença de trabalho e um endereço, o famoso *green card*.

Há vários anos, no entanto, os serviços de imigração não aparecem mais nos campos. Milhares de mexicanos, dos quais 4 mil indígenas, chegaram na povoação próxima de Greenfields, no fim dos anos 1990. Com exceção de alguns pequenos delinquentes, nenhum foi deportado. "Business is business... Esse sistema é hipócrita", conclui Morán.

Dom Andrés Cruz é o chefe dessa pequena comunidade indígena. Samuel Huntington? Não conhece, certamente. Também não sabe que o autor do *Choque das Civilizações* (3) desempenha um papel decisivo no debate atual sobre o tema da imigração latina nos Estados Unidos (4). O famoso universitário não afirmou no seu último livro (Quem somos? [5]) e em numerosos artigos, que os latino-americanos são inassimiláveis "na América que ele conhece e que ama"? De acordo com ele, "os fundamentos da cultura angloprotestante fundadora são: a língua inglesa, a cristandade (...), uma concepção inglesa da superioridade da lei, a responsabilidade dos líderes, o direito dos indivíduos (...), os valores protestantes do individualismo, a ética do trabalho e a crença de que os humanos têm a capacidade e o dever de criar um paraíso sobre terra..."

Nos EUA, como os estadunidenses

Impelido a prever se poderia cair nas graças de Huntington, dom Andrés responde sem provocação: "Sim, se nos derem a possibilidade, podemos nos tornar bons americanos!" Morán exagera. Greenfields provou, de acordo com ele, e por muito tempo, que os mexicanos são assimiláveis. A cidade aloja quatro vezes mais habitantes do que há trinta anos e 95% são mexicanos, incluindo o prefeito, os conselheiros municipais e os

responsáveis escolares. A metade deles são cidadãos norte-americanos ou dispõem de um *green card*, respeita escrupulosamente as leis e paga religiosamente os impostos e as pesadas dívidas contratadas para adquirir os símbolos materiais do sonho americano.

Certamente, falam sempre em casa o espanhol. Mas todos se esclarecem em inglês. Particularmente as crianças nascidas aqui. Ao contrário de outros estados, como o Texas, por exemplo, não há mais escolas bilíngües na Califórnia. O ensino se dá unicamente em inglês. Quanto à capacidade de trabalho dessas pessoas vindas do sul, pede-se aos proprietários que pensem nisso!

"A maioria dos novos recém-chegados criará raiz aqui", diz Morán. "Todos dizem a mesma coisa ao chegar: trabalho três ou quatro anos, faço economia e volto ao meu país para montar um pequeno comércio." O tempo passa e se acostuma: ganha-se bem nos Estados Unidos, gasta-se muito também. Sobretudo quando se comprar uma casa. Mesmo se são ilegais, os trabalhadores que demonstram rendimentos regulares podem obter créditos. "E depois se casam, têm filhos. Crianças americanas! E aí está... Trinta anos depois continuam lá... Para pessoas como nós, o país é a terra onde se parte!" Mas o caminho é árduo...

* * *

A alguns blocos dos arranha-céus do centro de Los Angeles, um restaurante anuncia num grande cartaz: *Pupuseria* (6). Na perspectiva da avenida, para o leste, alinham-se centenas de letreiros: Tiendas Mariposa, El Palacio Centroamericano, Llantas Nuevas Zamora, Ropa para la Familia.... A paisagem não se alterará ao longo de 30 quilômetros até os confins do leste Los Angeles. No caminho, o Plaza Olivera oferece um altar dedicado à Virgem de Guadalupe, padroeira do México, apoiado contra um

monumental mural que reproduz as bandeiras dos Estados Unidos e de todos os países da América Latina. Os sem-documentos vêm aqui rezar à Virgem para que ela lhes ajude a fazer a sua boquinha nos Estados Unidos.

Vindo do Estado de Mixoacán, radicado na Califórnia desde os cinco anos, com a mãe e os irmãos, Carlos permaneceu 11 anos sem documentos e exerceu todos os pequenos ofícios possíveis, antes de se estabelecer como técnico em raios-X. Um percurso estafante. Os empregadores podem contratar trabalhadores, por hora ou por dia, sem lhes pedir documentos. Mas, para oferecer a eles um emprego remunerado mensal exigem o número do seguro social e a identidade norte-americana. Os imigrantes recentes não possuem esses documentos. Eles aprendem muito rapidamente que os patrões aceitam sem hesitar os falsos cartões de seguro social e as falsas carteiras de motorista, que se compra por 70 dólares em todos os mercados das pulgas do sul dos Estados Unidos.

Milhões de falsos documentos circulam assim, sem que o governo federal se importe muito. Munido dessa documentação precária, contratado como jardineiro, lavador de pratos num restaurante ou temporário numa empresa de limpeza, o trabalhador latino poderá viver durante anos como clandestino, num país que não pode prescindir da sua força de trabalho. Os norte-americanos rejeitam os pequenos ofícios urbanos tanto quanto o trabalho rural. De fato, 53% dos mexicanos que vivem nos Estados Unidos não dispõem de nenhum documento legal.

Aos 25 anos, Carlos é cidadão norte-americano graças ao procedimento de ajuntamento familiar promovido por um tio legalmente instalado. "Ainda não atingi o meu objetivo: uma casa e a estabilidade econômica para as minhas três crianças e minha mulher... Mas certamente permanecerei nos Estados Unidos..." Para economizar, ele trabalha à noite como manobrista no estacionamento de um restaurante.

Entre o orgulho e a reverência

A metade da população do condado de Los Angeles é latina: 4,5 milhões de pessoas. Os bairros onde ela se concentra - East L.A., em especial - difundem um ambiente pequeno burguês de aparência enganosa. A maioria das famílias que habitam esses lugares vive com menos de 20 mil dólares por ano, soma que, nos Estados Unidos, permite apenas fazer frente ao quotidiano (7). E esses bairros alojam gangues temidas no oeste norte-americano.

Jovem político de 37 anos, nascido no estado de Zacatecas, no México, José Huizar passou a maior parte de sua vida adulta aqui, num chalé de madeiras velhas que dá para uma auto-estrada. Com cinco anos iniciou os estudos na escola pública até ganhar uma bolsa para se juntar a uma das melhores universidades do país: Princeton (New Jersey). Atualmente membro do patronato da sua universidade, este militante do Partido Democrata bateu-se durante vários anos por justiça na escola, à cabeça dos serviços de educação pública da grande Los Angeles. Faz campanha para se sentar no conselho municipal da cidade. Uma *success story* digna das melhores séries. O pai de José era um camponês iletrado.

No coração deste bastião mexicano, Huizar fala espanhol com dificuldade. É, no entanto, um migrante de primeira geração. Dizendo-se unido a uma cultura mexicana de conteúdo fluido - "uma maneira específica de se comportar, vestir-se... uma música... uma cozinha diferente..." - ele não se considera sempre como "assimilado". No entanto, quando lhe perguntam o título do último romance que leu em espanhol, sorri e responde: "Tem razão, eu sou um pouco *pocho*..." Na gíria mexicana, o termo designa o imigrante que perde a sua língua natal e se derrete na cultura americana. "Eu sou orgulhoso de ser mexicano", conclui ele, "mas agradeço aos Estados

Unidos pelo que me deram: educação, trabalho... Tudo o que não existia nas montanhas zacatecas".

O último recenseamento federal mostra que, no conjunto do país, 41 milhões dos residentes são de origem latina (14% da população) (8). A metade nasceu fora das fronteiras, 65% tem ascendência mexicana. Em 2045, de acordo com o Pew Hispanic Center, o número de latinos girará em redor de 103 milhões. O espanhol já é a segunda língua do país. Os Estados Unidos são o segundo país de língua espanhola do mundo - após o México, à frente da Espanha e da Colômbia... Os jornais e programas noturnos das estações locais de Univisión, a gigante da televisão hispânica, têm freqüentemente mais audiência que os da ABC, CBS ou NBC, em Miami, Nova York ou Los Angeles.

Quando a imigração não atrai apenas os pobres

La Opinión, em Los Angeles; *LaVoz*, em Houston; *Rumbo*, no Texas; *La Raza*, em Chicago mostram a cada dia uma notícia de *success story* aos seus leitores: uma família de Mixoacán fundou sua própria vinícola, após a colheita das vinhas do Napa Valley durante uma geração... Um rapaz de 29 anos, nascido em Tijuana, acaba de lançar uma linha de camisetas... Por muito tempo pejorativo, o termo latino está na moda. A estrela mexicana de Hollywood Salma Hayek ou Jorge Ramos, apresentador-celebridade do jornal da Univisión, são modelos para a juventude urbana, todas de origens misturadas. Cantores bilíngües, como o mexicano Alejandro Fernandez e os porto riquenhos Chayanne, Jennifer Lopez, Ricky Martín, invadem as rádios e televisões, em espanhol ou inglês.

Vicente del Rio oferece com prazer tequila sobre o terraço de Frida (9), seu restaurante em Beverly Drive, não distante da montanha marcada com as letras gigantes Hollywood. Seu estabelecimento tornou-se o lugar de

encontro dos *yuppies* do bairro, do *show business* latino e da comunidade judaica de Beverly Hills. Cada vez mais mexicanos de classe média ganharam os Estados Unidos nesses últimos anos. De acordo com pesquisa do Pew Hispanic Institute, dois em cada cinco mexicanos se dizem prontos a viver ali, mesmo sem documentos. A intenção de emigrar "não se manifesta mais apenas entre os pobres. Esse desejo é presente na classe média e mesmo nos círculos formados na universidade", afirma o diretor da sondagem, Roberto Suro (10).

A velha idéia segundo a qual a imigração nasce da miséria não é mais suficiente para explicar o fenômeno. Instaurado no sul do Rio Grande, o modelo neoliberal se traduziu num aumento do número de pobres e do empobrecimento da pequena burguesia. Também tornou a juventude, atingida pela publicidade e pela televisão, mais sensível ao sonho americano.

A cultura híbrida dos imigrados

Assiste-se assim, de Chicago a San Antonio, ao nascimento de uma cultura híbrida: a juventude hispana dos bairros populares abandona a salsa e a cumbia tradicionais para um novo ritmo made in USA, o reggaeton, mistura indefinida de hip hop, rap e ritmos latinos. Pode-se, porém, encontrar aleatoriamente, numa balada californiana, quadros superiores mexicano-estadunidenses de terceira geração, falando mal sua língua original e contudo apaixonados pelo teatro chicano em espanhol.

A grande mídia latina derrama sobre o seu público uma programação embrutecida feita de publicidade, talks shows estúpidos e informações tendenciosas. Entretanto, do norte ao sul, um pouco por todo o país, emitindo em inglês, espanhol e diferentes dialetos indígenas mexicanos, a

Radio Bilingue propõe programas de qualidade e se esforça para salvar a cultura original dos hispânicos da dissolução no melting pot comercial.

O mundo político ganhou espaço nos representantes da segunda comunidade nacional. Dois dos principais ministros de George W. Bush - o secretário de Justiça, Alberto Gonzalez, e o secretário do Comércio, Carlos Gutierrez - são latinos. Vinte e cinco deputados e senadores (mexicanos, cubanos e porto-riquenhos de origem) têm assento no Congresso. Mais de vinte prefeitos hispânicos gerem cidades com mais de 100 mil habitantes na Califórnia, Texas, Flórida e Connecticut. Para muitos, a eleição de Antonio Villaraigosa, mexicano de segunda geração, para prefeitura de Los Angeles, em 2004, constituiu uma surpresa ou mesmo um choque.

O american dream é evidentemente o maior objetivo de um grupo de pressão constituído pelas principais personalidades latinas. Pesquisador na Universidade Jesuíta Californiana Loyola Marymount, David Ayon batizou-a de Rede Latina. Nascido há 48 anos no Texas, de pai mexicano engajado no exército americano durante a segunda guerra mundial, Ayon explica que essa rede se apóia nos altos funcionários de origem latina e nas grandes associações dirigidas por mexicano-americanos como a League of United Latino American Citizen (Lulac), o Mexican American Legal Defense and Educationnal Fund (Maldef) ou o Consejo de la Raza, organizações largamente abertas aos latinos de todas as origens.

Redes pró-imigrantes e identidade cultural

Simultaneamente, eles trabalham para uma integração rápida e apóiam no Congresso os projetos de leis que tendem a regularizar a situação dos sem-documentos e dos programas sociais dos quais os migrantes podem se beneficiar. Debatem igualmente para facilitar a progressão escolar das crianças que falam inicialmente apenas o espanhol, e para fazer respeitar os

direitos dos trabalhadores hispânicos. Sobretudo, distribuem milhões de dólares em bolsas para permitir o acesso à universidade dos filhos de imigrantes.

Essa rede latina situa-se globalmente no movimento do Partido Democrata. Henry Cisneros (ex-presidente da câmara municipal de San Antonio e ministro de Bill Clinton), Bill Richardson (governador do Novo México) e Robert Menéndez (deputado democrata de New Jersey, cubano-estadunidense), desempenharam papel decisivo na sua constituição. Eles financiaram, por exemplo, as campanhas de Antonio Villaraigosa em Los Angeles e do senador Ken Salazar no Colorado. No entanto, certas personalidades da Rede Latina aproximaram-se, nos últimos anos, do Partido Republicano. Carlos Olamendi, proprietário de uma cadeia de 50 restaurantes, juntou-se à equipe de Arnold Schwarzeneger, o governador direitista de Califórnia.

A Rede Latina privilegia o trabalho de lobby realizado junto às autoridades federais. Ela se mostra menos receptiva às tentativas dos governos mexicano e centro-americanos que solicitam seus serviços para defender seus interesses em Washington. Seria falso crer, sorri Ayon, "que a comunidade latina nos Estados Unidos é a América Latina transplantada aqui".

Uma rede menos influente, que Ayon nomeia de Rede Mexicana, opõe-se mais ativamente à assimilação. De Chicago a San Antonio, organiza-se localmente em clubes de oriundos, pequenas associações que reúnem mexicanos naturalizados e imigrantes originários de um mesmo lugar que se agrupam em federações. Os mais ativos são dos estados mexicanos de Zacatecas, Mixoacán e Guanajuato, de onde saíram, desde a segunda guerra mundial gerações sucessivas de imigrantes. Os clubes financiam projetos

sociais e a construção de escolas ou de centros esportivos nos seus municípios de origem, no México.

Para angariar fundos eles organizam bailes ou banquetes, animados por um mariachi ou um grupo de música norteña. A Rede Mexicana mantém relações muito estreitas com os consulados mexicanos e o Instituto dos Mexicanos do Exterior, criado pelo presidente Vicente Fox para apoiar o seu governo nas negociações com Washington. Mas os clubes de oriundos recrutam pouco nas grandes cidades. Os latinos parecem mais preocupados em se estabelecer no país do que instituir sua nação de origem nos Estados Unidos.

"Patriotismo" ou falta de opções?

A análise do comportamento dos latinos feito por Harry Pachon, presidente do Instituto Político Tomás Rivera da Universidade da Califórnia Sul, vai nesse sentido. Caracteriza-se, diz ele, "por uma forte ética do trabalho e pela renovação do ideal norte-americano de que o labor intenso e a perseverança conduzem a uma vida melhor". A idéia de que os Estados Unidos são uma terra de oportunidades, acrescenta ele, explica também que os latinos sempre tenham manifestado "um grau elevado de patriotismo": 300 mil norte-americanos de origem mexicana participaram na segunda guerra mundial e 130 mil latinos foram recrutados sob a bandeira norte-americana no início da segunda guerra do Iraque.

Primeira deputada federal de origem nicaragüense, Hilda Solis ameniza esse julgamento. O distrito de Los Angeles, no qual foi eleita, lamenta a morte de 11 latinos no Iraque. Mais do que a fibra patriótica, explica ela, são a falta de opção e as precárias condições de vida que empurram os jovens latinos para o exército. E a esperança de obter documentos verdadeiros, pagos pelo preço do medo e do sangue, após cumprir o serviço militar.

Solis confirma igualmente que embora votem majoritariamente no Partido Democrata, uma vez naturalizados, os latinos tendem "a passar para a direita" logo que acedem à classe média. Trinta por cento deles deram a preferência a Schwarzeneger e 40% a Bush. Os cubanos de Miami não são mais os únicos a apoiar o presidente George W. Bush. Brillhante advogado mexicano-estadunidense de segunda geração, nomeado ministro da Justiça em 2004, Alberto Gonzalez, por exemplo, defendeu as políticas prisionais de Abu Graib e Guantanamo. Em total contradição com os princípios (pelo menos afirmados!) das democracias latino-americanas: respeito aos direitos humanos e não-intervenção.

Muitos clandestinos, poucos eleitores

A sub-representação política dos latinos não preocupa menos o Partido Democrata. Dos 41 milhões que vivem nos Estados Unidos, apenas 7 milhões têm o direito a voto, e é pouco provável que em curto prazo possam pesar no futuro político do país. No México, Carlos Gonzalez, diretor do Instituto dos Mexicanos no Exterior, mostra uma das chaves do problema: "A estrutura da economia americana não permite mais ao imigrante recente atingir rapidamente, como nos anos 1950 e 1960, um estatuto de classe média. É essencialmente uma economia de serviços, que privilegia as elites do conhecimento e gera subclasse sem possibilidade de promoção vertical". Muito restritiva, a política migratória dos Estados Unidos condena por longo tempo esses setores ao estatuto dos sem-documentos, à parte das disputas eleitorais.

Na Califórnia, em todo caso, a arquitetura e o urbanismo evoluem ao ritmo da imigração, como atesta a fachada neocolonial do hipermercado de São José, a capital do Silicon Valley. Os proprietários de Mi Pueblo vieram do México há menos de trinta anos. As vitrinas mostram tortillas de milho, molhos picantes, feijões pretos em conservas e pimentas de todas as

espécies... Inúmeros produtos levam a marca El Mexicano, a dos irmãos Márquez, imigrantes de primeira geração, que instalaram suas fábricas na entrada da cidade. "Existe aqui - diz Bruno Figueroa, cônsul geral do México em São José - um verdadeiro business da nostalgia". As cadeias de supermercados latinos faturam cifras milionárias. Em resumo, os hispânicos penetram mais facilmente no mercado norte-americano do que no mundo político...

O poder de compra anual da comunidade latina beira 700 bilhões de dólares - 200 bilhões a mais que o PIB da Argentina... As grandes redes de varejo investem somas consideráveis em marketing e publicidade para se introduzir neste mercado. Dois milhões de empresas hispânicas geram cerca de 250 bilhões de dólares de negócios anuais e mais 2 milhões de empregos: cadeias de supermercados e restaurantes, empresas de limpeza, mídia, agências de publicidade, companhias de transporte e de embalagem...

Ser um pouco México, para ser sempre EUA

Na internet, as câmaras de comércio hispano-americanas mostram listas intermináveis de pequenas e médias empresas. Os latinos criam mais que os brancos ou negros norte-americanos. O US Bank e a US Hispanic Chamber of Commerce (USHC; 40 câmaras na Califórnia, 20 no Texas) levantaram, há pouco, um plano nacional de financiamento das empresas latinas de 1 bilhão de dólares. Essa integração econômica se traduz, sem surpresa, em termos políticos. O USHC, por exemplo, apoiou publicamente a nomeação, por Bush, do juiz ultraconservador John Roberts à presidência da Corte Suprema, em 2005. É verdade que, em matéria de família, aborto ou homossexualidade, a maioria dos imigrantes recentes - católicos praticantes - não cedem uma polegada aos ultras norte-americanos. Em Houston, Juan Alvarez, um dos numerosos militantes centro-americanos - mais politizados que os mexicanos.

SOBRE A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA (1)

Euclides André Mance
Curitiba, maio de 1995



1. Situando o Problema

A questão da identidade latino-americana (2) foi abordada de maneira recorrente desde o processo de colonização. Ganhou maior destaque, contudo, a partir das lutas pela independência colonial e, recentemente, na segunda metade do nosso século, tanto a partir dos novos movimentos sociais-revolucionários quanto das elaborações de diversas ciências humanas, que passaram a analisar certos problemas da América Latina em seus aspectos estruturalmente comuns e em seus similares desdobramentos dialéticos. Mais recentemente os movimentos de reorganização do capitalismo a nível mundial, levando ao surgimento de mega-mercados, induziram a constituição do Mercosul. Tal projeto de abertura gerou, em uma parcela da sociedade civil organizada, uma série de reflexões sobre a

importância de uma integração não apenas econômica, mas especialmente cultural entre os nossos povos, bem como uma série de críticas aos ideais neoliberais que norteiam esta integração, visando substituí-los pelo objetivo de uma democratização substancial de nossas nações, democratização essa que se configure na construção da cidadania ativa e mais plena possível - o que significa a garantia de todos os direitos humanos, uma vida digna e em qualidade satisfatória para todos, bem como o respeito e empenho pela realização das singularidades humanas em exercício ético de sua liberdade (3).

Esse tema também tem sido recorrente na história da filosofia na América Latina. A partir dos anos 60, contudo, multiplicaram-se os estudos que desembocaram em duas posições que às vezes se integram e às vezes se separam: a filosofia do americano e a filosofia da libertação.

O nó crítico destas aproximações e divergências refere-se ao acercamento ou distanciamento da realidade concreta a que chegam as diversas elaborações sobre tais definições. A busca de uma identidade latino-americana a partir de uma reflexão ontológica, isto é, sobre o sentido de ser da realidade e do homem latino-americanos, pode apontar para uma abstração que perca de vista as diferenças culturais e classistas, bem como, o movimento histórico de construção de uma identidade que é repleto de conflitos sob uma situação de dependência (4). Por outro lado, a busca desta identidade também pode chegar à afirmação do humano que deve realizar-se plenamente em cada pessoa deste nosso continente, exigindo-se, por isso, a ruptura com toda a situação de dependência e dominação.

No período emergente da filosofia da libertação -- meados dos anos 60 aos primeiros anos da década de 70 -- nota-se uma crescente ruptura com a questão "quem somos nós, os latino-americanos?". A necessidade concreta de libertação dos oprimidos prescinde de tal resposta, uma vez que a

condição de seres negados pela opressão implica a própria determinação de uma identidade oprimida. A identidade que nos unifica -- conforme vertentes da filosofia da libertação -- é a nossa própria condição de seres negados. Problemático seria buscar uma identidade abstrata que unificasse, conceitualmente, dominantes e dominados e as diversas culturas particulares neste continente sob uma mesma totalidade, desconsiderando assim as contradições reais que envolvem nossas sociedades e a condição de exterioridade dos diversos povos e sujeitos particulares.

2. A Identidade Latino-americana : elementos da trajetória histórica na colocação do problema

A pergunta pela identidade latino-americana tem origens remotas. O próprio Simón Bolívar que tentara por fim à dependência colonial e sonhara com a unidade da América Latina liberta de toda forma de dependência escravizadora se embateu com este problema até o final de sua vida (5). No discurso de Angostura, em 1819, ele afirmava o seguinte : "Não somos europeus, não somos índios, mas sim uma espécie intermédia entre os aborígenes e os espanhóis. Americanos por nascimento e europeus por direito, nos encontramos em meio ao conflito de disputar os títulos de propriedade aos nativos e manter-nos no país que nos viu nascer, contra a oposição dos invasores. De maneira que o nosso caso é extremamente extraordinário e complicado.(...) Estamos colocados num grau inferior ao da servidão". "Mantenhamos presente que o nosso povo não é nem europeu, nem americano do norte, é antes uma composição de África e América do que uma emanção da Europa... é impossível determinar com propriedade a que família humana pertencemos" (6).

Nesta busca de construção de uma identidade latino-americana, observa-se, logo após a independência de vários países, posições contraditórias. A

pergunta "quem somos?" é uma permanente fonte de angústias para as burguesias crioulas.

Por um lado observa-se a valorização do indígena a partir de fins do século XVIII, algumas décadas antes do início dos movimentos de emancipação política, afirmando a capacidade do índio americano como criador de grandes culturas. Afirmando-se a capacidade humana de índios, crioulos (7) e mestiços, afirmava-se simultaneamente o direito de formarem nações independentes da Europa (8).

Após a independência, contudo, um complexo de inferioridade aparece frente à cultura européia. A América latina devia modernizar-se e Domingo Faustino Sarmiento proporá a civilização frente à barbárie do passado colonial e indígena, apresentando como modelo aos países do sul os Estados Unidos da América do Norte: "sejamos os *yanques* do sul". Salienta Leopoldo Zea que "sobre a composição racial e cultural heterogênea desta América, os civilizadores americanos do século XIX, tais como Sarmiento, Alberdi, Lastarria, Bilbao, Mora e outros mais, se empenharão em colocar a máscara da civilização européia e estado-unidense. Sejamos os Estados Unidos! Sejamos os *yanques* do sul! Contraposição de máscaras, representações diferentes, mas sempre alheios e pouco autênticas, de diversos personagens. Atores sempre e por sê-lo, simuladores..." (9)

Fracassado tal projeto mimético, José Martí em *Nossa América* combate a tese de se pretender apagar a história dos povos da América em nome de assumir padrões de uma "civilização" que lhes é estranha. Era preciso irmanar o anseio do futuro com a própria realidade e afirmar seu próprio caminho, uma vez que os livros europeus ou norte-americanos não apresentavam a chave de compreensão do hispano-americano.

Juan Bautista Alberdi afirmava que era necessário um esforço de elaboração conceitual para que a cultura americana emancipada pudesse se afirmar. "Duas cadeias nos atavam à Europa -- afirma Alberdi -- uma material... a outra inteligente... Nossos pais romperam uma pela espada: nós romperemos a outra pelo pensamento. Esta nova conquista deverá consumir nossa emancipação... Passou o reinado da ação; entramos no do pensamento. Teremos heróis, porém sairão do seio da filosofia... A inteligência americana quer também seu Bolívar, seu San Martín. A filosofia americana, a política americana, a arte americana, a sociabilidade americana, são outros tantos mundos que temos que conquistar" (10).

Por sua vez, frente a *Civilização e Barbárie* de Sarmiento, José Vasconcelos proporá a "mestiçagem" integradora das culturas em *A Raça Cósmica*. Para o autor, "... mesmo as mestiçagens mais contraditórias podem concluir-se beneficentemente sempre que o fator espiritual contribua a levantá-las". Na América Latina, como ocorrera em outras regiões do mundo, a mestiçagem geraria uma nova raça, que seria aqui peculiarmente uma raça cósmica, integrando as diferentes raças e culturas (11).

Desde o Peru, Jose Carlos Mariátegui exigirá a incorporação do índio à vida da pátria peruana e americana, visando a integração nacional, criando uma nação unida e forte. Afirma que o índio não é um ser inferior, nem expressão da barbárie, mas sendo homem como os demais deve conjuntamente assumir os destinos da América. É preciso combater o preconceito de que existam raças inferiores. Afirma Mariátegui que "o conceito de raças inferiores serviu ao ocidente para sua obra de expansão e conquista" (12) e que, de fato, a colonização e, depois, o liberalismo destruíram a economia agrária indígena, transformando os índios em objeto de exploração, excluindo-os da nação. Mariátegui salientava, então, a existência de dois Perus e de duas Américas: a dos exploradores e dos explorados. Superando a exploração era preciso constituir uma só nação,

um só homem, uma só América (13). Analisando tal posição, comenta Leopoldo Zea: "não há índios, nem crioulos nem mestiços, somente homens. Homens que devem tomar consciência de sua humanidade para fazê-la valer e exigir que lhes seja reconhecida. O índio deve tomar a consciência de seu ser homem e atuar como tal nesta América" (14).

Leopoldo Zea aproxima o indigenismo da negritude (15), isto é, considera a ambos como bandeiras de reivindicação do homem da América Latina e da África, como expressões concretas desses homens que lutam pelo respeito à sua própria humanidade (16). Não se é mais ou menos homem em razão da cor de pele ou da cultura que se tenha. Se a exclusão do índio consistia em seu desconhecimento, era necessário afirmar o ser do indígena, não para negar o branco ou rechaçar valores herdados da cultura ocidental, mas para integrar o que estava separado desde a colonização. Posteriormente no Peru o problema da divisão nacional avançou para análises que subsumiram a reivindicação indígena na reivindicação dos direitos de todo o povo poder participar do progresso e da prosperidade nacionais. Analisando esse processo, comenta Leopoldo Zea: "o indigenismo se transforma, assim, em latino-americanismo, em expressão da dupla luta interna e externa que mantém os povos nesta parte do continente para por fim à situação de dominação e dependência. O racismo é só uma justificativa entre outras que um grupo de homens levanta para dominar a outros. O racismo serve tanto aos que tratam de manter a exploração realizada pelos peninsulares espanhóis e seus herdeiros, os crioulos, como aos que a nível internacional originaram o colonialismo. Por isso a luta na América Latina deverá ser anti-oligárquica e anti-imperialista" (17).

3. A identidade latino-americana e filosofia do americano

Na vertente em que se elaboram reflexões sobre o ser peculiar latino-americano, tenta-se, em linhas gerais, elaborar uma ontologia do homem e

da realidade americana com uma reflexão criativa sobre as circunstâncias, utopias e mitos que possibilitam a compreensão de um sentido da América Latina que vai despertando como consciência de si mesma (18).

Em *América Bifronte*, Alberto Caturelli, reflete sobre o ser da América. O autor constata a "presença muda do ser bruto, que deve ser transformada em presença inteligível e viva" a ser comunicada. É preciso opor à América originária (presença não tematizada e secreta) a América desvelada, sendo portanto necessário descobri-la a nível do seu ser. Descobrir a América significa "romper a muda clausura da entidade simplesmente sendo, em bruto", significa patentear o significado do continente.

A América, portanto, tem uma dupla face. Uma está "voltada para o originário", a América ser bruto (19); a outra é aquela "descoberta pela Europa", como reflexão do espírito. Desse paradoxo a América começa a ouvir o apelo do Ser.

Conforme o autor, a busca do sentido original da América enfrenta não apenas o aspecto primitivo da natureza circundante. A pseudo-cultura mimética e europeizada da cidade bastarda, a vivência inautêntica do cotidiano, a pseudo-política esquecida do sentido do Tu, são obstáculos a serem superados para compreendermos nosso ser, compreendermos a unidade cultural desde a experiência originária de nossa circunstância -- dimensão pré-cultural -- a partir da qual tem-se o contato com as tradições europeias, indígena e negra que devemos fazer desabrochar.

Ortega y Gasset, por sua parte, elaborou interessantes reflexões sobre o homem latino-americano desde a realidade argentina. Em seu artigo "La Pampa... promessas", ele desvenda um sentido prospectivo do latino-americano ao enfrentar a sua realidade: a realidade é compreendida e vivida a partir das promessas de seu horizonte, de seu porvir. É um viver a partir de

um futuro imaginado, mas não real, em que o horizonte se apresenta como uma utopia prometida a se cumprir. " *O pampa* -- nos diz Ortega y Gasset -- *se olha começando por seu fim*, por seu órgão de promessas... Talvez o essencial da vida argentina é isso: ser promessa. Tem o dom de nos povoar o espírito com promessas, resplandece em esperanças como um campo de mica com inumeráveis reflexos. Quem chega a esta costa vê diante de si todo o *porvir*... O pampa promete, promete, promete... Faz, a partir do horizonte, inesgotáveis gestos de abundância e concessão" (20). O homem latino-americano vive a partir do horizonte futuro, longínquo, a partir do que não é, como uma promessa que *ad-vém*. "Vive-se aqui tudo do distante e a partir do distante. Quase nada está onde está, senão diante de si mesmo, muito adiante no horizonte de si mesmo e, a partir dali, governa e executa sua vida do *aqui*: a real, presente, efetiva. O modo de vida do argentino é aquilo que eu chamaria *o futurismo concreto de cada um*. Não é o futurismo genérico de um ideal comum, de uma utopia coletiva, mas é a vivência de cada um *a partir de suas ilusões*, como se elas já fossem a realidade" (21).

Esse futurismo possui assim um caráter individualista, no modo em que é assumida e projetada a existência, vivendo o latino-americano essa utopia em função de si mesmo, do projeto individual de sua vida. A América como utopia é, pois, uma promessa que se faz pessoalmente ao americano que deseja vivê-la. Daí o sentido trágico e amargo que Ortega y Gasset desvenda ao considerar que o descumprimento dessa utopia e dessa promessa é vivida como uma espécie de derrota pessoal. "A rigor -- nos comenta o filósofo -- a alma crioula está repleta de promessas feridas, sofre radicalmente de um divino descontentamento... sente dor em seus membros que lhe faltam e que, entretanto, nunca possuiu" (22). Assim, o modo de ser americano tem um fundo de tristeza que recobre seu utopismo. Com ilusões irrealizadas, percebe que tem existido sem viver sua própria vida, que lhe passa como uma sombra enquanto anseia por um devir

imaginário, descobrindo finalmente uma espécie de vazio irremediável, com o sentimento de ter perdido sua própria vida.

Comentando essa reflexão de Ortega, assim analisa Raul Fornet-Betancourt: "confiante na ilusória promessa de sua vida, o americano não se preocupa com o seu presente, não vive plenamente a sua vida presente e esta se esvai sem ser propriamente vivida por ele.(...) No fim de sua vida, pensa Ortega, o homem americano se vê confrontado com a dolorosa experiência de que a vida tenha passado sem tê-la vivido, sem advertir sequer seu passo concreto" (23). Não se trata, contudo, de simples tomada de consciência de uma sensação de fracasso, pois para assistirmos ao seu fracasso é necessário que a estejamos vivendo. Conclui Ortega que "o crioulo não vive a sua verdadeira vida, mas que ela tem passado sem que ele se dê conta, vivendo a outra, a vida prometida. Por isso, quando chega à velhice e olha para trás, não encontra a sua vida, porque não passou por ele, aquela que não viveu, e encontra somente um rastro dolorido e romântico de uma existência que não viveu. Encontra, pois, o vazio, o oco de sua própria vida" (24).

Roberto Escobar, por sua vez, também apresenta a América como o continente da utopia, mas conferindo-lhe um caráter positivo. A utopia é uma constante ao longo de toda a história da América, que já foi imaginada como o lugar do "bom selvagem", da "fonte da juventude", do "Eldorado".

Na história destas terras quatro utopias tornaram-se dominantes. Sob a **utopia social** desejou-se "criar uma nova ordem social no novo mundo, encarnada nos projetos de independência e constituições"; sob a **utopia religiosa**, desenvolvem-se inúmeros movimentos ligados ao milenarismo e messianismo; sustentando as **utopias míticas**, encontramos as lendas dos indígenas, das civilizações originárias; e por fim sob a **utopia intelectual**, afirma-se, por exemplo, a tentativa de se criar uma filosofia original. Conclui Escobar que para encontrar a América é preciso inventá-la e que "até agora

o único caminho que foi oferecido a nossos pensadores foi o da utopia, nas suas diversas formas e nos seus diversos temas" (25). Urge, portanto, conhecermos a nós mesmos, buscar nossas raízes comuns, e compreendermos o homem latino-americano bem como a sua situação.

3.1 Identidade Latino-americana: Humanismo e Libertação

Para caracterizar a identidade latino-americana, conforme Leopoldo Zea, mais do que investigar as suas utopias é preciso tratar de maneira filosoficamente autêntica a América Latina, investigando sua maneira de ser e suas circunstâncias concretas, recuperando a história do continente, em especial a história das idéias aqui difundidas. Este trabalho, para o autor visa contribuir para o esclarecimento e transformação concreta da realidade.

Conforme Francisco Miró Quesada (26), Leopoldo Zea, em sua trajetória de pesquisador da história das idéias -- a princípio no México e depois na América Latina -- desemboca na filosofia do americano que tem por missão " revelar-nos nosso próprio ser, revelação que se manifesta através da criação de uma determinada consciência histórica, consciência que por sua vez, orienta nossa opção para a libertação definitiva." (27). É justamente pela afirmação de um profundo humanismo desde o qual considera a realidade do homem latino-americano, que a reflexão de Zea se desdobra sobre questões da dependência cultural e da necessidade de libertação, a fim de que os povos atinjam o florescimento pleno de suas culturas e o reconhecimento universal de sua humanidade.

A libertação almejada por Zea somente pode ser conquistada "mediante o reconhecimento da dignidade e da liberdade reais de todos nós latino-

americanos" (28). Este reconhecimento humano exige a superação da alienação, a autenticidade, o fim dos imperialismos e da dependência. Desde a reflexão da história latino-americana, dos seus diversos processos de transformação social, o filósofo da história latino-americana haverá de clarear e intensificar um novo tipo de consciência. Assim, conforme explicita Miró Quesada, "a filosofia da história americana tem que ser a vanguarda desta nova consciência, tem que precisar o caminho que ela vislumbra, o modelo cuja realização tornará possível, por fim, forjar uma realidade que seja autenticamente nossa (...) Só um projeto de transformação social radical poderá, ao final, ter o êxito que esperamos: a libertação definitiva de nossos povos, a criação de uma América Latina verdadeiramente independente e humanizada" (29).

4. Identidade Latino-americana e Filosofia da Libertação

No Brasil, comenta Hugo Assmann, a pergunta pela identidade do "ser brasileiro", nos desvia da necessidade de tomar posição ao lado das maiorias oprimidas. Sua vigência étnica, antropológica-cultural é válida, mas não pode servir para ocultar as contradições de classe em nossa sociedade, bem como o modelo sócio-econômico dependente que concentra rendas nas mãos de uns poucos e exclui as maiorias. Ilustrativo desse desvio seria -- para Hugo Assmann -- o trabalho de Darci Ribeiro intitulado "Utopia Selvagem" no qual se encontram as seguintes passagens: "Somos os que fomos desfeitos no que éramos, sem jamais chegar a ser o que fomos ou quiséramos. Não sabendo quem éramos quando demorávamos inocentes neles (os indígenas, negros), inscientes de nós, menos sabemos quem seremos" (30). E a sua conclusão: "Verso estes jogos utópicos forrado de cautela. Suspeito muito que reformar a sociedade -- desfazendo-a para refazê-la melhorada --, embora indispensável, seja um trabalho muitíssimo arriscado e complicado" (31). Com isto, conclui Assmann, não se consegue superar os aspectos equívocos da pergunta "quem somos?".

Em geral, a filosofia da libertação secundarizou a questão sobre a identidade latino-americana, interessando-se mais em pensar a situação de marginalização e injustiça que sofrem as maiorias oprimidas em nosso continente. A reflexão filosófica que esclareça a dominação e alienação e que contribua com a reflexão crítica da práxis de libertação é, para esta vertente filosófica, a mais prioritária. Daí a ponderação de Hugo Assmann: "A partir da extrojeção-negação-morte-anulação das maiorias oprimidas a resposta à pergunta 'quem somos?' passa necessariamente pela outra pergunta 'do lado de quem nos posicionamos?'. E esta -- conclui o autor -- deveria ter uma resposta clara e insofismável... é o posicionamento prático que importa." (32).

Enrique Dussel, por sua vez, a partir de sua dialética alterativa (33), assumindo uma posição clara frente às alternativas de Assmann, apresenta a América Latina como "o outro" oprimido, como um continente ontologicamente oprimido -- desde o século XVI até o século XX -- por uma "vontade de poder" exercida desde a totalidade européia que lhe criticou os valores próprios e lhe propôs - como ainda propõe - novos valores desde o pólo dominante da bipolaridade: "a América Latina teve então como ideal, ser européia" (34). Este ideal resultou de um processo de dominação e opressão em todos os aspectos: a "América foi oprimida cultural, política, econômica e religiosamente. A vontade de Colombo era a mesma 'vontade unívoca de poder', ainda que fosse a vontade da cristandade... Esta situação (latino-americana) de ser 'vontade oprimida', sob a 'vontade de poder' da totalidade segue se cumprindo nos nossos dias" (35). Contudo, conforme Dussel, desde há pouco tempo descobrimos -- a partir de uma nova metafísica (36) -- a distinção da América, a sua "novidade", que desde sempre, foi *outro* em relação a Europa, ainda que esteja até hoje oprimida (37).

Vários outros filósofos de nosso continente problematizaram o conceito de *Latino-americano*. Para Osvaldo Ardiles, por exemplo, o conceito *latino-* deveria ser substituído por *indo-ibero-*. Este adjetivo melhor caracterizaria nossa América ao evidenciar os dois elementos estruturais latentes nas entranhas étnicas dos povos dessa porção do continente e do Caribe. Afirma o autor utilizar " ... uma palavra composta para expressar com ela uma unidade constitutiva, com a finalidade de evitar as dificuldades que o hispanismo, primeiramente, e o indigenismo, posteriormente, tem levantado na questão da auto-compreensão americana" (38).

Refletindo sobre o tema das raízes étnicas em nossa América, Rodolfo Kusch busca des-cobrir a *América Profunda*, des-entranhando os elementos negados em sua identidade. Para determinar o sentido profundo do ser americano há que se voltar, segundo o autor, às culturas pré-colombianas, ao mundo americano originário. Com isso destaca-se que a raiz indígena da América passa por um processo de mestiçagem com a raiz européia. Tem-se assim a amálgama do ser e do estar. "A importância do descobrimento -- segundo Kusch -- deve-se ao fato de ser o encontro entre duas experiências do homem. Por um lado, a [experiência européia] do *ser*, como dinâmica cultural, cuja origem remonta às cidades medievais e que adquire maturidade até o século XVI. Por outro lado, a experiência [indígena] do *estar*, como sobrevivência, como acomodação a um âmbito por parte dos povos *pré-colombianos*, com uma peculiar organização e espírito; e essa rara capacidade de assentar-se através de uma longa permanência, de vários milênios, nas terras da América" (39). O descobrimento e a colonização provocam o choque de duas culturas: a do homem que está integrado aos ritmos do cosmos, que contempla a natureza e que com ela se identifica e a do homem que busca ser alguém dominando-a, subjugando-a ao seu projeto, oprimindo índios e negros. O processo de libertação da América supõe, segundo Kusch, que a cultura dominante e soberba do ser seja radicalmente transformada pela cultura do estar.

Trabalhando desde a tese da existência de uma racionalidade indígena e negra negada no processo de colonização, Kusch buscará recuperar esses elementos para a construção de um projeto popular de libertação. Desvendando a condição do *estar* sob a racionalidade indígena e negra, estabelece um horizonte crítico à cultura do *ser* imposta pela colonização. Ao recuperar a dimensão emocional, Kusch afirma um âmbito de maior indeterminação que a intelectual, mas possuidora de elementos positivos que se articulam sob uma lógica diferente, que nos leva a determinações desde às quais se desempenha o existir.

Comentando Kusch, afirma Fernet-Betancourt que a opção antropológica do pensador argentino possui um conteúdo claramente político, transparecendo "... sua fé e confiança na capacidade humana dos setores populares da América: o índio, o mestiço e o negro. Estes são os marginalizados de hoje, contudo, neles pulsa e vive o profundo sentido do americano e representam assim a reserva espiritual que possibilitará a redenção da América". Kusch faz assim uma "opção pelo povo", isto é, busca aceder a "... realidade e o sentido da América através da leitura atenta da tradição, história e existência concreta dos grupos humanos co-naturais a ela..." (40).

De modo geral, se considerarmos a trajetória do indigenismo latino-americano e as formulações de Kusch percebemos um movimento aparentemente contraditório: por um lado a afirmação de uma integração cultural e por outro lado a necessidade da evolução do próprio etnos de cada nação indígena frente à cultura que lhe é estranha. A capacidade de integrar respeitando a diversidade é o que a filosofia da libertação em geral afirmou defendendo a construção de uma democracia realmente substancial. Na reconstrução do conceito de democracia, propõem-se -- desde um horizonte ético de afirmação do humano -- o respeito a cada cultura com sua vontade de ser e o diálogo intercultural que promove

reflexões e o aprendizado a partir de práticas distintas. Avança-se pois na efetivação da cidadania que respeitando as singularidades aponta a resolução dessa contradição inicial.

Conclusão

A identidade latino-americana como campo de investigação é um vasto território que permite a elaboração de inúmeras reflexões contraditórias. Diferentemente de outras regiões do mundo em que grupos humanos constituíram identidades nacionais com uma língua, valores e práticas comuns, resultando posteriormente a constituição de estados nacionais; na América Latina deu-se o inverso: o processo de independência colonial e fragmentação dos países levou primeiro ao surgimento dos Estados e posteriormente à pergunta pela identidade e pelos projetos nacionais. Na história oficial desta região do globo, o que distingue as "nações" - que, em geral, falam a mesma língua, possuem composições étnicas e crenças semelhantes, mais identidades do que diferenças - é a demarcação territorial. Em muitos casos a identificação do nacional é desdobrada da memória dos conflitos na disputa por territórios com países limítrofes, emergindo os heróis da história oficial.

A pergunta pela identidade latino-americana é valiosa quando se espera como resposta não um conceito formal que abarque a identidade de inúmeras nações, etnias e subgrupos, mas quando nos leva a descobrir os traços estruturalmente comuns de alienação, dominação e exclusão de milhões de pessoas, quais são os seus mecanismos geradores, nacionais e internacionais; bem como, quais são as ações desenvolvidas pelos inúmeros movimentos sociais-populares, partidos políticos, movimentos culturais e outros grupos de resistência e de enfrentamento a tais processos.

Tal investigação é valiosa quando recupera de cada cultura elementos que lhe são singulares e que, nesta singularidade, afirmam facetas da realização humana em sua dignidade, em sua potencialidade criadora, que nos possibilitam reconstruir nossa sensibilidade estética e ética face ao mistério e ao desconhecido de cada outro.

Investigando as utopias de cada movimento social que luta pela realização de justas aspirações populares, podemos construir utopias cada vez mais coletivas que visem a realização de inúmeras singularidades do autenticamente humano.

Assim, a pergunta pela identidade latino-americana, para que não caia em um círculo estéril, necessita entroncar-se com a práxis de libertação popular. A tomada de consciência de nossa realidade, nossa circunstância, nossa história, das múltiplas determinações de nossa subjetividade não pode levar a uma mistificação ou apenas a movimentos superficiais de integração. Para que o discurso sobre a integração latino-americana não permaneça apenas uma peça ideológica que justifique o movimento de concentração e internacionalização dos capitais, ele deve evidenciar a condição de seres-negados em que se encontram as maiorias latino-americanas, subsumidas por este mesmo capitalismo que a cada dia mais nos empobrece. Deve evidenciar elementos das utopias dos movimentos populares que possam ser articulados em um grande projeto de Nuestra América, de realização da plenitude humana de cada rosto latino-americano. Deve apontar para iniciativas conjuntas de nossos países no tratamento de nossos problemas estruturais como a concentração de riqueza, a pobreza, a dívida externa, a concentração fundiária, a não democratização dos meios de comunicação, etc. De outra parte, a convivência de inúmeras raças, culturas, religiosidades, práticas singularizantes em uma democracia substancial que garanta as condições materiais para o exercício mais plenamente possível da liberdade de cada

pessoa é, talvez, a grande utopia que a América Latina venha dolorosamente buscando realizar e que possa oferecer como objetivo estratégico a todos os povos do mundo.

Atendo-se a essas coordenadas, a reflexão filosófica sobre a identidade latino-americana poderá contribuir com o processo de integração de nossos povos e com a formulação de uma perspectiva histórica em que o Mercosul se torne uma das mediações estratégicas de um processo muito mais amplo voltado para a emancipação popular.

Notas:

1. Comunicação apresentada no "2º Encontro Estadual de Estudantes de História" (Univille - Universidade de Joinville, Santa Catarina, em 6 de maio de 1995) sob o tema "A Filosofia da Libertação na América Latina e o seu Papel na Construção de uma Identidade Latino-Americana".
2. Conforme definições da ONU a América Latina e Caribe compõem-se da porção continental que vai do México, separado do Texas pelo Rio Grande, até o extremo sul do continente, a Terra do Fogo, incluindo as ilhas do Mar do Caribe.
3. Embora a integração da América Latina tenha sido debatida em inúmeras oportunidades entre os governantes dos diversos países gerando vários acordos de integração em diferenciados níveis, somente agora, sob os novos imperativos econômicos internacionais, inicia-se esse processo, ainda que de forma excludente. Em 1960 foi criada a ALALC - Associação Latino-Americana de Livre Comércio, na conferência de Montevideu, visando

integrar economicamente os diversos países do continente. Em 1980, essa associação foi transformada na ALADI - Associação Latino-Americana de Desenvolvimento e Integração, mas os objetivos dessas entidades não foram atingidos porque as economias desses países, mais que complementares, eram concorrentes e porque se mantiveram em acordos econômicos e comerciais que não enfrentaram conjuntamente problemas estruturais. O Governo Reagan, por exemplo, atuou fortemente para que a renegociação das dívidas externas desses países não fossem negociadas em bloco, mas sim de maneira isolada. De outra parte, a OEA - Organização dos Estados Americanos, constituída na conferência de Bogotá, em 1948, surgiu mais como frente tática de combate ao comunismo sob a estratégia norte-americana da Guerra Fria, do que como uma instância de democratização substancial de todo o continente americano na defesa de interesses populares. Assim, na conferência de Punta del Leste, em 1962, aprovou-se a expulsão de Cuba da Organização em 1965, na conferência do Rio de Janeiro, um ano após o golpe militar no Brasil, Lyndon Johnson tenta articular militarmente o continente contra a denominada "subversão comunista". A negação prática da Doutrina Monroe da "América para os americanos" foi a posição dos Estados Unidos na defesa de interesses geopolíticos ingleses ao apoiar a Inglaterra quando do conflito com a Argentina que reivindicava a posse das Ilhas Malvinas em 1982, indo contra as definições primeiras da OEA quanto ao pacto de solidariedade dos Estados Americanos em caso de conflitos e agressões externas. Atualmente, o Mercosul surge como um reflexo do movimento internacional de reorganização dos capitais. Embora a grande importância que esse mercado possa ter se assumir um caráter político de tratamento de questões estruturais da economia dependente latino-americana, como a dívida externa, e embora componha uma população considerável, sua magnitude comparada aos mercados europeu, americano e japonês é irrisória, porque grande parte desta população está abaixo na linha de pobreza absoluta -- não se configurando como o mercado consumidor

desejado pelas multinacionais -- bem como porque o crescimento econômico desses países é pequeno, senão estagnado. Uma comparação entre o crescimento econômico de Brasil e Argentina com diversos países do bloco japonês evidencia o que afirmamos.

4. Em certo sentido o problema do nacional e do popular aqui se recoloca de modo mais amplo. Da mesma forma que sob a definição do *nacional* corre-se o risco de se perder a diferença entre os interesses de segmentos em posições contraditórias, também na definição do *latino-americano* o mesmo pode acontecer. Sob este aspecto o Mercosul deve ser criticado por não ser a integração de interesses latino-americanos, mas de grupos econômicos de diversos países interessados em expandir seus mercados consumidores com certas proteções frente a outros grandes mercados.

5. Simón Bolívar liderou, a partir de Nova Granada, a resistência aos exércitos espanhóis que pretendiam pacificar a colônia espanhola frente as lutas pela autonomia que se desenvolveram na primeira década do século XIX. Suas atividades militares resultaram na libertação da Colômbia, Venezuela e Equador. No sul do Continente a libertação da Argentina, Chile e Peru é liderada por José San Martín. Os dois líderes se encontram em 1822 em Guayaquil, no Equador. Com o acordo, Bolívar passa a comandar o exército de libertação que será vitorioso em Ayacucho em dezembro de 1824 terminando, assim, o período de dominação espanhola sobre a América.

6. Simón BOLÍVAR, "Discurso de Angostura", 15-02-1819, citado por Hugo ASSMANN. *Filosofia da Libertação*, mimeo, UNIMEP, Piracicaba, Junho de

1982, p.13.

7. A expressão *criollo* significa, no espanhol, tanto "o filho de pais europeus, nascido em qualquer outra parte do mundo", como também "o negro nascido na América, por oposição ao trazido da África". Em alguns contextos também possui o sentido de "nacional", "vernáculo" ou "indígena".

8. A bandeira do indigenismo apareceria desta maneira, segundo Leopoldo Zea, como a afirmação do homem concreto desta América, considerando o índio como parte desta humanidade concreta.

9. Leopoldo ZEA "Latino-americana na encrucijada de la história", p. 68, citado por ASSMANN *op. cit.*

10. Juan Bautista ALBERDI, *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, Buenos Aires, Hachete, 1955, pp. 55-56, in Arturo Andres ROIG, "Necessidad de un filosofar americano". *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Argentino*, Tomo II - Simpósios, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973.

11. As teses de Vasconcelos, publicadas neste livro de 1948, merecem críticas. Quando fala do "... atraso dos povos hispano-americanos, onde prepondera o elemento indígena..." (p.11) ou quando afirma que "uma religião como a cristã fez avançar os índios americanos, em poucos séculos, do canibalismo até a relativa civilização" (p.12), seus conceitos de civilização e atraso assumem padrões de uma determinada cultura em detrimento dos valores de outra. Não há aqui um movimento de integração virtuosa como

em José Carlos Mariátegui ou Oswald de Andrade, com seu conceito de antropofagia. Várias de suas afirmações históricas são simplórias, como quando escreve que "Dom Pedro I... por toda parte impôs a boa administração e o respeito aos direitos humanos" (115). José VASCONCELOS, *La Raza Cósmica*, 16a.Ed., Espasa-Calpe Mexicana SA, México D.F., 1992.

12. Jose Carlos MARIÁTEGUI, citado por Leopoldo ZEA, "Negritude e Indigenismo", in: German MARQUINEZ ARGOTE, *Temas de antropología Latinoamericana*, Coleccion Antologia, N.2, Bogotá, Editorial El Buho, 5ª Edição, 1989, p. 96.

13. Manuel Gonzalez Prada, também desde o Peru, enfatizava com Mariátegui que a emancipação dos índios dependia do esforço do próprio indígena.

14. Leopoldo ZEA, *op. cit.*, p. 96.

15. A negritude, se constituiu em um movimento cultural de resgate/construção da identidade negra. Comenta Aimé Césaire sobre a origem do conceito de negritude que sua criação "... correspondia a uma necessidade... o negro na França via uma espécie de assimilação diminuída em nome do universalismo que ameaçava suprimir todas as características nossas. Dito de outro modo, estávamos ameaçados por uma terrível depersonalização" [Aimé Césaire, citado por Leopoldo Zea, "Negritude e Indigenismo", in: German MARQUINEZ ARGOTE, *Temas de antropología Latinoamericana*, Coleccion Antologia, N.2, Bogotá, Editorial El Buho, 5ª

Edição, 1989, pp.89-107, p.104.] Isso era muito grave em razão do momento histórico em que se debatia o problema da descolonização de povos dominados por países ocidentais. Semelhante processo ocorreu por exemplo na América Latina durante o século XIX, quando os latino-americanos pensaram em apagar o seu passado no desejo de assemelhar-se ao saxão norte-americano. Daí a razão do voltar-se sobre o que se considerava próprio ao homem latino-americano e sua cultura, dando origem à pergunta pelo ser do peruano, do mexicano, do latino-americano. Cf. Leopoldo ZEA, *op. cit.*, p. 104. A negritude afirmava que o homem negro era tão homem quanto qualquer outro e que havia realizado obras culturais de valor universal, às quais, os que empunhavam a negritude queriam ser fiéis. "Cada povo -- diz Senghor -- não desenvolveu mais que um ou vários aspectos da condição humana. A civilização ideal seria aquela que, como esses corpos assim divinos surgidos da mão e do espírito do grande escultor, reunissem as belezas reconciliadas de todas as raças" [Leopoldo Senghor, citado por Leopoldo ZEA, *op. cit.* p. 106]. Analisando tal passagem afirma Zea que se trata pois de uma luta para que o conceito de humanidade não seja uma simples abstração, mas abarque a todos os homens com suas expressões naturais e culturais peculiares. Senghor foi um dos maiores divulgadores da negritude, buscando desvelar a alma negra cuja característica essencial seria a emoção que se integra à razão de maneira distinta que na cultura européia.

16. O indigenismo latino-americano, conforme Zea, origina-se na preocupação de assimilar um grupo socialmente marginalizado, que são os indígenas, para que se transforme em latino-americano concreto, reconhecendo-se como humano, numa mestiçagem cultural em que se conservam os elementos valiosos que são incorporados na cultura nacional, com o cuidado de evitar o isolamento folclórico de grupos humanos. Essa

mescla cultural deve ser fortalecida frente às culturas de dominação.

17. Leopoldo ZEA, *op. cit.* p. 98.

18. Aqui evidencia-se a relação "filosofia/circunstância latino-americana", revelando-se nessa relação o que filosofar pode oferecer de universal.

19. O cosmos americano - uma "natureza hostil e primitiva, [que] impõe ao homem o confronto com as paisagens, com as medidas cósmicas" -- é oposto ao cosmos grego -- no qual "domina o humano, medida micro-cósmica da natureza e da história".

20. José ORTEGA Y GASSET. "La Pampa... promessas". in: *Obras Completas*, p. 638, citado por Raul FORNET-BETANCOURT, *Problemas Atuais da filosofia na Hispano-america*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 1993, p. 97.

21. *Ibidem*, p. 97-98.

22. *Ibidem*, p. 98.

23. Raul Fonet-Betancourt, *Problemas Atuais da filosofia na Hispano-america*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 1993, p. 99.

24. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 639, citado por Raul FORNET-BENTACOURT, *op. cit.*, p. 99. Desdobrando as reflexões de Ortega, Betancourt afirmará em 1993 que tanto a verdade da América, como o modo de ser americano, consistem em sua própria mentira. A rigor, o ser e a verdade da América aparecem como problemas, " porque não são o que aparentam ou o que pretendem ser. Seu ser é o 'não-ser' e, sua verdade, a mentira. O ser da América não é o ser imaginário dessa terra prometida, destinada a ser o lugar verificador de uma humanidade feliz. Nem tampouco sua verdade consiste em ser a representação do humano melhorado como ideal a ser realizado pelo homem. Assim, convém insistir nisto -- salienta Betancourt --, o ser da América é o 'não-ser' de sua utopia, e sua verdade, a mentira de seu sentido inventado" *idem*, p. 100 . Neste continente, como em qualquer outra parte do mundo, os homens vivem e morrem, são bons e maus, alegram-se e sofrem, esperam e se desesperam. O pretensão sentido destinal que alguns atribuem à América frente a toda a humanidade, é um engano. O homem americano é simplesmente um homem e nada mais.

25. Roberto ESCOBAR, citado por Constança Marcondes CESAR, "Filosofia na América Latina: Polêmicas", *Revista Reflexão*, Campinas, 9(30):51-66, set dez 84, p. 57.

26. Francisco MIRÓ QUESADA. *Proyecto y Realización del Filosofar Latino-Americano*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1981.

27. *Ibidem* p. 148.

28. *Ibidem*, p. 148.

29. *Ibidem*, p. 168.

30. Darcy RIBEIRO, *Utopia Selvagem*, p. 188, citado por Hugo ASSMANN, *op. cit.* p.14.

31. *Ibidem* p. 14.

32. *Ibidem* p. 14.

33. Denominamos aqui como dialética alterativa o método que Enrique Dussel vem desenvolvendo desde os anos 70 e que recebeu do próprio autor variadas denominações como método analético, método dialético positivo, método dialético metafísico e método anadialético, entre outras. Um estudo comparativo da questão de método em Dussel percorrendo suas várias fases de elaboração pode ser encontrado em nosso trabalho "Filosofia da Libertação - Histórico, Vertentes, Críticas e Perspectivas".

34. Enrique DUSSEL, "Para Una Fundamentacion Dialectica de la Liberacion Latinoamericana" in *Stromata* 28(1-2):53-105 jan-jun 1972, aqui p. 80.

35. *Ibidem*, p. 80-81.

36. Trata-se de uma nova leitura da condição latino-americana desenvolvida por algumas vertentes da filosofia da libertação que desenvolveram uma nova metafísica a partir de elaborações como as do lituano, naturalizado francês, Emmanuel Lévinas e as do espanhol Xavier Zubiri. Inicialmente Dussel considera a superação da ontologia moderna pela sua metafísica dialética como a afirmação de um pensamento pós-moderno que é capaz de romper os limites dos conceitos ontologicamente formulados graças à afirmação de uma exterioridade histórica e metafísica, o outro, a alteridade que, metafisicamente, jamais pode ser subsumida como mediação de um projeto histórico que se lhe imponha, mas que desde sua infinita exterioridade pode afirmar criativamente uma nova ordem, justa e solidária.

37. Em um quadro mais amplo, conforme Dussel, no início da década de 70, a grosso modo, Estados Unidos, Europa e URSS expressam sua vontade de poder sobre América Latina, o mundo islâmico, a África Negra, a Índia, o Sudeste Asiático e a China. É naquele quadro geopolítico que a filosofia da libertação formulará inicialmente as suas teses sobre a afirmação da exterioridade periférica e dominada, afirmação essa que implica a ruptura com as situações de dependência econômica, política e cultural. Destaque-se que a integração econômica não pode ser compreendida como dependência estratégica. Pelo contrário, a integração latino-americana com a economia mundial deve significar um avanço na realização da soberania popular e não apenas nacional. A soberania nacional deve se concretizar como soberania popular na definição das políticas nacionais.

38. Osvaldo ARDILES, "Prolegomenos para una filosofía de la liberación", in: Nuevo Mundo, 3(1):5-24 jan jun 73, aqui p. 6.

39. Rodolfo KUSCH, "América Profunda", p. 146, citado por, Raul FORNET-BETANCOURT, *op. cit* p.87.

40. Raul FORNET-BETANCOURT, *op. cit* p. 89.

Fonte: Página de Euclides André Mance (www.milenio.com.br/mance/).

TECNOLOGIA E MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA

Por Adriana Veloso, do Centro de Mídia Independente

(www.midiaindependente.org)



As crises sociais na América Latina estão ressuscitando formas antigas de reação contra a opressão e unindo forças com novos instrumentos. Diante de casos extremos, em meio às dificuldades, recorre-se ao mais próximo, a um amigo, família ou vizinho. A Argentina enfrenta uma tragédia mal divulgada até mesmo para quem está tão próximo como no Brasil. Em meio a isso é resgatada uma prática milenar, a discussão política local nas

assembléias de bairros.

Nesses encontros de vizinhos, são levantadas questões locais, sociais e econômicas, como a recusa em pagar a dívida externa. A divulgação dos movimentos populares é a primeira luta. Os vizinhos de bairro normalmente nem se conhecem e a mídia tradicional correria contra o tempo e interesses econômicos para apoiar estes movimentos. "Não conhecia meu vizinho até há um mês atrás" conta Martín, abraçando seu companheiro durante o encontro geral de assembléias de bairro, que acontece todo domingo no Parque Centenário. "Um vizinho escreveu na rua, encontro amanhã na esquina da rua tal. No primeiro dia foram cinco pessoas, no segundo doze, após uma semana já éramos mais de quarenta".

A escritora canadense Naomi Klein remete essa organização local democrática, apoiada ou não pelo governo, ao inconsciente coletivo, afirmando ser uma prática tão antiga como a ágora da antiga Grécia. A ágora era o espaço de discussões políticas de Atenas, onde os cidadãos opinavam.

A multiplicação de experiências de mobilização social na América Latina é fenômeno recente, iniciada com a revolução zapatista de Chiapas, México, em 1994. Articula-se localmente para garantir uma amplitude global. Ou seja, utilizando ferramentas ainda desconhecidas da maioria da população latino-americana como a Internet, as experiências são repassadas para outros locais. Assim são recriadas regionalmente alternativas e possibilidades divulgadas pela tecnologia. O lugar da ágora passa a ser, então, no ciberespaço.

O ícone desse movimento tornou-se o protesto de Seattle, em 1999, não menos mal divulgado devido ao surgimento do Indymedia, veículo alternativo que se propõe a cobrir o que a mídia tradicional deixa fora de sua agenda. Com apenas dois anos de existência o site alastrou-se pelo mundo chegando com força tanto na Argentina como em outros países. Rocío, também presente no encontro das assembléias, conta que nos últimos meses deixou de procurar notícias na mídia tradicional argentina. "No final do ano passado, quando a crise estourou, somente o Indymedia Argentina divulgou os protestos da forma como eles realmente estavam acontecendo", afirma. Mais que isso, o site tornou-se referência para quem participava das primeiras assembléias, divulgando encontros e reuniões. Entre os dias 19 e 20 de dezembro 33 pessoas morreram assassinadas por policiais ou seguranças em todo país. Desde então, praticamente todos os dias, uma multidão aglomera-se em frente à Casa Rosada, sede do governo argentino, causando um barulho ensurdecido em protestos pacíficos, que se tornaram conhecidos como cacerolazos ou panelaços.

No último dia 15 de fevereiro, um momento histórico ocorreu, as Mães da Praça de Maio receberam os piqueteiros. Estes são representantes da classe trabalhadora que fazem ações diretas como o fechamento das vias de acesso à capital. O que se ouvia era "piqueteros y cacerolas la lucha es una sola".

A democratização da mídia é paralela à efervescência de movimentos sociais, porque somente por meio do acesso livre à informação e da divulgação de seus objetivos eles tomam voz ativa, sem intermediários. As

assembléias divulgam suas reuniões por meio de sites e blogs que emergem com rapidez. Muitos dos bairros já disponibilizam online o material discutido durante os encontros que acontecem em sua maioria na rua, em esquinas, retomando a verdadeira função do espaço público.

Enquanto isso, o revolucionário sistema de publicação aberta do Indymedia, organização que agrega ativistas da mídia de todos os cantos do mundo, tem desempenhado importante papel nesse processo. A maioria dos Indymedias locais não conta com o apoio de nenhuma instituição, organizando-se de forma não hierárquica e autogestiva, ou seja, o Indymedia é construído por voluntários, ativistas da mídia que disponibilizam suas próprias ferramentas tecnológicas e intelectuais para divulgar a descentralização dos meios.

Sebastian, do coletivo indy da Argentina, conta que "em um ano, o site havia recebido cerca de 1.200 colaborações e, nos últimos meses, ultrapassamos doze mil postagens, com cerca de cem intervenções ao dia". Essas narrativas possuem pouca técnica jornalística, mas por outro lado, um alto teor de informação, relatos de experiências pessoais e emotivas, portanto nem um pouco imparciais. Os números expressam o desejo de não ser mais mero espectador, de participar diretamente na mídia e na política, institucional ou espontaneamente, como nas assembléias de bairros de Buenos Aires.

Links relacionados:

argentina.indymedia.org

www.cacerolazo.com

www.elcacerolazo.org

www.todosjuntos.foros.org

Adriana Veloso é jornalista, colaboradora do Indymedia. Atualmente acompanha a Caravana do Indymedia (www.indymedia.org/mobile-i) pela América Latina iniciada no Fórum Social Mundial em Porto Alegre.

YA BASTA DE MINUTEMEN AMERICANOS NAS FRONTEIRAS

Ramsey Muñiz



Em torno de 1920, na Penitenciária de Leavenworth, próximo do fim de sua vida, Ricardo Flores Magon, um dos arquitetos intelectuais da Revolução Mexicana de 1910, escreveu a um amigo dizendo que seus companheiros dos dias de glória “são agora generais, governadores, secretários de estado, e alguns têm sido presidentes do México”.

“Eles estão ricos, famosos e poderosos”, reclamou Flores Magon. “Enquanto eu estou pobre, desconhecido, doente, quase cego. Com um número para o nome, marcado como um criminoso, apodrecendo nessa manada humana cujo crime tem sido ser tão ignorante e tão estúpida por haver roubado um pedaço de pão quando é um mérito roubar milhões. Mas meus velhos companheiros são homens práticos, enquanto eu sou apenas um sonhador, e esse é o meu defeito. Eles têm sido a formiga e eu a mosca; enquanto eles contavam dólares, perdia meu tempo contando as estrelas. Eu queria fazer de todo animal humano um homem, e eles fizeram deles mesmos os pastores do rebanho. Todavia, prefiro ser um sonhador a ser um homem

Nós ESTAMOS aqui. Os Estados Unidos finalmente computaram e descobriram que no período dos últimos dez (10) anos nosso povo cruzou as fronteiras para a América não apenas realizando o sonho americano, mas, acima de tudo, cumprindo o destino dos nossos se tornarem a verdadeira maioria no Sudoeste (Aztlán). Não há nada neste mundo que possa parar um movimento de pessoas cuja história revelou que elas poderiam mais uma vez governar não apenas suas vidas, mas sua terra.

Devemos ter o ânimo, a coragem e o interesse pelo bem-estar de nosso povo. Não devemos nunca esquecer que, de um modo ou de outro, estamos ligados. “Somos todos mexicanos – nomes diferentes, lugares diferentes, diferentes línguas nativas, mas no final das contas somos mexicanos. Os estados dentro das fronteiras sabem que é uma questão de tempo antes de nos tornarmos a maioria. Aqueles que duvidam disso devem estudar o censo norte-americano das pessoas nas fronteiras. Estava escrito em nossa história antiga, e o grito de guerra por muitos séculos tem sido sobre vida e morte por justiça, libertação, e terra. Como povo e como raça, retornamos àqueles tempos novamente. A própria terra (Aztlán) clama por nós. Antes da conquista pelos invasores de 1521, nossa civilização era uma das maiores na história do mundo.

Este país não tem direito algum sobre o Oriente Médio. A questão tipifica o mesmo método que foi usado para tomar posse de nossa terra. Muitos recusam tratar da questão relativa a Aztlán. Eles preferem dar um tapinha nas costas pela “boa ação” com palavras de louvor por tomarem a terra a quem Deus dera. Esta questão nunca se encerrará até que as atrocidades cometidas sejam reconhecidas. Todos as nações, incluindo França e Espanha, foram derrotadas no Sudeste da América – nossa Aztlán.

É nossa responsabilidade desfazer o condicionamento mental imposto, nos fazendo crer que nós que residimos nos Estados Unidos da América somos

diferentes dos mexicanos que residem no México. Nós somos um. “Nosotros somos uno”. Os mesmos mexicanos/as que às vezes vemos nas fronteiras – descalços, famintos e acorrentados – são nossas irmãs e irmãos. Estes mexicanos são iguais a todos nós. Somos um, e não há rio, fronteira, agentes ou minutemen que possam jamais parar o processo de evolução. Por centenas de anos, os invasores nos induziram a acreditar que somos diferentes. A história deles, no entanto, está errada e a natureza exige que o errado seja corrigido.

Rogamos que as organizações hispânicas e latinas tomem uma clara posição política contra grupos de cidadãos nas fronteiras. Pedimos que latinos/hispânicos democratas e republicanos tomem uma clara posição política contra as ações de cidadãos e grupos na América usadas contra nós como povo.

Ainda que eu me encontre confinado pelas penitenciárias da América, minha alma está livre e em calmo repouso por que conheço nossa história, e sei que nossa hora chegou.

Façam com que o mundo saiba. Façam com que todos os grupos hispânicos, latinos e chicanos saibam que nossa hora chegou. Ousaremos ascender às alturas do paraíso e nossa terra de Aztlán? Sim, Eu ousou – y que!!!

1. Sixth Sun, ou “Sexto Sol”, é um movimento cultural de empoderamento da comunidade chicana fundado, entre outros, por Ramsey Muñiz que se volta para a história antiga, a cultura e a espiritualidade, com base no legado azteca. (Nota do Tradutor)

Em exílio
Tezcatlipoca (R. Muñiz)
www.freeramsey.com

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: Texas Civil Rights Review
(<http://texascivilrightsreview.org/phpnuke/>).

