

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

WILLIAM MINEO TAGATA

“Omo’s wash keeps England in the black”: hibridismo em
Minha Adorável Lavanderia e outros espaços intersticiais

SÃO PAULO
2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

WILLIAM MINEO TAGATA

“Omo’s wash keeps England in the black”: hibridismo em
Minha Adorável Lavanderia e outros espaços intersticiais

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos
Linguísticos e Literários em Língua Inglesa na Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de Doutor em Estudos Linguísticos
e Literários em Inglês

Área de Concentração: Estudos Culturais
Orientador: Prof. Dr. Lynn Mário T.M. de Souza

SÃO PAULO

2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

William Mineo Tagata

Omo's wash keeps England in the black: hibridismo em *Minha Adorável Lavanderia* e outros espaços intersticiais

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês para a obtenção do
Título de Doutor

Área de Concentração: Estudos Culturais

Aprovado em ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Dedico este trabalho aos meus pais (in memoriam),
Nair Yoshiko Tagata e Hyoshiuki Tagata.

Agradecimentos

Ao meu orientador, prof. Dr. Lynn Mario T.M. de Souza, pela confiança, pela paciência, e pela sabedoria dos conselhos e recomendações de leituras.

Ao meu irmão e amigo Gilson Tagata, por sempre ter estado lá.

Ao Antônio (in memoriam), por todo o amor, pela doçura, pela delicadeza.

Aos meus colegas de pós-graduação, em especial a Cielo Festino, por sua generosidade e pelas palavras de encorajamento.

Ao Márcio Vianna, por sua amizade ao mesmo tempo prazerosa e intelectualmente estimulante.

Aos funcionários da FFLCH, por todo o apoio necessário à pesquisa, especialmente à Edite Mendez Pi, por suas palavras de consolo em momentos mais críticos.

Il y a toujours l'Autre.
(A. Lefebvre)

“This is the bloody life, *yaar!* I am so glad to get out of that house. And Farid says that cultures cannot mix. *Jesus*, they can't keep apart!”
(H. Kureishi, *My son the fanatic*)

Caught between worlds that collide as often as they collude, are we representative of anything but ourselves?
(H. Bhabha)

Às margens do Rio Sena
Me lembro do Amazonas
Da minha raça morena
Bordunas e pés de cana
[...]
Umãpe xe raperana*
(I. Assunção)

*onde será meu caminho? (tupi)

Resumo

O objetivo deste trabalho é investigar a relevância do conceito de hibridismo cultural para a compreensão dos fenômenos de mudança social e cultural. Pretendo me concentrar nos autores que questionam a homogeneidade das culturas e das identidades, e que em vez disso acreditam que todas as culturas são inerentemente híbridas, sendo a interação entre elas capaz de intensificar essa mistura de formas imprevisíveis. Ao mesmo tempo, analiso o modo como o filme *Minha Adorável Lavanderia* trata do hibridismo, procurando relacioná-lo com os autores investigados.

Palavras-chave: Hibridismo; Cultura; Identidade; Colonialismo; Tradução.

Abstract

The aim of this dissertation is to investigate the relevance of the concept of cultural hybridity to an understanding of the phenomena of social and cultural change. It is my intention to focus on those theorists who question the purity and homogeneity of cultures, and believe instead that all cultures are inherently hybrid, and that intercultural exchange helps to intensify the mixture in unpredictable ways. At the same time, I examine the concept of hybridity underlying *My Beautiful Laundrette*, trying to relate it to the theories above

Key words: Hybridity; Culture; Identity; Colonialism; Translation.

Sumário

Introdução	12
1 “Not a professional Pakistani”	
1.1 “Minha Adorável Lavanderia”	16
1.2 Realismo social?.....	19
1.3 “ThirdSpace”.....	22
1.4 Omar.....	24
1.5 Híbridos são os outros.....	27
1.6 Identidades móveis.....	28
1.7 Identidade: uma história.....	33
1.8 Lavando roupas sujas.....	39
1.9 From “roots” to “routes”	41
1.10 Um realismo superficial.....	43
1.11 Alteridade.....	49
1.12 Forças centrípetas e centrífugas.....	51
1.13 O peso da representação.....	56
1.14 “Queer theory”.....	59
1.15 Omar e Johnny.....	61
1.16 “A bloke of outstanding competence”.....	63
1.17 Diferença racial e desejo.....	65
1.18 Nacionalismo e masculinidade.....	69
1.19 O hibridismo segundo Bakhtin.....	74
2 “Powders”	
2.1 Hibridismos biológico e cultural.....	85
2.2 Hibridismo e diferença colonial.....	92
2.3 A semiologia pós-colonial de Bhabha.....	96
2.4 A <i>satyagraha</i> de Gandhi.....	98
2.5 “The vernacular cosmopolitan”.....	101
2.6 Hibridismo no barroco latino-americano.....	104
2.7 Cultura como signo e cultura como símbolo.....	108
2.8 Bakhtin e Bhabha.....	111

2.9	Agência e contingência.....	113
2.10	Fanon e Dubois	117
2.11	Crítica a Bhabha.....	122
2.12	Butler e Foucault.....	129
2.13	“Third Space” / “ThirdSpace”	131
2.14	Anish Kapoor.....	133
2.15	Diversidade x diferença cultural.....	138
2.16	“Travel warning”.....	139
2.17	O local e o universal	143
2.18	“Powders/Borders”	147
2.19	“O livreiro de Cabul”.....	150
2.20	Spivak.....	151
2.21	“As ruínas circulares”.....	154

3 Outras lavanderias

3.1	A transculturação de Ortiz.....	157
3.2	O lócus de enunciação de Mignolo.....	160
3.3	“Border thinking”.....	163
3.4	Fagocitose cultural.....	167
3.5	“Keeping the country in the black”.....	169
3.6	A escrita indígena no Brasil.....	173
3.7	O perspectivismo de Viveiros de Castro.....	179
3.8	Uma ontologia relacional.....	183
3.9	Benveniste.....	185
3.10	Temporalidades alternativas.....	188
3.11	Bakhtin e Viveiros de Castro.....	190
3.12	Perspectivismo, border thinking e tradução	195
3.13	Rigoberta Menchú	200
3.14	Retamar e Martí.....	202
3.15	“Eu sou 300” (M. de Andrade).....	206
3.16	Como pensar a mistura?.....	208
3.17	A teoria da complexidade: Escobar.....	211
3.18	A teoria da complexidade: Lemke.....	214

3.19 O relógio e a nuvem.....	215
3.20 Outras lavanderias.....	217
3.21 Gloria Anzaldúa.....	219
3.22 O futuro é híbrido.....	221
3.23 Culturas híbridas.....	224
À guisa de conclusão.....	228
Referências bibliográficas.....	232

Introdução

Vi *Minha Adorável Lavanderia* pela primeira vez no cinema, quase dois anos depois de seu lançamento, em 1985. Lembro que, na época, aos dezoito anos de idade, ainda não viajara para o exterior, e por isso fui ao cinema com a expectativa de ver imagens da Inglaterra das quais havia ouvido falar. Naturalmente, minha sensação inicial ao ver as primeiras cenas filmadas em South London foi de estranhamento: em vez das imagens de cartão postal, um *squat* abandonado em uma região decadente de South London; em vez de homogeneidade racial e cultural com sotaque britânico, uma presença maciça de imigrantes paquistaneses, com diálogos em urdu, sendo o personagem principal um híbrido de mãe inglesa e pai paquistanês que mal conhece a língua ou a cultura de seu pai. Logo de cara, me identifiquei com esse personagem, tendo em comum com ele o fato de sermos, ambos, resultado de processos de hibridização: no meu caso, brasileiro por nacionalidade, português pela língua, japonês pela origem, católico por religião, inglês por profissão. Também fiquei impressionado com o modo natural como a homossexualidade do personagem era retratada; uso o termo “natural” em contraste com as representações estereotipadas de homossexuais que apareciam no cinema e na televisão na época.

Quase vinte anos depois fui rever o filme, dessa vez por ocasião da elaboração de um trabalho de conclusão de curso para obter os créditos requeridos pelo programa de doutorado. Como um dos itens abordados durante o curso fora a questão do hibridismo cultural, meu orientador sugeriu que eu considerasse o filme de Frears e Kureishi como tema desse trabalho de conclusão, sugestão bem recebida e prontamente aceita. Durante a elaboração desse trabalho, percebi que poderia aprofundar minha análise do filme, a ponto de transformar a análise numa dissertação de doutorado. Nesse momento, passei a estudar teoria do cinema na condição de aluno ouvinte de uma disciplina chamada “Análise de filmes, crítica de cinema”, na Escola de Comunicações e Artes, da USP. No fim do curso, porém, parecia que o foco sobre aspectos específicos de narrativa fílmica ou linguagem cinematográfica pouco contribuía para uma reflexão sobre aquela que eu considerava ser a questão mais interessante suscitada pelo filme, que era o hibridismo. Enquanto eu lia *The Location of Culture*, tinha a impressão de que o filme era uma reflexão sobre o hibridismo muito semelhante à realizada por Bhabha.

Durante uma conversa sobre os rumos que o trabalho poderia tomar, meu orientador sugeriu que eu aprofundasse as leituras sobre hibridismo, levando em consideração o que havia sido escrito sobre o hibridismo na América Latina, por exemplo. Boa parte dos autores lidos falava em hibridismo como um encontro entre dois conjuntos culturais diferentes, resultando em diversos graus de mistura, ou seja, desses encontros resultariam culturas mais ou menos híbridas. A idéia me parecia satisfatória, mas gerava certa inquietação: ao postular a noção de hibridismo como resultado do encontro entre diferentes culturas, estariam esses teóricos sugerindo a existência de um estágio na vida das culturas anterior a esse encontro, onde elas pudessem ser consideradas puras? Quanto mais eu lia sobre o hibridismo, mais plausível me parecia a hipótese de que a mistura não estava apenas no encontro entre as culturas, mas na origem de todo fenômeno cultural, e que esse encontro apenas intensificava a mistura de formas complexas e imprevisíveis. Outra hipótese que começava a ser formulada é que *Minha Adorável Lavanderia* teoriza a não homogeneidade das culturas e identidades, e a imprevisibilidade das misturas entre sistemas culturais, de forma criativa e muito semelhante às teorias que tive a oportunidade de ler. Foi com essas hipóteses em mente que passei a acreditar que poderia falar do filme falando da teoria, e falar da teoria falando do filme. Do mesmo modo como defendo a inexistência de uma realidade exterior e anterior à linguagem, entendida por alguns como apenas um veículo de representação dessa realidade (que, para mim, já é uma construção discursiva), penso que o filme de Frears e Kureishi trata basicamente da mesma questão de hibridismo sobre a qual pude refletir enquanto realizava as leituras sugeridas por meu orientador. Assim, quando ele me perguntou se eu pretendia escrever uma dissertação sobre a teoria do hibridismo e mencionar o filme como uma ilustração dessa teoria, ou proceder a uma análise do filme a partir da teoria, respondi que poderia fazer as duas coisas. Como escreveu o historiador francês Serge Gruzinski (2001), a criação estética oferece um material para reflexão tão rico quanto as ciências sociais, “frequentemente atoladas nos caminhos batidos do discurso e da teoria”. Nesse sentido, *Minha Adorável Lavanderia* certamente constitui um momento de criação estética especialmente feliz.

Começo o primeiro capítulo discorrendo sobre o contexto social, econômico e político em que *Minha Adorável Lavanderia* foi feito. Ao construir uma imagem de Londres como um espaço intersticial, em meio a transformações sociais importantes, o filme mostra a emergência de novas possibilidades de identificação, conforme sugerido por

um dos autores que escreveram sobre o filme, ao qual aludo no começo do capítulo. Prossigo com uma discussão teórica sobre o conceito de identidade, que vejo menos como um produto do que como um processo caracterizado por fluidez e mobilidade sociais. Um dos personagens que melhor ilustram essa mobilidade é Nasser, que a uma certa altura do filme diz: “I’m a professional businessman, not a professional Pakistani” – daí vem o título deste capítulo. O fato de Nasser ocupar uma posição social hegemônica convida a uma reflexão sobre uma possível inversão de poder social e econômico realizada pelo filme: enquanto Nasser, Salim e Omar detém o poder que já pertenceu ao colonizador, Johnny e seus amigos ingleses se encontram em posição social inferior. Procuo mostrar o quão simplista se revela uma concepção da relação entre o ex-colonizador e o ex-colonizado baseada simplesmente nessa idéia de inversão (pois essa relação é sempre mais ambígua e complexa do que parece). Para tanto, é preciso fazer uma referência aos conceitos de raça, nação, estereótipo e alteridade ainda neste capítulo.

O segundo capítulo, cujo título remete ao nome escolhido por Omar para sua adorável lavanderia, abre com uma discussão sobre o conceito de hibridismo, baseada em autores para quem os dois pólos da relação colonial já são híbridos. Relacionado ao hibridismo estão os conceitos de *Terceiro Espaço* e de *tradução cultural*, ambos utilizados por Bhabha em sua defesa de uma semiologia pós-colonial. Além desses dois conceitos, pretendo refletir também sobre outros aspectos da teoria pós-colonial do indiano, como contingência, agência e cultura enquanto signo. As críticas feitas a Bhabha apontam para a indeterminação e o relativismo decorrentes de sua idéia de hibridismo, e também merecem um espaço neste segundo capítulo, que ainda procura investigar a relação entre o particular e o universal. Ao final do capítulo, proponho a noção da lavanderia menos como um espaço físico do que como um Terceiro Espaço onde os personagens são obrigados a realizar a tradução cultural para garantir sua sobrevivência e ascensão sociais.

No terceiro capítulo, intitulado “Outras lavanderias”, procuro investigar outros espaços intersticiais criados pela convivência tensa e ambígua entre sistemas culturais diferentes. Entre esses espaços, encontra-se, por exemplo, a comunidade dos índios kashinawá, onde Menezes de Souza investiga o aparecimento de uma forma híbrida de escrita, resultante da introdução da escrita alfabética na cultura indígena; também na

Amazônia, o antropólogo Viveiros de Castro reflete sobre o perspectivismo como traço característico da cosmologia ameríndia, que de forma surpreendente tem muito em comum com a obra de pensadores ocidentais de grande relevância para os estudos sobre cultura, como Bakhtin, por sua vez muito influenciado pela física de Einstein. A possibilidade de aproximar o perspectivismo ameríndio da ciência ocidental me remete a um pensamento elaborado por Lévi-Strauss, para quem “a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico”, o que quer dizer que “o homem sempre pensou igualmente bem”. Não deve causar surpresa ao leitor, portanto, a referência aos nomes de Escobar e Lemke, cujas considerações sobre a teoria da complexidade ocupam a última parte deste capítulo, juntamente com as reflexões de Anzaldúa e de Canclini sobre o hibridismo nas Américas Central e Latina. Para o leitor desavisado que pode estranhar a quase completa ausência de referências ao filme de Frears e de Kureishi neste capítulo, justifico sua inclusão neste trabalho através de minha hipótese inicial já mencionada anteriormente: a de que *Minha Adorável Lavanderia* reflete sobre a questão do hibridismo com a mesma profundidade que as outras teorias mencionadas ao longo deste trabalho. Portanto, por mais paradoxal que possa parecer, ao falar em Menezes de Souza, Viveiros de Castro, Anzaldúa, Canclini, Escobar e Lemke neste capítulo, acabo falando do filme através da teoria.

1. Not a professional Pakistani

1.1 “Minha Adorável Lavanderia”

Dia. Interior de um *squat* em um subúrbio de Londres. Do lado de fora da porta, bloqueada por móveis velhos, pode-se avistar o vulto de dois ou mais homens. Corta para o interior de um dos cômodos desse *squat*, onde Johnny (Daniel Day-Lewis) e seu amigo Genghis (Richard Graham) dormem. Novo corte para a porta do imóvel sendo arrombada por dois brutamontes negros, que afastam os móveis liberando a entrada e a passagem para Salim (Derrick Branche), disposto a expulsar Johnny, Genghis, e os demais *squatters* que ocupam o local. Confusão, quebra-quebra, correria. Um dos capangas negros de Salim irrompe no quarto ocupado por Johnny e Genghis, que rapidamente apanham seus pertences e deixam o *squat* sem oferecer resistência.

As primeiras cenas de *Minha Adorável Lavanderia* não foram filmadas às margens do rio Tamisa, nem em nenhum outro lugar que estampa os cartões postais de Londres; não, a Londres escolhida por Stephen Frears e Hanif Kureishi, respectivamente diretor e roteirista de *Minha Adorável Lavanderia*, é a decadente South London, onde na década de 80 (o filme foi feito em 1985) era comum ver jovens desempregados vagando pelas ruas de um *working class suburb* sem nenhuma ocupação. Se fossem jovens ingleses associados ao *National Front*, como é o caso de Johnny, Genghis e mais dois amigos no filme de Frears e Kureishi, talvez passassem uma parte de seu tempo incomodando imigrantes asiáticos e suas famílias com insultos e outros atos de violência, como furto, vandalismo e agressão física.

A década de 80 foi marcada por uma violência sem precedentes em algumas regiões metropolitanas na Grã Bretanha, segundo um estudo feito por Anwar (1998). Uma boa parte dessa violência consistia de ataques contra a comunidade asiática, geralmente perpetrados por adolescentes brancos, às vezes membros de gangues, ou até mesmo incentivados pelos pais. Em 1981, um estudo realizado pelo *Home Office* junto à comunidade asiática constatou que, para a maioria dos entrevistados, ataques dessa natureza estavam se tornando cada vez mais frequentes. 43% dos entrevistados, por exemplo, acreditavam que as relações inter-raciais estavam se deteriorando, enquanto apenas 16% apontaram uma melhoria em relação à situação em 1975. Na mesma

pesquisa, outro dado preocupante é que apenas 15% dos entrevistados constataram uma melhora em relação à sua qualidade de vida em 1981, comparada à qualidade de vida em 1974. Entre os indianos entrevistados, por exemplo, apenas 16% apontaram uma melhora, enquanto entre os paquistaneses, essa porcentagem cai para 12% (Anwar 1998:95). “A que você atribui essa piora em sua qualidade de vida?”, perguntaram então os entrevistadores. 67% dos asiáticos atribuíram a piora à recessão, e 49% mencionaram a discriminação racial como principal fator, citando a existência de organizações racistas como o National Front e a ameaça de ataques raciais. Para Anwar, a violência destilada contra os asiáticos está diretamente relacionada à crise econômica que acometia a Grã Bretanha desde a década de 70.

Eleita em 1979 com a promessa de reverter a crise econômica na Grã Bretanha da época, Thatcher continuou no poder até 1990, consolidando uma doutrina ideológica que se convencionou chamar de “New Right”. Fiel à cartilha do liberalismo econômico, o governo ultraconservador Thatcher se comprometeu a fortalecer o mercado em todas as áreas da sociedade e reestruturar a economia britânica conforme diretrizes mais flexíveis. Para isso, foi preciso estabelecer objetivos como o controle da inflação, a redução dos gastos públicos, uma diminuição dos impostos para estimular o crescimento econômico, reformas sindicais no sentido de limitar o poder dos sindicatos, e a privatização de estatais. Se essas medidas foram bem sucedidas ou não, já é uma outra história, conforme Hill (1999) observa. Segundo o autor, se por um lado os números indicam um crescimento constante na produtividade econômica na década de 80, houve um aumento considerável na taxa de desemprego, com aproximadamente três milhões de desempregados entre os anos de 1982 e 1986; conseqüentemente, acentuaram-se as diferenças ou contrastes sociais entre as classes. Quais teriam sido os outros reflexos da política econômica de Thatcher na sociedade na década de 80? Segundo Hill, o neo-liberalismo de Thatcher veio acompanhado de um neo-conservadorismo. Para assegurar a ordem social, a manutenção da família patriarcal e os valores tradicionalmente associados a ela, o governo não hesitaria em restringir liberdades individuais e aumentar o poder do estado, como de fato o fez, por exemplo, ao endurecer as leis de imigração para impedir os imigrantes já estabelecidos na Grã-Bretanha de trazer dependentes para o país, ou ao promulgar uma lei que proibia as autoridades locais de promover o homossexualismo. Não é de se espantar, portanto, que

o conservadorismo do governo neo-liberal de Thatcher tenham motivado protestos por parte de homossexuais, sindicalistas, defensores de governos locais e pacifistas, para citar alguns setores da sociedade. No meio artístico e na educação não foi diferente, de acordo com Hill: “The opposition to the Thatcher government displayed by the educational and arts communities arose, in turn, from their specific dislike of the government’s apparent philistinism, and hostility to public provision for the arts” (1999:30). Como outros aspectos da cultura produzida nessa década, o cinema também sofreu com a falta de subsídios por parte do governo. Por causa da preocupação em conter e cortar os gastos públicos, o governo não levava em conta o aspecto artístico ou cultural do cinema, preocupando-se apenas com seu aspecto comercial – talvez por isso a atitude filistéia do governo em relação às artes. Assim, a política econômica de Thatcher teve conseqüências desastrosas para a indústria cinematográfica britânica, a qual, segundo Hill, tornava-se cada vez mais dependente da televisão, especialmente do Channel 4. Dada sua política de produzir filmes de baixo orçamento, sem comprometer a qualidade das produções, o Channel 4 foi responsável pelo financiamento e pela realização de vários filmes abertamente críticos do governo Thatcher, entre os quais certamente se inclui *Minha Adorável Lavanderia*.

O advento do Channel 4, segundo Hill (1999), está indiretamente ligado ao relatório Annan sobre o futuro da tele difusão na Grã Bretanha, publicado em 1977. Apesar de seu ceticismo em relação aos benefícios para o cinema britânico decorrentes de uma possível associação entre a televisão e o cinema, o relatório concluía recomendando a criação de um quarto canal de televisão que não estivesse vinculado à BBC ou à ITV, com o objetivo de fomentar produções que dissessem algo novo de modo original. Esse canal seria mantido através de patrocinadores e de publicidade, e subordinado ao *Independent Broadcasting Authority*. Assim, em novembro de 1982 entrava no ar o Channel 4, “charged with a clear “public service” remit to provide a distinctive television service”, e destinado a “encourage innovation and experiment in the form and content of programmes” (Hill,1999, p.54). Norteados por esses objetivos, o canal passou a dedicar uma boa parte de sua grade à exibição de produções independentes, muitas das quais advindas de produtoras de TV como a *Working Title*, responsável por *Minha Adorável Lavanderia*, *Caravaggio*, *Sammy e Rosie* e, mais tarde, *Quatro Casamentos e um Funeral*, entre outros, ou de canais estrangeiros. O curioso é que boa parte da

programação do Channel 4 se caracterizava por uma postura claramente crítica em relação ao governo, o que, de acordo com Hill, só foi tolerado porque o canal era pouco oneroso para os cofres públicos, graças aos produtores independentes. O que viabilizava a produção dos filmes exibidos pelo Channel 4 era o fato de os filmes serem produzidos para exibição na televisão, o que, devido a um acordo com o sindicato da indústria cinematográfica, tornava-os mais baratos. Atração regular na programação do canal, o *Film on Four* exibia filmes que retratavam aspectos da vida social e política na Grã Bretanha da década de 80. Foi assim com *Minha Adorável Lavanderia*, tido por Hill como o maior sucesso do *Film on Four*, contrariando as expectativas iniciais dos produtores, que o consideravam pouco comercial. Esse sucesso, diga-se de passagem, não reverteu em lucros para o canal, acostumado a financiar filmes pouco lucrativos, porém considerados de grande valor cultural. De acordo com Hill, houve também reações pouco calorosas a esses filmes produzidos pela televisão. Numa delas, a editora da revista *Sight and Sound* compara *movie movies* com *TV movies*, privilegiando, naturalmente, os primeiros: “no one wants to look the Channel 4 gift-horse in the mouth...but...there remains a nagging feeling that what we’ve got...isn’t quite enough: that the movie movie, as opposed to the TV movie, enjoys not only a wider vitality, but the power to probe more deeply” (1999, p.63). Hill, no entanto, prefere acreditar que a parceria entre cinema e TV provocou uma redefinição das fronteiras entre essas duas linguagens audiovisuais, favorecendo um hibridismo característico dos filmes produzidos nessa década. Tal hibridismo, para Hill, resultaria, por um lado, de uma tendência do cinema britânico ao “filme de arte”: uma alternativa ao cinema americano feito para as massas, que pudesse dele se diferenciar através da valorização de tradições nacionais, ao mesmo tempo em que fosse reconhecido através dos estilos pessoais e específicas de determinados diretores – Peter Greenaway e Derek Jarman seriam exemplos desse cinema mais autoral, segundo Hill. Por outro lado, havia também a preocupação em retratar questões sociais prementes, como o desemprego e seus efeitos na família, por exemplo. Para Williams (apud Hill 1999), a década de 80 se caracterizou por um cinema de arte social britânico (“social art” cinema), onde essas preocupações sociais podiam ser contempladas em filmes que traziam a marca idiossincrática de um determinado diretor, como já acontecia no cinema de arte europeu. Essa tendência se consolidou com o interesse do Channel 4 em produzir cinema com um só objetivo: “the fulfilment of a public service remit (which favoured a degree of engagement by cinema with matters of contemporary social concern)” (1999, p.67).

1.2 Realismo social?

Integralmente subsidiado pelo Channel 4, *Minha Adorável Lavanderia* toca em pelo menos duas questões sociais importantes na Grã Bretanha da década de 80: o desemprego e a relação entre ingleses e imigrantes paquistaneses, marcada por discriminação racial e ressentimento. A já mencionada primeira cena do filme, em que Salim e seus capangas invadem um prédio abandonado pertencente a Nasser, para expulsar *squatters*, entre eles Johnny e Genghis, parece o prólogo de um filme com características do realismo social. O cenário corrobora a impressão de realismo, mostrando uma parte de Londres marcada pela desolação. Contudo, essa impressão aos poucos se desfaz, com a utilização de recursos fílmicos que fazem o espectador perceber que não se trata de puro realismo, mas uma versão híbrida, mais próxima talvez do que Williams já descreveu como “social art cinema”. Chama a atenção o som, por exemplo; de onde vem aquele ruído borbulhante, numa referência às máquinas de lavar da lavanderia de Nasser, que se ouve em *off* em várias cenas? Uma parte dos diálogos também impressiona por sua sofisticação e dramaticidade teatral, incomum no cinema realista: o pai de Omar, por exemplo, põe a sexualidade de Omar em xeque ao afirmar, em conversa telefônica com o irmão, não estar certo de que o pênis do filho estivesse “in full working order”; ou então em outra conversa entre os irmãos, onde Nasser reclama da dificuldade de fazer negócios em seu país natal, pois “that country has been sodomized by religion”. Há algo de teatral nessas falas de Nasser e de seu irmão Hussein, que diferenciam *Minha Adorável Lavanderia* de outros filmes europeus considerados realistas. Essa teatralidade se repete em pelo menos mais dois momentos no roteiro do filme: logo após ser apresentado aos amigos de Nasser, Omar ouve o tio se referindo ao irmão Hussein como um bebedor: “he was to the bottle what Louis Armstrong is to the trumpet”. A analogia é imediatamente seguida por outra, feita por Salim para descrever o próprio Nasser: “But you are to the bookies what Mother Teresa is to the children”. E o que teria acontecido com Hussein, pergunta Salim. “Papa’s lying down”, responde Omar. “I meant his career”, acrescenta Salim. “That’s lying down too. What chance would the Englishman give a leftist communist Pakistani on newspapers?”, comenta Nasser, com um *wit* incomum para o personagem. Outro personagem que surge nesse momento com uma fala inesperadamente teatral e inverossímil para o personagem é Zaki, o amigo de Nasser, que logo após a fala de

Nasser comenta: “What chance has the racist Englishman given us that we haven’t taken from him with our own hands?”. Em outro momento de grande dramaticidade do filme, Genghis, um dos amigos *skinheads* de Johnny, faz um breve discurso nacionalista para convencer o amigo a se afastar de Omar, utilizando palavras que dificilmente sairiam da boca de um desempregado da classe trabalhadora como Genghis: “I’m angry. I don’t like to see one of our men grovelling to Pakis. They came over to work for us. That’s why we brought them over. Don’t cut yourself off from your own people. Because there’s no one else who really wants you. Everyone has to belong”.

Além das falas pouco verossímeis para esses personagens, ainda há outros elementos em *Minha Adorável Lavanderia* que o distanciam do cinema realista tradicional. A iluminação deliberadamente artificial usada na cena em que Omar e Johnny se reencontram após anos de separação também depõe contra um realismo social puro, assim como o cenário usado na cena da reinauguração da lavanderia: onde já se viu uma lavanderia tão *kitsch* como aquela, decorada para ser um “Ritz entre as lavanderias” (segundo Johnny), ou como se fosse um navio (como descreve Rachel)? E a valsa que Nasser e Rachel dançam, um pouco antes da reinauguração, celebrada com pompa e circunstância exageradas? Do lado de fora, uma pequena multidão aguarda ansiosamente para entrar, o que não passa despercebido por Omar (“This whole stinking area’s on its knees begging for clean clothes”, comenta com Johnny). De fato, a parte de Londres que serve de cenário para o filme está longe de figurar em cartões postais, mais próxima da degradação econômica causada pela inflação e pelo crescimento econômico negativo do começo da década de 80. Porém, para Kureishi, além de decadente e descuidada, a cidade também é um lugar de fluidez e de possibilidades, onde os personagens podem estabelecer novas identificações e formas de relacionamento. De acordo com Hill,

The city, in this respect, may be seen to offer a kind of interstitial space in which new forms of social connection are rendered possible...such ‘interstitial’ areas are also seen to be the source of creative energy in which new forms of social and cultural identifications may be realized (1999, p.206).

1.3 “ThirdSpace”

Em *Minha Adorável Lavanderia*, a cidade é o cenário onde emergem novas identidades como a de Omar, que consegue ser, *ao mesmo tempo*, “typically English” e um “wog boy”, ou a de seu tio Nasser, *ao mesmo tempo* um bem sucedido homem de negócios paquistanês, um inimigo do Terceiro Mundo (na visão do ex-inquilino paquistanês expulso por Nasser), um possível *sadhu* of South London para jovens desempregados como Johnny, e amante de Rachel, para quem Nasser foi a única coisa que esperou por ela (“Your father is the only thing that’s ever waited for me”, diz Rachel, numa confissão feita a Tânia). A idéia de cidade enquanto espaço intersticial onde novas formas de identificação podem surgir também é objeto de reflexão do geógrafo Edward W. Soja (1996), para quem a cidade é um TerceiroEspaço (“Thirdspace”) cuja característica principal é a simultaneidade. Por isso, questões de raça, classe, gênero, sexualidade e colonização podem ser trabalhadas ao mesmo tempo, sem haver a necessidade de privilegiarmos apenas uma delas (um feito também realizado por Kureishi). Para Soja, tudo coexiste nesse TerceiroEspaço:

Subjectivity and objectivity, the abstract and the concrete, the real and the imagined, the knowable and the unimaginable, the repetitive and the differential, structure and agency, mind and body, consciousness and the unconscious, the disciplinary and the transdisciplinary, everyday life and unending history. Anything which fragments Thirdspace into separate specialized knowledges or exclusive domains – even on the pretext of handling its infinite complexity – destroys its meaning and openness (1996, p.56).

Soja pede a seu leitor que tente abandonar, ainda que momentaneamente, seu jeito habitual de conceber o espaço de modo dialético, baseado em escolhas do tipo “ou...ou...”, e imagine a possibilidade de uma lógica da simultaneidade, de modo que se possa refletir sobre o espaço a partir de uma multiplicidade de perspectivas até agora consideradas incompatíveis, como as mencionadas acima. Para isso, talvez seja necessário conceber teorias capazes de cruzar as fronteiras rígidas de nossas disciplinas, em favor de uma abordagem transdisciplinar. Como veremos no próximo capítulo, ao convidar o leitor a pensar em termos de simultaneidade, Soja tem algo em comum com Bhabha, especialmente em sua formulação sobre um Terceiro Espaço. Mas a maior influência de Soja foi, sem dúvida, o filósofo francês André Lefebvre, que o autor considera o mais marxista de todos os intelectuais franceses, e ao mesmo tempo o mais anti-Marxista. Essa aparente contradição se deve, segundo Soja, à atitude pouco ortodoxa do filósofo ao se deparar com binarismos tais como “teoria” x “prática”,

“dentro” x “fora”, “homem” x “mulher”, “centro” x “periferia”: diante de tais binarismos, o filósofo invariavelmente optava por uma Outra alternativa (“an-Other alternative”), representada pela simultaneidade – “e...e...”. Assim, sem descartar completamente o binarismo, o filósofo procurava sujeitá-lo a uma reestruturação onde selecionava e contrapunha traços de cada elemento de um binarismo de modo a conceber novas alternativas epistemológicas. Foi com base na obra de Lefebvre que Soja passou a defender uma lógica alternativa à clausura dialética das escolhas do tipo “ou...ou...”, e que levasse em conta a questão do espaço, e suas relações com a história e com o conjunto de relações sociais. Essa lógica alternativa define o TerceiroEspaço (“Thirdspace”) de Soja, que ele define como

an-Other way of understanding and acting to change the spatiality of human life, a distinct mode of critical spatial awareness that is appropriate to the new scope and significance being brought about in the re-balanced trialectics of spatiality-historicity-sociality (1996, p.10).

O termo proposto por Soja, baseado em Lefebvre – *trialética* – revela a importância atribuída pelo filósofo francês à interdependência entre a constituição do espaço, a história e a composição do meio social, e define a postura adotada por Soja ao valorizar o espaço enquanto ponto de confluência entre o social e o histórico. Para Lefebvre, assim como para Soja, não há processos sociais e históricos que não sejam necessariamente construídos no espaço; como o autor faz questão de frisar, “there is no unspatialized social reality” (1996, p.46). Felizmente, segundo o geógrafo, a originalidade do pensamento de Lefebvre serviu de inspiração a outros teóricos igualmente preocupados com a construção social e histórica do espaço, como bell hooks e Cornel West, entre outros autores afro-americanos, feministas e filósofos. Por exemplo, uma das questões mais amplamente debatidas por feministas preocupadas com a espaço urbano a partir da década de 70, segundo Soja, é a seguinte: “What would a non-sexist city look like?” (1996, p.109). Seria possível imaginar um espaço urbano onde as mulheres não fossem encorajadas a se isolar no conforto de seus lares, longe de ambientes de trabalho remunerado e assim sujeitas à dominação masculina exercida pelo pai ou pelo marido? Tal dominação seria visível não apenas nos projetos arquitetônicos de prédios, residências, fábricas, escolas, escritórios, arranha-céus, mas também nos projetos urbanísticos. A partir dessa constatação, o que até então era

considerada uma configuração geográfica neutra e “natural” dos espaços urbanos, passou a ser questionada pelas feministas como

a veiled cartography of power and exploitation, not just in conjunction with *class* and *race* but also with respect to *gender*. The social production of cityspace and the institutionalized citybuilding processes that drive it thus became contested terrain, filled with new spaces and places of community, resistance, and critique (1996, p.110).

Segundo Soja, uma boa parte dessas críticas tinha como alvo a própria divisão binária dos gêneros, e os papéis sexuais normalmente atribuídos a cada gênero. Para esses teóricos, interessados em questionar as normas de uma heterossexualidade compulsória, era importante vislumbrar outras formas de prazer, além de novas possibilidades de relacionamento afetivo. Com isso, a própria noção de espaço urbano é revisada, possibilitando a emergência de novas identidades sexuais, para além de binarismos como “homem” e “mulher”, ou “homo” e “hetero”:

Cityspace is no longer just dichotomously gendered or sexed, it is literally and figuratively transgressed with an abundance of sexual possibilities and pleasures, dangers and opportunities, that are always both personal and political and, ultimately, never completely knowable from any singular discursive standpoint (1996, p.113).

Como o autor observa, a profusão de prazeres e formas de identificação (não apenas sexual, mas social, de gênero, classe, raça, ocupação profissional, etc.) torna as identidades tão complexas que nenhuma disciplina teórica ou modelo de análise por si só pode analisá-las. Segundo essa lógica, todas as identidades são sempre instáveis, múltiplas, situadas, sempre em constante negociação e contestação. A posição de Soja é corroborada por outros autores, conforme procurarei mostrar ao longo deste trabalho.

1.4 Omar

No caso de *Minha Adorável Lavanderia*, todos os personagens estão inseridos numa rede de relacionamentos interpessoais onde múltiplas identidades sociais estão imbricadas. Por isso, segundo Hill, ao contrário de outros filmes britânicos realistas, centrados em personagens heterossexuais da classe trabalhadora, o filme de Frears e Kureishi se propõe a abarcar um escopo mais amplo de personagens, levando em conta

‘the decentred and inescapably plural nature of modern subjectivity and identity’ (1999, p.207). Nesse sentido, o filme pode ser considerado pós-moderno pela maneira como rejeita a noção de identidades fixas ou essencialistas, em favor de identidades sociais em constante transformação. É de Hall a idéia de sujeito pós-moderno que, segundo o autor, melhor descreve os personagens de *Minha Adorável Lavanderia*:

the postmodern subject is conceived not as having a fixed, essential or permanent identity but rather as assuming different identities at different times. Moreover, the multiple and overlapping forms of identification – of race, nationality, gender, sexuality, class – which constitute identity do not necessarily coexist in an easy alignment but set up, in Hall’s terms, a series of different positionalities which are often dislocating in relation to one another (1999, p.207).

No filme de Frears e Kureishi, quem melhor incorpora a noção de fluidez na constituição de identidades é Omar. Filho de pai paquistanês e de mãe inglesa, portanto um híbrido biológico e cultural ao mesmo tempo, Omar demonstra possuir o vigor híbrido necessário para realizar uma escalada social vertiginosa ao longo da trama. No início do filme, encontra-se confinado ao apartamento onde mora com o pai, situado a poucos metros de Clapham Junction – um cruzamento de linhas ferroviárias que serve de metáfora para o hibridismo em sua identidade. A estação de trem constitui a vista da varanda do apartamento, onde Omar, em sua primeira aparição no filme, se encontra estendendo no varal as roupas do pai, deitado na cama e de pijamas. A seu lado, sobre o criado-mudo, uma garrafa de vodka e um copo, que o pai acaba dispensando ao beber da própria garrafa. Na parede oposta, sobre a penteadeira, uma foto da mãe inglesa e branca de Omar. Cansado de ver o filho confinado ao apartamento, o pai faz um telefonema ao irmão Nasser, pedindo-lhe um emprego para Omar, que havia abandonado os estudos para cuidar do pai desempregado e alcoólatra. No mesmo telefonema, o pai aproveita para pedir ao irmão que consiga uma esposa para o filho, de cuja masculinidade parece duvidar (“I’m not sure his penis is in full working order”, diz ao irmão). Nesse momento, a câmera focaliza o rosto de Omar, que ao ouvir o comentário do pai sobre sua virilidade troca o sorriso pela apreensão. Essa mudança de humor denuncia a homossexualidade de Omar logo no começo do filme.

O primeiro emprego de Omar é como lavador de carros na garagem que pertence ao tio. Em seguida, Nasser lhe outorga serviços menos braçais à medida que surgem tarefas mais compatíveis com a capacidade intelectual e a ambição do sobrinho, como realizar a contabilidade da garagem. Adaptando-se rapidamente às novas atribuições e

demonstrando grande tino empreendedor, Omar começa a se envolver cada vez mais com os negócios do tio, até conquistar a chance de gerenciar uma das lavanderias decadentes de Nasser. A partir desse momento, muda seu modo de se vestir, adotando um vestuário mais apropriado à nova incumbência; aceita participar dos negócios escusos de Salim para fazer um dinheiro extra; e termina por reformar completamente seu ambiente de trabalho, contando com a ajuda indispensável de Johnny, o amigo de infância que nos tempos de colégio fazia questão de humilhá-lo na frente de todos por sua origem paquistanesa. Através da convivência com Johnny, Omar aprende que o fato de ser filho de mãe inglesa não lhe garante acesso à cultura dessa nação. Ironicamente, Johnny começa a trabalhar para o amigo de colégio a quem hostilizava, tornando-se seu empregado, e mais tarde seu amante.

A relação estreita entre Omar e Johnny não é vista com bons olhos por outros personagens, como Salim e até mesmo sua esposa Cherry. Na primeira vez que vai à casa de Nasser, Omar é apresentado às tias, a quem saúda com um gesto tradicional característico, levando o dedo indicador até a testa. Em seguida, a câmera se detém sobre Cherry, sentada numa poltrona atrás da qual estão as três filhas de Nasser, de pé. “I know all your gorgeous family in Karachi”, diz Cherry ao ser apresentada a Omar. Ingenuamente, este lhe pergunta se já esteve em Karachi, provocando uma mudança na expressão do rosto de Cherry, que passa a repreendê-lo: “You stupid, what a stupid, it’s my home. How could anyone in their right mind call this silly little island off Europe their home?” Bilquis, a esposa de Nasser, intervém e explica que o sobrinho pouco sabe da vida em Karachi, ao que Cherry resmunga, “I’m so sick of hearing about these *in-betweens*! People should make up their minds where they are”. A câmera então focaliza o rosto de Omar, que se afasta constrangido, e se detém novamente no rosto de Cherry, acompanhando Omar com desconfiança no olhar. Omar é conduzido por Tânia até a porta para o corredor que leva até o quarto de Nasser, onde este se encontra bebendo e conversando animadamente com seus amigos. Tânia gesticula para que Omar vá para o quarto. Omar abre a porta e entra. O plano seguinte é de total escuridão, e dura aproximadamente cinco segundos, ao final dos quais se ouve uma mistura de vozes e risos masculinos vindo do interior do quarto de Nasser. Nesse plano, Omar se encontra no corredor escuro que leva ao quarto, naquilo que pode ser interpretado como uma travessia entre o mundo familiar que habita com o pai, Hussein, e o mundo

desconhecido de Nasser, que tem planos para a inclusão do sobrinho nos negócios da família.

1.5 Híbridos são os outros

A desconfiança de Cherry em relação a Omar parece estar relacionada a uma autoimagem dela como mais “pura”, mais paquistanesa ou menos híbrida do que Omar, o qual censura por ele não pertencer a nenhuma tradição cultural específica, desconhecendo os costumes tradicionais de seus ancestrais e encontrando na Inglaterra um lar – um pobre *in-between* fadado a transitar entre duas culturas, pois não está ancorado em nenhuma delas. Não ocupa um único espaço, porém vários ao mesmo tempo. Prova disso é que, ao mesmo tempo é acusado pelo pai de se achar um inglesinho (“You think yourself a little Britisher, don’t you? “), e é comparado por Salim aos ingleses que tanto os discriminam. A acusação de Salim é feita quando, no apartamento de Salim, Omar desconfia da natureza ilícita de seus negócios, despertando-lhe a ira. Salim joga-o no chão, e com o pé sobre o rosto de Omar, diz: “You’ve done nothing with the laundrette, and now you’re trying to screw me up. Become like those white assholes that call us *wog*”. Na cena seguinte, com o olho roxo por causa da agressão de Salim, Omar pára o carro ao ver os amigos de Johnny e lhes pergunta por ele. Genghis responde “Piss off back to the jungle, *wog* boy”, lembrando-o de sua diferença racial. Porém, Omar também é diferente de Cherry, que se considera mais pura que ele. Essa aparente “pureza” cultural da qual se vangloria Cherry é contestada por Stross (1999), que sugere não haver culturas totalmente puras ou homogêneas, considerando termos como “puro” e “híbrido” como resultados de processos sociais de classificação. Na mesma cena em que repreende Omar por ser um *in-between*, logo em seguida Cherry se gaba de receber primos e tios em sua casa em Karachi todo dia “*for bridge, booze and VCR*” – ironicamente, sem se dar conta de seu próprio hibridismo, ou de como sua identidade se encontra impregnada de valores do ex-colonizador, sendo ela mesma uma *in-between*. Também é irônico que, enquanto o primeiro plano da cena consiste de um *close-up* em seu rosto à medida que observa Omar com desconfiança, no plano de fundo as tias de Omar se encontrem sentadas no sofá, conversando e tomando chá de maneira tipicamente inglesa.

Segundo Hill (1999), é justamente esse *in-betweenness*, característico de identidades criadas na intersecção de várias influências, que o filme celebra, questionando uma pretensa fixidez de identidades. Para o autor, *Minha Adorável Lavanderia* articula a condição de *in-betweenness* dos imigrantes na Grã-Bretanha, vista não como uma deficiência ou desvantagem, mas como “a site of mutually productive intersection” (1999, p.215). Conseqüentemente, o filme questiona não só a existência de identidades homogêneas dos imigrantes, mas também a estabilidade de uma identidade nacional. O que é ser inglês ou britânico? É possível ser britânico sem ao mesmo tempo ser não-britânico, ou seja, não estaria a alteridade de imigrantes negros e asiáticos sempre-já inscrita no cerne de uma identidade britânica?

1.6 Identidades móveis

A idéia de mobilidade e fluidez na constituição de identidades e culturas rendeu bons frutos para o cinema. De acordo com Higson (2000), essa sensação de movimento ou transformação constante marca uma boa parte dos filmes produzidos na Grã Bretanha a partir dos anos 80. Em seu estudo sobre o cinema britânico desde os anos 40 até os anos 90, Higson adota uma postura crítica em relação à idéia de consenso nacional baseada em distinções rígidas entre nação, cultura e identidade, preferindo valorizar a perspectiva da diferença cultural, em sua opinião mais próxima do cinema britânico contemporâneo. Partindo de uma problematização dos conceitos de tradição e patrimônio cultural nacionais, o autor expõe a fragilidade desses conceitos ao levantar questões como: *O que de fato pode ser rotulado como “tradicional” ? Qual a importância das tradições inventadas ou impostas, em contraste com aquelas transmitidas de uma geração para outra ? Haveria um patrimônio nacional realmente puro, ou ele no fundo se revelaria sempre como uma colagem de tradições às vezes inconciliáveis, oriundas de países diferentes ?* Tais questões se manifestam mais explicitamente no cinema a partir dos anos 80, com o advento do que Higson chama de *cinema britânico pós-nacional*. Em contrapartida ao cinema produzido na Grã-Bretanha até então, o cinema pós-nacional adotou uma visão ambígua da Grã-Bretanha contemporânea ao valorizar a heterogeneidade ou a diferença, numa reação às mudanças econômicas, políticas e sociais do pós-guerra – entre elas o surgimento de novas comunidades étnicas locais. Tudo isso teria gerado um sentimento de fragmentação e

instabilidade, capturado por filmes que falam de marginalidade, hibridismo, diáspora, mobilidade e deslocamentos.

Em *Minha Adorável Lavanderia*, essa idéia de deslocamento é sugerida logo na cena inicial, quando da varanda do apartamento de Omar ouve-se o barulho do trem na estação do outro lado da rua, e quase no final do filme, quando Tânia, a filha de Nasser, espera pelo trem na plataforma da estação, decidida a partir e romper com o pai, que apenas a observa à distância, no rosto uma expressão de surpresa de quem se vê atropelado por mudanças que não compreende e que não pode frear. Como Tânia, nenhum dos outros personagens termina na mesma situação ou lugar onde começou. Para Higson, o filme enfatiza o modo como

The security of home and the stability of identity are always in this film the temporary products of circumstance rather than deeply embedded in tradition; identity is in fact always fluid, the sense of belonging always contingent (2000, p.38).

O filme constituiria, assim, uma celebração dos “prazeres da hibridização em forma cinematográfica” (Higson, 2000). De acordo com o autor, ao explorar as relações complexas entre formações e identidades culturais diferentes na Inglaterra pós-colonial, *Minha Adorável Lavanderia* se afastaria de um cinema nacional baseado na idéia de nação enquanto uma comunidade homogênea, celebrando a diferença e o hibridismo do cinema pós-nacional. No mesmo ensaio, o autor chega a questionar a validade do termo pós-nacional, questionamento realizado com base em estudos sobre filmes produzidos nos anos 40 que contradizem essa idéia de nação como algo coerente ou homogêneo ao valorizar o dissenso no lugar do consenso, ou a mobilidade em vez da permanência. Tais filmes proporcionariam uma imagem complexa de nação, composta de múltiplas identidades étnicas e sociais, que muitas vezes constroem alianças temporárias como as dos personagens do filme de Frears. Higson conclui seu ensaio ressaltando a importância do contexto histórico na análise de textos fílmicos – pois “a interpretação é amplamente baseada no estudo histórico da recepção” – e a instabilidade do conceito de nação, propondo uma mudança de enfoque do nacional para o local ou até mesmo para o *trans-nacional*, dada “a contingência e a fragilidade do nacional, e a natureza fragmentária e mutável da identidade” (2000, p.40).

A idéia de mudança a partir da fragmentação de uma identidade ou cultura nacionais é sugerida pelas ações dos personagens de *Minha Adorável Lavanderia*, nunca passíveis a uma descrição limitada a binarismos como colonizado *x* colonizador. A cena inicial pode levar o espectador a conceber o filme em termos de uma simples inversão de papéis normalmente associados ao colonizado e ao colonizador: parece que personagens como Salim e Nasser, detentores do poder econômico, assumiram o lugar e também os trejeitos do ex-colonizador. Porém, ao longo do filme, essa impressão inicial se desfaz à medida que o espectador assiste às reviravoltas da trama. Em uma delas, vemos o próprio Johnny, antes desempregado e *squatter*, fazendo serviços sujos para Nasser, como expulsar um inquilino paquistanês por falta de pagamento do aluguel. Inicialmente expulso de seu *squat*, a mando do próprio Nasser, agora no papel de algoz do inquilino paquistanês inadimplente do próprio Nasser, Johnny é o melhor exemplo da mobilidade social que caracteriza o filme de Frears e Kureishi. Ao mostrar-se habilidoso na execução de serviços desse tipo, Johnny ganha a confiança de Nasser, que lhe oferece a oportunidade de morar no apartamento recém-desocupado de graça. Questionado por Johnny sobre a suposta falta de solidariedade com um conterrâneo, ex-colonizado, Nasser se defende alegando: “*I’m a professional businessman, not a professional pakistani. There’s no race question in the new enterprise culture. Do you like the room? Omar said you had nowhere to live. I won’t charge*”.

Não se trata, portanto, de uma simples inversão de poder ou de papéis. Pensar em termos de uma inversão pressupõe uma fixidez de atributos, como se os personagens fossem capazes de assumi-los integralmente e de modo não-problemático, ou como se Johnny e Nasser representassem dois pontos em um *continuum* colonial, e sua interação criasse um terceiro. A meu ver, *Minha Adorável Lavanderia* convida a uma reflexão sobre a dinâmica do processo de transformação social por que passam os personagens do filme, gerada através de complexas negociações entre sistemas culturais, e as incertezas, conflitos e contradições que acompanham esse processo. A idéia de movimento constante é sugerida pela imagem da máquina de lavar em funcionamento, pelo som do borbulhar da água em *off*, pelo cenário que se pode avistar da varanda do apartamento de Omar: uma plataforma de estação de trens, cujo destino se ignora, sendo mais importante seu movimento por si só, como uma metáfora para as mudanças na vida dos personagens – mudanças que põem em xeque a estabilidade de identidades.

Friedman (2003) questiona não apenas a estabilidade das identidades, mas também a integridade das culturas. Para a autora, nenhuma formação cultural é auto-suficiente ou independente – pois não pode se manter indiferente ao contato com outras culturas – nem homogêneas ou íntegras, porque compreendem diferentes sistemas de estratificação, tais como gênero, religião ou classe social – cada qual com escalas de valor, formas de classificação hierárquica e histórica diferentes. Trata-se, de acordo com a autora, de vários “eixos de diferença estabelecidos pela ordem social” (2003). Por consequência, os indivíduos que se encontram inscritos nessas culturas são necessariamente heterogêneos e multifacetados, carecendo de um núcleo estável de crenças, valores e desejos que justifiquem seus atos de modo coerente, pois se encontram no cruzamento de discursos diferentes que constituem sua subjetividade – classe trabalhadora, inglês, branco, jovem, no caso de Johnny, e descendente de paquistaneses, jovem, desempregado, homossexual no caso de Omar. Para Friedman,

Subjectivity, in other words, takes shape at the intersection or crossroads of different systems of stratification where the circuits of power and privilege are multidirectional and complex. Individuals are constituted at this point of intersection; they cannot be defined by a single identity such as gender or race or religion or nationality or sexuality. Individuals belong to multiple communities—sometimes overlapping, sometimes contradictory. Narratives of interaction and negotiation between these different axes of difference form fluid, situational, and relational subjectivities rather than the “before” and “after” stories of political awakening that characterize earlier feminist rhetorics (2003, s/n).

Para Friedman, essa retórica feminista anterior, caracterizada pela crença numa alma ou essência feminina reprimida, porém passível de libertação através de uma conscientização política, teve de se adaptar às mudanças políticas e culturais do fim do século XX – o fortalecimento do movimento feminista, as revoltas estudantis, as manifestações anti-belicistas, a Contra-Cultura dos anos 60 e principalmente as lutas pelos direitos civis de minorias raciais e sexuais. Marcando o fim das organizações políticas de massa, esses movimentos sociais possibilitaram uma contestação política dos papéis tradicionalmente atribuídos à família e ao Estado, colocando em xeque distinções até então amplamente aceitas, como o público e o privado, colonizado e colonizador, branco e não-branco – e promovendo uma torrente de discursos de identidade ou subjetividade, muitos dos quais produzidos por “pessoas de cor e por pessoas de países não-ocidentais, aqueles cuja sobrevivência diária geralmente depende de uma concepção de identidade como o produto de complexas intersecções e

localizações” (2003) – daí o termo *multiposicional* utilizado pela autora para descrever a forma como a Terceira Onda feminista aborda a questão da identidade. A partir desse momento, intensificam-se os debates sobre “políticas de identidade”, fomentados pelos movimentos sociais acima apontados. Enquanto forma de organização, a “política de identidade” parte da hipótese de que alguns grupos são alvos de injustiças ou de opressão, por exemplo, os casos de violência, exploração ou marginalização contra indivíduos identificados como mulheres ou como gays e lésbicas. Nesses casos, procura-se resistir aos discursos dominantes sobre a inferioridade desses grupos através da construção de uma auto-imagem positiva, partindo da conscientização do pertencimento a uma comunidade mais ampla.

Contudo, a política de identidade nem sempre pode dar conta de todos os casos de opressão a que estão submetidas determinadas minorias. Em situações específicas, pode-se fazer parte de uma maioria, segundo um critério estabelecido por um eixo de diferença, e ao mesmo tempo de uma minoria, de acordo com outro critério. Em *Minha Adorável Lavanderia*, Johnny pertence a uma maioria étnica branca, ex-colonizadora, e ao mesmo tempo ocupa uma posição minoritária dentro da comunidade de South London em que vive e trabalha, financeiramente dependente de Omar e sua família, que não raramente o trata com desdém – é o caso de Salim, que, por sua vez, também constitui uma minoria étnica dentro do país que escolheu como lar, e ao mesmo tempo ocupa uma posição social superior em relação aos ingleses e também a muitos de seus conterrâneos. No lugar de patriarca da família está Nasser, que detém o poder econômico não só na comunidade paquistanesa mas também em toda a South London, às vezes à custa de compatriotas seus, como o já mencionado poeta paquistanês expulso do imóvel de Nasser por não lhe pagar o aluguel. Do ponto de vista da relação colonial, ambos se encontram na posição de subalternos em relação ao ex-colonizador, mas na perspectiva do poder econômico, Nasser é seu algoz e opressor. Ao mesmo tempo em que se encontra em posição econômica superior em relação a outros personagens, e goza de superioridade por ser homem e patriarca da família, Nasser cai em desgraça por causa de sua esposa Bilquis, quando esta descobre seu caso extraconjugal e se vinga afastando a amante através de seu poder mágico de criar poções e feitiços. Bilquis conta com a ajuda da filha, Tânia, também em posição inferior como mulher, porém em oposição ferrenha ao pai, contrariando seu desejo de vê-la casada com Omar e optando por romper definitivamente com ele, ao sair de casa. O irmão de Nasser, Hussein, por

sua vez, tem em seu currículo uma carreira bem sucedida de jornalista de esquerda em seu país natal, mas vive confinado a seu apartamento em South London, viúvo, desempregado e alcoólatra. Para compreender esses personagens em sua complexidade é preciso conceber uma política de identidade que leve em conta essas múltiplas relações sociais e econômicas, além do contexto histórico em que estão situados. Aronowitz (1995) concebe essa questão de forma semelhante:

While in some contexts it appears that oppression is firmly situated in skin colour, sexual practices or national origins (in which cases identity appears anchored in the human condition), in other contexts the sources for oppression may appear entirely different...We may now regard the individual as a process constituted by its multiple and *specific* relations, not only to the institutions of socialization such as family, school and law, but also to significant others, all of whom are in motion and constantly changing (1995, p.115).

Segundo o autor, uma sociedade realmente democrática deve se basear numa política de identidade que questione a própria estabilidade ou fixidez do conceito de identidade, levando em consideração a especificidade temporal ou histórica de cada posição de sujeito e sobretudo sua contingência. Em uma verdadeira democracia, para Aronowitz, não pode haver posições fixas ou uma identidade de grupo homogênea e estável. Se o termo *identidade* foi e talvez ainda seja usado para descrever um produto acabado, definível em termos de características fixas que garantem estabilidade ao sujeito, é por causa da herança deixada pelo Iluminismo, que por sua vez se constituiu em oposição à visão predominante do homem medieval.

1.7 Identidade: uma história

De acordo com Hall (1997), uma noção de sujeito uno, consciente e idêntico a si mesmo teria surgido como reação contrária à ordem social e econômica da Idade Média, em que o indivíduo, enquanto membro de uma rígida sociedade hierárquica estava profundamente apoiado na ordem secular e divina das coisas. A partir do século XVI, uma série de mudanças no pensamento e na cultura ocidental contribuiu para a emergência do sujeito individual: o Protestantismo, que libertou a consciência individual da influência da igreja, ao preconizar uma relação direta e individual do Homem com Deus; o Humanismo renascentista, com o Homem no centro de todas as coisas; e o Iluminismo, baseado na imagem do Homem racional e científico, a partir do qual eram definidas as leis e formas de organização social. Tal ênfase na

individualidade do homem teria predominado até o século XVIII, com os processos de industrialização e o advento do capitalismo, quando as sociedades se tornam mais complexas e adquirem uma forma mais coletiva e social. Surge então uma concepção menos individual e mais social do sujeito, valorizado no interior das grandes formações e estruturas da sociedade moderna, como a família, a comunidade, o Estado, etc. Nessa concepção, a subjetividade do indivíduo é constituída na interação com outros indivíduos, ao mesmo tempo em que os processos e estruturas da sociedade são sustentados pelos papéis que os indivíduos desempenham neles. Essa visão interativa do indivíduo predomina até a primeira metade do século XX, quando começam a ocorrer mudanças significativas nas ciências humanas que levarão ao que Hall caracteriza como o descentramento ou deslocamento do sujeito moderno.

Segundo Hall, o primeiro deslocamento foi provocado pelas idéias de Marx, sobretudo por sua postulação de que o indivíduo jamais poderia ser o agente de transformações, pois estaria limitado por condições históricas criadas por gerações anteriores. Ao privilegiar o conjunto de relações sociais e não o indivíduo, Marx nega a existência de uma essência universal do homem, presente em cada sujeito individual, e relativiza o peso da agência humana na história.

O segundo deslocamento veio com a teoria de Freud de que nossas identidades seriam formadas em nosso inconsciente, do qual a consciência seria apenas uma pequena parte, como a ponta de um iceberg. Assim, a subjetividade seria estruturada ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inerente ao indivíduo, presente em sua mente consciente. Tal formulação não apenas impossibilita a crença no sujeito íntegro e racional do Iluminismo, mas também leva alguns psicanalistas, como Lacan, a conceber o processo de formação de uma imagem do “eu” em termos de uma complexa negociação psíquica inconsciente entre a criança e os outros. A identidade surge não como algo intrínseco ao indivíduo, mas “de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (Hall 1997:32). Naquilo que Lacan (Nasio,1993) denominou “fase do espelho”, a criança imagina a si mesma refletida no espelho do olhar do Outro, que assim desempenha um papel crucial em sua formação inconsciente. De acordo com o psicanalista francês, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Nasio,1993,

p.51) – uma formulação que veio a se tornar um dos pilares de sustentação da psicanálise.

Outro teórico cujas idéias contribuíram para o descentramento do sujeito cognoscente do Iluminismo foi Saussure, ao defender a primazia da língua sobre a fala, ou do social sobre o individual. Para o lingüista, não somos autores de nossos enunciados, uma vez que a língua, como sistema social, é anterior a nós e já se encontra carregada de ecos de enunciados de outros, de quem herdamos também nossos sistemas culturais. Além disso, os significados não estão intrinsecamente relacionados a seus significantes – não existe outra relação entre um significante como “casa” , por exemplo, e o significado que se atribui a ele, que não seja a de arbitrariedade. O lingüista (1995) compara a língua a um jogo de xadrez, em que o significado de cada peça só pode ser definido em relação às outras peças do tabuleiro – por exemplo, “casa” em oposição a “lar” , “apartamento” , etc. Daí a impossibilidade de se atribuir ao signo um significado fixo ou constante – um fenômeno que alguns anos mais tarde Derrida (1980) chamaria de “différance” – um termo que evoca não apenas a diferença como fator determinante no processo de significação lingüística (o signo “x” não é “y”), mas também a impossibilidade de encerramento da cadeia sígnica (o signo “x” quer dizer “y” , que por sua vez remete a um signo “z”, e assim por diante, *ad infinitum*). Assim como a língua, a identidade também se constitui nesse jogo de *différance*, em que “eu” é definido na relação com o “outro” que lhe é diferente. Como argumenta Hall,

identities are constructed through, not outside difference...it is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its constitutive outside that the ‘positive’ meaning of any term – and thus its ‘identity’ – can be constructed...The unity, the internal homogeneity, which the term identity treats as foundational is not a natural, but a constructed form of closure, every identity naming as its necessary, even if silenced and unspoken other, that which it ‘lacks’ ...the ‘unities’ which identities proclaim are in fact, constructed within the play of power and exclusion, and are the result, not of a natural and inevitable or primordial totality but of the naturalized, overdetermined process of closure (Hall 1998:4)

Esse processo de encerramento (“closure”) do significado ocorre, portanto, numa arena de conflito pelo poder, onde as identidades se constituem a partir da diferença e da exclusão. Nenhum outro filósofo dedicou tantos estudos à questão do poder quanto Foucault, que Hall (1997) aponta como outro responsável pelo descentramento do sujeito cartesiano. Em *Vigiar e Punir*, Foucault descreve um poder disciplinar preocupado com a regulação e a vigilância do indivíduo e da população. Tal poder

começa a ganhar contornos mais definidos no fim do século XVII, com a adoção de medidas contra a peste, que possibilitaram uma inspeção constante do corpo, recorrendo a “separações múltiplas, a distribuições individualizantes, a uma organização aprofundada das vigilâncias e dos controles, a uma intensificação e ramificação do poder” (Foucault,1995, p.62). Por trás dessas medidas, um “sonho político” de uma sociedade disciplinar que encontra sua forma ideal no *panóptico* de Bentham – o famoso projeto arquitetônico de uma prisão em forma de anel, no centro do qual há uma torre com janelas por onde se pode vigiar o movimento dos detentos que, por sua vez, só conseguem vislumbrar a silhueta de um único vigia na torre central. Em sua cela o detento nunca sabe se está sendo vigiado, mas tem a impressão de poder sempre sê-lo, daí a eficácia do panóptico: induzir no detento um estado permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder – *a visibilidade como uma armadilha*:

Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação, que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício, que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce – enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores (Foucault 1995, p.71) .

A questão, portanto, não é quem exerce o poder, mas como ele é exercido, penetrando no tecido social até atingir a realidade mais concreta dos indivíduos em sua vida cotidiana, controlando seus gestos, comportamentos, hábitos e discursos. Qualquer um se torna ponto de aplicação do poder, naquilo que Foucault (1996) denominou a *microfísica do poder* - seu objetivo é a produção de “corpos dóceis”, mantidos sob rígido controle e disciplina em instituições como hospitais, escolas, prisões e quartéis, sob o olhar austero e perscrutador de um Big Brother orwelliano.

Já na segunda metade do século XX ocorrem vários movimentos sociais que, na visão de Hall (1997), ajudaram a provocar o descentramento do sujeito – os mesmos movimentos sociais já apontados antes por Friedman (2003). A partir desse momento, cai por terra a idéia do sujeito íntegro, desvinculado de seu contexto histórico, dando lugar à noção de um sujeito fragmentado, instável, cuja identidade se forma num terreno móvel onde diferentes discursos, práticas e posições se entrecruzam. Com isso, houve uma mudança de foco de *identidade* para *identificação*, entendida como um processo mediado pelo discurso, ou melhor, uma variedade de discursos diferentes, por vezes

antagônicos, localizados em contextos sociais e históricos específicos. Nessa perspectiva, só podemos conceber identidade “in terms of what Marx calls the ensemble of social relations, a set of relations whose historicity is a fundamental aspect of identity’s existence” (Aronowitz,1995, p.115). Uma noção semelhante de identidade pode ser encontrada na psicologia, mais especificamente no trabalho mais recente de Jerome Bruner (2000).

Bruner festeja a ascensão do construtivismo nas ciências sociais, que valorizou a relação entre o “eu” e o “outro” na base da constituição do “eu”. Dentro de uma abordagem construtivista, o comportamento do sujeito só pode ser analisado dentro da realidade social em que acontece sua interação ou negociação com outros. Um dos estudos realizados nessa linha, por exemplo, procurou investigar a forma como nossa auto-estima depende do meio social em que nos encontramos, sujeita aos comentários favoráveis ou desfavoráveis de nossos interlocutores. Constatou-se, entre outras coisas, que na interação com pessoas mais velhas ou experientes, a auto-imagem do sujeito era inferior em relação àquela na presença de participantes mais jovens ou com auto-estima mais baixa. Estudos dessa natureza, segundo Bruner, permitem concluir que o sujeito deve ser visto um produto (ainda que inacabado, sempre em transformação) das situações e do contexto em que se encontra – “*the swarms of its participations*” (2000, p.87).

Embora Bruner não utilize o termo *identidade*, sua visão distributiva do sujeito é perfeitamente congruente com as posições assumidas por Aronowitz e Friedman em suas considerações sobre identidade. Enquanto Bruner defende a importância da participação do sujeito numa rede de relacionamentos sociais para a constituição da subjetividade, Aronowitz (1995) fala em formação de identidades como um processo social e historicamente situado, inspirando-se na teoria da relatividade de Einstein. Para o físico, cada objeto tem seu próprio tempo e espaço, em constante movimento e portanto nunca idêntico a si mesmo. Seu valor só pode ser determinado em relação a essas coordenadas, e em relação às coordenadas de tempo e espaço com as quais interage. Ao produto dessa interação, segundo Aronowitz, podemos dar o nome de *identidade*. De modo semelhante, Friedman aponta a existência de uma retórica de identidade sensível ao contexto geopolítico e histórico em que se encontra o sujeito, adotada pela Terceira Onda do feminismo, ou *Locational Feminism*. Trata-se de uma

retórica do espaço, aqui não visto como essência, porém como lugar de determinação histórica, onde a interação com o meio social leva à formação de uma identidade – entendida menos como produto acabado do que como resultado parcial de um processo de transformação contínua, nunca linear ou orgânica. Na retórica do espaço a identidade é

a historically embedded site, a positionality, a standpoint, a terrain, an intersection, a web, a network, a crossroads of multiple situated knowledges. It articulates not the organic unfolding of identity but rather the mapping of territories and boundaries, contours and topographies, the dialectical terrains of inside/outside or center/margin, the axial intersections of different positionalities, and the spaces of dynamic encounter—the ‘contact zone,’ the ‘middle ground,’ the borderlands, la frontera. Moreover, this geographic discourse often emphasizes not the ordered movement of linear growth but the lack of solid ground, the ceaseless change of fluidity, the nomadic wandering of transnational diaspora, the interactive syncretisms of the ‘global ethnoscape,’ or the interminable circuitry of cyberspace. Its mobile figurations adapt the landscapes of accelerating change, the technologies of information highways, and the globalization of migratory cultures (Friedman, 2003, s/n).

A ênfase dada pela autora à idéia de espaço – através da utilização de metáforas como *relevo*, *intersecção*, *encruzilhada* – reforça a negação de uma identidade transcendental, essencialista ou universal, que Aronowitz também rejeita. Friedman, no entanto, vai um pouco além e sugere que um único *conhecimento situado* ou sistema de organização social como gênero, raça, nacionalidade ou classe é incapaz de dar conta do modo como se constitui uma identidade e como o sujeito se posiciona no conjunto das relações sociais. Daí a necessidade de levar em conta a intersecção desses eixos de diferença ou sistemas de organização. Além disso, a autora propõe uma reflexão que não se limita à idéia de identidade como uma soma desses traços, mas que também considere a maneira como eles se sobrepõem, se influenciam e se modificam, podendo gerar situações de conflito:

What constitutes this space is the interaction of what is often called the axes of difference established by the social order. Subjectivity, in other words, takes shape at the intersection or crossroads of different systems of stratification where the circuits of power and privilege are multidirectional and complex. Individuals are constituted at this point of intersection; they cannot be defined by a single identity such as gender or race or religion or nationality or sexuality. Individuals belong to multiple communities—sometimes overlapping, sometimes contradictory. Narratives of interaction and negotiation between these different axes of difference form fluid, situational, and relational subjectivities rather than the “before” and “after” stories of political awakening that characterize earlier feminist rhetorics (Friedman, 2003).

1.8 Lavando roupas sujas

Em uma sociedade heterogênea onde coexistem múltiplas identidades em constante mudança, é de se esperar que haja conflitos entre diferentes interesses articulados ao redor de gênero, classe e raça. A lavanderia é esse espaço simbólico onde os desejos de cada personagem e as tensões sociais são articulados. Em outras palavras, nessa lavanderia lavar roupas sujas equivale, sobretudo, a tocar em conflitos gerados pelas diferenças sociais, raciais, sexuais e até etárias, além de relacionamentos pendentes. Um dos personagens que fazem figuração na lavanderia é um bom exemplo disso: trata-se do sujeito que pode ser visto o tempo todo em cena falando no telefone público no interior da lavanderia. Na primeira vez que Omar visita a lavanderia, antes da reforma, ele já está lá, falando ao telefone com sua namorada, no que parece ser um demorado acerto de contas. Depois da reforma, ele continua lá. “Angela, be reasonable!”, diz, tentando aplacar o que parece ser uma crise de ciúmes por parte da namorada do outro lado da linha; o detalhe curioso é que o personagem usa o espaço o tempo todo para lavar as roupas sujas de seu relacionamento afetivo. Também é nesse espaço onde Tânia finalmente conhece a amante do pai e passa a insultá-la, jogando-lhe na cara o fato de ser sustentada por Nasser. “But tell me, who do you live off? And you must understand, we are of different generations, and different classes. Everything is waiting for you. The only thing that has ever waited for me is your father”, justifica-se Rachel, antes de Nasser juntar-se a ela e resgatá-la da saia justa, levando-a embora da lavanderia.

Como se vê, a lavanderia também é um espaço onde conflitos entre gerações e classes diferentes são encenados. No caso de Rachel, além de sua diferença de classe e geração com Tânia, há também as questões racial e colonial. Ao reconhecer viver de favores prestados pelo amante de origem paquistanesa, Rachel (curiosamente a única mulher inglesa branca na trama) encarna a figura do ex-colonizador que admite sua dependência em relação ao ex-colonizado, agora em situação de vantagem financeira. É o caso de Nasser, que inclusive tem consciência de sua importância e de seu poder enquanto empreendedor naquele momento crítico para a economia britânica na década de 80, quando a política econômica do governo de Thatcher favorecia a iniciativa privada. “So I said, in my street I am the law! You see, I make wealth, I create money!”, gaba-se Nasser em uma de suas estórias com as quais entretém seus convidados, nesse momento Salim, Zaki, Johnny e Omar. Para Hill (1999), o sucesso de imigrantes

empreendedores como Nasser em *Minha Adorável Lavanderia* sugere uma inversão das relações coloniais de poder, estabelecendo um contraste entre uma classe trabalhadora desempregada, vítima do declínio da era industrial britânica, e os homens de negócios paquistaneses, plenamente à vontade com a “enterprise culture” de Thatcher. Essa cultura, segundo Hill, “provides opportunities which cut across traditional relations of power and furnishes them (Asians) with status” (1999, p.211). Ao mesmo tempo o filme é crítico em relação ao materialismo e ao individualismo gerados pela política econômica de Thatcher, além dos problemas sociais decorrentes dela. Omar, por exemplo, em nenhum momento pensa em voltar para a universidade conforme o desejo do pai, preferindo aproveitar as oportunidades de ascensão econômica que se lhe oferecem ao associar-se com Nasser. Assim, o filme indiretamente critica o desinteresse do governo Thatcher em relação à cultura e à educação, e à falta de perspectivas para jovens como Omar e Johnny. A visita do pai de Omar à lavanderia no dia da reinauguração o coloca frente a frente com Johnny pela primeira vez depois deste ter sido flagrado numa passeata contra os imigrantes promovida pelo *National Front*. Trata-se, portanto, de mais um acerto de contas que acontece no espaço da lavanderia, com o pai de Omar acusando Johnny de racismo. “You used to give me a lot of good advice, sir. When I was little”, admite Johnny, cabisbaixo. “When you were little. And what’s it made of you? Are you a politician? Journalist? A trade unionist? (irônico) No, you’re an underpants cleaner! Oh dear, the working class are such a disappointment to me”, retruca o pai de Omar, numa crítica implícita à falta de oportunidades para a classe trabalhadora, pouco favorecida pelo governo Thatcher. Outro aspecto da ideologia thatcherista criticado pelo filme é aquilo que Hill chama de “absolutismo étnico” (1999), ou seja, a identificação da nação com uma minoria branca e apagamento das diferenças étnicas ou raciais. Como mostram Frears e Kureishi, o imigrante já está integrado à sociedade britânica, ou seja, o negro e o asiático já fazem parte dessa sociedade, ou a periferia já se encontra no centro. Mas *Minha Adorável Lavanderia* vai mais adiante e não se contenta em apontar a heterogeneidade racial no bojo da sociedade britânica através da presença do imigrante asiático; o filme também mostra como o próprio imigrante não é homogêneo, ou uma simples vítima do preconceito e da exploração do branco, e que se identifica com a cultura do país que o acolheu: “In this damn country which we hate and love, you can get anything you want...That’s why I believe in England”, afirma Nasser, assumindo sua identificação com a Inglaterra. Seu sobrinho Omar pertence a uma segunda geração paquistanesa na Inglaterra que nunca

esteve na terra de seus antepassados, e que tampouco parece interessado em resgatar suas raízes asiáticas. Assim, os paquistaneses de *Minha Adorável Lavanderia* são tão diferentes entre si quanto qualquer outro grupo racial, o que se pode facilmente constatar se compararmos os personagens de Omar e Nasser. Na ocasião em que apresenta Omar à amante inglesa, Nasser faz questão de apontar a diferença social entre eles e o sobrinho: “He’s one of those underprivileged types”, diz Nasser a Rachel. Para Salim, além de pertencer a outra classe social, Omar também parece movido por interesses escusos, com atitudes no mínimo suspeitas, apontadas por Salim numa conversa com Nasser. De que maneira, por exemplo, teria conseguido dinheiro para reformar a lavanderia? Nasser não dá muita importância ao comentário de Salim, e responde: “Like you, God knows what he’s doing for money”. Para Salim, embora também pertença à família de Nasser, Omar não merece sua total confiança, assim como o próprio Salim possui negócios de natureza duvidosa que Nasser desconhece – eis um exemplo da complexidade com que os personagens paquistaneses são caracterizados; nem bons nem maus, capazes de estabelecer alianças duradouras e ao mesmo tempo de levantar suspeitas – assim como não se deve confiar totalmente em um inglês, tampouco se deve confiar cegamente em um paquistanês. Há ainda um outro momento em que a diferença de Omar em relação aos outros personagens paquistaneses salta aos olhos.

Na cena em que relata a Nasser seus planos para transformar a lavanderia e um negócio lucrativo, Omar é interrompido pela chegada de Zaki, o amigo e sócio paquistanês de Nasser, com quem começa a conversar em urdu. Nasser, contudo, pede ao amigo que fale em inglês para ser compreendido pelo sobrinho, o que leva Zaki a comentar, um tanto atônito: “He doesn’t understand his own language ?” Sabemos também que Omar tampouco conhece a cultura de seus ancestrais, pois pede ao tio que lhe conte histórias sobre a praia de Juhu e a casa de Lahore. “Damn these stories about a place you’ve never been. What about my damn laundrette ?”, retruca Nasser.

1.9 From “roots” to “routes”

Ao mostrar um tino para os negócios, espírito empreendedor e ambição ilimitada, Omar em parte se identifica com membros de sua comunidade, como Salim e o próprio Nasser, que vê no sobrinho um provável sucessor e mantenedor da tradição familiar. No entanto, trata-se de uma tradição com a qual Omar não se mostra disposto a compactuar.

Em primeiro lugar, porque não pretende desposar a prima e assim aderir ao costume do casamento arranjado. Além disso, seu comportamento individualista ao longo da trama o distingue do resto da família; uma mostra desse comportamento é dada ao espectador quando Omar decide passar a perna em Salim e comercializar a droga que devia entregar-lhe em sua casa.

Desde pequeno vivendo na fronteira entre duas culturas, Omar aprendeu a ressignificar os valores tanto de uma quanto de outra, o que vai lhe abrir as portas para transitar por esses dois mundos com desenvoltura. A respeito da identidade híbrida do personagem, Pascual faz o seguinte comentário:

There is an element of individual freedom of choice implicit in this view of the (re)construction of one's hybrid "identity" that is perfectly illustrated by Iain Chambers' statement that 'diverse *roots* are now displaced and transformed into particular *routes* through the present' (1990:75). Omar's relative identifications with both his Pakistani and English heritage undergoes a process of continuous negotiation until the limits between both dissolve into his particular, individualistic *route*. (Pascual, 2002, p.62)

Por sua identificação parcial com sua cultura paterna, Omar não é tão paquistanês quanto Zaki, Nasser, Cherry ou Salim – este último até ostenta na parede de sua sala de estar vários exemplares de pintura moderna indiana, orgulhando-se de seu papel de mecenas desses artistas. Entretanto, nem mesmo Salim pode se considerar 100% indiano: seu hibridismo resulta da influência do ex-colonizador em seu quadro de referências e valores estéticos, como de fato revela na cena em que pede a Omar que lave seu carro com muito cuidado, "as if you were restoring a Renaissance painting". Em relação a Salim e os outros de sua família, Omar é considerado menos paquistanês e mais inglês em seus valores e atitudes. Por causa de seu já mencionado comportamento empreendedor e individualista, em contraste com a primazia do familiar sobre o individual valorizada na cultura indiana, o próprio pai o acusa de se achar um "inglesinho" ("You think yourself a little Britisher, don't you?"). O julgamento paterno é corroborado por Zaki, que ao saber da contratação de Johnny por Omar para fazer o serviço pesado classifica a atitude de Omar "typically English". O comportamento tipicamente inglês de Omar não sugere apenas uma reflexão em termos de uma inversão de papéis coloniais; permite principalmente constatar a inviabilidade de uma noção essencialista de cultura e de identidade como algo fixo, estável ou íntegro. Afinal, se um descendente de imigrantes pode apresentar atitudes tipicamente inglesas, trata-se menos

de uma característica inerente a um grupo étnico em particular, do que um traço identitário que pode ser estrategicamente adotado por um personagem em determinadas circunstâncias. Nesse sentido, Pascual argumenta que o personagem de Omar

is represented in his individualistic struggle as reconstructing his sense of identity out of the traces he finds most convenient from each of the different cultures that inform his ethnic hybridity (Pascual 2002, p.68).

Parte dessa estratégia adotada por Omar consiste em traduzir ou ressignificar, imbuindo a palavra do Outro com nossos próprios sentidos, a partir de nosso ponto de vista contingente. Logo após o comentário irônico de Zaki sobre o comportamento inglês do sobrinho de Nasser, Salim lhe faz uma advertência: “Don’t *fuck* your uncle’s business, you little fool”. Já à vontade no ambiente familiar e profissional de Nasser, Omar não se faz de rogado e responde à altura: “In my small opinion, much good can come of *fucking*”, replica, olhando desafiadoramente para Salim, com quem se encontra frente a frente, disposto a enfrentá-lo em pé de igualdade. Nasser procura apaziguar o conflito que se instala entre eles, e logo em seguida Omar deixa o quarto do tio, acompanhado por Tânia, que nesse momento lhe propõe um encontro sigiloso: “How much good would come of us *fucking* later, tonight ?”

1.10 Um realismo superficial

A existência de profundas diferenças sociais e culturais na comunidade de personagens paquistaneses levou o crítico e produtor David Ansen a afirmar que o filme, feito em 1985, se distingue de todos os outros filmes britânicos feitos na década pelo vigor com que detona estereótipos nacionais, raciais, e sexuais, sem nunca recorrer a quaisquer julgamentos moralistas:

This was not your traditional "liberal" look at race and class and sexuality. Kureishi gave us an inside job, from a point of view that had been excluded from cinema before this moment. The beauty of Frears's movie is the complex humanity all of its characters achieve: no one is wholly good or wholly bad but a fascinating mixture of opportunism, idealism and amorality (2005).

Apesar da crítica à imagem de uma nação branca homogênea e pura propagada pelo Thatcherismo, Hill (1999) acredita não ser possível afirmar que o filme seja

notadamente esquerdista, uma vez que “no social group has a monopoly of virtue or wisdom” (1999, p.212). A crítica mais contundente ao descaso em relação à educação e à cultura por parte do governo Thatcher é feita pelo pai de Omar, na já mencionada cena onde ele e Johnny se reencontram na noite da inauguração da lavanderia. Ele pede a Johnny que convença Omar a voltar para a faculdade: “He must have knowledge. We all must, now. In order to see clearly what’s being done and to whom in this country”. Apesar do tom amargurado na voz do pai de Omar, decepcionado com a classe trabalhadora e o fracasso das políticas sociais do governo Thatcher, sua crítica se dilui na ironia que quase sempre lhe estampa o rosto e o leva a fazer comentários como “Not a bad dump you got here”, feito logo depois de sua observação ácida em relação ao país, e um pouco antes de sair da lavanderia. Também não ajuda o fato desse ex-jornalista socialista nunca ter conseguido na Grã Bretanha o mesmo status de que gozava em seu país, e agora passa seus dias confinado ao apartamento onde mora com Omar, tendo como companhia constante uma garrafa de vodka ao lado da cabeceira.

Alcoólatras, homossexuais, traficantes de drogas, empreendedores calculistas e gananciosos: não é difícil entender porque o filme gerou críticas por parte da comunidade paquistanesa na Grã Bretanha, e entre os imigrantes asiáticos de modo geral. Nem Kureishi nem Frears parecem interessados em oferecer ao espectador imagens positivas ou favoráveis de imigrantes ou de minorias sexuais, como Omar e Johnny. Conforme Hill (1999) observa, “it is a deliberate strategy of the film to eschew positive images and, in doing so, emphasize the plural, complex, and criss-crossed character of identities, including ‘black’ and ‘Asian’ identities, in the contemporary world” (1999, p.212). Ocupando papéis centrais no filme de Frears e Kureishi, os imigrantes asiáticos e seus descendentes poderiam ser vistos como porta-vozes ideais dessa comunidade, o que não é o caso. O filme se mostra sensível às particularidades do complexo tecido social na Grã Bretanha da década de 80, em especial à forma como a comunidade asiática, longe de se constituir de modo homogêneo, possui nuances determinadas por classe social, gênero, orientação sexual e diferentes gerações. É possível reconhecer diferenças de interesses entre a geração de Omar e Tânia, por exemplo, e a de seus ancestrais, diferenças essas que podem culminar em crise e até rompimento familiar. Essa é a decisão tomada por Tânia, em seu desejo de independência financeira em relação ao pai e de ruptura com o modelo patriarcal de

família, onde o papel reservado à mulher é o de total subserviência. “I’m so bored with these people”, confidenciou Tânia a Omar logo depois de ele ser apresentado à sua família. Mais tarde, Tânia confirma seu desdém em relação à família, num desabafo feito para Omar: ‘Families. I hate families’. Nesse sentido, sua insurgência contrasta não só com a passividade de sua mãe, desconfiada da traição do marido, mas também com a acomodação de Rachel, acostumada ao luxo proporcionado pelo amante.

De acordo com Hill (1999), o status social dos personagens femininos na trama foi alvo de uma parte das críticas feitas logo após o lançamento do filme, questionando o quanto de realismo havia na forma como as mulheres eram representadas. Outros fatores que explicam as reações negativas por parte de alguns segmentos da comunidade asiática, segundo Hill, foram a ausência de imigrantes asiáticos pobres, e a representação de indianos como traficantes, oportunistas, homossexuais, etc. Em outras palavras, o filme teria suscitado críticas por parte de espectadores incomodados com uma suposta falta de realismo. Entretanto, para Hill a limitação dessas críticas foi justamente deixar de lado o modo como o filme *rompe* com o realismo. Segundo o autor, o fato de o filme não aderir totalmente às convenções do realismo fílmico não esvazia ou compromete a discussão de questões sociais como o lugar do imigrante na sociedade, o racismo e o neo-fascismo com que ele tem de conviver, a homossexualidade, o tráfico de drogas; pelo contrário, Hill acredita que, ao driblar essas convenções e redesenhar os limites do cinema realista, tornando-os mais maleáveis, o filme consegue tratar dessas questões de maneira profunda, mais eficaz do que um tratamento realista o faria:

In wishing to maintain this ambivalence and give expression to the complex, plural, and shifting identities characteristic of contemporary British society, the film may therefore be seen to be pushing the boundaries of realism outwards in order to give expression to those realities which a realism ‘of the surface’ might not otherwise be equipped to provide. (1999:218)

Ainda segundo Hill, tanto *Minha Adorável Lavanderia* quanto *Sammy e Rosie* (outro petardo da dupla Frears/Kureishi) empregam técnicas não-realistas para realizar “an imaginative contradictory film”:

Thus, while the films share many of the features of social realism – a concern with current social issues, a loose plot structure, ‘ordinary’ characters, location shooting – they also deviate from realist norms. As the

director, Stephen Frears himself suggests of *My Beautiful Laundrette*, the 'realistic material' which the film contains 'gets treated in a rather odd way' (1999, p..217).

Quais seriam essas técnicas não realistas que ajudam a compor o mundo contraditório imaginado por Frears e Kureishi, de acordo com Hill? Primeiro, uma combinação de realismo com outros gêneros, como por exemplo os filmes de gângster como *O Poderoso Chefão*. Tudo começou, como conta Kureishi na introdução a seu roteiro (1996), com o desejo de fazer sua própria versão para o filme de Francis Ford Coppola. Nela, a saga de uma família paquistanesa seria contada desde sua chegada na Grã Bretanha até a década de 80, mostrando Omar e Johnny desde a infância. Como sabemos, esse projeto de proporções épicas nunca foi concretizado. Contudo, a referência a *thrillers* e filmes de *gangster* foi mantida na versão final do roteiro, pois segundo Kureishi tratam-se de estilos cinematográficos que traduzem mais fielmente a violência urbana de Londres. A referência aos filmes de gangster ocorre logo no início, quando entram em cena Salim e seus capangas, dispostos a usar a violência para expulsar os *squatters*. Como se sabe, Salim construiu sua fortuna através do tráfico de cocaína, atividade para a qual logo vai cooptar Omar. Os dois protagonizam uma subtrama digna de um *thriller* convencional: um personagem ligado ao submundo do crime (no caso, Salim) é trapaceado por um novato nos negócios (Omar), criando o suspense para o espectador, que passa boa parte do filme na expectativa da vingança. A primeira vez que Omar vai ao apartamento luxuoso de Salim, este lhe mostra os quadros de artistas indianos patrocinados por ele mesmo, decorando a parede principal de sua ampla sala de estar. Aliás, a decoração do apartamento remete à decoração suntuosa do apartamento de Don Corleone, de *O Poderoso Chefão*. Como Don Corleone, Salim não hesita em usar de violência para tocar seus negócios, e as cenas em que contracenam com Omar e lhe cobra o dinheiro da cocaína são dignas de um filme de suspense. Além de mecenas da pintura e traficante de cocaína, Salim é também braço direito de Nasser, esse sim, o poderoso chefe na trama bolada por Kureishi. A referência aos filmes de *gangster* se completa com uma gangue de verdade, comandada por Genghis, desempenhando o papel de antagonistas de Salim e do próprio Johnny no final.

Há ainda outras referências citadas por Kureishi na introdução ao roteiro do filme. Apesar de sua crítica ao desemprego da era Thatcher, o roteirista pretendia também incluir uma dose de humor, centrada inicialmente no personagem de Omar, antes de iniciar sua ascensão social: na cena em que contracenam com Nasser e Rachel, sentados no balcão de um *pub*, Omar chega a arrancar risos do espectador quando tenta trazer seu banquinho para perto do casal, escorrega e cai no chão. Por sua aparente ingenuidade inicial, o papel de Omar parece ter sido criado para adicionar um pouco de humor à trama. Outro personagem que ganha o espectador através do riso é o amigo de Nasser, Zaki. Em sua primeira aparição no filme, Zaki está no quarto de Nasser com os amigos deste quando Omar lhes é apresentado. Do lado de fora do quarto, através da janela, Tânia se exhibe para Omar, chegando a levantar o suéter por baixo do qual não está vestindo sutiã, numa cena que também é vista por Zaki. Incrédulo, Zaki engasga com o uísque que está bebendo, e recusa a oferta de Nasser para encher seu copo, atribuindo à bebida a visão de Tânia com os seios de fora, e provocando o riso do espectador. O humor ainda volta mais tarde, quando o caos se instala na família de Nasser; Bilquis descobre que o marido está tendo um caso extraconjugal e passa a fabricar poções mágicas para infernizar a vida de Rachel, que ganha feridas pelo corpo e começa a ver objetos movendo-se sozinhos pela casa – de acordo com Kureishi, trata-se de um momento à la *O Exorcista* do filme. Quando fica sabendo dos planos de vingança de Bilquis, Nasser vai tirar satisfações com a mulher, com quem inicia uma discussão acalorada em urdu. A discussão termina com Tânia virando todo o conteúdo da vasilha contendo ingredientes mágicos sobre o colo da própria esposa, provocando o riso do espectador. É o mesmo riso a que nos entregamos quando assistimos a uma comédia americana voltada para o grande público, onde tramas envolvendo romances extraconjugais e mulheres à beira de um ataque de nervos não são incomuns.

Essa não é a única referência do filme ao cinema de Hollywood. *Minha Adorável Lavanderia* ainda parece fazer mais uma referência – ou talvez fosse melhor dizer homenagem – ao cinema americano, dessa vez citando *Butch Cassidy & Sundance Kid*. Não é difícil de reconhecer a semelhança entre Daniel Day Lewis (Johnny) e Rita Wolf (Tânia) andando de bicicleta no quintal da casa de Nasser, e Paul Newman e Katharine Ross em seu passeio ciclístico ao som de “Raindrops keep fallin’ on my head”; Kureishi confessa ter escrito o roteiro de *Minha Adorável Lavanderia* com a intenção de fazer um

filme “a bit like *Butch Cassidy and the Sundance Kid* with kissing” (1987). Tal como o enunciado bakhtiniano inserido numa cadeia discursiva que sempre se elabora como uma resposta a enunciados anteriores e também se endereça a possíveis enunciados futuros, o filme de Frears e Kureishi bebe na fonte do cinema americano para tratar de questões sociais prementes na época.

Um segundo aspecto que afasta o filme do cinema realista convencional é o uso de estilização ao criar determinados cenários, em especial a decoração da lavanderia: os pufes onde os clientes podem se sentar enquanto aguardam, o aquário, seus tons pastéis de amarelo e azul – para Pascual (2002), o azul é uma das cores comumente associadas ao *gay*, e o uso das cores pastéis no interior da lavanderia, mais especificamente nas paredes e nas máquinas de lavar, reforça a homossexualidade de Omar e de Johnny:

The protagonists' homosexuality is visually enhanced and projected onto some elements of the mise-en-scène: they paint the façade of the laundrette pale blue – the “gay colour” par excellence. And the pastel colours inside and on the washing machines are conventionally associated with male homosexuals as well, as these are not considered “masculine” colours by the heterosexist ideology that tends to conflate and confuse the categories of gender and sexuality (Pascual 2002, p.64)

Terceiro, o romance entre Omar e Johnny segue o padrão da comédia romântica típica: duas pessoas se apaixonam, ficam juntos, enfrentam uma série de adversidades, superam conflitos e, no final, continuam juntos. Há, contudo, dois aspectos em que *Minha Adorável Lavanderia* se diferencia da comédia romântica tradicional: primeiro, trata-se de um romance homossexual, entre personagens cujo comportamento foge dos estereótipos característicos da representação de homossexuais no cinema até então, conforme afirma Stam (1993); além disso, em vez do final “felizes para sempre” que encerra o gênero, *Minha Adorável Lavanderia* termina de modo ambíguo, sugerindo uma reconciliação apenas parcial e momentânea, tema ao qual retorno no próximo capítulo.

Por último, há o uso de simbolismos, que o autor exemplifica através da própria lavanderia. Funcionando menos como um espaço físico ‘material’ do que como espaço simbólico, a lavanderia é, conforme Hill (1999), um símbolo da importância crescente

do setor de serviços numa economia pós-industrial, e também de uma *enterprise culture* baseada na iniciativa privada individual. Por outro lado, é um espaço onde se abrem novas possibilidades de relacionamento social – por exemplo, os relacionamentos inter-racial de Nasser e Rachel e o homossexualismo de Omar e Johnny. Não é por acaso que a lavanderia serve de cenário para aquela que, a meu ver, é a cena mais emblemática da complexa heterogeneidade que caracteriza a sociedade britânica representada no filme, e que descrevo em seguida: a cena que justapõe a imagem de Omar e Johnny num momento de intimidade sobre a escrivaninha no escritório, poucos instantes antes da reinauguração da lavanderia, com a imagem de Nasser e Rachel, em segundo plano, dançando ao som de uma valsa.

1.11 Alteridade

Uma câmera presa ao teto do salão que serve de cenário à lavanderia oferece ao espectador uma visão geral do ambiente depois da reforma realizada por Omar e Johnny. Nasser e Rachel se encontram no interior da lavanderia, esperando ansiosamente pela reinauguração, encantados com o resultado final da reforma. “It’s like a wonderful ship, I’d no idea...What a beautiful thing they’ve done with it”, comenta Rachel, ao som de uma valsa. Nasser esclarece que o trabalho pesado da reforma coube a Johnny, que diz estar disposto a ajudar, e quem sabe tornar-se “um homem santo”. “A sadhu of South London!”, completa Rachel. “But first we must marry Omar off”, diz Nasser.

Ao comentário de Nasser segue-se um corte abrupto para a cena de Omar e Johnny se beijando apaixonadamente, sobre a mesa do escritório, separado do salão principal por uma parede onde se encontra um espelho falso, através do qual só quem está no interior do escritório pode ver. A cena estabelece um contraponto visual irônico em relação ao comentário de Nasser, como um sinal de que seu desejo de arrumar um casamento tradicional e intra-familiar para Omar não será concretizado, por causa da homossexualidade do sobrinho, a quem, aliás, Johnny chama, sugestivamente, de “Omo”.

Omar e Johnny agora estão deitados sobre a mesa do escritório. Johnny se encontra sobre Omar, envolto nos braços de Johnny, com uma expressão de êxtase no rosto.

Logo atrás de sua cabeça, uma garrafa de champagne da qual Johnny está bebendo diretamente, e indiretamente dando de beber a Omar à medida que o beija. Johnny está de olhos abertos, fixos no rosto de Omar, de olhos fechados. À medida que a câmera se afasta, o espectador pode ver, através do espelho falso, o interior da lavanderia, com suas portas de vidro atrás das quais os clientes aguardam pelo momento da reinauguração. A intimidade entre Omar e Johnny é preservada, pois o espelho falso não mostra a cena de amor que acontece dentro do escritório. O que os clientes estão observando, na verdade, é o outro casal que agora entra em cena: entre o primeiro plano de Omar e Johnny sobre a escrivaninha, e o pano de fundo onde se encontram as pessoas do lado de fora da lavanderia, Nasser e Rachel entram em cena dançando valsa, da esquerda para a direita da tela, com Nasser conduzindo Rachel. Assim, o espectador vê Omar e Johnny em primeiro plano, se beijando sobre a mesa; em segundo plano, Rachel e Nasser, à esquerda da tela, de pé, dançando valsa; e em terceiro plano, os clientes que assistem à valsa do casal, mas que não podem ver a cena de sexo homossexual.



A cena me parece especialmente engenhosa não só porque justapõe os diferentes eixos de raça, status colonial, classe social e sexualidade que constituem as identidades dos personagens, mostrando a limitação de quaisquer reflexões sobre identidades que só

levem em conta um desses eixos. A genialidade da cena, em minha opinião, consiste também em sua capacidade de sintetizar aquela que, a meu ver, é uma das idéias centrais em *Minha Adorável Lavanderia*: a de que todas as alegações de pureza ou homogeneidade racial, cultural e nacional são infundadas, pois a *alteridade* já se encontra presente na constituição de raças, culturas e nações. Ainda neste capítulo pretendo me deter sobre a idéia de alteridade a partir da obra de Mikhail Bakhtin; por hora, é preciso enfatizar o modo especialmente bem sucedido como o filme de Frears e Kureishi desfaz o mito de uma Inglaterra racial e culturalmente homogênea, além de heterossexual. Isso acontece apesar de uma série de tentativas de estabelecimento ou manutenção de tradições familiares, do consenso nacional e de um *status quo* heterossexual: em alguns casos, por exemplo, tenta-se manter uma tradição familiar baseada na instituição do matrimônio, como planeja Nasser, ao fazer planos para um possível enlace da filha com Omar; em outros casos, como para o pai de Omar, é importante ver o filho casado com uma mulher, e de preferência na universidade, de modo que Omar possa seguir um percurso semelhante ao do pai, Hussein, outrora jornalista de esquerda influente em seu país.

1.12 Forças centrípetas e centrífugas

O filme de Frears e Kureishi pode ser visto como cenário de um embate entre duas forças contrárias. De um lado, as forças centralizadoras e normativas, que tendem ao consenso, à unidade, à homogeneidade e à estabilidade. A essas forças Bakhtin (1981) chama de *centrípetas*, em oposição às forças responsáveis pelo dissenso, heterogeneidade ou descentralização – nos termos de Bakhtin, forças *centrífugas*. De um lado, o empenho em manter as coisas juntas e iguais, resistindo ao devir; de outro, a tendência ao movimento e ao novo, a manter as coisas separadas e diferenciadas umas das outras. No campo da física, pelo qual Bakhtin se deixou influenciar fortemente, o choque entre essas duas forças ocorre em vários níveis, como na interação entre forças eletromagnéticas, químicas e termodinâmicas no universo físico, no corpo humano e em nível subatômico. Mas tais forças atuam igualmente no âmbito das relações sociais, entre indivíduos, classes sociais e culturas inteiras, e ajudam a entender os conflitos de interesses entre os personagens de *Minha Adorável Lavanderia*.

De um lado, representando as forças centrípetas, estão o pai e o tio de Omar, que lhe planejam um futuro que assegure a continuidade das tradições familiares e culturais. Essa continuidade se manifestaria através do casamento heterossexual intrafamiliar de Omar com a prima Tânia, e a conseqüente transformação de Omar em futuro administrador dos negócios de Nasser. Mas as forças centrípetas na trama de *Minha Adorável Lavanderia* atuam sobre o comportamento de outros personagens também; encontram-se personificadas nas personagens femininas da trama, que durante boa parte do filme se resignam à posição subserviente em relação aos homens, incluindo-se aí a esposa de Nasser, Bilquis, e suas três filhas, além da amante de Nasser, Rachel, e de Cherry, mulher de Salim. Ao descobrir sobre o romance extraconjugal de Nasser, entretanto, Bilquis e Tânia se revoltam contra o patriarca da família e partem para a desforra, ora através do uso de feitiçaria por parte de Bilquis contra a amante do marido, ora através do rompimento familiar, por parte de Tânia. Insatisfeita com a situação familiar, sobretudo sua dependência financeira em relação ao pai, Tânia decide fazer as malas e partir, para surpresa do pai, que só se limita a observar, perplexo, a partida da filha na plataforma da estação de trem. Nesse momento, Tânia encarna as forças centrífugas da cultura, na medida em que se afasta da influência do pai e quebra com as tradições familiares, notadamente machistas. É importante notar que Tânia é a única personagem feminina que questiona a primazia masculina mantida através dessas tradições: estou me referindo à cena em que Nasser recebe Omar, Salim e Zaki em seu quarto. O quarto de Nasser constitui, nos termos de Soja (1996), o “espaço do poder patriarcal” por excelência: é lá onde Nasser entretém seus amigos e associados, e também recebe a atenção das três filhas, que em outra cena aparecem massageando os pés do pai, deitado na cama enquanto conversa com Omar. Na cena em que Nasser conta a Zaki que Omar agora gerencia sua lavanderia, Salim adverte: “Don’t fuck your uncle’s business, you little fool”. A advertência de Salim leva Tânia a intervir em favor de Omar: “I don’t think you should talk to him like that, uncle”. “Why, is he royalty?”, ironiza Salim. “No, because I don’t like it”, devolve Tânia, disposta a enfrentar o tio e impor sua própria vontade em um ambiente dominado pelos homens. Tânia sabe que esse tipo de ambiente tende a hostilizar novatos recém-chegados como Omar, e por isso lhe pergunta como foi tratado quando Nasser o apresentou a seus amigos: “Were they being cruel to you in their typical men’s way?”, pergunta Tânia a Omar, em tom irônico,

numa crítica a esse traço do comportamento masculino. Curiosamente, Tânia é apenas uma das três filhas de Nasser, que, portanto, tem sua hegemonia patriarcal constantemente ameaçada pelas mulheres de sua família – de certa forma, um exemplo de como o subalterno já está inserido no universo do dominador, ou de como a periferia já se encontra no centro. Por sua rebeldia, Tânia representa uma pedra no sapato do pai, que mal pode esperar para vê-la casada, e de preferência com Omar, que encara como seu provável sucessor nos negócios. Entretanto, Tânia tem seus próprios planos e expectativas, vendo um possível casamento com Omar apenas como uma chance de fugir da tutela do pai, com quem acaba rompendo no final. Ao fazê-lo, parece dar vazão às forças centrífugas da cultura, desestabilizando as tradições familiares e culturais.

O próprio Omar age como se influenciado o tempo todo por forças descentralizadoras. Não faz a vontade do pai, que é seguir-lhe os passos e ir para a faculdade para se tornar um intelectual de esquerda, e nem a vontade do tio, de se casar com a prima. Porém, é sobretudo através de seu romance homossexual com Johnny que Omar desafia as tendências normativas e centrípetas da tradição heterossexual. O relacionamento de Omar e de Johnny tem um potencial desestabilizador tão grande que em nenhum momento da trama quaisquer personagens ousam aventar a possibilidade de um romance, apesar da evidente intimidade entre os dois amigos e amantes. “That other joker’s a bad influence on Omar. I’m sure of it. There’s some things between them I’m looking into”, confia Salim a Nasser, estranhando a intimidade entre Omar e Johnny. O próprio Nasser começa a suspeitar dessa intimidade quando flagra os dois seminus no escritório da lavanderia, pouco momentos depois de sua valsa com Rachel. “What the hell are you doing, sunbathing?”, pergunta Nasser, olhando inquisitivamente para Omar e Johnny, pouco convencido com a resposta do sobrinho: “Asleep, Uncle. We were shagged out. Where’s Papa?”. A desculpa dada por Omar parece piorar ainda mais as coisas, sobretudo se lembrarmos que em inglês “shagged” pode denotar extremo cansaço físico, mas também contém uma referência óbvia ao ato sexual. Em silêncio, Nasser ouve a explicação do sobrinho com desconfiança no olhar, e deixa a sala sem responder. Curiosamente, logo atrás de Nasser pode-se ver um aviso afixado na parede, onde se lê “Danger”; não seria esse um aviso sobre o perigo representado pela relação de Omar e Nasser à estabilidade centrípeta das tradições familiares e culturais? Ou talvez um prenúncio da violência física que Salim e o próprio Johnny sofreriam nas

mãos dos amigos *skinhead* deste último? A proximidade entre Omar e Johnny é motivo de preocupação e desaprovação por parte dos amigos de Johnny. Enquanto membros do *National Front*, organização inglesa ultradireitista e ultranacionalista, Moose, Genghis e os outros amigos encarnam os ideais centrípetos de pureza racial e superioridade branca que os dois protagonistas terão de enfrentar ao longo da trama. “Don’t cut yourself off from your own people, there’s no one else who really wants you”, adverte Genghis a Johnny, preocupado com a amizade entre o amigo inglês e o *wog boy* paquistanês, que ameaça a pureza racial da nação. Convém lembrar que a advertência é feita entre o primeiro e o segundo beijos entre Omar e Johnny, sugerindo que sua amizade com Genghis e os outros constituirá um obstáculo para o relacionamento homo-afetivo. No fim, parecem se sair vitoriosos, ainda que se trate de uma vitória temporária e não definitiva.

Apesar de nutrir pouca simpatia por Salim, Johnny decide intervir para protegê-lo da vingança de Genghis e dos outros, e ao fazê-lo, assume sua condição de *in-between* (dado seu relacionamento com Omar e seu envolvimento nos negócios de Nasser), que o distingue dos amigos. Nesse momento, Johnny parece se dar conta dessa condição, e o fato de se indispor contra seus amigos ou abrir mão de seu pertencimento a um grupo que se considera etnicamente puro e homogêneo vai deixá-lo tão confuso que sua reação logo após o confronto é o de anunciar sua partida. “You were always going, at school. Always running about, you. I couldn’t pin you down then”, responde Omar, na tentativa de demovê-lo da idéia da partida. A tentativa é, aparentemente, bem sucedida: na última cena, com a câmera posicionada em frente à pia do banheiro no interior da lavanderia, vê-se Omar e Johnny, um em frente ao outro, separados pela pia, *seminus*. Enquanto se lavam, começam a brincar de jogar água um no outro, sugerindo uma reconciliação no final do filme. Ao que tudo indica, a afeição entre os dois amigos vai ajudá-los a superar, ainda que momentaneamente, as resistências e antagonismos raciais que acompanham essa relação. Contudo, não se trata de um final *happy ever after*: tal como a transitoriedade e a fluidez da água, o relacionamento entre eles está fadado ao movimento e à instabilidade incessantes, exigindo de ambos uma constante renegociação de suas identidades no exercício da tradução cultural que são obrigados a fazer. Nesse sentido, conforme Hill (1999) conclui, o filme acaba problematizando a idéia de identidades sociais fixas em um mundo pós-colonial, trazendo à tona a natureza

necessariamente plural e móvel das identidades. Longe de oferecer imagens positivas ou íntegras de ingleses e de imigrantes asiáticos, o filme enfatiza o potencial de mudança gerado pelas forças centrífugas da cultura, tendo como mote a constituição das identidades através da diferença.

Para um filme que celebra o potencial transformador e descentralizador das forças centrífugas da cultura, é particularmente adequado o modo como os créditos iniciais são mencionados, como se no interior de uma máquina de lavar: assim, os nomes do roteirista (Hanif Kureishi), dos produtores (Sarah Radclyffe e Tim Bevan) e do diretor (Stephen Frears) aparecem na tela como se estivessem sendo “centrifugados”. Logo na primeira cena há indícios de que as forças centrífugas já estão em ação: no *squat* que está prestes a ser invadido por Salim e seus capangas, todos os *squatters* são brancos como Johnny e Genghis, contrariando a idéia de uma maioria branca hegemônica na Grã Bretanha. No filme de Frears e Kureishi os brancos são uma minoria em posição social e econômica inferior à comunidade de imigrantes paquistaneses – é por isso que Johnny espera Omar do lado de fora da casa de Nasser na noite em que é apresentado ao dono da casa: “He’s lower class. He won’t come in without being asked. Unless he’s doing a burglary”, explica Omar a Tânia, que lhe pergunta por que o deixou do lado de fora da casa. Além disso, em nenhum momento se vê o Palácio de Buckingham, o Parlamento ou qualquer outro símbolo associado a uma pretensa homogeneidade inglesa; o que se vê é um lado multifacetado e heterogêneo de uma cidade assolada por problemas e contrastes sociais. A escolha das locações (e também do elenco) para o filme foi guiada, conforme o próprio Kureishi (1996) admite na introdução ao roteiro do filme, pelo desejo de “centrifugar” a forma como os filmes sobre o Raj tinham sido feitos até então (“lavish films set in exotic locations”): “it seemed to me that anyone could make such films, providing they had an old book, a hot country, new technology and were capable of aiming the camera at an attractive landscape in the hot country in front of which stood a star in a perfectly clean costume delivering lines from the old book” (1996:5). Embora não cite nomes, é muito provável que Kureishi esteja falando de filmes como *Passagem para a Índia* e *Gandhi*, os quais, curiosamente, também tinham no elenco os atores Saeed Jaffrey (Nasser) e Roshan Seth (pai de Omar) – escolha que pode não ter sido totalmente arbitrária, na medida em que a presença desses atores coloca *Minha Adorável Lavanderia* em diálogo com os tais “lavish films set in

exotic locations”; é precisamente esse exotismo, atrelado a uma idéia essencialista do povo e da cultura indianas, que Kureishi pretende centrifugar em sua máquina de lavar. O filme ainda faz uma referência explícita ao romance *The Jewel in the Crown*, de Paul Scott (que um ano antes de *Minha Adorável Lavanderia* fora adaptado para a TV pela produtora Granada); trata-se da cena onde Omar e Johnny comentam sobre suas expectativas em relação ao futuro da lavanderia, momentos antes de sua reinauguração. Omar está sentado numa poltrona no escritório da lavanderia, com Johnny a seu lado, aguardando a chegada do pai de Omar para abrir a lavanderia. Com um ar de satisfação no rosto, Omar comenta com Johnny: “Didn’t I predict this ? This whole stinking area on its knees, begging for clean trousers”, diz a Johnny, sentado a seu lado, sobre o braço da poltrona. “You did, man. *The jewel in the jacks* here, South London, this place will be”, comenta Johnny, num trocadilho com o título do romance de Paul Scott. Porém, ao contrário de *The Jewel in the Crown*, Kureishi não está interessado na experiência dos ingleses na Índia, mas na vida dos imigrantes asiáticos na Grã Bretanha, país cujo povo e cultura lhe parecem igualmente heterogêneos.

1.13 O peso da representação

A ênfase na diferença e na heterogeneidade pode ser relacionada ao que Mercer (1990) chamou de deslocamento do “peso da representação” (*burden of representation*) em formas de expressão artística negras e asiáticas. Mercer examina como a idéia de representação pode ser entendida não apenas como prática significatória, mas também como atribuição ou responsabilidade, de modo que “the black artist is expected to speak for the black communities as if she or he were its political representative” (1990, p.65). De acordo com Mercer, essa atribuição teve origem quando as minorias raciais na Inglaterra promoveram uma aliança política estratégica adotando o termo genérico “black”. A partir do momento em que alguns membros dessa comunidade passaram a dirigir seus próprios filmes nas décadas de 60 e 70, passou-se a incutir nesses realizadores um sentimento de responsabilidade em relação à forma como a representação fílmica das minorias devia acontecer. Tamanha responsabilidade, ou “burden of representation”, se baseava na crença de que qualquer filme realizado por um diretor negro (aqui entendido menos como uma referência à cor da pele, do que em

oposição à maioria branca) tinha a obrigação de corrigir os erros e inadequações no modo como sua comunidade era representada na mídia, através de imagens cinematográficas mais favoráveis e menos preconceituosas. O problema é que nenhuma imagem mais positiva do negro seria capaz de substituir completamente os estereótipos negativos a ele associados, ou mudar a forma como o público recebia suas imagens. A crítica feita por Mercer em relação a esse “peso da representação” diz respeito ao fato de que as expectativas de quem fala *em nome da* comunidade negra ou asiática se baseiam na mesma noção essencialista de homogeneidade inculcada pelas ideologias racistas. Havia, ainda, um dilema com que se deparavam – e que ainda se deparam – esses diretores, e que poderia ser assim sintetizado:

How do I represent the Other in what I write or film without, on the one hand, exoticising him or her? How do I represent the Other in what I write or film without, on the other hand, absorbing him or her into my own sense of myself? (Branston 2000, p.172)

Uma resposta possível à questão formulada por Branston é a seguinte: para evitar o erro de representar o outro racial de maneira exótica, ou de modo a perpetuar uma visão monolítica e essencialista do outro, característica dos estereótipos racistas, é preciso representar o outro em toda sua diversidade e complexidade, dotado de uma identidade móvel e múltipla, atravessada por diferentes eixos de identificação, como classe, gênero, faixa etária, etc. Trata-se da estratégia adotada por Kureishi ao escrever o roteiro de *Minha Adorável Lavanderia*: ao mesmo tempo em que reconhece ter desagradado a uma parte da comunidade paquistanesa na Inglaterra por tê-los representado como traficantes, homossexuais e alcoólatras, Kureishi (apud Hill,1999) esclarece não ter a intenção de ser o porta-voz da comunidade asiática, responsável pelas “relações públicas” da comunidade. Desse modo, Kureishi se nega a assumir qualquer responsabilidade por uma imagem mais “real” ou “apropriada” do paquistanês.

O reconhecimento da especificidade ou particularidade do *lócus* de enunciação a partir de onde se escreve ou se filma pode ajudar a minimizar o “peso da representação”. Além disso, põe em relevo o aspecto histórico e social da percepção da linguagem que acaba sendo negligenciado quando afirmamos estar diante de uma imagem mais ou menos autêntica do Outro. Essa afirmação, de acordo com Bhabha (apud Menezes de

Souza, 2004), é equivocada na medida em que professa a existência de uma realidade anterior à linguagem, passível de uma apreensão mais ou menos verdadeira por uma linguagem. É como se pudesse existir uma representação ou imagem fiel de um referente extralingüístico determinado *a priori*, pronto para ser apreendido por um sujeito neutro e distanciado de seu objeto. “Esse modo de representação se considera transparente, direto e não-mediado, e implícita nele está a dialética sujeito/objeto, essencial/inessencial – ou, em termos mais usuais na crítica literária, ilusão/realidade.” (Menezes de Souza 2004, p.115). De acordo com Menezes de Souza, trata-se de um modo de representação utilizado pelo colonizador para afirmar sua “transcendência etnocêntrica” à custa de imagens racistas do colonizado como inferior, divulgadas como autênticas ou verdadeiras. Paradoxalmente, aqueles que defendem a necessidade de contestar essas imagens através da produção de outras mais justas acabam incorrendo no mesmo erro de quem promove os estereótipos discriminatórios: preservar a separação entre sujeito e objeto, baseada no mito da transparência da linguagem, como se esta não estivesse contaminada ideologicamente pelos valores de quem vê ou representa uma realidade objetiva, fora dessa linguagem.

Para não repetir o erro, é preciso refletir criticamente sobre os processos de identificação desencadeados pelo estereótipo. Quais são as exclusões sobre as quais se assenta o estereótipo? Quais as limitações de uma representação do negro, do colonizado ou do homossexual baseada apenas em um critério, seja ele raça, status colonial ou sexualidade? Como preservar a diversidade na representação de um grupo, de forma que sua pluralidade de identidades e diferenças internas sejam valorizadas (evitando, assim, que alguns membros do grupo sejam duplamente discriminados, como por exemplo, a mulher negra, ou o homossexual indiano)? De acordo com Stam (2003), foi a partir dos anos 80 que essas questões começaram a ser discutidas mais freqüentemente. Segundo o autor, nesse período se consolidaram as diferenças entre um grupo de feministas mais preocupadas com a desigualdade inata entre homens e mulheres, e aquelas que enfatizavam as diferenças culturais entre eles, sem falar nas diferenças entre as feministas heterossexuais e as lésbicas. Uma das críticas das feministas lésbicas à teoria feminista em voga na época era em relação à ênfase dada à diferença sexual, com pouco espaço para as reflexões sobre a diferença representada por gays e lésbicas. Contudo, esse espaço começaria a ser ampliado como uma repercussão da revolta de Stonewall. A partir daí, muitos teóricos desenvolveram uma abordagem

gay em relação à cultura em geral e, em particular, ao cinema, conforme sugere Stam. Conhecida como *queer theory*, essa abordagem promoveu a substituição da diferença sexual binária por um conceito de identidade social e culturalmente construída. Visto não mais como uma essência, o gênero passou a ser concebido como uma prática ou *performance*, exatamente como Butler viria a propor em *Gender Trouble* (1990), onde o estudo do *drag* permite uma leitura do gênero como uma imitação que produz a noção do original como um efeito da própria imitação. Com isso, foi possível perceber como as fronteiras entre as identidades de gênero são extremamente permeáveis e artificiais, sendo necessário promover um alargamento do espectro de identidades e práticas sexuais.

1.14 “Queer Theory”

De acordo com Stam (2003), a influência da teoria *queer* sobre a teoria do cinema é comprovada pela quantidade de congressos, festivais e publicações dedicadas ao cinema, algumas das quais assinadas por teóricos como Teresa de Lauretis, Judith Mayne, Richard Dyer, Ruby Rich e Jackie Stacey, entre outros. Segundo o autor, inicialmente os teóricos *queer* se preocuparam com os estereótipos presentes no cinema *mainstream* até então, como o psicopata gay, o homossexual efeminado ou a vampira lésbica. Richard Dyer, segundo Stam, analisou a forma como esses estereótipos funcionavam para “naturalizar” uma heterossexualidade masculina, em detrimento de formas alternativas ou “marginais” de sexualidade. Da mesma forma como o discurso colonial promoveu a formação de estereótipos do colonizado como “a social reality which is at once an ‘other’ and yet entirely knowable and visible” (Bhabha 1990, p.143), a representação fílmica de minorias raciais e sexuais até os anos 80 se caracterizava pela abundância de imagens de negros e homossexuais estereotipados, de acordo com Stam. O autor reconhece a importância das reflexões feitas por Dyer, que se preocupou não apenas em apontar a limitação desses estereótipos ou em criar imagens mais positivas ou autênticas, mas em preconizar a emergência de formas de representação mais diversas, complexas e matizadas, que atribuíssem às questões de raça, classe e sexualidade sua devida importância para uma discussão sobre as identidades de gays e lésbicas.

Embora mais preocupado com a representação do colonizado no discurso colonial, Bhabha tem algo em comum com Dyer: assim como Dyer, Bhabha não se interessa em propor a substituição de imagens negativas do colonizado por imagens positivas ou mais verdadeiras. Em vez disso, Bhabha (1990) convida a uma investigação sobre os processos de identificação desencadeados pelo uso do estereótipo colonial. Segundo o indiano, o estereótipo se apóia numa ambivalência: de um lado, implica em algo sempre familiar, já conhecido, e fixo. Por outro, precisa ser constantemente repetido, como se para comprovar uma característica negativa do colonizado que, de fato, nunca poderia ser provada através do discurso, isto é, produz uma “verdade probabilística” que sempre se constitui como o *excesso* daquilo que pode ser empírica ou logicamente comprovado (Bhabha 1990, p.66). Trata-se de uma simplificação, não por ser uma representação falsa da realidade, mas por ser uma forma de representação limitante que procura negar o jogo da diferença característico do processo dialógico de construção de identidades. Essa negação, baseada na crença em identidades puras e estáticas, se faz necessária para convencer o colonizador da fantasia de sua própria pujança, baseada em seu desejo de originalidade, que é sempre ameaçado por diferenças raciais, sexuais e culturais. Em outras palavras, o estereótipo garante o acesso a uma imagem de identidade motivada por medo ou ansiedade em relação ao Outro racial, sexual ou cultural – o Outro cuja fixação como inferior possibilita a auto-afirmação do colonizador como dotado de uma supremacia em relação ao colonizado. Assim, se o poder colonial lança mão de estereótipos para fixar uma imagem negativa do colonizado, segundo um sistema de representação que Chambers (1990) considera próprio do realismo, a estratégia usada por Frears e Kureishi é se afastar de um cinema realista convencional para lidar com as mudanças sociais ao longo da trama. Conforme sugerido por Pascual (2002):

A break with realism allows ... the possibility of dealing with the issue of contradiction ... If reality is contradictory, if we feel different feelings at the same time (funny and serious, for example), if at any moment we can appreciate opposite forces at work, then the language of realism breaks down...What the imaginative contradictory world of *Laundrette* points to is the possibility of change. It is only when reality is taken as being full of contradictory tendencies and forces...that there can be any place for struggle. Once we break with realism's notion that reality is really just one thing that can be more or less adequately represented then criticism and progress become possible (2002, p.67)

Para relativizar o poder do estereótipo é preciso ampliar o leque das formas de representação do Outro, levando em conta as diferentes matizes de raça, classe, gênero e sexualidade. Com isso, pode-se conter o processo de homogeneização da diferença

sexual, racial ou cultural, que tanto contribui para a sobrevivência do estereótipo, e que *Minha Adorável Lavanderia* ajuda a frear. Nesse sentido, um dos méritos do filme foi colocar no centro da trama um romance inter-racial e homossexual entre dois personagens que não correspondem aos estereótipos normalmente associados a homossexuais, embora a primeira cena onde Omar e Nasser se encontram já é um prenúncio da ligação afetiva que se consolidará entre eles.

1.15 Omar e Johnny

Tarde da noite, Omar está ao volante do carro de Salim, embriagado demais para dirigir, no banco de trás com Cherry, a esposa. A música de suspense promete momentos de perigo e tensão. Parados no sinal vermelho, são abordados por um Genghis e seus amigos *skinheads* do *National Front* que começam a importuná-los com palavras e gestos obscenos. A alguns metros dali, observando a cena encostado a um poste, encontra-se Johnny. Banhado pela luz vermelha vinda do semáforo, Omar reconhece o amigo de infância, sai do carro e caminha em direção a ele. Aos poucos, o prelúdio marcado pelo suspense dá lugar a um tema musical em tom maior, sugerindo descontração, leveza, e júbilo até. A alegria toma conta do rosto de Omar quando percebe se tratar realmente do amigo, a quem lhe estende a mão, dizendo “*Sou eu!*”. “*Eu sei quem é*”, responde Johnny apertando-lhe a mão, sem deixar de lado a postura *blasé*, reforçada por seu posicionamento em cena – encontra-se sobre um patamar elevado em relação ao nível da rua, onde está Omar. Essa diferença espacial de níveis parece remeter à superioridade racial de Johnny em relação a Omar, motivo pelo qual o paquistanês era motivo de chacota e humilhação nos tempos de colégio. O antagonismo racial entre os dois personagens também é sugerido pela iluminação: enquanto uma luz vermelha ainda incide sobre Omar, Johnny é iluminado por uma luz fria, levemente azulada.

A alegria no rosto de Omar se dissipa quando conta a Johnny sobre o suicídio da mãe, que se atirara nos trilhos do trem um ano antes, mas volta a seu rosto quando menciona seus planos profissionais – planos que podem interessar a Johnny, no momento desempregado e vagando pelas ruas com seus amigos do *National Front*, os quais nesse exato momento da cena se encontram em volta dos dois amigos. Quando Omar se despede e começa a se afastar em direção ao carro. Johnny sugere: “*Leave them*

there. We can do something. Just us”. A sugestão é um tanto ambígua, pois a princípio não se sabe ao certo a quem Johnny se dirige, se para seus amigos (um deles, Genghis, se volta para ele, como se fosse reagir à sugestão) ou se para Omar, a quem Johnny realmente dirige a palavra. O convite é a primeira referência explícita à atração homossexual entre os dois personagens, que nem de longe correspondem aos estereótipos gays presentes na mídia. Para sua família, apegada à tradição do casamento intrafamiliar, Omar é o mais indicado para desposar a filha de Nasser, a quem chega, inclusive, a pedir em casamento, ainda que sob o efeito do álcool consumido na ocasião da reinauguração da lavanderia. Porém, o fato de não haver referências a relacionamentos anteriores de Omar com garotas semeia dúvidas em relação à sua virilidade, principalmente para o pai e o tio; o primeiro, logo no início do filme, pede a Nasser que arrume uma namorada para o filho, dizendo “I’m not sure his penis is in full working order”; e o segundo, ao pedir a Omar que se case com sua filha, pergunta-lhe sem rodeios: “Your penis works, doesn’t it?”. Mesmo assim, ninguém da família chega a suspeitar de sua homossexualidade. Se o faz, como de fato parece acontecer na cena em que Nasser flagra Omar e Johnny em um momento de intimidade no escritório, não há nenhuma menção explícita a ela. Quanto a Johnny, não poderia haver personagem menos identificado com o estereótipo gay. Em primeiro lugar, por sua afiliação, no passado, ao *National Front* – como se sabe, uma organização ultradireitista sediada na Grã Bretanha, radicalmente contra a presença de imigrantes em seu país, e longe de apoiar formas de sexualidade que não a heterossexualidade normativa. Do passado como membro do *National Front*, Johnny ainda mantém os amigos, que sequer suspeitam de sua ligação afetiva com Omar. O aspecto de sua intimidade com Omar que realmente incomoda seus amigos não é o fato de se tratar de uma relação homossexual, mas a simples proximidade entre um branco e um não-branco, como de fato seu amigo Genghis lhe explica na cena em que a gangue planeja atacar a lavanderia antes de sua inauguração. Como sabemos, Genghis e seus amigos são movidos por uma noção fossilizada de sua cultura nacional, tida como superior e imutável, e por isso mesmo estão condenados a uma espécie de limbo histórico.

Outro aspecto da caracterização do personagem de Johnny que o afasta do estereótipo homossexual é sua relação ambígua com Tânia. Na festa anual de Nasser, por exemplo, Johnny a convida para ir ao jardim da mansão com um olhar malicioso. Lá, ele a leva para uma volta de bicicleta (na referência pastiche a *Butch Cassidy and Sundance Kid*),

causando constrangimento para Nasser, que acaba discutindo com a filha na frente dos convidados. Quando decide romper com o pai e sair de casa, Tânia vai até a lavanderia convidar Johnny a irem embora juntos. A proposta é rejeitada por ele, que admite não ser capaz de abandonar Omar, em um dos poucos momentos do filme em que fala abertamente de sua afeição pelo amante. Tânia começa a desconfiar da intimidade entre os dois rapazes em uma cena anterior, quando Omar convida Johnny a entrar na casa de Nasser, e na soleira da porta, diante de Tânia, Omar toca de leve o rosto do amigo, justificando-se: “Eyelash”. Tânia olha para um, e depois para outro, sem qualquer comentário verbal. Mas seu olhar já revela desconfiança. Se os personagens de Omar e Johnny fogem dos estereótipos associados a homossexuais, a relação entre eles também é ambígua, marcada por diferenças de raça e classe social.

1.16 “A bloke of outstanding competence”

Johnny aceita a proposta de emprego feita por Omar, ajudando-o a reformar a lavanderia – “ajudando” em termos, pois todo o trabalho braçal é feito por ele. Para empregar Johnny, Omar precisa do aval de Nasser, a quem vai pedir permissão para contratá-lo. A cena se passa no quarto de Nasser, com este deitado na cama, ladeado por duas de suas filhas: uma lhe massageia a testa, enquanto a outra seus pés (“Jasmine, fiddle with my toes”, ele pede à filha). Enquanto isso, Omar, de pé, fala ao tio sobre os planos para a reforma da lavanderia, e passa a descrever Johnny. A descrição é caracterizada por um senso agudo de ironia, através de um recurso cinematográfico especialmente feliz: a narração de Omar para o tio é feita em *off*, e ilustrada por uma imagem discrepante em relação ao texto verbal. Enquanto Omar conta ao tio que acabou de contratar “a bloke of outstanding competence and strength of body and mind”, o que o espectador vê na tela é a imagem de Johnny empunhando uma marreta, de pé sobre uma velha máquina de lavar, animadamente usando sua incrível “força física e mental” para remover as antigas máquinas, enquanto Omar se aproxima, com uma prancheta na mão, supervisionando o trabalho do amigo, satisfeito com o desempenho do único funcionário.

A “competência extraordinária” de Johnny, ao que tudo indica, resume-se à execução de trabalhos braçais a mando de Omar – como, por exemplo, expulsar um bando de delinquentes juvenis da lavanderia, assim que chega para seu primeiro dia de trabalho.

Ao se tornar empregado do amigo e futuro amante, Johnny consegue um lugar para morar e uma oportunidade de ascensão social, ainda que em posição inferior a Omar na hierarquia social. Omar sabe muito bem disso, e em pelo menos uma cena do filme afirma não querer abrir mão dessa superioridade social e econômica em relação a Johnny. Irritado com o empregado por este ter abandonado a lavanderia tarde da noite para sair com os amigos *skinheads*, Omar vai buscá-lo em seu apartamento e chega a ameaçá-lo de demissão: “I want big money. I’m not gonna be beat down by this country. When we were at school, you and your lot kicked me all around the place. And what are you doing now? Washing my floor. That’s how I like it. Now get to work. Get to work, I said! Or you’re fired!” Antes de acatar a ordem de voltar ao trabalho, Johnny se aproxima por trás de Omar para acariciá-lo e lhe pergunta o que pretende fazer. “I don’t wanna see you for a little while. I got some big thinking to do”, Omar responde com aspereza na voz.

Uma breve análise das duas cenas anteriores nos permite chegar a duas conclusões importantes sobre a relação entre Omar e Johnny. Primeiro, o fato de serem amigos, amantes e patrão/funcionário ao mesmo tempo torna a relação ambígua desde o começo, permitindo a cada um deles fazer escolhas metonímicas ao longo da trama, privilegiando um aspecto dessa relação, da forma e no momento que lhes parecer mais conveniente. Assim, quando Omar precisa de alguém para fazer o trabalho pesado da reforma, encontra em Johnny não o amigo nem o amante, mas o empregado ideal, cujos contatos com o submundo de Lewisham lhe são úteis em determinados momentos da trama, como por exemplo ao precisar revender a cocaína de Salim interceptada por ele e assim obter recursos para a reforma da lavanderia; ou então quando, pressionado por Salim para devolver o dinheiro da droga interceptada, conta com Johnny para realizar pequenos furtos a residências e destarte saldar sua dívida com Salim. Johnny também se aproveita da ambigüidade dessa relação conforme acha conveniente. Ao ser repreendido pelo patrão por ter abandonado o emprego, tenta se valer da condição de amante de Omar ao se aproximar por trás dele para acariciá-lo.

Um outro aspecto dessa relação que merece destaque é o fato de os personagens de Omar e Johnny remeterem, respectivamente, ao ex-colonizado e ao ex-colonizador. Omar não parece disposto a esquecer os maus tratos a que foi submetido na escola por Johnny e seus amigos; nem a hostilidade nos rostos dos manifestantes do *National*

Front em Lewisham, um dos quais o próprio Johnny, reconhecido por Omar e seu pai. A cena da manifestação é assim descrita por Omar: “It was bricks and bottles and Union Jacks. It was ‘Immigrants Out!’. It was ‘Kill us!’. People we knew. And it was you”, acusa Omar com amargura e ressentimento na voz e no olhar, dirigindo-se a Johnny momentos antes da inauguração da lavanderia. É compreensível, portanto, a forma como Omar parece se comprazer com a posição social inferior de Johnny, que deseja ver “lavando seu chão”. Entretanto, seria correto pensar na relação entre eles como uma inversão total do poder colonial, com o ex-colonizado e imigrante agora ocupando o papel que antes pertencia ao ex-colonizador? Embora sejamos tentados a conceber essa relação como uma simples inversão de poder, e Omar pareça confortável com a situação, essa inversão nunca se dá por completo, por um motivo: Omar e Johnny não correspondem totalmente aos estereótipos de colonizado e de colonizador, respectivamente, pois o terreno onde suas identidades fluídicas estão sendo continuamente construídas e reconstruídas não é só marcado pela diferença colonial, mas também pelos eixos de etnia e classe social. Ainda assim, o relacionamento entre Omar e Johnny invariavelmente evoca o relacionamento entre colonizados e colonizadores, e o desejo entre eles é uma reescritura do desejo que marcava a relação entre indianos e ingleses na Índia – à maneira de um palimpsesto.

1.17 Diferença racial e desejo

Foi Young (1995) quem apontou a existência desse desejo na base da relação colonial. Para fazê-lo, começou com uma extensa pesquisa sobre a idéia de raça enquanto fator determinante do caráter e da formação cultural de um povo a partir da metade do século XIX, quando começaram a aparecer as primeiras teorias raciais. A formulação de teorias raciais se deu graças a disciplinas como a zoologia, responsável pelo estudo do homem, e a anatomia, cujos estudos comparativos permitiam explicar as diferenças entre as raças. Como se isso não bastasse, as conclusões desses estudos davam margem a uma série de julgamentos de ordem cultural para explicar essas diferenças. Um estudo “científico” sobre as diferenças entre cérebros e crânios de raças distintas, por exemplo, podia levar a uma série de conclusões sobre a cultura e o grau de civilização de um povo, levando Young a formular que, a partir desse momento, “the biological was thus fused inextricably with the cultural in a persuasive and powerful way” (Young 1995, p.121) – persuasivo, pois tais constatações passavam pelo crivo de cientistas, cujo

trabalho foi fundamental para a elaboração de uma teoria racial. Porém, tal teoria, segundo Young, nunca se baseava apenas na anatomia, na zoologia ou na biologia, visto que essas ciências normalmente se associavam à psicologia, a qual, por suas referências a questões de história, cultura e estética, dava uma interpretação cultural aos dados científicos. Essa aproximação entre cultura e raça permite a Young concluir que

an implicit racism lies powerfully hidden but repeatedly propagated within Western notions of culture. The history of culture shows that Western racism is not simply an aberrant but discrete episode in Western history that can be easily excised, as the call to ‘stamp out racism’ assumes. As Lévi-Strauss argues, statements about race are statements about culture, and vice-versa (Young 1995, p.91).

O conceito de raça, portanto, sempre motivou debates sobre seus aspectos cultural, científico, político e social, tornando-se “um dos principais axiomas organizadores do conhecimento em geral” (Young, 1995, p.93), e objeto de investigação de disciplinas tão díspares quanto a antropologia, a história natural, a etnologia, a geografia, o direito, a arqueologia e a zoologia. Daí a dificuldade em desconstruir o conceito de raça para revelar sua arbitrariedade: o fato de estar baseado em argumentos culturais e estéticos, usados por teóricos de raça para justificar a superioridade da raça ariana em relação a todas as outras. Um dos teóricos mais influentes, de acordo com Young, foi o francês Gobineau, autor de *Essay on the Inequality of Races*, publicado no final do século XIX. A crença na superioridade da raça ariana constitui o alicerce do ensaio de Gobineau, para quem as outras raças eram incapazes de atingir o mesmo grau de cultura e civilização que os arianos. Para o francês, a única possibilidade de as raças amarela e negra saírem de seu estado de absoluta barbárie em direção à civilização ocorreria na mistura com a raça branca, responsável pela evolução da humanidade. Paradoxalmente – e eis aí a principal ambivalência na teoria racial de Gobineau – essa mistura levaria inevitavelmente à degeneração da raça humana como um todo. Essa ameaça de degradação provocada pelo sexo entre raças diferentes colocou a questão do hibridismo no centro da teoria racial de Gobineau, tornando-se uma preocupação maior em todos os países colonizadores na Europa. Tal preocupação se justificava pelo fato de que, ao forçar a convivência entre raças e etnias diferentes, o regime colonial era obrigado a conviver com o fantasma do desejo inter-racial na base daquelas relações consideradas “não-naturais”:

Colonialism, in short, was not only a machine of war and administration, it was also a desiring machine. This desiring machine, with its unlimited appetite for territorial expansion, for endless growth and self-reproduction, for making connections and disjunctions, continuously forced disparate territories, histories and people to be thrust together like foreign bodies in the night. In that sense it was itself the instrument that produced its own darkest fantasy – the unlimited and ungovernable fertility of ‘unnatural’ unions (Young 1995, p.98).

De acordo com Young, Gobineau acreditava haver uma atração sexual por parte do branco pelo não-branco, atração não apenas irresistível como também fatal, pois a geração de descendentes híbridos seria o primeiro passo para o declínio da civilização. Curiosamente, o desejo do colonizador branco pelo colonizado não-branco era atribuído ao fato de as raças terem características sexuais opostas: enquanto a raça ariana tinha uma masculinidade preeminente, as raças amarela e negra eram femininas. Assim, em face do desejo irrefreável pelo negro ou asiático feminizado, só restava ao branco inseminá-los e assim gerar uma prole híbrida mais próxima da civilização do que a raça negra ou amarela que a pariu. Essa atribuição de características sexuais à diferença racial, segundo a qual algumas raças teriam características predominantemente femininas, enquanto outras seriam mais notadamente masculinas, tem duas implicações importantes, segundo Young.

Primeiro, se negros e asiáticos são sempre feminizados, tanto homens quanto mulheres podem se tornar objeto de desejo do branco, o que ajuda a compreender a existência de um “homoerotismo inter-racial” no encontro entre o colonizador branco e o colonizado não-branco. Segundo, as relações de gênero vigentes na Europa acabam sendo determinantes nas relações entre raças diferentes. Segundo essa lógica,

Just as the white male rules at home, so he also lords it abroad. The orthodox hierarchy of gender is confirmed and reaffirmed at the level of race, which then in turn feminizes males and females alike in the black and yellow races. All hierarchies, together with their cultural values can, it seems, be assimilated, so long as the white male remains at the top (Young, 1995, p.111).

Como vimos, o homem branco outorga a si mesmo o poder de levar a civilização para as raças amarela e negra ao se relacionar sexualmente com elas, ainda que essa relação seja repudiada por um número significativo de teóricos de raça. No século XVIII, Edward Long, considerado “o pai do racismo inglês” (Young 1995, p.150), dedicou páginas e mais páginas de seu *History of Jamaica* a uma descrição das mulheres africanas, cujo comportamento libidinoso e desregrado é visto como uma manifestação de uma sexualidade anormal e repugnante, e que no entanto parece exercer fascínio

sobre o homem branco. Tanta ênfase dada pelo autor à descrição da sexualidade da mulher negra revela uma ambigüidade que se repete no relato de relações sexuais entre fazendeiros brancos e mulheres jamaicanas, assunto com o qual o autor se mostra extremamente familiarizado, obcecado e, poder-se-ia dizer, encantado. Para Young, “disgust bears the imprint of desire”: um desejo saciado pelo homem branco na companhia de serviçais negra(o)s, apesar da reprovação generalizada a qualquer espécie de intimidade entre raças diferentes.

A repulsa à diferença racial se justificava, como vimos, pelo medo em relação à possibilidade de degradação, confusão e desordem provocadas pela mistura entre raças. Paradoxalmente, o contato com a civilização ariana seria benéfica para aquelas raças e classes sociais inferiores que por si só jamais seriam alçadas à condição de civilizadas ou cultas. Desse contato teriam surgido, segundo Gobineau, grandes artistas responsáveis pelo desenvolvimento da cultura através da literatura e da pintura, além de uma beleza física insuperável; os egípcios, por exemplo, teriam alcançado um grau de evolução cultural sem precedentes graças à união entre as raças branca e negra, que para Gobineau simbolizam o masculino e o feminino, respectivamente. Eis mais um exemplo da arbitrariedade que caracteriza as articulações entre gênero, raça e cultura realizadas pelo teórico francês: a união de raças com características sexuais opostas na base da produção artística e cultural. Por um lado, as diferenças entre raças são estabelecidas com base no grau de cultura e civilização que possuem, sendo civilização um critério definido segundo parâmetros eurocêntricos. Por outro lado, cultura é vista como o produto de uma mistura heterossexual entre raças:

Culture is thus produced by the same process of sexual relations between the male and the female races that produce the degenerative force of endlessly miscegenated offspring – the same *mélange* of races, and therefore culture itself, also brings about the decay of civilization. This explains Gobineau’s ambivalence (Young 1995, p.112).

Essa teoria racial foi particularmente bem aceita no século XIX, provavelmente por promover uma articulação entre raça, cultura e sexualidade como nunca se vira até então. A partir desse momento, a idéia de raça enquanto fator determinante na produção de cultura ganhou uma aceitação generalizada, sem a necessidade de uma confirmação empírica; afinal de contas, já se apoiava em noções ambivalentes de desejo e sexualidade.

A importância do trabalho de Young reside, a meu ver, em sua capacidade de demonstrar como a ideia de raça não pode ser dissociada dos julgamentos de valor arbitrários que durante séculos justificaram práticas discriminatórias e atribuíram uma série de estereótipos a determinados grupos raciais. Por exemplo, a ideia de masculinidade associada ao branco, em detrimento dos negros e asiáticos, tidos como feminizados – aliás, estereótipos que vão ser questionados em *Minha Adorável Lavanderia*. Na cena seguinte ao primeiro beijo entre eles, interrompido ao flagrarem os amigos de Johnny dispostos a destruir a lavanderia, Omar e Johnny estão no interior do carro de Omar, do lado de fora do *squat* onde Johnny está morando provisoriamente. Os dois se beijam novamente. ‘I can’t ask you in’, diz Johnny, preparando-se para se despedir do amante. A frase, que poderia também ter sido dita por uma garota se despedindo do namorado que a deixa na casa dos pais depois de um encontro, mostra como Johnny se deixa conquistar por Omar, assumindo nesse momento um papel feminino. Daí a necessidade, apontada por Young, de sempre levar em consideração o contexto sócio-histórico em que esses julgamentos de valor são emitidos, de modo que se possa refletir criticamente sobre que interesses são favorecidos por eles.

1.18 Nacionalismo e masculinidade

Outro teórico que se dedicou a investigar as imbricações entre raça, desejo e nação foi Mohanram (1995). Seu estudo tem como foco a maneira como a nação influencia as práticas sexuais de seus habitantes, particularmente no mundo ocidental. Já no berço dessa civilização, a autora comenta, a partir de sua leitura de *História da Sexualidade*, como a prática sexual adquirira papel de destaque na formação do sujeito na Grécia antiga, para quem havia uma relação direta entre o dever cívico e um comportamento sexual austero, estabelecida por um código de ética. Por não possuírem *status* de cidadãos, mulheres e escravos não se enquadravam nesse código. Passando para a formação do nacionalismo moderno nos séculos XVIII e XIX, sobretudo na Europa, Mohanram se baseia no estudo de Mosse (1985) ao apontar a importância da masculinidade na formação da identidade nacional alemã. Nesse contexto, um corpo masculino, robusto, caucasiano e heterossexual era super valorizado, em detrimento de comportamentos considerados anormais, como a homossexualidade, vistos como “uma ameaça ao mito de pureza ontológica da nação”:

Femininity and homosexuality – indeed, any form of effeminess – were perceived as weakening the fabric of a nation. In effect, nationalism along with respectability allotted everyone their set structural space – man and woman, citizen and foreigner, heterosexual and homosexual, normal and abnormal – all these distinctions had to be strictly maintained to safeguard national boundaries (Mohanram 1995:121).

A Alemanha do século XVIII, segundo Mosse (1996), se baseou na manutenção clara dessas distinções para construir uma identidade nacional, sempre privilegiando o primeiro elemento de cada binarismo. Portanto, uma nação verdadeiramente sólida se espelhava na figura do homem heterossexual, viril e atlético. Em contrapartida, tudo aquilo que não refletia o ideal nacional era rejeitado, ou considerado como a antítese do ideal a ser atingido; nesse grupo eram colocados tanto os inimigos externos da nação, como o exército francês de Napoleão (tido como um grupo de homens “decadentes e efeminados”), quanto os inimigos internos, ou aqueles que não se ajustavam à norma: judeus (considerados avarentos, feios, sujos e frágeis, além de “chronic masturbators, testifying to a nervous disposition”), ciganos, desempregados, enfermos (segundo Mosse, a seguinte afirmação consta de uma enciclopédia alemã publicada em 1788: “he who neglects his health insults the society of which he is a member”), criminosos, homossexuais, negros. Quaisquer que fossem os inimigos, internos ou externos, “the line of modern masculinity and its enemies had to be sharply drawn in order that manliness as the symbol of a healthy society might gain strength from this contrast” (1996, p.67).

Segundo Moss, o ideal masculino foi construído para corresponder ao desejo da sociedade ocidental de ordem e desenvolvimento, tendo em seus inimigos uma referência daquilo que não deviam ser. Desde o começo, esse ideal serviu como base para o nacionalismo moderno, constituindo a imagem que a nação desejava ter de si mesma. Tanta admiração pelo homem viril, comedido, saudável e, principalmente, heterossexual, acabou levando à negação da diferença sexual, como sugere Mohanram, para quem os parâmetros usados para a análise da sexualidade coincidem em grande parte com aqueles usados pelo discurso nacionalista:

In fact, the narrative of both – nation and sexuality – are organized around a perception of a unitary, single model of construction and articulation. Within this context, the visual immediacy of sexual difference renders it suspect to the uniform identity of the nation (Mohanram ,1995, p.122).

Para que a nação construísse uma imagem íntegra ou homogênea de si mesma, seria necessário recusar a diferença sexual e a homossexualidade. Em pouco tempo, a negação da diferença sexual foi estendida também à diferença racial, de acordo com a autora. Tal fato, segundo Mohanram, é perfeitamente compreensível se levarmos em conta a lógica relacional por trás desses sistemas de classificação; da mesma forma como “homem” ou “homossexual” se definem somente numa relação de oposição a “mulher” ou “heterossexual”, a identidade nacional se define menos por um conjunto de características intrínsecas do que por oposição àquilo que não é. Assim, por ameaçarem a hegemonia do homem heterossexual, masculino e branco, as figuras da mulher, do homossexual e do não-branco são relegadas a uma posição inferior na hierarquia social da nação. Segundo a autora,

Nationalistic discourses dictate the construction of sexuality as well as discourses on the racial other. To that effect, any deviance from the norm of sexuality and race become aligned with each other in that the homosexual and the racial other have a similar structural relationship to the hegemonic state (1995, p.123).

Raça e sexualidade, segundo a autora, estão relacionadas entre si menos por suas semelhanças do que por suas diferenças ou deslocamentos, ou pelo desvio da norma que deve ser suprimido para que o discurso hegemônico de identidade nacional possa se afirmar.

Se esse discurso é heterossexual e racista, como fica o homossexualismo inter-racial de *Minha Adorável Lavanderia* ? A hipótese de Mohanram, bastante apropriada, é de que há uma repressão ou silenciamento da homossexualidade de Omar e Johnny. Em três cenas do filme, Mohanram constata que, à menor referência ou sugestão de homossexualidade, ocorre uma mudança súbita para uma discussão racial. Na primeira cena, Salim passa na frente da lavanderia de carro, e após estacionar, do outro lado da calçada, vê pelo retrovisor Omar lançar um olhar insinuante para Johnny, sugerindo serem mais que amigos. De volta à garagem, Salim conta o que viu para Nasser, acrescentando que não deviam confiar totalmente em Omar, possivelmente por causa de seu caráter duvidoso, ou de sua estranha ligação com Johnny. “There’s some things between them I am looking into”, diz a Nasser, sem entrar em detalhes. Nasser se limita a ouvir, mas seu olhar revela preocupação com a natureza dessa relação.

Em outra cena, Johnny e Omar estão voltando para a lavanderia à noite, depois de relatar a Nasser os planos para reformá-la. Caminhando pelo beco escuro a poucos metros da lavanderia, param e se beijam, em sua primeira cena de intimidade explícita. Porém, o beijo é interrompido quando ouvem o barulho causado pela tentativa de ataque à lavanderia, perpetrada pelos amigos skinhead de Johnny. Este corre para impedi-los de depredar a lavanderia, e inicia uma discussão com seus amigos, durante a qual ouve de seu amigo Johnny o discurso racista contra os imigrantes paquistaneses ao qual já nos referimos antes, que termina com uma advertência: “Don’t cut yourself from your own people”.

Logo após a tentativa de ataque, no plano seguinte Omar e Johnny, parados em frente ao *squat* onde Johnny esta morando provisoriamente, se despedem com outro beijo, na já descrita cena em que estão no carro. Johnny diz a Omar que o convidaria para entrar, se este não tivesse que voltar para casa e tomar conta do pai. Nesse momento Omar comenta: “I didn’t think you’d ever mention my father”. “He helped me, didn’t he ? When I was at school”, responde Johnny. “And what did you do but hurt him ?”, acusa Omar, numa referência à manifestação fascista na qual Johnny foi visto por Omar e seu pai. O diálogo se passa no interior do carro de Omar, com um efeito de iluminação que parece reforçar as diferenças étnicas entre os dois: enquanto uma luz vermelha incide sobre o rosto de Johnny, o rosto de Omar é iluminado por uma luz azulada.

Em pelo menos mais uma cena, não mencionada por Mohanram, um momento de intimidade homoerótica entre Omar e Johnny é interrompido por um discurso sobre raça e nação. Poucos momentos antes da reinauguração da lavanderia, Johnny entra no escritório da lavanderia, seguido por Omar, que também fecha as cortinas de bambu próximas à porta do escritório. Em seguida, vemos Omar sentado numa poltrona, com um ar vitorioso diante da bem-sucedida reforma, ao lado de Johnny, sentado a seu lado sobre o braço da poltrona. Johnny também está ansioso, e lhe pergunta se não devem abrir a champagne para comemorar. “Not until Papa comes, *remember* ?” Omar responde, levantando-se de súbito da poltrona, parando em frente ao espelho, de pé, com um olhar distante, como se tivesse sido tomado pela lembrança dos atos de hostilidade racial praticados por Johnny e seus amigos do *National Front*. “He went out of his way for you....and what did you do but hurt him ?”, fala, sem olhar para Johnny,

com ressentimento e amargura no olhar. Omar continua: “Papa hated himself...he took it out on her”, atribuindo o suicídio da mãe ao desgosto do pai em relação ao ódio racial de que eram vítimas. Johnny parece visivelmente constrangido, como se arrependido por ter participado de manifestações racistas, onde foi avistado por Omar e seu pai. Aproxima-se de Omar por trás, enquanto ouve, cabisbaixo, as acusações do amigo. Senta-se ao lado dele, sobre a mesa, tira-lhe o paletó, coloca a mão sob sua camisa, começa a acariciá-lo, desfazendo-lhe o nó da gravata, enquanto Omar resume sua tragédia familiar com um comentário final: “Such failure...such emptiness”.

Nas quatro cenas descritas, referências à homossexualidade dos personagens são interrompidas pela problematização do conflito racial. De acordo com Mohanram, isso acontece porque a estabilidade do discurso de identidade nacional depende da supressão da homossexualidade:

the foreclosure of homosexuality in these scenes causes it to function as nationalism’s Other, thereby providing the nation with its identity through opposition. Thus homosexuality has to be situated outside representation: it is an absence, a negativity. It has to be repressed for the nation to consolidate its unitary identity and gather coherence. This repression is because nationalism’s close relationship with the notion of respectability necessitates the repression of this subject. Thus, in these two instances, race becomes the expression for the unnatural and unnationalistic sexuality present in the text (1995, p.126).

Para garantir a coerência ou a unidade da identidade nacional inglesa, é preciso tentar eliminar esse desvio da norma sexual que compromete a respeitabilidade da nação. Contudo, essa tentativa está fadada ao fracasso, pois como já dissemos antes, a identidade nacional se define apenas por oposição a algo que não é. Categorias como “branco” e “heterossexual” só se definem completamente em relação à “negro” e “homossexual”, o que nos leva à constatação da instabilidade ou fragilidade de uma identidade baseada na heterossexualidade ou na pureza racial. Em *Minha Adorável Lavanderia*

the homosexual and the black are the underside of a stable subjective identity, the abyss at the borders of the subject’s existence. Being neither subject nor object, they are, in fact, the recognition of the impossible, untenable identity the subject projects onto and derives from the other (1995, p.127)

Ao colocar no centro da trama um casal bi-racial e homossexual, Frears e Kureishi situam o sujeito nacional estável à beira de um abismo, valorizando um ponto de vista contingente representado pela diferença cultural – diferença que abre novas possibilidades de identificação ao revelar um cenário onde nenhum indivíduo, cultura ou nação pode reivindicar para si a condição de íntegro ou homogêneo, pois a alteridade já está inscrita em seu bojo. A cena do espelho entre Omar e Johnny, quando ao olhar para o espelho, Omar vê não apenas sua própria imagem, mas também a imagem de Johnny, com a qual se confunde, é particularmente emblemática da importância da alteridade na constituição de identidades. Voltarei a ela mais tarde, depois de me deter um pouco sobre a questão da alteridade, e sua centralidade na obra daquele que considero um dos pensadores culturais mais importantes e influentes do século XX, o russo Mikhail Bakhtin.

1.19 O hibridismo segundo Bakhtin

Ao longo de sua obra, Bakhtin se deparou com a questão da alteridade em várias instâncias, uma das quais ao lucubrar sobre o problema da aquisição de linguagem, e posteriormente sobre a formação de um *self*. Para o russo, o papel da alteridade na aquisição lingüística é crucial, pois é na interação com o Outro, “numa atmosfera cheia de palavras de outrem” (Bakhtin, 1981, p.277) que adquiro minhas palavras. Num primeiro estágio, elas ainda existem como “palavra do outro”, “que preenche o eco dos enunciados alheios; e finalmente como palavra minha, pois, na medida em que uso essa palavra numa determinada situação, com uma intenção discursiva, ela já se impregnou de minha expressividade” (Bakhtin, 1992b, p.313). Nesse ambiente de palavras dos outros nós as absorvemos e as dotamos de acentos valorativos próprios, adotando-as como nossa. De certa forma, o modo como crio a mim mesmo, ou seja, a formação de minha subjetividade, passa por um processo de transformação semelhante, conforme Bakhtin: é preciso ir de encontro ao outro para voltar como um *self* – um *self* que vê o mundo através dos olhos do outro. Um exemplo dado por Bakhtin (1992a) é o modo como aprendemos a perceber o sofrimento do outro. Percebemos sua dor, embora não nos seja dado senti-la da mesma forma que o outro. Porém, é possível nos colocarmos em seu lugar e vermos, através do olhos do outro, como se parece o mundo pela ótica do

sofrimento. Após a identificação com o outro, voltamos a nós mesmos e à exterioridade em relação àquele que sofre, sendo o retorno absolutamente necessário: para Bakhtin, identificar-se com o sofrimento alheio significa vivenciá-lo na categoria de outro, para depois voltar a nosso lugar – é somente nesse momento que “aprendemos” a partir do que experimentamos na perspectiva do outro. Quando retornamos ao nosso *locus* único na existência, voltamos modificados: à visão de um mundo influenciado pela dor, acrescentamos nossa própria experiência, baseada em tudo que vejo, e que o outro não consegue. É o momento “quando damos forma e acabamento ao material recolhido mediante a nossa identificação com o outro, quando o completamos com o que é transcendente à consciência que a pessoa que sofre tem do mundo das coisas” (1992a, p. 46): eu o completo graças ao conhecimento que adquiro a partir de minha posição, na qual estou ao mesmo tempo dentro e fora do outro – uma posição que Bakhtin chama de *transgrediência* (1992a), ou seja, tudo aquilo que é exterior à consciência tal como ela se imagina do interior, mas absolutamente necessário à sua constituição como um todo; eis o papel desempenhado pela alteridade na constituição de minha consciência, à qual Bakhtin também costuma se referir como o *self*. Esse *self*, para Bakhtin, constitui “aquilo mediante o que semelhante execução responde a outros *selves* e ao mundo a partir do lugar e do tempo únicos que ocupo na existência” (Clark & Holquist, 1998, p.90). Portanto, o *self* bakhtiniano nunca é auto-suficiente ou fechado em si mesmo, pois só pode existir dialogicamente, num relacionamento tenso com o outro, cuja alteridade lhe serve de estímulo para se constituir como tal.

O grande interesse de Bakhtin pela biologia o leva a formular a metáfora de *self* como uma resposta específica de um organismo ao meio em que se encontra. Assim como o protozoário precisa da solução aquosa em que encontra subsistência, o *self* constrói a si mesmo ao reagir com o meio social. Em outras palavras,

Aquilo ante que o *self* é respondível é o ambiente social; aquilo pelo que o *self* é respondível é a autoria de suas respostas. O *self* cria a si mesmo armando uma relação arquetônica entre o *locus* único de atividade vital que o organismo humano individual constitui e o ambiente natural e cultural em constante mudança que o cerca. Tal é o significado do dito de Bakhtin segundo o qual o *self* é um ato de graça, uma dádiva do outro (Clark & Holquist, 1998, p.93).

Na medida em que ocupamos um lugar único no mundo, cada um de nós “não tem um alibi na existência” (Clark & Holquist, 1998, p.90), de acordo com Bakhtin, o que significa sermos responsáveis por nós mesmos e por nossa visão de mundo. No curso de nossas vidas, concebidas pelo pensador russo como conjuntos de acontecimentos ou performances em constante movimento, traçamos o tempo e o lugar de nossas posições pela existência de outros seres humanos através de valores que articulamos em atos, cujos sentidos se pode depreender somente em relação ao lugar único que cada um de nós ocupa em um universo social. A ênfase na localização do *self* num ambiente social permite o pensador russo tirar uma conclusão importante, formulada por Bakhtin como *lei do posicionamento* ou *localização*, segundo a qual aquilo que vemos é condicionado pelo lugar a partir do qual o vemos, sendo o visto sempre parcial ou incompleto. Assim, os sentidos que atribuímos a um determinado texto ou acontecimento sempre estão vinculados à posição que ocupamos no mundo físico, social ou ideológico. Partindo do conhecido postulado da física segundo o qual dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar simultaneamente, Bakhtin deixa claro que cada um de nós ocupa um lugar único no mundo, a partir do qual atribuímos sentido às coisas. Ao sugerir que esse lugar determina o significado daquilo que é observado, Bakhtin, por sua vez, se aproxima da teoria da relatividade de Einstein, para quem o lócus a partir do qual os fenômenos físicos são observados faz toda a diferença; isso explica porque dois passageiros viajando em trens emparelhados na mesma velocidade têm a impressão de que os trens não estão esse movendo, enquanto um espectador localizado na plataforma da estação certamente os verá em movimento. Para Einstein, se o espectador afirmar que o trem chegará à estação às 7 horas, estará apenas testemunhando a ocorrência simultânea de dois eventos: o da chegada do trem, e o momento em que o ponteiro menor do relógio apontar para o número 7; portanto, a suposta objetividade do tempo é apenas *aparente*, aparentemente independente de um observador.

Clark e Holquist (1998) reconhecem a influência de Einstein sobre Bakhtin, que aplica as idéias do físico ao contexto das interações verbais. Numa situação com dois interlocutores, a lei do posicionamento confere a cada participante uma visão e um conhecimento sempre parciais das coisas à sua volta; por exemplo, posso ver as roupas de meu interlocutor, o que se passa por trás dele, etc. – seria “a fatia distintiva do mundo que somente a mim é dado perceber” (1998, p.96), ou o que para o russo constitui meu

excedente de visão. Por outro lado, sentado à minha frente, o outro consegue enxergar coisas que estão fora de meu campo de visão, atrás de mim, por exemplo, o que constitui o *excedente de visão* do outro. Cada um de nós faz seu próprio “recorte” na realidade, ficando com uma fatia do mundo que pertence somente a nós, e ao mesmo tempo é distintiva, me distingue do outro e me ajuda a saber onde estou, ou até mesmo quem sou. Uma visão de mundo, portanto, propiciada a mim por esse lócus que ocupo e de onde posso ver coisas que ninguém mais pode (esse lócus, a propósito, deve ser entendido não apenas em seu sentido metafísico – como um lugar ideológico na confluência de meus pertencimentos a diferentes contextos, como homem, estudante, filho de asiáticos, brasileiro, etc. – mas também em seu sentido físico – como um conjunto de coordenadas espaciais, por exemplo). Por outro lado, existe um ponto cego em meu campo de visão ao qual meu interlocutor pode ter acesso, como se sabendo de algo que eu não sei, a partir de sua perspectiva. Essa diferença determina que, embora estejamos na mesma situação, ou no mesmo lugar físico, ela é diferente para mim e para o outro:

Do lugar único que estou ocupando na existência há coisas que só eu posso enxergar: a fatia distintiva de mundo que somente a mim é dado perceber é um “excedente do [meu] ver”, onde o excesso é definido em relação à falta que todos os outros têm daquele mundo moldado exclusivamente por mim. Esta pedra fundamental na construção do *self* constitui algo de que toda gente partilha como condição, mas que em pessoas específicas é único como experiência. O resultado é um paradoxo que diz que todos nós partilhamos do que é único (1998, p.96).

Bakhtin nos convida a imaginar uma situação de interação onde nos encontramos frente a frente com nosso interlocutor. Tudo aquilo que podemos ver e que é negado à visão do outro constitui nosso excedente de visão, assim como o outro conhece coisas a nosso respeito e a respeito do ambiente por seu excedente de visão. Conseqüentemente, nosso próprio *self* nos é inacessível, de modo que devemos tentar percebê-lo através do olhar do outro. “Esse processo de ver conceitualmente a mim mesmo mediante a refração do mundo através dos valores de outrem”, afirmam Clark e Holquist, “começa muito cedo, quando as crianças principiam a enxergar-se através dos olhos de suas mães, e ele prossegue durante a vida inteira” (1998, p.97).

O que Bakhtin está dizendo é que nossas identidades são construídas tanto com base naquilo que podemos ver quanto no que nos é negado, e que constitui o excedente de visão dos outros. Ou seja, minha identidade também se constrói no terreno da alteridade, baseando-se no ponto de vista do outro. Como não consigo ver a mim mesmo completamente, preciso tentar me ver pelos olhos dos outros. Desde cedo nos acostumamos a nos refratarmos no olhar de outrem: quando a mãe chama seu filho de ‘menino bonzinho’, ‘bagunceiro’, ‘inteligente’, etc., está influenciando e moldando o modo como a criança vê a si mesma, sua auto-estima, sua identidade. Sua visão de mundo vai sendo formada através dos valores da mãe, do pai, do professor, dos amigos, etc. – o outro é, conforme já apontamos, o parâmetro segundo o qual o *eu* constitui sua identidade ou *self*, nunca completo ou essência por direito próprio, porém em constante tensão com tudo que lhe é outro. Apesar disso, a “última palavra”, por assim dizer, pertence a mim mesmo: depois de ver a mim mesmo pelos outros de outrem, sempre regresso a mim mesmo, traduzindo para a linguagem de minha consciência aquilo que apreendi através da consciência do outro. Em *Discourse in the Novel* (1981), Bakhtin coloca a importância da alteridade na aquisição da linguagem e na constituição de identidades nos seguintes termos :

It might be said, on the basis of our argument so far, that in the makeup of almost every utterance spoken by a social person – from a brief response in a casual dialogue to major verbal ideological works (literary, scholarly and others) – a significant number of words can be identified that are implicitly or explicitly admitted as someone else’s, and that are transmitted by a variety of different means. Within the arena of almost every utterance an intense interaction and struggle between one’s own and another’s word is being waged, a process in which they oppose or dialogically interanimate each other. The utterance so conceived is a considerably more complex and dynamic organism than it appears when construed simply as a thing that articulates the intention of the person uttering it, which is to see the utterance as a direct, single-voiced vehicle for expression (1981, p.354).

Em situações de comunicação verbal do dia-a-dia, muitas vezes não nos damos conta da importância da palavra do outro para a constituição do sentido de nossos enunciados, os quais, segundo Bakhtin, são muito mais do que a simples manifestação unívoca de nossas intenções comunicativas. Essas intenções tomam forma na consciência do falante apoiando-se num sistema ideológico, levando o pensador russo a concluir que o pensamento, “desde a origem, pertence ao sistema ideológico e é subordinado a suas leis” (Bakhtin 1992a, p.59). Em outras palavras, quaisquer atividades psíquicas do falante têm uma orientação social, determinada pela situação social imediata em que

ocorre a interlocução. À guisa de exemplo, o pensador menciona uma situação descrita por Dostoievski em *Diário de um Escritor*. Nela, um grupo de seis operários embriagados estabelece interações verbais usando um único substantivo (aparentemente amplamente usado, porém censurado por ser de baixo calão). Um deles o usa para contestar uma afirmação feita por outro anteriormente, provocando a reação de um terceiro, que reage bruscamente com uma expressão de desaprovação ao primeiro usando a mesma palavra, levando os outros operários a esboçarem diferentes reações, com a utilização da mesma e única palavra. Essa palavra, na interpretação de Bakhtin (1992a), constitui apenas um suporte para as apreciações valorativas dos interlocutores, inteiramente determinadas pelo contexto social imediato em que se desenrola a conversa. Essa palavra, como qualquer outra, se encontra imbuída de sentidos que preexistem à sua utilização por um falante da língua, dotada portanto dos acentos valorativos e ideológicos de outros falantes. Em uma passagem especialmente significativa, Bakhtin argumenta que

Tudo que me diz respeito, a começar por meu nome, e que penetra em minha consciência, vem-me do mundo exterior, da boca dos outros (da mãe, etc.) e me é dado com a entonação, com o tom emotivo dos valores deles. *Tomo consciência de mim, originalmente, através dos outros*: deles recebo a palavra, a forma e o tom que servirão para a formação original da representação que terei de mim mesmo...Assim como o corpo se forma originalmente dentro do seio (do corpo) materno, *a consciência do homem desperta envolta na consciência do outro*. É mais tarde que o indivíduo começa a reduzir seu “eu” a palavras e a categorias neutras, a definir-se enquanto homem, independentemente da relação do “eu” com o “outro” (Bakhtin 1992b, p.378).

Essa passagem permite compreender a crítica feita por Bakhtin a uma orientação do pensamento lingüístico-filosófico ocidental do século XX que ele denomina como subjetivismo individualista. Para esses subjetivistas, entre o conteúdo interior ou psíquico do indivíduo, formado por seus desejos, intenções, preferências, etc., e sua objetivação externa através da linguagem, deve-se priorizar o primeiro elemento, pois o ato de expressão verbal consiste de um movimento de dentro para fora, sendo a origem do ato necessariamente interior e sua expressão muitas vezes uma deformação da pureza ou verdade do pensamento. Daí a noção romântica de que a linguagem constitui uma corruptela do pensamento, dada sua incapacidade de expressá-lo integral ou fielmente sem deturpá-lo. Essa noção, conforme Bakhtin, é completamente equivocada. Na verdade, como afirma Bakhtin, nosso pensamento, desde sua origem, já possui uma realidade social na medida em que se estrutura conforme os parâmetros ou referências

estabelecidos por um grupo social específico. Além de eliminar a distinção qualitativa entre um conteúdo psíquico e sua expressão lingüística, o pensador russo sugere que , ao contrário do que postulavam os subjetivistas, a atividade mental é organizada pela expressão através da enunciação verbal, cuja situação social imediata modela ou estrutura seu conteúdo. Por isso, o russo conclui que a palavra é uma função de nosso interlocutor, variando conforme sua posição na hierarquia social, grau de proximidade, gênero, etc., sem falar no “horizonte social” mais amplo que orienta a criação ideológica do grupo e da época a que pertencemos. Conforme argumenta o pensador,

O mundo interior e a reflexão de cada indivíduo tem um auditório social próprio bem estabelecido, em cuja atmosfera se constroem suas deduções interiores, suas motivações, apreciações, etc... Essa orientação da palavra em função do interlocutor tem uma importância muito grande... Toda palavra serve de expressão a *um* em relação ao *outro*. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. **A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros.** Se ela se apóia sobre mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor (Bakhtin 1992a, p.112).

Em outras palavras, para Bakhtin o enunciado é sempre um construto resultante da interação social, determinada tanto pela situação imediata quanto pelo “horizonte social” de uma determinada comunidade. É esse meio social que constitui aquilo a que Bakhtin se refere como o “centro organizador” de toda enunciação ou expressão. Mas Bakhtin vai mais longe e arrisca dizer que a estrutura da atividade mental é tão social quanto sua expressão, até mesmo quando passamos por experiências que aparentam ser puramente subjetivas como a fome, por exemplo. *Quem são os interlocutores aos quais serão orientadas a consciência ou a sensação de fome ?* Embora reconheça a necessidade de distinguir diferentes graus na consciência e na diferenciação da orientação social da experiência psíquica, o autor insiste na hipótese de que não pode existir uma atividade mental sem a possibilidade de atualização no ato da enunciação que lhe confere uma orientação social de caráter valorativo ou apreciativo:

Todos os tipos de atividade mental que examinamos, com suas inflexões principais, geram modelos e formas de enunciações correspondentes. Em todos os casos, a situação social determina que modelo, que metáfora, que forma de enunciação servirá para exprimir a fome a partir das direções inflexivas da experiência (Bakhtin 1992a, p.116).

Ou seja, é apenas por causa da possibilidade de nos dirigirmos a um interlocutor que nossos pensamentos se formam, mesmo que esse interlocutor seja criado por nós

mesmos, como no caso de um monólogo interior. Nessa perspectiva, um pensamento só passa a existir por causa de sua possível expressão numa situação de enunciação, de acordo com uma orientação social. Para Bakhtin, a própria personalidade é um resultado da interação social:

A atividade mental do sujeito constitui, da mesma forma que a expressão exterior, um território social. Em consequência, todo o itinerário que leva da atividade mental (o “conteúdo a exprimir”) à sua objetivação externa (“a enunciação”) situa-se completamente em território social. Quando a atividade mental se realiza sob a forma de uma enunciação, a orientação social à qual ela se submete adquire maior complexidade graças à exigência de adaptação ao contexto social imediato do ato da fala, e, acima de tudo, aos interlocutores concretos (Bakhtin 1992a, p.117).

A importância da situação de enunciação num contexto social concreto para dar forma e sentido à atividade psíquica leva o autor a concluir que

Fora de sua objetivação, de sua realização num material determinado (o gesto, a palavra, o grito), *a consciência é uma ficção*. Não é senão uma construção ideológica incorreta, criada sem considerar os dados concretos da expressão social (Bakhtin 1992a, p.117).

Vivemos, de acordo com o autor, no universo das palavras do outro. O outro é, de certa maneira, *co-autor* de nossos enunciados, pois eles só existem em função de outros enunciados, como se, ao enunciássemos, estivéssemos respondendo uma pergunta. Segundo Bakhtin, nossos enunciados dirigem-se necessariamente a um outro com quem dialogamos, e o que dizemos já leva em conta sua participação na situação e no momento de enunciação. Em outras palavras, ao formularmos nossos enunciados, sempre levamos em consideração as possíveis reações ou respostas de nossos interlocutores – aqueles para quem nossos pensamentos se tornam “reais”¹ e que, portanto, não são apenas ouvintes passivos, mas têm participação ativa no processo de enunciação. Assim, nossa fala está repleta de ecos e lembranças das palavras do outro, às quais está vinculada no processo de comunicação verbal. É nesse sentido que nosso enunciado deve ser considerado como uma *resposta* a enunciados anteriores, visto que não somos os primeiros a romper a barreira do silêncio, mas dependemos da existência do sistema lingüístico que usamos, e do conhecimento de enunciados anteriores ao

¹ Aqui Bakhtin faz uma alusão a Marx (Bakhtin 1992b, p.357), a quem atribui as seguintes palavras: “somente ao ser enunciado na palavra, um pensamento torna-se real para o outro e, portanto, para si mesmo. Mas esse outro não é unicamente o outro no imediato. Em sua busca de uma compreensão responsiva, a palavra sempre vai mais longe”.

nosso. Portanto, não é possível determinar a posição que o enunciado ocupa na cadeia significativa sem levar em consideração as outras posições. O próprio ato da compreensão já constitui, para o pensador russo, um momento dialógico, pois trata-se de “um encontro de duas consciências”: quem ouve mantém uma atitude responsiva ativa. O uso da palavra “consciência” poderia sugerir o interesse do autor pela dimensão psicológica do dialogismo, porém ele faz questão de frisar que aquilo que mais lhe interessa não é o aspecto psicológico da relação com a palavra de outrem, mas o seu reflexo na estrutura do próprio enunciado, dependente do que lhe é exterior – seu contingente – para se consolidar. Talvez seja por esse motivo – para enfatizar seu interesse pelo enunciado enquanto linguagem – que o autor fale num encontro de consciências *lingüísticas*, representativas de linguagens sociais diferentes, para dar sua definição de hibridismo:

What is a hybridization ? It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor (Bakhtin, 1981, p.358).

É bom lembrar que , para o autor, uma língua social equivale a um sistema de valores ou crenças articulados no uso concreto por parte dos falantes, e não algo idealizado como um sistema abstrato ou idealizado, estando, portanto, menos próximo de *langue* do que *parole*. Enquanto algo vivo, em uso e transformação constantes, a língua não se presta a uma única descrição rígida, pois está sempre aberta ao aparecimento de variantes individuais ou dialetais, sendo a heteroglossia sua condição natural:

Language in its historical life, in its heteroglot development, is full of such potential dialects: they intersect one another in a multitude of ways; some fail to develop, some die off, but others blossom into authentic languages. We repeat: language is something that is historically real, a process of heteroglot development, a process teeming with future and former languages, with prim but moribund aristocrat languages, with parvenu-languages and with countless pretenders to the status of language – which are all more or less successful, depending on their degree of social scope and on the ideological area in which they are employed (Bakhtin, 1981, p.356).

Qualquer que seja a perspectiva adotada – sincrônica ou diacrônica – a multiplicidade é a marca registrada de uma língua. Numa perspectiva sincrônica, a língua se caracteriza por uma diversidade de dialetos sociais, regionais e até individuais, convivendo simultaneamente num mesmo momento histórico. Diacronicamente, a língua apresenta

traços de registros anteriores, ou formas lingüísticas consideradas ultrapassadas, ao mesmo tempo em que se mantém receptiva a novidades lexicais ou sintáticas, por exemplo. Essa diversidade é a força motriz da língua, responsável por sua constante mudança, e equivale àquilo que Bakhtin chama de *hibridismo orgânico*, não-intencional:

But unintentional, unconscious hybridization is one of the most important modes in the historical life and evolution of all languages. We may even say that language and languages change historically primarily by means of hybridization, by means of a mixing of various “languages” co-existing within the boundaries of a single dialect, a single national language, a single branch, a single group of different branches or different groups of such branches, in the historical as well as paleontological past of languages (Bakhtin 1981, p.358).

É no enunciado, segundo o autor, que podemos observar o encontro entre essas “línguas” diferentes que produz o movimento de hibridização orgânica. Mas esse encontro resulta numa mistura de visões de mundo “muda e opaca”, conforme o autor. Ainda que o híbrido orgânico apresente o potencial de gerar novas visões de mundo, ou “novas formas internas de perceber o mundo através de palavras”, nunca recorre a contrastes e oposições deliberadas, tendendo portanto à fusão ou combinação de línguas sociais diferentes. Em contrapartida, o híbrido intencional ou consciente faz uso desses contrastes e oposições como um recurso artístico na construção do romance; é como se duas consciências lingüísticas individuais se encontrassem no mesmo enunciado e procurassem reforçar suas diferenças através da representação artística de uma delas pela outra:

What is more, an intentional and conscious hybrid is not a mixture of two impersonal language consciousnesses (the correlates of two languages) but rather a mixture of two individualized language consciousnesses (the correlates of two specific utterances, not merely two languages) and two individual language intentions as well: the individual, representing authorial consciousness and will, on the one hand, and the individualized linguistic consciousness and will of the character represented, on the other. For indeed, since concrete, isolated utterances are constructed in this represented language, it follows that the represented linguistic consciousness must necessarily be embodied in “authors” of some sort who speak in the given language, who structure utterances in that language and who therefore introduce into the potentialities of language itself their own actualizing language intention. Thus there are always two consciousnesses, two language-intentions, two voices and consequently two accents participating in an intentional and conscious artistic hybrid (Bakhtin 1981, p.359).

De acordo com Bakhtin, nesse tipo de híbrido não pode haver fusão, pois a consciência lingüística representada traz consigo suas próprias intenções, fazendo-se ouvir dentro do

enunciado da consciência lingüística que a representa no romance. A consciência representada recusa-se a ser assimilada pela consciência que a representa, imprimindo suas próprias intenções no enunciado, entendido como o território onde acontece esse embate entre dois pontos de vista diferentes e até opostos. É oportuno lembrar da metáfora da *arena* usada pelo próprio Bakhtin para descrever o processo de intenso conflito que se estabelece entre a palavra de um e a de outro nos limites do mesmo enunciado. O que o romancista faz é trazer para o romance duas consciências lingüísticas distintas de forma que uma possa “iluminar” a outra, criando-lhe uma imagem artística. Assim, ao contrário do hibridismo orgânico, em que duas línguas ou duas consciências sociolingüísticas se fundem de forma indistinta e inconsciente, o hibridismo intencional, *romanesco*

is an artistically organized system for bringing different languages in contact with one another, a system having as its goal the illumination of one language by means of another, the carving-out of a living image of another language (Bakhtin 1981, p.361).

O romancista deliberadamente opõe dois pontos de vista lingüísticos em relação dialógica, repleta de confrontos que nunca se resolvem totalmente. Essa oposição pode se dar numa única frase ou parágrafo do romance, produzindo efeitos de ironia, paródia ou polissemia, ou seja, um efeito de descontinuidade entre o significado e a intenção do autor. Trata-se de um

dialogue of social forces perceived not only in their static co-existence, but also as a dialogue of different times, epochs and days, a dialogue that is forever dying, living, being born: co-existence and becoming are here fused into an indissoluble concrete unity that is contradictory, multi-speeches and heterogeneous (Bakhtin 1981, p.362).

Durante a leitura de um romance, o confronto de pontos de vista orquestrado pelo romancista nos permite perceber nossa própria língua pela ótica da língua que a representa, juntamente com seu sistema ideológico; o romance realiza “uma tradução ideológica de uma outra língua, e a superação de uma alteridade (“otherness”) – uma alteridade que é apenas contingente, externa, ilusória” (Bakhtin 1981, p.365). Essa noção de híbrido intencional, de acordo com Young (2001), teria inspirado Homi Bhabha a formular sua própria noção de hibridismo dentro de uma teoria pós-colonial. No próximo capítulo, pretendo refletir sobre essa noção, ao mesmo tempo em que

procuro avaliar a influência de Bakhtin sobre Bhabha, além das críticas feitas ao indiano. Dessa forma, pretendo dar continuidade às reflexões sobre alteridade que fiz neste capítulo, de forma a corroborar a hipótese formulada na introdução do trabalho, ou seja: que a alteridade já está na base da constituição de quaisquer fenômenos culturais, portanto sempre-já híbridos, e que os encontros entre os sistemas culturais complexificam ainda mais esse hibridismo. Também volto a falar de *Minha Adorável Lavanderia* no próximo capítulo, para investigar de que formas o filme teoriza sobre a questão do hibridismo, e como essa teorização interage com as teorias de Bakhtin e de Bhabha.

2. “Powders”

2.1 Hibridismos biológico e cultural

Em seu artigo sobre o cinema britânico pós-colonial, ao qual já aludimos no primeiro capítulo, Higson acredita que *Minha Adorável Lavanderia* constitui uma celebração dos “prazeres da hibridização em forma cinematográfica” (2000:38), trazendo em seu bojo a idéia de uma nação caracterizada pela diferença e pelo hibridismo. Por causa de seu uso corrente em debates contemporâneos sobre questões de cultura, muitas vezes nos esquecemos de que o termo hibridismo foi utilizado pela primeira vez na biologia, para denotar um animal ou planta produzidos através da mistura de duas espécies. Foi somente na metade do século XIX que o termo “híbrido” foi aplicado a seres humanos, referindo-se ao cruzamento entre pessoas de raças diferentes, após anos de intenso debate sobre a questão da origem das diferentes raças, e se elas constituiriam ou não espécies diferentes². Qual seria, então, a pertinência do conceito para os estudos da cultura ? Essa questão levou o antropólogo Brian Stross a uma reflexão sobre os pontos em comum entre os conceitos de hibridismo biológico e cultural, em especial sobre a aplicabilidade do conceito biológico de *vigor híbrido* ao híbrido cultural.

De acordo com Stross (1999), em latim o termo *hibrida* se aplicava ao produto do cruzamento entre o javali selvagem macho e a fêmea do porco doméstico.

² Para uma discussão extensa e detalhada sobre a questão de raça e hibridismo, ver Young (1995).

Posteriormente, passou a denotar a prole de quaisquer animais ou plantas de espécies diferentes, sendo depois utilizado para descrever fenômenos culturais heterogêneos em sua origem ou composição. A partir de um interesse pelo modo como a idéia de hibridismo cultural nasceu enquanto metáfora do conceito de hibridismo biológico, Stross procura investigar quais são os pontos em comum entre essas duas formas de hibridismo, e a aplicabilidade do conceito biológico de *vigor híbrido* ao fenômeno do hibridismo cultural. Para levar a cabo essa investigação, Stross opta por analisar cada aspecto do processo de hibridização separadamente: primeiro, a prole híbrida em si; segundo, seus progenitores; terceiro, a relação entre o híbrido e seus progenitores; quarto, a relação entre o híbrido e o ambiente; quinto, os mecanismos pelos quais os progenitores produzem o híbrido; por último, o ciclo de hibridização, entendido como um processo onde um “puro sangue” cruza com outro “puro sangue” de espécie diferente para originar um híbrido, que por sua vez, passado algum tempo, se torna um “puro sangue” em vias de cruzar com outro “puro sangue”, gerando outro híbrido, e assim por diante.

A primeira conclusão de Stross é que, embora o hibridismo biológico e o cultural sejam apenas análogos em parte, é possível adotar em ambos os casos o critério de heterogeneidade para definir a natureza do híbrido. Relacionada à heterogeneidade se encontra a idéia de *heterose*, ou *vigor híbrido*. Trata-se de uma capacidade aumentada de crescimento observada em animais e plantas híbridos, como no caso de espécies híbridas de milho, de grande produtividade em certas regiões dos Estados Unidos. Resta saber se o mesmo fenômeno pode ser observado em discursos e formas culturais consideradas híbridas. Stross responde que sim, após considerar a relação do híbrido com o ambiente. O autor parte da premissa de que o híbrido desenvolve características especiais para atender às necessidades do ambiente, ou para aproveitar oportunidades criadas em novas situações ou contextos, fenômeno especialmente observável no âmbito cultural. A introdução de formas híbridas num determinado ambiente, por sua vez, altera-lhe as características, dotando-o de novos parâmetros e necessidades. O exemplo dado por Stross é o ambiente das salas de bate-papo na Internet. Esse ambiente se caracteriza por uma linguagem resultante do cruzamento de formas de comunicação escrita e oral, constituída por abreviações, sinais gráficos especiais (como :-) e ;-} por exemplo) ou *emoticons* para representar aspectos da interação verbal, como inflexões de voz ou expressões faciais. Essa linguagem, conforme observa Stross, está em constante

transformação ou adaptação por parte de seus usuários, que a modificam para atender a suas necessidades comunicativas. A velocidade dessas mudanças é, segundo o autor, o principal motivo pelo qual se pode aplicar a noção de *heterose* ou *vigor híbrido* ao hibridismo cultural. O autor estende sua conclusão a respeito dessa linguagem virtual híbrida a todo o âmbito do hibridismo cultural ao afirmar que

cultural hybrids are usually fashioned with characteristics intended to allow them to respond optimally to environmental needs, and they are revised and refashioned as these needs dictate until they satisfy the cultural perceptions of the developers, whether these perceptions be economic or ideological. Cultural hybridization implies a fertile and creative response to environmental pressures and opportunities, and one could go further and say that the hybridization itself engenders new fertile and creative contexts in which new things can come into being, at least by virtue of modifying the environment (Stross,1999, p.263).

Essas formas híbridas possuem características mais apropriadas para desempenhar as funções econômicas ou ideológicas que lhes são atribuídas pelo usuário do que as características de seus progenitores; caso contrário, não teriam sido geradas em primeiro lugar. No caso da linguagem virtual das salas de bate-papo, se as formas convencionais da linguagem escrita ou oral fossem adequadas à comunicação virtual, não haveria necessidade de criar novos sinais gráficos como os utilizados pelos internautas, que utilizam o potencial de revisão dessas formas híbridas conforme necessário. De acordo com Stross, esse é um exemplo que atesta a “efervescência criativa” do híbrido cultural, sendo possível reconhecer nele o vigor híbrido que caracteriza o híbrido biológico. Há, contudo, diferenças no que tange a questão da *heterose*; Stross observa que o vigor híbrido tende ao declínio se duas espécies híbridas de plantas ou animais se cruzam, ao passo que no âmbito cultural o cruzamento entre formas culturais híbridas não leva necessariamente ao declínio da força criativa que as produziu e que pode continuar operando com a mesma intensidade.

Stross sustenta que o híbrido sempre resulta do cruzamento de pais “homogêneos”, diferentes entre si quanto à sua composição interna. Em termos biológicos, a espécie híbrida é cria de duas espécies “puras”, sendo a “pureza” obtida através do cruzamento restrito a membros de uma mesma espécie por um longo período de tempo. De forma análoga, o cruzamento de formas culturais “puras” origina uma forma cultural híbrida, estando a “pureza” estreitamente relacionada à idéia de refinamento e de tradição, às vezes imposta, por exemplo, de forma autoritária. A utilização de aspas revela a

cautela, por parte do autor, ao mencionar esses termos, dada a impossibilidade de haver espécies ou formações culturais totalmente puras ou homogêneas – sendo a própria noção de “pureza” uma construção. Igualmente problemática é a idéia das “fronteiras” correspondentes aos graus de diferenciação entre diferentes espécies, variedades ou raças de animais e plantas. De acordo com esse critério, o cruzamento entre espécies animais consideradas geneticamente próximas não pode ser considerado híbrido. Entretanto, o critério, segundo Stross, se revela problemático pois

Apparently not only do individuals differ in the judgements they might make of the hybrid or nonhybrid status of various other individuals, but these judgments also vary according to different situations (Stross 1999, p.259).

O exemplo dado pelo autor é o de um descendente de italianos e alemães, por alguns considerado híbrido, mas não por outros, ou de um descendente de europeus e de índios americanos, não havendo consenso sobre sua condição de híbrido. De modo semelhante, a fusão entre estilos musicais como *jazz* e *funk* pode não ser considerada um estilo híbrido hoje em dia, como já o foi, por exemplo. Apesar da dificuldade em ambos os casos de determinar o grau de hibridismo através dessas fronteiras, o autor não abre mão de seu uso, mesmo sabendo tratarem-se de determinações culturais, e acredita ser menos problemático estabelecer e aplicar critérios de diferenciação no caso do hibridismo biológico:

I am of the opinion that with respect to that part of the biological universe that includes nonhuman animals and plants the boundaries are likely to be less fluid and shifting than when humans are involved. Even more fluid and capable of depending strongly on context are the upper and lower boundaries for hybrids in the cultural realm. Nevertheless, the extension from biological to the cultural of the notion of hybrid appears to be both useful and justified (Stross, 1999, p.259).

Por se tratarem de critérios culturais desenvolvidos num contexto social específico, essas fronteiras que determinam o grau de diferenciação mínima entre duas espécies para que o resultado de seu cruzamento seja considerado híbrido são extremamente tênues e sujeitas a constantes reavaliações. Stross chega a uma conclusão semelhante ao analisar a relação entre o híbrido e seus pais, particularmente no que diz respeito à determinação de quais ou quantas características foram herdadas de quais ancestrais. As respostas a essas questões, conclui Stross, são socialmente construídas, mesmo em

situações de hibridismo biológico. Um bom exemplo dado por Stross diz respeito ao fato de haver nomes diferentes para designar o animal resultante do cruzamento entre uma égua e um jumento, e o filhote de um cavalo e da fêmea do jumento. O autor faz questão de frisar que tal diferenciação não ocorre em outras espécies de animais ou de vegetais, sugerindo tratar-se de uma definição baseada num consenso ou acordo social. Isso também é observável nos cruzamentos entre grupos étnicos diferentes, onde freqüentemente torna-se difícil determinar a qual grupo étnico pertence o híbrido. Em alguns casos, por exemplo, ele é marginalizado por ambas as etnias de seus ancestrais, enquanto que em outros ele é associado a um deles – é o caso de uma criança filha de mãe judia e pai católico, considerada judia de acordo com a tradição judaica, ao contrário de uma criança nascida de pai judeu e mãe católica, considerada católica de nascimento. Em *Minha Adorável Lavanderia*, às vezes fica difícil determinar com precisão a que grupo étnico pertence Omar. Ao mesmo tempo em que o personagem mantém vínculos com a comunidade de imigrantes paquistaneses a que pertencem seus familiares, alguns membros dessa comunidade o vêem com certa desconfiança pelo fato de ser filho de mãe inglesa; é o caso de Cherry, esposa de Salim, que o repreende por considerar a Inglaterra como um lar, e de Zaki, amigo de Nasser, que acha estranho o fato de Omar não falar “sua própria língua”. O próprio Nasser deixa de atender seu pedido de lhe contar histórias sobre lugares na Índia e no Paquistão onde ele nunca esteve.

Apesar das semelhanças entre o hibridismo biológico e o hibridismo cultural apontadas por Stross, há pelo menos um aspecto em que diferenças começam a emergir, constituindo, segundo o autor, um motivo pelo qual não se deve automaticamente aplicar conclusões tiradas a respeito de um tipo de hibridismo a outro. É o aspecto relacionado ao mecanismo de hibridização. Em vez da reprodução sexual que produz híbridos biológicos, o híbrido cultural é criado através de mecanismos de difusão cultural como aprendizado, empréstimos, e assimilação, entre outros, propiciados por formas de interação social como casamentos, viagens e trocas comerciais. A grande variedade de formas através das quais o híbrido cultural é produzido ajuda a compreender a velocidade com que as culturas se transformam, sendo, de acordo com Stross, o principal fator de diferenciação entre essas duas formas de hibridismo.

Por último, Stross examina essas duas formas de hibridismo dentro do processo diacrônico maior que denomina “ciclo de hibridização”. Segundo o antropólogo, é possível verificar como, ao longo do tempo, o híbrido se adapta ao meio ambiente, tornando-se relativamente homogêneo, e, através de sucessivos cruzamentos com outros de sua espécie, provoca o surgimento de uma espécie mais “pura”, que por sua vez cruza com outra espécie igualmente “pura” – provavelmente híbrida em sua origem – dando continuidade ao ciclo. O autor cita a raça canina *pug* como exemplo de híbrido biológico inscrito nesse ciclo; resultado do cruzamento entre o buldogue inglês e uma raça chinesa extinta no século XVIII, o *pug* é hoje considerado uma raça “pura”. De modo semelhante, o gênero musical *jazz*, cultuado por muitos aficionados desse tipo de música como “puro”, resulta do cruzamento de tradições musicais da Europa e da África. Sua combinação com outros estilos musicais, como o *funk* e o *rock* (igualmente híbridos em sua origem), levou ao surgimento de outros gêneros como o *jazz fusion* e o *jazz rock*, gêneros tão difundidos e executados que já são reconhecidos como estilos próprios, facilmente identificáveis. As reflexões de Stross sobre esse ciclo de hibridização permitem chegar a uma conclusão importante: tanto o “puro” quanto o “híbrido” são resultado de um processo social de classificação, portanto jamais constituindo atributos inerentes a uma espécie ou raça.

Ao constatar a existência de tantas semelhanças entre formas híbridas biológicas e culturais, Stross conclui ser perfeitamente justificada a adoção do termo *hibridismo* nos estudos da cultura. Conseqüentemente, termos como *homogeneidade*, *heterogeneidade*, *ancestralidade* e *vigor híbrido* podem ser transferidos da biologia para os estudos da cultura de forma não problemática. Isso se deve em grande parte, segundo o antropólogo, ao fato de que o biológico é sempre construído socialmente, bem como o conceito de hibridismo – seja ele biológico ou cultural – ideologicamente comprometido. Desse modo, as reflexões de Stross permitem compreender como determinadas noções pertinentes ao estudo do hibridismo biológico podem ser úteis no estudo do híbrido cultural, sem entronizar as ciências biológicas ou atribuir-lhes um status superior ao da investigação de fenômenos culturais como, por exemplo, a linguagem híbrida das salas de bate-papo. Conforme bem observa Stross, categorias como “puro” e “híbrido” são construtos sociais, isentos de objetividade ou neutralidade absolutas por parte do cientista, cuja subjetividade pode influenciar sua

investigação. Conclusão semelhante é tirada por Young, para quem a crença na superioridade da raça ariana exerceu uma influência inegável sobre a formulação de teorias raciais. Como vimos, essas teorias estavam apoiadas em disciplinas como a zoologia e a anatomia, a partir de estudos supostamente científicos em que as medidas de crânios de raças distintas eram usadas para explicar as diferenças entre elas e corroborar a primazia ariana. Portanto, Young é particularmente bem sucedido ao demonstrar como a idéia de raça – e, conseqüentemente, de hibridismo racial – sempre foi culturalmente determinada, e portanto vinculada à ideologia de um grupo e de uma época. No século XIX, quando a inferioridade das raças negra e asiática entrou em voga, dada a necessidade de justificar a escravização dos negros, a ciência ajudou a forjar o mito da civilização, do refinamento e da pureza da raça branca – pureza fabricada como reação ao medo da degeneração que a mistura com a raça negra desencadearia. Assim, embora não o afirme explicitamente, Young parece estar de acordo com Stross no que se refere à inexistência de formas puras, quer se tratem de formas biológicas e raciais, ou culturais.

Outra conclusão importante apresentada por Stross diz respeito à necessidade de levar em conta o contexto ou ambiente em que o híbrido se desenvolve, no momento em que se lhe atribui um sentido. Portanto, “puro” e “híbrido” são categorias necessariamente variáveis e condicionadas a um ponto de vista específico, a partir do qual uma interpretação é construída. Embora justifique de modo convincente a relevância de termos normalmente associados ao hibridismo biológico para um estudo do híbrido cultural, Stross não se arrisca a explicar como a noção de híbrido passou do âmbito biológico para o cultural. Nesse sentido, Young vai um pouco além, oferecendo uma explicação para o modo como ocorreu essa transição. Como apontado por Young, a partir do momento em que o conceito de raça tornou-se o principal critério utilizado na classificação de um povo, o hibridismo racial se transformou numa questão crucial nas teorias de raça, sobretudo por causa da ameaça de degeneração que ele representava. Estando a idéia de raça intimamente ligada a questões de cultura e civilização, é compreensível que o termo *hibridismo* tenha sido amplamente utilizado por pensadores da cultura. O primeiro a utilizá-lo nesse sentido foi Bakhtin.

2.2 Híbridismo e diferença colonial

Como já vimos no capítulo anterior, é em *Discourse in the Novel* (1981) que o pensador russo conclui que qualquer enunciado – desde uma simples resposta elaborada a uma pergunta numa situação de interação verbal, até uma obra literária – é híbrido, pois já contem ou pressupõe a existência de uma série de outras palavras que pertencem a outrem, resultando numa interação e até em conflito entre as palavras do autor e as de outrem: “Within the arena of almost every utterance an intense interaction and struggle between one’s own and another’s word is being waged, a process in which they oppose or dialogically interanimate each other” (Bakhtin 1981, p.354). Assim, uma mesma palavra pode pertencer simultaneamente a duas línguas, dois sistemas ideológicos e acentos valorativos diferentes, presentes no mesmo enunciado, sem nenhuma separação formal entre eles. Baseando-se nessa idéia bakhtiniana de simultaneidade de diferenças no mesmo enunciado, Young (2001) descreve o fenômeno do híbridismo da seguinte forma:

Hybridity thus consists of a bizarre binate operation, in which each impulse is qualified against the other, forcing momentary forms of dislocation and displacement into complex economies of agonistic reticulation . This double logic, which goes against the convention of rational *either/or* choices, but which is repeated in science in the split between the incompatible coexisting logics of classical and quantum physics, could be said to be as characteristic of the twentieth century as oppositional dialectics was of the nineteenth (Young, 2001, p.26).

Em contraste com o pensamento dialético do século XIX caracterizado por *ou.../ou...*, Young vê no século XX uma tendência ao pensamento dialógico, marcado pela simultaneidade – *e.../e...* – ou a coexistência da diferença e da semelhança. Para Young, o termo *brisure*, utilizado por Derrida para expressar ruptura e fusão ao mesmo tempo, é semelhante à lógica de simultaneidade que caracteriza esse pensamento dialógico característico da noção de híbridismo. Ao contrário da lógica dialética baseada numa clara oposição entre tese e antítese, resultando numa possível síntese de diferenças, o híbridismo implica numa justaposição ou coexistência de contrários, que nunca chegam a se fundir harmoniosamente num terceiro elemento. A lógica complexa do híbridismo, como sugere Young, está para a simultaneidade da mecânica quântica como a dialética está para a mecânica clássica. Mais tarde, ao investigarmos a contribuição da teoria da complexidade para uma compreensão das mudanças sociais, voltaremos a essa questão. Por hora, é preciso nos conformarmos com a dificuldade de fixar o conceito de híbridismo:

There is no single, or correct, concept of hybridity: it changes as it repeats, but it also repeats as it changes. It shows that we are still locked into parts of the ideological network of a culture that we think and presume that we have surpassed... Hybridity is itself an example of hybridity, of a doubleness that both brings together, fuses, but also maintains separation (Young, 2001, p.27).

Além de não se encaixar em uma única definição, o conceito de hibridismo, conforme sugere Young, já se revela híbrido e ambíguo por natureza, estando sua compreensão além da estreiteza de nosso pensamento dialético. Por causa dessa ambigüidade, o termo não se presta a uma simples definição, por mais cuidadosa que seja sua análise. “Under a microscope, the concept transforms before our very eyes. It does not stay still under our gaze” (Kapchan & Strong 1999:240). Bakhtin certamente estava a par da complexidade do conceito. A partir da distinção proposta pelo pensador russo entre o híbrido orgânico e o intencional, Young entende que, na visão do russo, o conceito tende simultaneamente à junção e à separação, ao inconsciente e ao intencional, ao consenso e à dissensão, sem que um dos termos exclua o outro. Afinal, o próprio pensador russo reconhece a importância do híbrido orgânico ou histórico na evolução das línguas para a gênese de novas visões de mundo, e ao mesmo tempo afirma que o híbrido intencional, ao propiciar o encontro ou choque de dois pontos de vista distintos dentro do romance, possibilita a construção de uma imagem artística de uma língua por outra, permitindo que o leitor veja a língua representada com outros olhos. Talvez seja um pouco precipitado de Young falar em “conflito” entre esses dois modos de hibridismo, pois Bakhtin parece perfeitamente à vontade ao falar da coexistência das duas: de um lado, o fato de todos os enunciados de uma língua serem em maior ou menor grau híbridos, dotando-lhe de um hibridismo orgânico; de outro, a possibilidade do romancista contrapor diferentes línguas sociais no mesmo romance e enfatizar suas diferenças, a fim de criar “uma imagem esculpida de uma língua por outra”, num ato de hibridismo intencional, como manobra ou recurso estilístico. Assim, em vez do termo “conflito”, usado por Young, poderíamos pensar em “simultaneidade” de formas de hibridismo. O grande mérito de Young, em minha opinião, foi identificar a influência do pensador russo sobre Bhabha, cujas reflexões acerca do hibridismo cultural devem muito à noção de hibridismo intencional de Bakhtin. De acordo com Young,

Bakhtin’s intentional hybrid has been transformed by Bhabha into an active moment of challenge and resistance against a dominant cultural power. Bhabha then translates this moment into a hybrid displacing space which develops in the interaction between the indigenous and colonial culture which has the effect,

he suggests, of depriving ‘the imposed imperialist culture, not only of the authority that it has for so long imposed politically, often through violence, but even of its own claims to authenticity (1995, p.23).

Segundo Young (1995), Bakhtin já reconhecia o efeito desestabilizador do hibridismo intencional como uma estratégia política para contestar a hegemonia do discurso autoritário, por sua própria natureza “incapable of being double-voiced; it cannot enter into hybrid constructions – or if it does, its single-voiced authority will immediately be undermined” (Young,1995, p.52). Conforme a leitura de Bakhtin feita por Young, o hibridismo intencional se instaura no momento em que o romancista traz para o romance um discurso autoritário que se pretende inquestionavelmente unívoco. Nesse momento, sua autoridade e aparente univocidade são postas à prova na medida em que ele se revela bivocal, sendo que uma das vozes seria capaz de desmascarar a outra. O que Bhabha teria feito, de acordo com Young, foi antever o potencial subversivo do hibridismo intencional para os estudos pós-coloniais, sobretudo por sua capacidade de minar a autoridade do discurso colonial ao mostrá-lo contaminado pelo traço do discurso do outro:

For Bhabha, hybridity becomes the moment in which the discourse of colonial authority loses its univocal grip on meaning and finds itself open to the trace of the language of the other, enabling the critic to trace complex movements of disarming alterity in the colonial text. Bhabha defines hybridity as ‘a problematic of colonial representation...that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other “denied” knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority (Young ,1995, p.22).

Assim, uma leitura híbrida do discurso colonial permite questionar a autoridade desse discurso ao revelar a existência, em seu interior, de vozes representantes dos conhecimentos locais, produzidos pelo colonizado. O colonizado é o outro do discurso do colonizador, que tenta a todo custo ocultar essa alteridade constitutiva de seu discurso para fazê-lo passar-se por monológico ou homogêneo – uma falácia que Bhabha (1994) procura desmascarar como parte de uma estratégia de resistência ao colonizador. Essa manobra, segundo Bhabha, se insere numa “problemática de representação colonial”, e foi diretamente inspirada no hibridismo intencional de Bakhtin, como supõe Young. Ao relacionar o conceito de hibridismo cultural de Bhabha com as idéias de Bakhtin, Young chega a uma noção de hibridismo como um *modelo teórico* capaz de dar conta da heterogeneidade que caracteriza qualquer língua ou cultura, e ao mesmo tempo de embasar um movimento contestatório da autoridade do discurso colonial:

This doubled hybridity has been distinguished as a model that can be used to account for the form of syncretism that characterizes all postcolonial literatures and cultures. At the same time, in its more radical guise of disarticulating authority, hybridity has also increasingly come to stand for the interrogative languages of minority cultures (1995 p.24).

Ao mencionar o *sincretismo* característico da literatura pós-colonial, Young sem dúvida resgata a noção de hibridismo orgânico de Bakhtin, enquanto a referência a culturas e línguas minoritárias em sua manobra de resistência à autoridade colonial lembra o conceito de hibridismo intencional. É essa segunda forma de hibridismo que mais interessa a Bhabha em suas reflexões sobre a heterogeneidade radical do discurso do colonizador e do colonizado, mutuamente interdependentes. Por um lado, o hibridismo no discurso do colonizador compromete quaisquer esforços em direção a uma totalização cultural, negando-lhe o status de uma cultura pura, resultado de uma tradição linear perpetuada desde sua origem. No caso da colonização inglesa, Menezes de Souza (2004) comenta como os ingleses do século XIX precisaram inventar uma imagem de si mesmos como representantes de uma cultura superior e homogênea *em relação à* cultura do indiano subalterno, vista como atrasada, caótica, bárbara, sem valor. Por outro lado, o hibridismo no discurso do colonizado nega-lhe a possibilidade de uma diferença ou autonomia completa em relação ao discurso do dominador. De fato, tanto um quanto o outro são híbridos, pois

contém traços de outros discursos à sua volta num jogo de diferenças e referências que impossibilita a avaliação pura e simples de uma representação como sendo mais autêntica ou mais complexa do que outra. Conceitos como o sujeito unitário transcendental e uma estética neutra caem por terra no contexto híbrido dessa intertextualidade e tessitura sgnica. Nesse sentido, as diferenças e os conflitos não se resolvem (Menezes de Souza, 2004, p.117).

Menezes de Souza também reconhece a influência de Bakhtin sobre Bhabha, especialmente no que diz respeito à noção de um espaço intertextual onde signos, culturas e identidades são articulados. Segundo a “alteridade da identidade” que caracteriza o processo de identificação em contextos coloniais, sempre existimos em relação a ou para um Outro, necessariamente localizado fora de nós, cujo lugar desejamos ocupar. Em termos lacanianos, o “meu” desejo é o desejo do “outro”, ou “eu” desejo o que o “outro” deseja. De modo semelhante, Bakhtin fala do “não-eu em mim”, da existência ou presença em mim de algo maior do que mim mesmo: “*a busca da palavra pessoal é, na verdade, uma busca da palavra não pessoal, da palavra maior*”

que a própria pessoa” (Bakhtin, 1992b, p. 312). Para o pensador russo, a alteridade na constituição da identidade é também a alteridade característica da linguagem, uma vez que nossos enunciados estão inseridos numa cadeia de significação da qual fazem parte os enunciados de outros, que contribuem com sua própria expressividade ou tom valorativo que assimilamos e modificamos. No campo da linguagem visual, Malraux (Manguel, 2000, p.28) chegou a uma conclusão semelhante após constatar a existência daquilo que chamou de *museu imaginário*.

Segundo o pensador e romancista francês, ao ver uma obra de arte, o espectador moderno imediatamente reconhece o diálogo que uma pintura ou escultura trava com outras obras, de outras culturas e de outros tempos. Temos, à nossa disposição, inúmeras imagens que falam para nós em uma linguagem comum, o que permite que nossa reação a uma obra de arte seja retomada em muitas outras. A esse patrimônio de imagens reproduzidas Malraux chamou de *museu imaginário*. De forma semelhante, nossa fala está repleta de ecos e lembranças das palavras do outro, às quais está vinculada no processo de comunicação verbal. Nesse processo, nosso enunciado deve ser considerado como uma *resposta* a enunciados anteriores, visto que não somos os primeiros a romper a barreira do silêncio, mas dependemos da existência do sistema lingüístico que usamos, e do conhecimento de enunciados anteriores ao nosso. Portanto, não é possível determinar a posição que o enunciado ocupa na cadeia significativa sem levar em consideração as outras posições.

2.3 A semiologia pós-colonial de Bhabha

Essa visão dialógica da linguagem e da significação caracteriza aquilo que Menezes de Souza (1992) chama de a *semiologia pós-colonial* de Homi Bhabha. A partir de uma visão sócio-discursiva da linguagem, em que “em vez de sistemas e falantes abstratos e idealizados, existem usuários e interlocutores sempre socio-historicamente situados e contextualizados”, Menezes de Souza vê na base dessa semiologia pós-colonial uma noção de signo bastante diferente do signo imaginado por Saussure, para quem haveria uma relação direta ou não-mediada entre um significante e um significado, como os dois lados de uma mesma moeda. Trata-se de um signo apoiado num contexto de produção específico, cujo sentido sempre resulta de um trabalho de interpretação por parte de um interlocutor socialmente situado, cabendo a ele estabelecer a relação entre o

significante e o significado. Com isso, cria-se a possibilidade de uma variação de interpretações, uma vez que o falante e o intérprete se encontram em contextos sociais, históricos e ideológicos determinados, os quais variam necessariamente de um falante para outro. Esse contexto de produção e de interpretação é, para Bhabha, o *espaço fora da frase*: o espaço entre o enunciado produzido pelo interlocutor e a enunciação, ou o contexto em que se encontra. Bhabha (1995) também se refere a esse espaço como um *Terceiro Espaço*, ou um espaço intersticial de identificação:

a space that is sceptical of cultural totalization, of notions of identity which depend for their authority on being 'originary', or concepts of culture which depend for their value on being pure, or of a tradition which depends for its effectivity, on being continuous. A space where, to put it very simply, I saw great political and poetic and conceptual value in forms of cultural identification, which subverted authority, not by claiming their total difference from it, but were able to actually use authorized images, and turn them against themselves to reveal a different history (Bhabha, 1995, s/n).

Quando se tem em mente esse espaço fora da frase, ou *Terceiro Espaço*, levando-se em consideração as condições de produção do enunciado no momento da enunciação que participam de seu sentido, torna-se possível questionar a suposta universalidade dos discursos hegemônicos, aqueles que tentam *substantivar* o mundo, atribuindo-lhe significados pretensamente definitivos e universalmente válidos. A semiótica pós-colonial de Bhabha, por outro lado, permite realizar uma ressignificação desses substantivos, ao revelar os processos através dos quais esses significados ganharam prestígio e se consolidaram, e assim expor o hibridismo na base de sua constituição. Partindo da premissa de que as idéias de uma cultura homogênea e de uma identidade original construídas ao longo de uma história contínua ou linear não passam de invenções perpetradas através do discurso colonial hegemônico, Bhabha vê a possibilidade de desautorizá-lo sem formular um contra-discurso totalmente diferente, mas utilizando imagens aprovadas pelo próprio colonizador. Nesse sentido, esse Terceiro Espaço onde Bhabha reconhece tamanho potencial político e poético pode ter sido vislumbrado também por Gandhi, cujo discurso de resistência ao colonialismo certamente influenciou o crítico cultural indiano, conforme apontado por Young (2001), que por sua vez se baseia no estudo sobre a contribuição do pensamento de Gandhi para a teoria pós-colonial realizado por Ashis Nandy.

2.4 A estratégia de *satyagraha* de Gandhi

Em seu estudo, Nandy (apud Young, 2001) ressalta a importância da noção de hibridismo no pensamento e nas estratégias políticas de Gandhi, aproximando a teoria pós-colonial indiana da tradição intelectual francesa representada por Fanon e Sartre, cujas reflexões mostram uma preocupação com os efeitos materiais e psicológicos da dominação colonial. Apesar de suas divergências em relação ao anti-colonialismo de inspiração marxista de Fanon, Gandhi, segundo Nandy, também procurou ressaltar a necessidade de resistência material e mental ao colonialismo. Para ele, uma das consequências mais graves da colonização foi a criação de uma “patologia cultural e psicológica” tanto no colonizado quanto no colonizador. Por isso, a verdadeira libertação tinha que começar na mente de colonizados e de colonizadores. Segundo Young, Nandy levou a asserção de Gandhi às últimas consequências ao sugerir que o colonialismo é, antes de mais nada, uma questão de consciência, precisando ser (re)definida na mente dos homens. Para Nandy, houve duas correntes de resistência nos discursos anti-colonialistas produzidos por intelectuais indianos: a primeira, de forte pendor marxista, caracterizada por uma crítica às práticas imperialistas do ocidente; a segunda, marcada por uma resistência psicológica à colonização, conforme preconizada por Gandhi em sua estratégia de *satyagraha*, baseada na crença de que tal forma de resistência pode, em muitos casos, ser mais eficiente do que a luta armada. Inspirando-se na ênfase dada por Gandhi à força espiritual que permeia todos os aspectos da vida cotidiana, inclusive o político, Nandy propõe uma investigação das estruturas psicológicas que apoiaram ou resistiram à colonização da Índia, além de um estudo da consciência pós-colonial. Uma das conclusões de seu estudo é que, ao contrário da alegação de Gandhi de que a presença britânica na Índia se deveu a uma cumplicidade ou aceitação submissa por parte dos indianos, havia, mesmo em tempos de aparente passividade ou aceitação do domínio do colonizador, uma “guerra mental” em andamento. Tamanha ênfase dada a essa forma de resistência interna à colonização levou Nandy a ir buscar na psicanálise o aparato teórico necessário para investigar a importância do psicológico na construção de um discurso anti-colonial – eis a aproximação feita por Nandy com a perspectiva pós-colonial de Fanon. Por outro lado, Young chama atenção para uma diferença fundamental entre Nandy e Fanon quanto à estratégia de resistência mais adequada. Se, para Fanon a melhor estratégia consiste em responder à violência do colonizador com igual hostilidade por parte do colonizado,

para Nandy, assim como para Gandhi, o erro na utilização dessa forma de resistência reside em sua aderência às regras impostas pelo colonizador, o que torna sua supressão mais eficaz. Em vez disso, não seria melhor confundir o colonizador com a adoção de regras diferentes que subvertam a estrutura de poder colonial? A questão é formulada por Nandy, para quem é improvável que o colonizado derrote o colonizador enquanto continuar jogando de acordo com as regras por este estabelecidas. Nesse sentido, reagir à dominação colonial com a adoção de uma atitude nacionalista também seria um erro, posto que tal atitude, já conhecida e prevista pelo colonizador, manteria o colonizado sob o domínio colonial:

In other words, by claiming to have a different national culture and to be a different nation, you are, paradoxically, using the concepts of the very system and culture from which you are claiming difference (Young, 2001, p.344).

Se o nacionalismo acaba levando à assimilação da cultura do colonizado pelo colonizador, como é possível resistir à cultura do colonizador sem abrir mão da ideologia específica do colonizado? Como resistir à modernidade do ocidente sem cair na armadilha de idealizar uma tradição pré-moderna à qual se pode retornar? Segundo Young, é Gandhi quem oferece a melhor resposta a esse dilema, ao defender a inexistência de fronteiras claramente definidas entre ocidente e oriente. Em vez disso, haveria, segundo o pensador indiano, uma formação *híbrida* entre ocidente e oriente. Nessa formação reside

the transformative potential of the transculturations of gender and hybridity, creating new traditions that will not be a return to an imaginary pure, indigenous knowledge, but a repertoire drawn from a dialectical mixture of classical and folk knowledges, the pure and the mixed, the high and the low, the masculine and the feminine: modernity hybridized (Young, 2001, p.345)

Essa “mistura de conhecimentos canônico e popular”, segundo Young, estava na base da estratégia política e do pensamento de Gandhi. Sua notável capacidade de misturar classes, gêneros, castas e culturas diferentes seria o segredo de sua popularidade, facilmente constatável através do apoio que recebeu não apenas da elite burguesa indiana, mas também da maioria de camponeses hindus que ele conseguiu mobilizar em nível nacional. Essa popularidade pode ser justificada, de acordo com Young, através do hibridismo cultural no bojo do pensamento e da ação política de Gandhi. Difícil de

sistematizar ou de classificar, sua ideologia se revela fortemente influenciada pelo conceito jainista de verdades multi-facetadas, vinculadas a pontos de vista específicos. Embora reconhecesse uma dívida com a tradição filosófica ocidental, Gandhi pregava um tipo de pluralismo ideológico segundo o qual o indivíduo não deveria se deixar dominar por nenhum dogma específico, mas desenvolver um senso crítico e uma abertura ao diálogo, à tradução intercultural e à transformação. Ao mesmo tempo em que se mantinha fiel à tradição religiosa do hinduísmo, não se furtou a estabelecer diálogos com o budismo, o cristianismo e o islamismo, deixando-se influenciar por essas religiões e sendo por isso mesmo alvo de críticas por parte de hindus ortodoxos, para quem a religião representava uma tradição histórica estável e una, formando a base de uma comunidade. Para Gandhi, no entanto, a religião constituía um sistema de valores e crenças que podiam ser interpretados e até reconfigurados conforme lhe parecesse mais apropriado, numa visão que Young classifica como liberal, ahistórica e avessa à tradição. Para Young, o hibridismo de Gandhi remete à própria formação do povo indiano, caracterizada pela presença de estrangeiros num país cuja capacidade de assimilação de diferenças étnicas e religiosas constitui sua maior força. Em uma meticolosa análise etimológica da palavra *samas* – o termo utilizado por Gandhi para descrever essa capacidade de assimilação de diferenças – Young sugere que o termo também denota o fenômeno do hibridismo lingüístico, segundo o qual duas palavras podem ser justapostas em função de sua sonoridade, criando uma nova palavra. Esse novo produto, como salienta Young, é um novo termo cujas partes justapostas mantêm suas características distintas dentro do todo ao qual foram assimiladas – não se tratando, portanto, de uma síntese de diferenças. Young conclui que o uso de Gandhi do termo *samas* para se referir à absorção de imigrantes oriundos de formações étnicas, culturais e religiosas diferentes pela Índia o aproxima da noção de hibridismo lingüístico na filologia ocidental, em que o híbrido denota uma palavra composta formada por elementos originários de línguas diferentes. Porém Gandhi não usa o termo apenas em seu sentido denotativo, mas também para descrever o produto da combinação de características vindas de diferentes tradições religiosas e culturais; estabelece, portanto, uma conexão entre os aspectos lingüístico e cultural de hibridismo ao falar da realidade social e cultural do povo indiano, onde “the pure has become impure and the impure pure, the untouchable touchable, that the material, historical and political contestatory force of the concept becomes evident” (Young 2001, p.349). De acordo com Young, é nesse ponto que o hibridismo de Gandhi se aproxima do hibridismo de Bhabha: “In his

practice of hybridization, Gandhi challenged and articulated conflictual, yet dynamic aspects of Indian culture that Bhabha, in turn, was to transform into a way of reading modernity” (2001, p.349).

Young constata a existência de uma semelhança importante no modo como Gandhi e Bhabha concebem o hibridismo. Enquanto Gandhi dedicou boa parte de sua vida a contestar o ideal de pureza étnica e religiosa subjacente à prática discriminatória institucional, Bhabha sempre questionou a idéia de nação enquanto comunidade homogênea ou estável. Da mesma forma como Gandhi procurava interpretar os textos religiosos à sua maneira, Nandy e Bhabha, como sugere Young,

raid theory and history for insights that are always interpreted according to their own conceptual priorities, encouraging the individual critic to be at the centre of the search for insight rather than accept received opinions or traditional dogma, and making space for transcultural dialogue, exchange, translation and transformation. Both critics in their writing characteristically violate the historical integrity of the theoretical tradition from which they draw, and thereby deinstitutionalize its scope (2001, p.347).

2.5 “The vernacular cosmopolitan”

Young considera admirável o fato de Bhabha pertencer a uma minoria étnica e religiosa na Índia, e ainda assim ter introduzido a noção de hibridismo cultural na teoria pós-colonial indiana, desestabilizando a autoridade do discurso colonial ao revelar o traço do discurso do outro, de modo que “*outros conhecimentos “negados” entrem no discurso dominante e desloquem a base de sua autoridade*”. Tal deslocamento ocorre no momento em que o crítico constata que o *samas*, entendido por Gandhi como simultaneidade, ou a coexistência do erudito e do popular, do masculino e do feminino, dos conhecimentos canônico e popular, das culturas alta e baixa, se aplica tanto ao colonizado quanto ao colonizador. Uma análise mais crítica pode inclusive revelar a precariedade de antinomias como colonizado *x* colonizador, ou erudito *x* popular, as quais refletem determinadas relações de poder e acabam favorecendo os interesses de um só grupo, além de contribuir para criar “overdetermined ideas of what oppression and domination are” (Young, 2001, p.246). Enquanto prática social e um modo de conhecimento ou modelo de análise, “hybridity is effected whenever two or more historically separate realms come together in any degree that challenges their socially constructed autonomy” (2001, p.243).

Ao desafiar a autonomia de sistemas culturais tidos como puros ou homogêneos, e abalar a crença em identidades nacionais e individuais estáveis ou auto-suficientes, a noção de hibridismo cultural como postulada por Bhabha me parece bastante apropriada para entender as mudanças sociais em *Minha Adorável Lavanderia*. De acordo com Bhabha,

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado em um objeto ou em alguma identidade mítica “híbrida” – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural (Bhabha apud Menezes de Souza, 2004, p.113).

A Bhabha, assim como a Frears e a Kureishi, interessa menos o resultado desses movimentos de transformação social do que o próprio processo de transição em si. Primeiro, porque nele reside justamente o potencial criador ou produtivo do hibridismo³. É criador na medida em que permite o surgimento de outras identidades – outras posições entre ser inglês e ser paquistanês, e a possibilidade de ser um paquistanês tipicamente inglês, como Omar – que desestabilizam essas posições fixas ou estáveis ao suscitar questões como “o que significa ser inglês?”, ou “é possível ser inglês sem ser “não-inglês”?” Em *Minha Adorável Lavanderia* esses traços identitários de raça e nacionalidade só adquirem sentido nessa relação de alteridade ou dialogismo, ou seja, no trânsito ou na interação entre os personagens. Em segundo lugar, porque pensar em hibridismo nos termos de Bhabha significa ter que abrir mão da possibilidade de síntese de diferenças ou uma “clausura celebratória”, algo como “viveram felizes para sempre” – como já vimos, uma opção descartada por Frears e Kureishi, que propositadamente terminam o filme com uma sugestão de conciliação apenas parcial entre Omar e Johnny, para quem as diferenças étnicas, culturais e sociais sempre existirão. Em face dos conflitos que a qualquer momento podem voltar a abalar a estabilidade de seu relacionamento, só lhes resta como única opção a tradução cultural. Para Bhabha,

³ Para uma comparação muito bem realizada entre Bhabha e a obra de Edouard Glissant, ver OYAMA, M.H.V.D Edouard Glissant e o pós-colonial (tese de mestrado de 1999).

Cultural translation is not simply appropriation or adaptation; it is a process through which cultures are required to revise their own systems of reference, norms and values, by departing from their habitual or 'inbred' rules of transformation. Ambivalence and antagonism accompanies (sic) any act of cultural translation, because negotiating with the 'difference of the other' reveals the radical insufficiency of sedimented, settled systems of meaning and signification; it demonstrates, as well, the inadequacy of those 'structures of feeling' (as Raymond Williams would have put it), through which we experience our cultural authenticity and authority as being somehow 'natural' to us and part of a national landscape (Bhabha, 2000, p.139).

A experiência da tradução cultural desfaz o mito da auto-suficiência ou impermeabilidade das culturas, permitindo questionar a suposta "naturalidade" de nossos valores e mostrando o quão insuficientes ou incompletos são nossos sistemas culturais. Como integrantes desses sistemas, nós nos identificamos com determinadas idéias, objetos, pessoas; identificações muitas vezes ambivalentes, que determinam os valores em que acreditamos, os antagonismos em que nos colocamos, e as alianças que construímos. No âmbito da relação colonial, o ex-colonizado passa a inserir seus próprios valores na cultura do ex-colonizador, revelando o hibridismo de ambas as culturas e ao mesmo tempo, segundo Menezes de Souza (2004), possibilitando o surgimento de "valores éticos e estéticos que não pertencem a nenhuma cultura específica; são valores que surgem a partir da experiência dessa "travessia" por entre os espaços culturais intersticiais – experiência essa que é exemplo da produtividade do hibridismo cultural e seus atos tradutórios" (2004, p.127).

Quem passa por essa experiência de tradução cultural e acaba desenvolvendo valores que não pertencem a nenhuma cultura é um sujeito que Bhabha chama de *vernacular cosmopolitan*: um sujeito cuja vivência entre sistemas de referências culturais diferentes acaba possibilitando formas híbridas de pensamento que põem em xeque a pureza de todas as culturas, ao mesmo tempo em que afirmam a importância de sua especificidade local. "Caught between worlds that collide as often as they collude" (2000:135), Bhabha descreve a si mesmo como um *vernacular cosmopolitan* cuja sobrevivência em situações de intensa troca cultural vividas na Inglaterra, nos Estados Unidos e na própria Índia, dependia dessa capacidade de "translating between cultures, renegotiating traditions from a position where 'locality' insists on its own terms, while entering into larger national and societal conversations" (2000:139). Transitar por esse espaço intersticial leva à constatação de que o apego à autonomia, integridade ou soberania culturais constitui uma moeda de pouco valor se comparado à experiência ou conhecimento adquiridos em condições híbridas de interação cultural – de certa

maneira, um “jogo de cintura” que desenvolvemos em situações cotidianas de interação social . Para o pai de Duleep Kumar em *The Jewel in the Crown* (1998), o comportamento esnobe do garoto inglês que se achava dotado de uma superioridade natural em relação aos indianos (que freqüentemente tinham que se resignar a uma longa espera na varanda da casa do garoto, ainda que nenhum motivo aparente justificasse tal espera) não devia ser levado tão a sério por Duleep (“What is a snub ? What is an insult ? It costs nothing to give and nothing to receive. Hurt pride is quickly nursed back to health in the warmth of a well-lined pocket”). De que valeria a arrogância baseada na suposta supremacia cultural do colonizador, sem o poder econômico ou a capacidade de negociação com a alteridade do colonizado ? Essa capacidade, segundo Bhabha, é desenvolvida à força por todos aqueles que passam por situações de desigualdade ou opressão, ou por aqueles que ocupam posições minoritárias na sociedade – imigrantes, gays, negros, mulheres, e todos aqueles cujas vidas são “part of a recognisable and shared civic virtue while maintaining their cultural differences, their language, food, festivals, religious customs” (2000, p.139) – mas não está limitada a eles. Em nossa interação diária com membros de nossas próprias comunidades sociais podemos vivenciar situações de troca cultural bastante próximas às vividas por aqueles que se encontram em minoria ou à margem da cultura hegemônica, o que faz de todos nós *vernacular cosmopolitans* em maior ou menor grau. Na América Latina, por exemplo, os povos colonizados por espanhóis e portugueses sempre foram obrigados a traduzir entre suas culturas locais e a cultura do colonizador, tornando-se também *vernacular cosmopolitans*. Em alguns casos, como afirma Salgado (1999), a prática da tradução constituía a única forma de sobrevivência cultural.

2.6 Hibridismo no barroco latino-americano

Salgado (1999) procura investigar a importância do hibridismo na criação de uma arte barroca latino-americana enquanto forma de resistência à cultura européia hegemônica. Para o autor, mais do que uma designação de um período artístico específico na história da arte ocidental, o barroco funciona como um atributo das complexas manifestações culturais criadas a partir da *mestizaje* na América Latina, aqui vistas como instâncias de descontinuidade em relação à cultura européia. Para Salgado,

To cross from the European baroque into the Latin American neobaroque is to move from a hegemonic, diffusionist, and acculturating conception of the term to an emancipating, autochthonous, and transculturating one (1999, p.316).

Essa travessia, segundo o autor, consiste numa reversão da empreitada imperialista espanhola, onde o colonizado lança mão do hibridismo ao aproveitar elementos barrocos no discurso hegemônico para criar oportunidades de resistência e sobrevivência cultural. Segundo Salgado, foram autores como Lezama Lima, Carpentier e Sarduy que perceberam e analisaram o potencial produtivo do hibridismo escondido nas entrelinhas da cultura tida como “oficial”. Antes deles, críticos literários como Picón Salas, Henríquez Ureña e Reyes tinham celebrado o surgimento de uma identidade *criolla* na literatura do século XVI, porém reconheceram pouco ou nenhum fervor criativo no barroco do século XVII, para eles um período marcado por apatia e pouca interação entre as diferentes camadas sociais. Picón Salas, por exemplo, descreve o século XVI como um momento de efervescência cultural proporcionada por uma *mestizaje*. Em contrapartida, o século XVII teria assistido a uma separação social e econômica entre *criollos* e *mestizos*, levando a uma estagnação cultural. Num século em que a Inquisição contribuíra para instaurar a repressão, a literatura barroca latino-americana teria sido, de acordo com Picón Salas, apenas um pálido reflexo da literatura produzida na Espanha.

Segundo Salgado, essa visão do barroco latino-americano enquanto mera reprodução do modelo espanhol só foi reformulada na segunda metade do século XX, através dos escritos de Lezama Lima, Sarduy e Carpentier. Foram esses autores que propuseram a idéia de uma criação artística latino-americana apenas em parte dependente do modelo europeu. Na leitura crítica de Salgado, essa mudança se deu graças ao diferente “recorte” realizado por esses autores. Enquanto Picón Salas priorizava a literatura *criolla* em seu estudo, Lezama Lima, Sarduy e Carpentier optaram por uma abordagem mais holística, dando igual importância às artes pictóricas e à arquitetura. Sua concepção interdisciplinar de cultura – que os levava a buscar referências na arqueologia, na etnologia, na musicologia e na lingüística – favorecia uma “transversal research of cross-ethnic and multiclass economic and social negotiations in the arts” (Salgado 1999:320). Essa pesquisa levou em conta o espaço urbano colonial, caracterizado por Carpentier e Lezama Lima como uma zona de contato onde a

arquitetura europeia, a literatura crioula e o artesanato mestiço se combinaram para criar formas híbridas de manifestação artística: “bilingual religious plays, triumphal arches decorated with Nahuatlan motifs, and processions and masques incorporating indigenous or African musical instruments and dances in the highly ceremonious viceregal society” (Salgado 1999, p.320).

Tais manifestações artísticas podem ser consideradas como emblemáticas do *vigor híbrido* que caracteriza a produção cultural e artística na América Latina do século XVII, não apenas como “a mannerist mimicry of the European, but, rather, a creative mode in which Old World styles are *acrecentados* – cultivated, mutated, grown, coaxed – into New World forms of expression” (1999, p.322).

Entre essas novas formas de expressão destacam-se as esculturas de Aleijadinho, o artesanato de Kondori na região do lago Titicaca, e a obra literária de Sor Juana. Um exemplo apresentado por Lezama Lima ilustra bem a capacidade desses artistas de *acrecentar* um novo elemento ao modelo europeu, através da inserção de símbolos alheios ao barroco europeu. Trata-se de uma obra de Kondori na igreja de San Lorenzo em Potosí. A obra consiste em uma fachada da igreja, concebida de acordo com os padrões arquitetônicos clássicos para esse tipo de construção. Entretanto, para Lezama Lima, conforme a leitura de Salgado, o artesão lançou mão de uma manobra híbrida ao inserir um símbolo inca em sua composição: a *cariátide*, ou coluna antropomórfica presente em fachadas de igrejas católicas, tem a forma de uma princesa inca sagrada, jocosamente apelidada por Lezama Lima de *indiátide*. Na interpretação deste teórico, a inserção de um símbolo pagão numa estrutura arquitetônica tradicional para o catolicismo constitui um ato de hibridização. A coexistência desses dois sistemas culturais tão díspares nessa obra híbrida tem o efeito de amenizar o trauma da colonização e diminuir as diferenças entre classes através de um *pacto de igualdad* (1999, p.323) que garante a participação de símbolos alheios ao discurso dominante.

Embora os termos *coexistência* e *pacto de igualdad* podem sugerir uma convivência harmônica entre sistemas culturais diferentes, Salgado faz questão de desfazer essa impressão ao recuperar a noção de *plutonismo* concebida por Lezama Lima como o diferencial do barroco latino-americano em relação ao europeu. Para Lezama Lima, se o barroco europeu se baseia numa superposição pacífica ou não-problemática de

ornamentos, o barroco latino-americano exala uma “tensão plutônica” que desencadeia um movimento de ressignificação de símbolos culturais hegemônicos. De acordo com Salgado, Lezama Lima não oferece uma definição explícita para o termo, mas sugere tratar-se de uma metáfora para descrever uma forma de energia destruidora liberada por uma violenta explosão. No contexto colonial, Salgado (1999) concebe tal força como uma reação à violência do colonizador, ressaltando seu potencial destrutivo – pois permite “assault and dismember (as in an execution, “como contra un paredón”) the Western standards – e ao mesmo tempo criador – “in order to reconfigure the disjointed pieces into a new, hybrid compound”. Diante da força e da violência do colonizador, resta ao colonizado inserir seus próprios símbolos na cultura dominante como estratégia de sobrevivência, levando a uma reinvenção do barroco europeu através de formas híbridas como a fachada de Kondori com sua *indiátide*. É através de elementos culturais como esse que se pode garantir “the survival of Otherness piggy-backing on the unsuspecting signs of Empire” (Salgado 1999, p.326). A força do pensamento de Lezama Lima, segundo Salgado, reside justamente no fato do crítico não forçar uma separação radical entre o barroco latino-americano e o modelo europeu, preferindo investigar a alteridade constitutiva deste último:

Lezama Lima’s cultural thought does not cut off the New World Baroque from its European sources but, rather, shows how the Western paradigm is itself replenished, transfigured, diversified, and, ultimately, constituted through the proliferating inscription of “alien” systems of meaning. Lezama Lima’s “plutonic” theorizing of the hybrid shows how there is always an “other” within the same (1999, p.324).

O plutonismo de Lezama Lima é visto por Salgado como uma resposta cultural ao colonialismo, no sentido de reparar o trauma causado pela violência colonial, e tentar negociar a sobrevivência da cultura local através de sua inserção nas entrelinhas da cultura ocidental do colonizador. Essa cultura é transfigurada e diversificada pelos signos do colonizado, que constitui o outro necessário à completude do colonizador. Essa completude, no entanto, não representa o fim dos conflitos ou uma conciliação total entre esses dois sistemas culturais distintos, pois como Salgado observa, “plutonic tensions still abound, exile is waiting, and wounds remain open” (1999, p.325). A totalidade a que almeja a cultura hegemônica deve ser vista como parcial e momentânea, expressa através de um discurso necessariamente heterogêneo, pois traz em seu bojo a palavra do colonizado. Nesse sentido, embora Salgado não faça nenhuma referência direta ao pensamento cultural de Bakhtin, a semelhança entre a teoria de

Lezama Lima e a noção de dialogismo característica da obra do pensador russo é inegável.

Ao longo de sua obra, Bakhtin defendeu a importância da palavra de outrem na constituição do sentido de nossos enunciados, que para o russo são sempre bivocais ou dialógicos, pois constituem um ponto de encontro de pelo menos duas consciências lingüísticas. De modo semelhante, Lezama Lima destaca a alteridade do colonizado no cerne de um discurso artístico aparentemente fiel ao universo cosmológico do barroco espanhol. Para Lezama Lima, trata-se de um discurso híbrido apenas parcialmente reconciliador, pois as tensões plutônicas resultantes da convivência dialógica entre culturas tão diferentes quanto as do colonizado e do colonizador impossibilitam uma síntese apaziguante dessas diferenças. De acordo com o autor, esse é o efeito criado pela *indiátide* que enfeita a fachada de Kondori:

the structural presence of such a pagan symbol within a rigid, conventional order of Catholic signifiers sets the whole composition “on fire”: when not excised or exorcised, it forces a hybrid, “plutonic” resemantization of the whole system. Kondori’s portal illustrates the conflagrative dismemberment and hybrid recomposition the New World baroque art makes possible, for, like burning embers floating in a slowly cooling volcanic magma, here “the scorched fragments [of broken down cultures] push towards a new end (1999, p.323)

A leitura plutônica de Lezama Lima compreende dois momentos: primeiro, o leitor ou observador da obra de arte testemunha a dissolução de valores artísticos ancorados na tradição barroca européia, por causa da figura destabilizadora da divindade pagã. Em seguida, percebe estar diante de uma (re) composição artística feita a partir de fragmentos de culturas locais que apontam novos caminhos para uma arte barroca do Novo Mundo – na metáfora de Lezama Lima, fragmentos em brasa num rio de lava que não resfria ou se solidifica, num movimento incessante de transformação cultural.

2.7 Cultura como signo e cultura como símbolo

É importante lembrar que os novos caminhos abertos pelo barroco do Novo Mundo não representam uma ruptura com o barroco europeu; o barroco latino-americano seria, de acordo com Lezama Lima, o terreno onde o modelo europeu teria ganhado um novo sopro de vida nas mãos dos artesãos do Novo Mundo que o reinventaram à sua própria maneira, tingindo-o com suas cores locais, porém sem abrir mão de sua utilização.

Dessa forma, adotaram uma estratégia de sobrevivência cultural muito próxima à forma de resistência preconizada por Gandhi, que por sua vez, como já vimos, parece ter sido uma fonte de inspiração para Bhabha. A escolha de Gandhi por formas de resistência que não primassem por uma diferença radical em relação ao colonizador se deveu, como já observou Young, às dúvidas do indiano sobre a eficácia de uma atitude separatista. Para o indiano, uma revolta motivada por essa atitude, baseada na afirmação de uma identidade nacional própria, seria facilmente oprimida pelo colonizador, dada sua familiaridade com esse tipo de discurso nacionalista. Em vez de abraçar o nacionalismo dogmático, o povo indiano devia, no pensamento de Gandhi, abraçar o hibridismo na formação de sua nação (e também na cultura dominante) para se manter aberto ao diálogo com o colonizador e às transformações resultantes desse processo de negociação política e cultural. De forma semelhante, Bhabha rejeita quaisquer reivindicações a uma separação ou diferença total do colonizado em relação ao colonizador, pois reivindicações dessa natureza revelariam uma crença na existência de culturas puras, uma possibilidade que Bhabha evidentemente descarta. Ao invés disso, ele acredita ser possível subverter a autoridade colonial através do uso de “imagens autorizadas”, as quais seriam usadas pelo colonizado para “revelar uma história diferente”, ao resgatar formas subjugadas de conhecimento que o colonizador precisou varrer para debaixo do tapete e assim escrever uma única História, causal e linear, a partir de seu próprio ponto de vista. Nesse processo de reescritura da história, a partir de seu ponto de vista contingente, os artistas ou artesãos latino-americanos fizeram muito mais do que simplesmente reproduzir a estética barroca vigente na Europa na época da colonização. Como aponta Salgado, eles aproveitaram os elementos barrocos no discurso hegemônico para criar oportunidades de resistência cultural, numa instância de descontinuidade ou não-linearidade em relação à estética dominante. A utilização desses elementos barrocos tradicionais no contexto do artesão subalterno provocou o deslocamento de significados hegemônicos estáveis, numa transformação que Bhabha (1990) classificou como a redução do *símbolo* ao *signo* colonial.

Em *The Location of Culture*, Bhabha assinala a necessidade de questionar a validade de cultura enquanto *símbolo* – construção aparentemente universal e desvinculada de qualquer contexto – e defende a ideia de cultura enquanto *signo* – localizada dentro de um contexto específico, comprometida com um sistema ideológico. Nessa perspectiva, a cultura – e portanto o signo – passa a ser vista como uma arena de conflito:

culture as sign articulates that in-between moment when the rule of language as semiotic system – linguistic difference, the arbitrariness of the sign – turns into a struggle for the historical and ethical right to signify (Bhabha, 1990, p. 172).

Para o autor, a noção de cultura enquanto signo revela sua arbitrariedade e convencionalidade, recuperando a noção de contexto, somente dentro do qual o signo passa a “fazer sentido” para um sujeito, responsável pela ligação entre o significante e o significado. Na arbitrariedade do signo está a origem das convenções, um espaço de indeterminação e, portanto, de disputa e conflito pelo direito à significação. Em *The Location of Culture*, essa questão é retomada nos seguintes termos:

The enunciative process introduces a split in the performative present of cultural identification, a split between the traditional culturalist demand for a model, a tradition, a community, a stable system of reference, and the necessary negation of the certitude in the articulation of new cultural demands, meanings, strategies in the political present, as a practice of domination (1990, p.191).

É preciso ter em mente que, para Bhabha, o ato de enunciação cultural é um ato de *différance*, ancorado numa estrutura de representação simbólica onde o significado nunca é transparente ou apenas uma representação. Se em determinadas circunstâncias a cultura é vista como símbolo, isso pode ter ocorrido pela repetição, pela necessidade de “um sistema estável de referência”. Vista como signo, a cultura perde sua suposta estabilidade, tornando-se um local de ação política para a contestação de modelos tradicionais ou afirmação de novos significados e valores. Com isso, a clássica divisão binária entre “passado” e “presente” perde sua força, e permite desconstruir a noção de origem ou tradição, segundo Bhabha (op.cit.) um conjunto de valores locais que vieram a se tornar universalmente aceitos:

It (cultural difference) is the problem of how, in signifying the present, something comes to be repeated, relocated and translated in the name of tradition, in the guise of a pastness that is not necessarily a faithful sign of historical memory but a strategy of representing authority in terms of the artifice of the archaic (1990, p.172).

A idéia de um passado original, perpetuado na tradição de um povo, é desmascarada quando percebemos sua inserção nesse *Terceiro Espaço* da enunciação, onde

“significados e símbolos da cultura não têm uma unidade primordial ou fixidez”, e “até os mesmo signos podem ser apropriados, traduzidos, rehistoricizados e lidos de uma forma nova ou diferente” (Bhabha, op.cit.), dependendo de nosso *locus de enunciação*, ou o contexto social, histórico e ideológico do interlocutor – quem é esse interlocutor, e de onde ele enuncia ? De qual perspectiva ? Representando quais interesses ? Essas são questões que devem ser consideradas na análise do sentido de um enunciado. A importância que Bhabha atribui ao contexto da enunciação e às condições sócio-históricas de produção e de interpretação dos sentidos pode ser comparada à centralidade da lei do posicionamento nas reflexões de Bakhtin sobre o sentido do enunciado. Para o pensador russo, a consciência é necessariamente dialógica, pois em minha palavra pessoal sempre ressoam os enunciados de outrem – o que leva o que leva Fanon (1986) à sua formulação de que *falar é existir absolutamente para o outro*, idéia também sugerida por um provérbio africano: *through others I am somebody*. Segundo Bakhtin (1992b), as identidades não podem ser representadas como algo monolítico ou absoluto, pois são constituídas por vozes polifônicas que dialogam entre si na heteroglossia da linguagem. Para o pensador russo, cuja influência sobre Bhabha aqui é evidente, o sujeito necessariamente ocupa um “lugar ideológico” no mundo, obedecendo a uma *lei de posicionamento*. A partir dessa posição ideológica, atribui sentidos e valores para as coisas que *enxerga*. Segue-se que o sentido de cada enunciado (como uma frase, uma notícia de jornal, um filme, etc.) depende fundamentalmente da posição que ocupamos no mundo. Trata-se de uma posição única e exclusiva, de onde podemos ver algumas coisas que nossos interlocutores não podem; por outro lado há uma série de outras coisas que estão fora de nosso campo de visão, mas que talvez sejam visíveis ao meu interlocutor. Seguindo essa linha de raciocínio, Hall define o processo de identificação não como totalidade, mas como um excesso ou uma falta – “*never a proper fit*” (1998, p.3) – baseado na contingência, ou seja, depende daquilo que *não é*, ou que se encontra do lado *de fora*, para se consolidar.

2.8 Bakhtin e Bhabha

Para Menezes de Souza (2004), a influência de Bakhtin sobre Bhabha também é perceptível. Sua leitura perspicaz de Bhabha propõe uma visão de identidade não como um *substantivo* – enquanto essência ou estabilidade – mas como *pronome* – enquanto mobilidade ou contingência . Ela se modifica de acordo com a perspectiva do sujeito

falante, adotada na relação com o outro – uma função ou espaço vazio que pode ser ocupada por diferentes sujeitos. Numa situação de interação verbal, o “eu” que se posiciona como primeira pessoa no discurso é, ao mesmo tempo, a segunda pessoa – “você” – para seu interlocutor, podendo ainda ser a terceira pessoa – “ele” ou “ela” – a quem um espectador dessa situação pode se referir. Em outras palavras, é possível assumir várias identidades simultaneamente – por exemplo, uma identidade profissional, de gênero, de classe social, regional, etc. – mas sempre parciais, nunca resultando numa totalidade, pois a identidade não é uma soma dessas partes, mas uma coexistência dessas vozes diferentes, por vezes conflitantes, num processo “agonístico e antagonístico” (Menezes de Souza, op.cit.). Nessa perspectiva, se a identidade é *pronominal*, a cultura é um *verbo*, pois remete a uma dinâmica de conflitos entre diferentes *loci*, em movimento ou transformação permanente – “tornar-se” em vez de “ser”, “estando” em vez de “estado”. Trata-se de uma visão de cultura

as an uneven, incomplete production of meaning and value, often composed of incommensurable demands and practices, produced in the act of social survival. Culture reaches out to create a symbolic textuality, to give the alienating an aura of selfhood, a promise of pleasure. The transmission of cultures of survival does not occur in the ordered *musée imaginaire* of national cultures with their claims to the continuity of an authentic ‘past’ and a living ‘present’ – whether this scale of value is preserved in the organicist ‘national’ traditions of romanticism or within the more universal proportions of classicism (Bhabha 1994:172).

Nessa perspectiva, cultura é vista como uma arena de conflitos e disputas entre diferentes práticas e reivindicações, algumas das quais vindas de indivíduos ou grupos sociais desprestigiados que lutam por sua sobrevivência. Ao falar em produção incompleta de valores e significados, Bhabha sugere a idéia de cultura como um processo ininterrupto de significação e ressignificação através da circulação de experiências e valores diversos – o que faz com que todas as culturas sejam, em última instância, necessariamente híbridas. Nunca é demais lembrar que Bhabha não crê na possibilidade de uma síntese de dois elementos diferentes gerando um terceiro que resolveria as tensões entre os dois. O híbrido, para Bhabha, configura “um processo agonístico em estado constante de negociação inconclusiva, sem trégua, sem assimilação nem incorporação” (Menezes de Souza, 2006:16), onde as diferenças presentes em quaisquer situações de contato intercultural não podem ser pacificamente resolvidas, mas permanentemente negociadas através da tradução cultural. O caráter

inconcluso desse processo de negociação é, a meu ver, o ponto forte do modo como Bhabha concebe o hibridismo.

2.9 Agência e contingência

Não raramente esse aspecto inconcluso do processo de tradução cultural gera desconforto entre alguns estudiosos da cultura, para quem a idéia de hibridismo como postulada por Bhabha dá margem a um relativismo ou à indeterminação de um valeduto epistemológico. Se todas as culturas são híbridas, todos os pontos de vista são válidos? Em situações de conflito colonial ou de extrema desigualdade social, como fica a questão da possibilidade de transformação do *status quo* por parte do sujeito?

O próprio Bhabha reconhece a dificuldade de conviver com a indeterminação decorrente de sua ênfase na ruptura do significante, e as dúvidas deixadas em seu rastro:

How does the deconstruction of the 'sign', the emphasis on indeterminism in cultural and political judgement, transform our sense of the 'subject' of culture and the historical agent of change? If we contest the 'grand narratives', then what alternative temporalities do we create to articulate the differential, contrapuntal, interruptive, historicities of race, gender, class, nation within a growing transnational culture? Do we need to rethink the terms in which we conceive of community, citizenship, nationality, and the ethics of social affiliation? (Bhabha, 1990, p.174).

Das três perguntas formuladas por Bhabha, sem dúvida a mais fácil de responder é a última, pois se trata de uma pergunta retórica. Não é preciso muita familiaridade com a obra do indiano para perceber que ela convida a uma forma 'original' de refletir sobre as questões de comunidade, cidadania, nacionalidade e ética. Quanto à questão do agente histórico de mudança, Bhabha formula uma noção de agência pertinente com sua semiologia pós-colonial. Trata-se de uma agência fundamentada numa temporalidade alternativa que ele chama de *disjunctive temporality* ou *time lag*:

Such a disjunctive space of temporality is the locus of symbolic identification that structures the intersubjective realm – the realm of otherness and the social – where we identify ourselves with the other precisely at a point at which he is inimitable, at the point which eludes resemblance. My contention, elaborated in my writings on postcolonial discourse in terms of mimicry, hybridity, sly civility, is that this liminal moment of identification – eluding resemblance – produces a subversive strategy of subaltern agency that negotiates its own authority through a process of iterative 'unpicking' and incommensurable, insurgent relinking. It singularizes the 'totality' of authority by suggesting that agency requires a grounding, but it does not require a totalization of these grounds; it requires movement and manoeuvre, but it does not require a temporality of continuity or accumulation; it requires direction and contingent closure but no teleology and holism (1990, p.184).

Essa disjunção é uma conseqüência do próprio processo de significação, ou seja, se encontra na própria estrutura do signo, conforme a semiologia pós-colonial baseada na noção de espaço fora da frase, à qual já aludimos. Se pensarmos nesse *Terceiro Espaço* da enunciação como o contexto sócio-histórico-ideológico de produção e de interpretação de sentidos – como vimos, necessariamente heterogêneo, pois se encontra atravessado por valores e interesses diversos e conflitantes – podemos conceber a agência subalterna como o momento em que o colonizado, dando-se conta de sua diferença em relação ao colonizador, lhe pergunta: *o que você quer dizer com isso?* Nesse momento voltamos nossa atenção para nosso *lócus de enunciação*, a partir de onde construímos nossos enunciados ao estabelecermos uma relação entre o significante e o significado – nunca pré-determinada, anterior ao uso da língua, mas sempre negociada e renegociada dentro da comunidade lingüística a que pertencemos. Por isso, segundo Bhabha, a agência é sempre *interpessoal* ou *intersubjetiva*, realizada através de negociações que até podem resultar em clausuras parciais, momentâneas ou *contingentes*. Devido à centralidade da noção de contingência na teoria pós-colonial de Bhabha, vale a pena nos determos no modo como o pensador indiano concebe a contingência, e a relação que estabelece com o hibridismo e com a agência.

Bhabha utiliza as metáforas de tempo e espaço para propor uma noção de contingência diretamente relacionada à capacidade de agência subalterna:

The contingent is contiguity, metonymy, the touching of spatial boundaries at a tangent, and, at the same time, the contingent is the temporality of the indeterminate and the undecidable. It is the kinetic tension that holds this double determination together and apart within discourse. They represent the repetition of the one in or as the other, in a structure of ‘abyssal overlapping’ (a Derridean term) which enables us to conceive of strategic closure and control for the agent (1990, p.186).

É em Bakhtin que Bhabha novamente se baseia para formular sua noção de contingência ao mesmo tempo como diferença espacial e distância temporal. Do pensador russo, o indiano recupera a idéia de dialogismo ao lembrar que todo enunciado já vem carregado de acentos de valor ou avaliações dos outros, o que impossibilita a busca por um falante adâmico, tido como a origem de seus próprios enunciados – daí a necessidade de pensar “fora da frase”, levando em conta o contexto extralingüístico na produção do sentido. A inserção do enunciado na cadeia de comunicação verbal sugere a noção de contingência como contigüidade, ou seja, na medida em que assimilamos e modificamos as palavras de outrem, as fronteiras espaciais do objeto do enunciado se

tangenciam. Ao mesmo tempo, ao apresentar ecos de enunciados de outrem nossos enunciados se abrem para uma possibilidade infinita de respostas ou reverberações dialógicas as quais não se pode controlar, levando Bhabha a conceber a contingência também como resultado da indeterminação ou distância temporal. Essa indeterminação, contudo, não priva o sujeito de sua capacidade de agência; pelo contrário, constitui um argumento a favor da agência como “a atividade do contingente” (1990, p.187). Nesse sentido, não se deve pensar em indeterminação como um estado de relativismo absoluto, e sim como uma abertura ao movimento e à negociação, fora de uma temporalidade linear, de causa e efeito; trata-se de uma indeterminação enquanto uma propriedade da semiologia pós-colonial de Bhabha, que requer “direção e clausura contingente mas não teleologia ou holismo” (1990, p.185); essa indeterminação consiste menos de uma celebração de um vale-tudo teórico do que um lembrete de que qualquer discurso, por mais totalizador, autêntico ou original que possa parecer, sempre estará vinculado a condições específicas de produção. Em suma, essa idéia de indeterminação engendra a percepção de que nossos valores e sistemas culturais nunca são absolutos ou universalmente válidos, e que as formas como eles se relacionam e se influenciam são parte integrante de nossas identidades. Assim, é possível relacionarmos a idéia de contingência de Bhabha à noção de posicionamento de Bakhtin ao afirmarmos que a contingência consiste no excedente de visão que caracteriza o olhar do outro, através do qual nos é dado o acesso à nossa imagem de *self*. É nesse sentido que a contingência, para Bhabha, é metonímica: uma vez que qualquer visão da totalidade nos é negada, é preciso nos contentar com a parcialidade de nossos pontos de vista, necessariamente diferentes dos pontos de vista contingentes de nossos interlocutores. Como já dissemos, contingência, para Bhabha, também pressupõe a idéia de indeterminação, dada a impossibilidade de garantir a estabilidade do processo de significação a priori, fora de um contexto de enunciação específico.

A recusa em aceitar a contingência do outro, a partir da crença na universalidade, imutabilidade ou auto-suficiência de um determinado conjunto de valores ou ideologia tem seu preço. No filme de Frears essa atitude causa estagnação social – vide o caso de Genghis, Moose e os outros membros da gangue fascista de Johnny. Em sua primeira aparição na tela, Moose abaixa as calças, mostra a bunda para Omar, Cherry e Salim e a esfrega na janela do carro em que estão, parados no farol vermelho à noite, num gesto abertamente hostil. Outros dois membros da gangue cercam o carro, sendo que um deles

sobe na capota e cola o rosto no pára-brisa. Quando Omar sai do carro para conversar com Johnny, parado a poucos metros dali, os três o cercam, de forma ameaçadora. Em seguida, quando Johnny começa a trabalhar para Omar, Genghis se sente na obrigação de lembrar o amigo de que *eles* (os paquistaneses) foram trazidos para trabalhar para os ingleses – não o contrário – e termina pedindo a Johnny para não se desligar de seu próprio povo, como se fosse possível concebê-lo como um todo homogêneo em termos sociais, culturais e étnicos. Em outra cena os amigos de Johnny chegam a dar cambalhotas e movimentam-se na rua, em frente à lavanderia, de forma patética e risível, como palhaços de um circo. Todos eles se apegam à ilusão de superioridade cultural e racial em relação ao imigrante, incapazes de reconhecer a importância da contingência do outro ou de praticar a tradução cultural. Recusam-se a lidar com a alteridade, prendendo-se a uma idéia equivocada de uma nação e de uma cultura monolíticas. Por isso mesmo estão fadados à estagnação, desempenhando papéis coadjuvantes na História, como figurantes desprovidos de agência. Omar e Johnny, por outro lado, respeitam e valorizam a contingência do outro, e a utilizam a seu favor quando têm a oportunidade de trabalhar juntos para ascenderem social e materialmente. Valem-se de seu hibridismo como estratégia de sobrevivência, estabelecendo uma parceria estratégica, conveniente para ambos, e exercendo sua capacidade de agência social – agência entendida por Bhabha como a atividade do contingente, ou como um processo de negociação do sentido.

A idéia de contingência encontra seu momento máximo de consubstanciação na cena de Omar e Johnny através do espelho. Da entrada da lavanderia, Johnny olha para a câmara, em direção a Omar, e sinaliza com o polegar. Omar coloca uma fita no aparelho de som, e ouvem-se trompas e cornetas na introdução de uma música solene e pomposa, adequada à ocasião da reinauguração da lavanderia após sua bem-sucedida reforma. As portas são abertas e entram os clientes, ávidos para conhecer o espaço luxuosamente reformado por Omar e Johnny. Omar assiste à movimentação por trás de um falso espelho que separa a lavanderia do escritório. Com uma garrafa de whisky na mão, Johnny observa a movimentação dos clientes por alguns instantes, e se volta na direção de Omar. Caminha em direção a ele e pára em frente ao espelho. Por um momento, fundem-se os rostos de Omar e de Johnny no falso espelho, sendo possível discernir um largo sorriso de satisfação no rosto de Omar. Em um breve momento de sobreposição, dois universos culturais se tangenciam sem se fundirem completamente, revelando a

contingência de cada um deles, e como podem se beneficiar da contingência do outro. A contingência de Omar representa para Johnny a possibilidade de abandonar a marginalidade social em que se encontrava na convivência com seus amigos *squatters* e *skinheads*. Por outro lado, a contingência de Johnny constitui para Omar tudo o que lhe é necessário para materializar suas ambições: além da força física necessária para fazer o trabalho pesado da reforma, a familiaridade com essa marginalidade através da qual lhe será possível revender as drogas de Salim interceptadas por Omar.



2.10 Fanon e Dubois

Essa parceria bem sucedida dos dois amigos-amantes-parceiros desafia dicotomias como branco / não-branco ou subalterno / colonizador, e confirma algo que Bhabha já havia sugerido: a contingência permite uma reflexão além de binarismos, uma vez que a interação com a contingência do outro consiste num processo agonístico e antagonístico de negociação que permite a emergência de novas posições de sujeito entre “subalterno” e “dominador”, por exemplo. Outro motivo pelo qual a cena do espelho merece destaque é a sugestão de que o purismo racial (e, portanto a crença na superioridade racial dos ingleses) a que se apegam os amigos racistas de Johnny é uma falácia: a

superposição das imagens de Omar e Johnny mostra, literalmente, que da mesma forma como o branco já está inscrito no negro, o negro representa o outro a partir do qual a identidade racial do branco é construída. Para Bhabha, a ambigüidade presente na relação entre o branco colonizador e o negro colonizado é ilustrada por Fanon através de sua metáfora “pele escura, máscara branca”, ou, segundo Bhabha, “o artifício do branco inscrito no corpo do negro” (Menezes de Souza, 2004, p.120): se, por um lado, o colonizado almeja o lugar do colonizador, por outro deseja simultaneamente manter seu lugar de colonizado, agora gozando do poder do colonizador. Esse desejo, na experiência pessoal de Fanon, é acompanhado pela sensação incômoda de possuir uma identidade fragmentada e tripartida:

Look, a Negro...Mama, see the Negro! I'm frightened...I could no longer laugh, because I already know there were legends, stories, history, and above all historicity...Then, assailed at various points, the corporeal schema crumbled, its place taken by a racial epidermal schema...It was no longer a question of being aware of my body in the third person but in a triple person...I was responsible for my body, for my race, for my ancestors (Fanon, 1986, p.112).

Fanon não foi o único a escrever sobre a sensação de estranhamento causada pela visão denegrada de si mesmo através do olhar branco. Já no século XIX DuBois se perguntava: “Why did God make me an outcast and a stranger in mine own house?” (1897). Americano, negro, nascido em 1863, Dubois empenhou-se na defesa dos direitos civis dos negros norte-americanos. Um dos resultados desse empenho foi a criação da Associação Nacional para o Progresso dos Homens de Cor, em 1910, com o objetivo de preparar estudantes negros para o mercado de trabalho, lutando contra a discriminação de que eram vítimas, subentendida em comentários como “I know an excellent colored man in my town”. Para DuBois, ser negro e americano ao mesmo tempo provoca uma sensação de “double consciousness”, “a sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity” (1897, p.195). Diante do conflito gerado por sua dupla condição – americano e negro – a única coisa que Dubois poderia fazer era ajudar os negros a exorcizar o profundo complexo de rejeição de que sofriam, e encorajá-los a lutar por seus direitos enquanto cidadãos americanos, sem perder sua ligação com os elementos culturais de seus antepassados africanos; em suma, exercer o direito de ser “a co-worker in the kingdom of culture, to escape both death and isolation, and to husband and use his best powers” (1897, p.195).

A empreitada de Dubois parecer ter sido uma fonte de inspiração para Fanon, que em comum com o americano procurou investigar o sentimento de baixa auto-estima que acometia o colonizado antilhano. Para Fanon (1986), essa falta de auto-estima estava na base do desejo implícito dos antilhanos de se tornarem brancos. Para tanto, havia duas opções de branqueamento. A primeira consistia na aquisição da cultura do colonizador, tarefa para a qual seria necessário aprender língua metropolitana. O conhecimento da língua do outro poderia ser aperfeiçoado através de uma temporada na França, para onde muitas famílias mandaram os antilhanos em busca de ascensão social. A segunda forma de branqueamento, segundo Fanon, se manifestava através de um “erotismo afetivo”, ou a tentativa de branqueamento através de relações sexuais com parceiros brancos.

Em *Black Skin, White Masks*, Fanon procura conscientizar o colonizado de que esses esforços de branqueamento seriam em vão: as máscaras poderiam ser brancas, mas a pele seria sempre negra. Contudo, nem por isso o colonizado antilhano deveria alimentar um complexo de inferioridade em relação ao branco. Para o autor, o melhor a fazer seria questionar a visão maniqueísta do colonizador, para quem o mundo se divide entre brancos e negros, ou entre árabes e cristãos. Fanon sugere que esses binarismos sejam substituídos por verdades parciais e instáveis, dependentes de um contexto específico, cuja historicidade contingente possibilita a existência de uma agência subalterna. Segundo Bhabha, o principal mérito dessa agência subalterna reside em sua capacidade de contestar os *símbolos* da autoridade colonial:

The synchronicity in the social ordering of symbols is challenged within its own terms, but the grounds of engagement have been displaced in a supplementary movement that exceeds those terms. This is the historical movement of hybridity as camouflage, as a contesting, antagonistic agency functioning in the time lag of sign/symbol, which is a space in-between the rules of engagement (Bhabha, 1990, p.193).

As regras de engajamento a que Bhabha se refere são as regras sobre as quais se assenta o discurso da tradição colonial, repleto de símbolos cuja autoridade e estabilidade são colocadas à prova através da contingência do sujeito como agente, que revela a arbitrariedade ou convencionalismo desses *símbolos*, despindo-os de sua falsa universalidade ao mostrar seu comprometimento com um sistema ideológico específico; nos termos de Bhabha, transformando esses *símbolos* em *signos* sujeitos à revisão e à

reinscrição por parte do agente subalterno. Esse processo também é descrito por Bhabha como o “retorno do sujeito”, como um “não-Adão”, cuja contingência lhe confere o *status* de indivíduo:

It is the contingency that constitutes individuation – in *the return of the subject as agent* – that protects the interest of the intersubjective realm (1990, p.189).

Para Bhabha, o sujeito se constitui como agente através de um processo de clausura contingente semelhante à clausura efetuada pela arbitrariedade do signo lingüístico no presente da enunciação – o qual se caracteriza por ser “disjunctive and multiaccentual” (op.cit.), e por isso ambivalente. Segundo Bhabha, essa clausura arbitrária abre um espaço para novas formas de identificação que deslocam uma temporalidade histórica linear, e subvertem as tradições culturais hegemônicas. Ao se posicionar no discurso, o sujeito no presente da enunciação experimenta a sensação de autoria de seus enunciados. Essa sensação advém de uma clausura temporária e estratégica, como se naquele momento da enunciação o sujeito estivesse alheio à contigüidade de seus enunciados, ou a todos os ecos de enunciados anteriores que ressoam em seus enunciados, assim como os futuros enunciados aos quais os seus se antecipam como uma resposta, e que portanto participam da constituição de seus sentidos. É a partir dessa clausura temporária que o sujeito se transforma em agente:

Does it not suggest that agency arises in the return of the subject, from the interruption of the series of events as a kind of interrogation and reinscription of before and after? Where the two touch is there not that kinetic tension between the contingent as the contiguous and the indeterminate? Is it not from there that agency speaks and acts: *Che vuoi?* (1990, p.190)

Bhabha faz questão de afirmar que sua noção de agência contingente não deve ser interpretada como uma exaltação ao relativismo e à indeterminação:

Representing social contradiction or antagonism in this doubling discourse of contingency – where the spatial dimension of contiguity is reiterated in the temporality of the indeterminate – cannot be dismissed as the arcane practice of the undecidable or aporetic (1990, p.186).

Não se trata de aporia ou de indeterminação, conforme enfatiza Bhabha, como se numa resposta a uma série de críticas às quais se antecipa. Muitas delas partem de teóricos alinhados ao Marxismo, que o acusam de minar quaisquer possibilidades de ação política ao relacionar agência com contingência e indeterminação – esta última

comumente entendida como um vale-tudo teórico, ou simples relativismo, segundo o qual todas as verdades são válidas em sua heterogeneidade, e todos os significados estão desancorados de um contexto específico de produção e de interpretação (*free floating*), possibilitando uma produção textual infinita.

Bhabha rebate essas críticas insistindo não haver significantes desancorados ou uma “infinidade de produção textual”. Segundo ele, o que existe é a possibilidade de negociação de sentido e a possibilidade de agência através da *temporalidade disjuntiva* do signo. Não se trata, portanto, de um “vale-tudo” epistemológico, posto que a agência ocorre necessariamente num contexto histórico específico – *grounding*, assentamento, embasamento, fundamentação – onde o sujeito se torna agente através de determinadas estratégias, como “mímica” ou “falsa civilidade”, estabelecendo algumas alianças e criando novas possibilidades de identificação.

Ao mesmo tempo em que se defende da acusação de relativismo teórico abstraído de qualquer contexto, Bhabha faz uma crítica ao comportamento daqueles que o acusam, comportamento que lhe parece demasiadamente totalizador, caracterizado pela tentativa de fixar um só determinado conjunto de valores, ou de ver o mundo segundo a ótica de um só grupo ou identidade sociais. Para Bhabha, seus críticos não se dão conta de que a agência pressupõe manobra, movimento e fluidez, diferentemente de uma “temporalidade de continuidade ou acumulação”, ou de causalidade temporal, dentro da qual a História seria uma somatória de acontecimentos situados numa linha contínua, onde os eventos se sucederiam segundo uma lógica de causa e efeito. Tal concepção de História só seria possível numa perspectiva totalizadora e totalitária, que simplesmente ignora a contingência ou alteridade, tendo que descartar versões contingentes da história para fabricar uma única versão dos acontecimentos – não raro a versão hegemônica; muito diferente, portanto, de sua noção de temporalidade descontínua ou disjuntiva, que cria condições para a existência de uma agência subalterna. Outro argumento usado por Bhabha (1990, p.189) para rebater as críticas daqueles que o acusam de formular uma noção idealista ou abstrata de agência, com poucos resultados práticos, é que a agência consiste num efeito da intersubjetividade, ou seja, através da interação com o outro é que se dá “o retorno do sujeito como agente”, movido por uma consciência social. Conseqüentemente, não se deve pensar num sujeito homogêneo, preexistente ao social, pois tal homogeneidade só pode ser idealizada à custa do

apagamento da diferença e da contingência. Quanto se tem em mente a heterogeneidade, é possível “liberar o discurso da emancipação de clausuras binárias” como “teoria” x “prática”, “colonizador” x “subalterno”, “indivíduo” x “sociedade”, e reconhecer a possibilidade de uma agência exercida por sujeitos cujas identidades são sempre complexas e multifacetadas. De acordo com Bhabha, sua noção de agência jamais poderia ser criticada como descontextualizada ou alienada da prática social, pois coloca o sujeito numa situação de negociação constante com a contingência do outro – portanto, nunca íntegro.

2.11 Crítica a Bhabha

Curiosamente, as críticas dirigidas a Bhabha se voltam contra seus próprios autores, cujo posicionamento epistemológico parece se basear no “sujeito como sempre anterior ao social ou no conhecimento do social como algo que apaga a “diferença” específica na homogeneidade transcendente do geral” (Bhabha 1990, p.171). Um desses críticos é Alan Sinfield (1998). Em seu livro *Gay and After*, Sinfield discorre sobre o hibridismo que afirma ser constitutivo de todas as culturas e também daquilo que denomina *subcultura gay* – uma subcultura tão híbrida que elege ícones notadamente heterossexuais como o ator Mark Wahlberg, a quem reverencia como modelo de beleza masculina; híbrida também a ponto de adotar expressões como “sair do armário”, que o autor identifica como uma alusão ao ritual heterossexual de celebração das festas de debutantes. Para o autor, o hibridismo da subcultura gay advém da dificuldade de os homossexuais se desvincularem totalmente da ideologia heterossexual normativa. Em outras palavras, o que torna uma subcultura híbrida é uma espécie de *diáspora ao contrário*: oriundos de famílias heterossexuais, muitos homossexuais aprendem valores e normas de conduta das quais precisam gradativamente se afastar para se realizarem sexual e afetivamente:

In fact, for lesbians and gay men the diasporic sense of separation and loss, so far from affording a principle of coherence for our subcultures, may actually attach to aspects of the (heterosexual) culture of our childhood, where we are no longer ‘at home’ (1998, p.30).

Se por um lado Sinfield reconhece o hibridismo na constituição de culturas e de subculturas, por outro pondera que esse hibridismo pode trazer vantagens e

desvantagens – e é nesse ponto que sua visão de hibridismo difere da de Bhabha. Para o autor, Bhabha comete o erro de superestimar o potencial de agência e de mudança políticas geradas por seu conceito de hibridismo, e de acreditar um tanto ingenuamente que qualquer instabilidade pode ser progressiva simplesmente por apontar a ambivalência no discurso hegemônico. A crítica a Bhabha começa na forma de uma réplica a uma suposta acusação do pensador indiano aos intelectuais de esquerda, aparentemente incapazes de conviver com a incerteza ou a indeterminação na construção de identidades políticas. Como intelectual de esquerda assumido, Sinfield se ressentido dessa acusação, e contra-ataca questionando até que ponto o hibridismo de Bhabha poderia realmente criar novas estruturas de autoridade e iniciativas políticas. Não seria ingênuo acreditar que o simples fato de todas as culturas estarem em um processo contínuo de hibridização pode por si só explicar a emergência de outras posições políticas que desafiem visões de mundo hegemônicas ? Em sua relação ambígua com o colonizador – caracterizada pela subserviência e ao mesmo tempo pela ironia – pode o subalterno abalar a autoridade colonial ? Sinfield parece achar que não: “We have supposed too readily that to demonstrate indeterminacy in a dominant construct is to demonstrate its weakness and its vulnerability to subversion. That is optimistic” (1998, p.33).

Para Sinfield, o mesmo otimismo parece ter contagiado a intelectual feminista Judith Butler, em sua reflexão sobre a subversão de gênero em performances de *drag*. A autora distingue três aspectos contingentes na corporalidade do artista *drag*: o sexo anatômico ou biológico, a identidade de gênero e a performance de gênero. Segundo Butler (1999), se esses três aspectos são diferentes entre si, então a performance do artista implica uma incongruência não só entre sexo e gênero, mas também entre gênero e performance. Ao tentar criar uma representação fiel da mulher, o artista chama a atenção para o processo de fabricação de uma imagem falsamente natural de gênero num regime regulatório de *heterossexualidade compulsória*. “In imitating gender” – diz a autora – “*drag* implicitly reveals the imitative structure of gender itself, as well as its contingency” (1999:175). Nesse sentido, cai por terra a noção de uma identidade de gênero original, primária ou “natural”, pois através da performance expõe-se seu caráter de construto cultural – ou seja, o gênero por si só já é uma imitação, um ideal que não se pode alcançar. A paródia abre espaço para uma reformulação do conceito de gênero, desautorizando o discurso

hegemônico baseado na crença em identidades de gênero essencialistas ou naturais. Conseqüentemente,

Although the gender meanings taken up in these parodic styles are clearly part of a hegemonic, misogynist culture, they are nevertheless denaturalized and mobilized through their parodic recontextualization. As imitations which effectively displace the meaning of the original, they imitate the myth of originality itself. In the place of an original identification which serves as a determining cause, gender identity might be reconceived as a personal/cultural history of received meanings subject to a set of imitative practices which refer laterally to other imitations and which, jointly, construct the illusion of a primary and interior gendered self or parody the mechanism of that construction (1999, p.176).

Sinfield, porém, não se dá por satisfeito e duvida da eficácia da paródia do artista *drag* de Butler ou da ironia subalterna de Bhabha. No primeiro caso, acredita Sinfield, o tiro pode sair pela culatra se o espectador sair do espetáculo *drag* com a impressão de que tudo o que artista pode fazer é um esboço mal feito de uma verdadeira masculinidade ou feminilidade essenciais, sem jamais chegar a possuir tais atributos. Para Sinfield, as *drag queens* e os homossexuais que fizeram história em Stonewall não representaram um marco no movimento ativista pelos direitos de homossexuais só por causa de sua performance *drag*, mas porque reagiram à repressão policial com força física. No segundo caso, a ironia subalterna não vai surtir o efeito desejado se o colonizador se apegar cegamente à crença na inferioridade intrínseca do colonizado. O que Sinfield parece questionar em Bhabha é a capacidade de agência que sua noção de hibridismo constitutivo de identidades pode desencadear. “Pode o simples gesto de apontar o hibridismo no discurso hegemônico realmente desautorizá-lo a ponto de criar condições para mudanças sociais e políticas efetivas?”, parece indagar Sinfield. “It is easier than we once imagined to dislocate language and ideology; and harder to get such dislocations to make a practical difference”, diz o autor (1998:34). Em sua opinião, é enquanto prática social e não na teoria, que o hibridismo deve ser concebido. Como prática social, pode ou não abalar a estrutura de poder vigente, ou o *status quo* hegemônico – tudo depende de quem é o sujeito. No caso do sujeito homossexual, essa possibilidade é bastante restrita por causa de sua estreita ligação com o *straightgeist* ou o regime de heterossexualidade compulsória (1998:30). Em *Minha Adorável Lavanderia*, por exemplo, esse *straightgeist* se manifesta através do desejo do tio e do pai de Omar o verem bem casado, de preferência com uma mulher de sua própria família. Em nenhum momento aventa-se a possibilidade da homossexualidade de Omar. Visto que essa ideologia dominante tende a constituir sujeitos para quem a heterossexualidade é vista como “natural”, a saída é formar alianças dentro de uma

subcultura gay, onde seria possível construir uma subjetividade “parcialmente alternativa” na interação com outros homossexuais engajados com preocupações e interesses compatíveis. Para o autor, “increasingly in a global system, subcultures are not a way of side-stepping hybridity, but of maintaining any space at all that is not entirely incorporated, in which we may pursue our own conversations” (1998:43), e onde haveria “an opportunity to support each other in our present conditions, and to work towards transforming those conditions” (1998:44).

No momento não vem ao caso questionar a viabilidade e a importância da formação de uma subcultura onde se possa desenvolver uma subjetividade alternativa. Porém, pode-se interrogar até que ponto seria possível a existência de um espaço “não totalmente incorporado”. Essa hipótese nos parece problemática por dois motivos. Primeiro, porque reforça a dicotomia homo x heterossexual como categorias estáveis ou fixas que dão conta de todas as possibilidades de identificação sexual. Por consequência, restringe-se a possibilidade do surgimento de outras posições fora dessa dicotomia – posições, aliás, que o próprio Sinfield (1998) reconhece existir (“straight-acting homosexuals” , “bisexuality” , “transvestism” , “transexuality”) quando defende a importância de reconhecer modos de vida homossexuais fora do eixo Estados Unidos – Europa, e valorizar a diversidade como fonte de conhecimento e poder. Contudo, o autor não aprofunda suas reflexões a ponto de estabelecer uma subcultura sem varrer para debaixo do tapete essas diferenças. Segundo, ao sugerir que esse espaço não estaria “totalmente incorporado”, Sinfield comete o erro de superestimar o que chama de *straightgeist*, como se esse regime de heterossexualidade compulsória gozasse de uma integridade ou estabilidade. Não seria tal regime hegemônico tão híbrido e, portanto, sujeito a mudanças, quanto as formas de sexualidade não-hegemônicas ? Sim, de acordo com Bhabha. Ele acredita ser possível apontar contradições no próprio exercício do poder:

there was always, in the very structure of authority, certain strategic ambivalences and ambiguities, and I felt that those who were oppressed, were actually empowered, by pointing to these, by being able to use these ambivalences and ambiguities (1995).

Nessa perspectiva, o regime de heterossexualidade compulsória que Sinfield chamou de *straightgeist* não seria de todo coerente e homogêneo, pois já apresenta o traço da diferença, da ambigüidade e da indeterminação. Prova disso são os depoimentos dados por homens homo e heterossexuais à jornalista Mônica Bergamo, da Folha de São

Paulo, para uma matéria publicada no mesmo jornal em 11/03/2007. O artigo, intitulado “Quem imita quem? – Com um visual parecido, gays machos e heteros bombados vão à mesma balada e confundem os freqüentadores da noite”, se baseia numa série de depoimentos dados por gays e heterossexuais que freqüentam lugares onde a convivência entre os dois parece confundir os freqüentadores, incapazes de distinguir entre um e outro com base no visual adotado por eles. Em um trecho da reportagem, a jornalista constata:

A simples observação do físico ou da atitude – dos acessórios, da música (eletrônica) e dos termos que o “brother” usa – não é mais suficiente para definir a orientação sexual dele. Na balada, a confusão é geral. Os dois grupos, que há pouco tempo não se freqüentavam, agora dançam lado a lado, no mesmo balanço sobre as pernas semi-flexionadas e dedos polegar e indicador em forma de “pistola”; muitos tiram a camisa, mas não assumem que é para exibir o peitão; a maioria diz que “é calor”.

Em seguida, a jornalista cita algumas das respostas obtidas para a pergunta que intitula a reportagem:

O dentista homossexual Tavares, 30, diz que “os héteros seguem os gays”. Eles vêem que a gente é sarado, sabe se vestir, dançar, e está sempre rodeado das mulheres mais bonitas e desencanadas, e nos imitam para ver se conseguem se aproximar delas”, diz Tavares, boné, correntão, peito bombado, depilado, tatuagem...

Os heterossexuais, por outro lado, retrucam:

“A maioria que parecer com a gente porque nos acha bonitos, e também para passar despercebida. Gay sente atração por ‘homem-homem’, não por bicha afetada”, diz o universitário Fernando Piedade, 23, boné, correntão, peito bombado, depilado.

Se, de fato, conforme a observação do último entrevistado, o homossexual tende a sentir atração por “homem-homem” e não por “bicha afetada”, fica inviável conceber uma cultura homossexual que não esteja sempre-já atravessada pelos valores de um *straightgeist*, como aqueles que definem os padrões de uma masculinidade real, mais “autêntica”. A valorização dessa imagem de masculinidade leva alguns homossexuais a um forte auto-policimento:

“Eu não forço nada, tenho um jeito naturalmente masculino. Mas muitos gays imitam homens, outros nem conseguem. Usam bomba para ficar fortes e, quando abrem a boca, sai aquela vozinha”, diz o universitário Raphael Martins, 26. Ao posar para a foto, ele cruza os braços, estufa o peito e explica por que não se depila. “Pêlos são coisa de homem. Não tenho nada contra biba, mas gosto de homem. Já peguei cara casado e que namora mulher. Meu namorado tem atitude de homem”.

Em contrapartida, alguns dos heterossexuais entrevistados admitem aderir a uma espécie de *dress code* que os torna parecidos com os homossexuais, além dos mesmos cuidados com o corpo – como as práticas de depilação e musculação – gerando confusão, mal-entendidos e até competição entre gays e héteros, como revela o último entrevistado:

O personal trainer gay Oswaldo Ferreira, 30, peito bombado, etc., diz que “a coisa mais engraçada é o cara saradão que passa por você com a namorada e te mede, não necessariamente para paquerar, mas pra ver quem tem o corpo maior. Tipo competição, sabe?”

O depoimento dado pelo entrevistado não pode dar a entender que muitos dos valores tradicionalmente cultivados pelos homossexuais – como, por exemplo, o cuidado com a aparência, ou o costume de frequentar festas *rave* ao som de música eletrônica – estariam sendo absorvidos também pelo *straightgeist*, levando heterossexuais a se assemelharem cada vez mais com os homossexuais? Não poderíamos supor, então, que a fronteira entre gays e héteros é bastante porosa, e que a alteridade do homossexual constitui a identidade do heterossexual, assim como a alteridade do hétero já se encontra inscrita na identidade do homossexual? Se esse for o caso (como, de fato, acredito que seja), *Sinfield* me parece equivocado ao postular a existência de um parte da subcultura gay que não esteja sempre-já atravessada pela ideologia do *straightgeist*. Além disso, a meu ver, seria um erro defender a existência de uma heterossexualidade normativa totalmente imune à influência de formas não hegemônicas de sexualidade. O título da reportagem, aliás, também me parece equivocado, na medida em que pressupõe a existência de uma forma de masculinidade original, que teria servido de inspiração para uma cópia. Assim, tentar responder à questão de quem imita quem me parece tão improdutivo quanto determinar quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha. Prefiro acreditar na hipótese de que qualquer original já traz no bojo de sua constituição o traço da alteridade.

O problema de *Sinfield* é sua relutância em conceber a possibilidade do hibridismo na constituição do poder hegemônico, e admitir que o subalterno possa se valer desse hibridismo para desbancar a autoridade; para ele, trata-se de um modo apenas *teórico* de hibridismo, pouco eficiente enquanto prática social. Como vimos, ele atribui o sucesso de Stonewall menos à paródia e à subversão do *drag* do que ao uso da força física no combate à violência policial. Portanto, algumas formas de hibridismo seriam mais

desconcertantes ou subversivas do que outras. Para Bhabha, no entanto, qualquer forma de hibridismo é potencialmente desestabilizadora, quer seja na teoria ou enquanto prática social – aliás, uma dicotomia que não tem vez dentro do pensamento complexo e multifacetado do intelectual indiano, pouco afeito a esses binarismos. Na entrevista concedida a Paul Thompson, Bhabha fala desse tipo de crítica feita a seu trabalho por intelectuais de esquerda auto-intitulados materialistas ou pós-marxistas. Seu ceticismo em relação aos movimentos de emancipação ou libertação política está relacionado à sua recusa da representação do poder como um todo homogêneo. Assim como Foucault, para quem a possibilidade de resistência política já estava inscrita no próprio poder, Bhabha reconhece

this little figure of subversion intervening in the interstices, as being very different from the big critical battalions that always wanted to have a dominating authority, opposed *by an equally powerful subordinated agency* (Bhabha, 1995, s/n).

Nunca é demais lembrar que a agência subalterna de Bhabha surge como um efeito da intersubjetividade, através da qual o agente, situado num espaço intersticial, se encontra numa posição dialógica de “cálculo, negociação, interrogação”: “*Che vuoi? You are telling me that, but what do you want with it, what are you aiming at ?*”(Bhabha, 1990, p.184). De modo semelhante, Butler (1999) situa a questão da agência política não num nível individual, mas no âmbito das complexas interações sociais e culturais, em que as identidades se encontram em permanente estado de construção, desintegração e reconstrução. Assim, a autora julga mais apropriado falar em “tornar-se mulher” do que “ser mulher”, sem descartar a possibilidade do advento de uma identidade a qual nem “masculino” ou “feminino” descrevem propriamente. Não se trata, segundo Butler, de um terceiro sexo ou androginia, ou de uma transcendência da dicotomia “masculino” x “feminino”, mas sim de uma “subversão interna na qual o binarismo é ao mesmo tempo evocado e proliferado até o ponto em que deixa de fazer sentido” (Butler, 1999, p.85). Quando o binarismo deixa de fazer sentido após se proliferar, surgem novas categorias para descrever as identidades – categorias necessariamente parciais e sujeitas a uma constante renovação. Essa renovação, de acordo com a autora, é uma característica inerente à linguagem enquanto sistema de signos cujos sentidos são sempre contestados e recriados.

2.12 Butler e Foucault

Numa aproximação da semiologia pós-colonial de Bhabha, Butler propõe que as regras lingüísticas que asseguram a inteligibilidade operam através da repetição. Tal repetição produz a ilusão de signos aparentemente estáveis ou substantivados, conseqüentemente gerando identidades igualmente estáveis na aparência, ou seja, a dissipação de identidades aparentemente íntegras decorre do próprio processo de repetição da significação. Deste modo, as normas sociais e culturais que nos compelem a assumir uma determinada identidade acabam produzindo também variações não previstas inicialmente. Isso acontece em parte porque o terreno móvel e instável onde se constituem nossas identidades é atravessado por diferentes discursos que nos interpelam como sujeitos. Omar, por exemplo, é ao mesmo tempo filho de pai paquistanês e de mãe inglesa, homem, classe trabalhadora, homossexual. Essa convergência ou coexistência de várias posições discursivas possibilita uma reconfiguração de sua identidade. A possibilidade de resistência política e de agência se deve ao fato de que o sujeito produzido na convergência desses discursos – aquilo que Friedman chamou de eixos de diferenciação – não se constitui em sua totalidade de imediato, mas encontra-se em permanente estado de construção, através da repetição. A partir de uma reflexão sobre Foucault, Butler sugere que o sujeito só mantém uma frágil e aparente estabilidade através dessa repetição de si mesmo e, paradoxalmente, nessa necessária rearticulação que garante a integridade e a coerência do sujeito estaria justamente sua incoerência e sua incompletude. Nesse sentido, a repetição abre espaço para a subversão dos mecanismos regulatórios e disciplinadores que interpelam o sujeito, e para a possibilidade de ressignificação do mesmo.

O exemplo usado por Foucault e citado por Butler é o do homossexual – segundo ele, um termo criado no século XIX para dar conta de um desvio da norma de sexualidade. O termo se encontra em vários discursos psiquiátricos e jurídicos que, se por um lado promoveram um controle social maior sobre esse desvio, por outro lado contribuíram para a emergência de um contra-discurso de resistência, na medida em que a homossexualidade passou a exigir sua própria legitimidade através do uso da mesma linguagem que a reprimia. Assim, o mesmo discurso hegemônico que conferiu ao homossexual uma existência discursiva enquanto aberração, deu-lhe a oportunidade para reivindicar seus direitos políticos – como, por exemplo, a luta pela

descriminalização do homossexualismo a partir do fim do século XIX. Em outras palavras, se o poder disciplinador constrói determinadas categorias identitárias, ao mesmo tempo mobiliza um discurso de resistência contra o próprio regime normalizador que as engendrou, criando condições para sua subversão. Contudo, não se deve cometer o erro de apenas contrapor um discurso de resistência contra o discurso hegemônico a que se opõe, numa lógica de dominação e resistência. Como o próprio Foucault observa, as relações de poder não podem ser meramente invertidas, dentro de uma concepção de poder enquanto proibição, interdição, repressão ou silenciamento; pelo contrário, foi através de uma incitação à produção de discursos sobre a sexualidade no século XIX que se mobilizou um poder disciplinador sobre o sexo. Nessa perspectiva, a formação de uma subcultura homossexual como defendido por Sinfield deve ser vista com cautela. Ao mesmo tempo em que a sensação de pertencimento a uma subcultura pode desenvolver subjetividades parcialmente alternativas, corre-se o risco de reforçar a hegemonia da heterossexualidade compulsória, a começar pelo próprio termo *subcultura* – supostamente inferior ou marginal em relação à forma hegemônica de sexualidade. Por isso, um caminho alternativo à afirmação de uma identidade homossexual distinta começaria com uma reflexão sobre as formas como o binarismo “homo” x “hetero” acabou contribuindo para reforçar as hierarquias políticas de poder e de conhecimento. Nenhum binarismo se sustenta por si mesmo, pois depende de outros para se consolidar; “homem” x “mulher”, por exemplo, se define na relação com outros: “forte” x “fraco”, “racional” x “emotivo”, “ativo” x “passivo”.

Colocar em xeque tais binarismos, portanto, permite investigar os processos pelos quais se consolidaram, conferindo a um dos elementos da dicotomia maior prestígio e poder. Permite refletir também sobre quais interesses são defendidos pela manutenção desses binarismos, e a importância do contexto sócio-cultural-histórico em sua fabricação – por exemplo, na Índia, ao contrário do que acontece nas sociedades ocidentais, costuma-se atribuir um papel ativo ao elemento feminino, e não ao masculino. Permite ainda uma reavaliação de verdades e valores tidos como universais, de modo que se possa despi-los de sua falsa naturalidade intrínseca para revelar uma arena de conflitos entre discursos diferentes com os quais precisam se digladiar constantemente para afirmar sua superioridade. Permite, enfim, uma reflexão sobre o contexto de produção e de interpretação de significados – o espaço fora da frase ou *Terceiro Espaço* de Bhabha, formado entre as diferentes perspectivas enunciativas, ou *loci* de enunciação dos

interlocutores. Nossas percepções de mundo e , portanto, nossas identidades, dependem de nosso *locus* de enunciação ou posicionamento no discurso, não sendo possível garantir que nossos interlocutores atribuam a nossos enunciados o mesmo sentido que pensamos ou desejamos atribuir a eles. Essa variação na interação com a contingência de nossos interlocutores é responsável pela possibilidade de agência, cujo exercício se dá nesse espaço intersticial de subversão, transgressão, blasfêmia e hibridismo, onde os antagonismos ou divisões binárias entre teoria e prática, centro e periferia, colonizado e colonizador, natureza e cultura, são relativizados, onde forças sociais supostamente opostas se encontram co-implicadas ou mutuamente dependentes. Transitar por esse espaço híbrido consiste em realizar “um movimento exploratório, sem pausa... aqui e lá, em todos os lados” (Bhabha, 1990, p.219).

2.13 “Third Space” / “ThirdSpace”

É possível notar semelhanças no modo como Bhabha resiste à tentação de refletir em termos de binarismos dicotômicos, e o trabalho de investigação *trialética* proposto por Soja, como mencionado no primeiro capítulo. Como vimos, a *trialética* de Soja, por sua vez, se baseia no trabalho de Lefebvre, sempre avesso à clausura dogmática e ao totalitarismo de idéias fixas e verdades eternas. Embora marxista, a postura de Lefebvre enquanto filósofo, de acordo com Soja (1996), poderia ser mais corretamente descrita como “a restless, passionate, nomadic Marxism that was both at the center of things and yet distinctly marginal” (1996, p.32). Estar no centro e habitar a margem simultaneamente só seria possível para alguém que se mostrasse receptivo a novas idéias de todas as disciplinas, e que fosse capaz de se alinhar com a causa daqueles situados na periferia, ao mesmo tempo em que mantivesse uma forma de pensamento pós-moderno, partindo de dicotomias rígidas para explorar as possibilidades da simultaneidade: e.../e... (como veremos no próximo capítulo, uma postura adotada também pelo antropólogo Viveiros de Castro, inspirado no trabalho de Lévi-Strauss). De acordo com Soja, sempre que se deparava com binarismos do tipo “sujeito” x “objeto”, “local” x “global”, “natural” x “social”, “centro” x “periferia” ou “burguesia” x “proletariado”, Lefebvre

persistently sought to crack them open by introducing an-Other term, a third possibility or “moment” that partakes of the original pairing but is not just a simple combination or an in-between position along some all-inclusive continuum. This critical thirding-as-Othering is the first and most important step in

transforming the categorical and closed logic of either/or to the dialectically open logic of both/and also...(1996, p.60).

Segundo Soja, era esse modo de pensamento crítico caracterizado como “thirding-as-Othering” que distinguia Lefebvre da síntese dialética de Marx e Hegel, apoiada numa idéia de completude resultante de uma reflexão em termos de tese – antítese – síntese. O “thirding-as-Othering” de Lefebvre não implica numa síntese ou combinação de opostos, mas numa desconstrução e posterior recombinação desses elementos de modo a produzir uma alternativa “aberta”. “Thirding produces what might best be called a cumulative *trialectics* that is radically open to additional othernesses, to a continuing expansion of spatial knowledge” (1996, p.61), na opinião de Soja. Para aqueles que entendem *trialeética* como uma tríade onde um terceiro elemento vem complementar dois elementos contrários, o autor insiste em afirmar que

The “third” term – and ThirdSpace as a concept – is not sanctified in and of itself. The critique is not meant to stop at three, to construct a holy trinity, but to build further, to move on, to continuously expand the production of knowledge beyond what is presently known (1996, p.61).

A citação de Soja sobre Lefebvre poderia ser usada para descrever também o trabalho de Bhabha, cuja obra *The Location of Culture* revela, já em seu título, uma preocupação com o espaço. Assim como Lefebvre, Bhabha escreve a partir da margem, “in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture as *difference*, in the spirit of alterity or otherness” (Bhabha, 1990b, p.209). A partir desse espaço limítrofe, Bhabha insiste na idéia da diferença cultural (diferentemente da idéia de *diversidade*, distinção que retomo na próxima seção), que considera irreduzível ao discurso de valorização da diversidade, característico de uma democracia liberal que, no fundo, tenta apagar as diferenças ao inseri-las em seu próprio quadro de referências e valores. Para evitar o solapamento da diferença representada pela alteridade, Bhabha chama a atenção para o hibridismo constitutivo de todas as culturas, e formula sua própria noção de Terceiro Espaço, a partir de onde novas posições políticas, discursivas e epistemológicas podem surgir. Ao discorrer sobre a importância do hibridismo, Bhabha (1990b) parece endossar a idéia de “thirding-as-Othering” proposta por Lefebvre:

But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the “third space” which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority ... The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognizable, a new area of meaning and representation (1990b, p.211).

Novas possibilidades de significado e de representação, também para Lefebvre, poderiam resultar de um Terceiro Espaço (“Third Space” para Bhabha, ou, na versão de Soja, um “ThirdSpace”) onde nossos modos de pensamento tradicionais e nossas divisões epistemológicas são questionadas, abrindo caminho para a emergência de formas intersticiais de ser e de pensar o mundo. Contudo, tanto para Bhabha quanto para Lefebvre, o trabalho do intelectual não pára por aí: é preciso se manter constantemente aberto à desconstrução e reconstrução de nossas teorias, expandindo as fronteiras de nossos conhecimentos e reconhecendo a existência de outras visões de mundo – trata-se de uma conclusão semelhante à do antropólogo Viveiros de Castro ao estudar a cosmologia ameríndia, como veremos no último capítulo.

2.14 Anish Kapoor

Talvez a idéia complexa de Terceiro Espaço possa ser mais bem compreendida através de referências mais *espaciais* propriamente ditas. Pelo menos foi essa a impressão que tive enquanto visitava a exposição do escultor indiano naturalizado inglês Anish Kapoor no começo deste ano, em São Paulo. Por obra do acaso, tive a oportunidade de ouvir o próprio artista durante a palestra que antecedeu a abertura de sua exposição. Após a palestra, me dirigi a uma das salas contíguas ao auditório, onde supostamente deveria estar uma de suas obras. Ao entrar no recinto, me deparei com uma parede totalmente branca, de aproximadamente quinze metros de comprimento, o que me fez pensar que o ambiente não estivesse pronto para a exposição. Quando me preparava para sair da sala, no entanto, meu olhar foi atraído por algo que parecia um ponto de sombra na metade esquerda da parede. Intrigado, me aproximei desse ponto enigmático, e a uma certa altura pude perceber que o ponto era, na verdade, um círculo côncavo de pouco mais de um metro de diâmetro, escavado na parede. Essa surpresa inicial foi redobrada quando descobri, no canto direito da parede, uma outra forma com a mesma dimensão do círculo anterior, porém convexo, como uma protuberância na parede. Ainda fiquei alguns minutos na sala, ora me aproximando, ora me afastando de cada uma das obras,

fascinado com a descoberta de que o lugar de onde me encontrava possibilitava uma visão mais ou menos nítida das obras, que pareciam confundir o olhar, como se elas estivessem lá e não estivessem ao mesmo tempo. Ainda sob o encantamento provocado pela descoberta, fui visitar a obra que dava título à exposição, “Ascension”. Tratava-se de uma coluna “esculpida” com o vapor que saía de pequenos orifícios no solo e subia até o teto, onde estava instalado um potente exaustor. A sensação de deslumbramento que me arrebatou naquele momento parecia advir do fato de Kapoor ter conseguido esculpir sua coluna com o menos “palpável” de todos os materiais: o vapor. Naquele momento, me lembrei das palavras do escultor durante a palestra à qual eu acabara de assistir: em seu depoimento, o artista dissera que, em sua opinião, para cada material a ser utilizado havia também um não-material, e que seu trabalho consistia na busca pelo não-material. Aproveitei a chance para perguntar a Kapoor se essa busca tinha algo a ver com a idéia de Terceiro Espaço, e se uma comparação de sua obra com as reflexões de Bhabha era procedente ou não. A resposta de Kapoor foi afirmativa, porém pouco elucidativa: o artista falou de sua amizade duradoura com Bhabha, da importância da obra do amigo dentro da teoria pós-colonial, da relevância de suas releituras das obras de Fanon e Lacan... e mais nada. Talvez eu não devesse esperar mais de um artista plástico que, durante a mesma entrevista, já confessara não ter muito o que dizer a respeito de sua própria obra – se tivesse, seria um jornalista ou escritor, em vez de escultor, como o próprio admitiu não apenas na entrevista, mas também em uma conversa com o próprio Bhabha:

I’ve got nothing particular to say, I don’t have any message to give anyone. But it is my role *to bring to expression*, let’s say, to define means that allow phenomenological and other perceptions which one might use, one might work with, and then move towards a poetic existence (Kapoor apud Bhabha, 1998).

Em contrapartida, em pelo menos uma ocasião Bhabha teve a oportunidade de escrever sobre a obra do amigo escultor, sob a ótica de sua própria noção de Terceiro Espaço. Em um catálogo lançado por ocasião de uma exposição individual de Kapoor na Inglaterra, Bhabha (1998) fala sobre os materiais utilizados pelo artista, e sua relação com os “não-materiais”; para Bhabha, os materiais estão lá para tornar possível a emergência de outra coisa: “the non-physical things, the intellectual things, the possibilities that are available *through* the material” (1998, p.29). E, paradoxalmente, ao

possibilitar a existência do não-material *através* do material, o artista, na opinião de Bhabha, consegue chegar àquilo que ele considera “true making”:

True making often finds itself in resisting the physical and the transcendental; in *bringing to expression*, and keeping open, the in-between temporality, that something – the strange sublimity of technique – that locates the subject in between the static and the dynamic, in a transitional state (1998, p.29).

Ao se deparar com uma obra de Kapoor, o espectador se vê lançado em uma dimensão temporal intersticial, entre o estático e o dinâmico, o físico e o não-físico, o material e o não-material, numa relação de simultaneidade próxima àquela que caracteriza o “Thirdspace” de Soja, baseado, por sua vez, na noção de “thirthing-as-Othering”, de Lefebvre, e também semelhante ao Terceiro Espaço de Bhabha. Uma obra de Kapoor que imediatamente proporciona ao espectador a experiência de transitar por esse Terceiro Espaço é a obra “Ascension”. Embora não escreva diretamente sobre essa obra, Bhabha procura ilustrar a intersticialidade do trabalho de Kapoor através de uma parábola de Heidegger que, em minha opinião, acaba dizendo muito também sobre essa obra em particular de Kapoor.

“O que faz o artesão ao dar forma a um jarro de cerâmica?”, pergunta Heidegger. “De que material é feito o jarro?” O artesão molda os lados e o fundo do recipiente em barro para lhe dar sustentação. Porém, para que o recipiente cumpra sua função, é preciso que o artista dê forma ao oco, ou seja, “the vessel’s thingness does not lie at all in the material of which it consists, but in the void that it holds” (Bhabha, 1998, p.19). Segundo essa releitura de Heidegger por Bhabha, o jarro confunde a distinção entre o que está dentro e o que está fora, entre o barro e o vazio, colocando esses elementos dicotômicos numa relação de simultaneidade tensa, que o teórico indiano vê como uma “relação oblíqua de forças”:

In that impalpable moment or movement in which material and non-material touch in the jug there is the exertion of an oblique relation of force: the clay is rooted by gravity to stand, while the void, enlightened by emptiness, becomes empowered to ‘hold’ air or water. They come together, in this uncanny relationship, by virtue of the difference that holds them apart; a contest between surfaces, elements, materials or meanings that conjures up one, or the other, through a *‘third’ dimension*. This is the dimension of doubling and displacement: the jug is ‘double’ in the sense that it is no longer a unitary object but at once a *relation* through clay (material) to void (non-material) (1998, p.20).

Para Bhabha, é exatamente essa relação entre o material e o não-material, e a proximidade entre eles que caracteriza a obra de Kapoor. Quando me vi diante da coluna de vapor criada por Kapoor, lembrei-me do depoimento dado pelo artista em sua palestra, sobre sua busca pelo não-material, e que para cada material havia também o não-material. Embora sejamos tentados a interpretar a fala do escultor em termos dialéticos, não acho que essa seja a melhor forma de conceber seu trabalho, como uma simples oposição entre o sólido e o imaterial, por exemplo. Como Bhabha, acredito que a obra de Kapoor proporciona uma experiência de intersticialidade, que proporciona uma sensação, a princípio, desconfortável, pois confunde o olhar e semeia a dúvida no observador, que em um primeiro momento se pergunta: “O que é isso? É palpável? É aquilo mesmo que meus olhos parecem ver?” Ver se torna parte do próprio processo de confecção da obra, que dependendo da posição do espectador se torna mais ou menos “visível” (como minha própria experiência diante da primeira obra de Kapoor que visitei pode atestar). Por isso, para Bhabha, a relação do espectador com o trabalho de Kapoor se baseia num questionamento das condições através das quais uma escultura se torna uma experiência visual: “how can the conceptual void be made visible?” (1998, p.16). Ao provocar esse tipo de questionamento, o trabalho de Kapoor coloca o espectador em um Terceiro Espaço onde “the man-made and the self-made, the material and the non-material gather together and tangentially touch in the fevered movement – hither and thither, back and forth – of doubt” (1998, p.39). Em última instância, trata-se, a meu ver, do mesmo espaço intersticial onde Bhabha situa a emergência de valores e formas de conhecimento à margem do discurso colonial; é o mesmo espaço onde material e não-material, centro e periferia, teoria e prática, colonizado e colonizador se tangenciam, convidando o leitor ou espectador a um movimento exploratório e incessante, “aqui e lá, para trás e para frente”. Como alternativa a um modo de pensamento dialético, o hibridismo de Bhabha constitui uma forma de conhecimento que nos ajuda a compreender como novas posições de sujeito ou *loci* de enunciação podem surgir.



(A. Kapoor, "Ascension")

2.15 Diversidade x diferença cultural

O hibridismo de Bhabha que caracteriza sujeitos, identidades, culturas e histórias não deve ser entendido como síntese ou mestiçagem, mas como uma “totalidade parcial”; não como valorização da *diversidade*, mas como valorização da *diferença cultural*. O primeiro termo, de acordo com Bhabha (1995b), remete à idéia de cultura como objeto de estudo formal ou conhecimento empírico (por exemplo, da estética ou da etnologia), baseado no reconhecimento de valores culturais universalmente aceitos, a partir dos quais se chega à noção liberal de multiculturalismo ou pluralismo. Por outro lado, o uso do termo *diferença cultural* problematiza essa concepção liberal de cultura enquanto conjunto de conhecimentos absolutos ou intocáveis, chamando a atenção para o problema da ambivalência de uma autoridade hegemônica que procura se manter no poder em nome de uma supremacia cultural, alegando representar uma cultura “geral”, “nacional” ou “tradicional”. De acordo com Bhabha,

Cultural difference marks the establishment of new forms of meaning, and strategies of signification, through processes of negotiation where no discursive authority can be established without revealing the difference of itself the aim of cultural difference is to re-articulate the sum of knowledge from the perspective of the signifying singularity of the ‘other’ that resists totalization – the repetition that will not return as the same, the minus-in-origin – that results in political and discursive strategies, where adding-*to* does not add-up but serves to disturb the calculation of power and knowledge, producing other spaces of subaltern signification (1990, p.301).

Pensar em termos da diferença cultural de Bhabha possibilita desmascarar discursos pretensamente liberais ou pluralistas e revelar seu desejo totalitário de homogeneizar diferenças. Ao mesmo tempo, cria novas possibilidades de significação, na perspectiva do colonizado subalterno. Segundo Bhabha, o estabelecimento de um discurso hegemônico nunca se dá “sem revelar a diferença de si mesmo”, ou seja, tal discurso já traz embutido os significados não-hegemônicos da diferença do contingente – diferença que é preciso solapar para se alcançar a estabilidade e a integridade que esse discurso deseja (novamente a influência de Bakhtin, para quem a alteridade é o traço constitutivo de quaisquer discursos e identidades, se faz notar no pensamento de Bhabha). Assim, aquele momento em que o leitor se depara com um texto cuja leitura lhe causa uma sensação de estranhamento – pois “não faz sentido” – pode ser extremamente salutar, pois permite levar em consideração a existência de significados contingentes, que

podem não fazer sentido para esse leitor, mas ser perfeitamente inteligíveis de acordo com outra lógica.

2.16 “Travel warning”

Uma propaganda da Coca-Cola veiculada recentemente na televisão é um bom exemplo de discurso aparentemente pluralista arraigado em um desejo de fixação da diferença. Nela, um jovem na faixa dos 20 anos de idade, branco, caminha tranquilamente pela rua, com uma garrafa do refrigerante na mão, e encontra outras pessoas na rua, também de refrigerante na mão. À medida que as encontra, oferece a bebida a esses desconhecidos, que por sua vez também lhe retribuem a oferta. Toda vez que aceita beber um pouco do refrigerante de cada um, “incorpora” algum traço físico da pessoa que lhe ofereceu a bebida; assim, depois de tomar um pouco do refrigerante de um senhor mexicano acompanhado de um grupo de *mariachis*, aparece em outro plano do comercial já de bigode e chapéu de *mariachi*. Em seguida, encontra uma garota de cabelos pretos longos e roupas góticas de quem também aceita a oferta de beber um pouco do mesmo refrigerante, o que lhe provoca outra transformação física: no outro plano, aparece com uma longa cabeleira gótica, além do bigode e chapéu de *mariachi*, antes de encontrar um *rapper* negro, que vai lhe mudar a cor da pele, e assim por diante. No final, o jovem, já completamente transformado fisicamente, é um exemplo do convívio e da aceitação das diferenças raciais e culturais mostradas ao longo do comercial. O detalhe é que todos os personagens do filme estão com a mesma garrafa de refrigerante na mão, o que nos permite questionar com que finalidade essas diferenças são celebradas. Segundo Hale (1999), esse tipo de discurso liberal de convívio com a diferença vem sendo utilizado na Guatemala por um grupo hegemônico com a finalidade de perpetuar sua influência cultural. Daí a preocupação do autor com a forma como a noção de hibridismo é usada para explicar determinados fenômenos em diferentes países, sem levar em conta as especificidades políticas, culturais, sociais e econômicas de cada um. Teorias como a de Bhabha, como sugere o autor, “podem não ter sido feitas para viajar”, pois

They are firmly grounded in a particular place, a specific set of struggles, characterized, to use Raymond Williams' (1989) term, by a “militant particularism”. Yet despite these more modest pretensions, analysis inspired by theories of “hybridity” and its close affine “mestizaje” have traveled widely, informing all sorts of quasi-universal theories of identity and subjectivity, setting ambitious theoretical agendas for conferences and edited volumes, and lending support to a disturbingly wide range of political projects.

My own “travel warning”, then, is against any theory of “hybrid” identity politics that is not grounded in militant particularism (Hale, 1999, p.302).

A apreensão de Hale foi motivada por um estudo, realizado pelo próprio autor, a respeito dos efeitos de determinadas mudanças políticas e econômicas sobre a vida social de uma pequena cidade da Guatemala. Trata-se de uma comunidade caracterizada por dois grupos étnicos distintos – de um lado, os ladinos, representantes da cultura dominante e identificados com a tradição européia, e do outro os maias, descendentes de índios e a maioria (cerca de dois terços) da população da cidade – proporção que caracteriza também a constituição da população guatemalteca como um todo. Nos últimos anos, os habitantes dessa comunidade estudada por Hale vêm acompanhando uma ascensão política e econômica significativa por parte dos maias, acompanhada por um número cada vez maior de movimentos de reivindicação por igualdade de direitos para os maias. Compreensivelmente, essas mudanças vêm gerando ansiedade e até medo entre os ladinos, que temem uma insurreição por parte dos maias, como represália à violência discriminatória de que foram alvo no passado. Interessado na reação dos ladinos a essa redistribuição de poder político e econômico, bem como os efeitos na constituição de suas identidades, o autor entrevistou membros da elite ladina local. Durante as entrevistas, deparou-se com um discurso ancorado em noções de mestiçagem, igualdade, tolerância e anti-racismo; vários entrevistados, por exemplo, negam a existência de uma separação entre maias e ladinos, celebrando a eliminação de uma hierarquia racial e a promessa de uma identidade nacional homogênea.

Diante do paradoxo representado pelas recentes conquistas sociais e políticas dos maias, enquanto os ladinos exaltam a mestiçagem e a tolerância racial, o autor sugere haver em andamento um “dissimulated struggle for hegemony on the terrain of identity politics” (1999, p.297). Como parte dessa disputa, o uso de discursos progressistas de igualdade e justiça social por parte de ladinos teria o objetivo, segundo o autor, de “to cede ground while advancing a thinly veiled attempt to fend off and delegitimize Maya cultural and political demands” (1999, p.298). As concessões feitas aos maias, como a admissão deles nas forças armadas e a celebração de costumes indígenas em eventos comemorativos nacionais serviriam para arrefecer os ânimos do movimento reivindicativo maia por direitos iguais, minando-lhe as chances de conquistas políticas

realmente significativas e assim perpetuando a dominação cultural ladina. No momento em que os maias concentram esforços no sentido de preservar sua identidade cultural indígena e conquistar direitos baseados em sua diferença em relação aos ladinos, estes, convenientemente, vem defender a importância de uma identidade nacional homogênea, sublinhando a mestiçagem na formação do povo guatemalteco e indiretamente endossando a assimilação cultural dos maias, uma vez que suas diferenças étnicas e culturais são eliminadas. Hale classifica essa postura progressista adotada por muitos ladinos como reação ao avanço maia como um “pluralismo oportunista” ou um “multiculturalismo domesticado” (1999, p.307). A utilização desses adjetivos revela a preocupação do autor com a forma como as noções de pluralismo, multiculturalismo, hibridismo ou mestiçagem são inadvertidamente usadas na análise de situações culturais diversas, sem levar em conta as particularidades de cada uma:

My travel warning applies, then, to any attempt to presume the meaning of terms like *hybridity* without careful, contextual, political analysis along these lines. While it may not be possible to avoid producing intellectual work that is complicit with a politics one does not endorse, one can insist that these unintended effects be taken into account as we assess the validity and usefulness of what passes as culture theory (1999, p.298).

Hale parece preocupado com o modo como determinadas teorias progressivas são apreendidas ou usadas para justificar práticas pouco democráticas, e ressalta a necessidade de adotar uma forma de “particularismo militante” para conter o “pluralismo oportunista” advogado por uma elite como a ladina. O autor conclui dizendo que

hybridity and mestizaje do not travel very well to Guatemala, where Mayas are mobilizing to demand rights and contest oppression ... the dilemma seems to be that “multiple subjectivities” and other notions that new theories of identity bring to the fore are both salutary and dangerous (1999, p.312).

A preocupação de Hale com a recepção de novas teorias de identidade baseadas em sujeitos múltiplos o leva ao extremo de considerá-las “perigosas”, o que me traz o seguinte questionamento: não estaria essa preocupação do autor associada à crença na existência de significados fixos e estáveis no texto, sendo algumas comunidades de leitores mais aptos a desvendá-los do que outras – capazes, portanto, de fazer leituras autorizadas ou mais “corretas”? Dizer que algumas teorias progressivas (como se elas fossem progressivas em si, independentemente de seu contexto de produção e de recepção) não foram feitas para “viajar” para situações como a da Guatemala pode

constituir um gesto tão autoritário quanto a repressão cultural perpetrada pelos ladinos durante décadas. A meu ver, a preocupação do autor é um tanto desmedida, pois ao ser absorvida por uma determinada comunidade, a leitura de uma teoria já está imbuída dos valores e sentidos particulares do leitor, o qual nunca é uma *tabula rasa* ou um receptáculo neutro ou imparcial dessa teoria, pois sua leitura consiste em contrapô-la ou fazê-la interagir com outras posições teóricas – posições, aliás, que já nos constituem enquanto sujeitos e que influenciam nossas escolhas, como sugere Butler:

Minha posição é minha na medida em que “eu” repito e volto a dar significado às posições teóricas que me constituíram, trabalhando as possibilidades de sua convergência e tentando levar em conta as possibilidades que elas excluem sistematicamente. Mas claramente não é o caso de que “eu” esteja acima das posições que me constituíram, saltando de uma para outra instrumentalmente, pondo algumas de lado, incorporando outras, *embora um pouco da minha atividade possa constituir essa forma. O “eu” que seleciona entre elas já está sempre constituído por elas ...* é constituído por essas posições e essas “posições” não são meros produtos teóricos, mas princípios organizadores totalmente embutidos de práticas materiais e arranjos institucionais, aquelas matrizes de poder que me produzem como um “sujeito” viável (Butler, 1998, s/n).

Se levarmos em conta que parte de nossa atividade enquanto sujeitos consiste em priorizar ou rejeitar determinadas teorias, além de fazê-las dialogar entre si, podemos supor que uma mesma teoria poderá produzir posições diferentes, sendo, portanto, impossível controlar ou sequer prever as mudanças que ela sofrerá quando “viajar”. Contudo, isso não quer dizer, como o próprio Hale enfatiza, que não se pode fazer nada para tornar “research agendas, methods, and writing strategies more responsive to a specific community or configuration of interests” (1999, p.313). Ou seja: em vez de propalarmos uma teoria como a do hibridismo como se fosse uma panacéia para todas as todas as questões culturais com que nos deparamos, devemos levar em conta a realidade social, econômica, política e cultural específica de nosso objeto de estudo, numa abordagem que Hale descreve como “particularismo militante”:

The “militant particularism” of this approach replaces grand theorizing with analysis arising out of negotiation and dialogue. It redirects attention to the pointed empirical questions about discourses of identity, which reach well beyond their allegedly “hybrid” or “essentialist” characters: who deploys them, from what specific location, with what effects (1999, p.313).

Talvez o equívoco de Hale seja não problematizar o status de “híbrido” ou “essencialista” atribuído a discursos, teorias ou identidades. “Híbrido”, pelo menos na

concepção de Bhabha, deve ser entendido não como uma qualidade ou um atributo inerente de um objeto ou uma identidade, mas como uma característica do processo de formação e de transformação por que passam as línguas e culturas. Nesse sentido, nenhuma delas pode reivindicar para si a condição de pura ou homogênea, pois já nascem em contato umas com as outras, sendo a alteridade seu traço constitutivo. Por isso, o hibridismo e a mestiçagem a que os ladinos entrevistados por Hale se referem para enfraquecer o movimento de afirmação de direitos maias também estão na base da constituição de suas identidades e projetos políticos. Assim como os maias, os ladinos também são *vernacular cosmopolitans*, representantes de uma cultura ao mesmo tempo local e cosmopolita, o tempo todo no meio de um diálogo entre seus costumes e tradições locais e os valores da comunidade mais ampla a que pertencem.

2.17 O local e o universal

Uma outra ressalva em relação ao *travel warning* feito por Hale pode ser formulada com base nas reflexões de Žižek, Butler e Laclau sobre contingência e universalidade. Uma preocupação excessiva com a particularidade local seria infundada, pois, para Žižek, a cultura local se encontra sempre contaminada por outras culturas que a influenciam, sendo essa interação um aspecto constitutivo de qualquer identidade cultural:

each particular culture is precisely *never* and for *a priori* reasons simply particular, but has always-already *in itself* crossed the linguistic borders it claims...*there is no particularity without translation*. This means that the alternative ‘either the direct imposition of Western human rights as universal or the patient work of translation’ is ultimately a false one: the work of translation has always-already begun; linguistic borders are always-already crossed – that is to say, every assertion of particular identity always-already involves a disavowed reference to universality (Žižek, 2000, p.216).

Segundo a formulação de Žižek, nenhuma cultura pode se considerar auto-suficiente, pois toda particularidade já é resultado do processo de tradução cultural. Qualquer pretensão de autonomia cultural cai por terra ao nos darmos conta de que todas as fronteiras culturais e lingüísticas foram e estão sendo cruzadas, sendo tal cruzamento essencial para a concepção de uma cultura. Já a segunda parte da reflexão de Žižek é mais radical e controversa, na medida em que descarta a possibilidade de escolha entre a aceitação de direitos humanos ocidentais enquanto universalmente válidos, e “um trabalho paciente de tradução” para um contexto específico. Por conseqüência, não haveria como resistir à absorção de valores ocidentais hegemônicos por culturas não-

ocidentais, pois elas já estão implicadas num processo de tradução, sendo incapazes de se manter intocadas ou impermeáveis à cultura ocidental.

Butler mantém algumas reservas em relação a essa formulação de Žižek. Embora concorde plenamente com Žižek quanto à permeabilidade das culturas, Butler acredita que a formulação de Žižek anula o potencial da tradução enquanto ação política:

If translation, in his words, ‘always-already’ takes place, does that mean that any political recommendation for it to take place, and to take place in non-imperialist terms, is a redundancy? It may be another false opposition to contrast the sphere of the always-already to that of political accomplishment, but if it is, we still need to be able to think the two perspectives together (2000, p.276).

Considero a crítica de Butler a Žižek pertinente, pois sublinha a importância da tradução cultural enquanto ponto de partida para um movimento de contestação de valores hegemônicos tidos como universalmente aceitos. A proposição de Žižek me parece problemática em um aspecto: ao postular as culturas como “sempre-já” (*always-already*) atravessadas por outras, o autor pode dar a entender que não há uma forma pela qual as culturas não-ocidentais podem escapar da imposição direta de normas ocidentais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo. Se aceitarmos essa hipótese como válida, podemos correr o risco de menosprezar ou esquecer o papel da tradução cultural. Se isso acontecer, há também o risco de naturalizarmos essas normas, esquecendo-nos do caráter arbitrário que as caracteriza enquanto construções sociais, necessariamente contingentes. Nesse sentido, minha resposta à questão proposta por Butler na citação anterior seria “não, não é redundante falar na necessidade de realizar uma tradução cultural” – uma tradução que não simplesmente corrobore a universalidade ou legitimidade do discurso hegemônico, mas que evidencie sua arbitrariedade vernacular e contingente. Uma reflexão baseada nas duas perspectivas mencionadas pela autora – de um lado, o *sempre-já* que caracteriza o modo como as culturas se interpenetram, e de outro o potencial de transformação a partir da tradução cultural – permite conceber a possibilidade de uma mobilização política a partir da heterogeneidade ou “impureza” cultural:

In other words, given that cultural purity is undone in advance by a contamination that it cannot expel, how can this impurity be mobilized for political purposes in order to produce an explicit politics of cultural impurity? (2000, p.276)

A “política de impureza cultural” imaginada por Butler não seria incompatível com a idéia de universalidade, porém essa universalidade estaria necessariamente calcada no particular, ou seja, em uma versão local ou particular de universalidade que teria conquistado um status de ampla aceitação através de uma disputa hegemônica. É possível, portanto, pensar no universal como “the battleground on which the multitude of particular contents fight for hegemony” (Laclau 2000:59). Diante da existência de tantos grupos com diversos interesses e noções particulares daquilo que é universalmente válido para todos os seres humanos (maias e ladinos, republicanos e democratas, homossexuais e heterossexuais, etc.), Butler acredita que o intelectual contemporâneo deve aprender a navegar por entre esses diferentes grupos e seus respectivos interesses, munido de uma noção crítica de tradução. “Crítica”, para Butler, pressupõe um questionamento da universalidade de um grupo ou sociedade hegemônica, frequentemente construída à custa da exclusão de um grupo marginalizado ou excluído – um espectro à margem do *mainstream*, vivendo numa condição social que a autora descreve como uma “ontologia suspensa” (2000, p.178) – uma condição que a própria autora deve conhecer de perto, na condição de intelectual feminista lésbica, em cuja infância foi privada da convivência de um familiar, confinado a uma instituição psiquiátrica por ser hermafrodita. Esse questionamento permitiria uma reformulação do universal de modo a garantir a inclusão desses grupos à margem da sociedade, sem no entanto corroborar o poder do(s) grupo(s) hegemônico(s) cujos interesses foram alçados à condição de “universal”. Segundo Butler, é preciso desmascarar a naturalidade de valores tidos como universais, de forma que outras possibilidades representando interesses não-hegemônicos possam emergir. O universal é, antes de tudo, uma norma cultural que conseguiu transcender sua localidade particular de origem para se firmar como universalmente válida. Portanto, para a autora

Universality is not speakable outside of a cultural language, but its articulation does not imply that an adequate language is available. It means only that when we speak its name, we do not escape our language, although we can – and must – push the limits (2000, p.41)

Segundo Butler, se o universal emana de uma localização cultural específica, por maior que seja sua área de influência, sempre se consolidará em detrimento de determinados grupos, gerando desigualdades e exclusões. Seu caráter excludente se evidencia quando todos aqueles que não são contemplados com direitos ou benefícios tidos como universais questionam sua validade ou legitimidade (assim, se a Declaração de Direitos

Humanos garantisse a todos os mesmos direitos, não haveria nos Estados Unidos, por exemplo, movimentos sociais de gays e lésbicas), ao mesmo tempo em que reivindicam sua reformulação de forma que possam gozar dos mesmos privilégios. Um exemplo citado pela autora é o do direito ao casamento.

Enquanto instituição do Estado, o casamento naturaliza um determinado padrão de relacionamento, ao mesmo tempo em que invalida ou descarta outras formas de relacionamento. No caso de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, qual seria a validade das reivindicações feitas por homossexuais para conquistar o direito ao casamento? Na opinião da autora, elas acabam reforçando o poder da instituição, endossando a distinção entre as uniões aprovadas pelo Estado, e aquelas que não o são. Assim, os homossexuais que reivindicam o direito ao casamento buscam uma identificação não só com casais heterossexuais cuja união foi sancionada pelo Estado, mas com o próprio Estado. Nesse caso, o que parece uma medida progressiva de universalização do direito ao casamento pode homologar o poder do Estado na regulação das formas de sexualidade humana, classificadas como legítimas ou ilegítimas. Assim, a concessão de um direito civil pode representar uma forma de sujeição a um conjunto de normas estabelecidas pelo poder hegemônico. Uma alternativa mais democrática, segundo Butler, consistiria em

to relieve marriage of its place as the precondition of legal entitlements of various kinds. This kind of move would actively seek to dismantle the dominant term, and to return to non-state-centred forms of alliance that augment the possibility for multiple forms on the level of culture and civil society ... Sometimes it's important to refuse its terms, to let the term itself wither, to starve it of its strength. And there is, I believe, a performativity proper to refusal which, in this instance, insists upon the reiteration of sexuality beyond the dominant terms (2000, p.177).

Como preservar a sobrevivência de formas de sexualidade que não precisem do aval da norma dominante para existir? Para Butler, um bom começo seria encarar o casamento como apenas uma entre várias formas de organização de nossas vidas sexual e afetiva. Em seguida, seria possível começar uma reflexão em que o casamento estaria dissociado de uma série de direitos outorgados pelo Estado àqueles em situação conjugal, como por exemplo o direito à adoção, à herança do parceiro(a), aos benefícios de uma declaração conjunta de imposto de renda, etc. À medida em que crescem o número de uniões homo ou heterossexuais não legitimadas através do casamento, filhos de pais ou mães solteiros(as), divórcios, e diferentes opções de comportamento sexual, é

preciso rever o discurso hegemônico de família e de casamento que estão na base da organização social do Estado. Com isso, gays, lésbicas, celibatários, bígamos e, por extensão, todos aqueles condenados a uma existência espectral, por não se encaixarem nos padrões dominantes de raça, cor, religião, etc., podem sair das sombras da realidade social onde habitam para fazer valer seus direitos enquanto sujeitos políticos. Ao se darem conta de que seus interesses não foram levados em consideração durante a formulação de uma Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, podem questionar a validade dessa universalidade, e apontar as limitações e exclusões sobre as quais noções como “universal” e “humano” são construídas. Nesse momento podem emergir outras versões de universalidade, baseadas em uma modalidade crítica de tradução que, segundo Butler, não pertence a nenhum lugar ou cultura em particular:

Another universality emerges from the trace that only borders on political legibility: the subject who has not been given the prerogative to be a subject, whose *modus vivendi* is an imposed catachresis. If the spectrally human is to enter into the hegemonic reformulation of universality, a language between languages will have to be found. This will be no metalanguage, nor will it be the condition from which all languages hail. It will be the labour of transaction and translation which belongs to no single site, but is the movement between languages, and has its final destination in this movement itself. Indeed, the task will be not to assimilate the unspeakable into the domain of speakability in order to house it there, within the existing norms of dominance, but to shatter the confidence of dominance, to show how equivocal its claims to universality are, and from that equivocation, track the break-up of its regime, an opening towards alternative versions of universality that are wrought from the work of translation itself (2000, p.178).

2.18 “Powders/Borders”

Nas entrelinhas do projeto de tradução proposto por Butler é possível perceber claramente a influência de Bhabha, e como a noção de hibridismo formulada pelo indiano está no bojo da reflexão da autora, sobretudo quando ela sublinha a necessidade de resgatar o espectro daqueles que não gozam da prerrogativa de sujeitos, no processo de reformulação do universal. Segundo Butler, a linguagem através da qual aqueles em condição de “ontologia suspensa” podem se fazer ouvir será “uma linguagem *entre* linguagens”, construída por meio da tradução cultural. Como já foi observado, o indiano acredita que por meio da tradução as culturas são obrigadas a uma revisão de suas próprias normas e valores para então constatarem o quão frágeis são as bases onde sua autenticidade, naturalidade e homogeneidade se apóiam. Tal fragilidade se deve ao hibridismo enquanto modo de constituição das culturas (e não uma propriedade intrínseca de cada uma delas, como se pudesse haver culturas mais ou menos híbridas que outras, ou como se algumas fossem híbridas, e outras não) que já nascem em

contato entre si numa dinâmica tensa da qual nenhuma delas sairá ilesa, da mesma forma como se encontrava antes. Nesse processo, não existe, conforme já afirmara Bhabha, uma “clausura celebratória”, ou a possibilidade de colocar um ponto final ao movimento de transformação por que passam as culturas – há apenas tensão e ambigüidade, pois o ato da tradução torna flagrante a insuficiência e as limitações de cada cultura, fragilmente construída sobre uma falta – a lacuna da alteridade constitutiva de todas as identidades e culturas, que lhes inviabiliza a totalidade. Ao mesmo tempo, essa falta mantém a possibilidade da emergência de “espaços de significação subalterna”, ou seja, “valores éticos e estéticos que não pertencem a nenhuma cultura específica; são valores que surgem a partir da experiência dessa “travessia” por entre os espaços culturais intersticiais – experiência essa que é exemplo da produtividade do hibridismo cultural e seus atos tradutórios” (Menezes de Souza, 2004, p.127).

Em *Minha Adorável Lavanderia*, esse espaço intersticial de identificação subalterna é a própria lavanderia. O nome “Powders” sugere, em primeiro lugar, a droga de Salim interceptada por Omar, e finalmente comercializada por Johnny para que os dois pudessem usar o dinheiro para reformar a lavanderia. “Powders” pode ser também uma referência a “power”, numa alusão ao fato de que o poder que um dia pertenceu ao ex-colonizador agora está nas mãos do ex-colonizado. Além disso, “Powders” também nos lembra “borders”: fronteiras sociais, sexuais e nacionais que se revelam bem mais porosas ou tênues do que aparentam ser. É dentro desse Terceiro Espaço que os personagens atravessam fronteiras e consomem suas relações inter-raciais; assim o fazem Omar e Johnny, e Nasser e Rachel. É nesse Terceiro Espaço também que Nasser pode ajudar jovens sem futuro como Johnny e se tornar um “sadhu of South London”; é lá que Omar se revela capaz de cruzar essas fronteiras e ser, ao mesmo tempo, amante e patrão de Johnny, por quem se sente ao mesmo tempo atraído e ainda magoado com os atos de hostilidade racial cometidos por ele e seus amigos. Em suma, é nesse espaço intersticial que se abrem novas possibilidades de relacionamento social, e também se pode conceber as identidades menos em termos dialéticos do que nos termos de simultaneidade propostos anteriormente por Soja e Lefebvre (nesse sentido, Nasser é, ao mesmo tempo, um amante generoso, um patriarca zeloso das tradições familiares, um empreendedor pouco solidário com inquilinos inadimplentes, ainda que compatriotas).

Ao despirem suas roupas na cena de intimidade que antecede a inauguração da lavanderia reformada, Omar e Johnny parecem despir também suas diferenças étnicas ou raciais, assim como os valores que ainda poder-se-ia atribuir a eles por causa dos resquícios da colonização da Índia pelos ingleses. Se, fora da lavanderia Omar ainda é lembrado como o imigrante trazido à Inglaterra para trabalhar para os ingleses (como o faz Genghis, amigo de Johnny, ao aconselhá-lo a não trabalhar para Omar), dentro da lavanderia a História é outra: cai por terra a crença universal numa superioridade branca e num patrimônio nacional puro e homogêneo, evidenciando o caráter relacional de todas as culturas e identidades. Uma identidade, segundo Butler (2000, p.30), só se constitui como tal “by virtue of its relative location in an open system of differential relations”. Nesse sentido, foi apenas em relação ao subalterno indiano que o inglês consolidou sua hegemonia, cuja força se desvanece fora dessa relação; de fato, não é possível ser dominador o tempo todo, e muito menos fora dessa relação com o colonizado. Além de revelar as limitações de cada cultura, esse espaço intersticial mostra também a insuficiência do ponto de vista de cada personagem, como fica sugerido na cena em que Rachel e Nasser se retiram da lavanderia logo após o confronto entre Tânia e Rachel no dia da inauguração da lavanderia após a reforma. A saída apressada do casal é observada por Omar, Tânia e Johnny, em cujos rostos figuram diferentes expressões no olhar. O que cada um deles vê, não sabemos. Mas é possível supor que aquilo que vêem é determinado pela posição ideológica que ocupam: a filha do pai que trai a família, o sobrinho que almeja o poder econômico do tio, o inglês cuja oportunidade de ascensão social está condicionada à sua associação com o amigo de infância paquistanês.

A importância das reflexões de Butler reside em sua ênfase no potencial político do hibridismo e da tradução cultural no questionamento de uma autoridade cultural que fala e age em nome do universal – o qual, para Butler, é responsável por uma forma de violência, na medida em que estabelece algumas formas de vida como válidas, possíveis, naturais ou normais, à custa da exclusão de outras, relegadas a uma ontologia marginal. No momento em que essa autoridade é contestada e desnaturalizada, revelando a violência excludente sobre a qual se baseia, abre-se o horizonte do possível: as formas de desejo e de sexualidade outrora renegadas ou suprimidas, bem como quaisquer formas de marginalidade ideológica, cultural, econômica, racial, etc. vêm à tona para reivindicar uma reformulação do universal – o que não quer dizer,

como enfatiza a autora, sua inserção dentro das normas hegemônicas, e sim um abalo na confiança do dominador, de forma que versões alternativas de universalidade possam emergir da prática tradutória. Com isso, “objectified others may be turned into subjects of their history and experience” (Bhabha, 1990, p.51). A influência de Bhabha sobre Butler é, portanto, inegável. Porém, se para o indiano as noções de hibridismo e de tradução cultural são *taken for granted* como uma condição “natural” ou forma de constituição de identidades e de culturas, para a intelectual feminista essas noções precisam ser ostensiva e estrategicamente utilizadas no combate a todas as formas de totalitarismo ideológico praticadas em nome do universal.

2.19 “O livreiro de Cabul”

Sem o trabalho da tradução, o próprio conceito de universalidade é inconcebível, pois é incapaz de atravessar as fronteiras lingüísticas e culturais da localidade particular de onde se originou. Contudo, como a própria Butler adverte, é preciso cuidado na hora de traduzir, posto que “translation always runs the risk of appropriation” (2000, p.36). Um exemplo que ilustra muito bem os perigos da tradução se encontra numa entrevista dada à revista *Veja* pela jornalista norueguesa Asne Seierstad, autora do best-seller *O Livreiro de Cabul*. O livro traz um relato em primeira pessoa sobre a experiência da jornalista com uma família afegã, compartilhando seu dia-a-dia durante três meses. Longe de ser imparcial, o resultado é uma crítica contundente à opressão feminina na sociedade islâmica do Afeganistão – por isso o título da reportagem-entrevista, “As mulheres-objeto”. Em um momento da entrevista, a jornalista rebate as críticas dirigidas a ela por leitores que a acusaram de não respeitar o princípio do relativismo cultural da seguinte maneira:

Algumas pessoas me criticam dizendo que não se pode julgar uma sociedade islâmica, de Terceiro Mundo, com base em valores e padrões europeus. É uma das coisas mais estúpidas que já ouvi na vida. A crítica faz com que as sociedades evoluam. Os muçulmanos também nos julgam. Dizem que somos imorais e impuros. E se tiverem razão em algum ponto? O mundo precisa de debates (2006).

Não se pode discordar da autora quanto à importância do debate, ou da interação entre culturas ocidentais e orientais; nem tampouco questionar o papel da crítica na evolução de uma sociedade. Porém, corre-se o risco de determinar, de antemão, o sentido dessa evolução, conforme os valores ou ideologias hegemônicas do ocidente. Diante dessa

possibilidade, o título da reportagem se revela ambíguo, dotado de um duplo sentido: seriam as afegãs mulheres-objeto não apenas em relação a seus maridos, como também à civilização ocidental, disposta a estender seus valores universais de liberdade e de emancipação da mulher até para aquelas culturas onde a igualdade entre homens e mulheres é inconcebível? Esse parece ser o caso da sociedade afegã, o que a jornalista pôde constatar em várias ocasiões. Numa delas, uma das mulheres da família que a hospedou lhe disse que, se os pais da jornalista a amassem de fato, não a deixariam viajar sozinha pelo mundo. A existência de diferenças inconciliáveis entre duas visões de mundo tão distintas vem reforçar a necessidade de realizarmos uma tradução cultural; contudo, como afirma Butler, uma tradução capaz de reformular a noção de universalidade de forma democrática e não-imperialista, que não vá simplesmente homologar o poder hegemônico ao incorporar aqueles vivendo em situação de “ontologia suspensa” às categorias e normas do dominante. Conforme afirma a jornalista, toda forma de violência contra a mulher é condenável – assim como a violência contra toda uma população imposta por uma guerra, ainda que sob o pretexto de promover a democracia ou o fim de um regime tirânico e desumano, e garantir a aplicação de direitos supostamente universais; entretanto, não seria uma violência ainda maior determinar os rumos ou parâmetros que a evolução de um povo deve tomar? Quem diz que a sociedade afegã precisa evoluir? Sob qual prisma, ou em que direção? É possível que essa evolução aconteça sem a assimilação do local pelo dominante que fala em nome do universal?

2.20 Spivak

É provável que a leitura do livro escrito pela jornalista provoque emoções especialmente fortes para muitas feministas ocidentais, preocupadas com a situação de opressão em que se encontram as mulheres no mundo todo. Segundo Butler, o problema de algumas escritoras feministas americanas contemporâneas é o fato de fazerem reivindicações em nome de todas as mulheres do mundo sem considerar as características específicas de cada cultura local. Com isso, não percebem as limitações de suas próprias normas ou convenções, tornando-se cúmplices de uma política colonialista americana que pretende impor seus valores civilizatórios através da anulação da diferença representada pelas culturas de países de Segundo e Terceiro Mundos. O problema, portanto, consiste no fato de que

translation by itself can also work in full complicity with the logic of colonial expansion, when translation becomes the instrument through which dominant values are transposed into the language of the subordinated, and the subordinated run the risk of coming to know and understand them as tokens of their liberation (Butler, 2000, p.35)

Devido ao risco de apagamento das características particulares de cada cultura local que acompanha sua apropriação por uma cultura hegemônica, Spivak recomenda muita cautela ao intelectual do Primeiro Mundo que se proponha a representar o subalterno. Tanta cautela é necessária pois

Because the person who speaks or acts is always a multiplicity, no theorizing intellectual or party can represent those who act and struggle (Spivak, 1997, p.70).

Em *Minha Adorável Lavanderia*, nenhum dos personagens se deixa representar por um só grupo, sendo capaz de assumir o papel de porta-voz de seus interesses. Ao mesmo tempo em que Omar poderia ser visto como um personagem que fala ou age em nome da comunidade de imigrantes asiáticos na Inglaterra, o fato de ser homossexual inviabiliza sua identificação total com essa comunidade, que espera vê-lo casado e chefe de família, portanto apto a dar continuidade às tradições familiares. Seu amante, amigo e empregado Johnny, por sua vez, tampouco se presta a uma identificação integral com um só grupo como por exemplo o *National Front* inglês, do qual já fez parte, porém ao qual não pode mais alegar pertencimento, por causa de seu envolvimento profissional e afetivo com o amigo de infância de origem paquistanesa.

Para Spivak, a representação do subalterno pelo Primeiro Mundo freqüentemente se dá de acordo com padrões eurocêntricos, fora dos quais intelectuais como Foucault e Deleuze são incapazes de “imagine the power and desire that would inhabit the unnamed subject of the Other of Europe” (1994, p.69). Por conseqüência, por mais que o subalterno tente expressar suas reivindicações e formar alianças políticas, suas manifestações passam despercebidas pelo intelectual europeu, cujo arcabouço teórico ou conceitual não consegue dar conta daquelas formas humanas em situação de precariedade econômica, social e política: camponeses analfabetos, membros das camadas inferiores do sub-proletariado urbano, membros de uma tribo, homossexuais, negros, etc. Esse arcabouço de conhecimento ocidental, como observa Spivak, é construído à custa da exclusão do subalterno – uma forma de exclusão insidiosa que

opera, paradoxalmente, através de uma inclusão, ou seja, ao confinar o subalterno a um modo de representação hegemônico, sem abrir mão de seus padrões de inteligibilidade, o intelectual europeu acaba promovendo o apagamento da diferença cultural do subalterno. Essa anulação da diferença constitui, segundo Spivak, um ato de violência epistemológica que ainda tem a capacidade de atribuir uma falsa impressão de objetividade, neutralidade ou transparência ao discurso colonial de representação do subalterno, ao mesmo tempo em que oculta os interesses e efeitos da exploração econômica e cultural perpetrada pelo colonizador. Alvo dessa violência epistemológica, o subalterno do Terceiro Mundo só será ouvido se falar numa linguagem familiar e acessível para o Primeiro Mundo, vestindo a camisa onde se lê o “Outro”, tecida às custas de uma homogeneização forçada – o que, segundo Spivak, ocorre frequentemente nos meios acadêmicos do Primeiro Mundo:

The Third World can enter the resistance program of an alliance politics directed against a ‘unified repression’ only when it is confined to the Third World groups that are directly accessible to the First World. This benevolent First World appropriation and reinscription of the Third World as an Other is the founding characteristic of much Third Worldism in the US human sciences today (1994, p.84).

Visto que o intelectual do Primeiro Mundo mais cedo ou mais tarde vai acabar se encarregando de representar o subalterno, Spivak sugere que a empreitada seja realizada com base numa tradução cultural politicamente responsável. Como se pode entender essa responsabilidade política? Um bom exemplo é dado pela própria autora, no que diz respeito ao costume hindu segundo o qual uma viúva (*sati*, em sânscrito) se lançava às chamas que consumiam o corpo do falecido marido num ritual de auto-imolação. De acordo com Spivak, a abolição desse costume pelo colonizador representou mais uma instância de uma mentalidade caracterizada como “white men saving brown women from brown men”. Por outro lado, os indianos justificariam o ritual dizendo: “the women actually wanted to die” (1994, p.93). Alguém teria se lembrado de perguntar às mulheres envolvidas o que pensavam sobre o costume? Segundo Spivak, os boletins de ocorrência policial onde constam os nomes dessas mulheres revelam pouco além do descuido com que foram feitos os registros (em alguns deles, “castas” são descritas como “tribos”, por exemplo). Devido à dificuldade de atribuir uma “voz” a essas mulheres subalternas, a autora recomenda à intelectual pós-colonial que se coloque entre esses dois discursos tão díspares (“white men saving brown women from brown men” x “the women actually wanted to die”) e comece com

uma questão de simples semiótica – “*O que quer dizer que as mulheres queriam morrer? Que mulheres? Quem disse?*” – dando início ao difícil trabalho de tradução cultural através do qual poderá reescrever a história dessa mulher subalterna, e também revelar a violência imposta pelo discurso do conhecimento ocidental. De forma semelhante, Butler concebe a tarefa do tradutor pós-colonial nos seguintes termos:

the task of the postcolonial translator, we might say, is precisely to bring into relief the non-convergence of discourses so that one might know through the very ruptures of narrativity the founding violences of an episteme (2000, p.37).

Para não correr o risco de assimilar o discurso do subalterno ao discurso hegemônico, caberá ao tradutor salientar a incomensurabilidade de cada cultura, isto é, o fato de cada uma compreender um conjunto de significações cuja medida ou grandeza não encontra correspondência em nenhuma outra – daí a impossibilidade de convergência total entre os discursos de duas culturas, e a necessidade de uma tradução que respeite suas diferenças sem apagá-las. Uma tradução nesses termos, segundo Bhabha, pode nos ajudar a formar laços de solidariedade com outras culturas, através da consciência de nossas limitações, contradições e incoerências – em suma, nossa “humanidade”, entendida por ele como “our sense of ourselves on the borderline of difference and change”⁴. O humano, segundo Bhabha, pressupõe uma experiência de tradução entre dois mundos: o individual, movido por nossas “paixões e interesses”, situado num momento histórico e espacial específico, e o público, que aponta para além desse momento, como um “horizonte ético ou moral além de nossa existência cotidiana”, proporcionando “um meio de avaliar as condições de nossa vida e propor outros objetivos e valores”⁵.

2.21 “As ruínas circulares”

Ao sugerir essa noção de humano como uma categoria tradutória e transitória, Bhabha faz questão de esclarecer não se tratar de uma forma de pluralismo cultural, segundo a qual cada cultura se constitui como um conjunto acabado ou completo de valores, fechado em sua própria auto-suficiência. Também não se trata, de acordo com Bhabha, de uma forma de construtivismo social, dentro da qual uma identidade se encontra

⁴ Bhabha, H. “On Writing Rights”, s/n

⁵ Bhabha, H. op.cit.

confinada ao seu contexto social particular. O humano de Bhabha se situa num espaço dialógico onde “cada momento de reconhecimento é uma dupla exposição difícil (“a difficult double-exposure”) ao tempo e à história”⁶; em outras palavras, a experiência humana se caracteriza, segundo Bhabha, por uma transição constante entre seu tempo presente e o passado histórico. Para o pensador indiano, o passado não deve ser entendido como definitivamente encerrado. Influenciado por Bakhtin, para quem “um dia todos os sentidos festejarão seu renascimento” (1992a), Bhabha acredita que o passado é algo “proleptic, literally *dying to be reborn*”⁷. Ao atribuir ao passado histórico a qualidade de proléptico, Bhabha chama nossa atenção para o fato de que ele se modifica conforme nossas experiências presentes, ou seja, é possível reescrever ou reinventar o passado numa perspectiva diferente, dependendo das experiências que vivenciamos e que podem nos levar a atribuir-lhe novos significados – é como assistir a um filme pela segunda vez, ou rever uma pintura novamente depois de muito tempo, e descobrir nuances de significados que da primeira vez passaram em branco.

Diferentemente de nossa concepção linear do tempo, Bhabha se baseia numa noção de tempo cíclico, em que passado, presente e futuro se sucedem como se estivessem numa espiral onde o passado se encontra “*dying to be reborn*” (um trocadilho de difícil tradução). Se o passado nunca está totalmente acabado, mas se mantém sempre aberto a uma atualização ou reinterpretação por parte do agente, as próprias noções de tradição e de história sobre as quais a supremacia cultural do colonizador se assenta ficam comprometidas, pois o colonizado pode se valer de suas experiências pessoais para reescrever a história do colonizador, nela inserindo sua própria história, vivida a partir de seu ponto de vista contingente. No momento em que isso acontece, a história e o discurso do colonizador se modificam à medida que são traduzidos pelo colonizado; esse processo de tradução expõe suas limitações ao mostrar que, longe de constituir algo original ou fundador, a palavra do colonizador já consiste de uma cópia, ou mais um elo na cadeia de significação – aquilo que Bhabha chama de a *ruptura do significante*:

Homi Bhabha’s emphasis on the splitting of the signifier in the colonial context seeks to show that the master ... loses some of his claim to priority and originality precisely by being taken up by a mimetic double. Mimesis can effect a displacement of the first term or, indeed, reveal that the term is nothing

⁶ Bhabha, H. op.cit.

⁷ Bhabha, H. op.cit.

other than a series of displacements that diminish any claim to primary and authentic meaning (Butler 2000, p.37).

Uma parábola que ilustra bem os inúmeros deslocamentos de sentido que inviabilizam qualquer desejo à originalidade ou autenticidade do significado (o que quer dizer que o original já pode constituir uma cópia) foi escrita por Borges e nos foi recontada por Menezes de Souza⁸. O conto de Borges começa com a chegada de um homem desconhecido a um conjunto de ruínas circulares onde existira um santuário erigido ao deus do fogo. Lá, esse homem planeja construir um homem nos mínimos detalhes em seus sonhos, e torná-lo real. Anos mais tarde, depois de concluir sua obra, o homem tem um sonho em que o deus Fogo promete dar vida à criatura sonhada, de modo que todas as criaturas, exceto o próprio deus e o homem sonhador, acreditassem tratar-se de um homem de carne e osso. Assim aconteceu, e o homem passou a ensinar a seu filho os ritos de adoração ao Fogo, conforme havia prometido ao deus, antes de mandá-lo para outro santuário onde pudesse adorá-lo. Porém, havia o temor de que seu filho descobrisse não ser um homem de verdade, mas um mero simulacro – como de fato poderia acontecer se ele se visse em meio às chamas de um incêndio e delas saísse ileso. Antes que pudesse encontrar uma forma de poupar o filho da descoberta, o homem foi surpreendido por um incêndio que em pouco tempo consumiu toda a estrutura do santuário. Porém, para sua surpresa, as chamas não o atingiram. Foi então que, “com alívio, com humilhação, com terror, compreendeu que ele também era uma aparência, que outro o estava sonhando” (Borges, 1997, p.71).

Humilhação, terror: eis as sensações de quem se vê lançado no vácuo epistemológico de incerteza proporcionado pela inexistência de significados fixos e originais, assim como a noção de um tempo não-linear. Ao contrário do que possa parecer, não são poucas as culturas baseadas em uma noção de temporalidade muito diferente da nossa, marcada por uma relação linear de causa e efeito. No próximo capítulo, pretendo examinar algumas dessas culturas, detendo-me especialmente sobre a questão de sua relação com as culturas hegemônicas com as quais são obrigadas a conviver, e o trabalho de tradução cultural que devem realizar como estratégia de sobrevivência cultural. O leitor certamente estranhará a ausência de referências mais frequentes ao filme de Frears e de

⁸ A parábola nos foi contada pelo prof. Lynn Mario durante o curso “Narrativas e Identidade”, ministrada por ele no primeiro semestre de 2005, e pode ser encontrada em Borges (1997).

Kureishi. Contudo, penso que, ao falar sobre essas situações de troca cultural entre sistemas tão diferentes, e o processo de tradução cultural que torna essa convivência possível, estarei tratando das mesmas questões sobre as quais o filme também teoriza. Como mencionei na introdução, saber se o filme tem precedência em relação à teoria, ou o contrário, não me parece uma questão crucial; somente seria se eu tivesse o mesmo desejo de originalidade que o personagem principal do conto de Borges, que já constitui uma cópia de um original o qual ele nunca terá acesso, pois o original já é, em minha opinião, uma cópia; de forma semelhante, arrisco dizer que o híbrido já se encontra na origem de qualquer fenômeno cultural.

3. Outras lavanderias

3.1 A transculturação de Ortiz

Logo no início de seu estudo sobre o hibridismo característico das noções de raça e cultura nas relações coloniais, Young (1995) se diz surpreso com a quase inexistência de modelos teóricos formulados para analisar a questão das interações culturais. Para Gunew (2005), entretanto, a surpresa de Young se deve à sua ignorância em relação aos debates sobre interculturalidade realizados fora do eixo Estados Unidos – Europa; debates que oferecem uma alternativa salutar à teorização sobre o hibridismo realizado sobretudo em língua inglesa. Segundo a autora, são três as tradições acadêmicas onde as questões de interação cultural vêm sendo debatidas mais amplamente – uma tradição francófona, outra hispânica/lusitana, e uma anglófona – com pouco ou nenhum diálogo entre elas (a ignorância de Young não seria, portanto, de se espantar). A existência de tradições tão distintas gera uma profusão de termos em torno dos quais os debates são realizados, como mestiçagem, multiculturalismo, criouliização, hibridismo, e sincretismo. No Canadá, por exemplo, onde a autora procura investigar os efeitos das trocas culturais na formação de uma identidade canadense, usa-se o termo multiculturalismo, endossado por políticas governamentais. Qualquer que seja o termo escolhido, Gunew afirma que em maior ou menor grau todos os estudos nessa área devem muito ao trabalho do teórico cubano Fernando Ortiz, que em 1963 publica uma obra seminal em que apresenta seu conceito de *transculturação*.

Em *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Ortiz (1983) introduz seu neologismo como uma alternativa ao termo *aculturação*, usado correntemente na época para descrever as mudanças por que passavam os imigrantes ao se adaptarem a um novo país, ou os indígenas ao serem submetidos à cultura ocidental do colonizador. Tanto para Ortiz quanto para Malinowski, autor da introdução a *Contrapunteo*, o termo *aculturação* possui implicações etimológicas inconvenientes e etnocêntricas, sugerindo apenas a aquisição de uma nova cultura – freqüentemente a cultura do colonizador a que os povos subjugados devem se submeter para gozar de seus benefícios – sem levar em consideração também a perda de uma cultura anterior. Em contrapartida, o termo *transculturação*, para Ortiz, implica um processo no qual as duas partes da equação saem transformadas, resultando numa nova realidade, complexa e multifacetada – uma realidade que não consiste apenas na soma ou acumulação de características, mas numa nova formação com características distintas das culturas que a originaram; um “toma y daca” (1983, p.90):

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otras porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura... en todo abrazo de culturas sucede lo que en la copula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (1983, p.90).

Segundo Ortiz, o termo *transculturação* é o único que dá conta de todos os fenômenos de intercâmbio cultural que ocorreram em Cuba, país onde se passaram “complejíssimas transmutaciones de culturas”, e onde toda a evolução cultural ocorrida na Europa ao longo de quatro milênios se deu em apenas quatro séculos: inicialmente dominada pelos *ciboyenes* e *guanajabibes* de cultura paleolítica, e depois pelos índios taínos no período neolítico, Cuba recebeu no século XV a herança cultural do Renascimento europeu, trazida pelos colonizadores. Estes, por sua vez, abriram as portas para a chegada dos negros, oriundos de diversas raças, culturas, classes e procedências, trazendo suas contribuições para a formação de uma nova cultura – algo que Ortiz considera extraordinário (1983, p.88):

Curioso fenómeno social este de Cuba, el de haber sido desde el siglo XVI igualmente invasores, con la fuerza o a la fuerza, todas sus gentes y culturas, todas exógenas y todas desgarradas, con el trauma del desarraigo original y de su ruda transplantación, a una cultura nueva en creación (1983, p.88).

Em seu prefácio a *Contrapunteo* Malinowski saúda o neologismo de Ortiz como boa notícia, destacando o potencial do termo para levar a uma compreensão dos fenômenos da interculturalidade em toda sua complexidade, uma vez que tais processos são transformadores para todas as culturas em contato envolvidas (ou seja, os autores consideram não apenas a aquisição de valores culturais diferentes, mas também a perda de valores originais), possibilitando o surgimento de uma nova cultura, diferente de cada uma das culturas que lhes gerou, certamente híbrida (ainda que nem Ortiz nem Malinowski tenham usado esse termo em seus estudos). Mas aí se encontra, a meu ver, uma formulação teórica um tanto problemática. Ao descrever o processo de transculturação como “un proceso en el cual cada nuevo elemento se *funde*, adoptando modos ya establecidos a la vez que introduciendo exotismos propios y generando nuevos fermentos” (Ortiz, 1983, p.xxxiv), Malinowski ignora o fato de que nem sempre cada novo elemento se funde como *síntese* harmoniosa de diferenças, como se a nova formação cultural pudesse resolvê-las de uma vez por todas. Ortiz também ressalta apenas as virtudes e sucessos de uma transculturação aparentemente pacífica e harmoniosa; em *Contrapunteo*, não se cansa de exaltar as qualidades do tabaco cubano, para ele o melhor exemplo da transculturalidade que caracteriza a história de Cuba: ‘Así el tabaco como el azúcar se entrelazan con las razas. El tabaco es un tesoro legado por el índio, apreciado y recogido enseguida por el negro, pero cultivado y explotado por el blanco’ (1983, p.48).

Em seu afã celebratório da transculturalidade da cultura cubana, Ortiz enxerga apenas o que há de mais harmonioso no contato entre as diversas culturas que chegaram a Cuba, para ele o cenário de um verdadeiro conto de fadas que termina em “casorio y felicidad, en la boda del tabaco com el azúcar y en el nacimiento del alcohol, concebido por obra y gracia del espíritu satánico, que es el mismo padre del tabaco, en la dulce entraña de la impurísima azúcar. Trinidad cubana: tabaco, azúcar y alcohol” (1983, p.80).

A metáfora do casamento utilizada por Ortiz para descrever o modo dois elementos tão distintos como açúcar e tabaco se combinaram para gerar o álcool é uma boa medida da ingenuidade com que o autor, assim como Malinowski, apregoa a capacidade desse terceiro elemento de conciliar os conflitos e as diferenças entre açúcar e tabaco no processo de formação de uma identidade cultural cubana. Para chegar à formulação desse conceito de identidade nacional, tanto Malinowski quanto Ortiz tiveram que limitar sua análise da formação de uma cultura nacional ao que havia de consensual, integrativo, unificador, homogeneizador ou estabilizador nesse processo, ignorando todos os conflitos que se instauram na construção de uma identidade nacional cultural. Nos termos de Bakhtin (1981), Malinowski e Ortiz valorizam apenas as forças centrípetas da cultura, deixando de lado as força centrífugas, responsáveis pela mudança, dissenso, e heterogeneidade. Aí se encontra a diferença principal entre a transculturação de Ortiz e o hibridismo de Bhabha: enquanto o cubano fala em bodas e em fusão harmoniosa de diferenças, o indiano não crê na possibilidade de uma síntese de dois elementos diferentes gerando um terceiro que resolveria as tensões entre os dois. A meu ver, a limitação de Ortiz consiste em sua incapacidade de enxergar os conflitos entre valores culturais diferentes na formação da identidade cubana, ou as forças centrífugas que agem no sentido de assinalar a diferença e a variabilidade, abrindo caminho para o novo e a mudança. Emblemático da riqueza cultural e econômica de Cuba, o tabaco, para Ortiz, é um tesouro deixado pelos índios, em seguida cultivado pelo negro e explorado pelo branco, como se todas essas mudanças e transições tivessem ocorrido sem nenhuma celeuma. Sua cegueira se baseia numa visão linear do tempo e da história do povo cubano, para ele dotado de uma cultura nacional que remonta a um “passado autêntico” e um “presente vivo” aos quais Bhabha se referiu anteriormente, numa crítica aos ideais nacionalistas do romantismo.

3.2 O lócus de enunciação de Mignolo

Para Mignolo (2000), o livro de Ortiz exala um romantismo nacionalista quase ingênuo, numa exaltação aos produtos da transculturação na base da formação de uma cultura nacional em Cuba. Apesar do nacionalismo declarado, a noção de transculturação, na opinião de Mignolo, representou um passo importante nos estudos da interculturalidade, por apontar o quão complexas podem ser as transformações culturais. Para Mignolo, o conceito proposto pelo antropólogo cubano é mais satisfatório que o termo *mestiçagem*, pois não se limita a uma reflexão apenas em termos de raça, mas também em termos de

cultura, no que diz respeito à “vida social das coisas” (2000, p.168). De acordo com Mignolo, a fé do cubano nas ciências sociais o levou à tentativa de aproximar a antropologia da ciência, ao mesmo tempo em que manteve uma ligação visceral com seu povo e sua cultura. Entretanto, embora estivesse consciente das implicações do colonialismo para o transculturalismo, o cubano não levava em consideração a perspectiva a partir da qual o conhecimento antropológico era produzido, ou seja, se esse conhecimento partia de antropólogos oriundos de países colonizados, ou de uma nação colonizadora como a Inglaterra, por exemplo. Baseado nessa constatação, Mignolo faz a seguinte crítica a Ortiz: seu conceito de transculturação se aplicaria somente a seu objeto de estudo, ou seja, para mostrar como o tabaco e o açúcar advieram do contato entre culturas diversas, mas não ao sujeito cognoscente, inserido num determinado *locus* de enunciação de onde fala e, ao falar, contribui para mudar ou manter certos sistemas de crenças e valores. A importância dada por Mignolo ao *locus* de enunciação se deve ao fato de ele constituir

as much a part of the knowing and understanding processes as are the data for the disciplinary (e.g. sociological, anthropological, historical, semiological, etc.) construction of the real. Consequently, the “true” account of a subject matter, in the form of knowledge or understanding will be transacted in the respective communities of interpretation as much for its correspondence to what is taken to be real as for the authorizing locus of enunciation constructed in the very act of describing an object or a subject (Mignolo, 2001, p.21)

Para Mignolo, portanto, o maior ou menor grau de verdade que se costuma atribuir a uma explicação antropológica, por exemplo, depende não só daquilo que é normalmente aceito como mais ou menos próximo de uma suposta “realidade”, mas fundamentalmente do *locus* de enunciação do antropólogo e de sua relação com seus interlocutores. Ao deixar de levar esses fatores em conta, Ortiz só enxerga transculturalidade em seu objeto de estudo: “(For Ortiz) transculturation is out there – in the enunciated and not in the locus of enunciation”, observa Mignolo (2000, p.167), numa crítica ao que chama de “localização universal e pureza epistemológica do sujeito cognoscente” implícitas na formulação de Ortiz.

Ao ignorarmos o *locus* de enunciação do sujeito, corre-se o risco de compactuar com um conhecimento supostamente universal, produzido por um sujeito transcendental que tenta a todo custo apagar as marcas de sua localização num contexto social e histórico

específico para promover a superioridade de sua própria cultura e de seu conhecimento. Por isso, para Mignolo, não basta assinalar a transculturalidade do objeto de estudo antropológico, sendo necessário reconhecê-la como uma característica também da disciplina e do conhecimento por ela produzido. Aí reside uma diferença importante entre as posições teóricas de Ortiz e de Mignolo: enquanto Ortiz parece mais interessado em celebrar a miscigenação racial como traço nacional distintivo do povo cubano, Mignolo se propõe a refletir sobre a situação colonial e os conflitos no campo das interações sócio-semióticas embutidas nesse processo de miscigenação, muitas vezes entre colonizadores e colonizados. “It is not the blood or the colour of your skin but the *descriptions* of blood mixture and skin colour that are devised and enacted in and by the coloniality of power that counts” (Mignolo, 2000, p.15). Afinal, segundo o autor, são essas descrições – realizadas em nível semiótico e, portanto, ideologicamente carregadas – que favorecem determinados grupos raciais e estabelecem uma hierarquia para os cruzamentos inter-raciais; são essas descrições, por conseguinte, que devem ser revisadas de modo que outros modelos descritivos possam surgir, trazendo à tona os conflitos e disputas pelo direito à significação. O que falta na obra de Ortiz, de acordo com Mignolo, é uma reflexão sobre o conhecimento que leve em conta a questão colonial – reflexão acerca do signo, no âmbito das interações sócio-semióticas; daí a opção de Mignolo por uma *semiose colonial*. A esse campo de estudo caberia a tarefa de identificar os momentos de tensão ou conflito entre pelo menos dois pólos: um deles representado por um conhecimento imbuído do desejo de ocultar sua especificidade local e se impor numa escala global (*global design*) – é o que faz, segundo o autor, a epistemologia moderna, que “narcotized its own locus of enunciation and projected an idea of knowledge as universal designs from particular and hidden local histories” (2000, p.123); no outro pólo, todos os conhecimentos e histórias locais (*local histories*), forçados a se acomodar ao desejo globalizante do primeiro. Muitas vezes, esse desejo de propagar a pretensa universalidade ou transcendentalidade de um conhecimento produzido localmente, porém aplicável a comunidades díspares em termos de conjuntos de valores e histórias é, ainda segundo Mignolo, eurocêntrico. Por causa de seu desejo universalizante, o eurocentrismo é incapaz de respeitar as diferenças específicas de cada história local, e busca a afirmação de sua superioridade em relação a todas as outras culturas e histórias. Há muitos exemplos que confirmam essa tendência apontada por Mignolo. Só para citar um: em 1995, a gravadora Virgin lançou uma coletânea de música pop intitulada “The Best... Album in the World... Ever!”, com 40 artistas ou

bandas, das quais 39 provenientes da Grã Bretanha; em 1996, a gravadora lançou outra versão da coletânea, dessa vez com 38 bandas, das quais 36 da Grã Bretanha. O lançamento dessas coletâneas representou e ainda representa um filão importante na indústria fonográfica daquele país, e deu origem a uma série de coletâneas que alegavam trazer o que havia de melhor de música no mundo. Ainda que levemos em conta estratégias de marketing baseadas no uso de palavras de efeito para vender, é difícil não se surpreender com pretensão e até prepotência de uma cultura musical que se intitule como a melhor do mundo. Contra esse desenho global (*global design*) eurocêntrico e para garantir ao subalterno o direito de sobrevivência Mignolo (2000) propõe a construção daquilo que denomina *border thinking* ou *border gnosis*.

3.3 “Border thinking”

O simples reconhecimento de que o mundo é híbrido, ou que a transculturalidade está na base da formação de todas as culturas, segundo Mignolo, pode mudar o conteúdo, mas não os termos do debate (2000). Para mudar-lhe as regras, é preciso adotar outro viés epistemológico que permita ao colonizado encontrar um novo lócus de enunciação, a partir de onde lhe será possível sobreviver através da inserção de sua cultura nas entrelinhas da cultura dominante. É dessa perspectiva subalterna que surge o potencial de formular um *border gnosis*. Tomando *gnosis* por conhecimento em geral, inclusive aquelas modalidades de conhecimento tidas por alguns como esotéricas, místicas ou subjetivas, Mignolo concebe *border gnosis* como o momento em que “the imaginary of the modern world system cracks” (2000, p.23); quando finalmente se percebe que a hegemonia e homogeneidade da cultura e conhecimento ocidentais são construídas à custa do silenciamento de conhecimentos locais e subalternos. Dado que esse “imaginary of the modern world system” se constrói sobre uma noção de conhecimento objetivo, abstrato e universal, a idéia de *border thinking* ou *gnosis* constitui “an alternative to totality conceived as a network of local histories and multiple local hegemonies” (2000, p.22). Situado à margem de um “modern world system” e de sua estratégia totalizadora, *border gnosis* põe em evidência todos aqueles conhecimentos antes desqualificados como locais, populares, regionais e desprovidos de consenso e objetividade ou cientificidade, relegados a um segundo plano durante o processo de colonização. Um exemplo de *border thinking* dado por Mignolo é o do Zapatismo (2000). Ao defender uma gestão democrática no México, a participação direta da população, e a partilha da terra e da colheita, esse movimento representa, segundo

Mignolo, uma dupla tradução: por um lado, uma tradução do Marxismo para a cosmologia ameríndia, e por outro uma tradução dessa tradição para a cosmologia marxista. Nesse espaço intersticial entre o marxismo e a cosmologia ameríndia reside a oportunidade de se formular um *border thinking* na história local do México, instaurando a América como lócus de enunciação a partir do qual novas práticas discursivas, culturais e políticas podem ser enunciadas ou criadas. Poder-se-ia contra-argumentar afirmando que o movimento zapatista simplesmente reproduz os dogmas da teoria marxista. Entretanto, não nos parece ser o que acontece no México, onde esses dogmas são revistos ou transformados à luz das necessidades e experiências locais de fazendeiros mexicanos, que aprendem a refletir a partir das duas cosmologias, e ao mesmo tempo, de nenhuma delas, pois inauguram um novo espaço a partir de onde tecem seu próprio conhecimento, “asserting loci of enunciation at the borders of colonial expansion” (2000, p.118). Mignolo assinala o potencial transformador desse conhecimento ao sugerir que

my own notion of border thinking from the subaltern perspective becomes the epistemic potential that remaps colonial difference(s) toward a future “culture mondiale” (worldly culture). Here the hegemony (face) of civilization and the subalternity of cultures would become the multiple diversity of local histories (without faces) but no longer subaltern to global designs (2000, p.39).

Ao contrário do que possa parecer, essa “cultura mundial” não seria homogênea, refletindo os interesses de um único grupo hegemônico ou “desenho global”, mas resultaria da apropriação desses desenhos globais (como, por exemplo, o Marxismo) da perspectiva de histórias locais. É isso que Mignolo parece querer dizer quando afirma que essas histórias locais não se encontrariam mais numa posição de subalternidade – não que esses desenhos globais deixariam de existir, ou que grupos hegemônicos deixariam de tentar impor seus valores e conhecimentos a outros (afinal, como nos lembra Bakhtin, sobre quaisquer formas de comunicação e interação agem forças normatizadoras e universalizantes, de contenção da diferença), mas que esses grupos subalternos acabariam apropriando, à sua maneira, esses desenhos globais, dotando-os de suas próprias cores, fortemente influenciadas por suas perspectivas locais, a partir de onde se põem a talhar seu lócus de enunciação (numa manifestação, portanto, do poder da diferença, da variação, das forças centrífugas de Bakhtin).

Ao falar em “cultura mundial” (*worldly culture*) no singular, Mignolo corre o risco de sugerir a idéia de uma síntese de diferenças, e de reforçar binarismos como colonizado e colonizador, por exemplo. Contudo, trata-se de um risco que o autor tenta anular ao afirmar, logo na introdução (2000), não acreditar em sínteses, muito menos quando a questão de um *border thinking* ou *border gnosis* está em discussão:

Border gnosis/gnoseology and border thinking will be used interchangeably to characterize a powerful and emergent gnoseology, absorbing and displacing hegemonic forms of knowledge into the perspective of the subaltern. This is not a new form of syncretism or hybridity, but *an intense battlefield in the long history of colonial subalternization and legitimation of the colonial difference* (2000, p.12).

Ao esclarecer que sua noção de *border thinking* não consiste de uma nova forma de sincretismo ou hibridismo, Mignolo difere de Bhabha ao postular hibridismo como produto de uma fusão de elementos diferentes, cujas diferenças se resolvem de maneira harmoniosa, resultando numa “síntese feliz” (2000, p.68) que pode acabar endossando uma ideologia e uma epistemologia ocidentais. Para Bhabha, no entanto, me parece que a idéia de hibridismo está mais relacionada à imagem de um campo de batalha onde os conflitos ideológicos entre saberes diferentes não conhecem trégua, nem encontram resolução através de uma incorporação ou assimilação das diferenças. Portanto, se Mignolo associa hibridismo a síntese ou amálgama, difere significativamente da concepção de Bhabha sobre o termo, na visão do indiano menos relacionado ao produto final resultante do contato intercultural (por exemplo, uma identidade “híbrida”), do que a uma forma de conhecimento para nos ajudar a compreender o processo de mudança desencadeada pelo contato com a alteridade, sem nenhuma garantia de clausura ou de superação de conflitos. Há, contudo, dois aspectos em que tanto Mignolo quanto Bhabha parecem concordar: assim como Bhabha, Mignolo procura não se prender a binarismos como “colonizado” / “colonizador”, ou “centro” / “periferia”; pensar além desses binarismos, para o autor (2000), possibilita formular um discurso mais rico em nuances, de modo que outras posições entre “centro” e “periferia”, por exemplo, possam emergir. Outro aspecto que ambos os autores procuram destacar em suas reflexões é a importância do lócus de enunciação na produção de conhecimentos. Para Mignolo, a principal contribuição de Bhabha para uma reflexão pós-colonial foi inaugurar uma “politics of (enunciative) locations” (2000, p.118), através da qual o indiano propõe o conceito de cultura não como epistemologia, mas como enunciação (*enactment*). Isso lhe possibilita ao mesmo tempo questionar a noção de cultura como algo dado, imutável

e homogêneo (e, portanto a suposta superioridade de uma cultura ocidental e eurocêntrica), e reivindicar o direito do subalterno à significação, legitimando-lhe um lócus alternativo a partir de onde refletir – afinal, como observa Mignolo, os gregos podem ter inventado a filosofia, mas não o próprio ato de refletir e teorizar em si, certamente anterior à sua civilização e inerente a qualquer ser humano, independentemente de sua localização histórica ou geográfica. É sabida a importância atribuída no ocidente a formas de conhecimento baseadas na neutralidade ou objetividade por parte do sujeito cognoscente, o que automaticamente confere menos prestígio a quaisquer conhecimentos advindos, por exemplo, através dos sentidos ou da intuição. Por outro lado, na cosmologia ameríndia, segundo Viveiros de Castro (2002), ocorre o inverso: quanto maior a intencionalidade que se atribui ao objeto de estudo, mais se pode conhecê-lo. O conhecimento tido como válido é aquele capaz de interpretar os eventos do mundo como se fosse o resultado de algum tipo de intencionalidade, daí a importância da subjetividade do xamã, por exemplo. Resta-nos perguntar: por que essas e outras práticas epistemológicas não gozam de tanto prestígio quanto as formas hegemônicas de conhecimento no ocidente? Que circunstâncias justificam o fato de uma teoria ser considerada mais válida do que outra? Ao questionar a primazia do ocidente como o lugar por excelência da teorização, tanto Bhabha quanto Mignolo chamam a atenção para a necessidade de relacionarmos um determinado conhecimento a seu lócus de produção e validação.

Mignolo descreve a empreitada pós-colonial a que se dedica Bhabha como um esforço no sentido de firmar ou fincar “the postcolonial as the signpost of a differential locus of enunciation” (2000, p.118) – frase que, a meu ver, poderia muito bem descrever a causa do próprio autor, preocupado também em assegurar a existência de uma forma de pensamento pós-colonial, subalterno e crítico como um lócus de enunciação diferencial. Se a insistência na idéia de lócus pode soar um tanto determinista ou até mesmo essencialista, o autor procura desfazer essa impressão, argumentando que tal lócus nunca é dado, ou preexistente à enunciação, sendo construído no momento exato em que o sujeito enuncia. No caso de Bhabha e de Mignolo, esse sujeito em particular é um sujeito colonial, muitas vezes localizado em países de Terceiro Mundo, de onde pode produzir um conhecimento diferencial. Esse diferencial, para Mignolo, consiste em um ato de “displacement of the concept and practice of the notions of knowledge, science,

theory, and understanding articulated during the modern period” (2000, p.116) – noções dessas características de uma visão de mundo colonialista e eurocêntrica, à qual a idéia de *border thinking* é elaborada como estratégia de um sujeito do conhecimento que pensa *a partir de e sobre* as margens.

A importância de *border thinking*, como sugeriu Mignolo, reside em sua capacidade de “absorver e deslocar formas hegemônicas de conhecimento na perspectiva do subalterno”. Nesse sentido, seu *border gnosis* remete à idéia de *fagocitose cultural* formulada pelo filósofo argentino Rodolfo Kusch, a quem Mignolo tece elogios por inaugurar um *lócus* de enunciação e de teorização do conhecimento que, por um lado, remonta às tradições filosóficas européias, e, por outro, bebe diretamente da fonte do legado filosófico deixado pelas civilizações andina e mesoamericana. Com isso, assinala a importância do conhecimento ameríndio para a cultura popular americana, ao mesmo tempo em que contribui para uma reescritura da história da América que leva em conta esse conhecimento subjugado pelo colonizador. Segundo Mignolo,

Kusch contributes to the displacement of a unified image of America, whether as an extension of Europe or as its opposite, as both an imaginary construction and locus of enunciation, by foregrounding the marginal survival of European fragments and Amerindian ruins. This double marginality of the Latin American intellectual is one of the two fundamental lessons we can learn from Kusch, the other being how to transform losses into gains and to capitalize on our double marginality by *making it a place from where to think and speak, a place where life depends on a continual cultural phagocytosis*, on a border gnosis evading, constantly, the pure reason of modernity (2000, p.163).

3.4 Fagocitose cultural

Dos fragmentos do conhecimento europeu e das ruínas ameríndias o intelectual latino americano encontra um espaço – ou *lócus* de enunciação – de onde pode refletir sobre sua condição duplamente marginal. Em constante diálogo com intelectuais latino-americanos e também comunidades indígenas, Kusch se interessa pelo pensamento indígena pela vontade de resgatar uma forma de pensamento proveniente da América nativa, e ainda observável em áreas rurais e nas periferias urbanas. Segundo Mignolo, o pensamento de Kusch é movido pela necessidade de “reinscribe ancient/traditional Andean thought in the present as a cultural and political intervention and contribution to Argentina’s social transformation” (2000, p.161). Esse ato de reinscrição, no presente,

do pensamento nativo e de seus conhecimentos suprimidos pela História ocidental do colonizador corresponde à estratégia que Kusch chama de *fagocitose* cultural. Para o filósofo argentino, o termo, emprestado da biologia, é particularmente apropriado para descrever um processo onde uma forma de pensamento subalterno absorve ou incorpora o pensamento hegemônico ocidental e o transforma à sua maneira, conforme suas necessidades específicas, garantindo assim uma chance de sobrevivência cultural. Ao cravar seu lócus de enunciação às margens do eurocentrismo, a partir das memórias e ruínas da civilização ameríndia andina, essa forma de pensamento subalterno contribui para a formação de um *border gnosis*, “restituting to the subaltern an epistemological potential of which they have been deprived” (2000, p.154).

No caso específico do Peru, segundo a leitura de Kusch feita por Mignolo, a fagocitose cultural envolve duas formas de conhecimento, que Kusch classifica como “estar aqui” e “ser alguien”. A primeira simboliza as forças remanescentes do passado ameríndio, ancoradas nas tradições andinas e capazes de enfrentar novas situações com criatividade e persistência, muitas vezes tendo que se reinventar para sobreviver. Por outro lado, “ser alguien” representa os ideais eurocêntricos de modernização e progresso, por trás do desejo dos comerciantes de construir um mundo objetificado e materialista. Segundo Kusch, o relevo do país espelha essas duas formas de conhecimento; enquanto nas montanhas prevalece o princípio do “estar aqui”, no litoral a classe média peruana reproduz a mentalidade do “ser alguien”, numa adesão ao modo de vida ocidental/europeu moderno; entre o litoral e as montanhas, encontra-se o espaço de migração para as cidades. A tensão no embate dessas duas visões de mundo é que gera, de acordo com Kusch, “a sabedoria da América”. Na América Latina em geral, o filósofo acredita numa provável fagocitose do “ser alguien” pelo “estar aqui”. Por quê? O autor explica que o “ser alguien” como visão de mundo existe também na Europa, mas “estar aqui” não. Por isso, o andino conhece a visão de mundo do “ser alguien”, enquanto o europeu desconhece a visão de mundo andina, favorecendo a absorção da visão de mundo do europeu pelo nativo ameríndio. Dentro do contexto das relações coloniais, “phagocytosis is precisely that moment in which the reason of the master is absorbed by the slave and ... subaltern reason incorporates (phagocytes) another reason to his or her own” (2000, p.157). A vantagem do andino subalterno, segundo Kusch, é conhecer tanto a razão do dominador quanto a do dominado, o que lhe permite

incorporar o conhecimento do dominador e assim garantir a sobrevivência do “estar aqui”, de um conhecimento que remete ao passado nativo. Mignolo observa, porém, não se tratar de um conhecimento puro, original, inalterado, mas de uma reinvenção das tradições andinas. Assim, não é o caso de comemorar os feitos de resistência e glórias de um passado histórico, como diz Mignolo, mas de inseri-las num “presente planetário” (2000, p.159), cenário de uma já mencionada “cultura mundial” (*worldly culture*), entendida como resultado da apropriação de desenhos globais (*global designs*) por histórias locais (*local histories*).

3.5 Keeping the country in the black

Em *Minha Adorável Lavanderia*, por exemplo, o capitalismo enquanto desenho global é apropriado por Nasser, Omar e Salim à sua maneira, de modo a garantir-lhes a sobrevivência e ascensão financeiras. Encontram-se beneficiados pela política econômica de Thatcher, que procura estimular a iniciativa privada, atendendo às necessidades do mercado. Essas necessidades, segundo o historiador inglês Marwick (1991), eram ditadas pelos altos níveis de desemprego e pela recessão, motivando uma série de protestos da classe trabalhadora, confrontos entre os desempregados e a polícia, atos de vandalismo e discriminação racial, e movimentos grevistas como o perpetrado pelos mineiros entre 1984 e 1985. “Urban deprivation and racial discrimination, new employer—worker relations and changing technology – there were the roots of urban and industrial confrontation respectively” (Marwick, 1991, p.139). Nesse cenário de instabilidade social e econômica, com pouca ou nenhuma aderência a valores comunitários nacionais e a crescente consolidação de subgrupos étnicos ou religiosos, é compreensível que os valores baseados na idéia de comunidade tenham dado lugar àqueles baseados na iniciativa individual e nas leis de mercado. A partir de 1983 (dois anos antes da produção do filme), segundo Marwick, ocorre um aumento notável nas áreas de serviços legais e financeiros e no varejo, onde a participação de descendentes de imigrantes é cada vez maior, assim como sua contribuição para a economia do país. Os paquistaneses de *Minha Adorável Lavanderia* certamente sabem da importância de sua contribuição. Na cena em que Omar vai à garagem de Nasser para seu primeiro dia de trabalho e conhece Salim, este comenta o quão atarefado Nasser sempre se encontra, “too busy keeping this damn country *in the black*”, e termina dizendo que “Mrs Thatcher will be pleased with me” por dar a Omar um emprego. Não deixa de ser irônico o uso da expressão idiomática nesse contexto, por causa de sua conotação racial.

Essa conotação pode ser interpretada de duas maneiras: primeiro, sugerindo o quão falaciosa é a idéia de uma homogeneidade branca na constituição da sociedade britânica da época, pois as alteridades negra e asiática já se encontram inscritas na sociedade do homem branco. Além disso, “*in the black*” sugere também que a prosperidade ou progresso econômico também se deve à iniciativa empreendedora de imigrantes como Nasser.

Depois de empregar Omar, Nasser acaba contratando Johnny para fazer serviços sujos, e revela à amante Rachel o desejo de ajudar outros jovens desempregados como Johnny. Ao ouvir o amante, Rachel o saúda como “a *sadhu* of South London”, numa referência à capacidade de Nasser de inserir sua própria cultura nas entrelinhas da cultura dominante. Nasser parece fazê-lo com naturalidade, como ele mesmo admite para seu sobrinho, ao lhe dar o que lhe parece ser um conselho importante, o qual mudará a vida de Omar: “In this damn country which we hate and love, you can get anything you want. It’s all spread out and available. *You just have to know how to squeeze the tits of the system*”. À sua própria maneira, Nasser e Salim (e mais tarde Omar) se apropriam da cultura hegemônica e nela introduzem seus valores e conhecimentos, de forma a satisfazer seus interesses e ambições materiais, numa espécie de fagocitose cultural do branco inglês pelo imigrante. Como diz Nasser, não é nada difícil, “you just have to know how to squeeze the tits of the system”. Ironicamente, na cena anterior Nasser já aparecera em um momento de intimidade com sua amante inglesa, colocando em prática o conselho que daria ao sobrinho na cena seguinte. A cena íntima Nasser e Rachel, filmada numa sala contígua ao escritório da garagem de Nasser, coloca Rachel em uma posição de mulher-objeto, feita para proporcionar prazer para o amante paquistanês, numa inversão do papel atribuído à mulher indiana pelo colonizador inglês durante sua ocupação da Índia. Em *Minha Adorável Lavanderia*, é a mulher inglesa branca que deve satisfazer as necessidades de seu ex-colonizado. O diálogo entre eles durante a cena de sexo reforça essa imagem de mulher-objeto:

Nasser: What do you think I am Rachel, your trampoline?

Rachel: Yes....oh, je t’aime...

Nasser: Speak my language, dammit!

Rachel: I do nothing else.... Nasser, d’you think we’ll ever part?

Nasser: Not at the moment.

Rachel: I'm serious!

Nasser: Just keep moving...I love you...Christ, you move like a liner...

Rachel: I love you too...Can we go away somewhere?

Nasser: Yes, I'm taking you.

Rachel: Where?

Nasser: Kempton Park, Saturday.

A imagem de prostituta branca de luxo à disposição do homem paquistanês é repetida logo depois do conselho dado por Nasser ao sobrinho. Tarde da noite, fazendo a contabilidade da garagem do tio, Omar interrompe o trabalho para se despedir do tio e da amante, sentados no carro de Nasser. Ao fundo, ouve-se uma música instrumental que lembra a música ambiente de uma boate. De dentro do carro, Nasser diz a Omar “Kiss Rachel”. Omar dá a volta em direção ao banco de passageiro, onde está Rachel. Pára em frente ao carro, sorri para ela, aproxima-se e lhe dá dois beijos no rosto, animadamente. “I said give her a kiss, not a shower!”, comenta Nasser, jocosamente. Antes de o casal partir, Rachel ainda beija Omar na boca, de leve, sentindo-se à vontade no papel de objeto de desejo dos homens paquistaneses na trama. É importante lembrar que a amante de Nasser é a única mulher branca inglesa no filme, o que reforça ainda mais a imagem de mulher-objeto. Mas há ainda outro personagem que pode ser visto como objeto sexual da trama: Johnny. É assim que o amante inglês branco de Omar já aparece logo em sua primeira participação no filme.

Na já descrita cena do reencontro entre o casal homossexual de *Minha Adorável Lavanderia*, quando Omar cumprimenta o amigo Johnny com empolgação dizendo “It’s me!”, este responde “I know who it is”, encostado a um poste de sinalização, como um garoto de programa à espera de seus clientes. Ao se despedirem, Johnny sugere: “Leave ‘em there. We can do something. Now. *Just us*”. O convite pode ser interpretado como uma primeira referência à ligação homo-afetiva entre os dois, que desde os tempos de escola pareciam se dar muito bem. “You were the one at school. The one I liked”, confessa Omar a Johnny, na primeira vez que visitam a lavanderia ainda decadente e abandonada que os dois iriam reformar – aliás, tão decadente e abandonada quanto os

colonizadores ingleses diziam que estava a Índia quando lá chegaram e se puseram a colonizar o país. Na cena em que Omar relembra seu afeto especial pelo amigo de colégio, a câmera capta Johnny em primeiro plano, inspecionando as máquinas de lavar antes de dar seu parecer sobre o estado geral do lugar; atrás dele, um pouco mais ao fundo, Omar reconhece seu afeto. Ao ouvir a confissão de Omar, Johnny sorri e admite ter sido objeto de afeição de Omar e de outros descendentes de imigrantes: “Yeah, all the Pakis liked me”. Omar continua: “I’ve been through it. With my parents and that. *And with people like you.* But now there’s some things I want to do. Some pretty big things I’ve got in mind. I need to raise money to make this place good. I want you to help me do that. And I want you to work here with me”. Quando Omar diz que passou por bons bocados com pessoas como Johnny, parece se referir à hostilidade de que foi vítima enquanto descendente de imigrantes, mas que não parece ter diminuído sua afeição pelo amigo, perceptível através do entusiasmo com que Omar descreve seu reencontro com Johnny para o pai, de sua capacidade de perdoar o amigo por ter participado de manifestações fascistas contra os imigrantes, e do modo como seu rosto se ilumina quando liga para o amigo pela primeira vez após anos de afastamento, ou fala dele para o tio, por exemplo; em suma, o reencontro com o amigo e a perspectiva de juntos tocarem a reforma da lavanderia trazem felicidade para Omar, que no espaço intersticial da lavanderia poderá consumir sua ligação afetiva com o amigo. Ao se envolver com Omar, Johnny acaba se tornando, ele também, um *in-between*: de objeto de desejo dos garotos paquistaneses nos tempos de colégio (desejo que ele, aparentemente, nunca procurou suprimir), Johnny vira amante e empregado de Omar, até ser contratado por Nasser para realizar trabalhos sujos.

É interessante notar as semelhanças entre Kusch e Mignolo, sendo possível conceber a estratégia de *fagocitose cultural* como uma instância de *border thinking*. Ambos os autores refletem sobre como é possível restituir ao colonizado a oportunidade de formular um conhecimento local, à margem de um conhecimento universal preconizado por um *modern/colonial world system*. Ambos os autores falam de como o nativo subalterno pode absorver e deslocar um conhecimento hegemônico para então instaurar na América um lócus de enunciação. Para Rama, também citado por Kusch (2000), o destino de muitas comunidades africanas e indígenas está selado: estão fadadas ao desaparecimento, por sua capacidade de alcançar o status das culturas européias

crioulas. Segundo Rama, sua única chance de sobrevivência é através da inserção de elementos próprios de suas culturas dentro dessa cultura crioula; esse seria o caso, por exemplo, do romance indígena no Peru. Outro exemplo, já mencionado anteriormente, é o da produção cultural e artística na América Latina do século XVII, através da qual o artista local fazia uma releitura das formas européias tradicionais do Barroco onde acrescentava seus próprios elementos culturais. Salgado (1999) nos dá o exemplo da *indiátide* na fachada da igreja de San Lorenzo de Potosí, confeccionada pelo artesão Kondori. Ao inserir numa construção barroca sua *indiátide* (uma coluna na forma de uma entidade sagrada inca), o artista possibilita a sobrevivência de sua cultura através de sua inserção no discurso artístico e estético dominante.

3.6 A escrita indígena no Brasil

Em outro contexto latino-americano, mais especificamente no caso de comunidades indígenas no Brasil, Menezes de Souza (2002) nos convida a refletir sobre questões de narrativa, alteridade, multimodalidade, hibridismo, interculturalismo, tendo como mote a questão da escrita indígena no Brasil. As reflexões suscitadas pela leitura de Menezes de Souza possibilitam a *fagocitose* de conceitos como *hibridismo* e *tradução cultural*, ou seja: é possível relacionar a questão da tradução cultural – apresentada de modo bastante original por Menezes de Souza através do mito kashinawá da anaconda – às idéias de *border gnosis*, *conscienza mestiza*, *double consciousness*, *créolization*, *transculturalismo*, as quais, a meu ver, procuram constituir *loci* de enunciação a partir dos quais todas aquelas formas de conhecimento tidas como inferiores (por exemplo, por virem de culturas ágrafas como as estudadas por Menezes de Souza) podem ser validadas ou valorizadas enquanto perspectivas epistemológicas alternativas à hegemonia eurocêntrica – o mito da anaconda é um belo exemplo disso.

Interessado na questão do letramento indígena numa comunidade de índios kashinawá no Brasil, Menezes de Souza (2002) faz uma reflexão instigante sobre o impacto da introdução da escrita alfabética numa cultura ágrafa como a dos kashinawá. O traço característico mais saliente dessa cultura é o que o autor chama de *performatividade*, que consiste no poder das narrativas orais, entre outras práticas culturais, enquanto *performance*, ou seja, como um ato social e dinâmico onde o conhecimento da

comunidade é construído e reconstruído, e seus valores e crenças transmitidos. Trata-se, portanto, de um ponto de vista radicalmente diferente da idéia essencialista de cultura vigente na cosmologia ocidental, onde o conhecimento é definitivamente sacralizado através da escrita – amiúde tida como uma versão melhorada, mais confiável e definitiva do que a oralidade, vista com desconfiança por gozar de menos prestígio social do que a escrita – e transmitida de uma geração a outra ao longo da linearidade inexorável do tempo histórico, por meio da imortalidade dos livros. Através deles, as forças centrípetas da cultura manifestam seu desejo de fixidez e homogeneidade, preservando a integridade de alguns significados de modo que sejam lidos sempre da mesma forma. Por outro lado, a performatividade dos kashinawá faz com que os significados de sua cultura estejam permanentemente abertos à renovação e ao devir, pois na interação com sua platéia o narrador os invoca e modifica conforme seu ponto de vista e o contexto imediato em que se desenrola a interação. Essa *performance* possibilita a atuação das forças centrífugas da cultura, responsáveis pela descentralização e pela diferenciação, o que faz com que aquele momento da *performance* – que é também o momento em que os valores e os conhecimentos da comunidade vão sendo construídos e reconstruídos – seja único e irrepetível (tal como o falante de Bakhtin, que ao atualizar a língua em um enunciado concreto abre-a para a heteroglossia multifacetada das variações de profissão, classe, gênero, etc, que a ficção de uma linguagem nacional unitária procura conter). Nessa perspectiva, a narrativa performática dos kashinawá está mais próxima da idéia de cultura de Bhabha do que de nossa visão eurocêntrica de escrita e de cultura; como vimos, Bhabha pensa em cultura não como epistemologia, mas como *enactment*, enquanto um processo onde seus valores vão sendo modificados em situações de contato inter ou intracultural, e a ação contínua das forças centrífugas mantém todas as culturas em constante hibridização. De modo semelhante, a performatividade dos kashinawá é um indício de sua abertura para o hibridismo, a mudança e a alteridade em todos os pólos, até em seu pólo mais radical. O que acontece então quando uma comunidade ágrafa como a dos kashinawá entre em contato com a cultura escrita ocidental? A introdução da escrita alfabética nessa comunidade, de acordo com Menezes de Souza, deu início a um processo de tradução cultural, visível na maneira como essa escrita foi apropriada pelos kashinawá ao realizarem a transposição de suas narrativas orais para a escrita, gerando uma forma de escrita híbrida e multimodal.

O status de multimodal dado pelo autor às narrativas produzidas por membros dessa comunidade se justifica por seu uso simultâneo de linguagens verbais e não-verbais na mesma narrativa. Há duas instâncias de linguagem não-verbal presentes na narrativa escrita kashinawá, ou dois tipos de desenho: o *dami*, que consiste de desenhos figurativos representando homens, animais, plantas e outros elementos da natureza; e o *kenê*, que se trata de um conjunto de traços geométricos abstratos, inspirados na pele da cobra jibóia ou anaconda (a qual muda constantemente de pele para poder sobreviver, e que para os kashinawá está relacionada com o mito da chegada do conhecimento e da cultura), e passíveis de serem usados juntamente com os desenhos *dami* e com textos verbais de escrita alfabética. Para entender a importância e o significado dos desenhos, Menezes de Souza (2003) alega ser preciso entender um pouco da cosmologia kashinawá no que diz respeito aos conceitos de identidade, alteridade e transformação – que, em nossa própria cosmologia, não passam de conceitos abstratos, ao contrário do que se passa nas culturas amazônicas:

In these cultures, their social, political and cultural values readily inhere and are visible in their various material, ritualistic and organizational forms. In this sense, cultural concepts such as personhood, identity and semiosis, rather than abstract notions, are clearly and visibly *enacted* or *embodied* in various cultural artifacts, rituals and everyday practices” (Menezes de Souza, 2003, p.32).

O conceito de identidade entre os kashinawá se caracteriza por graus diferentes de alteridade entre o *eu* e o *outro*, englobando desde parentes e amigos próximos até inimigos. De todos esses pólos de alteridade, segundo Menezes de Souza, o mais temido pelos kashinawás é o do radicalmente outro, por representar a aniquilação completa do *eu*. É nesse pólo que os kashinawás encaixam seus inimigos, vistos nas sociedades amazônicas de maneira bastante diferente da nossa, segundo Viveiros de Castro (2002): como algo positivo e absolutamente necessário, algo que é preciso encarar para poder evoluir. Assim, esse pólo, além de temido também é o mais cobiçado, pois à aniquilação corresponde sua libertação e possível regeneração através do contato com a dimensão mítica do ser. Assim se justifica a prática cultural do *nixi-pae* (Menezes de Souza, 2001), através da ingestão do *ayahuasca* ou chá de cipó. Ao ingeri-lo, o índio consegue vislumbrar as formas geométricas *kenê* da cobra anaconda, sinal de que está entrando numa dimensão mítica da dissolução do *eu* causada pelo contato com o radicalmente

outro. Num segundo momento, enxerga as formas *dami*, sinalizando um processo de aquisição de um conhecimento novo e transformador, pois a sabedoria adquirida possibilita a emergência de um *eu* diferente, mais forte e renovado – um *eu* que se beneficia do contato com a alteridade radical absorvendo-a, deixando-se transformar por ela, modificando o que absorveu dela para então dominá-la. Tendo dominado essa alteridade radical, o índio já pode voltar à sua aldeia, pronto para compartilhar o novo conhecimento com os outros, tal como no mito da anaconda. A cobra é a figura mítica que traz a sabedoria e a cultura, e, na leitura de Menezes de Souza, assinala “a importância na ideologia kashinawá de uma *dialética da alteridade* onde o sujeito se transforma em objeto (outro) e de volta em sujeito, porém já em um sujeito transformado e não no mesmo sujeito inicial” (2001). É impressionante constatar a semelhança entre essa dialética da alteridade na ideologia kashinawá e a noção de alteridade como entendida por Bakhtin, à qual nos referimos anteriormente: como já apontou o russo (1992b), em um ambiente de palavras dos outros nós as absorvemos e as dotamos de acentos valorativos próprios, adotando-as como nossas, um pouco à maneira como o índio kashinawá se deixa aniquilar por uma alteridade radical, depois se transforma nela, apropria-se a seu modo do que dela recebeu para voltar renovado. De certa forma, o modo como crio a mim mesmo passa por um processo de transformação semelhante, conforme Bakhtin: é preciso ir de encontro ao outro para voltar como um *self* – um *self* que vê o mundo através dos olhos do outro.

Como vimos, o legado deixado por Bakhtin exerceu grande influência sobre Bhabha, cujo conceito de hibridismo serve de referência para Menezes de Souza (2003) em sua reflexão sobre a escrita indígena. Para Menezes de Souza, uma narrativa indígena impressa pode ser vista como um híbrido ou como uma instância de tradução cultural. Através de entrevistas com membros da comunidade kashinawá, o autor descobriu que na narrativa multimodal kashinawá a linguagem visual é mais importante do que a escrita alfabética, resultado do contato com o homem branco. Para os kashinawás, a escrita do homem branco possui um valor enquanto proposição, precisando ser complementado pelo potencial performático do *kenê*. O uso de desenhos *kenê* confere legitimidade ao que está sendo narrado, conforme revela Menezes de Souza: “os desenhos *kenê* num texto indicam a presença nesse texto de algo semelhante a um processo, uma transformação valorizada e indicam, portanto, que tal texto possui um

alto grau de legitimação e veracidade” (2002). Por outro lado, a ausência completa de desenhos *kenê* ou *dami* numa narrativa a destitui do potencial de transmitir uma mensagem para a comunidade, ou seja, a presença da escrita alfabética por si só não constitui um texto para os kashinawá. Isso leva Menezes de Souza (2001) a concluir que

Esses usos de *kenê* e *dami* na escrita multimodal dos Kashinawá demonstram como, fiel à sua ideologia, esse povo não aprendeu a escrita passivamente como uma mera tecnologia, mas ao contrário – como faz com tudo que vem de fora – se deixou momentaneamente transformar pela escrita, para em seguida se apropriar e transformar a própria escrita, adaptando-a e moldando-a à imagem de sua própria cultura (2001,s/n).

Tal como no mito da anaconda, os índios kashinawá realizam uma fagocitose cultural dos valores ocidentais como aqueles associados à escrita alfabética, oferecendo-lhes resistência. Ao absorver e transformar elementos culturais trazidos pela alteridade radical, os kashinawá fazem uma tradução cultural da escrita grafocêntrica que, de acordo com Menezes de Souza, nos convida a refletir sobre “as complexidades dos processos heterogêneos da escrita e a sua imbricação em práticas socioculturais e ideológicas” (2001). Como no mito da anaconda, o conhecimento da escrita alfabética, como qualquer outro novo conhecimento, está situado no pólo do *radicalmente outro* na complexa escala de alteridades dos kashinawá. Como tal, só pode ser adquirido num processo dialógico performativo, ao final do qual tanto o sujeito em vias de aquisição do conhecimento quanto o próprio conhecimento ‘fagocitado’ são transformados. Se, por um lado, os índios absorvem e modificam os valores ocidentais apropriados no contato com o homem branco, por outro lado também têm elementos de suas culturas apropriados e modificados nesse contato intercultural. O mais recente exemplo disso ocorreu nos bastidores de um importante evento de moda realizado anualmente em São Paulo. Para a edição deste ano, cujo tema é o da sustentabilidade ambiental, os organizadores planejaram um espaço formado por diversas redes indígenas. As redes têm formas variadas, de acordo com as diferentes tribos; ficam penduradas em trocos de árvores no andar térreo do prédio da Bienal de São Paulo, com TVs de plasma e fones de ouvido e são disputadas pelos *fashionistas* que circulam entre um desfile de moda e outro: lá relaxam enquanto trabalham em seus *laptops*, ou lêem um livro. “Este espaço foi concebido como um espaço de relações. Um espaço para prestar atenção, fazer contato, buscar sentido. As redes nos definem, nos unem, nos mantêm informados e conectados”, segundo o texto de um cartaz explicativo colocado ao lado da “instalação”.

Logo acima, no segundo andar do prédio, pode-se avistar uma exposição de manequins com roupas feitas de material reciclado e de tecidos politicamente corretos. Assim como a escrita alfabética foi apropriada pelos kashinawás a seu próprio modo, suas redes também são consumidas pelos fashionistas em campanha politicamente correta pela sustentabilidade ambiental.

Uma constatação importante a que podemos chegar ao refletirmos sobre essas instâncias de interculturalidade é da insuficiência ou das limitações de nossa visão de mundo e do aparato teórico e conceitual que utilizamos para compreendermos o mundo, o lugar que ocupamos nele e nossa relação com os outros. Quando nos damos conta da parcialidade de nossos valores culturais, percebemos a arrogância equivocada daqueles que atribuem a uma cultura ágrafa como a dos kashinawá o status de inferior, sendo incapazes de apreciar o valor dessas culturas “orais” (epíteto, diga-se de passagem, somente utilizável por uma cultura “não-oral”), cujas manifestações artísticas envolvem o uso de gestos, ritos e os sentidos do tato, do olfato e do paladar. Se reconhecermos que nossa percepção do mundo está firmemente ancorada na escrita, não poderíamos admitir que outras formas de conhecimento são possibilitadas por uma relação mais sinestésica com o mundo, que não dependem tanto ou tão-somente da escrita? Kress (apud Menezes de Souza, 2001) responde a essa questão da seguinte forma:

Maneiras diferentes de construir o significado envolvem formas diferentes de engajamento corporal com o mundo – isto é, não apenas através da visão, como ocorre com a escrita, ou através da audição, como ocorre com a fala, mas também através do tato, do olfato, do gosto, da sensação. Se concordamos que a fala e a escrita levam a formas específicas de escrita, então devemos pelo menos perguntar se o tato, o gosto, o olfato, a sensação também levam a formas específicas de pensar. Em nosso pensamento, inconsciente ou conscientemente, nós traduzimos constantemente de um meio para outro. Essa habilidade e esse fato da sinestesia é essencial para que os seres humanos compreendam o mundo (2001, s/n).

Nessa perspectiva, a oralidade de uma cultura como a kashinawá deixa de ser entendida como qualidade intrínseca a ela, passando a ser vista como estritamente relacionada a uma visão de mundo grafocêntrica. Se um maior “engajamento corporal” com o mundo leva a maneiras diferentes de construir o significado, poderíamos refletir sobre as limitações advindas de uma forma de apreender o mundo e de construir significados calcada apenas na leitura e na escrita. Que tipo de conhecimento, por exemplo, nos é

inacessível por causa das deficiências causadas por nossa dependência em relação à leitura e à escrita? O que a cosmologia indígena pode nos ensinar a respeito do modo como interagimos com o mundo, e os conhecimentos que construímos nessa interação? O que sabem os kashinawás que nós não sabemos, por causa de seu excedente de visão em relação a nós? Nunca é demais lembrar a especificidade de nossos pontos de vista, segundo a qual os sentidos que atribuímos às coisas são determinados pela posição ideológica que ocupamos no mundo, sendo-nos vedado o acesso à totalidade ou o conhecimento de uma verdade absoluta. Durante muito tempo a atitude de antropólogos diante de seu objeto de estudo podia ser resumida à idéia falaciosa de que “nós temos história, eles têm mito” (Clifford et al., apud Gunew, 1994, p.33). Por isso, “minority individuals are always treated and forced to experience themselves generically, that is, they are excluded automatically from claiming universality” (Gunew, op.cit.). Essa atitude etnocêntrica de desvalorização da alteridade não seria uma característica apenas das culturas ocidentais, “escritas” ou “civilizadas”, segundo Viveiros de Castro, mas uma característica de todas as culturas em geral.

3.7 O perspectivismo de Viveiros de Castro

A idéia de que todas as culturas são, a seu modo, etnocêntricas, na verdade não foi formulada por Viveiros de Castro, mas por Lévi-Strauss, por ele citado em seu originalíssimo estudo sobre o perspectivismo ameríndio na Amazônia (2002). Muito do que o autor conclui em seu estudo pode ser especialmente relevante para nossa presente discussão sobre hibridismo intercultural; vale a pena, portanto, conhecer a visão antropológica do autor sobre as questões de natureza e cultura, no bojo de sua reflexão sobre a noção do perspectivismo ameríndio. Sua noção foi inspirada no convívio do antropólogo com os índios Araweté, do Pará, e nas conversas com a antropóloga Tânia Stolze Lima (na época sua orientanda), que trabalhou com os índios Juruna. O tema mais recorrente nas conversas com a aluna era a estrutura conceitual do perspectivismo, ou seja, a noção indígena segundo a qual o mundo é habitado não só por seres humanos, mas também por outros “sujeitos” e “pessoas” que vêem a realidade de forma diferente dos seres humanos. Em outras palavras, a noção de que basicamente todos os seres e animais, especialmente aqueles envolvidos com a atividade da caça, têm um ponto de vista, e que ele difere do nosso. Por exemplo, para nós o que parece ser um monte de vermes se alimentando de carne em decomposição é um prato de peixes grelhados visto por um urubu; o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar; o que para nós não

passa de um barreiro lamacento constitui, para as antas, uma grande casa cerimonial. Na cosmologia ameríndia, as antas, os jaguares e os urubus são considerados humanos, pois têm um ponto de vista; e a partir do momento em que se tem um, é-se considerado humano. Nesse sentido, Viveiros de Castro situa o perspectivismo ameríndio numa posição diametralmente oposta em relação à nossa visão de mundo. Essa, segundo o autor, pode ser resumida na idéia saussureana de que o ponto de vista cria o objeto. Em contrapartida, o perspectivismo ameríndio se baseia na idéia, bastante original aliás, de que o ponto de vista cria o sujeito. De acordo com Viveiros de Castro,

É por isso que termos como *wari'* (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) ou *masa* (Arhem 1993) significam 'gente', mas podem ser ditos por – e portanto ditos de – classes muito diferentes de seres; ditos pelos humanos, designam os seres humanos, mas ditos pelos queixadas, guaribas ou castores, eles se auto-referem aos queixadas, guaribas ou castores (2002, p.373).

Visto que tanto animais quanto seres humanos podem constituir sujeitos, os ameríndios acreditam na humanidade como origem comum de ambos, ou seja, também os animais teriam sido humanos um dia, deixando de sê-los no mundo presente; contudo, por baixo de sua máscara animal ainda escondem uma subjetividade e uma intencionalidade humanas, organizando seu mundo social à maneira dos homens, e exercendo atividades semelhantes, como as de caça e pesca. Dotados de um ponto de vista e, portanto capazes de assumir a perspectiva de sujeitos, esses não-humanos não apenas se consideram “pessoas”, mas enxergam a si mesmos cultural e morfológicamente como humanos. Poder-se-ia perguntar então: por que os animais se vêem como humanos? Para Viveiros de Castro, é porque os humanos os vêem como animais, vendo-se a si mesmos como humanos: “Se os humanos vêem-se como humanos e são vistos como não-humanos – como animais ou espíritos – pelos não-humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos” (2002, p.377). E vendo-se a si mesmos como tais, segundo o autor, eles nos vêem como animais: o jaguar, por exemplo, vê os humanos como antas ou quaisquer outros animais que lhes sirvam como presa, enquanto as antas podem ver humanos como jaguares ou outros de seus predadores (como veremos adiante, a importância da visão atribuída por Viveiros de Castro dentro da cosmologia ameríndia permite aproxima-lo da forma como Bakhtin concebe o ato de ver) . Mesmo que sob uma nova “roupa”, os animais e outros seres continuam sendo humanos – lembrando que Viveiros de Castro usa o termo não como espécie (o “ser

humano”), mas como condição: a condição de humanidade que caracteriza todos os seres da natureza, seu princípio constitutivo original e comum.

Diante da multiplicidade de pontos de vista sobre a realidade, é compreensível que o perspectivismo seja associado à idéia de relativismo: a noção de um vale-tudo, onde qualquer perspectiva é igualmente válida, ou tudo pode ser verdadeiro, dependendo do ponto de vista. Viveiros de Castro (2002) responde a essa crítica afirmando que o perspectivismo não é um relativismo, mas um *multinaturalismo* – termo cunhado pelo próprio autor para servir de contraste à ideologia multiculturalista ocidental. O contraste, para o autor, se dá pelo seguinte motivo: enquanto o multiculturalismo pressupõe uma só natureza representada por várias culturas, a cosmologia ameríndia parte da hipótese oposta: a de que haveria uma unidade do espírito, manifestada numa diversidade de corpos. Lévi-Strauss (apud Viveiros de Castro, 2002) conta que quando os missionários espanhóis logo após a descoberta da América eram capturados pelos índios das Antilhas, eram por eles afogados, pois aos índios interessava saber que tipo de corpo revestia aquela forma de espiritualidade ou intencionalidade. Enquanto isso, os missionários estavam interessados em descobrir se o índio tinha ou não uma alma – um bom exemplo da assimetria de perspectivas. Para os índios, não havia dúvida de que os espanhóis tinham uma alma (e, dotados de uma alma, também possuíam uma cultura, embora não seja possível garantir que o significado atribuído a esse termo na cosmologia ameríndia seja o mesmo para nós); o que realmente lhes interessava era saber se os espanhóis tinham corpos perecíveis como eles próprios, ou se se assemelhavam às divindades por eles cultuadas. Eis, a meu ver, um exemplo bastante didático do que seria a noção de perspectivismo para Viveiros de Castro, possivelmente inspirada pela idéia de assimetria de perspectivas que Lévi-Strauss já constatara em seus próprios estudos. Não se trata, conforme reitera o autor, de um vale-tudo relativista; só seria um relativismo, por exemplo, se os índios acreditassem que para os porcos todos os outros seres fossem, em seu âmago, porcos, apesar de parecerem onças, homens, jacarés, etc. Em vez disso, conforme relatado por Viveiros de Castro, os índios acreditam na humanidade interior dos porcos, estando essa humanidade na origem comum de homens e animais. A questão é assim colocada pelo antropólogo:

Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – *nós inclusive* (Viveiros de Castro, 2002, p.485).

No bojo da cosmologia ameríndia está, portanto, a crença numa continuidade ou unidade do espírito, intencionalidade, humanidade ou alma, e numa descontinuidade ou multiplicidade de corpos. É isso que leva Viveiros de Castro a formular a idéia de que “a Cultura é a natureza do Sujeito”, isto é, a Cultura é o modo como todo sujeito vivencia a sua própria natureza, enquanto “a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo, ou seja, enquanto um objeto para um sujeito” (2000, p.316). A natureza seria assim descontínua, manifestada através de formas diferentes, todas elas pontuadas por uma humanidade. Mesmo para um leitor pouco familiarizado com a antropologia de Viveiros de Castro, é possível perceber como as questões de cultura e natureza adquirem outros matizes sob a ótica do perspectivismo ameríndio. Longe de constituírem valores absolutos de uma dicotomia clássica que remete a outros binarismos como “objetivo” e “subjetivo”, “universal” e “particular”, “dado” e “construído”, as noções de Natureza e Cultura na cosmologia ameríndia não devem ser vistas como essências, mas como pontos de vista móveis. Nessa cosmologia complexa, avessa ao pensamento dualista ocidental, Natureza e Cultura são “parte de um mesmo campo sociocósmico” (2002, p.370), livres das amarras de uma concepção essencialista ou substantivista como a nossa. De acordo com o perspectivismo ameríndio, o que para mim constitui minha cultura é, por assim dizer, a natureza para o outro, estando os dois conceitos indissolavelmente ligados ao contexto, à posição e à perspectiva daquele que vê e fala. Por isso “natureza” e “cultura”, “eu” e “outro”, “animal” e “humano”, “corpo” e “espírito”, não se sustentam enquanto valores absolutos ou características essenciais, inerentes ao sujeito, mas sim como atributos adquiridos somente na relação com o outro, num espaço muito parecido àquele que Bhabha caracterizou como intersticial – “a space that is sceptical of cultural totalization, of notions of identity which depend for their authority on being originary, or concepts of culture which depend for their value on being pure, or of a tradition which depends for its effectivity, on being continuous”. Aí começam a se esboçar as semelhanças entre a visão anti-essencialista de identidade proposta por Bhabha e a problemática de cultura e natureza no perspectivismo de Viveiros de Castro.

3.8 Uma ontologia relacional

Para Bhabha, a identidade do sujeito é sempre pronominal, formada na interação social com os outros membros de sua comunidade; é um sujeito que por vezes ocupa o lugar do “eu”, outras vezes fala como “nós” para se referir a um grupo social imediato, ou ainda como impessoalidade. De forma semelhante, entre os Araweté do Pará, conforme Viveiros de Castro (2002) observa, as palavras usadas para se referir ao sujeito são dêiticas. Aqui e lá, tanto para Bhabha (1995) quanto para Viveiros de Castro (2002), “eu”, “tu”, “agora”, “ontem”, “aqui”, entre outros, são termos cujos referentes só podem ser determinados em relação aos interlocutores, e seus posicionamentos numa situação de interação determinada; mudam de sentido dependendo da posição do *corpo* dos interlocutores e do momento específico da enunciação. Menezes de Souza (2003) defende que esse conceito de sujeito pronominal está diretamente ligado aos conceitos de tempo nas culturas indígenas, conforme atestam as narrativas indígenas analisadas por ele. A análise sugere que esse sujeito pronominal é também “relacional”, pois proporciona um diálogo entre um tempo mítico e coletivo, e um tempo presente, atual e social. O tempo mítico, em que seres e coisas possuíam formas intercambiáveis, em constante transformação, contrasta com o tempo presente, marcado pela separação definitiva entre os seres, que passam a viver segundo uma história linear. Enquanto o primeiro se manifesta através de um sujeito coletivo, indiferenciado, o segundo produz um sujeito como indivíduo, autor de suas narrativas. Nas narrativas estudadas pelo autor, há o narrador que às vezes assume a posição genérica (“índio”), ou às vezes fala através de um etnônimo (por exemplo, “kashinawá”). Trata-se, portanto, de um sujeito relacional, capaz de assumir e narrar em perspectivas diferentes, transitando entre duas temporalidades.

Esse relacionalismo caracteriza também o perspectivismo de Viveiros de Castro. Para o antropólogo, em nossa cosmologia a relatividade posicional que associamos a determinados aspectos de nossa vida em sociedade ocidental é um ponto pacífico; os termos que definem nossas relações de parentesco são um bom exemplo disso: o fato de ser “filho” de minha mãe e ao mesmo tempo “genro” de minha sogra não desencadeia em mim nenhuma crise ontológica. Por outro lado, outros substantivos como “onça” e “rio”, para nós, podem ser considerados mais absolutos ou auto-suficientes do que

“filho”, pois não dependem de nenhuma contingência ou relação externa ou outros conceitos para se firmarem enquanto elementos dotados de plena significação. Contudo, a visão de mundo ameríndia parece ser outra. Segundo Viveiros de Castro (2002), “onça” e “rio” na cosmologia ameríndia são tão relacionais quanto os termos de parentesco, possuindo características tanto de nomes quanto de pronomes, funcionando tanto como substantivos quanto dêiticos. No perspectivismo ameríndio, a “onça” só é “onça” para alguém, ou porque existe algo ou alguém para quem ela existe; afinal, não é demais lembrar que nessa cosmologia todos os seres e coisas possuem um ponto de vista, diferentes do nosso. Essa constatação leva o autor à idéia de perspectivismo como uma “ontologia relacional” (2002, p.385), onde as formas individuais não são a realidade última. Aliás, a própria “realidade”, como o autor afirma a seguir, pode ser entendida como algo relacional, cuja apreensão depende do ponto de vista ocupado pelo sujeito. Se a realidade depende, em última instância, do ponto de vista ocupado pelo sujeito que a apreende, o mesmo pode ser concluído sobre a natureza e a cultura, sendo plausível constatar, como faz o antropólogo, que cultura para uns é a natureza de outros – um mero lamaceiro para nós é um lugar de cerimônias para as antas, só para citar um exemplo da diferença ou reciprocidade de pontos de vista. Tal é a abundância de exemplos semelhantes que me parece especialmente apropriada a epígrafe escolhida pelo autor, de autoria de Lévi-Strauss, para quem a reciprocidade de pontos de vista parece não se restringir apenas à cosmologia ameríndia – como esclarece o autor na introdução à sua obra (2002), a antropologia é uma atividade de *tradução* (cultural): sua reconstituição da cosmologia indígena a partir de sua própria cosmologia ocidental é feita de tal forma que nos instiga a “forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas” (2002, p.15). Um exemplo da diferença de perspectivas no mundo ocidental é o caso das tropas americanas enviadas ao Iraque para garantir o estabelecimento de uma sociedade ‘democrática’; não é de se espantar, contudo, que tenham sido recebidas com ceticismo por alguns setores da população iraquiana, sob cujo ponto de vista os americanos seriam os verdadeiros terroristas. Desse modo,

Um ponto de vista não é uma opinião subjetiva; não há nada de subjetivo nos conceitos de ‘ontem’ e ‘amanhã’, como não há nos de ‘minha mãe’ ou ‘teu irmão’. O mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista porque o ‘mundo’ é composto das diferentes espécies, *é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista*: não há pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista. (Viveiros de Castro, 2002, p.385).

Vale a pena ressaltar a diferença colocada pelo autor entre um *ponto de vista* e uma *opinião*, segundo a qual o ponto de vista nunca é subjetivo, ou, como diria Viveiros de Castro, *relativo* (não se pode arbitrariamente *escolher*, portanto, um ponto de vista para apreender o mundo). Se o relativismo supõe uma variedade de representações de uma mesma natureza imutável, o perspectivismo pressupõe o contrário: uma unidade de espírito, ‘encorporado’ (*embodied*) numa intencionalidade criada por / criando a perspectiva / ponto de vista do sujeito observador / narrador; como um só ‘espírito’, que habita no fundo de seres humanos e não-humanos, e enxerga a mesma coisa através das espécies diversas. Mas então, se é assim, por que vemos as antas como animais, e somos vistos por elas provavelmente como onças? A diferença, segundo Viveiros de Castro, está no corpo: “uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, ‘múltiplas naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável” (Viveiros de Castro, 2002, p.379).

3.9 Benveniste

Enquanto unidade representativa pronominal, a cultura é representada pelo pronome pessoal “eu”, ocupado por aquele que assume a perspectiva do sujeito, a partir de um *locus de enunciação*. Ainda que Viveiros de Castro não use a expressão, seu uso neste contexto não nos parece indevido ou equivocado. Em vez de *locus*, o antropólogo fala de uma perspectiva *corporal*, entendendo ‘corpo’ menos como fisiologia ou anatomia do que como conjunto de modos de ser e de agir que geram práticas, percepções e atitudes recorrentes, ou seja, seu *habitus*: de que se alimenta, onde vive, com quem se relaciona, se vive em grupos ou passa a maior parte do tempo sozinho, etc.; ‘corpo’, portanto, como “feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (2002:380). Assim, é possível depreender a grande importância que o antropólogo atribui ao *locus* de onde a primeira pessoa – *eu* – enuncia. Enquanto “instância do discurso”, na terminologia de Benveniste (1991), o *eu* só pode definir-se em termos de enunciação, constituindo uma instância única por definição, e destituído de qualquer valor a não ser nessa instância em que é produzido: “*eu* significa a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*” (Benveniste 1991, p.278). Se comparado com qualquer outro signo do sistema lingüístico a que pertence, o pronome de primeira pessoa é uma categoria vazia de significado, só adquirindo um em seu uso por um falante numa situação de comunicação verbal. Como o próprio Benveniste observa, “a

linguagem é organizada de tal modo que permite a cada locutor apropriar-se de uma linguagem inteira ao designar-se como ‘eu’”(1991, p.218).Ao dizer *eu*, esse falante se posiciona discursivamente, e assim atualiza a linguagem, colocando-a em uso, movimento ou funcionamento, abrindo-a para a mudança; nesse processo, “eu” se transforma: passa de elemento da língua, sistemático, centrípeto, a elemento do discurso, individual, centrífugo. É nesses termos que Bakhtin (1992a) sugere que a consciência está situada sempre numa fronteira: na fronteira imediata de minha própria particularidade, minha experiência única de vida, que existe só para mim, que só eu conheço, e a realidade puramente abstrata da língua enquanto sistema. De modo semelhante, ou seja, como instância discursiva, o *eu* instaura a figura de um interlocutor – *tu* – como o “indivíduo alocutado na presente instância de discurso contendo a instância lingüística *tu*” (1991, p.279). Tratam-se, para Benveniste, de “signos vazios” que só se tornam plenos quando um locutor os assume no ato de conversão da linguagem em discurso.

Em contrapartida, os pronomes de terceira pessoa são completamente diferentes de *eu* e *tu* por sua função e natureza, de acordo com o lingüista. Enquanto substitutos de elementos do enunciado, podem ser considerados como “não-pessoas” (1991), na medida em que jamais constituem uma instância discursiva. Para Viveiros de Castro, esse não-sujeito, na posição de terceira pessoa ou objeto de que se fala, representa o não-humano, portanto situado no domínio da irracionalidade.

O esquema conceitual de Benveniste baseado no uso de pronomes como instâncias do discurso é usado por Viveiros de Castro, de modo bastante original, para compreender a natureza de fenômenos sobrenaturais na cosmologia amazônica. Segundo o autor (2002), o mais comum desses fenômenos se dá quando um índio, sozinho na floresta, encontra um ser que a princípio se assemelha a um animal ou pessoa, e depois revela ser um espírito falando com o nativo. Ao falar, esse espírito se coloca como o *eu* da interação (assumindo, portanto, um ponto de vista que lhe confere humanidade), e instaura o índio como *tu*. No momento em que aceita esse papel, o índio corre grande perigo de vida, pois como interlocutor desse *eu* sobrenatural, compactua com seu ponto

de vista e passa a ser sua “presa” – o que nessa situação significa desumanizar-se, transformando-se em um ser da mesma espécie que o *eu*, seja ele espírito ou animal. Daí o temor de um índio, sozinho no meio da floresta, ao se deparar com um ser que a princípio lhe *parece* ou se lhe apresenta como um animal ou pessoa. Moral da estória, de acordo com Viveiros de Castro: “as aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos” (2002, p.397). Não seria essa também a moral de outras estórias, mais próximas de nossa cosmologia? De certa forma, não seria também por isso que as aparências nos enganam? Há, decerto, situações interculturais, por exemplo, onde talvez não sejamos vistos como gente por nossos interlocutores? Por que tantos mal entendidos em nossas interações cotidianas, sobretudo ao nos encontrarmos em situações e ambientes desconhecidos, quando não sabemos de quem é o ponto de vista dominante? Não seria o momento de refletir sobre a abrangência, o valor ou a contribuição do perspectivismo ameríndio para a compreensão de nossa própria cosmologia – chegou o momento, esperado por Lévi-Strauss, em que a reciprocidade de perspectivas reivindica um campo de aplicação mais vasto? Quiçá a maior lição deixada pelo perspectivismo ameríndio seja a de que não há fatos naturais autônomos, visto que a natureza de uns é, conforme conclui Viveiros de Castro, a cultura de outros. Se assim for, natureza e cultura estarão sempre indissolivelmente ligados ao contexto e à posição daquele que vê e enuncia. É por isso que “eu” e o “outro”, “animalidade” e “humanidade”, “fato” e “valor”, “dado” e “construído”, “corpo” e “espírito”, “universal” e “particular”, “objetivo” e “subjetivo”, “ciência” e “arte”, “natureza” e “cultura”, entre tantos outros dualismos, não se sustentam enquanto características essenciais, inerentes ao sujeito, mas sim como relacionais. Ao longo de sua viagem no Xingu, Viveiros de Castro enfrentou o desafio de descrever uma “sociedade” como a Araweté, que não conhecia nenhum desses dualismos tão comuns em nossa cosmologia e até mesmo na base da antropologia – como o próprio autor reconhece, admitindo levar na bagagem de pesquisador iniciante e inexperiente esse arcabouço teórico baseado em oposições dicotômicas. Nesse sentido, a convivência com os Araweté o levou a perceber o quão complexas eram as relações estabelecidas por eles entre natureza e cultura, por exemplo, cujos significados ou valores dentro de sua cosmologia não eram exatamente os mesmos que no ocidente, conforme o autor constatou logo no início de seu convívio com os Araweté; foi a constatação de que “o real foge por todos os buracos da malha,

sempre demasiadamente larga, das redes binárias da razão; e, ainda mais importante, a idéia de que essa fuga é ela mesma um objeto privilegiado do pensamento indígena” (Viveiros de Castro, 2002, p.17).

3.10 Temporalidades alternativas

Semelhante constatação foi feita por outra antropóloga, Overing, em seu contato com os índios Piaroa, localizados na bacia do rio Orinoco, na Amazônia venezuelana, cuja noção de tempo desafia nossas idéias pré-concebidas de causa e efeito, racional e irracional, presente e passado. Estudando a comunidade Piaroa, Overing (1995) fez duas constatações importantes: primeiro, para os Piaroa, assim como para os Araweté estudados por Viveiros de Castro, os animais eram (e ainda são) humanos no “tempo-antes” ou no passado mítico, ou seja, a humanidade é o fundo comum de homens e animais. Segundo, a antropóloga constatou a existência de uma teoria de tempo bastante distinta da vigente em nossa cosmologia ocidental. Se a nossa visão ocidental de tempo linear e progressivo prega uma relação direta de causa e efeito entre os acontecimentos, e um princípio hierárquico segundo o qual os mais novos da comunidade obedecem aos mais velhos, na Amazônia esse princípio não se sustenta. A autora sugere que, para os Piaroa, o tempo pode ser caleidoscópico, fragmentado, às vezes até linear, outras não, podendo recombinar-se em novas configurações. Na cosmologia dos Piaroa, o tempo tem um contexto, ou uma natureza contextual, não havendo, portanto, nenhuma contradição na idéia de que o tempo ora é linear, ora não. Nem mesmo a morte pode ser vista com um processo linear, pois os mortos piaroas não pertencem ao passado; como seres eternamente presentes, embora habitando em moradias bastante distintas das habitações terrenas, os mortos podem interferir em nossas atividades terrenas (amiúde com conseqüências desastrosas).

No raciocínio de Overing, o fato de o tempo linear não ocupar uma posição de destaque entre os Piaroa faz com que o conceito de tempo não seja considerado relevante para a teoria e prática sociais. Uma das conseqüências disso é que, ao contrário da cosmologia ocidental, onde há uma precedência atribuída aos mais velhos sobre os mais jovens, na Amazônia esse princípio não é comum – segundo a autora, dificilmente se encontrará na região um conselho de anciãos com poderes deliberativos sobre os mais jovens. Além

disso, os pais parecem ter pouco poder e controle sobre os filhos, fato que a autora procura justificar com referência à visão dos Piaroa sobre a relação entre o tempo e as relações de poder, muito diferente da nossa. Para nós, o conjunto de fatos históricos que fazem parte de nosso passado tem uma influência menor no presente do que para os Piaroa, cuja história sempre incorpora um passado mítico; esse tempo mítico não é o passado, mas um tempo *onipresente*, que tem um efeito contínuo sobre o tempo atual. Além disso, como a ação de deuses e outros seres do tempo mítico sobre o presente é constante e imprevisível, não há como descrever a história piaroa como uma seqüência de eventos lineares e acumulativos.

A conclusão tirada por Overing é que não se pode determinar se a nossa concepção de tempo é mais correta ou melhor que as outras, *de acordo com os mesmos critérios ou parâmetros*. A posição da autora é ratificada por Hughes (1995), que chega à mesma conclusão após pesquisar uma comunidade indígena em Bali: “our western sense of time depends upon our instruments of measurement, and what those instruments measure results from our need to know different, usually more precisely delimited, things than those Indonesian societies need to know” (Hughes, 1995, p.2). Em outro contexto, o dos Apinayé, Damatta (2000) conclui que “o tempo como totalizador generoso não é uma “verdade verdadeira”, mas um modo especial de conceituar o universo social, vivenciá-lo e interpretá-lo” (2000, p.125). Para Damatta, ser capaz de admitir a idéia de um tempo não-linear como o dos Apinayé possibilita o surgimento de novas formas de compreensão da sociedade humana. Assim, Damatta, Hughes, Overing e Viveiros de Castro acreditam que, por se tratar de visões de mundo incomensuráveis, situadas em contextos sociais, históricos e ideológicos diferentes, as cosmologias ameríndia e ocidental devem ser julgadas segundo padrões diferentes. Essa necessidade também foi apontada, como vimos, por Viveiros de Castro, para quem o que para nós é natureza pode muito bem ser a cultura de outros. De forma semelhante, após refletir sobre a parcialidade de nossos valores culturais, Overing conclui que “uma moralidade que não seja a moralidade de alguma sociedade em particular não existe em lugar algum” (1995, p.123). Destarte faz-se necessário valorizar o contexto em sua particularidade local, e ao mesmo tempo negar a existência de princípios universais, ou de uma única realidade objetiva; em vez disso, a autora acredita numa pluralidade de conhecimentos, cada um dos quais só pode oferecer uma visão parcial da realidade:

“nunca é possível chegar a uma conclusão aparente, senão dentro da visão de mundo que está sendo apresentada. Não existem dados absolutamente neutros aos quais podemos recorrer para atacar ou defender uma dada teoria metafísica” (Overing 1995, p.132). Nesse ponto, tanto Overing quanto Viveiros de Castro concordam quanto à inexistência de fatos naturais autônomos, desvinculados de um ponto de vista específico. É nesses termos que Viveiros de Castro explica porque, na cosmologia ameríndia, o mundo das antas não é o mesmo que o mundo dos humanos; como já vimos, não é o mesmo porque seus pontos de vista são diferentes, de onde o autor conclui não haver pontos de vista *sobre* o mundo – o mundo *é* um ponto de vista, na medida em que o modo como o enxergamos, ou os sentidos que atribuímos às coisas, depende de nossa perspectiva. A idéia faz ainda mais sentido à luz da lição dada por Lévi-Strauss (apud Viveiros de Castro): “O bárbaro é, antes de mais nada, o homem que crê na existência da barbárie” (2002, p.368). A *assimetria de perspectivas* é a característica marcante dos primeiros encontros entre espanhóis e os índios das Grandes Antilhas após a descoberta da América, segundo o antropólogo: os espanhóis, interessados em saber se os índios tinham uma alma, recorriam às ciências humanas e acabavam concluindo que eram animais; os índios, curiosos para saber como eram os corpos dos espanhóis, desconfiavam que fossem divindades. Em outra área de investigação, Menezes de Souza (2006) toca num ponto semelhante ao evocar a idéia de *esquematas*, apresentada por Gombrich em seu estudo sobre a psicologia da representação pictórica; tais esquemas seriam estruturas culturais que usamos para fazer sentido da realidade, e que explicam porque um artista chinês representa uma paisagem inglesa como se fosse uma de suas paisagens chinesas, ou porque um pintor inglês retrata uma paisagem chinesa como uma cena tipicamente inglesa. A conclusão de Gombrich (apud Menezes de Souza) é que “a pintura é uma atividade, e o artista tende conseqüentemente a ver o que pinta ao invés de pintar o que vê”. Ao refletir sobre a linguagem pictórica, Bakhtin (1992a) também conclui, de forma semelhante a Gombrich, que a atitude do artista para com o que representa *sempre entra na composição da imagem*.

3.11 Bakhtin e Viveiros de Castro

De minha parte, não me parece um despropósito aproximar o perspectivismo de Viveiros de Castro da idéia de posicionamento elaborada por Bakhtin, já mencionada no capítulo anterior, segundo a qual cada um de nós ocupa um lugar único no mundo, a

partir do qual atribuímos sentido às coisas. A lei de posicionamento de Bakhtin responde à questão antes formulada por Viveiros de Castro e respondida pelo próprio, do motivo por que somos vistos pelas antas como predadores, ao mesmo tempo em que as onças nos vêem como presa. Tanto em um caso quanto no outro, só se pode ver uma parte da realidade, que constitui uma fatia. Tanto Viveiros de Castro quanto Bakhtin enfatizam a importância da visão. Ver, para Bakhtin (1992a), nunca é um ato indiferente, por parte de um observador neutro e objetivo, que se mantém à distância de seu objeto. Muito pelo contrário, “ver uma coisa, tomar consciência dela pela primeira vez, significa estabelecer uma relação dialógica com a coisa: ela não existe mais só em si e para si, mas para algum outro (já há uma relação de duas consciências)” (1992a, p.343). Embora Viveiros de Castro não tenha feito afirmação semelhante sobre o perspectivismo ameríndio, parece-me que essa noção da visão enquanto um diálogo entre duas consciências ou subjetividades é válida também nessa cosmologia, onde um ponto de vista ou uma perspectiva devem ser entendidos menos como uma localização fixa do que como parte de um processo dinâmico, relacional, e, por que não, *dialógico*. As semelhanças entre o pensamento de Bakhtin, as conclusões tiradas por Viveiros de Castro sobre o perspectivismo indígena, e a teoria da relatividade de Einstein me remetem a uma citação de Lévi-Strauss feita por Viveiros de Castro (2002, p.399), e que gostaria de reproduzir aqui:

Talvez venhamos a descobrir, um dia, que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso – se é que o termo poderia então se aplicar – não tivera portanto a consciência por teatro, mas o mundo, onde uma humanidade dotada de faculdades constantes encontrara-se, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos (Lévi-Strauss apud Viveiros de Castro, 2002, p.399).

Tendo em mente a importância do ponto de vista do observador defendida por Bakhtin, Einstein e Viveiros de Castro, devo admitir que meu conhecimento do mundo é apenas parcial, sendo-me concedido o direito a apenas uma parte ou fatia da “verdade”; parcial enquanto minha, indissociável de minha posição singular no mundo. O outro também tem acesso a uma parte dessa verdade, e seu conhecimento é necessariamente diferente do meu, *contingente* em relação ao meu; o resultado é um paradoxo que diz que todos nós partilhamos do que é único: o que todos temos em comum é o fato de ocuparmos lugares únicos, singulares:

A outridade não é, pois, apenas um apriori metafísico ... Há também um hiato estrutural na visão de que o homem é dotado, um ponto cego ditado pela lei da localização. Mas, uma vez que o lugar ocupado por cada um de nós é único, tanto as coisas que não posso ver quanto aquelas que posso são distintas em relação a mim mesmo e ajudam de diferentes e importantes maneiras a constituir-me (1998, p.95).

Em outras palavras, depois de ver a mim mesmo refratado no olhar de outrem, acabo regressando a mim mesmo, vertendo para a linguagem de minha consciência o que apreendi através da consciência do outro – um ato de *fagocitose*, à maneira do índio kashinawá que retorna à sua aldeia, de posse do conhecimento adquirido através do *nixi-pae*. É na relação com a outridade que calibro o tempo e o lugar de minha própria posição, que está sempre em mudança; é no diálogo com outros interlocutores que traço as coordenadas espaço-temporais de meu lugar no mundo. Por isso, para Bakhtin

A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar de um diálogo: interrogar, escutar, responder, concordar etc. Neste diálogo o homem participa todo e com toda a sua vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, com o corpo todo, com as suas ações. Ele se põe todo na palavra, e esta palavra entra no tecido dialógico da existência humana, no simpósio universal (Clark & Holquist, 1998, p.13).

A palavra é o ponto de encontro de duas consciências, para o pensador russo; um território compartilhado tanto pelo locutor quanto por seu ouvinte, que é sempre o co-autor de seus enunciados. Por um lado, elaboramos nossos enunciados em função da reação ou resposta do outro, sendo essa, basicamente, a principal orientação de nossos enunciados: para “fora” de nós mesmos, em direção ao outro. Por isso o pensador conclui que a busca da palavra pessoal é sempre maior do que a própria pessoa, e que em última instância, quanto mais procuro por mim mesmo, mais encontro o outro. Essa palavra, vale a pena lembrar, não é a palavra escrita, mas sim a palavra manifestada através de seus olhos, lábios, mãos, espírito, corpo: como diz Bakhtin, o homem se põe todo na palavra, pensamento que ecoa também na citação anterior de Kress, segundo a qual a sinestesia é responsável por formas específicas de pensar, e que só teremos a ganhar se conseguirmos ter sempre em mente essa diversidade de formas de construir significados, de conhecer. Outro ponto interessante mencionado por Kress é a nossa habilidade de *traduzir* constantemente de um meio para outro. Traduzir implica um encontro de pelo menos consciências, traduzir de um conhecimento para outro, onde nos pomos a traduzir a palavra do outro, contrapondo-a à nossa, numa tentativa de compreendê-la ou assimilá-la. Foi o que fizeram os kashinawás ao aprenderem a escrita alfabética dos brancos, apropriando-se de elementos que lhe eram culturalmente

distintos e transformando-os. No encontro com a alteridade radical do homem branco, um pouco como no mito da anaconda, o kashinawá se abriu para a escrita, incorporou-a para aprender a negociar com a hegemonia do homem branco em sua modalidade escrita (assim como Rigoleta Menchú na Guatemala, onde a índia de origem quiché aprendeu o espanhol já depois de adulta para servir um propósito: negociar em pé de igualdade com o governo guatemalteco de maioria ladina), utilizando-a como uma ferramenta para se fazer ouvir, mas sem abrir mão de seu conjunto de valores e seus interesses; fazê-la servir um determinado propósito ou função, mas sem abrir mão do seu próprio conjunto de valores e interesses. Como o índio do mito da anaconda, depois de transformado e já em posse do novo conhecimento, o índio volta à sua comunidade (aprendo com o sofrimento do outro, segundo Bakhtin, me colocando em seu lugar e vendo as árvores sob a ótica da dor, mas no final acabo voltando para o meu lócus, de onde posso complementar o que vi refratado no olhar do outro com meu próprio ponto de vista, valendo-me de meu excedente de visão). Traduzir foi também o que fizeram os membros do Exército Zapatista de Libertação Nacional, segundo Mignolo, ao trazer o marxismo para o contexto da mobilização pelo direito à terra por parte dos camponeses no sul do México. Foi a partir desse lócus de enunciação que os zapatistas começaram a construção de um *border thinking*. E na antropologia a tradução consiste no ofício do antropólogo: não foi à toa que Viveiros de Castro (2002) definiu o fazer antropológico como um ato de tradução sem objetificar outras culturas ou tentar fixá-las em lugares pré-determinados por nossa própria herança cultural e ideológica. O antropólogo deve ouvir atentamente o que as outras sociedades têm a dizer, e não simplesmente partir do que sua própria cultura lhe diz para comparar com os recortes feitos por essas sociedades. Trata-se, segundo Viveiros de Castro, de um verdadeiro *diálogo*, onde as culturas não são reduzidas a meros objetos de estudo de nossa parte, mas são encaradas como possíveis e respeitáveis interlocutores de uma teoria maior sobre as relações sociais. Em outras palavras, o antropólogo deve tentar colocar seu objeto de estudo no mesmo plano epistemológico que ele – exatamente aquilo que Mignolo acusa Ortiz de *não* fazer em seu estudo sobre a transculturação em Cuba. Colocar-se no mesmo nível que seu objeto de estudo exige do antropólogo o reconhecimento de que nenhum observador ou nenhuma cultura podem ser oniscientes, cabendo-lhes formular julgamentos de valor baseados naquela fatia de mundo que lhes é acessível a partir de seu lócus. Paradoxalmente, o antropólogo tenta se colocar na mesma perspectiva de seu objeto (ou seja, um objeto que inclui o ponto de vista subjetivo do indígena da cultura

observada), sem no entanto se anular enquanto sujeito, nem buscar “uma comunhão de espíritos com a comunidade indígena”, mas tentando ocupar as posições de observador e de indígena ao mesmo tempo, dando ao fato social observado “uma tridimensionalidade crítica” (Menezes de Souza, 2001). Afinal, como nos lembrou Bakhtin, é preciso voltar ao nosso próprio lócus para processarmos o que observamos a partir de nossa experiência. Se nossa empreitada for bem sucedida, é possível que nesse retorno sejamos capazes de aprendermos algo sobre a parcialidade de nossos valores e conhecimentos, concebermos novas formas de apreensão do real ou até mesmo percebermos novas facetas de nossas próprias culturas; constatarmos, enfim, que a Natureza de uns é a Cultura de outros, como sugeriu Viveiros de Castro anteriormente. Um pouco como no mito da anaconda, o antropólogo encontrou, no contato e na convivência com a alteridade radical dos Araweté, um conhecimento diferente, baseado em outra forma de conceber o real que chamou de perspectivismo (termo em si já resultante desse processo de tradução cultural, pois provavelmente os Arawetés não se vêem como perspectivistas). Como o indígena que retorna a sua aldeia depois da experiência com o tempo mítico da anaconda, o antropólogo retornou de sua condição como observador entre os Araweté modificado, tendo ele mesmo realizado um trabalho de tradução cultural: se no começo de sua convivência com os Araweté o antropólogo estava munido dos modelos teóricos e esquemas conceituais da antropologia vigentes na época, calcados em um sistema de oposições binárias como natureza \times cultura, no decorrer de sua pesquisa ele descobriu uma interação complexa entre essas dimensões no âmago da cosmologia ameríndia. A partir desse momento o antropólogo se pôs a escrever ‘contra’ o modelo tradicional de etnologia – “contra” não como postura crítica, ou um ataque frontal ao estruturalismo de Lévi-Strauss, cuja importância Viveiros de Castro faz questão de sublinhar. Castro entende “contra” como “a partir de”, tendo como pano de fundo os paradigmas descritivos e tipológicos da antropologia. Tendo passado por esse processo de reavaliação de seu aparato teórico estruturalista desencadeado pelo encontro com a alteridade radical dos Araweté, Viveiros de Castro (2002) olha com desconfiança para colegas que se dizem logo de início isentos de qualquer ranço estruturalista: “os dualismos levam a tudo – desde que se saia deles. Os que começam por se instalar ‘fora deles’ acabam, quase sempre, voltando a eles pela porta dos fundos – e não saindo mais” (2002, p.18). Essa não seria, portanto, a melhor maneira de falar sobre uma cosmologia que não “entende” dicotomias como animal e humano, natureza e cultura, imanente e transcendente, entre outras tantas enraizadas em

nosso pensamento ocidental. Em vez disso, Viveiros de Castro se propõe a fazer “uma reconstrução da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação... de um modo capaz de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas” (2002, p.15). Deve ser necessariamente “nos termos de nossa própria imaginação” por não conseguirmos imaginar o mundo de forma diferente, regido, por exemplo, por uma temporalidade não linear; após o contato transformador com a alteridade araweté, ser capaz de produzir novos significados e aceitar a legitimidade de práticas significativas e conhecimentos diferentes. Dessa forma, como já ressaltou Viveiros de Castro, o discurso da alteridade indígena é colocado no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso. O que mais me impressiona em Viveiros de Castro é sua atitude ética como antropólogo diante de uma comunidade diferente da sua sem objetificá-la. Por exemplo, dedicar-se a estudar a causa de um determinado comportamento do nativo seria, de acordo com o antropólogo, algo como “tentar bater epistemologicamente a carteira do indígena” (2002, p.17), literalmente roubar-lhe o direito a um lócus de onde pode enunciar o seu próprio conhecimento. Seguindo a mesma linha de raciocínio que Viveiros de Castro, o historiador francês Serge Gruzinski (2001) vai sugerir que o contato com os povos ameríndios nos lembra que não estamos sozinhos no mundo das idéias, e que o ocidental não pode mais ser tratado como universal. Portanto, é preciso aprender a relativizar nossas formas de pensamento, praticando um “etnocentrismo crítico”. Voltaremos a Gruzinski mais tarde.

3.12 Perspectivismo, border thinking e tradução

O que Viveiros de Castro defende enquanto antropólogo é a necessidade de valorizar o perspectivismo como uma forma de *border thinking* ou *border gnosis* por meio da qual o potencial epistemológico do indígena não seja ignorado. Não me parece despropositado usar o conceito de Mignolo para me referir ao objetivo que Viveiros de Castro tem em mente ao escrever sobre o perspectivismo indígena: desenvolver uma linguagem analítica à altura da cosmologia indígena, em diálogo com a linguagem que reflete/refrata essa cosmologia. Sua elaboração requer um distanciamento dos paradigmas estruturalistas da antropologia à medida que o antropólogo *se coloca no lugar* do indígena: é desse lugar que passa a observar um modo de vida que reflete/refrata uma visão de mundo e um conjunto de valores diferentes dos seus, e que justamente por sua diferença, podem contribuir para a elaboração de uma teoria mais

geral das relações sociais – teoria que não descarta a contribuição de pensadores como Benveniste e Lévi-Strauss, cujas formulações Viveiros de Castro, em seu ofício de tradutor, usa como ponto de partida para compreender a cosmologia ameríndia. Seu relato etnográfico já constitui um ato de tradução cultural, e a leitura desse relato, por sua vez, já desencadeia em nós outro processo de tradução, de certo modo: através da leitura, tomamos conhecimento de uma cosmologia e de um fazer epistemológico distintos de nossos, tendo uma oportunidade de revermos nossos próprios valores e avalia-los sob um novo prisma. Trata-se, decerto, de uma experiência da qual saímos modificados, talvez mais conscientes da localidade e da parcialidade de nossa própria perspectiva, e da necessidade de relacionar qualquer conhecimento a essa perspectiva ou locus onde é produzido. Tal é a relevância da linguagem analítica a que Viveiros de Castro se propõe a elaborar. Em última instância, não seria essa linguagem a pedra fundamental na construção de um *border gnosis* absolutamente necessário à sobrevivência cultural dos povos ameríndios da Amazônia?

Assim como os povos indígenas da Amazônia, os ameríndios dos Andes dependem da construção de um *border gnosis* para sobreviverem física e culturalmente, segundo Mignolo (2002). *Border thinking*, para o autor, é o resultado de um processo de tradução/transculturização, perfeitamente ilustrado por Mignolo através da história da vida do subcomandante Zapata e de como começou o Exército Zapatista de Libertação Nacional, responsável por tornar e manter o conhecimento indígena vivo, sustentável. O trabalho de tradução empreendido pelo EZLN é visto por Mignolo como um sinônimo de transculturização, ainda que Mignolo tenha algumas reservas em relação ao modo como Ortiz tenha concebido o termo. Se, por um lado, ao cubano devemos atribuir o mérito de enxergar o contato entre culturas como uma via de mão dupla – como um processo onde as mudanças ocorrem do ocidente para o oriente, e vice-versa – por outro sua preocupação com uma pesquisa antropológica científica e objetiva parece não ter sido uma escolha epistemológica particularmente feliz, segundo Mignolo, por dois motivos: primeiro, porque é tendenciosa, valorizando uma epistemologia branca e masculina; segundo, porque nessa perspectiva o cubano só foi capaz de ver transculturalidade em seu objeto de estudo, e não em seu locus de enunciação e de produção de conhecimento. Além disso, Ortiz peca ao se deixar levar por seu nacionalismo movido por um desejo centrípeto de encontrar uma identidade cubana,

resultante de uma síntese harmoniosa de diferenças. Essa síntese, conforme pudemos constatar ao longo da discussão deste trabalho, é sempre parcial e incompleta, pois não leva em conta a atuação das forças centrífugas de descentralização, responsáveis por manter as culturas em estado permanente de hibridização – em suma, todas as culturas são híbridas, hospedando em seu âmago a diferença da alteridade. Ortiz parece acreditar na idéia da cultura cubana como um *happy hybrid*, idéia que não agrada a Mignolo. Por isso, o autor ainda fala em tradução/transculturização como ponto de partida na elaboração de um *border thinking*, mas faz questão de frisar que o objetivo dessa empreitada epistemológica não é chegar a um *happy hybrid*, mas apenas garantir a sobrevivência de formas subalternas de conhecimento. Para isso, sua reflexão precisa levar em conta a diferença colonial, já que a diferença colonial é também a diferença epistemológica que separa um conhecimento hegemônico, proveniente do colonizador, de outros conhecimentos tidos como subjetivos, locais e inferiores, oriundos dos povos colonizados. De acordo com Mignolo, a tradução teve um papel fundamental na criação e na manutenção dessa diferença.

Segundo Mignolo, entre 1600 e 1900 a tradução foi o instrumento usado pelos missionários para converter os povos ameríndios ao cristianismo, e para consolidar a hegemonia política e cultural do colonizador; foi através dela que a diferença colonial foi instaurada, e todas as formas não eurocêntricas de conhecimento, vistas como atrasadas e inferiores, gradualmente silenciadas. Tratava-se, portanto, de um processo totalmente controlado pelos colonizadores, que em última instância tinham o poder de decidir o que era traduzido, como e por quem. Além disso, a tradução nunca se limitou a seus aspectos puramente lingüísticos, exercendo uma influência sobre a subjetividade dos falantes; por isso Mignolo fala em tradução como transculturização, termo que lhe parece mais apropriado por não se restringir aos aspectos sintático-semânticos das línguas envolvidas. De modo bastante conciso, Mignolo define transculturização como “um *conflito* social entre línguas e cosmologias em posições hegemônicas e subalternas” (2002, p.7) – uma definição que, como se vê, revela o interesse maior de Mignolo pelo potencial centrífugo da interculturalidade (diferentemente de Ortiz, que valorizava o que havia de mais centrípeto no transculturalismo cubano), com ênfase no conflito e na diferença colonial.

Como já dissemos numa ocasião anterior, o melhor exemplo de *border thinking*, segundo Mignolo, é o do EZLN. Durante a leitura do relato do subcomandante Marcos sobre sua própria experiência pessoal, citado por Mignolo (2002), é impossível não pensar na experiência do subcomandante como uma instância de fagocitose cultural, noção formulada por Kusch, à qual já aludimos antes. Para que o EZLN nascesse, segundo Mignolo, era preciso que houvesse um encontro entre duas cosmologias tão diferentes quanto as representadas, por um lado, pela cultura urbana ocidentalizada dos grandes centros do México, como é o caso do próprio subcomandante Marcos, e por outro lado a cultura das tradições e conhecimentos ameríndios. Esse encontro foi definido pelo próprio subcomandante como um choque (2002), um espaço de conflito onde se dará a tradução à qual Mignolo constantemente se refere como transculturação. De um lado, um bando de jovens representantes da cultura urbana e influenciados por Marx e Lênin; de outro, as comunidades indígenas maias, cujos conhecimentos acabariam por “indianizar” o grupo, conforme o próprio Marcos admite. A indianização começou, a princípio, com a participação cada vez maior de índios entre os membros do EZLN, tornando-se maioria na organização. O convívio com eles, segundo Marcos, colocou esses jovens marxistas em contato com uma realidade que não podia ser explicada através das teorias sociais, econômicas ou políticas produzidas pelo Ocidente. A esse convívio o subcomandante se referia como uma tradução, através da qual ele se entregou completamente à força do conhecimento ameríndio, e se deixou subjugar por ela, tal como o índio kashinawá que se deixa aniquilar completamente pela alteridade da anaconda, e volta transformado e traduzido; assim o subcomandante foi traduzido e tornou-se ele mesmo um tradutor, passando a defender as causas indígenas através do confronto armado, e a denunciar os efeitos nocivos da tradução assimilatória praticada pelos missionários espanhóis:

We went through a process of re-education, of re-modeling. It was like they unarmed us. As if they had dismantled all the tools we had – marxism, leninism, socialism, urban culture, poetry, literature – everything that was a part of ourselves, and also that we did not know we had. They dismantled us and put us together again, but in a different configuration. And that was for us (urban intellectuals) the only way to survive” (2002, p.7).

É curioso notar a semelhança entre o relato do subcomandante Marcos e o estudo de Kusch sobre as duas formas de conhecimento antagônicas no Peru, já mencionado

neste trabalho. Kusch usa o termo *fagocitose cultural* para descrever o processo de absorção do conhecimento e do conjunto de valores europeus por trás dos ideais de progresso e modernização, característicos do modo de vida e da ideologia no litoral peruano (“ser alguien”), pelo conhecimento desenvolvido a partir do pensamento e tradições ameríndias (“estar aqui”), característicos das montanhas andinas. De acordo com Kusch, nesse conflito, o andino subalterno leva a melhor, pois conhece tanto a razão do dominador quanto a sua própria, o que lhe permite incorporar e transformar o conhecimento hegemônico do “ser alguien” e assim garantir a sobrevivência do “estar aqui”, de um conhecimento que remete ao passado andino. É bom lembrar que em nenhum momento Kusch celebra essa absorção como a vitória de um conhecimento indígena “puro”, “original” ou “intocado”; como ele mesmo faz questão de ressaltar, esse conhecimento já é tão híbrido por natureza, e sujeito à ação das forças centrífugas da cultura, quanto o conhecimento do dominador. Semelhante processo se deu no contato entre os jovens intelectuais mexicanos e os membros indígenas do EZLN, segundo o relato do subcomandante: ao se deparar com uma cosmologia tão rica e ao mesmo tempo inacessível às narrativas ocidentais como a ameríndia, aos intelectuais urbanos não restou outra alternativa senão deixar-se ‘fagocitar’ por essa visão de mundo e conhecimento indígenas: enquanto ouviam o que os índios tinham a dizer sobre o lento extermínio a que estavam sendo submetidos desde os primeiros contatos com a língua e a cultura do colonizador, foram arrebatados: nesse momento Rafael Guillen “morre” e “nasce” Marcos Zapata, o braço armado da resistência indígena:

Indigenous communities appropriate the EZLN, they place it under their control. We surmise that what allowed the EZLN to survive was to accept that defeat. The EZLN was born from the very moment that it realize (sic) that there is a new reality for which it has no answer and to which it subordinates itself to be able to survive (2002, p.7).

Abrir-se para o outro até deixar-se transformar por ele; carregar dentro de si a alteridade indígena; ser traduzido e traduzir; tradução/transculturação como uma forma de sobrevivência. É curioso ouvir Guillen/Zapata falar de tradução como se fosse a única chance de sobrevivência do EZLN, e não das populações indígenas cujos interesses passaram a defender, contribuindo para sua sobrevivência. Segundo Guillen/Zapata, foi preciso deixar-se “fagocitar” por um modo de vida e conhecimento ameríndios para sobreviver: é como se toda aquela bagagem teórica e ideológica ocidental dos jovens intelectuais urbanos precisasse se deixar transformar pela experiência de vida ameríndia

para fazer sentido e ganhar uma “vida” própria; se os indígenas ofereciam um sentido e uma causa para o EZLN, não havia outra opção senão deixar-se traduzir por eles (e ao mesmo tempo traduzi-los): uma tradução do marxismo para a cosmologia indígena, e vice-versa. Nesse processo, conforme observa Mignolo, se parte do arcabouço conceitual ocidental é traduzida e assimilada à cosmologia ameríndia, cria-se um espaço intersticial – ou um *Terceiro Espaço*, como diria Bhabha (1989) – onde é possível ser, ao mesmo tempo, ameríndio *e sempre-já* autor de uma história (e não apenas o objeto do conhecimento hegemônico), ou autor de um *border gnosis*. Para Mignolo (2002), fica evidente a necessidade de pensar em tradução para além de seu sentido puramente lingüístico, de modo que se possa refletir criticamente sobre o papel daquela tradução perpetrada pelos missionários espanhóis para consolidar o poder da língua nacional e desvalorizar a língua e o conhecimento indígenas; trata-se, em suma, de pensar em tradução como *trans-languaging*, ou seja,

a way of speaking, talking and thinking in between languages, like the Zapatistas have taught us. This ‘translanguaging’ is a form of border thinking, opening new epistemic avenues beyond the complicity between national languages and cultures of scholarship established in the modern/colonial world system and in which the ‘modern’ concept of translation was established (Mignolo, 2002, p.7).

3.13 Rigoberta Menchú

Em outro contexto latino-americano, Rigoberta Menchú nos oferece mais um exemplo do potencial epistemológico de um *border thinking*. Índia quiché, nascida na aldeia de Chimel, situada em São Miguel de Uspantán, no noroeste da Guatemala, Rigoberta ganhou visibilidade mundial em 1992, ao ser agraciada com o Prêmio Nobel da Paz. Rigoberta decidiu aprender a língua do opressor para utilizá-la contra ele: o espanhol, língua que antes lhe impunham à força, tornou-se um instrumento de luta, um veículo para relatar a opressão a que seu povo está submetido há quase quinhentos anos. Como em outros contextos envolvendo povos indígenas, essa opressão se deu também através do genocídio de seu povo, até então fechado em si mesmo para tentar preservar sua cultura. Para Rigoberta, porém, era preciso romper o silêncio, e falar espanhol para denunciar e reivindicar. Sua luta começou contra o esquecimento ou a invisibilidade imposta a seu povo por uma minoria hegemônica ladina (descendentes dos espanhóis), e também serve para denunciar uma forma de colonialismo interno que acomete muitos países da América Latina: um colonialismo segundo o qual populações indígenas têm suas culturas taxadas como inferiores ou atrasadas. Diferentemente da luta armada

preconizada pelos zapatistas, Rigoberta luta pacificamente pela aceitação de sua alteridade, e por uma parte do poder que lhe cabe por direito – afinal, os índios constituem a maioria da população não apenas na Guatemala, mas também em outros países latino-americanos. Segundo Burgos (1993), o que está em jogo nessa luta não é apenas a sobrevivência cultural dos índios, mas a sobrevivência da humanidade como um todo, cada vez mais distanciada da natureza, e de um passado mítico. Na contramão do culto ao progresso materialista e à tecnologia ocidental, segundo a autora, Rigoberta nos fala de um universo cultural onde o sagrado permeia o cotidiano, e o rito se confunde com os afazeres domésticos cotidianos. Nesse universo, o homem é parte integrante da natureza, e como tal deve se submeter à sua ordem universal, em vez de tentar subjuga-la.

O interesse em aprender espanhol nasceu, para Rigoberta, através da religião. Suas primeiras palavras pronunciadas em espanhol foram as do santo rosário, que ela rezava em ocasiões especiais em sua comunidade. Foi desse modo que se tornou missionária católica em sua comunidade, exercendo um papel importante na catequização de seu povo. A maneira como Rigoberta descreve sua relação com o catolicismo lembra a forma como os kashinawás estudados por Menezes de Souza absorveram e transformaram a escrita alfabética ocidental. Para Rigoberta,

Aceitar a religião católica não era como aceitar uma condição, abandonar nossa cultura, mas era como se fosse outro meio. Se todo o povo crê nesse meio, é como qualquer outro meio pelo qual nos expressamos. ***É a mesma coisa que nos expressar por meio de uma árvore, por exemplo;*** consideramos que a árvore é um ser, parte da natureza, e essa árvore tem sua imagem, seu representante ou *nahual*, para canalizar nossos sentimentos ao deus único. Essa é a nossa concepção indígena. ***A Ação Católica é como outro elemento que se pode integrar aos elementos que já existem em nós, os indígenas...*** Por exemplo, antes havia reis que bateram em Cristo, tudo aquilo que a Bíblia conta. Nós o relacionamos com nosso rei, *Tecún Umán*, que foi derrotado pelos espanhóis, que foi perseguido, tomando-o como nossa realidade. Foi desse jeito que fomos ajustando, aceitando o que é a religião católica e o dever de cristão como cultura nossa. É um outro meio, como eu disse não é a única forma fixa para nos expressar, mas sim um meio para continuarmos a nos expressar e não abandonar nosso meio de expressar o que é de nossos antepassados (1993, p.132-133).

A semelhança entre a visão de Rigoberta sobre o catolicismo e a relação dos kashinawás com a escrita alfabética é patente: assim como os kashinawás se apropriaram do alfabeto escrito sem deixar de priorizar as formas de expressão *kenê* e *dami*, Rigoberta profere litânias e mistérios em espanhol, ou entoia cantos católicos à sua própria

maneira: como se estivesse se comunicando com deus através de uma árvore, por exemplo, como mais uma forma de celebração do divino, sem que isso transforme sua relação com deus. Por isso, para ela não há problema em rezar como católica e ao mesmo tempo tocar seus instrumentos. Assim, ao se apropriar da língua e da religião do colonizador, Rigoberta constrói um tipo de *border gnosis* que lhe permite articular suas próprias reivindicações a partir de seu lócus como índia quiché.

3.14 Retamar e Martí

Outro momento de apropriação da língua do colonizador pelo subalterno de forma que este possa se expressar nessa língua é analisado por Retamar (1988), numa leitura bastante original de Shakespeare à luz das reflexões de Martí sobre a situação cultural da América pós-colonial. É em *A Tempestade*, do dramaturgo inglês, que Retamar encontra um símbolo para a realidade cultural de Cuba e da América de um modo geral: Caliban. A certa altura da peça, esse ser disforme de cuja ilha se apossou Próspero, que o escravizou e forçou a falar sua língua, esbraveja: “You thought me the language, and my profit on’t/ Is, I know how to curse. The red plague rid you/ For learning me your language!” (Shakespeare apud Retamar 1988). Para Retamar, a criatura subjugada por Próspero que usa a própria língua do mestre/colonizador para praguejar contra ele é o símbolo do povo cubano, que ao longo de séculos aprendeu a assimilar elementos das diversas culturas que o influenciaram, para então articular a seu próprio modo seus interesses e motivações. Retamar reconhece que todo homem é um mestiço; em alguns países capitalistas do Primeiro Mundo, onde a população alcançou uma relativa homogeneidade, pode ser que a mestiçagem seja menos visível, mas ela ainda está lá. Por outro lado, o cubano acredita que a América seja um caso especialmente fértil de mestiçagem, a qual está na base da constituição do povo e da cultura americanos. Assim, ainda que não o diga explicitamente, o teórico admite haver graus diferentes de mestiçagem.

“Caliban”, de acordo com Retamar, é um anagrama inventado por Shakespeare a partir da palavra “canibal”, já empregada pelo poeta em obras anteriores com o sentido literal de “antropófago”. “Canibal”, por sua vez, vem de “caraíba”, um povo indígena tido como valente e guerreiro, capaz de resistir heroicamente à chegada dos europeus. Por

sua resistência, os caraíbas eram vistos pelos colonizadores como um povo bárbaro, e selvagem, capaz de atrocidades como o canibalismo, moralmente e fisicamente deformado (“homens com um olho só, e com focinhos de cão, que comiam homens”), situado à margem da civilização. Sua insubordinação e hostilidade animais eram tamanhas que não haveria como subjuga-los; seria preciso exterminá-los, como de fato aconteceu. Assim eram os caraíbas na visão de Colombo, menos de um mês depois da chegada ao continente americano, conforme as anotações em seu diário de navegação. E como esses caraíbas teriam inspirado o bardo inglês na criação de Caliban? Segundo Retamar, através de um ensaio de Montaigne intitulado “Dos canibais” (traduzida para o inglês por um amigo íntimo de Shakespeare), cuja leitura teria sido motivo de inspiração para uma alusão à América em sua última obra. Para Retamar, “Caliban é o nosso *caraíba*” (1998:21): ‘O que é nossa história, o que é a nossa cultura senão a história, senão a cultura de Caliban?’ (1998:29). Afinal, pergunta-se o cubano, através de que outra língua senão a do colonizador, pode-se enfrenta-lo? Àqueles que duvidam da existência de uma cultura latino-americana, vendo-a como simples eco da cultura européia, Retamar responde enfaticamente ‘sim’: ainda que contaminada pela língua e pela cultura do colonizador, existe uma cultura latino-americana, ao contrário do que dizem aqueles que nos consideram bárbaros ou incultos. Trata-se de uma visão degradada e estereotipada inventada pelo colonizador, na qual até nós mesmos, como admite Retamar, acreditamos durante algum tempo. Recusando a alcunha de “bárbaro”, o poeta, jornalista e ensaísta cubano José Martí, também citado por Retamar em seu ensaio sobre Caliban, se defende dizendo que cada um chama de barbárie aquilo que é diferente de seus costumes. O pensamento de Martí coincide com o de Lévi-Strauss, cuja idéia de barbárie já mencionamos: a idéia de que a barbárie existe somente para aqueles que crêem nela, ou que ela esteja no olhar do observador. De modo semelhante, o cantor e compositor Caetano Veloso canta que “Narciso acha feio o que não é espelho”. Ou segundo o famoso ditado popular, “beauty is in the eyes of the beholder”. Martí vai ainda mais longe, e sugere que

a suposta barbárie de nossos povos tem sido inventada, com um cinismo cruel, por “aqueles que desejam a terra alheia; os quais, com o mesmo descaramento, atribuem o nome vulgar de “civilização” ao “estado atual” do homem “da Europa e da América européia” que está aí para ser ensinada em nossas universidades (1988, p.41).

Impressiona o argumento de Martí por sua atualidade. Ao longo da história não faltam exemplos de casos em que determinados países em situação de hegemonia política, econômica e cultural alegaram interesses civilizatórios para subjugar povos considerados bárbaros ou primitivos: não teria sido esse um dos motivos da ocupação do Iraque pelos americanos? Sobre a política imperialista americana, Martí falava com conhecimento de causa. *Persona non grata* em vários países por causa de suas atividades políticas, Martí foi morar nos Estados Unidos em 1881, onde morou até sua morte, em 1895. Portanto, conheceu bem o imperialismo americano a partir de suas entranhas: “Vivi no interior do monstro e conheço-lhe as entranhas, e minha funda é a de Davi” (1988, p.66). Ao se identificar com a figura frágil de Davi, Martí parecia se dar conta de quão árdua sua cruzada pela libertação de Cuba da Espanha seria, assim como sua luta pela valorização da cultura de seu país nativo. “Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa” (1988, p.39), escreveu, uma vez, defendendo o ensino da história da América pré-colombiana nas universidades latino-americanas. Afinal, não seria a mitologia asteca tão bela e complexa quanto a mitologia grega? Essa posição também seria defendida mais tarde por Che Guevara em seu discurso para os estudantes da Universidade de Las Villas, em 28 de dezembro de 1959 (Retamar, 1988), e mostra a identificação de Martí com a figura do índio caraíba/canibal. Filho de um soldado espanhol e de mãe canária, Martí se tornou o intelectual mais bem informado sobre a cultura européia e norte-americana em seu país, escrevendo ‘no mais prodigioso espanhol de sua época’, conforme aponta Retamar (1988, p.36). Contudo, sempre teve orgulho do sangue caraíba em suas veias, como ele próprio reconhece:

Procedemos de pais de Valência e mães das Canárias, sentimos correr em nossas veias o sangue ardente de Tamanaco e Paramaconi e encaramos como nosso próprio sangue o que foi vertido nas brenhas do monte do Calvário, peito a peito com os gonzalos de férrea armadura, os desnudos e heróicos caracas (1988, p.36).

A exaltação aos Tamanaco e Paramaconi, os tais ‘desnudos e heróicos caracas’ que lutaram bravamente contra os espanhóis de férrea armadura no início da colonização, revela a identificação de Martí com os povos indígenas que resistiram contra o colonizador, povos cujo sangue vertido no confronto com o invasor também é o sangue que corre em suas veias: sangue de caraíbas, sangue de Caliban. Martí repudia o etnocídio cometido pelos espanhóis, e atribui às universidades a responsabilidade de ensinar a história dos povos americanos anterior a esse massacre. Ao mesmo tempo em

que defende a valorização desse conhecimento autóctone, Martí não prega o fechamento para o outro – se o fizesse, negaria a alteridade constitutiva de sua própria identidade. Em vez disso, o cubano recomenda: ‘Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo, mas o tronco será o de nossas repúblicas’ (1988, p.39). Ainda que fosse profundo conhecedor das literaturas européia e americana, sobre as quais escrevia em seus artigos jornalísticos, Martí nunca deixou essas influências diminuírem seu amor pela cultura de seu país. As culturas européia e americana representavam para Martí mais ou menos a mesma coisa que a Ação Católica representava para Rigoberta Menchú: como mais um elemento que se pode integrar àquilo que já existe na cultura indígena. Para Rigoberta, uma oração católica consiste em mais uma forma de expressão de sua religiosidade, que pode acrescentar a seu repertório de meios de celebração do divino. Para ela não há problema algum em entoar cânticos cristãos e tocar seus instrumentos quiché ao mesmo tempo, sendo-lhe possível manter sua maneira de expressar o que é de seus antepassados; ou seja, assim como o “tronco” de Martí será sempre o de suas repúblicas, a religiosidade de Rigoberta permanece atrelada à de seus antepassados: “Foi desse jeito que fomos ajustando, aceitando o que é a religião católica e o dever de cristão como cultura nossa” (1993, p.132-133). Tanto Menchú quanto Martí parecem defender uma forma de *fagocitose cultural* como aquela descrita por Kusch (apud Mignolo), à qual já nos referimos. Da mesma forma como o andino subalterno no Peru fagocita o modo de vida, o conhecimento e a mentalidade do colonizador, como parte de uma estratégia de sobrevivência cultural, Menchú e Martí absorvem os valores e as tradições do colonizador, fazendo-as interagir com suas culturas locais, em seu próprio benefício, sem jamais perderem de vista o “tronco” de suas tradições. Vale lembrar que esse “tronco” *não* pode ser considerado um conjunto de valores puros aos quais é possível retornar, numa tentativa de resgatar uma cultura ameríndia original. Qualquer tentativa nesse sentido estaria fadada ao fracasso, pois a alteridade já está na base da constituição de todas as culturas, por maior que seja seu desejo de pureza. Recentemente fui apresentado a um cidadão guatemalteco em uma situação social absolutamente informal. Nessa ocasião, tive a oportunidade de lhe perguntar se uma possível vitória de Rigoberta Menchú nas eleições presidenciais neste ano de 2007 significaria, em sua opinião, uma conquista importante para a população guatemalteca de origem indígena, em termos de melhoria de vida e preservação da cultura ameríndia. Para minha surpresa, meu interlocutor foi categórico ao afirmar que uma possível vitória da candidata de origem quiché não seria apenas decepcionante para a população

de origem indígena, mas desastroso para o país como um todo: seria não só a ameaça de instauração de uma política econômica anacrônica, na linha de Hugo Chaves e Evo Morales, mas também pouca diferença faria na qualidade de vida da população indígena (exceto, conforme disse meu interlocutor guatemalteco, na vida dela mesma, que melhoraria materialmente). Talvez minha surpresa com o depoimento de meu interlocutor se deva a uma expectativa de minha parte em relação ao que Rigoberta se disporia a fazer por seu povo se eleita presidente da Guatemala; talvez tivesse me esquecido de casos em que, chegando ao poder, o subalterno acaba repetindo os vícios e erros do ex-colonizador ou ex-dominante, pois está imbuído da alteridade do ex-colonizador.

3.15 “Eu sou 300” (M. de Andrade)

“Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo, mas o tronco será o de nossas repúblicas”. A frase de Martí a que aludimos no parágrafo anterior poderia muito bem ter saído do manifesto antropofágico elaborado pelos artistas modernistas da Semana de 1922 no Brasil, de cujo grupo faziam parte escritores como Oswald e Mário de Andrade. Gruzinski (2001) encontra no bojo do movimento os esforços do homem colonizado de digerir a cultura do colonizador para melhor faze-la interagir com as culturas nativas. De acordo com o historiador francês, foi assim com Mário de Andrade, que em sua obra seminal do movimento antropofágico nos apresenta Macunaíma, um herói ambivalente, indeciso, dividido entre o Brasil e a Europa, oscilando entre essas culturas, mas pertencendo simultaneamente a todas – para o autor, um verdadeiro arquétipo do brasileiro e do latino-americano, dividido entre sua cultura local e a cultura do colonizador. Para Macunaíma, essa cisão se reflete em sua indecisão na hora de escolher uma esposa: entre a portuguesa e a índia, nosso herói opta por desposar a nativa, depois que a mãe da moça, Vei, a Sol, lhe dá a aparência de uma européia. Segundo Gruzinski, Mário de Andrade explora “uma realidade polimorfa, composta de identidades múltiplas e de constantes metamorfoses” (2001, p.28), criada a partir da superposição dos personagens: em *Macunaíma*, a Rainha da Floresta é, primeiro, a “Imperatriz do mato Virgem”, depois uma amazona, em seguida uma índia icamiaba, não havendo, de acordo com Gruzinski, nada de contraditório ou incoerente nessa simultaneidade (pode ser que o cineasta Joaquim Pedro de Andrade tenha se inspirado nessa superposição para colocar dois atores distintos no papel de Macunaíma – Grande Otelo e Paulo José – em sua versão cinematográfica para o romance de Mário de Andrade, feita em 1969):

O texto de Mário de Andrade nos convence de que o que assume as aparências da incoerência pode perfeitamente ter um significado, e que é no coração da metamorfose e da precariedade que se aloja a verdadeira continuidade das coisas (2001, p.28).

Segundo Gruzinski, o autor de *Macunaíma* volta ao tema da ambivalência e da simultaneidade no último verso do poema “O Trovador”, de sua obra *Paulicéia Desvairada* (1987). Nele, o poeta de “coração arlequinal” encerra o poema dizendo: “Sou um tupi tangendo um alaúde”. Um índio brasileiro tangendo um instrumento europeu medieval? Se essa aproximação pode causar estranhamento a um leitor mais desavisado, é porque seu olhar está pouco acostumado a essa sobreposição de imagens. De acordo com Gruzinski (2001), a aparente incompatibilidade entre o alaúde e o tupi está menos no real do que em nossa maneira de encará-lo – uma afirmação que remete diretamente à idéia de posicionamento de Bakhtin, para quem o sentido depende fundamentalmente da posição (única) que ocupamos no mundo, ou seja, depende de quem vê e a partir de onde, ou de qual ponto de vista. Na perspectiva de Rigoberta Menchú, como já vimos, não existe incompatibilidade entre seus instrumentos quiche e os cânticos cristãos entoados durante as cerimônias religiosas realizadas em sua comunidade. Isso leva o historiador francês a concluir que

Nada é inconciliável, nada é incompatível, mesmo se a mistura é por vezes dolorosa, como lembra *Macunaíma*. Não é porque o alaúde e os tupis pertencem a histórias diferentes que eles não podem se encontrar na pena de um poeta ou no meio de uma aldeia indígena administrada pelos jesuítas (2001, p.28).

Se a simultaneidade do tupi e do alaúde nos parece absurda, não seria por causa das expectativas geradas por nossa maneira de olhar, que de tão acostumado a uma versão mais ‘linear’ se torna preguiçoso e menos receptivo a outras formas de representação? Não seria por isso que ao assistirmos um filme cuja narrativa subverte os padrões convencionais nossa primeira reação é achar que o filme carece de sentido? Gruzinski faz uma breve análise de *Happy Together* (1997), película realizada pelo cineasta chinês Wong Kar-wai, de Hong Kong, no centro de cuja trama está um casal de chineses homossexuais numa viagem pela Argentina, onde passam por uma crise em seu relacionamento. Ao final de sua análise, Gruzinski (2001) conclui que a aparente indeterminação no universo híbrido do cineasta só existe em relação às nossas convenções e expectativas, ou seja: se o roteiro do filme nos parece fragmentado, é

porque nossa maneira de vê-lo revela pouca familiaridade de nossa parte com um tipo de narração construído sobre bases diferentes das nossas. Como seriam as bases sobre as quais nossos julgamentos de clareza e de verossimilhança são elaborados? Segundo Gruzinski, estamos mais acostumados a conceber o mundo em termos de “conjuntos monolíticos” do que “espaços intermediários” ou “interstícios sem nome”, pouco à vontade com a incerteza da ambigüidade, dada nossa preferência pela simplicidade dos “enfoques dualistas e maniqueístas” (2001, p.48). Dentro dessa concepção de mundo, nós nos apegamos às idéias de *cultura* e *identidade* como um porto seguro em meio à complexidade aleatória de nosso mundo heterogêneo e em constante transformação. Ao primeiro conceito (*cultura*) associamos a idéia de uma totalidade coerente e estável, dotada de contornos tangíveis; ao segundo (*identidade*), um conjunto de características e motivações fixas que nos definem enquanto indivíduos ao longo de nossas vidas. Dentro dessa visão de mundo, a vida segue um curso determinado pela linearidade do tempo, o que justifica uma noção de história enquanto evolução, progresso – não foi assim que aprendemos na escola: que o Renascimento sucedeu à Idade Média e precedeu o Modernismo? Que a história e a cultura dos povos subjugados é substituída pela história e pela cultura dos colonizadores? E que a cultura de nossos antepassados estaria mais próxima de uma origem? Próxima de uma pureza original ainda passível de ser recuperada?

3.16 Como pensar a mistura?

O estudo das relações entre os colonizadores espanhóis e os nativos astecas no século XVI mostra, conforme sugere Gruzinski (2001), como são equivocadas as idéias de cultura e identidade como realidades homogêneas e coerentes, através das quais é possível resgatar um passado autêntico e original. Segundo o historiador francês, ao restringirmos nossa análise da relação entre colonizadores e colonizados às categorias essencialistas de cultura e identidade, perdemos de vista a heterogeneidade que caracterizava os dois pólos dessa relação colonial. De um lado, os espanhóis oriundos de Andaluzia, de Castela, de Aragão ou do País Basco, que, antes de se considerarem “espanhóis”, identificavam-se primeiramente com a cidade de onde vinham; por exemplo, o autor cita o caso dos colonizadores vindos da cidade de Medellín (sob o comando de Hernán Cortés), que enfrentaram uma oposição ferrenha por parte dos clãs provenientes de outras cidades vizinhas. Por outro lado, também havia entre a população indígena da América Central a mesma diversidade de clãs e posições sociais,

o que leva o historiador a considerar um absurdo o fato de ainda usarmos o termo ‘astecas’ – em seu sentido estrito, os ancestrais míticos dos fundadores da Cidade do México, tão somente – para designarmos todos os povos do México central, cujas formas de temporalidade e história são irreduzíveis às nossas. Assim, longe de constituir uma característica estável e homogênea, e, portanto, pouco generalizável,

A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não pára de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais. Configuração de geometria variável ou de eclipse, a identidade define-se sempre, pois, a partir de relações e interações múltiplas. Foi o contexto da Conquista e da colonização da América que incitou os invasores europeus a identificarem seus adversários como índios e, assim, a englobá-los nessa apelação unificadora e redutora (2001, p.53).

Não é de surpreender que os kashinawás, os kaiapós, os jurunas, etc não se reconheçam como “índios”, mas como “kashinawás”, “kaiapós” e “jurunas”: o termo, conforme observa Gruzinski, é uma ‘apelação unificadora e redutora’ que só existe aos nossos olhos, ou dentro de nossas categorias de pensamento. Ao estudarmos a interação entre espanhóis e ‘índios’, portanto, vemos a suposta estabilidade de noções como *cultura* e *identidade* se desintegrar, ao mesmo tempo em que admitimos a hipótese de que essa estabilidade (assim como a homogeneidade, a coerência e a continuidade do mundo) sempre constituiu menos uma característica da realidade do que de nosso próprio olhar (como mostram, aliás, as descobertas da mecânica quântica, que nos “revelou” um mundo de partículas subatômicas cujo comportamento demonstra, entre outras coisas, que duas superfícies nunca chegam a se tocar completamente). Trata-se da mesma linha de raciocínio que levou Viveiros de Castro a afirmar, conforme já mencionamos anteriormente, que não há pontos de vista sobre a realidade, pois a realidade é *sempre-já* um ponto de vista. Nessa perspectiva, ainda nos damos conta das limitações de uma concepção linear de tempo; percebemos que a história e a cultura dos povos subjugados não são automaticamente substituídas pela história e pela cultura dos colonizadores, mas que as duas podem interagir e se influenciar ao longo de séculos; e que a suposta pureza de um estado original do qual a cultura de nossos antepassados estaria mais próxima não passa de um engodo, fabricado por nossa visão de mundo baseada no mito da origem, ou na idéia de que “todo sistema possuiria uma espécie de estabilidade original a que ele tenderia inexoravelmente” (Gruzinski 2001, p.58).

Segundo Gruzinski, é por causa das limitações de nossa visão de mundo – fortemente caracterizada por uma concepção rígida de identidade, cultura e de tempo – que não conseguimos refletir sobre os fenômenos de mestiçagem e de hibridação na América central desde o século XVI, em toda sua complexidade. Para o historiador francês, a complexidade das mestiçagens resulta da sobreposição abrupta de cosmologias distintas – a do ocidente cristão e a dos povos ameríndios – que ocorreu durante o processo de colonização da América. Diante de um fenômeno tão complexo, uma única disciplina, na opinião do historiador, seria incapaz de abordar a questão da mestiçagem em toda sua amplitude; para tanto, precisaria haver “ciências nômade” (2001:44), preparadas para transitar entre áreas de conhecimento tão distintas quanto a antropologia, a história da arte, a lingüística, a sociologia, por exemplo. Em outras palavras, seria preciso reconhecer que nossas disciplinas tão pouco flexíveis não conseguem conviver com a possibilidade do caos aleatório e imprevisível que permeia tanto os fenômenos naturais quanto os sociais (a propósito, uma distinção válida tão somente em nossa cosmologia ocidental). Assim, “a questão das mestiçagens não é só uma questão de objeto: as mestiçagens existem? O estudo das mestiçagens também envolve, antes de mais nada, um problema de instrumental intelectual: *como pensar a mistura?*” (2001, p.61). Não ajuda o fato de o termo “mistura” ser tão vago. E mais: o termo pode dar a entender que essa “mistura” ocorre entre elementos relativamente homogêneos que, depois de misturados, se tornam heterogêneos. Os termos “mestiçagem” e “hibridismo”, segundo Gruzinski, têm o mesmo inconveniente: pressupõem a existência de um estado original mais puro, anterior à mescla. Se, por um lado, o historiador não se propõe a resolver essa confusão terminológica, por outro lado defende a necessidade de investigar um fenômeno cada vez mais visível em nossa realidade cotidiana, e que parece constituir muito mais do que uma perturbação temporária de uma realidade supostamente estável, ancorada em regras imutáveis. Para aqueles que alegam tratar-se de uma característica apenas de fenômenos sociais, cujo estudo é dificultado pela incerteza e pela subjetividade que lhes são convencionalmente atribuídas, Gruzinski (2001) oferece exemplos de trabalhos científicos onde a maioria dos sistemas manifesta comportamentos oscilantes entre diversos estados de equilíbrio, sem que exista uma volta à “normalidade” do sistema – um dos principais cientistas responsáveis por esses trabalhos é Ilya Prigogine, a quem voltaremos mais tarde. Tais estudos desafiam uma análise totalmente determinista, pois remetem ao princípio de incerteza de Heisenberg, segundo o qual é impossível determinar simultaneamente e com precisão absoluta a

velocidade e a posição de uma partícula, e aos trabalhos de Poincaré, para quem as incertezas sobre o estado inicial dos sistemas se mantêm ao longo do tempo, de modo que é impossível prever sua evolução a longo prazo.

3.17 A teoria da complexidade:Escobar

Gruzinski não é o único teórico interessado nas descobertas realizadas pelas ciências exatas e biológicas que mostram que o mundo não é um todo homogêneo e estável, cuja ordem é apenas temporariamente abalada por mudanças ocasionais. Escobar e Lemke também se baseiam nessas descobertas para defender uma abordagem alternativa para a investigação de fenômenos sociais, menos preocupada com a fixidez do que com a flexibilidade e a heterogeneidade da realidade social. Segundo Escobar (2003), a matemática e a física podem ajudar a entender as complexas mudanças sociais e culturais que caracterizam a dinâmica social atual. Em contraste com as formas tradicionais de organização social, baseadas em rígidas hierarquias e na centralização do poder, a dinâmica atual valoriza a interatividade, a heterogeneidade e a livre circulação de conhecimentos. À guisa de exemplos, o autor cita duas áreas onde esse tipo de lógica prevalece: a tecnologia digital e a teoria da complexidade, estudada por ciências naturais como a biologia.

Escobar (2003) entende que, segundo o modelo vigente nos meios tradicionais de comunicação, a informação circula de acordo com um padrão bem definido, estabelecido por um grupo hegemônico que tem controle absoluto sobre a circulação de conhecimentos, partindo de um emissor onisciente em direção a um receptor passivo. Por outro lado, a tecnologia digital se apóia em um modelo completamente diferente: tendo a interatividade como característica principal, o *cyberspace* possibilita a existência de visões de mundo negociadas por receptores que também assumem o controle sobre a circulação de informações. Fora do alcance de um poder centralizador, o *cyberspace* é constituído por zonas relativamente autônomas onde cada comunidade cria suas próprias mídias e faz circular suas próprias informações, contribuindo para um intercâmbio verdadeiramente democrático entre culturas diferentes. Nesse sentido, o *cyberspace* pode ser concebido como um espaço propício para o desenvolvimento de uma “inteligência coletiva”, que valoriza a produção de conhecimentos locais e os faz

interagir entre si, ao mesmo tempo em que respeita os interesses representados por diferentes grupos e identidades. Disso resultam sistemas de “pensamento coletivo” de grande potencial social, cultural e político, que apontam para algo que Escobar define como “uma nova economia do conhecimento”:

This new economy of knowledge is at the service of an *emerging* humanity of co-operation, pluralism and collective learning. It would be receptive to a multiplicity of life forms and cultures rather than contributing to the flattening of identities affected by capital’s steam-rolling media (2003, p.351).

A noção de *emergência* é especialmente significativa para Escobar, que pega o termo emprestado das ciências interessadas no estudo de formas de organização social e biológica complexas, tais como os conglomerados urbanos, os formigueiros, e as comunidades virtuais – preocupadas, portanto, em esboçar uma *teoria da complexidade*. A emergência diz respeito ao surgimento de macro-estruturas resultantes da interação de ações de agentes múltiplos que não obedecem a uma hierarquia rígida ou um plano mestre pré-determinado, e sim de acordo com regras e interesses locais; ou seja, mudanças num contexto local e específico podem produzir efeitos em nível global. É o caso, segundo Escobar, dos movimentos de mobilização contra a globalização ocorridos no mundo todo, quando ações individuais e locais levaram a um movimento em escala mundial. Como? Graças ao poder das redes, sejam elas virtuais, como a *www*, ou aquelas presentes na natureza:

anywhere one looks there seems to appear a web-like universe. Physical and natural scientists are currently busy mapping networks of all kinds, and trying to ascertain network structures, topologies, and mechanisms of operation (Escobar, 2003, p.352)

O que os cientistas já sabem é que essas redes manifestam um ‘comportamento adaptativo complexo’ (2003, p.352), ou seja: elas aprendem e se desenvolvem ao longo do tempo, capazes de adaptar-se a mudanças em seu ambiente – esse, por exemplo, é o princípio da inteligência artificial, ou de *softwares* feitos para se adaptarem a ambientes complexos. Junte-se a essa adaptabilidade uma capacidade de auto-organização por parte dos elementos individuais das redes, separados entre si por apenas poucos elos de distância. Isso quer dizer que as redes são extremamente interconectadas, graças à existência de *hubs* e *clusters* que reduzem as distâncias entre seus elementos individuais. Os *sites* de busca na internet, por exemplo, podem ser acionados para

localizarmos pessoas a uma grande distância de nós, ou para nos inteirarmos sobre países e culturas completamente distintas da nossa. O filme “Six Degrees of Separation”, dirigido por Fred Schepisi em 1993, e baseado na peça homônima do dramaturgo John Guare, ilustra de forma interessante essa interconectividade. Até hoje, a hipótese que deu origem à teoria na qual se baseia o filme – desenvolvida a partir do argumento de uma estória de ficção do escritor húngaro Frigyes Karinthy, de 1929 – é testada por cientistas sociais interessados em saber se a interconectividade entre as pessoas ao redor do mundo (possibilitada pela velocidade e eficiência tecnológica dos meios de comunicação e de transporte) de fato permite encurtar as distâncias entre elas, de forma que, entre duas pessoas desconhecidas situadas em regiões distintas do globo, haja aproximadamente seis contatos intermediários. A experiência realizada em 1967 pelo sociólogo americano Stanley Milgram, nos Estados Unidos, foi repetida em 2001 por Duncan Watts, da Universidade da Columbia, usando mensagens de *e-mails* que deveriam ser enviadas pelos 48000 participantes do experimento a 19 destinatários em 157 países diferentes. Curiosamente, como no experimento anterior de Milgram, os resultados do estudo de Watts também apontaram a existência de seis contatos intermediários até os destinatários. Não cabe nos limites deste trabalho uma análise crítica mais detalhada das conclusões a que Watts ou Milgram chegaram. O que importa é que ambos os experimentos atestam o alto grau de conectividade como característica principal das redes, desde aquelas que interligam os seres pertencentes a um mesmo ecossistema, até aquela que conecta os membros de uma comunidade do Orkut. Escobar (2003) acredita que essa interconectividade seja responsável pela bem sucedida auto-organização dos sistemas complexos, e que tal princípio de organização torna possível a emergência de uma “inteligência coletiva”, ao contrário do que acontece nos sistemas baseados em rígidas hierarquias e centralização do poder, como no caso do capitalismo. Por isso, o autor sugere que os movimentos sociais de contestação do modelo capitalista neoliberal deveriam aproveitar esse princípio de auto-organização para articular suas reivindicações e conceber formas alternativas de organização social, política e econômica: “Movements will develop a degree of self-awareness that only distributed intelligence can muster, of contributing with every action and political act to long term processes of alternative world-making” (2003, p.355). O exemplo citado pelo autor é o do movimento de anti-globalização, onde cada ação política local, por mais localizada que possa parecer, pode mudar o curso da história de uma sociedade específica e ainda ter desdobramentos em nível mundial, dada a capacidade de “adaptação complexa”

desse movimento social. Isso leva Escobar a considerar “the relational, radically self-organizing principle of networking” como “the one most appropriate to the social movements of today” (2003, p.355).

3.18 A teoria da complexidade: Lemke

Lemke (2002) acha importante ressaltar que esse princípio de auto-organização resulta das interações com o ambiente, não se tratando, portanto, de algo pré-estabelecido e indiferente ao contexto, como se fosse uma característica intrínseca do sistema antes de sua interação com o ambiente. A cada momento um sistema complexo pode exibir, segundo Lemke, uma “dinâmica interna” diferente, que muda constantemente e depende disso para se manter vivo: “the dynamics which maintains it in being must occur *over time*”. De acordo com o autor, em cada estado de um sistema complexo

There are different rates of reactions, different amounts of chemicals built up, new effects on the environments and new environmental responses, and new possibilities for still newer reaction pathways to come into being. In this way a new state of the system prepares the way for yet another bifurcation, yet another jump to a newer state, even more organized and differentiated, breaking more symmetries of the previous state (Lemke, s/n).

Uma célula, um embrião em desenvolvimento, um organismo humano, uma família, uma cidade, um tornado, o planeta Terra: todos têm em comum o fato de serem sistemas complexos, caracterizados pela imprevisibilidade e pela não-linearidade a que Lemke estava se referindo antes. Na termodinâmica, explica o autor, uma mudança espontânea geralmente ocorre de um estado diferenciado e especializado, para outro mais uniforme e genérico. Tal constatação está relacionada à segunda lei da termodinâmica, segundo a qual os sistemas tendem ao estado de equilíbrio, visto como o estado mais baixo de energia, e também o mais homogêneo, simétrico, estável, e inerte. No caso dos sistemas complexos citados por Lemke, estudados inicialmente por Ilya Prigogine, Prêmio Nobel de Química em 1977, porém, ocorre o contrário. Um embrião em desenvolvimento, por exemplo, muda de um estado de menor para maior diferenciação e heterogeneidade. Atualmente, nosso planeta se encontra muito mais longe do estado de equilíbrio imaginado pela segunda lei da termodinâmica do que há quatro bilhões de anos. Como afirma o autor, se um sistema ecosocial ou uma cultura obedecesse a essa lei, seria fácil prever-lhes o futuro: “it would disintegrate, collapse, become homogeneous, and incapable of further change. Distinctions would be lost, diversity would disappear,

decay would outstrip construction” (Lemke). Como mostram os estudos de Prigogine, esses são sistemas abertos, baseados numa troca de energia com o ambiente exterior. Por isso, de acordo com o químico, tratam-se de *estruturas dissipativas*, cujo funcionamento depende da obtenção e absorção de calor, alimentos, informações, etc., do ambiente, para onde expõem o produto resultante dessa “digestão”. Isso quer dizer que um estudo das estruturas dissipativas, segundo Prigogine (apud Lemke) deve examinar as interações entre as estruturas e o ambiente, pois essas estruturas modificam seu ambiente, geralmente de forma nociva para ele; assim como o embrião se alimenta dos nutrientes vindos da mãe e em seguida produz uma grande quantidade de toxinas que devem ser expelidas no ambiente materno, uma cidade extrai muita energia e matéria prima do ambiente para nele depois eliminar resíduos materiais tóxicos. Nos dois casos, esses processos são irreversíveis e geram entropia ou desordem. Porém, os elementos entrópicos são exportados para o ambiente, de modo que a ordem e a organização interna do sistema sejam mantidas às custas de seu ambiente. Ainda segundo Prigogine, os fluxos termodinâmicos de matéria, energia e informação que mantêm esses sistemas em funcionamento os afasta do estado inerte de equilíbrio através das reações químicas que importam ordem para dentro dos sistemas e exportam desordem para o exterior. Tratam-se de reações químicas onde diferentes elementos químicos tendem a se reproduzirem através de novas reações, que por sua vez criam novas possibilidades dentro da cadeia de reações, impedindo que o sistema se acomode a um estado de equilíbrio. O curioso é que a relação entre a quantidade de elementos químicos e o número de reações em que elas estão presentes *não é* exatamente proporcional, ou seja, um aumento de 10% na quantidade de determinado elemento não gera um aumento proporcional na quantidade de reações. Portanto, do ponto de vista matemático, tratam-se de sistemas não-lineares que não se comportam de acordo com as leis da termodinâmica ou, de forma mais geral, conforme nossas intuições sobre as regras da causalidade.

3.19 O relógio e a nuvem

Apesar de nossa falta de familiaridade com os conceitos de termodinâmica mencionados acima, não seria plausível concluirmos, a partir das experiências de Prigogine, que a suposta causalidade que rege o mundo ‘natural’ se encontra menos nesse mundo do que no olhar do pesquisador? De modo semelhante, a estabilidade, a homogeneidade, a coerência e continuidade seriam características do olhar do antropólogo sobre a

realidade social e cultural que constitui seu objeto de investigação, e não intrínsecas a esse objeto. É por isso que Gruzinski defende a compatibilidade entre o tupi e o alaué, dizendo que a incompatibilidade está apenas em nossa visão de mundo. O mesmo ocorre quando criticamos um filme de Wong Kar-wai por se basear em um roteiro fragmentado ou descontínuo; como vimos, para Gruzinski essa descontinuidade só existe por causa de nossas convenções e expectativas em relação a uma continuidade idealizada por nós. Seguindo uma linha de pensamento semelhante, Martí afirma, como o fez Lévi-Strauss, que a barbárie está menos nas civilizações indígenas estudadas pelo antropólogo, do que em sua maneira de conceber o mundo. “Talvez venhamos a descobrir, um dia, que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem”, conjectura Lévi-Strauss, numa citação já feita anteriormente. O antropólogo parecia estar ciente de que nossa lógica de causa e efeito nem sempre pode dar conta da realidade, e que nossa concepção linear de tempo é colocada à prova quando descobrimos a não-linearidade do tempo nas cosmologias indígenas. Lemke (2002) acredita que estamos apenas começando a perceber as limitações de nossa visão de mundo – condicionada por aquilo que denomina uma “cultura das máquinas” (“machine culture”) – e a nos conformar com o pouco grau de controle que temos sobre a história, dificilmente receptiva às nossas tentativas de lhe imprimir uma lógica de causalidade; em suma, estaríamos apenas começando a perceber que o mundo é muito mais complexo do que se imaginava:

We are a machine culture accustomed to simple proportionality of cause and effect (not massive self-amplifications) and stable dynamics (not emergent self-organization). We are a culture reluctant to examine what we do culturally to and with our organic bodies. We are only beginning to realize that we are not the Lords of Creation, but the most expendable, vulnerable, dependent, recent extension of a far older, non-human planetary ecosystem, and that our survival depends on enhancing, not exploiting, a system which takes no cognizance of our interests and values, except insofar as they long ago adapted to its realities. We are only beginning to realize that we do not make history, and culture, exactly as we please, but only within the limits of a vaster, trans-human system, whom we cannot in principle observe or control (Lemke, 2002, s/n)..

Segundo Gruzinski (2001), o fato dessa lógica de causalidade e de linearidade estar tão profundamente arraigada em nosso pensamento só dificulta o estudo das misturas culturais. As misturas – às quais o autor ora se refere como *mestiçagens* (para falar das misturas ocorridas no continente americano entre povos de América, Europa, África e Ásia no século XVI), ora como *hibridações* (para descrever as misturas ocorridas dentro de uma mesma civilização, ou entre tradições que convivem há séculos) – quebram essa

linearidade, ao colocarem em contato tradições culturais tão distintas quanto a dos colonizadores espanhóis e a dos ameríndios no século XVI. Esse encontro, segundo Gruzinski, pertence à ordem da mudança e da imprevisibilidade, a qual nosso cabedal teórico positivista pouco ajuda a compreender. Para tanto, seria necessário substituir o modelo do *relógio* pelo da *nuvem*, conforme sugerido por Prigogine (apud Gruzinski 2001). Para o químico belga, se a física clássica se interessava mais pela precisão matemática dos relógios, a física moderna começa a se interessar pelas nuvens. Se no passado a ciência se mostrava obcecada em compreender e reproduzir a precisão dos modelos teóricos estudados pela física clássica, hoje em dia os cientistas não podem mais ignorar o fato de que o que predomina na natureza é a nuvem, “forma desesperadamente complexa, imprecisa, mutável, flutuante, sempre em movimento” (Gruzinski, 2001, p.60). Para compreender a realidade em sua complexidade, portanto, é seria necessário abandonar o modelo positivista e determinista baseado nos relógios – segundo o autor, completamente obsoleto. Em contrapartida, o modelo das nuvens seria mais adequado para abarcar a realidade em sua complexidade, pois admite que o real sempre comporta algo de incerto e de aleatório. A incerteza estaria relacionada à nossa incapacidade de controlar ou até mesmo prever nosso futuro, ancorado num sistema “vasto e trans-humano”, conforme sugerido por Lemke na citação anterior. O aleatório seria decorrente das inúmeras possibilidades de inter-relação entre os componentes do sistema. Para Gruzinski (2001), é nessa ordem de realidade – a do incerto e a do aleatório – que se encaixam os fenômenos de mestiçagem e hibridação. A diversidade e a multiplicidade desses fenômenos nos obrigam a suplantarmos a lógica da causalidade, e a admitir a existência de uma “dimensão caótica” (2001, p.61) dos fenômenos sociais e naturais, que não se deixa agrilhoar por nossas categorias tradicionais de pensamento. Tal como as forças centrífugas de Bakhtin, essa dimensão escapa às tentativas de normalização e homogeneização impostas pelo positivismo e pelo determinismo herdados do século XIX. Assim, dada a natureza complexa, mutável e heterogênea dos fenômenos da mestiçagem e da hibridação, a questão colocada pelo autor é: como pensar a questão da mistura?

3.20 Outras lavanderias

Mignolo (2001) conclui que, para responder à pergunta deixada por Gruzinski, é preciso “identify the spaces *in between* produced by colonization as location and energy of new modes of thinking whose strength lies in the transformation and critique of the

“authenticities” of both Western and Amerindian legacies (2001, p. xv). É nesses espaços intersticiais produzidos pela colonização onde Mignolo acredita ser possível conceber formas de conhecimento subalternas; nesse Terceiro Espaço ocupado por um sujeito que é simultaneamente ameríndio *e* marxista (no caso de Guillen/Zapata), kashinawá *e* alfabetizado em português (no caso dos kashinawás da Amazônia), quiché *e* fluente em espanhol (no caso de Rigoberta Menchú), ex-colonizado e capaz de falar a língua do ex-colonizador (no caso de Retamar), brasileiro e influenciado pela cultura européia (no caso dos artistas modernistas antropofágicos no Brasil), ou inglês *e* descendente de indianos (no caso de Omar), é possível formular novos modos de pensar, falar e conhecer não contempladas pelas cosmologias hegemônicas, coexistindo simultaneamente com elas. A partir de seu excedente de visão, o subalterno promove uma rearticulação da diferença colonial (que, segundo Mignolo, também é uma diferença epistemológica), possível graças a esse Terceiro Espaço onde se é uma coisa *e* outra ao mesmo tempo: ser global *e* regional, em vez de global *ou* regional, por exemplo. Nesse Terceiro Espaço, segundo Bhabha (1989), pode-se conceber uma forma de cultura ou de conhecimento *inter*-nacional, baseada não no multiculturalismo de uma diversidade de culturas, mas no hibridismo que caracteriza *todas* as culturas. Para o indiano (1989, p.131),

It is the ‘inter’ – the cutting-edge of translation and negotiation, the in-between – that carries the burden of the meaning of culture. It makes it possible to begin envisaging national, anti-nationalistic histories of the ‘people’. It is in this space that we will find those words with which we can speak of Ourselves and Others. And by exploring this hybridity, this ‘Third Space’, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves.

Não estaria essa idéia de cultura *inter*-nacional de Bhabha muito próxima daquilo que Mignolo já denominou *worldly culture ou border gnosis*? Ao se apropriar de uma narrativa global como o marxismo, adaptando-o à realidade ameríndia, os Zapatistas produziram um *worldly culture*, com a qual passaram a defender os interesses dos índios. Essa cultura é, a meu ver, necessariamente híbrida, pois resulta de um processo de tradução – segundo Mignolo (2002), o próprio Guillen/Zapata dizia que os verdadeiros criadores do Zapatismo tinham sido os tradutores, que o Zapatismo trouxe a possibilidade de falar as línguas ameríndias através da língua do colonizador espanhol. Sobre uma possível relação de sua visão de tradução com a idéia de tradução cultural, o autor prefere falar em tradução como *transculturação* (2002), em vez de *tradução*

cultural. Talvez essa preferência se deva ao modo como Mignolo pensa em *transculturização*: como um conflito de interpretações, um choque entre visões de mundo subalternas e hegemônicas, valorizando a ação das forças centrífugas da cultura. Em outro texto o mesmo autor (2000) já fizera questão de manifestar seu desagrado em relação à idéia de *happy hybrid*. Se for assim, então a semelhança entre Bhabha e Mignolo fica ainda mais acentuada, pois sabemos que o indiano também é avesso à idéia de hibridismo enquanto síntese de duas culturas puras e originais; para ele (1990), no contato entre duas culturas, novos significados ou maneiras de enxergar o mundo são criados, negando ou transformando o que poderia haver de essencial ou original em cada cultura. Também vale a pena lembrar que ambos os autores defendem a superação dos dualismos que caracterizam nosso pensamento dialético ocidental – é nessa perspectiva (da superação de binarismos) que se pode entender o que diz Bhabha: “exploring this hybridity, this ‘Third Space’, *we may elude the politics of polarity*”. Mignolo (2002) também expressa seu descontentamento com a maneira ocidental de pensar o mundo em termos de dicotomias, cuja hegemonia ele atribui à expansão da civilização ocidental. Para imaginar o mundo de outros modos, menos condicionados por uma visão dualista, o autor sugere a prática da tradução/transculturização; só assim se pode desenvolver o potencial epistemológico do colonizado ou subalterno. Quando isso acontece, o colonizado encontra, segundo Bhabha, as palavras com as quais pode falar de si mesmo e do outro. Passa, portanto, de objeto de um discurso até então proferido apenas pelo colonizador, para autor de sua História. Além dos exemplos já mencionados de situações onde uma forma de *border thinking* emerge de espaços intersticiais, a noção de *conscienza mestiça* vivida e narrada por Anzaldúa pode estabelecer um diálogo produtivo com as noções de *border thinking* e de hibridismo/tradução cultural. Como veremos, Anzaldúa traz um novo elemento para esse debate sobre interculturalidade que iniciamos com Bhabha e Mignolo: a questão do gênero.

3.21 Gloria Anzaldúa

Mulher, mexicana de origem indígena, branca, lésbica, católica e escritora: os diferentes epítetos conferem ao lócus de enunciação de Anzaldúa um hibridismo singular. Num lócus atravessado por eixos de identificação distintos, a autora precisa constantemente traduzir para sobreviver sem se deixar anular por interesses hegemônicos que procuram suprimir aspectos de sua identidade. Quando criança, como aluna de uma escola norte-americana, a autora (1987) conta como era punida fisicamente pelos professores por

falar inglês com sotaque, o qual não passava despercebido nem por sua mãe, que a aconselhava a se esforçar para falar inglês como um falante nativo. Contudo, como a autora viria a descobrir, nem mesmo a língua lhe abriria as portas para uma identificação total com a cultura norte-americana. Por outro lado, abraçar a cultura de seus pais também não estava em seus planos; “I will not glorify those aspects of my culture which have injured me” (1987, p.22), diz a autora, ressentindo-se da educação machista a que foi submetida em casa, tendo testemunhado a humilhação a que as mulheres de sua família se sujeitavam. Uma mulher exemplar, segundo elas, seria ao mesmo tempo uma mãe zelosa e esposa submissa; daí o fato de as próprias mães aconselharem seus filhos a perpetrarem atos de violência física contra suas esposas em caso de desobediência. Enquanto feminista, portanto, a autora não podia compactuar com a subserviência da mulher, e enquanto lésbica, tinha que encontrar seu próprio caminho, longe de sua formação católica; um caminho, segundo a própria autora, que pode levar à loucura esquizofrênica de quem se vê obrigado a transitar entre mundos diferentes, mas que também leva ao conhecimento das histórias de opressão a que minorias raciais e sexuais estão submetidas. Tal como sugerido por Spivak no capítulo anterior, Anzaldúa descobre não haver uma única organização ou partido capaz de representar seus interesses. Diante da violência dentro de casa e da discriminação racial e sexual, não resta à autora outra opção senão encontrar seu próprio espaço e sua própria cultura:

I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – *una cultura mestiza* – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture (1987, p.22).

O que seria uma *cultura mestiza* ? Para Anzaldúa, significa estar em duas margens ou praias ao mesmo tempo, algo que Bhabha chamaria de *Terceiro Espaço*. Como a própria autora sugere, estar em duas margens faz da *consciência mestiza* um terceiro elemento, maior do que a soma de suas partes constitutivas, e motivo de grande confusão e insegurança para a mestiza: alienada de sua própria cultura e rejeitada pela cultura dominante, ela não se sente em casa em lugar nenhum, por isso tem a necessidade de construir um lugar só para si. Por outro lado, essa simultaneidade engendra uma força criativa que desfaz a unidade ou integridade de uma cultura, e que facilita a transferência de valores culturais de um grupo para outro, dotando a *mestiza* de

uma flexibilidade sem par – é uma qualidade valiosa para a *mestiza*, que lhe garante a sobrevivência física e cultural em um mundo perigoso e hostil, habitado por homens de todas as raças que a tratam como se fosse presa. Com muito jogo de cintura, ela sobrevive transitando entre diferentes sistemas culturais, aos poucos erigindo sua própria ‘arquitetura feminista’, e seu próprio *border gnosis*, o qual, segundo Mignolo (2002) é fruto dessa consciência *mestiza* em confronto com a(s) ideologia(s) hegemônica(s). É desse jeito que a *mestiza* poderá conquistar seu direito à visibilidade: no caso, ser visível para o homem chicano, para o homem branco, para as mulheres de sua família, exhibir-se com todas suas diferenças e assim ser reconhecida (tal como deseja Rigoberta Menchú, em sua luta pelos direitos políticos dos índios quiché na Guatemala). Só assim virá a retratação tão desejada, não através da violência, o que não seria necessário e nem desejável, para Anzaldúa. Apesar da violência cometida pelos professores, pelos americanos, pelos homens e até por outras mulheres que reproduzem a ideologia machista, a autora não prega o revide, pois qualquer tentativa de retaliação, segundo ela, é sempre limitada ou dependente em relação àquilo contra o qual se está reagindo. Além disso, diante de suas múltiplas identificações (como mulher, lésbica, escritora, chicana, etc.) seria impossível revidar os ataques vindos de todos os adversários ao mesmo tempo. Em vez disso, crê Anzaldúa, é preciso ser flexível e maleável, para então capitalizar em seu pertencimento a muitas culturas e a nenhuma simultaneamente.

3.22 O futuro é híbrido

Por ser capaz de tolerar a ambigüidade, a *mestiza*, segundo Anzaldúa, é o futuro. Dotada de rica herança genética, obtida na confluência de três raças diferentes, a *mestiza* possui a flexibilidade ou adaptabilidade necessária para sobreviver, e sabe lidar melhor com a simultaneidade. Por isso, o futuro pertence a ela, pois aponta para a interculturalidade, e não há ninguém mais capaz de reconhecer o hibridismo constitutivo de todas as culturas, e de traduzir entre elas, do que a *mestiza*. Coincidentemente, em *Minha Adorável Lavanderia*, Omar também é descrito por Salim como “o futuro”. No fim da cena em que o jovem é apresentado aos amigos de Nasser em seu quarto, Salim pede a Zaki que sirva um drinque a Omar: “Give him a drink. I like him. *He’s our future*”. É possível que Salim esteja se referindo apenas ao potencial de Omar para administrar e expandir os negócios da família, mas também pode-se pensar em Omar como aquele que tem maiores chances de sobrevivência cultural: desde tenra idade acostumado à

interculturalidade, Omar aprendeu a conviver com a simultaneidade advinda de seu pertencimento a mais de uma cultura. E mais: tendo crescido em um meio social predominantemente heterossexual, que o educou de acordo com a cartilha do *straightgeist*, Omar também aprendeu a agir segundo as normas da heterossexualidade compulsória, sem levantar suspeitas sobre sua homossexualidade. Isso lhe permite transitar e traduzir entre dois mundos, conseguindo aproveitar o que há de melhor nos dois mundos, ao mesmo tempo em que sabe evitar as armadilhas de um pensamento ou visão de mundo homogeneizante. Ao contrário de seu pai, um ex-jornalista socialista que quer vê-lo na faculdade, Omar nunca empunhou a bandeira do socialismo, e nem sofreu a decepção de assistir ao fracasso da classe trabalhadora na Grã Bretanha, como o pai confessa a Johnny ao visitar a lavanderia no dia da reinauguração. O fracasso do projeto socialista para a classe trabalhadora, aliás, é sugerido visualmente na cena em que Nasser recompensa Johnny por ter expulsado seu inquilino paquistanês inadimplente (o qual, ao ser expulso, acusa Nasser de ser um “Thieving Uncle Tom parasite”, “filthy, imperialist swine”, “working dog”, além de “enemy of the Third World”): em primeiro plano, Nasser abre a carteira e dá algum dinheiro a Johnny pelo serviço prestado; ao fundo, entre os desenhos que ornamentam a pintura na parede do apartamento recém-desocupado, é possível discernir, logo atrás de Nasser, uma foice e um martelo, além de uma mão empunhando uma chave de fenda: três instâncias de uma alusão ao socialismo, que nesse contexto acaba sobrepujado pelo empreendedorismo capitalista de Nasser, com o aval da política econômica de Thatcher. Ciente da desilusão do pai com o projeto socialista, e do sucesso dos negócios de Nasser, Omar tem mais chances de ser bem sucedido do que qualquer um dos dois, pois a partir de seu *locus* como *in-between* consegue se dar conta das limitações de cada uma. Além disso, sua *in-betweenness*, em comum com a consciência *mestiza*, contribui para o afrouxamento de binarismos como “sujeito” e “objeto”, “particular” e “universal”, “teoria” e “prática”, e, por que não, “homo” e “heterossexual” – basicamente, os mesmos dualismos que Viveiros de Castro, Bhabha e Mignolo procuram transcender em suas teorizações, e que Anzaldúa também acha necessário superar, por um motivo importante: segundo ela, a superação desses binarismos nas consciências individual e coletiva pode levar algum dia, ao fim da violência e da discriminação, e ao aparecimento de uma nova consciência formada “por imagens e símbolos que nos conectam uns aos outros e ao planeta”:

Soy un amasamiento, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings (1987, p.81).

Inclusividade em vez de exclusividade; ‘claro *e* escuro’ ao invés de ‘claro *ou* escuro’: a necessidade de questionamento e ressignificação de binarismos, no caso de Anzaldúa, advém de sua preocupação em traduzir uma cultura hegemônica que tenta a todo custo reduzi-la a rótulos e estereótipos – “traduzir” não em seu sentido apenas lingüístico, mas entendido como encontrar uma forma de falar, pensar e agir entre línguas e cosmologias (como, por exemplo, fizeram os zapatistas), de modo que um novo sistema de valores possa emergir num Terceiro Espaço de ambigüidades e incertezas; trata-se de um espaço onde se pode ser, ao mesmo tempo, apátrida e cidadão do mundo; não compartilhar de uma única visão de mundo ou cultura específica, e ao mesmo tempo criar experiências que produzam novas maneiras de ver o mundo:

As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races). I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture (1987, p.80).

Anzaldúa não descarta nenhuma de suas identificações parciais, porém as usa conforme sua necessidade, contrapondo-as e fazendo-as interagir para construir sua própria identidade, construída num espaço intersticial. Como tal, a identidade é, de acordo com Anzaldúa, resultado de forças centrípetas e centrífugas, ao mesmo tempo um estado, um conjunto de características relativamente estáveis (como, por exemplo, nossa herança genética), e também um movimento constante entre formações culturais e discursivas antagônicas, com todas as contradições geradas no choque entre elas. Por isso, é impossível conceber identidade como um *happy hybrid*. Segundo Anzaldúa, a *mestiza* se encontra em um estado de *nepantlismo* – uma palavra asteca que significa “torn between ways” – ou seja, um conflito permanente entre valores diferentes, o que impossibilita qualquer síntese harmoniosa. Ao avaliar as tradições culturais à sua disposição, a *mestiza* apega àqueles aspectos de sua cultura ancestral que lhe são caros, e deixa de lado aqueles que ferem seus interesses, promovendo uma releitura de sua história a partir de valores apreendidos em sua travessia por outras culturas. Dada sua experiência como mulher e lésbica, isso implica em uma tradução da história chicana a

partir de uma perspectiva feminista. A causa da *mestiza* é, sobretudo, feminista, segundo Anzaldúa: “As long as woman is put down, the Indian and the Black in all of us is put down” (1987, p.84). Entretanto, a autora sabiamente evita a armadilha de destilar todo seu ressentimento contra os homens. Afinal, tendo em vista que a alteridade masculina já é constitutiva de sua própria identidade, Anzaldúa reconhece que a retaliação não é a melhor alternativa. “To rage and look upon you with contempt”, ela diz, dirigindo a palavra aos homens de todas as raças que um dia já a humilharam ou maltrataram, “is to rage and be contemptuous of ourselves. We can no longer blame you, nor disown the white parts, the vulnerable parts. Here we are weaponless with open arms, with only our magic” (1987, p.88). Sem armas, e apenas com sua flexibilidade e seu jogo de cintura, a *mestiza* luta para superar dicotomias como ‘puta/virgen’, tendo como maior trunfo sua tolerância em relação à contradição, sua capacidade de ser indígena numa cultura mexicana, e ser mexicana do ponto de vista americano.

3.23 Culturas híbridas

É na fronteira entre o México e os Estados Unidos, mais precisamente na cidade de Tijuana, no lado mexicano da fronteira, que Canclíni encontra “um dos maiores laboratórios da pós-modernidade” (2006, p.315). Segundo o autor, em sua população de mais de um milhão de habitantes, há migrantes de quase todas as regiões do México, alguns dos quais cruzam a fronteira com os Estados Unidos diariamente para trabalhar. Mesmo os que permanecem na cidade estão envolvidos em trocas comerciais e culturais entre os dois países, seja através de vínculos empregatícios com montadoras norte-americanas na fronteira do México, ou através de contatos com os milhões de norte-americanos que vêm a Tijuana a turismo. De acordo com Canclíni, essa rica experiência fronteiriça levou algumas publicações da cidade a refletir sobre as novas configurações de identidade e cultura surgidas a partir desse intercâmbio cultural, entre elas uma revista chamada *La Línea Quebrada*. Sobre a questão da identidade, o editor da revista deu o seguinte depoimento ao autor:

Quando me perguntam por minha nacionalidade ou identidade étnica, não consigo responder com uma palavra, pois minha “identidade” já possui repertórios múltiplos: sou mexicano, mas também sou chicano e latino-americano. Na fronteira me chama de “chilango” ou de “mexiquillo”; na capital, de “pocho” ou de “norteño”, e, na Europa, de “sudaca”. Os anglo-saxões me chama de “hispanic” ou de “latinou” e os alemães me confundiram em mais de uma ocasião com turco ou italiano (2006, p.324).

Para Canclíni, o fato de um único cidadão de Tijuana poder assumir múltiplas identidades é sintomático de seu pertencimento a uma cultura *híbrida*, sendo o hibridismo um traço distintivo da história das culturas latino-americanas. O autor utiliza o termo para se referir a “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2006, p.xix). Sua referência a estruturas “discretas, que existiam de forma separada”, pode dar a impressão de que haveria culturas originalmente puras que se combinaram para gerar culturas híbridas. Entretanto, esse não é o caso, conforme o próprio autor faz questão de esclarecer. Tendo em mente o ciclo de hibridização de Stross ao qual já aludimos, Canclíni enfatiza que essas culturas “discretas” já resultam de uma mescla anterior, sendo apenas relativamente mais homogêneas. O exemplo dado pelo autor é o do *spanGLISH*, que em alguns ambientes acadêmicos constitui um tema de cátedras universitárias, além de objeto de dicionários especializados. Na opinião de Canclíni, não deve demorar muito tempo para que o *spanGLISH* seja considerado como uma forma lingüística pura, como se o espanhol e o inglês não devessem nada ao latim, ao árabe e às línguas pré-colombianas.

Dada a conotação negativa associada ao termo *hibridismo*, usado originalmente na biologia para denotar descendentes estéreis de cruzamentos entre raças diferentes de animais e plantas, Canclíni se pergunta qual a vantagem do termo sobre outros termos usados para descrever misturas raciais e culturais como, por exemplo, *mestiçagem*, *sincretismo* ou *crioulização*. Em seu sentido mais estrito, fala-se em *mestiçagem* resultante do encontro entre colonizadores portugueses, espanhóis, ingleses e franceses com indígenas americanos, e as formas culturais geradas a partir desse encontro. Já o segundo termo, *sincretismo*, é mais apropriado para falar de fusão de práticas religiosas tradicionais, como a que ocorre na Bahia, por exemplo, onde é possível ser católico e participar de uma cerimônia de umbanda ao mesmo tempo. Por fim, o termo *crioulização* denota a língua e a cultura criadas no contexto do tráfico de escravos, perpetrado pelos franceses na América e no Caribe, e pelos portugueses na África, no Caribe e na Ásia.

Se os três termos podem ser usados para descrever misturas interculturais, como o autor justifica sua preferência pelo termo *hibridismo*? Para Canclíni, *hibridação* parece mais flexível para se referir a misturas de elementos étnicos, religiosos e culturais, especialmente aquelas presentes em processos sociais modernos e pós-modernos. Assim, fenômenos interculturais como os que ocorrem em Tijuana – por exemplo, a mescla entre estilos musicais regionais e transnacionais, ou entre padrões de consumo de gerações diferentes – poderiam ser mais bem descritos através dos termos *hibridismo* ou *hibridização*, na opinião do autor. O curioso é que, depois de deixar claro para o leitor qual é sua opção terminológica, Canclíni reconhece que talvez a questão crucial não seja definir qual dos termos é o mais apropriado, e sim “como continuar a construir procedimentos metodológicos que nos ajudem a tornar este mundo mais traduzível, ou seja, convivível em meio a suas diferenças, e aceitar o que cada um ganha e está perdendo ao hibridar-se” (2006, p.xxxix). Uma recomendação importante feita pelo autor é no sentido de trabalharmos com “ciências sociais nômades” (2006, p.19), capazes de investigar a questão do hibridismo sem se apegar a distinções como “culto” e “popular”, e que possam circular por essas categorias, ao mesmo tempo em que dialoguem com outras disciplinas do conhecimento (uma recomendação semelhante foi feita também por Viveiros de Castro, como vimos neste capítulo).

Outro ponto levantado pelo autor que me parece de extrema importância é que, como também sugerido por Bhabha, não se deve incorrer no erro de celebrar um multiculturalismo otimista, baseado na crença da existência de um *happy hybrid*: a hibridação, para Canclíni, não implica apenas “fusão”, “coesão” ou “osmose”, mas também em “confrontação” e “diálogo”, pois se encontra sujeita às “ambivalências da industrialização e da massificação globalizada dos processos simbólicos e dos conflitos de poder que suscitam” (2006, p. xxv) . Tampouco se deve associar a idéia de hibridação com incerteza ou indeterminação, segundo o teórico argentino; não, não se deve pensar em uma “liberdade irrestrita” para hibridar-se. Para Canclíni, “a hibridação ocorre em condições históricas e sociais específicas, em meio a sistemas de produção e consumo que às vezes operam como coações” (2006, p. xxix). Assim, se as grandes cidades constituem um cenário favorável à hibridação, por outro lado elas também limitam suas possibilidades, de acordo com os interesses dos sistemas de produção e de consumo apontados pelo argentino. Conforme diria Bakhtin, se as cidades são o

ambiente heteroglota onde atuam as forças desestabilizadoras e descentralizadoras da cultura, lá também atuam as forças centrípetas do consenso e da homogeneidade, num embate incessante, inconcluso, sem vencedores. Assim termina o filme de Frears e de Kureishi. À medida que se fecha a porta do banheiro onde Omar e Johnny se lavam, sabemos que os amigos e amantes superam temporariamente suas diferenças étnicas e sociais. Mas quando começam a aparecer os créditos finais, o espectador fica com a sensação incômoda de que Omar e Johnny podem não ser felizes para sempre. A incerteza no fim de *Minha Adorável Lavanderia* me parece bastante coerente para um filme que fala de hibridismo – fenômeno que Gruzinski atribuiu à ordem do incerto e do aleatório, como já vimos neste capítulo. Nessa ordem de realidade, não há clausuras permanentes. Como também vimos, Caliban quer aprender a língua do colonizador para praguejar contra ele, mas o sucesso de sua empreitada não representa o fim dos conflitos coloniais. Ao incorporarem a língua escrita do homem branco à sua própria escrita, os kashinawás criam uma forma de expressão híbrida que nem de longe deve ser vista como uma síntese apaziguadora das cosmologias indígena e a dos brancos. A ascensão social da comunidade paquistanesa na Grã Bretanha não significa o fim do ódio racial e da discriminação, como podemos ver em *Minha Adorável Lavanderia*. Na Guatemala, a chegada dos maias ao poder dificilmente acalmará os ânimos da população maia, ou selará um acordo de paz permanente entre maias e ladinos no país. Todas essas situações envolvem algum tipo de tradução cultural tenso e ambíguo; como disse Bhabha, negociar com a diferença da alteridade tem resultados imprevisíveis e nunca definitivos, pois jamais conseguiremos transcender as condições complexas e conflitantes que caracterizam o processo de tradução cultural.

À guisa de conclusão

Em sua já citada análise sobre o cinema britânico na década de 80, Hill (1999) considera *Minha Adorável Lavanderia* um dos filmes mais bem sucedidos da parceria entre a produtora *Working Title* e o Channel 4. Se lembrarmos que um dos objetivos do canal era produzir e exibir filmes que suscitasse uma reflexão sobre questões sociais prementes na sociedade britânica da época, pode-se dizer que o filme de Frears e de Kureishi cumpre esse objetivo como nenhum outro, e que seu sucesso é mais do que merecido. Poucas vezes o cinema foi tão bem sucedido ao tratar de questões como desemprego e intolerância racial em sua complexidade quanto em *Minha Adorável Lavanderia*. Um de seus maiores méritos é construir uma visão da sociedade britânica na década de 80 como uma sociedade heterogênea, marcada por diferenças de classes e de raças, portanto bem diferente das imagens de consenso que Higson (2000) identificou como características do cinema britânico nacional produzido antes da década de 80, conforme já mencionamos no primeiro capítulo. Como parte de um cinema que o autor chama de pós-nacional, *Minha Adorável Lavanderia* constrói uma realidade onde a alteridade do imigrante e de seus descendentes já está inscrita no bojo da sociedade britânica, ou seja, uma realidade onde a periferia já se encontra no centro, onde a identidade do ex-colonizador se forma através da, ou em relação à, identidade do ex-colonizado, e vice-versa. É nesse sentido que penso que as identidades e culturas dos personagens do filme são híbridas, pois a alteridade já está na base de sua constituição. É nesse sentido também que, a meu ver, o filme de Frears e de Kureishi esboça sua própria teoria de hibridismo, muito semelhante à forma como Bhabha concebe o fenômeno do hibridismo. Para chegar à sua concepção de hibridismo, Bhabha, por sua vez, se baseou nas idéias de alteridade e de dialogismo formuladas por Bakhtin, cuja influência sobre o indiano acredito ter conseguido explicitar ao longo deste trabalho, mais especificamente no primeiro capítulo, onde me detive sobre o conceito de alteridade proposto pelo pensador russo, bem como sua aplicação dos conceitos de forças centrípetas e centrífugas à dinâmica dos fenômenos culturais. Nesse capítulo, tomei emprestado esses conceitos para sugerir que o filme celebra o potencial transformador e descentralizador das forças centrífugas da cultura, tendo como mote a constituição das identidades através da diferença da alteridade.

Também dediquei boa parte do primeiro capítulo à forma como a questão da identidade é vista por teóricos alinhados ao pós-estruturalismo, entre os quais destaquei Hall, Aronowitz, Friedman. Acredito ter sido bem-sucedido em minha ênfase no caráter processual da identidade, ilustrada pela mobilidade e fluidez na constituição dos personagens de *Minha Adorável Lavanderia*. Dada a multiplicidade que caracteriza a identidade desses personagens, o filme consegue escapar ao peso da representação (“burden of representation”) que acometia artistas e intelectuais negros a partir da década de 60. Ao apontar as diferenças sociais, ideológicas, sexuais e de gerações que caracterizam a comunidade paquistanesa, o filme evita arcar com a responsabilidade de oferecer imagens mais corretas ou positivas do ex-colonizado, algo que Bhabha considera um despropósito, pois se baseia na falsa crença na existência de um referente extra-discursivo que pode ser mais ou menos fielmente representado pela linguagem. No filme de Frears e de Kureishi, como vimos, mesmo aqueles personagens que se consideram mais “puros” que outros, como Cherry, a mulher de Salim, ao repreender Omar por seu hibridismo, ignoram o quão híbridas são suas próprias identidades.

Dediquei uma boa parte do segundo capítulo à teorização sobre o hibridismo, desde seu uso na biologia até a teoria de Bhabha, que considero a mais próxima da teoria do hibridismo esboçada por *Minha Adorável Lavanderia*, e que vale a pena repetir à guisa de conclusão: o hibridismo de *Minha Adorável Lavanderia*, assim como o hibridismo de Bhabha, não deve ser entendido como produto acabado ou síntese apaziguadora das diferenças, e sim enquanto sujeito a constantes negociações e renegociações com a contingência do outro. Como mencionei neste capítulo, quando Johnny se dá conta de que também é híbrido (Johnny é tão híbrido quanto Omar, da mesma forma como, para Gandhi e também para Bhabha, o colonizador inglês era tão híbrido quanto o colonizado indiano), e se envolve no conflito final com seus antigos amigos, resolve partir e deixar Omar, que no fim consegue convencê-lo a ficar. Entretanto, ao terminar de forma “felizes por enquanto” em vez de “felizes para sempre”, o filme nos lembra de que qualquer clausura só pode ser momentânea, parcial e paradoxalmente inacabada, pois estamos continuamente sob a influência das forças centrífugas da cultura. Nenhum dos conflitos travados no filme pode ser resolvido de uma vez por todas, pois a diferença racial, sexual, cultural do outro vai estar sempre lá, tal como a indiátide de Kondori em Potosí sempre saltará aos olhos do visitante da igreja de San Lorenzo, como um

lembrete da tensão plutônica entre colonizadores e colonizados, cujas feridas sempre estarão abertas; não há trégua permanente, ou conciliação total entre esses dois sistemas culturais distintos. Como vimos, Lezama Lima conclui, à maneira de Bhabha, que a totalidade a que almeja a cultura hegemônica deve ser vista como parcial e momentânea, expressa através de um discurso necessariamente heterogêneo (pois traz em seu bojo a palavra do colonizado). Se todas as culturas são parciais e devem ser enunciadas a partir de um lócus ideológico específico, então só nos resta nos conformarmos à nossa condição de *vernacular cosmopolitans*, conforme a referência a Bhabha feita também neste capítulo, e aprender a negociar com a diferença da alteridade, num processo de tradução cultural. Talvez seja nesse sentido que Rachel diga “But we are learning” para Nasser, na cena em que chegam à lavanderia no dia de sua reinauguração, quando ele lhe pergunta “Am I a bad man to you?”, e ela responde “You are sometimes...careless. But we are learning”. Conforme sugeri neste capítulo, a lavanderia pode ser entendida com um espaço intersticial onde novas formas de relacionamento sexual e inter-racial são criadas à medida que fronteiras são atravessadas, roupas sujas são lavadas, e novas possibilidades de identificação social e cultural podem emergir. Trata-se de um espaço apropriado para a tradução cultural, através da qual começamos a perceber as limitações de nossos pontos de vista, e a insuficiência de nossos sistemas culturais.

A necessidade de revisarmos nossos sistemas de referências enquanto verdades aparentemente fixas e universais também é apontada por todos os teóricos presentes no terceiro capítulo. Nesse capítulo, os antropólogos Viveiros de Castro, Overing, Damatta e Hughes falam de concepções de tempo bastante diferentes da nossa, por exemplo. Fiquei especialmente feliz com a oportunidade de mencionar o trabalho do antropólogo Viveiros de Castro nesta dissertação, pois seu estudo sobre o perspectivismo ameríndio me permitiu reconhecer pontos comuns entre a cosmologia indígena e a obra genial de Bakhtin (que, como já sabemos, influenciou a de Bhabha), os quais tentei apontar no capítulo 3. Por isso, apesar das poucas referências explícitas ao filme de Frears e Kureishi nesse capítulo, sinto que, ao falar sobre esses teóricos ao longo do trabalho, e em particular nesse capítulo, estava refletindo sobre a questão do hibridismo em outros contextos sociais e históricos – por exemplo o México de Marcos Zapata, a Guatemala de Rigoberta Menchú, a Amazônia de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro e Menezes de

Souza, a Cuba de José Martí, a São Paulo dos modernistas – e ao mesmo tempo estava indiretamente estabelecendo relações com o hibridismo de *Minha Adorável Lavanderia*. Novamente me vem à mente a importância dada por Gruzinski à criação estética, que para ele oferece um material para reflexão tão rico quanto as ciências sociais. Gostaria de ir um pouco mais longe: acho que *Minha Adorável Lavanderia*, enquanto instância de criação estética, *pensa* o hibridismo de maneira bastante inteligente (assim como a obra de Anish Kapoor *pensa* o Terceiro Espaço), e semelhante ao modo como Bhabha pensa a mesma questão. Não me arriscaria a dizer que Bhabha, Bakhtin, Lefebvre, Soja e Gruzinski, para citar alguns, dizem a mesma coisa sobre o fenômeno da mistura cultural. Em vez disso, prefiro acreditar que eles investigam o mesmo fenômeno a partir de posições ou *loci* de enunciação diferentes (com todas as implicações da lei de posicionamento de Bakhtin), chegando a conclusões parecidas, as quais procurei relacionar ao longo deste trabalho. Por último, fico feliz também com o fato de que minhas leituras sobre hibridismo tenham me proporcionado o contato com disciplinas tão diferentes quanto a filosofia, a antropologia, a geografia, a história, as artes visuais, a literatura. Talvez nossa maior limitação ainda esteja em nossas disciplinas tão pouco preparadas para lidar com fenômenos sociais e culturais como a mistura cultural, por exemplo – fenômenos que, como observou Gruzinski, pertencem à ordem da nuvem, da mutabilidade, da incerteza, da indeterminação e da complexidade. Talvez seja essa a limitação apontada por Mignolo no pensamento de Ortiz, que, de acordo com Mignolo, só via transculturação em seu objeto de estudo, como mencionamos no terceiro capítulo. Talvez quando tivermos maneiras de pensar menos arraigadas, poderemos conceber as tais “ciências nômades” a que Gruzinski se referiu, e aprender a relativizar nossos modos de pensamento, relacionando-os com os contextos sociais e culturais em que foram engendrados. Nesse momento, pode ser que venhamos a descobrir, como conjecturou Lévi-Strauss, que “o homem sempre pensou igualmente bem”.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. de. *Poesias Completas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- ANSEN, D. Entrevista concedida à revista *Newsweek* em 27/05/2005.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

- ANWAR, M. *Between Cultures: continuity and change in the lives of young Asians*. London: Routledge, 1998.
- ARONOWITZ, S. "Reflections on Identity" In *The Identity in Question*. New York & London: Routledge, 1995. pp.111-146.
- BAKHTIN, M.M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BAKHTIN, M. M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1992a.
- BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.
- BENVENISTE, E. *Problemas de Lingüística Geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. 3a. edição. Campinas: Pontes, 1991.
- BHABHA, H. "The Commitment to Theory" In J. Pines & P. Willemsen. *Questions of Third Cinema*. London: British Film Institute, 1989.
- BHABHA, H. "DissemiNation". In *Nation and Narration*. Ed Homi Bhabha. New York and London: Routledge, 1990. pp.291-322.
- BHABHA, H. "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". In J. Rutherford (ed.) *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990b. pp.207-221.
- BHABHA, H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- BHABHA, H. "Between Identities. Homi Bhabha interviewed by Paul Thompson". 1995.
- BHABHA, H. "Freedom's basis in the indeterminate" In: Rajchman, J.(ed.) *The Identity in Question*. New York & London: Routledge, 1995b. pp.47-62.
- BHABHA, H. "Anish Kapoor: Making Emptiness". In: *Anish Kapoor*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1998. pp.11-41.
- BHABHA, H. "The Vernacular Cosmopolitan" In Dennis, F., Khn, N. (org.) *Voices of the Crossing*. Serpent's Tail, 2000.
- BHABHA, H. "On Writing Rights"
- BORGES, J.L. "As Ruínas Circulares" In: *Ficções*. Tradução: Carlos Nejar. 7ª ed. São Paulo: Globo, 1997. pp.64-71.
- BRANSTON, G. *Cinema and Cultural Modernity*. Buckingham & Philadelphia: Open University Press, 2000.
- BRUNER, J.S. *Acts of Meaning: four lectures on mind and culture (Jerusalem-Harvard lectures)*. Harvard: Harvard College Publishing, 2000.
- BURGOS, E. *Meu nome é Rigoberta Menchú – E assim nasceu minha consciência*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1993.
- BUTLER, J. "Fundamentos Contingentes" In *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, Campinas, SP. (11)1998.
- BUTLER, J. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. [1990] New York & London: Routledge, 1999.
- BUTLER, J. "Dynamic Conclusions" In: Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York: Verso, 2000. pp.263-280.
- BUTLER, J. . "Competing Universalities" In: Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York: Verso, 2000. pp.136-181.
- BUTLER, J. "Restaging the Universal". In: Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York: Verso, 2000. pp.11-43.

- CANCLINI, N.G. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 4ª. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- CHAMBERS, I. *Border Dialogues: Journeys in Postmodernity*. London and New York: Routledge, 1990.
- CLARK, K & HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DAMATTA, R. *Relativizando – uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Perspectiva:1980.
- DuBOIS, W.E.B. “Strivings of the Negro People”. *Atlantic Monthly* 80 (1897): 194-198.
- ESCOBAR, A. “Other Worlds are (already) possible: self-organization, Complexity and Post-Capitalist Cultures”
- FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto, 1986.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Tradução: Ligia M. Pondé Vassalo. Petrópolis, Vozes:1995.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal:1996.
- FRIEDMAN, S.S. “Locational Feminism: Gender, Cultural Geographies and Geopolitical Literacy”. <http://orlando.women.it/cyberarchive/files/stanford.htm>. 2003.
- GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. Tradução de Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALE, C. “Travel Warning: Elite Appropriations of Hybridity, Mestizaje, Antiracism, Equality, and Other Progressive-Sounding Discourses in Highland Guatemala”. In: *The Journal of American Folklore*, Vol.112, No. 445, Theorizing the Hybrid. (Summer, 1999), pp.297-315.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.
- HALL, S. “Who needs “Identity” ?” In *Questions of Cultural Identity*. Ed. Stuart Hall e Paul Du Gay. London, Sage Publications:1998. pp.1-17.
- HIGSON, A “The Instability of the National” In: *British Cinema, Past and Present*. Ashby, J. & Higson, A New York & London: Routledge, 2000.
- HILL, J. *British Cinema in the 1980s*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUGHES, D.O. “Introduction” In *Time – Histories and Ethnologies*. Eds. Diane Owen Hughes and Thomas R. Trautmann. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.
- KAPCHAN D.A. & P.T.STRONG. “Theorizing the Hybrid”. In *The Journal of American Folklore*, Vol. 112, No.445.1999, pp.239-253.
- KUREISHI, H. *My Beautiful Laundrette and other writings*. London: Faber and Faber, 1996.
- KUREISHI, H. “Disposing of the Raj” In: *Marxism Today*. Jan 1987.
- LACLAU, E. “Identity and Hegemony” In: Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York: Verso, 2000. pp.44-89.
- LEMKE, J.L.”Discourse, Dynamics and Social Change”. <http://www~personal.umich.edu/~jaylemke/cult-dyn.htm>
- MANGUEL, A. *Lendo Imagens*. Tradução de Rubens Figueiredo, Rosaura Eichemberg & Claudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MARWICK, A. *British Society since 1945*. London: Penguin, 1990.

- MARWICK, A. *Culture in Britain since 1945*. Oxford:Blackwell, 1991.
- MENEZES DE SOUZA, L.M.T. “O rato que ruge”: o discurso crítico-literário pós-colonial como suplemento” In: *Travelling Theory – Viagens Teóricas*. São Paulo:1992.
- MENEZES DE SOUZA, L.M.T. “Para uma Ecologia da Escrita Indígena: a escrita multimodal kaxinawá”. In *Investigando a Relação Oral/Escrito*. Signorini, I. (org.). Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- MENEZES DE SOUZA, L.M.T. “Voices on Paper: Multimodal Texts and Indigenous Literacy in Brazil”. In: *Social Semiotics*, Vol.13, No.1, 2003.
- MENEZES DE SOUZA, L.M.T. “Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha”. In *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo e Outras Misturas*. Benjamin Abdala Junior, org. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MENEZES DE SOUZA, L.M.T. “As Visões da Anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil”. Revista Semear no.7, PUC-RJ, 2002.
- Menezes de Souza, L.M.T. *Sistematizando a Obra*. Tese de Livre Docência, 2006.
- MERCER, K. “Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics”. In Ruherford, J. (ed.) *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart Limited, 1990. pp 43-71.
- MIGNOLO, W. “Beyond Dichotomies: translation/transculturation and the colonial difference”. <http://www.uni-leipzig.de/~etno/papermignolo.html>. Acesso em 21/01/2002.
- MIGNOLO, W. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, W. *The Darker Side of the Renaissance*. Michigan: The University of Michigan Press, 2001.
- MOHANRAM, R. “Postcolonial Spaces and Deterritorialized (Homo)Sexuality: The Films of Hanif Kureishi”. In *Postcolonial Discourse and Cultural Contexts: Theory and Criticism*. Rajan, G. and R. Mohanram (eds.). Westport, Connecticut & London: Greenwood Press, 1995.
- MOSSE, G.L. *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1985.
- MOSSE, G. L. *The Image of Man : The Creation of Modern Masculinity*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1996.
- NASIO, J.- D. *5 Lições sobre a Teoria de Jacques Lacan*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar:1993.
- ORTIZ, F. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- OVERING, J. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. In: *MANA* 1(1) 107-140:1995.
- PASCUAL, M.C. “My Beautiful Laundrette: Hybrid “Identity”, or The Paradox of Conflicting Identifications in “Third Space” Asian-British Cinema of the 1980s”. In *miscelânea: a journal of english and american studies* 26 (2002): pp.59-70.
- RETAMAR, R.F. *Caliban e outros ensaios*. Tradução de Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Editora Busca Vida, 1988.
- SALGADO, C.A. “Hybridity in New World Baroque Theory” In *The Journal of American Folklore*, Vol.112, No.445. 1999, pp.316-331.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Tradução: Antonio Chelini, Jose Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo, Cultrix:1995.
- SINFIELD, A. *Gay and After*. London: Serpent’s Tail, 1998. p.34
- SOJA, E.W. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

- SPIVAK, G.C. "Can the Subaltern Speak ?" In: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*. Eds. Patrick Williams & Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994.
- STAM, R. *Introdução à Teoria do Cinema*. Tradução de Fernando Marcarello. São Paulo: Papirus, 1993.
- STROSS, B. "The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture". In *The Journal of American Folklore*, Vol.112, Theorizing the Hybrid. Summer, 1999, pp.254-267.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s.4 (3) Oxford: Blackwell Publishers, 2000:469-88.
- YOUNG, R.J.C. *White Mythologies. Writing History and the West*. London and New York: Routledge, 1993.
- YOUNG, R.J.C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge, 1995.
- YOUNG, R.J.C. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- ZIZEK, S. "Da Capo Senza Fine". In: Butler, J., Laclau, E. & Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London & New York: Verso, 2000. pp.213-262.