

QUESTÕES SOCIOCULTURAIS NO “TERCEIRO MUNDO”: AMÉRICA LATINA

Leoné Astride Barzotto¹

Resumo. Nesta pesquisa estudar-se-á o pós-colonialismo, como parte dos Estudos Culturais, para melhor revelar a composição híbrida e transcultural dos grupos que compõe as sociedades do assim chamado “terceiro mundo”, principalmente dos países que, a pouco tempo na história, libertaram-se das forças hegemônicas do imperialismo europeu. Para sutil exemplificação dessa realidade, usar-se-á a obra literária *A História do Ventriloquo* (1999), de Pauline Melville, ficção essa descrita na ex-Guiana Inglesa. Assim, haverá um “olhar” mais detalhado sobre a situação da América Latina.

Palavras-chave: literatura; história; Terceiro Mundo.

SOCIAL AND CULTURAL ISSUES IN THE “THIRD WORLD”: LATIN AMERICA

Abstract: In this research, there will be a study on post-colonialism as part of the Cultural Studies, in an attempt of better revealing the hybrid and transcultural composition of the groups which form the societies of the so called “Third World”, mainly of those countries that, from a short time in History, could be free from the hegemonic power of European Imperialism. As a form of subtle exemplification, there will be the use of a literary novel written by Pauline Melville: *The Ventriloquist's Tale* (1999), fiction described in ex-British Guyana. So, there will be a more detailed “look” upon the Latin American situation.

Key words: literature; history; Third World.

1 Mestranda em Literatura – Universidade Estadual de Londrina

INTRODUÇÃO

Em virtude da realização do VI Encontro da ANPHLAC (Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha) em Maringá - 2004, proponho a investigação, análise e explanação parcial da teoria crítica atual a respeito do pós-colonialismo, como parte dos Estudos Culturais, em países do assim chamado “terceiro mundo”, com ênfase na análise da realidade híbrida desses povos que pode ser abstraída de registros históricos e/ou literários no decorrer do século XIX e XX, mas principalmente na segunda metade do século XX, sob uma visão mais teórica/histórica do que unicamente literária. Para tal, nomes como Aijaz Ahmad, Homi Bhabha, Néstor García Canclini, Maria Elisa Cevasco, Michel Vovelle, André Mattelart e Érik Neveu, entre outros, serão estudados.

Para sutil exemplificação de tal prática social dentro dos estudos culturais, usar-se-á algumas citações da obra *A história do ventríloquo* (1999), de Pauline Melville traduzido por Beth Vieira, como retrato da situação das tribos ameríndias na ex-Guiana Inglesa, espaço tal de verificação da hibridação e suas conseqüências oriundas do imperialismo europeu. Basicamente, tal obra tem a seguinte fábula: Na Guiana de 1987, um mestiço ameríndio se apaixona por uma pesquisadora européia. Ele está em Georgetown com sua tia Wifreda; ele para trabalhar e ela para operar-se da catarata. Após a cirurgia, Wifreda relembra de toda a história de sua família nas savanas do Rupununi e, em *flashbacks*, quase um século de história é revisto. Há muito tempo atrás, o escocês Alexander McKinnon aventurou-se à Guiana e viveu mais de duas décadas com duas irmãs ameríndias, Maba e Zuna. Essa união gerou 10 filhos e entre mitos, crenças e superstições ameríndias, os irmãos Danny e Beatrice praticam o incesto, transformando a vida e o destino da tribo.

História e Literatura estão intimamente entrelaçadas, principalmente com a História Nova do século XX e a História de Mentalidades, pois o texto literário revela os fatos históricos sem a necessidade primordial de atender os interesses da elite e sem ser obrigatoriamente factual, diferindo grandemente da História Tradicional, muito praticada até o início do século XX, onde a maior preocupação era o feito episódico de grandes homens: políticos, militares ou heróis.

Segundo Michel Vovelle (1998), a história de mentalidades baseia-se no inconsciente coletivo, nas chamadas práticas sociais imutáveis, advinda de um campo privilegiado da história de longa duração que é a história social, a história das práticas sociais de longo prazo, muitas vezes

alheia aos fatos históricos, como por exemplo: a família patriarcal. A história episódica é a de curta duração, contudo pode provocar grandes mudanças que, a lentos passos, farão parte da história de mentalidades. A história de episódios tem causa e efeito quase que eminentes, o que difere da história de longa duração que é gradativa e lenta ao absorver as mudanças históricas e serve de fonte para que os autores captem as mentalidades comunitárias e as registrem em suas obras. As mentalidades são representações coletivas, maneiras de sentir e pensar de diferentes épocas históricas onde o social e o cultural estão muito próximos. Surgiu com a Escola dos Anais, 1929, com historiadores negando o tradicional e tentando em outras ciências do conhecimento, cujo texto marco é *A longa Duração* (1958), de Fernand Braudel.

Com a virada cultural ocorrida nos anos de 1970 nos EUA, há uma tendência literária chamada por uns de pós-modernismo e, por outros, de pós-estruturalismo cuja ambientalização de pesquisa crítico-literária cunhará termos de investigação, como: margem, outro, diferença, alteridade, desejo, exclusão... O pós-modernismo se aliará mais de perto com a arquitetura, visto que sua denominação aos estudos literários ainda permanece muito ampla e polêmica dentro das mais variadas academias. Já o pós-estruturalismo apresenta-se sob um viés mais filosófico, partindo do sujeito e suas práticas para conduzir uma ordem de pesquisa.

Nesse contexto, entre história episódica e de longa duração, “olhar-se-á” o terceiro mundo mais de perto para analisar seus estudiosos, história e literatura a partir dos termos citados no parágrafo anterior (margem, outro, diferença...) que, com a evolução desses estudos, conquistaram seu próprio espaço acadêmico dentro da disciplina de estudos culturais.

OS ESTUDOS CULTURAIS: ORIGEM

Os Estudos Culturais, lidos aqui sob um viés literário, fazem parte da História Cultural do homem e surgiram na Inglaterra nos anos de 1950, com alguns historiadores propondo uma nova versão do comunismo russo devido a decepções e enfraquecimento do sistema. No Brasil, o regime comunista ainda seguia as premissas russas. Por muito tempo a história ficou monotemática com a preocupação da formação da classe operária: o berço dos estudos culturais.

Os pais fundadores dos estudos culturais são Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward Thompson e, um pouco mais tarde, Stuart

Hall; o local fundador é Londres da década de 50 e o ponto de partida é a classe operária inglesa. As obras que marcam os primórdios dos estudos culturais são *The uses of literacy: Aspects of working-class life with special references to publications and entertainments* (1957) de Hoggart; *The making of the English working class* (1963) de Thompson e *Culture and Society* (1958) de Williams.

Thompson e Williams trabalham então com a formação de adultos das classes populares, como professores na WEA (Workers Educational Association) e têm contato com a New Left (Nova esquerda) e Thompson acaba sendo um dos fundadores da *New Left Review*. Nessa época, os estudos culturais versam principalmente nas áreas da antropologia e sociologia e Thompson centra seus estudos e obras nas práticas de resistência das classes populares. “Tanto em Williams como em Thompson, encontra-se a visão de uma história construída a partir das lutas sociais e da interação entre cultura e economia, em que aparece como central a noção de resistência a uma ordem marcada pelo “capitalismo como sistema” (Mattelart et al., 2004, p. 47).

O sistema escolar torna-se uma ponte de acesso à universidade para os intelectuais de resistência das camadas mais pobres da sociedade inglesa e com isso, a garantia de continuidade de um trabalho de ideologias e modificações sociais. Hall e Charles Taylor (filósofo canadense) fazem parte da *University and Left Review*, criada em 1956, enquanto Thompson administra a revista *New Reasoner*, também criada em 1956. Desses dois títulos, surgirá em 1960 a *New Left Review* que se articula em cerca de 40 *New Left Clubs*, servindo a revista como elo de ligação entre militantes da nova esquerda e instituições de educação popular. Assim,

Toda sociedade humana tem sua própria forma, seus próprios propósitos, seus próprios significados. Toda sociedade humana expressa tudo isso nas instituições, nas artes e no conhecimento. A formação de uma sociedade é a descoberta de significados e direções comuns, e seu desenvolvimento se dá no debate ativo e no seu aperfeiçoamento, sob a pressão da experiência, do contato e das invenções, inscrevendo-se na própria terra. [...] a cultura é de todos, em todas as sociedades e em todos os modos de pensar (Williams apud Cevasco, 2003, p. 52-53).

Portanto, o indicador que norteia o pensamento dos estudos culturais é que todos sejam produtores de cultura e não somente consumidores de uma forma cultural escolhida por uma minoria, o que

seria a chamada cultura comum. Essa tentativa acaba codificando os estudos culturais como disciplina acadêmica difundida em quase todo o mundo. Com as publicações dos pais fundadores, mencionadas a pouco, temos a criação do Centre for Contemporary Cultural Studies – CCCS – em 1964, o primeiro programa de pós-graduação em estudos culturais, com sede na Universidade de Birmingham, tendo como diretor Stuart Hall de 1968-1980, com forte consolidação nos anos de 1990.

Maria Elisa Cevalco (2003) explica que os estudos culturais iniciaram com investimentos marginais, desligados das disciplinas acadêmicas institucionais e das universidades consagradas, não porque esse ou aquele intelectual os tenha inventado mas pela mais pura necessidade política de estabelecer uma educação democrática para os que tinham sido privados dela.

Porém, ainda há árduos defensores da cultura de minoria, como o crítico americano Harold Bloom, autor de *O cânone ocidental* (1994), reforçando que os pesquisadores das questões de raça, gênero e classe pertenceriam à “escola dos ressentidos”. No Brasil, a organizadora da obra *Do Positivismo à Desconstrução* (2004), Leyla Perrone-Moisés também segura a redoma protetora da alta literatura. Nessa obra, a autora apresenta o texto *Pós-estruturalismo e Desconstrução nas Américas*, onde diretamente explana as controvérsias que, segundo ela, os estudos culturais revelam, dizendo que “os estudos culturais não tem o mínimo efeito prático na sociedade norte-americana, ou noutra qualquer, já que as verdadeiras lutas políticas, como os movimentos anti-coloniais, negros, feministas e *gays*, já vinham de longe e avançaram fora da academia” (Perrone-Moisés, 2004, p. 220).

No entanto, não há como concordar com tal assertiva, pois esses movimentos “revolucionários” só conseguiram se organizar, estruturar e se fortalecer com o advento dos estudos culturais na segunda metade do século XX e com a busca frenética do conhecimento pela *intelligentsia* formadora dos novos estados-nações provenientes da descolonização e independência das colônias. Essa *intelligentsia* forma-se pelas mentes pensantes de todo um novo sistema de tentativas mais igualitárias, cujos líderes participam das diferentes instituições que compõem essa nova nação. Portanto, os estudos culturais quando bem direcionados e pesquisados podem realmente modificar a realidade de um grupo social porque, com eles, podemos modificar formas de agir e de pensar; seria como uma cadeia cíclica de pequenas mudanças que, em longo prazo, são capazes de grandes mudanças sociais.

Não pretendo pôr em dúvida os escritos de Bloom e Perrone-Moisés, o que seria um despropósito, já que são escritores e críticos extremamente talentosos e experientes. Ao contrário, é preciso estudá-los e buscar entender a ideologia que defendem pois entendemos que tudo é uma questão de opinião e que, nesse contexto acadêmico de discussão literária, todas as partes de diferentes estudos e suas opiniões devem ser mutuamente respeitadas para o benefício da humanidade.

Nesse contexto, mudo a direção no mapa e vou para a América Latina, com seus *Estudios Culturales*. Enquanto na Inglaterra os pesquisadores de esquerda buscavam um modelo alternativo de mudança social, na América Latina eles estavam submetidos a regimes autoritários de ditadores, ou saindo deles para entrar em perturbadas transições democráticas com o desaparecimento ou exílio de inúmeros pesquisadores. Assim, os *estudios culturales* recebem a denominação de *Latin American Cultural Studies* quando os Estados Unidos tornam-se a segunda pátria dos estudos culturais. Nesse momento, concordo com Perrone-Moisés (2004, p. 232) acerca da influência norte-americana quando a autora diz que “os Estados Unidos são, sem contestação, a nova metrópole hegemônica, dotada de um poder imperial como nunca se viu antes. A cultura não decorre da economia, mas sua difusão, hoje mais do que nunca, dela depende. No mundo globalizado, o país que dispõe de maiores meios e maior controle sobre a informação impôs ao mundo todo sua língua e sua cultura”.

Com o advento da *web* e as variadas dinâmicas de pesquisa, expandiram-se também os objetos de investigação, como: etnicidade, grupos socialmente marginalizados, gênero, comportamentos sexuais, gerações, etc. Assim menciona um antropólogo latino-americano que leciona nos Estados Unidos: “O Terceiro Mundo não produz só culturas para ser estudadas por antropólogos e por etno-historiadores, mas intelectuais que geram teorias e refletem sobre sua própria cultura e sua própria história” (Mignolo apud Mattelart et al., 2004, p. 174). Acerca desses intelectuais, escrevo a seguir.

ALGUNS INTELECTUAIS DO TERCEIRO MUNDO

Aijaz Ahmad

Aijaz Ahmad, indiano e marxista, é professor, pesquisador, poeta e tradutor e um dos teóricos mais importantes de língua inglesa da

atualidade. *Linbagens do Presente* (2002) é o seu primeiro livro publicado no Brasil, do qual abordarei alguns itens relevantes aos estudos culturais inseridos na realidade do terceiro mundo.

Para Ahmad, a dominação cultural é parte eficaz da dominação imperialista e a cultura propriamente dita é um espaço de resistência, não podendo haver domínio absoluto uma vez que não se pode desconsiderar o poder dessa resistência. No caminho cultural do terceiro mundo devemos considerar fatores históricos importantes, como: a descolonização; a luta pelo socialismo; crise nos movimentos comunistas; socialismo e comunismo derrubados pela força hegemônica norte-americana cuja base é o crescimento do capitalismo e da globalização. Nesse sentido, surge uma teoria cultural a partir de muitas posições críticas que faz com que a literatura do terceiro mundo construa uma contra canonicidade, baseada na produção cultural de uma burguesia independente.

Por conseguinte, há uma constante comparação entre o consumo dos países de ‘terceiro mundo’ e suas respectivas ex-metrópoles, porém essa se faz impertinente uma vez que a maioria das ex-colônias desenvolve e acha por solução adotar uma política socialista após a independência. Contudo, esse processo as desestabiliza, uma vez que esses países não estavam habituados a dominar sua própria economia, o sentimento de liberdade e nacionalismo quase que ‘entorpece’ a tomada de decisões, sem contar com o ‘desequilíbrio’ interno e a pressão dos países imperialistas, com essa comparação cada vez mais acirrada, reforçada enormemente pela tecnologia e pela mídia.

Os principais fatores para a queda da política socialista nesses países são: ganhos adicionais e certos padrões de vida que não conseguem ser restaurados após 1970, falta de consentimento coletivo para aceitar a idéia de escassez, falta de aceitação da coerção que esse sistema apresenta. De acordo com Blake (apud Ahmad, 2002, p. 34) o “desejo sem ação gera pestilência” e essa pestilência derruba o sonho socialista nesses lugares.

“Eu trouxe uma mulher aqui. [...] Ela está pagando. Foi a única maneira de eu poder vir”.

“Que tipo de mulher? Turista?”

“Não. Ela veio para fazer um trabalho. Pesquisa”.

Tenga deu um resmungo.

“Esses são os piores. Isto aqui parece um zoológico. Eles vêm aqui olhar porque é a vila mais próxima de Georgetown. E então a gente sorri e presenteia todo mundo, dá nosso artesanato, essas coisas. A gente não tem merda nenhuma e ainda dá presente para eles. Só não mostramos o que mais cresce aqui – a parte do cemitério reservada as crianças.”

Os dois começaram a se embriagar. Tenga foi ficando mais ressentido.

“Nós, os índios, somos uns idiotas, sabia? Fomos colonizados duas vezes.” (Melville, 1999, p. 54)

O socialismo é então visto como o capitalismo do homem pobre e na formação desses estados após a descolonização, revela-se o controle da situação pela burguesia nacional, como na Nigéria, gerando estagnação, corrupção, dependência, ditaduras, fanatismos religiosos e o enfraquecimento da *pólis*. Nesse contexto, a literatura serve como ferramenta para balançar esse sistema e repensar as possibilidades. Como por exemplo no trecho a seguir de *A História do Ventriloquo* (1999, p.108), onde um grupo ameríndio supostamente faria “alianças” com os conquistadores do território em troca de benefícios pessoais, ou seja, “vendendo-se” aos interesses daqueles que os colonizaram: “Eu não confio nos Macuxis”, disse a primeira mulher. “Não se pode acreditar numa palavra do que eles dizem. Vai ver até estão ganhando alguma coisa boa com o homem, e não querem que a gente saiba.”

Ahmad critica os pós-estruturalistas por esses “descartarem a história das materialidades e que as chamam de ‘narrativas de modos de produção progressista’- referindo-se na verdade ao marxismo [...]” afirmando que esses tipos de teóricos são no mínimo repressores e burgueses. Para ele, o “terceiro-mundismo” é um momento político favorável ao nacionalismo, ao passo que o pós-estruturalismo é contra significando que, para o autor, ele esconde as relações entre literatura, teoria literária e mundo ao invés de explicá-las. O pós-estruturalismo, para Ahmad, privilegiou o nacionalismo cultural como forma definitiva de resistência à cultura imperial até 1970, contudo, nos anos 80, o nacionalismo passou a ser descartado e considerado um mecanismo coercitivo e opressivo (Ahmad, 2002, p. 47).

Ahmad conclui que não há fim à dominação e ao controle. Até mesmo em uma sociedade sem classes os seres humanos simplesmente não podem ser “deixados a cargo da espontaneidade”, nem podem viver as relações de conhecimento que vêm apenas através da prática teórica e não são, em todo caso, vividas.

Néstor Garcia Canclini

Néstor Garcia Canclini é professor, filósofo e antropólogo argentino mas reside no México, concentra seus estudos na realidade da América Latina. Em sua obra, *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* (2003), o estudioso argentino reflete sobre o fenômeno da hibridação cultural nos países da América Latina, onde as tradições culturais coexistem com a modernidade, dizendo o autor que “as tradições ainda não se foram e a modernidade ainda não terminou de chegar”. O autor entende por hibridação os processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas (Canclini, 2003, p. xix).

Já na “Entrada”, Canclini questiona: Quais são, nos anos 90, as estratégias para entrar na modernidade e sair dela? E ainda fortalece a idéia de que é desigual o acesso à modernidade na economia, política e cultura. A partir daí, levanta três hipóteses: na primeira explica que a incerteza em relação ao sentido e ao valor da modernidade deriva não apenas do que separa nações, etnias e classes, mas também dos cruzamentos socioculturais onde o tradicional e o moderno se misturam. Na segunda hipótese, afirma haver a necessidade de dividir o mundo cultural em três camadas para que a hibridação seja de responsabilidade de estudo de diferentes disciplinas, como: a história da arte e a literatura se ocupariam do “culto”; o folclore e a antropologia consagrados ao popular e a área de comunicação seria responsável pela cultura de massa, para que o trabalho agrupado dessas disciplinas propicie uma nova formulação de modernização. Na última e terceira hipótese, Canclini sugere que o “olhar transdisciplinar” vai além do estudo cultural, sendo possível a iluminação dos processos políticos (Canclini, 2003, p. 18-20).

Em meio a muitas perguntas, o autor explana que o mundo cultural é como uma cidade, onde há vários roteiros que podem ser seguidos, contudo não somos capazes de seguir a todos eles. Portanto, a arte cultural não se define somente culta, popular ou de massa, mas sim um conjunto delas a escolha de um itinerário particular, de cada um. O advento da modernidade não suprime a coexistência de um estilo ou de outro, mas os modifica ou adapta.

Portanto, a pós-modernidade não rompe bruscamente com a modernidade, pois dela mantém muitos pressupostos de sustentação, excluindo ou superando algumas tradições para constituir-se, sendo que as culturas da América Latina são tão híbridas que nem mesmo a imitação, a originalidade, nem as mais diversas teorias conseguem

explicitá-las completamente. Assim, é bem pertinente a citação que segue da mesma obra literária, onde a música serve de instrumento de evangelização e, porque não, domesticação.

Graças a um fervor ardoroso, Napier conseguiu superar parte da *apatia e lassidão* habituais que encontrara na sociedade de Georgetown. Além de seus deveres regulares, rezando missa, casando e batizando, organizou um coro na catedral com coralistas portugueses, negros, indianos e pardos, aos quais *treinou* pessoalmente. Música era uma de suas paixões (Melville, 1999, p. 102, grifos meus).

Portanto, a questão é ver *como* são transformadas as relações entre tradição, modernismo cultural e modernização socioeconômica. (Canclini, 2003, p. 24) (grifo meu) Ainda no mesmo romance:

Nós tentamos apenas observar, mas só com nossa presença alteramos as coisas. Os meus são os talentos desperdiçados de um agente secreto. Tenho o mapa todo deste país na cabeça. Conheço a história e os movimentos dos povos indígenas daqui, suas estruturas de parentesco, ocupações, filosofias, cosmologias, padrões de trabalho, línguas. Nós, os europeus, temos acesso a todos os livros e documentos que faltam a eles. E o que faço com esse conhecimento? Torno-me um catedrático e enriqueço as culturas européias e norte-americana com ele. (Melville, 1999, p. 77).

Para Canclini, a modernidade em sociedades ingovernáveis é vista como um simulacro das nações dominantes, fomentada pela força estatal e a transnacionalização da cultura efetivada pela eficácia dos meios de comunicação recompõe a cultura urbana, que associada ao sistema migratório de turismo de massa, acaba enfraquecendo as fronteiras e reformulando a idéia de nação, povo e identidade, acelerando e visualizando ainda mais as desigualdades sociais e aumentando a hibridação.

A modernidade não é só um espaço ou um estado no qual se entre ou do qual se emigre. É uma condição que nos envolve, nas cidades e no campo, nas metrópoles e nos países subdesenvolvidos. Com todas as contradições que existem entre modernismo e modernização, e precisamente por elas, é uma situação de trânsito interminável na qual nunca se encerra a incerteza do que significa ser moderno. Radicalizar o projeto da modernidade é tornar aguda e renovar essa incerteza, criar

novas possibilidades para que a modernidade possa ser sempre outra e outra coisa (Canclini, 2003, p. 356).

Portanto, para o autor é preciso deslizar por vários cenários ao mesmo tempo: erudito, popular e massivo, para que possamos entender melhor a concepção da modernidade e suas instabilidades. Os processos que constituem a modernidade são compostos de termos ambivalentes que se debatem de forma maniqueísta: moderno / tradicional; culto / popular e hegemônico / subalterno. Assim, a arte se confronta sucessivamente, em diversos estilos na tentativa de reformular-se sempre e conquistar seu espaço. Nesse contexto, há os artistas anfíbios apresentados por Canclini, como por exemplo Caetano Veloso. Anfíbio é aquele artista que “navega” tanto no culto quanto no popular-massivo e em ambos consegue fixar seu espaço reconhecido, fazendo uso de códigos culturais de diferentes procedências. “Contudo, a luta pelo controle do culto e do popular continua sendo travada, em parte, mediante esforços para defender os capitais simbólicos específicos e marcar a distinção com relação aos outros” (Canclini, 2003, p. 360)

Homi Bhabha

Homi K. Bhabha nasceu em Bombay, Índia. É crítico, escritor, professor e intelectual de assuntos culturais. Em sua obra *O Local da Cultura* (2003), define o local cultural como sendo o entre-lugar deslizante, marginal e estranho onde os enfrentamentos culturais acontecem e as mudanças podem ocorrer. A hibridação é, nesse contexto, a fusão, a miscigenação de povos diversos em um mesmo espaço colonial ou pós-colonial e, geralmente, tal “encontro” dá-se pela mistura involuntária do Outro (representante do poder hegemônico europeu) e do outro (sujeito colonial subjugado às forças imperiais). Esse poder imperial observa, disciplina, ordena, reestrutura, modifica e objetifica os nativos da colônia a serviço dos interesses da metrópole, muitas vezes até mesmo depois da independência da colônia. Normalmente, o vínculo de dependência entre colônia e metrópole é tão forte que se leva anos para que esse elo se desfça e, em alguns casos, a colônia cai na mais absoluta miséria por falta de experiência administrativa aliada a contínua exploração da metrópole nos tempos do império.

Assim, Fanon (apud Bhabha, 2003, p. 128) afirma que:

Esse comportamento [do colonizador] trai uma determinação de objetificar, confinar, prender, endurecer. Expressões como

“Eu os conheço”, “é assim que eles são” e mostram essa objetificação máxima atingida com sucesso... Há de um lado uma cultura na qual podem ser reconhecidas qualidades de dinamismo, crescimento e profundidade. Contra isto temos [em culturas coloniais] características, curiosidades, coisas, nunca um estrutura.

Nesse contexto, Bhabha teoriza um termo muito importante para os estudos culturais e pós-coloniais: a Mímica. A mímica é a realização de um Outro reformulado e reconhecível “como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente” e para ser eficaz deve produzir um deslizamento constante, revelando sua diferença. Ela surge como uma representação dessa diferença em um processo de recusa, uma re-apropriação do Outro para ir contra o discurso imperial e perturbá-lo com sua ameaça constante de resistência, sendo menos semelhança e mais ameaça (Bhabha, 2003, p. 130). É a imitação, o fingimento que parte do colonizado como estratégia de resistência e sobrevivência no espaço colonial diante do colonizador opressor, revelando a ambivalência do discurso colonial e desestabilizando sua autoridade. Assim, o nativo age como se fosse um ator em cena e o observador passa a ser observado e imitado.

Mas logo Beatrice descobriu *uma forma de sobreviver* e consolar as irmãs. Convenceu-as, e a si própria, de que eram espãs uapixanas. [...]
Beatrice falou que elas eram como guerreiras, cujo propósito era infiltrar-se e *aprender a fingir* que viviam como o inimigo. Tinham que se adaptar ao ambiente, copiar os litorâneos e, ao mesmo tempo, *manter-se intactas*. (Melville, 1999, p. 128, grifo meu).

Essa imitação ocorre no lugar da interdição, ou seja, não pode ser revelada, contudo a ameaça da mímica torna-se perceptível. A camuflagem da mímica repete e rearticula a realidade como produto de um desejo interdito, deslizando sempre em suas diferenças, fingindo ser o que não quer ser na verdade, ou seja, quase igual mas não exatamente o mesmo; é uma estratégia de sobrevivência no espaço colonial para ludibriar as forças dos conquistadores.

Outro termo relevante é Civilidade Dissimulada, onde o nativo finge se comportar adequadamente conforme as normas sociais da civilidade imposta pelo colonizador, agindo de forma politicamente correta aparentemente e, “fora do palco” compactua contra os

representantes imperiais, sendo essa outra forma de resistência, outra estratégia de sobrevivência e adaptação no espaço colonial para diminuir o impacto do imperialismo europeu. A civilidade dissimulada é uma espécie de obediência mascarada e falsificada ao passo que a mímica marca os momentos de desobediência civil dentro da disciplina da civilidade. Novamente em *A História do Ventriloquo*:

Foi então que padre Napier fez uma coisa espantosa, que seria lembrada e falada durante meses a fio. Levantou-se da mesa e, sob a luz trêmula do lampião, foi até suas sacolas, tirou um violino da caixa e começou a afiná-lo.

Em seguida pôs-se a executar o último movimento da sonata *K 304 em mi menor* de Mozart.

O corpo de tia Bobo enrijeceu, chacoalhou e ela botou a mão na boca para não explodir na gargalhada. *Todo mundo ficou espiando* o padre andar de um lado para outro, o corpo curvado ora para trás, ora para frente, com o arco na mão direita, serrando o instrumento com gosto. [...] Todos os demais na sala, [...] olhavam com uma espécie de horror o padre se transformar num barulhento grilo gigante da savana, ali bem à vista de todos (Melville, 1999, p.111-112, grifo meu).

Nesse contexto, ainda se faz necessário entender o termo Transculturação, cunhado pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz, nos anos de 1940, cuja definição seria uma forma de transmutação constante, sempre mutante e irreversível pois, depois de efetivada a influência na fronteira cultural por diferentes culturas, não haveria como voltar atrás nesse processo. É também um processo de pura troca, dá-se algo e recebe-se algo que influencia a cultura alheia e modifica ambas, surgindo daí uma nova realidade modificada e independente da anterior. Esse fenômeno ocorre no espaço colonial ou zona de contato (fronteira cultural), de acordo com a definição de Mary Louise Pratt (1992). Transculturação refere-se aos muitos encontros culturais efetivados na zona de contato cuja ocorrência possibilita uma troca mais justa e mútua de influências e saberes culturais entre povos distintos, tendo como expressão negativa desse aspecto a desculturação e a aculturação, pois essas últimas não apresentam e nem possibilitam uma movimentação de troca entre as culturas como faz a transculturação. Mesmo sendo esta última controlada pelos europeus, ainda assim permite a reciprocidade de aspectos culturais como herança da hibridação porque um contínuo processo de transculturação leva ao hibridismo cultural, tal qual aconteceu no processo formador da América Latina oriundo dos

encontros entre culturas européias e indígenas que, por sua vez, mudará o destino dos europeus e dos indígenas, afetando também o futuro dos descendentes desses conquistadores, muitos dos quais já fazem parte dos povos miscigenados da América.

Nesse sentido salutar, toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e pensamento. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ela emerge em formas culturais não-canônicas – transforma nossas estratégias críticas. (Bhabha, 2003, p. 240)

O romance *A Histórica do Ventriloquo* está impregnado de belas passagens de transculturação e hibridismo, comprovando a possibilidade de uma leitura pós-colonial em seu contexto. A estética de escrita de Melville é tão bem articulada e poética que, à vezes, consegue sutilmente camuflar a crítica que apresenta.

O que mais deprimia Beatrice era ter que usar sapatos. Os pés ficavam tão pesados que pareciam arrastá-la pelo chão. E o uniforme da escola restringia tanto quanto um dos arreios pendurados no barracão em Waronawa. [...] “uma verdadeira indiazinha”. (MELVILLE, 1999:127)

Aos poucos Beatrice foi apresentada ao complicado código de cores que afligia toda a sociedade de Georgetown. Por trás das amizades naturais que surgiam na escola, estava o conhecimento venenoso de quem era “mulato claro”, “mulato escuro” ou “preto”.

Beatrice provocou confusão. Não era negra nem era branca. As pessoas a rodeavam com cautela, sem muita certeza de onde colocá-la, oferecendo amizade para logo mais retirá-la, arbitrariamente (Melville, 1999, p. 129).

Conclui-se, então, que tanto em Ahmad, Canclini e Bhabha pode-se perceber a grande preocupação com os estudos culturais inseridos na realidade do terceiro mundo. Canclini e Bhabha usam freqüentemente a idéia de “deslizamento” sob diferentes óticas, como fora mostrado. Apesar de algumas diferenças teóricas, os críticos mencionados têm em comum a sensibilidade de observação e investigação acerca dos povos de ex-colônias, das quais também são filhos e testemunhas do árduo processo colonizador e de independência. Tal preocupação se torna ainda mais reveladora nos registros feitos por esses autores, nas obras mencionadas e sutilmente comentadas acima, como também na obra

literária que serviu de exemplificação, porque essas ficarão como herança intelectual para toda a humanidade como fonte de pesquisa para a tão aclamada mudança social.

REFERÊNCIAS

- AHMAD, Aijaz. A literatura entre os signos de nosso tempo. In: *Linhas do Presente*. Trad. Sandra G. T. Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana L. L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez Lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 2003.
- MATTELART, André; NEVEU, Érik. *Introdução aos Estudos Culturais*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- MELVILLE, Pauline. *A História do ventríloquo*. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. Pós-estruturalismo e Desconstrução nas Américas. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla (org.) *Do Positivismo à Desconstrução: Idéias Francesas na América*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 213-236.
- PRATT, Mary L. *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.
- VOVELLE, Michel. A História e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques (org.). *A História nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 65-96.