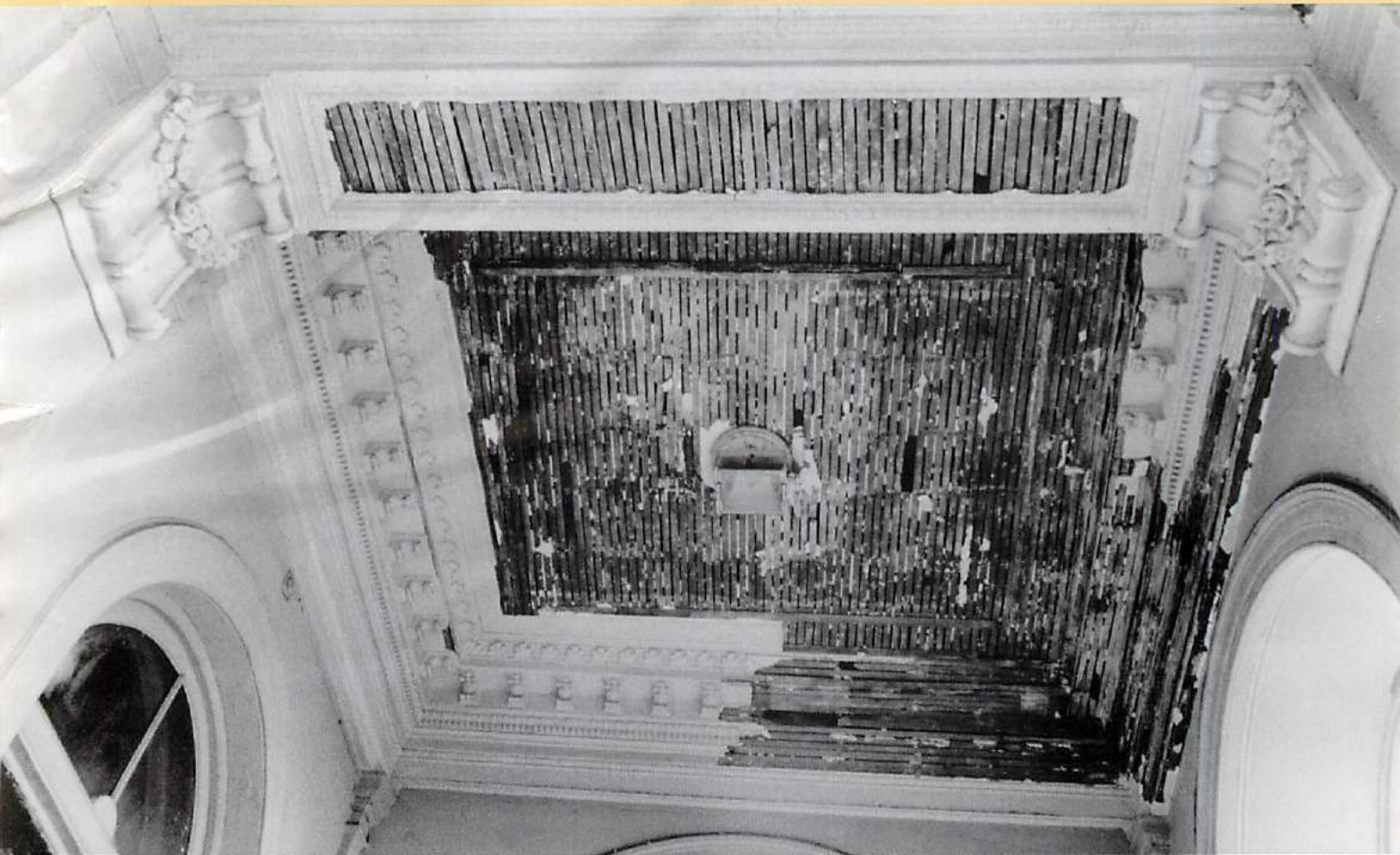


Silviano Santiago



O COSMOPOLITISMO DO POBRE

Viagem ao começo do mundo, filme de Manoel de Oliveira, ao dramatizar a idéia da estável e anacrônica aldeia portuguesa, acende a discussão sobre a instável e pós-moderna aldeia global.

Durante o desenrolar do filme *Viagem ao começo do mundo* (1997), de Manoel de Oliveira, o foco da câmara se confunde com o espelho retrovisor do carro. A câmara (ou o espelho retrovisor) determina o ponto de vista que deve guiar a nossa percepção da viagem de Lisboa a uma distante aldeia, encravada nas montanhas do norte de Portugal. Distanciamento do passado e aproximação do futuro têm o mesmo peso dramático para os personagens em trânsito. A chegada ao destino da viagem tarda ainda mais pelo efeito retórico — e a experiência que aguarda os personagens no futuro é uma incógnita sem sinais precursores, ao contrário do que acontece nos filmes de David Lynch, onde a câmara busca surpreender a estrada a ser percorrida e o clima de suspense domina. Aqui, enquanto o carro ganha terreno, a câmara nos mostra a sinalização já obedecida, a pista asfaltada já percorrida e a paisagem descortinada. O espectador entra numa máquina do tempo. Esta, ao estufar por duas vezes consecutivas o peito do passado, torna o presente transitável para o futuro.

Quatro pessoas viajam pela moderna auto-estrada portuguesa, se não contarmos uma quinta, a figura incógnita do motorista. Dois a dois. O velho diretor de cinema, Manoel, e a jovem estrela apaixonada por ele. E mais dois atores — um é português e o outro, francês, filho de pai português. Este, aos catorze anos, tinha transposto as montanhas pobres do norte de Portugal, fugido a pé para a Espanha e, de lá, emigrado para a França. Abandonara a aldeia natal para poder ganhar a vida e constituir família. Em Lisboa para estrelar uma grande produção cinematográfica, o famoso ator francês planeja a viagem. Quer conhecer os parentes camponeses que ainda moram no norte de Portugal. O grupo é transnacional no manejo de línguas nacionais. Todos são de origem portuguesa e são bilíngues, menos o ator que só fala francês.

Viagem ao começo do mundo contrasta dois filmes dentro dum único filme — o filme de Manoel, o diretor, e o do filho de outro Manoel, o ator franco-português. No primeiro, o diretor de cinema, interpretado por Marcelo Mastroiani, usurpa do ator francês o motivo da viagem, sua curiosidade e ansiedade. Rouba do filho de meteco (*métèque*) a vontade de palmilhar o passado familiar. Ao contrário do ator, que na verdade quer encontrar pela primeira vez a família portuguesa perdida pela emigração do pai nos anos 30, o diretor vai apenas revisitar o passado aristocrático da nação lusitana, de que foram participantes seus antepassados e, mais recentemente, ele. Num monólogo previsível e cansativo, quer atrair a atenção dos viajantes para suas próprias lembranças. Rememora. Ao pisar o solo da lembrança, juventude senhorial, Estado e história portugueses se confundem. No afã de liberar a memória da angústia da saudade, por três vezes obriga o

carro a se afastar da rota original, impondo suas imagens particulares ao lugar e antes das imagens do filme do outro.

O carro pára diante de renomado colégio jesuíta português, onde o diretor tinha estudado. A câmara abandona a posição ditada pelo espelho retrovisor e agora apanha carro e personagens da perspectiva lateral, como a dizer que passou a narrar uma estória à margem do percurso da viagem. O carro pára uma segunda vez. Enquanto o diretor tece mais reminiscências, o grupo vagueia pelos jardins abandonados de outrora luxuoso hotel de veraneio. Atendendo ainda à ordem do diretor, o carro pára uma última vez, desta feita diante de casa, onde uma estátua, a de Pedro Macau, se afigura como imagem paterna para o diretor.

Pedro Macau representa o português que, tendo se fartado à tripa forra nas colônias, regressara rico ao país de origem, trazendo às costas o “fardo do homem branco”, para usar a expressão clássica de Rudyard Kipling.

Caso se atente para a viga que Pedro traz às costas, imobilizando-o, a atualidade portuguesa é tormento e o futuro chega roído pelo remorso. Povo de marinheiros, o português acaba por se exilar na própria terra.

O relato do diretor de cinema não se diferencia de tantos outros, que se sucederam nas modernas literaturas nacionais. O ferrete de Marcel Proust pôs a descoberto e marcou universalmente a carne-viva da memória individual letrada no século 20. Todos os grandes artistas e intelectuais da modernidade ocidental, incluindo os marxistas, passaram pela experiência da *madeleine*. Há um passado comum — na maioria dos casos cosmopolita, aristocrático ou senhorial, — que pode ser desentranhado de cada uma das sucessivas autobiografias de variadíssimos autores. No prefácio a *Razes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, Antonio Candido foi sensível ao fenômeno do desaparecimento do indivíduo. O texto da memória transforma o que parecia diferente e múltiplo no igual: “[...] o nosso testemunho se torna registro da experiência de muitos, de todos que, pertencendo ao que se denomina uma geração, julgam-se a princípio diferentes uns dos outros e vão, aos poucos, ficando tão iguais, que acabam desaparecendo como indivíduos”.

Interessa-nos mais as imagens e os diálogos do segundo filme, de onde a atenção dos passageiros e a nossa, de espectador, foi por três vezes desviada. O ator francês bem que tentara contra-atacar o usurpador, mas na verdade é só a partir de momento tardio do filme que consegue confiscar-lhe o fio narrativo. O diretor de cinema não tem o direito de impor aos dois outros portugueses e ao filho de meteco, hoje um rastaquêra (*rastaquouère*), as lembranças que preenchem o vazio da saudade. Suas imagens de

classe. A língua portuguesa no Brasil se apropriou das palavras *meteco* e *rastaquêra*, de sentido pejorativo na França moderna, que servem para caracterizar o ator francês, filho de emigrante português. Leia-se esta passagem de *Mocidade no Rio e Primeira viagem à Europa* (1956), memórias do escritor, jurista e diplomata Gilberto Amado (1887-1969): “[...] comecei naturalmente a deleitar-me com as obras-primas da cozinha francesa. Subira eu já a razoável nível de aptidão para opinar com conhecimento de causa, e não aproximativamente como rastaquêra ou meteco, sobre molhos, condimentos”. Em terras francesas, o representante da elite brasileira não quis ser confundido com os imigrantes, de que também se distancia na terra natal.

O confisco do fio narrativo pelo ator não opera um mero corte dentro do filme, oportunidade de que se valeria o coadjuvante para tomar a palavra do diretor e assumir, como protagonista, a continuidade da narrativa. Assinala um *corte epistemológico*. Às palavras da lembrança ditadas por Manoel, o diretor de cinema, deve suceder a experiência de um dia na vida do ator francês, filho de outro Manoel, o imigrante português. Neste dia, que está para ser vivenciado, se lhe descortinará o passado lusitano desses outros Manoéis, em tudo por tudo diverso do passado dos Manoéis que estão sendo representados pela fala autobiográfica do diretor de cinema. O nome de batismo do diretor e do emigrante é o mesmo, Manoel, distanciados o nome de família e o lugar que ocupam na sociedade portuguesa. O ator diz ao companheiro de viagem:

“Gostei de ouvi-lo, mas o que disse não me diz respeito”.

O interesse da viagem é outro para o ator, é outra sua ansiedade, são outras suas lembranças — ditadas que foram pela vida desse outro Manoel, um rapazinho “mui voluntarioso”, filho de pobres camponeses. Sem documentos e sem dinheiro, escalara as montanhas de Felpera só com a roupa do corpo. Ganhara a Espanha durante a Guerra Civil. Fora preso. Aprendera na cadeia rudimentos de mecânica. Passara fome e frio e muitas vezes não tivera teto para abrigá-lo. Atravessara os Pirineus, sabe-se lá como, ganhara a França, instalara-se em Toulouse, onde fora empregado de oficina de automóveis e depois proprietário. Casara-se com francesa, tivera dois filhos e muitas mulheres. No passado do pai, o filho colhe a miséria e o gosto pela aventura. Dele herda a nostalgia, que se traduz pelo violão que carregava e o fado que cantava. No futuro do pai, aparece como o filho que pertence à nata do cinema francês.

Não há só conquista na vida dos Manoéis rastaquêras. O cosmopolitismo do português pobre trouxe perdas para

o filho que só a viagem — inversa à feita pelo pai emigrante — pode revelar e compensar. A principal perda é a da língua materna. No perde-ganha da vida cosmopolita, o ator ficou sem o domínio do instrumental indispensável para se comunicar com os seus. Tendo o pai abandonado a nacionalidade original, o filho acabou por sofrer violento processo de nacionalização na França. Na fala do diretor de cinema, durante o primeiro filme dentro do filme, o português é uma língua tão exótica para o ator francês quanto a matéria autobiográfica que veicula. Os dois colegas fazem o papel de intérprete. O Portugal falado dentro do carro nada tinha a ver com ele, filho de meteco na França.

No segundo filme, quando todos se sentam em torno da mesa na sala de jantar da casa onde nasceu o pai, o ator se dá conta de que tinha perdido os parentes menos na lembrança e mais no hiato que os isola no presente. A falta da mesma língua traz incomunicabilidade e gera desconfiança no ambiente doméstico, dominado pela cor negra das roupas. O ator se sente exilado na terra do pai por uma razão diferente da levantada pela narrativa do diretor de cinema. Ao aproximar os distantes, o avesso da viagem do pai distancia de outra forma os parentes que deveriam ser próximos. O avesso transforma a ansiada cena do presente num aflito jogo dominado pelo desajuste, já que ao ator não tocou a parte que lhe teria cabido no processo de *hibridização*, característico da vida dos metecos que não fazem tábula rasa dos valores familiares.

Introduzir a idéia da estável e anacrônica *aldeia portuguesa* na discussão sobre a instável e pós-moderna *aldeia global*, constituída em trânsito pelos circuitos econômicos do mundo globalizado, pode trazer alguma originalidade ao debate. *Viagem ao começo do mundo* vai dramatizar dois tipos de pobreza minimizados nas análises sobre o estágio por que passa a economia transnacional.

O primeiro tipo de pobreza, anterior à revolução industrial, configura o homem na sua condição de trabalhador da terra e pastor de animais, representação romântica do autóctone.

Diante das potentes máquinas que aram, plantam, colhem e satisfazem as necessidades da economia transnacional de grãos, diante dos moderníssimos processos de criação e reprodução de aves e animais domésticos, a figura emblemática do camponês português é anacrônica — um indivíduo perdido no tempo e no espaço do século 20, sem amarras com o presente e, por isso, destituído de qualquer idéia de futuro. Nem mesmo consegue se relacionar com os modernos aparelhos eletrônicos, como a televisão, que estão a seu alcance graças aos truques perversos da sociedade de consumo. Os dias que estão por vir se confundem com a volta ao “começo do mundo”. A imagem da tia do ator é tão mi-

neral quanto a paisagem pedregosa em que sobrevivem os que ficaram. Seu marido tem focinho de animal, como assinala grosseiramente o personagem do diretor ao imitá-lo com caretas. São atuais pelas metáforas revanchistas que veiculam: a tia, uma pedra no meio do caminho da globalização econômica; o tio, um lobo à espreita da menor falha no sistema para dar o bote.

No caso do Brasil, as duas metáforas revanchistas encontraram sua redenção política no movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST). Lutam pela reforma agrária no plano legislativo e pela posse de terras improdutivas no plano jurídico. Lutam pela permanência do camponês num mundo tecnocrático que os exclui, reduzindo-os à condição de párias da sociedade. Nos nossos dias, em virtude da perseguição policial que se acopla a intermináveis processos judiciais, muitos desses ativistas sobrevivem na condição de réus. Maiores informações podem ser obtidas na Internet: www.mst.org.br (a página está em português e seis outras línguas estrangeiras, como bom exemplo de cosmopolitismo do pobre). Ali se lê que, desde 2001, a luta do MST tem sido marcada pelo caráter internacionalista.

O segundo tipo de pobreza é posterior à revolução industrial. Graças à democratização dos meios de transporte, o horizonte do camponês deserdado de terra e do usufruto dos animais, foi ampliado. Acenaram-lhe com a possibilidade da emigração fácil para os grandes centros urbanos carentes de mão-de-obra barata. São anacrônicos de outra forma, agora no contraste com o espetáculo grandiloquente do pós-moderno, que os convoca para o trabalho manual e os abriga em bairros lastimáveis. Esse novo expediente do capital transnacional junto aos países periféricos ancora o camponês em terras estrangeiras, onde

os seus descendentes pouco a pouco perderão o peso e a força da tradição original. Alguns poucos, como o ator no filme, chegam à condição de cidadãos, mas muitos vivenciam um futuro de que não participam, a não ser pelo trabalho manual, que tinha sido desqualificado e rejeitado pelos nacionais.

Está criada uma nova e até então desconhecida forma de *desigualdade* social, que não pode ser compreendida no âmbito legal de um Estado-nação, nem pelas relações oficiais entre governos nacionais, já que a razão econômica que os convoca para a metrópole pós-moderna é transnacional e é também clandestina. O fluxo dos seus novos moradores é determinado em grande parte pela necessidade de recrutar os desprivilegiados do mundo que estejam dispostos a fazer os chamados serviços do lar e de

limpeza e aceitem transgredir as leis nacionais estabelecidas pelos serviços de migração. São pré-determinados pela necessidade e pelo lucro pós-moderno. Como chama a atenção K. Anthony Appiah, no prefácio a livro de Saskia Sassen, “os funcionários altamente qualificados das seções executivas, como as das finanças, vêem seus salários crescerem escandalosamente ao mesmo tempo em que as remunerações dos que limpam os escritórios ou tiram as fotocópias estagnam ou afundam de vez”.

Entre as duas pobreza — a de antes e a de depois da revolução industrial —, existe um revelador e intrigante silêncio no filme de Manoel de Oliveira. No universo de *Viagem ao começo do mundo*, não há fábricas nem operários. (Há, quando muito, a indústria nacional do entretenimento, hoje totalmente globalizada. Na verdade, é ela que está sendo questionada pela visada multicultural do filme.) Para

O ator franco-português volta a requisitar intérprete, agora para conversar com os seus familiares. A velha tia, irmã do seu pai (admiravelmente interpretada por Isabel de Castro), não reconhece o sobrinho nas palavras francesas de que se serve. Dirige os olhos a ele e ao intérprete, a palavra: “Para quem estou a falar? ele não entende o que eu digo”. E continua a indagar entre ríspida, intolerante e raivosa: “Por que que ele não fala a nossa fala?” Os sucessivos pedidos de reconhecimento por parte do ator, traduzidos à língua portuguesa pelo(s) intérprete(s), são motivo para que ela repita a mesma pergunta até à exaustão: “Por que que ele não fala a nossa fala?” O ator se dá conta tardiamente de que, na economia do amor familiar, de nada vale o trabalho dos intérpretes. A boa-vontade deles não compensa a perda da língua materna.

Perscrutando o enigma da ignorância rústica que defronta as boas maneiras e o *savoir faire* metropolitanos, o ator levanta a possibilidade de uma fala comum que

transcenda as palavras – a fala do afeto.

o camponês miserável e voluntarioso, assim como para os operários desempregados no mundo urbano, a desigualdade social na pátria vem propondo um *salto* para o mundo transnacional. Salto meio que enigmático na aparência, mas concreto na realidade. Esse salto é impulsionado pela falta de opção pela melhoria econômica e social na própria aldeia e, muitas vezes, nos pequenos centros urbanos do próprio país. Os desempregados do mundo se unem em Paris, Londres, Roma, Nova Iorque e São Paulo.

Já vai longe o tempo de *Vidas secas*, de Graciliano Ramos, e do caminhão pau-de-arara. Longe, os retirantes da monocultura do latifúndio e da seca nordestina. Hoje, os *retirantes* brasileiros, muitos deles oriundos do Estado de Minas Gerais, seguem o fluxo do capital transnacional como um girassol. Ainda jovens e fortes, querem ganhar as metrópoles do mundo pós-industrial. De posse do passaporte, fazem enormes filas à porta dos consulados. Sem conseguir o visto, viajam para países limítrofes, como o México ou o Canadá, em relação aos Estados Unidos da América, ou como Portugal e a Espanha, em relação à União Européia, e ali se juntam a companheiros de viagem de todas as nacionalidades. O camponês salta hoje por cima da revolução industrial e cai, a pé, a nado, de trem, navio ou avião, diretamente na metrópole pós-moderna. Muitas vezes sem a intermediação do visto consular.

Rejeitado pelos poderosos Estados nacionais, evitado pela burguesia tradicional, hostilizado pelo operariado sindicalizado e cobiçado pelo empresariado transnacional, o migrante camponês é hoje o “mui corajoso” passageiro *clandestino* da nave de loucos da pós-modernidade.

Felizmente, *Viagem ao começo do mundo* é um filme com *happy ending*.

A tia entra no diálogo sem palavras. Começa a reconhecer o sobrinho pelo olhar e pela figura da semelhança. O filho se parece ao pai, tem os mesmos olhos. Em seguida, a fala do afeto se serve do vocabulário do contato de pele com pele. O ator tira o paletó, aproxima-se da tia, arregaça a manga da camisa, e lhe pede, através do intérprete, para que lhe aperte o braço. Braços e mãos se cruzam, estreitando os laços familiares. Diz-lhe o ator: “Não é a língua que importa, o que importa é o sangue”. A etimologia dos elementos da fala do afeto está no dicionário do sangue. A tia o reconhece finalmente como o filho do irmão. Abraçam-se. Ele lhe pede para ir ao cemitério, visitar o túmulo dos avós. A fala do afeto torna-se plena no momento em que a tia sela o encontro com a doação ao sobrinho de um pão camponês. Porém, perdura a constatação amarga da tia:

“Olha, Afonso, se o teu pai não te ensinou nossa fala, foi um mau pai”.

Não se pode pedir aos Manoéis pobres e cosmopolitas que abdicuem de suas conquistas na aldeia global, longe da aldeia pátria, mas cada Estado nacional do Primeiro Mundo pode, isto sim, proporcionar-lhes, a despeito da falta de responsabilidade no plano social e econômico, a possibilidade de não perderem a comunicação com os valores sociais que os sustentam, no isolamento cultural em que sobrevivem nas metrópoles pós-modernas.





Multiculturalismos

Se todos somos a favor do multiculturalismo, há que definir pelo menos duas das suas formas — uma já antiga e outra mais do que atual.

Há um antigo multiculturalismo — de que o Brasil e demais nações do Novo Mundo são exemplos — cuja referência luminar em cada nação pós-colonial é a civilização ocidental, tal como definida pelos conquistadores e construída pelos colonizadores originais e pelas levas dos que lhes sucederam. Apesar de pregar a convivência pacífica entre os vários grupos étnicos e sociais que entraram em combustão em cada *melting pot* (cadinho) nacional,

teóricos do antigo multiculturalismo está o norte-americano William G. Summer que, em 1906, cunhou e definiu o termo

teórico do antigo multiculturalismo está o norte-americano William G. Summer que, em 1906, cunhou e definiu o termo *etnocentrismo*. No seu livro *Folkways*, publicado em 1906, define Summer: “O etnocentrismo é o termo técnico que designa a visão das coisas segundo a qual o nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas, sendo todos os demais grupos medidos e avaliados por referência ao primeiro”. E continua adiante: “Cada grupo pensa que os seus próprios costumes [*folkways*, no original] são os únicos bons, e se observa que outros grupos têm outros costumes, estes provocam o seu desdém”.

teoria e prática são de responsabilidade de homens brancos de origem europeia, tolerantes (ou não), católicos ou protestantes, falantes de uma das várias línguas do Velho Mundo. A ação multicultural é obra de homens brancos para que todos, indistintamente, sejam disciplinarmente europeizados como eles.

Nos nossos dias, o antigo multiculturalismo tem sido desprezado pelos governantes das recém-criadas nações

africanas e asiáticas e valorizado pelas nações do Velho Mundo, como a Alemanha, a França e a Inglaterra, onde ainda existem, à luz do dia, bolsões violentos de intolerância, para não dizer de racismo. O bumerangue que atirou no século 19 o multiculturalismo para o Novo Mundo, a fim de que ele permanecesse apêndice da Europa no período pós-colonial, nos últimos anos passou por cima do alvo África e Ásia, para voltar ao lugar do arremesso. O feitiço se vira contra o feiticeiro na própria casa deste. Fora do seu lugar de criação, o antigo multiculturalismo serve hoje para resolver situações conflituosas que pipocam nas nações da União Europeia.

Entre os mais legítimos

etnocentrismo. No seu livro *Folkways*, publica-

do em 1906, define Summer: “O etnocentrismo é o termo técnico que designa a visão das coisas segundo a qual o nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas, sendo todos os demais grupos medidos e avaliados por referência ao primeiro”. E continua adiante: “Cada grupo pensa que os seus próprios costumes [*folkways*, no original] são os únicos bons, e se observa que outros grupos têm outros costumes, estes provocam o seu desdém”.

Entre eles estão também o nosso Gilberto Freyre, autor de *Casa-grande & senzala*, os estudiosos do Conselho de pesquisa em ciências sociais dos Estados Unidos, que desde os anos 30 defenderam a diversidade cultural, e a antropóloga Margaret Mead. Esta, diante do escândalo que representava, durante a Segunda Grande Guerra, o recrutamento de “second class citizens” (os negros) pelo governo norte-americano, cunhou célebre frase: “Somos todos terceira geração”. Os fundamentos desse multiculturalismo repousam em um conceito chave, o de *aculturação*. Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits definiram aculturação em 1936: “A aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que acarretam transformações dos modelos [*patterns*, no original] culturais iniciais de um ou dos dois grupos”. O velho conceito de multiculturalismo repousa nesse conceito e no trabalho que anacronicamente chamaremos de *desconstrutor* do etnocentrismo.

No Brasil, a visada multiculturalista foi fortalecida pela ideologia da *cordialidade*.

Os exemplos em literatura latino-americana do multiculturalismo cordial são muitos e antigos. Citemos alguns provenientes da literatura brasileira. Começamos por *Iracema* (1865), de José de Alencar, passemos por *O cortiço* (1888), de Aluísio Azevedo, e paremos em *Gabriela, cravo e canela* (1958), de Jorge Amado. Por esse multiculturalismo fala a voz impessoal e sexuada do Estado-nação que, retrospectivamente, tinha sido constituído no interior do *melting-pot*. Neste, sob o império das elites governamentais e empresariais e das leis do país, várias e diferentes etnias, várias e diferentes culturas nacionais se cruzaram patriarcal e fraternalmente (os termos são caros a Gilberto Freire). Misturaram-se para constituir uma outra e original cultura nacional, soberana, cujas dominantes, no caso brasileiro, foram o extermínio dos índios, o modelo escravocrata de colonização, o silêncio das mulheres e das minorias sexuais.

Emigrantes que escapassem aos princípios definidos pelo Estado que os deveria acolher, não seriam aceitos em território nacional, ou seriam terminantemente excluídos da agenda da imigração planejada. Um dos debates históricos mais ilustrativos do processo de rejeição de migrantes, que seriam possivelmente insubmissos à organização nacional ditada pelo *establishment* do Segundo Reinado brasileiro, aparece no caso da emigração chinesa no final do século 19. Em 1881, pouco antes da abolição da escravidão negra no nosso país, Salvador de Mendonça define a sua posição ideológica, que acabou por ser referendada pelo governo brasileiro: “Usar [o povo chinês] durante meio século, sem condições de permanência, sem deixá-lo fixar-se em nosso solo, com renovação periódica de pessoal e de contrato, afigura-nos o passo mais acertado que podemos fazer para vencer as dificuldades do presen-

te e preparar auspiciosamente o futuro nacional”. Eis a razão do lobo: contar com o trabalho dos chineses na agricultura, sem no entanto acolhê-los definitivamente em território nacional. Felizmente, os positivistas reagiram ao raciocínio intolerante, subordinando o exercício da política à moral. Declararam que se tratava da substituição do braço escravo por um braço quase escravo. Os chineses não emigraram para o Brasil.

Essas palavras, ditadas pela intolerância do Estado-nação face à diferença da coisa estrangeira, não estão ausentes de muitas das declarações recentes de políticos norte-americanos. Durante recente discussão no senado daquele país sobre as vantagens e desvantagens de um mercado comum nas Américas, proeminente senador proferiu esta pérola que acentua a impossibilidade de um caldeamento equilibrado entre as nações do continente: “Se os outros [países do continente americano] são demasiado lentos, avançaremos sem eles”. Sabemos o que o avanço desme-

dido e egoísta de um único Estado-nação pode acarretar. Depois dos acontecimentos de 11 de setembro de 2001, em que se acerbam as diferenças étnicas e religiosas pelo viés do fundamentalismo mútuo, as possibilidades de um multiculturalismo, tal como fora praticado desde as grandes descobertas no século 16 e determinado teoricamente na primeira metade do século 20, foram jogadas na lata de lixo do novo milênio, ao mesmo tempo em que grupos de emigrantes (ou de já imigrantes) nos Estados Unidos sofrem as constringências e os vexames que todos os jornais e televisões noticiam.

O multiculturalismo que reorganiza os elementos díspares que se encontram numa determinada região colonial (e pós-colonial), ou que referenda a imigração planejada pelo Estado nacional, sempre teve como referência invariável a retórica do fortalecimento das “comunidades imaginadas”, para retomar a conhecida expressão de Benedict Anderson. Para Anderson, a nação é imaginada como uma *comunidade limitada e soberana*. Citemos as definições que ele nos dá dos três termos grifados. Primeira definição: “A nação é imaginada como *limitada*, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações. Nenhuma nação se imagina coextensiva com a humanidade”. Segunda: “É imaginada como *soberana*, porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído. [...] O penhor e o símbolo dessa liberdade é o Estado soberano”. Terceira: “[...] a nação é imaginada como *comunidade* porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalecem

em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal”.

Pela persuasão de cunho patriótico, os multiculturalistas da comunidade imaginada desobrigaram a elite dominante de exigências sociais, políticas e culturais, que transbordam do círculo estreito da nacionalidade econômica. Se se quiser lavar a roupa suja, terá de ser em casa. As diferenças étnicas, econômicas, lingüísticas e religiosas, raízes de conflitos intestinos ou de possíveis conflitos no futuro, foram escamoteadas a favor de um *todo* nacional íntegro, patriarcal e fraterno, republicano e disciplinado, aparentemente coeso e às vezes democrático. Os cacos e as sobras do material de construção, que ajudou a elevar o edifício da nacionalidade, são atirados no lixo da subversão, que deve ser combatida a qualquer preço pela polícia e pelo exército. A construção do Estado pelas regras desse multiculturalismo teve como visada prioritária o engrandecimento do Estado-nação pela perda da memória individual do marginalizado e em favor da artificialidade da memória coletiva.

Em tempos de economia de mercado transnacional, seria justo pregar os princípios teóricos desenvolvidos no interior da pesquisa e da prática multicultural, tal como foram definidos no passado?

À estruturação do antigo multiculturalismo — referendado na nova ordem econômica pelos mais diversos governos nacionais, hegemônicos ou não —, se opõe hoje à necessidade duma nova teorização, que passaria a se fundamentar na compreensão dum duplo processo em marcha avassaladora pela economia globalizada — o de “denationalizing of the urban space” (desnacionalização do espaço urbano) e o de “denationalizing of politics” (desnacionalização da política), para usar as expressões de Saskia Sassen em *Globalization and its discontents*. Continua ela, caracterizando os atores sociais seduzidos pelo processo: “E muitos dos trabalhadores desprivilegiados nas cidades globais são mulheres, imigrantes e gente de cor, cujo sentido político de individualidade e cujas identidades não estão necessariamente imersos na ‘nação’ ou na ‘comunidade nacional’”.

Os princípios constitutivos da comunidade imaginada estão sendo minados pela fonte multirracial e pela economia transnacional em que beberam e ainda bebem os Estados-nações periféricos e também os hegemônicos. Primeiro: o Estado-nação passa a ser coextensivo com a humanidade. Como exemplo, cite-se o polêmico artigo de Vaclav Havel, “Kosovo e o fim do Estado-nação”, em que alerta para o fato de que o bombardeio da Iugoslávia pelas tropas da OTAN coloca os direitos humanos acima dos direitos do Estado (responsável este, lembremos, pela “lavagem étnica” de Kosovo). Havel favorece a vontade de

acionar uma lei mais alta do que a que salvaguarda a soberania de cada Estado-nação. Visivelmente inspirado por uma ética cristã, escreve: “Direitos humanos, liberdades humanas [...] e dignidade humana têm suas raízes mais profundas em algum lugar fora do mundo que vemos [...]. Enquanto o Estado é uma criação humana, seres humanos são uma criação de Deus”. Segundo: é questionada a soberania do Estado-nação no tocante a leis e modelos civilizatórios. Terceiro: deixa-se que o “companheirismo profundo e horizontal” naufrague nas próprias figuras de retórica que o constituíram.

Uma nova forma de multiculturalismo pretende 1) dar conta do influxo de migrantes pobres, em sua maioria ex-camponeses, nas metrópoles pós-modernas, constituindo seus legítimos e clandestinos moradores, e 2) resgatar, de permeio, grupos étnicos e sociais, economicamente desfavorecidos no processo assinalado, de multiculturalismo a serviço do Estado-nação.

A luta política dos primeiros, os migrantes nas metrópoles pós-modernas, e dos outros, os marginalizados nos

Estados-nações, está sendo hoje fortalecida pelo suporte e apoio de movimentos políticos transnacionais, cujo exemplo mais contundente reside nas atividades desenvolvidas pelas organizações não-governamentais (ONGs) junto à sociedade civil de cada Estado-nação. Cite-se, por exemplo, o caso do movimento das mulheres negras no Brasil, que se reúnem em www.criola.org.org. Ali se lê: “Nosso objetivo é a instrumentalização das mulheres e jovens negras para o enfrentamento do racismo, do sexismo e da homofobia vigentes na sociedade brasileira”. A feição supranacional que modela as ONGs torna-se passível de ser aclimatada na periferia econômica graças ao fato de que o país abandona os meios de comunicação clássicos (dos correios e telégrafos ao fax) e se adentra pelas cada vez mais baratas e velozes rodovias intercontinentais da Internet. Uma sociedade civil na periferia é paradoxalmente impensável sem os avanços tecnológicos da informática.

Reconfiguração cosmopolita

Ao perder a condição utópica de nação — imaginada apenas pela sua elite intelectual, política e empresarial, repitamos — o Estado nacional passa a exigir uma reconfiguração cosmopolita, que contemple tanto seus novos moradores, quanto seus velhos habitantes marginalizados pelo processo histórico. Ao ser reconfigurado pragmaticamente pelos atuais economistas e políticos, para que se adeque às determinações do fluxo do capital

transnacional, que operacionaliza as diversas economias de mercado em confronto no palco do mundo, a cultura nacional estaria (ou deve estar) ganhando uma nova reconfiguração que, por sua vez, levaria (ou está levando) os atores culturais pobres a se manifestarem por uma atitude cosmopolita, até então inédita em termos de grupos carentes e marginalizados em países periféricos.

Um dos grupos étnicos com maior dificuldade de se articular local, nacional e internacionalmente é o dos indígenas brasileiros. A razão para tal pode ser evidenciada, caso se compare o peso demográfico do grupo no Brasil com a presença de grupos semelhantes na população nacional da Bolívia (57%), ou do Peru (40%). No Brasil, como informa o *site* do Instituto Sócio-Ambiental (www.socioambiental.org, "Povos indígenas do Brasil"), "as organizações indígenas têm uma tendência volátil, ilustrativa das dificuldades dos índios constituírem formas estáveis de representação com uma base tão diversa e dispersa". No entanto, legitimadas que foram pela nova Constituição Federal em 1988, elas "representam a incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos que possibilitam lidar com o mundo institucional da sociedade nacional e internacional".

Um notável exemplo daquela virada cosmopolita, agora pelos afro-brasileiros, está no "Site oficial de Martinho da Vila", compositor e cantor, filho de lavradores. Comparado por muitos ao herói da resistência negra brasileira, Zumbi dos Palmares, o artista faz também questão de trazer na sua página a lista e a biografia de cada um dos seus líderes negros. Da lista fazem parte: Manoel Congo, Amílcar Cabral, Samora Moisés Machel, João Cândido, Winnie Mandela, Martin Luther King, Agostinho Neto e Malcolm X. Esse recente estreitamento cultural do Brasil com as nações africanas pouco ou nada tem a ver com a política oficial do governo brasileiro, que desde a presidência de Jânio Quadros tenta trazer a África pós-colonial para o Brasil industrializado e levar o Brasil industrializado para a África pós-colonial, a fim de robustecer o sistema de exportação de bens de consumo.

A iniciativa desse movimento cultural afro-brasileiro partiu de outra cantora, agora interiorana e operária, Clara Nunes, que dizia ser "Mineira guerreira filha de Ogum com Yansã". Carmen Miranda deixa de ser o modelo de sambista. No lugar do "tutti-fruti hat", o chocalho.

Em 1979/80, a ex-operária da indústria têxtil em Belo Horizonte se apresenta na televisão brasileira vestida à moda de preta angolana. Canta a canção "Morena de Angola", de Chico Buarque (incluída no disco *Brasil Mestiço*, 1980): "Morena de Angola que leva o chocalho amarrado na canela/ Será que ela mexe o chocalho ou o chocalho é que mexe com ela?" No

mesmo clima criado por Clara Nunes e numa dimensão bem maior, Martinho da Vila organiza, a partir de 1984 e até 1990, encontros internacionais de arte negra, batizados por ele de *Kizomba* (palavra africana que significa encontro de identidades, festa de confraternização).

Martinho explica: "Decidi fazer as Kizombas porque senti que o povo brasileiro tem muita curiosidade e pouca informação sobre a mãe África. Além de não ter muita informação sobre a cultura negra na diáspora. Para se ter uma idéia, Angola, tão influente na formação cultural brasileira, só veio ao Brasil pela primeira vez quando realizamos o Primeiro Canto Livre, em janeiro de 1983. Sem falar que, até a realização da primeira Kizomba, o Brasil estava praticamente à parte das manifestações anti-*apartheid*. Já participaram cerca de 30 países, entre os quais estavam Angola, Moçambique, Nigéria, Congo, Guiana Francesa, Estados Unidos e África do Sul".

Essa redefinição cosmopolita de cultura afro-brasileira tem como pólos tanto o Brasil quanto a África, tanto os departamentos da colonização francesa quanto os Estados Unidos, e seu princípio básico é o questionamento da ineficiência e da injustiça cometidas por séculos pelo discurso da elite intelectual e governamental sobre a cidadania nacional. No plano dos marginalizados, a crítica radical aos desmandos do Estado nacional, tal como este está sendo reconstituído em tempos de globalização, não se dá mais no plano da política oficial do governo nem na instância da agenda econômica assumida pelo Banco Central, em acordo com a influência coercitiva dos órgãos financeiros internacionais. Ela se dá no plano do diálogo entre culturas afins que se desconheciam mutuamente no presente. Seu modo subversivo é brando, embora seu caldo político seja espesso e pouco afeito às festividades induzidas pela máquina governamental.

Na América Latina, onde o cosmopolitismo sempre foi matéria e reflexão de ricos e ociosos, de diplomatas e intelectuais, as relações interculturais de cunho internacional se davam principalmente no âmbito ou das chancelarias ou das instituições de ensino superior. Há casos tristes. Há

casos extraordinários, como o dos modernistas brasileiros desde a década de 20 do século passado. Não nos cabe historiá-los agora. Tornou-se também moeda corrente, desde a criação tardia da universidade no Brasil, o convite a professores e pesquisadores estrangeiros para ajudar na formação das novas gerações na universidade. Exemplo disso é o extraordinário relato de Claude Lévi-Strauss,



Tristes trópicos, em particular o capítulo XI, “São Paulo”. Ali, o antropólogo define os interlocutores nacionais do casal francês: “Nossos amigos não eram propriamente pessoas, eram mais funções cuja importância intrínseca, menos que sua disponibilidade, parecia haver determinado a lista. Assim, havia o católico, o liberal, o legitimista, o comunista; ou, em outro plano, o gastrônomo, o bibliófilo, o amador de cães (ou de cavalos) de raça, de pintura antiga, de pintura moderna; e também o erudito local, o poeta surrealista, o musicólogo, o pintor”.

Desde os anos 1960, a fundação de órgãos de fomento à pesquisa (CAPES e CNPq) tem possibilitado que jovens pesquisadores e professores de nível superior aperfeiçoem seus conhecimentos em universidades estrangeiras e que professores/pesquisadores estrangeiros continuem a nos visitar. Mais recentemente, os principais Estados da nação criaram suas respectivas Fundações de Amparo à Pesquisa (FAPES). Concluiremos nossas palavras com algo diferente.

Há alguns anos, muitos dos ilustres visitantes estrangeiros percorrem outras partes da Terra e constituem novos interlocutores. Deixam o asfalto, sobem até as favelas e dialogam com grupos culturais que ali estão localizados. Em contrapartida, muitos dos jovens artistas moradores em comunidades carentes têm viajado a países estrangeiros e apresentado seu trabalho em palcos internacionais. Duas ou três décadas atrás, seria impensável esse tipo de contato entre profissionais duma cultura hegemônica e representantes jovens duma cultura pobre num país como

o Brasil (à exceção, é claro, do trabalho feito por antropólogos e missionários junto aos índios).

Um exemplo extraordinário desse tipo de parceria se encontra no grupo de teatro “Nós do morro” (grnmorro@mtec.com.br), surgido em 1986 na favela do Vidigal. As atividades culturais e artísticas do grupo transcendem hoje os limites da favela e da linguagem teatral que os gestou. Participantes do grupo ocupam um lugar de destaque tanto na dramaturgia quanto no cinema nacional. No minucioso histórico redigido pelos participantes do grupo, lê-se: “Também em 1998, o grupo participou de um importante projeto desenvolvido em conjunto com organizações internacionais, que reuniu jovens de cinco países com o mesmo perfil do “Nós do Morro”, para a realização do curta-metragem *Outros olhares, outras vozes*. Como convidado, [o grupo] participou também do Fórum Shakespeare e teve o privilégio de ter aulas com Cicely Berry, professora da Royal Shakespeare Company”. A produção do recente e premiado filme *Cidade de Deus*, dirigido por Fernando Meirelles, formou oficinas de interpretação (coordenadas por Guti Fraga, o diretor do grupo teatral “Nós do Morro”) que resultaram em atuações elogiadas pela crítica e pelo público do Festival de Cannes - 2002. Mais de 110 atores não-profissionais, recrutados nas comunidades carentes do Rio de Janeiro, fazem parte do elenco de *Cidade de Deus*.

Silviano Santiago é escritor e ensaísta.

