

Nação, Disseminação E VIAGENS ANTROPOFÁGICAS

*Sérgio Luiz Prado Bellei**

Introdução

O conceito de nação, pensado tradicionalmente em termos de identidade e essencialidade, pode, e talvez deva, ser pensado hoje em termos de multiplicidade e hibridismo. É que o momento histórico da segunda metade do século atual, marcado, de um lado, pela memória de "identidade", "essencialidade" e "nação" enquanto conceitos também associados às formas de imperialismo cultural e, de outro, pela crescente força dispersiva da globalização que se expressa cada vez mais como fragmentação cultural e proliferação de diferenças, ia aos poucos tornando necessário um pensamento alternativo para a questão da identidade nacional. A nação começa assim a ser pensada, em Benedict Anderson, por exemplo, mais como narrativa cultural imaginada e imaginária do que como fato histórico a ser simplesmente aceito, e, em Homi Bhabha, mais como dispersão e hibridismo do que como identidade monolítica. O que interessa examinar mais de perto no presente trabalho é o tratamento que Bhabha dá ao problema em um contexto que se quer politicamente progressivo, já que a nação híbrida se percebe também como o local de resistência do marginal sem pátria. Não é, evidentemente, tarefa fácil dizer se a perspectiva proposta é realmente progressista ou não. Mas uma forma de problematizar a questão é, como se tentará mostrar mais detalhadamente adiante, imaginar de que forma uma perspectiva desavergonhadamente conservadora apresentaria suas dúvidas sobre o poder de emancipação do hibridismo em situações históricas concretas.

O esforço teórico de Bhabha, evidentemente e apesar dos protestos do autor, está fortemente calcado na obra de Jacques Derrida. Coube a este último pensar primeiro o conceito de disseminação como dispersão incontrollável do sêmen que, ao se perder produtivamente espalhando-se no jorro, questiona o poder e a identidade do pai dono e disseminador e o deixa na incerteza daquele que não pode conter e controlar a sua semente. Apropriando-se do conceito de "disseminação" alterando apenas o "n", que passa de caixa baixa para caixa alta ("Disseminação"), Bhabha pouco acrescenta ao

* Professor do Curso de Pós-Graduação em Língua e Literatura Inglesa, Universidade Federal de Santa Catarina.

conceito, já que a palavra não se modificou. Vale dizer, Bhabha não diz nada que Derrida não tivesse dito antes e, portanto, não *complementa* Derrida. Por outro lado, ao magnificar o "N", acrescenta um suplemento de significado a um sentido já completo, e disseminação começa a significar também a nação que ao mesmo tempo dissemina e se torna disseminada e dispersa, e na qual começa a se desfigurar e estar ausente a figura paterna.

A nação, ontem e hoje

Porque tenta explicar narrativas nacionais que se tornaram excessivamente complexas para serem explicadas pelos paradigmas anteriores, o paradigma da nação híbrida pode ser melhor compreendido quando analisado em contraste com as limitações de paradigmas mais tradicionais e conhecidos. Tais limitações aparecem claramente, por exemplo, no historiador liberal norte-americano Arthur Schlesinger. Ao tratar do problema da fragmentação multiculturalista nos Estados Unidos, diz o historiador:

Neste nosso mundo cada vez mais confuso, é preciso tentar, por todos os meios, compreender outros continentes e civilizações. Antes, porém, vamos compreender a nossa história. A crença em nossa própria cultura não implica em desprezo por outras. Mas uma coisa de cada vez: nenhuma cultura pode ter a esperança de absorver ("ingest") outras culturas de uma só vez, e certamente não antes de absorver a sua própria. A partir do momento em que começamos a dominar a nossa própria cultura poderemos então explorar o mundo. (Schlesinger, 1991, 136).

O "mundo cada vez mais confuso" a que se refere o historiador é a sociedade global que se esfacela e fragmenta tanto nacional como internacionalmente. O título do livro de Schlesinger, *The Disuniting of America*, ("A Desunificação da América") aponta especificamente para a fragmentação multicultural norte-americana dos nossos dias, mas está ocorrendo também em outras partes do que se convencionou chamar de "sociedade global." Para Schlesinger, o sentido e o destino histórico da sociedade norte-americana devem ser definidos por um percurso no qual a diversidade foi sempre assimilada e controlada pela unidade de certos valores comuns, como o liberalismo e a democracia. Trata-se do princípio do "melting pot". Imigrantes de raças, etnias, credos e cores diferentes vieram para os Estados Unidos não com o ideal separatista de preservar suas origens, mas com o ideal sintetizador de se tornarem "Americanos" por um processo de assimilação no qual as diferenças particulares deixariam sempre entrever as semelhanças e o "universal". Formar-se-ia, assim, uma sociedade em que os grupos humanos se integrariam harmoniosamente com o grupo humano maior, todos unidos pelo princípio do "e pluribus unum". É esse destino histórico que é hoje ameaçado pela proliferação incontida de etnias e minorias que vai aos poucos transformando a civilização norte-americana em uma nação de grupos separados sem a força unificadora do grupo maior. Na perspectiva de Schlesinger, o que ocorre é a fragmentação separatista que ao fim e ao cabo resultaria na tribalização da sociedade. A nação, na origem unificada, cederia lugar à nação es-

facelada e ao caos. Trata-se, como se disse, de processo de multi-etnia desagregadora que afeta também outras nações, como o que era a nação soviética, ou a Índia, ou o Canadá.

O remédio para tal situação é, para Schlesinger, o controle da proliferação e da dispersão por meio do retorno aos valores comuns, que se daria pela implantação de uma lógica de constituição da identidade fundamentada na oposição tensional entre um nós unificador e um outro desagregador, o segundo devendo sempre ser subordinado ao primeiro. "É preciso... compreender outros continentes e civilizações." Antes de tudo, porém, "a nossa história". Trata-se evidentemente de lógica em que o estabelecimento de fronteiras é fundamental. Se é impossível, de um lado, não simpatizar com a boa vontade liberal de aceitação da alteridade, é igualmente impossível não perceber as limitações do paradigma binário. O problema em tal lógica de formação de identidades e produtora de fronteiras é que "a nossa história" constitui uma abstração que necessariamente exclui mais do que inclui, e um número cada vez maior de grupos minoritários, ao se sentirem excluídos, constituem grupos alternativos e preferem não se submeter à camisa de força de uma totalização. O resultado é a nação disseminada e dispersa e, na visão de Schlesinger, condenada a se perder se insistir no percurso do "pluribus" desprovido do "unum". O paradigma do "e pluribus unum" é, assim, fundado em uma oposição binária e tensional entre o "nós" e o "outro" na qual a nação estará sempre em perigo de dissolução a menos que se instale uma ordem hierárquica na qual a identidade abstrata e totalizadora do "nós" incorpore e absorva ("ingest" é o termo usado por Schlesinger) as identidades dos outros.

É a um tal paradigma que teóricos como Bhabha tentam propor uma alternativa que passo agora a examinar brevemente. Parece-me que, ao rescrever Derrida ressaltando, através do "N" maiúsculo, o conceito de nação enquanto parte inseparável do conceito de disseminação, Bhabha propõe que estes conceitos sejam pensados não em termos de uma lógica de "ou um ou outro", como ocorre em Schlesinger, mas em termos de uma lógica de "tanto um como o outro", ou seja, uma lógica de inclusão mútua, não totalizante, e problemática em contraste com uma lógica de exclusão simplificadora. O que é em Schlesinger "a nossa cultura" ou "a nossa história" é em Bhabha a narrativa *pedagógica* da nação, que tem sua existência em um tempo abstrato, vazio e homogêneo de presente passado e futuro, mas que não pode jamais ser isolada da narrativa performativa do presente em sua variedade, multiplicidade e imprevisibilidade, ou seja, em sua diferença. Não podendo ser separada da contaminação do presente em sua diferença, a narrativa pedagógica perde desde sempre sua pureza homogênea e se torna processo e devir em negociação permanente com a dispersão do aqui e agora. Nessa negociação, cada narrativa micronacional de diferença não é jamais absorvida ou assimilada pela narrativa pedagógica, mas permanece lado a lado com muitas outras narrativas alternativas, contaminando-as, sendo por elas contaminada e, sobretudo, resistindo sempre a toda e qualquer totalização. Na negociação entre a narrativa pedagógica e performativa, para usar os termos de Bhabha, não ocorre jamais uma totalização, mas uma soma (um "adding

to" que jamais chega a ser "adding up"), o que significa que as diferenças da nação performativa não são jamais apagadas, mas preservadas no contágio e na hibridização negadora de fronteiras. A nação torna-se, assim, inseparável da disseminação, estruturando-a em sua trama ao mesmo tempo em que é por ela estruturada e desestruturada. Nesse contexto, a nação já não pode repetir a pergunta expressa no clássico "What is an American?". Não pode portanto perguntar "O que sou?", mas apenas, "O que estou sendo neste momento em meu confronto com o que não sou e que está sendo agora?".

O paradigma da narrativa nacional híbrida de força performativa e força pedagógica, que Bhabha desenvolve a partir de Derrida, diferencia-se do paradigma de Schlesinger sobretudo na medida em que propõe uma redefinição do sentido de fronteira enquanto exclusão mútua do dentro e do fora. Essa redefinição de fronteiras é, por excelência, o desejo e a missão do migrante. Razão por que é necessário agora, após ter assinalado a relevância da obra de Derrida para o trabalho de Bhabha, assinalar também a relevância de sua própria experiência como nômade e viajante. Bhabha começa seu texto sobre a

"DissemiNation" com uma referência a esse duplo legado:

O título deste capítulo — DissemiNação — deve alguma coisa à perspicácia e à sabedoria de Jacques Derrida, mas bem mais à minha própria experiência de migração. Eu vivi aquele momento da dispersão dos povos que, em outros tempos e lugares, nas nações dos outros, se torna um tempo de reuniões ("gathering"). reuniões dos exilados e emigrados e refugiados; reuniões nas margens de culturas "estrangeiras"; reuniões nas fronteiras; reuniões nos guetos e cafés de centros metropolitanos; reuniões na vida incompleta e na luz incompleta de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da linguagem do outro; reunindo os sinais de louvor e aprovação, títulos, discursos, disciplinas; reunindo as memórias do subdesenvolvimento, de outros mundos vividos em retrospectiva; reunindo o passado em ritual de renovação; reunindo o presente. Também a reunião dos povos na diápora: marcados, migrantes, enclausurados; a reunião de estatísticas incriminatórias, de performance educacional, de status legal, de status de imigrante. A reunião de nuvens a partir das quais o poeta palestino Mahamodu Darwish indaga 'para onde devem voar os pássaros após o último céu. (Bhabha 1994, 139)

O depoimento de Bhabha assinala o mesmo "momento da dispersão dos povos" definido por Schlesinger como este "mundo cada vez mais confuso". Mas enquanto para Schlesinger a dispersão é uma ameaça a ser controlada por uma lógica totalizante de formação de identidade, para Bhabha a diápora é um momento histórico já vivido pelo migrante que dele não pode escapar. E esse momento é descrito não enquanto fobia, mas em termos de uma experiência híbrida que é ao mesmo tempo dispersão e reunião ("dispersion" e "gathering"). É no momento da dispersão, em que o migrante está não apenas *fora de lugar*, mas também e principalmente *sem lugar* (ou seja, no lugar e na nação do outro, nas margens, nas fronteiras, na sala de imigração) que se produz a reunião de grupos ao mesmo tempo marginais e integrados. Se o migrante é um marginal, porque vive na margem, é também um

integrado, porque se agrega a um grupo que recebe confirmações de identidade proporcionadas pela outra nação na qual está e com a qual se relaciona sem ser absorvido. Recebe, por exemplo, sinais de louvor e títulos. E é ainda um integrado porque recebe confirmações dos mundos que já não habita, mas dos quais se recorda “em rituais de renovação” que reúnem e constituem o presente: são as recordações do ‘subdesenvolvimento’ e de “outros mundos vividos”.

O migrante, que é hoje legião (avalia-se o número de pessoas que vivem fora de sua nação, hoje, em cerca de cem milhões), não tem alternativa senão constituir sua identidade naquele não-lugar de quem está em trânsito e que se dirige para lugar nenhum. Não é a identidade de um *ser*, mas de um *estar/devir* no mundo, e que não é jamais estruturada por forças do exterior mas sim em um processo de estruturação provisória que vai acontecendo enquanto se caminha. A lógica da constituição de tal identidade não implica, como em Schlesinger, a adoção de uma narrativa pedagógica essencial, atemporal e simplificadora que instaura significados no binarismo do “ou isto ou aquilo”, mas a lógica de um narrar performativo que tenta sempre dizer “tanto isto como aquilo”. Lógica fundada, portanto, não no complemento, mas no suplemento. Lógica que deve ser estendida às dimensões do espaço e do tempo para que aconteça uma moradia no mundo em que o morador está tanto dentro quanto fora, e tanto no passado quanto no presente. Razão por que é possível dizer que o migrante, no sentido de Bhabha, é um (não-) ser *na* fronteira e nunca um ser *de* fronteiras. O texto citado de Schlesinger, por exemplo, propõe enfaticamente um ser *de* fronteiras que também, em seu liberalismo e liberalidade, se redime na construção de pontes a serem atravessadas. É a partir do conhecimento prévio e preparatório da pilastra do “nós” e da “nossa cultura” que acontece a ligação com o outro com o qual eventualmente se dará o intercâmbio e o comércio. Já o (não-) ser em trânsito marcado pela condição de vivência *na* fronteira, por estar desde sempre desprovido da opção por um lá ou por um cá, não constrói pontes em um mundo globalizado em que as pontes já foram construídas. E, não construindo pontes, recusa-se a atravessá-la para movimentar-se de uma origem para um destino. Antes, agrupa-se para viver na ponte. O migrante é, em resumo, aquele que, como no conto de Guimarães Rosa, escolheu viver permanentemente na terceira margem do rio e em permanente e precária viagem. É dessa viagem e dessa experiência na fronteira que nos falam também os viajantes antropófagos.

Viagens antropófagas

É bem possível que a ideologia da viagem formadora de identidade rigorosamente sistematizada pelo migrante Bhabha tenha sido praticada, de forma menos sistemática, por viajantes antropófagos no sul do Equador. Os viajantes antropófagos brasileiros, dos quais o santo padroeiro é São Oswald, viajam para constituir a sua identidade devorando, em trânsito, outras culturas. Como Bhabha, estes viajantes são marcados pelo desejo de abolir fronteiras, de estar ao mesmo tempo dentro e fora, e de constituir uma identi-

dade mais como suplemento do que como complemento. O antropófago em trânsito, portanto, partilha com o migrante uma certa ideologia de viagem que pode ser compreendida em termos da transitoriedade que marca tanto o antropófago brasileiro do modernismo como o de outras épocas e culturas. Em todos os casos, o que o nômade subalterno procura é um lugar ao sol a ser obtido na identificação de uma nacionalidade marcada não pela pureza, mas pelo hibridismo.

Se, como querem alguns, a antropofagia cultural modernista foi mais descoberta do que inventada por Oswald, e corresponde na verdade a uma prática cultural exercitada antes, durante e depois do modernismo, então ela merece a denominação que lhe dá Augusto de Campos de "a única filosofia original brasileira" (Campos, 1975, 124). Isto significa que é preciso caracterizá-la não só como uma forma e uma fórmula cultural original, como querem os irmãos Campos, mas como uma forma produzida em condições materiais de *atraso e dominação*, que é como a define Roberto Schwarz. (Schwarz, 1987). É nessas condições materiais de atraso e dominação, das quais a antropofagia é uma *interpretação triunfalista*, que é mais fácil perceber as analogias entre o antropófago brasileiro e o migrante como compreendido por Bhabha. São ambos nômades e errantes e andam pelos cafés e pelas margens do mundo porque, sendo colonizados, são, de saída, habitantes de um espaço geográfico que não sentem seu, e do qual estão alienados. Estranhos em sua própria terra, viajam sem o respaldo de uma identidade cultural anterior. São, como Bhabha, viajantes que partem não de um lugar, mas de um vazio e de uma ausência mais do que de uma presença. Nesse sentido, diferem radicalmente do viajante emersoniano que visita a Europa no século XIX, ou de certos intelectuais europeus que visitam a América no final do século XX. Emerson faz as malas e vai para a Itália para encontrar aquela presença de si mesmo da qual não consegue jamais se libertar. "Vou em busca do Vaticano e dos palácios. Finjo embriagar-me com espetáculos e provocações, mas na verdade não estou embriagado. Meu gigante vai comigo onde quer que eu vá." (Emerson 1950, 3). Jean Baudrillard, o teórico da modernidade que visita a América, não faz por menos. Em sua visita aos Estados Unidos, antes mesmo de cruzar o oceano, já tinha descoberto a América em sua imaginação. Não admira, portanto, que só tenha encontrado a América pós-moderna. E também não surpreende muito ouvir de Baudrillard que a verdadeira realidade nos Estados Unidos é a Dysneilândia, apresentada como ilusão que legitima enganosamente a realidade do resto da civilização norte-americana. (Baudrillard, 1986.) Como viajantes, embora em contextos diversos, tanto Emerson como Baudrillard viajam para descobrir-se a si mesmos na produção de uma identidade especular. Não é o caso do viajante antropófago, interessado mais em consumo de geografias e culturas outras do que em produção de uma identidade totalizante.

Ao viajante que parte do vazio e da ausência, só resta tentar reforçar a identidade por meio de uma *devoração problemática* que *questiona a noção de identidade* ao mesmo tempo que a produz. É que a lógica produtora de identidade do canibal, quer se trate do canibalismo para suprimento de pro-

teínas, quer do canibalismo ritual e cultural, é sempre e necessariamente uma lógica que complica e questiona a noção comumente aceita do conceito de *fronteira* ou de *ponte*. Questiona radicalmente, portanto, a noção de que deve existir sempre um dentro e um fora e um lá e um cá claramente separados por uma linha divisória. A lógica do canibal é, assim, uma lógica mais próxima da teorização de Bhabha do que da teorização de Schlesinger. Digamos, para simplificar, que a questão sempre colocada, *mas nunca resolvida*, pelo canibalismo é a questão escandalosa de quem come e quem é comido e de quem está dentro e quem está fora. O canibal, ao comer, torna-se sempre em certa medida aquilo que come. “Diz-me o que comes e dir-te-ei quem és”. Vale dizer, o canibal nunca apenas come, é sempre um pouco comido, e pode ter indigestão, como mostra o episódio do conto de William Faulkner em “Red Leaves”. O conto apresenta dois índios comparando os velhos e bons tempos, em que só se comia carne de branco, com os novos tempos (sempre piores, em Faulkner), em que aparecia no cardápio indígena também carne de negro. A carne negra, argumenta um dos índios, tem pior sabor do que a do branco porque, sendo o negro escravo obrigado ao trabalho forçado e ao suor que dele resulta, a sua carne tem um sabor amargo.(Faulkner 1994, 444). Por outro lado, a ingestão de proteína animal, ao mesmo tempo que compromete o corpo e a identidade, traz consigo a possibilidade do seu fortalecimento e enriquecimento. A incorporação do outro, sempre resultando em uma nova forma híbrida radical, confirma a identidade ao mesmo tempo que a compromete. É por este motivo que, no canibalismo ritualizado, o vigor do outro reforça e regenera aquele que o incorpora. Como mostra o ritual católico, o canibalismo nunca está muito longe da *comunhão*.

Ao visitar outras terras e outras culturas, o viajante antropófago brasileiro, a exemplo de Alceu Amoroso Lima e Viana Moog, que visitaram os Estados Unidos nas décadas de quarenta e cinquenta, carregam consigo a obsessão com a lógica antropofágica como descrita acima. Seu sonho, como o sonho de muitos outros colonizados, é viver em um mundo sem fronteiras e sem dentro e fora, um mundo em que se devora e se é devorado sem que jamais ocorra a assimilação total. O viajante antropofágico ilustra, assim, a viagem mestiça e, como Bhabha, luta contra a pureza do dentro e do fora, do cá e do lá, e contra a fronteira que os separa.

Viana Moog e Alceu Amoroso Lima

Viana Moog e Alceu Amoroso Lima estão entre os intelectuais brasileiros que, nas décadas de 40 e 50, deixaram relatos sobre suas experiências de contato com a cultura norte-americana. O contexto histórico e político é aquele marcado, com maior ou menor intensidade, pela ideologia da boa vizinhança (good neighborhood) e do pan-americanismo. Não custa lembrar aqui que são ideologias fabricadas nos Estados Unidos para promover um certo tipo de (pseudo-)hibridização cultural entre o norte e o sul, e isto por conveniência mais do norte do que do sul. Trata-se, nas relações Brasil-Estados Unidos, do período em que, aos poucos, a política exterior norte-americana em relação ao sul substituiu o exercício da força econômica e militar

pelo exercício da cooptação pacífica. Ou, em outras palavras, iam ficando para trás, como estratégias pouco produtivas para os novos tempos, o uso do cassete militar ("big stick" e "gunboat diplomacy") e das sanções econômicas ("dollar diplomacy"). Franklin D. Roosevelt prepara o terreno para a mudança quando, em 1933, renuncia ao direito de interferir em questões latino-americanas e despacha o secretário de estado Cordell Hull em viagem para o sul proclamando a boa vontade e a amizade dos Estados Unidos. Nos inícios da década de quarenta, a política de boa vizinhança se intensifica ao ser motivada pela necessidade de um esforço comum na guerra contra o Eixo. Em 1940, a administração Roosevelt cria o "Ministério de Coordenação das Relações Culturais e Comerciais entre as Repúblicas Americanas" (Office for Coordination of Commercial and Cultural Relations between the American Republics). "Relações culturais" significava, no caso, a formação de uma política cultural com pretensões universais, a ser divulgada nos países latino-americanos, por meio de programas educativos e do intercâmbio de arte e artistas, livros e revistas, e de intelectuais. Ao interromper suas atividades em 1946, o "Office" tinha empregado 11.000 pessoas nos Estados Unidos e 200 pessoas no exterior. Parte dos recursos do Office foi usada para divulgação de literatura e sub-literatura que explicitavam os valores pan-americanos a serem partilhados nas Américas. Muitos desses valores começavam a ser compreendidos para o público leitor menos exigente nas edições traduzidas do *Reader's Digest*, que são introduzidas no Brasil em 1942, em histórias em quadrinhos do Pato Donald e de Mickey Mouse, e em filmes como "Saludos Amigos", produzidos por Walt Disney, estrelando o Pato Donald e um esquisito papagaio brasileiro chamado Zé Carioca. Não faltava, entretanto, embora em menor escala, um intercâmbio mais elitista, que estimulava a leitura das obras de clássicos como William Faulkner por intelectuais brasileiros. E não faltava, finalmente e com o auxílio econômico do "Office", um intenso intercâmbio de intelectuais, cientistas, jornalistas e editores, artistas populares (Carmem Miranda, a garota notável de "bananas is my business") que previa a visita de brasileiros aos Estados Unidos e americanos ao Brasil. (Moura, 1980, 1986) É nesse intercâmbio que embarcam, também e entre outros, Alceu Amoroso Lima e Viana Moog.

Em importante estudo realizado sobre as práticas culturais brasileiras da época, Silviano Santiago percebe na produção intelectual do período uma profunda e problemática ambivalência, representada exemplarmente em dois episódios da vida do escritor Dionélio Machado. Participando do Primeiro Encontro Brasileiro de Escritores em 1945, Dionélio opinara que a invasão da ideologia norte-americana no país era excessiva, e mostrava-se simpático ao clamor de "Yankee go home". Por outro lado, quando convalescente em um hospital após um ataque cardíaco, tinha em sua mesa de cabeceira uma tradução do livro de Faulkner, *As I Lay Dying* (traduzido por *Enquanto Agonizo*). O Norte, diz Santiago, nos mandava então Faulkner e história em quadrinhos, democracia e Rockfeller, coca-cola e desenvolvimento. E a resposta ambivalente do intelectual brasileiro marcava os livros brasileiros sobre a América, como *Imagens da América*, de Edgar Mata Machado, *O. K. América*, de Ori-

genes Lessa, e *Cidade Vazia*, de Fernando Sabino. (Santiago, 1976, 25-26). E marcava também os dois textos que examinarei brevemente aqui: *A Realidade Americana* de Amoroso Lima, *Bandeirantes e Pioneiros*, de Viana Moog. Mas, tentando ir um pouco além do trabalho de Santiago, o que se tentará mostrar aqui, talvez com o auxílio de Bhabha, é que nesses textos a *ambivalência problemática* é também a *solução híbrida* encontrada pelo viajante antropológico viajando a partir de um contexto econômico-cultural de atraso.

Clodomir Viana Moog, gaúcho de São Leopoldo, visita os Estados Unidos em 1943, a convite da fundação Guggenheim. A generosidade da fundação não era, entretanto, despojada de interesse. Antecipando-se a alguns políticos brasileiros atuais, e ainda que de forma mais sutil, guiava-se pela ética franciscana do "é dando que se recebe". Esperava-se que, ao voltar, Moog escrevesse sobre sua experiência, talvez um livro sobre os Estados Unidos, talvez ensaios sobre o esforço de guerra norte-americano. Após alguma hesitação, Moog resolve aceitar o convite, convencido de que havia um compromisso possível a ser viabilizado por meio de uma certa hibridização textual: escrever tanto sobre o Brasil como sobre os Estados Unidos, evitando sempre cair na tentação da propaganda fácil e do elogio irresponsável. Retorna ao Brasil, em 1944, com ensaios que pretende publicar em uma coleção sob o título de *Pare, Olhe, Escute*. Curiosamente, ao reler o material para publicação, hesita novamente, como acontecera ao enfrentar o dilema de aceitar ou não o convite pago, e o material vai para a gaveta por um período de 10 anos. Em 1954, finalmente, encontra um fio condutor capaz de ordenar a dispersão dos ensaios e publica *Pioneiros e Bandeirantes*. O fio condutor resume-se à pergunta, já na época pouco original, sobre o *atraso* brasileiro: "Como foi possível aos Estados Unidos, país mais novo do que o Brasil e menor em superfície continental contínua,... chegar aos nossos dias à vanguarda das nações..., quando o nosso país, com mais de um século de antecedência histórica, ainda se apresenta... apenas como o incerto país do futuro?" (Moog 1988, XV) A resposta, tão simples que chega perto do simplório, está resumida no título do volume. Enquanto a história da civilização brasileira se deu nos moldes da imagem paradigmática do bandeirante predador, sempre nostálgico do litoral leste, a história americana se deu sob a imagem paradigmática do pioneiro civilizador que vai para o oeste para ficar. O primeiro expande o espaço geográfico na direção ao oeste não para fundar cidades, mas para extrair riquezas e voltar correndo à costa leste para gastar de forma irresponsável o espólio acumulado. Já o pioneiro vai para o Oeste para se apossar da terra e fundar uma civilização guiada pela ética do trabalho e da produção. Dito isto, o deslize para o que eu gostaria de chamar a desgastada fábula da cigarra e da formiga é quase inevitável. Mas, diga-se de passagem, e para os que acham que Viana Moog é uma figura academicamente pouco respeitável diante de outros mestres da identidade brasileira como Sérgio Buarque de Holanda ou Oswald de Andrade, que a fábula da cigarra e da formiga também neles está presente. Oswald, por exemplo, insiste na distinção entre civilizações do ócio e civilizações do "nec-otium", ou seja, do negócio. Em Viana Moog, a fábula serve para produzir a velha listagem dos males da terra sobre

a qual disse Caminha que “nela, em se plantando, tudo dá”. O problema da terra em que se plantando tudo dá é que, como diz a canção popular, “plantando nasce, mas não planto não.” Viana Moog vai, a seu modo, repetindo a canção popular ao falar, referindo-se à cultura brasileira, da incapacidade para o trabalho sistemático e perseverante, da falta de organização para trabalho técnico e científico, da crença no sucesso e na fortuna mais como resultado da sorte e da esperteza do que do trabalho, etc., etc., etc...

Ao tratar o trabalho de Moog como, em certo sentido, mais uma versão da fábula, quero assinalar que não é pela exatidão e pelo rigor teórico que se deve avaliar os conceitos de “bandeirante” e “pioneiro”. Nesse contexto, o que se pode dizer hoje de tais metáforas é que são apenas mais um exemplo, com validade apenas histórica, da velha prática essencialista e imperialista usada por grupos dominantes para produzir identidade pela redução ideológica e violenta da variedade à unidade. Mas se olharmos a produção de metáforas em sua estrutura dialética, o seu significado, me parece, é relevante para a reflexão teórica contemporânea, inclusive para aquela apresentada por Bhabha. De forma simplificada, o jogo metafórico em Viana Moog pode ser descrito como um esforço para produzir uma lógica de construção de identidade na qual um suplemento acrescentado ao todo anterior começa a funcionar como força de resistência capaz de desconstruir e de reformular o significado previamente dado. Trocando em miúdos, o “bandeirante” é um significado suplementar que funciona lado a lado com o “pioneiro”, em ligação híbrida na qual nenhum dos dois perde a identidade por assimilação porque ambos se revelam em sua incompletude e precariedade. O bandeirante não é jamais, como queria Schlesinger, o representante da “nossa cultura” encarregado de dar início ao processo de absorção da “outra cultura”, ou vice-versa, mas um sistema de significado incompleto e pronto para devorar partes de outros sistemas, adaptando-se e perdendo-se parcialmente sem entretanto jamais desaparecer na e pela força do sistema oposto. É por esse motivo que, para Moog, o bandeirante, apesar de todos os seus defeitos, tem uma energia que falta ao pioneiro, enquanto este tem uma perseverança que falta ao primeiro. O bandeirante, além disso, em sua precariedade predatória e nômade, poderia dar algumas lições ao pioneiro. Poderia, por exemplo, ensinar ao pioneiro como pôr um freio na ética do trabalho, da produção e do acúmulo, o que poderia talvez evitar que o pioneiro se transformasse no que Moog chama de o “Yankee” do século XX. Este, para o intelectual conservador gaúcho, já não é mais um civilizador mas sim um adepto do capitalismo e do imperialismo, e portanto um predador análogo ao bandeirante. O bandeirante, por sua vez, teria que ter sua identidade predatória redimida por uma certa dose de força fundadora de civilizações e de capacidade de fixação ao solo.

Alceu Amoroso Lima, intelectual que abraçou a religião católica, visita os Estados Unidos em circunstâncias semelhantes a Viana Moog, e produz metáforas com lógica de formação de identidade análoga a de seu antecessor. Alceu viaja pelos Estados Unidos em 1951 e 1952, a convite do Departamento Cultural da Associação Panamericana, e dessa experiência de viajante

surge um livro, *A Realidade Americana* (1954). Como Viana Moog, Alceu também propõe conceitos complementares para definir as duas realidades nacionais, só que, neste caso, marcados não tanto pela história como por um certo idealismo católico que tenta entrever, além das definições do ideal humano de nacionalidades diversas, um certo ideal universal de homem. Usando a já conhecida estratégia binária de forças, que ele chama de “complementares”, mas que venho chamando aqui de suplementares, Alceu pensa o Brasil e os Estados Unidos como “duas nações complementares, duas civilizações em que existe um equilíbrio de forças opostas”. Existe a força civilizatória norte-americana centrada no que Alceu chama de “ethos”, na qual por assim dizer todo pensamento é pragmático e deve ser dirigido para a ação, e a civilização brasileira centrada no “logos”, na qual se privilegia o pensamento e a contemplação como valores autônomos e independentes da ação concreta. Feita esta generalização, as explicações fáceis para as diferenças entre as duas culturas repetem as sugestões de Moog. Em uma sociedade em que o pensamento se volta para a ação é natural o desenvolvimento tecnológico e a produção cumulativa de bens de consumo. Em uma sociedade em que predomina a ênfase cultural no logos e na contemplação, nunca na ação, o atraso tecnológico e produtivo é a regra. Mas tanto o atraso contemplativo como o dinamismo produtivo são, para Alceu, marcados positivamente, o atraso contemplativo produzindo indigência mas também preservando, na ênfase contemplativa, um valor que resiste ao materialismo e ao acúmulo capitalista; e o dinamismo produtivo gerando riqueza mas também a desumanização do homem. É neste contexto de valores alternativos que Alceu, de forma análoga a Moog, sugere que as marchas civilizatórias brasileira e norte-americana deveriam submeter-se a um processo de hibridismo sem perda de identidade. A civilização brasileira seria enriquecida com a devoração de certos valores pragmáticos, a norte-americana com a devoração de certos aspectos culturais inerentemente negadores do acúmulo capitalista.

Como em Viana Moog, o que interessa aqui não é o moralismo em certa medida ingênuo da fábula da cigarra e da formiga, mas a articulação de um jogo metafórico entre os conceitos de “logos” e “ethos” que permite pensar a produção de uma identidade híbrida que ganha força na devoração discriminada do outro. Mas em Alceu, mais do que em Moog, é possível perceber como essa identidade constituída pelo viajante antropófago e devorador de culturas é sempre problemática e utópica, já que só pode ser pensada sem problemas na medida em que se ignora o contexto de poder em que se realiza o banquete antropofágico. Tudo se complica quando se indaga a respeito de *quem come quem*, e de *quem tem poder de escolha sobre os melhores pratos*. É essa a pergunta que Viana Moog não faz, mas que não escapa à acuidade de Alceu. Diz o intelectual católico nas páginas finais do livro: “Não tenhamos ilusões. O americano jamais virá ao Brasil ou a qualquer país da América Latina para procurar modelos de civilização. Estão lançados num caminho de onde não há retrocesso. São grandes demais. Fortes demais.” (Lima 1954, 243)

Falando em 1954, Alceu não podia evidentemente prever a queda do muro de Berlim e a diáspora global. Razão porque é hoje possível indagar se o seu vaticínio foi realmente correto. O que se tornou evidente com a diáspora e com o nomadismo de cerca de cem milhões de pessoas é que, mesmo que seja verdade que o americano tenha seguido o conselho de Emerson e viajado para ver a si mesmo, evitando ter a sua identidade contaminada por outras culturas, as outras culturas se encarregaram de ir contaminá-lo em casa. O Terceiro Mundo, como acreditam alguns, parece estar em toda a parte, apesar da diligência dos serviços de imigração, e é bem provável hoje que, ao se tomar um taxi em New York, se encontre um motorista de Valadares, Minas Gerais, falando portinglês. Alceu Amoroso Lima, bem como Viana Moog, escrevem em um tempo em que era ainda possível pensar a narrativa pedagógica do nacional com paradigmas de construção de identidade redutores que, ao que tudo indica, são hoje insuficientes para pensar a nação dispersa. E, no entanto, na medida em que fala neles, já nessa época, a voz do nômade e do migrante que aponta para a condição de existência do colonizado sem lugar, conseguiram os dois brasileiros precursores de teorias híbridas nos anos quarenta e cinquenta, em certa medida, antecipar a reflexão mais sistemática daqueles que, como Bhabha, já vivenciaram a época da diáspora. Além disso, anteciparam ainda problemas relativos à identidade híbrida que não devem ser esquecidos, e que poderiam talvez representar uma contribuição a esforços teóricos como os de Bhabha. Razão por que, tendo iniciado meu texto com Bhabha, quero terminá-lo com um diálogo imaginário entre Alceu Amoroso, o viajante antropófago, e Homi Bhabha, o migrante da diáspora.

Diria, nesse diálogo, o migrante Homi Bhabha: "Os filhos da diáspora, hoje, disseminacionalizados pelo mundo e agrupando-se nos encontros de cafés, das salas de imigração, e das nações dos outros, falamos com a voz híbrida já inserida na, e misturada com, a cultura do outro que não é nunca uma cultura pura, mas contaminada com a nossa voz, e na qual aparecemos e temos identidade. Falamos e existimos, por assim dizer, na necessária ambivalência da voz dominante que nunca é apenas dominante, mas sempre um pouco dominada pela nossa "impureza". E ao falarmos, existimos, temos identidade, somos ouvidos."

Ao que Alceu, magicamente ressuscitado no final do milênio, responderia: "Em 1954, no tempo da nação pré-diaspórica e do pan-americanismo, nós, os nômades de então, queríamos falar e ter identidade partilhando com outros a nossa voz e esperando que o outro nos ouvisse também, em um mundo que, em nossos sonhos, era sempre sem fronteiras. Mas sabíamos então que, ao falar em situações desiguais de força, falávamos mais do que éramos ouvidos. Agora, nos tempos da nação diaspórica, tudo mudou realmente ou será que, mesmo na mistura de vozes, alguns ainda falam mais alto? Dizer que já existimos e falamos nos intervalos do discurso dominante não será, de saída, ignorar desigualdades sabendo que elas existem e, o que é pior, acomodar-se a elas?"

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso. BAUDRILLARD, Jean. 1986. *Amérique*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- BHABHA, Homi. 1984. "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation." *Nation and Narration*, Ed. Bhabha. London: Routledge.
- CAMPOS, Augusto de. 1978. *Poesia, Antipoesia, Antropofagia*. São Paulo: Globo.
- DERRIDA, Jacques. 1981. *Dissemination*. Tr. Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press.
- EMERSON, Ralph Waldo. 1950. "Self Reliance". In *The Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. Brooks Atkinson. New York: The Modern Library.
- FAULKNER, William. 1975. "Red Leaves". In *Major American Short Stories*, ed. A Walton Litz. Oxford: Oxford University Press.
- LIMA, Alceu Amoroso. 1954. *A Realidade Americana*. São Paulo: Agir.
- MOOG, Viana. 1988. *Bandeirantes e Pioneiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MOURA, Gerson. 1980. *Autonomia na Dependência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 1986. *Tio Sam Chega ao Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- SANTIAGO, Silvano. 1976. "Brasil/Estados Unidos: Relações Culturais de Dependência". *Revista de Cultura Vozes*, ano 70. v. LXX, nov. 1976.
- SCHLESINGER, Arthur M. 1991. *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: Norton.
- SCHWARZ, Roberto. 1987. "Nacional por Subtração". In *Que Horas São?* São Paulo, Cia de Letras.

Que surja de um fantasma, de um sonho ou de um delírio, o canibalismo constitui o conteúdo mítico da ilusão em que o inconsciente faz o jogo selvagem no gozo melancólico de devorar o objeto do amor ao qual o eu está ligado por esta identificação primitiva que traz em si a ameaça de sua própria ruptura. Quando Freud "reconstruiu" o processo pelo qual, na melancolia, a libido, recusando-se a considerar qualquer objeto substitutivo, "foi recolhida no eu" e "serviu então para estabelecer uma identificação do eu com o objeto abandonado", parece subestimar o papel da angústia nessa identificação do eu com o objeto ao qual se está ligado pela ameaça de que ele seja de todo perdido. Dito de outra forma, o canibalismo — que designa o conteúdo mítico do fantasma ligado à angústia da separação — está inscrito na natureza mesma dessa identificação: a perda do objeto (separação, abandono...) não comporta senão uma ameaça sob esta condição de conduzir a destruição do eu. A identificação narcisista primitiva é tal que a angústia da perda do objeto do amor se deixa interpretar como a angústia do eu de não poder sobreviver ao desaparecimento do objeto: a melancolia é menos a reação regressiva à perda do objeto que a capacidade fantasmática (ou alucinatória) de mantê-lo vivo como objeto perdido. A ambivalência do canibalismo se esclarece se se diz correlativamente que a angústia melancólica é canibal e que ela diz respeito, nesse sentido, à dependência do eu da ameaça da perda de seu objeto: esta ambivalência significa que o mais seguro meio de se preservar da perda do objeto é destruí-lo para mantê-lo vivo.

Pierre Férida