



OFICINA DO CES

ces

Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Faculdade de Economia
Universidade de Coimbra

JOSÉ PEDRO ARRUDA

**DAS ÍNDIAS A PANDORA.
ENSAIOS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DO 'OUTRO' NA
MODERNIDADE**

**Fevereiro de 2012
Oficina nº 380**

José Pedro Arruda

**Das 'Índias' a Pandora.
Ensaio sobre a representação do 'Outro' na modernidade**

**Oficina do CES n.º 380
Fevereiro de 2012**

OFICINA DO CES
Publicação seriada do
Centro de Estudos Sociais
Praça D. Dinis
Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:
Apartado 3087
3000-995 COIMBRA, Portugal

José Pedro Arruda

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Das ‘Índias’ a Pandora. Ensaio sobre a representação do ‘Outro’ na modernidade

Resumo: A modernidade desenvolveu-se a partir da Europa, impulsionada pela expansão marítima europeia e descoberta de novas formas de vida, gerando a ideia de Novo Mundo. Este processo ergueu uma diferenciação entre os europeus e os restantes povos do mundo, numa perspetiva hierárquica que justificou o colonialismo. A modernidade caracteriza-se por uma divisão e especialização de saberes, assente na Ciência, e por uma regulação do poder, assente no Estado. Conhecimento, religião e política são realidades distintas para o pensamento moderno. Porém, ao Outro é negado o dualismo natureza/ cultura, que assim é reduzindo a uma existência meramente natural ou inferior. Estas representações mantêm-se na cultura de massas contemporânea, como no filme “Avatar”.

Palavras-chave: Representação; alteridade; modernidade; colonialismo; Novo Mundo; Avatar.

Introdução

Neste ensaio, procuro traçar uma linha de continuidade e complementaridade entre vários aspetos políticos, ideológicos e culturais que serviram para forjar aquilo que podemos definir amplamente como modernidade. Para alicerçar toda esta reflexão, empreendo aqui uma retrospectiva histórica que remonta aos finais do século xv e respetiva expansão marítima europeia. Na verdade, foi a partir do confronto com formas de vida humana que, de alguma forma, desafiavam a cultura dominante na Europa, que os europeus sentiram necessidade de se redefinirem e demarcarem face às suas alteridades. A chegada de Colombo à costa americana e a conseqüente invenção de um ‘Novo Mundo’ foi o ponto de partida para um processo de auto- e heterorreconstrução identitária por parte dos europeus. As representações culturais não podem ser entendidas como um mero acessório intelectual ou moral; elas atravessam toda a vida social e política e materializam-se em todas as ações humanas. A forma como os europeus deslegitimaram, desvalorizaram ou invisibilizaram os outros povos foi, afinal, o fundamento justificativo do colonialismo, que pode ser visto como a face invisível ou oculta da modernidade (Mignolo, 2000; Santos, 2007).

A segunda metade do século xx fica marcada pelo fim dos grandes impérios coloniais. Porém, conforme sustentam os estudos pós-coloniais, as relações de

dominação do Ocidente face às ex-colónias mantêm-se de variadas formas, suportando as hierarquias de poder já existentes. Nas últimas décadas, multiplicaram-se as vozes e os discursos críticos face à ocidentalização das relações globais, marcadas profundamente pelo fenómeno multifacetado da modernidade e pela persistência da colonialidade. Contrariando as visões economicistas ou de parte das ciências políticas, proponho que o domínio do Ocidente moderno no sistema-mundo contemporâneo deve-se não apenas ao imperialismo financeiro capitalista nem às relações político-estratégicas entre Estados, mas também aos modelos de representação cultural dominantes. A cultura de massas contemporânea, impulsionada pelo cinema, pela televisão, pela imprensa ou pela internet, reproduz muitos dos estereótipos, tabus e das tendências que marcam o pensamento moderno e colonial. Pegando no exemplo do filme “Avatar”, de James Cameron (2009), procuro demonstrar como muitas das formas de demarcar os ocidentais das suas alteridades são ainda postas em prática. Os processos de desvalorização, invisibilização e descredibilização do Outro estão bem presentes no filme, mesmo sob uma aparente atitude regeneradora.

Modernidade e colonialidade: a invisibilização do Outro

A modernidade constitui-se por um projeto, ou, para ser mais correto, por uma série de projetos, que visa institucionalizar vários princípios e formas de olhar o mundo e as relações sociais, nomeadamente: constitucionalismo, democracia, cidadania nacional, conhecimento científico, separação dos saberes, direitos humanos, consumismo, secularismo, produção industrial, racionalidade e individualismo. Ao discurso moderno pertence também a promoção do multiculturalismo, alicerçado numa tolerância com travo a sobrançeria, que acarreta consigo conceitos antagónicos e hierárquicos, como Ocidente/Oriente, Norte/Sul, científico/tradicional, desenvolvido/subdesenvolvido, conhecimento/superstição ou natureza/cultura.

Na verdade, “a modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui do seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas” (Castro-Gómez, 2005: 169). Em busca de uma purificação das verdades que cria, a modernidade desenvolve uma série de tecnologias (de produção, guerra, viagem, saúde, regulação social, lazer, etc.), que agem independentemente umas das outras, num processo contínuo de especialização de saberes. Este processo de organização racional da vida humana (com recurso à vida não-humana, da qual se apropria) conduz àquilo que Weber (1996) chama

de “desencantamento” do mundo. A magia, o mito, o sagrado e o divino são excluídos da visão moderna e remetidos para o exterior das suas fronteiras, para o primitivo, o não-moderno, o provinciano, o subdesenvolvido, o Outro.

Esta divisão do mundo proposta pela modernidade leva a que Boaventura de Sousa Santos considere que

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade. (Santos, 2007: 3)

A veracidade do discurso moderno é legitimada precisamente por esta linha divisória, que separa o real do imaginário, numa hierarquia de cosmovisões. Na verdade, a modernidade define-se em oposição à sua alteridade e é em função desta, pela sua negação, que os modernos afirmam a sua superioridade epistemológica e purificam os saberes que produzem. O conhecimento produzido fora do pensamento moderno deixa de ser plausível e inteligível e é identificado como pertencente ao domínio da ilusão e da credence popular.

Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (*idem*: 5)

A modernidade é uma consequência da centralidade da Europa na história mundial, fenómeno que se verifica apenas após a expansão marítima, iniciada no século XV. Até então, a Europa ocupava um papel periférico no sistema-mundo, centrado na Ásia e no Norte de África. Segundo Dussel (2005), a construção ideológica tradicional situa os princípios estruturantes da Europa Moderna no mundo grego clássico e helenístico, traçando uma linha direta entre Mundo Grego – Mundo Romano – Mundo Cristão Medieval – Mundo Europeu Moderno. Esta perspetiva, que confere antiguidade e centralidade à Europa, é, no entanto, falsa ou, pelo menos, errónea. Além de a

influência grega não ser direta na Europa latino-ocidental, os próprios gregos não se viam como “europeus”; os territórios situados a norte da Grécia e no restante continente consideravam-se habitados por povos selvagens e pela “barbárie”. Além disso, esta construção ideológica invisibiliza outras influências que estão na gênese da Europa “moderna”, oriundas dos povos do Norte, Fenícios, Semitas, Mundo Germano-Latino Ocidental ou Mundo Árabe-Muçulmano. Na verdade, a centralidade da Europa no sistema-mundo apenas começa a ser formalmente construída a partir do momento em que os europeus “descobrem” as rotas que interligam os vários continentes.

O Mundo Europeu no século XV

Antes da expansão marítima europeia, o conhecimento geográfico do globo terrestre era marcado por inúmeras incertezas. Uma das versões do mesmo com maior aceitação na época encontra-se no livro *Imago Mundi*, de Pierre d’Ailly, publicado em 1483. Baseado em fontes gregas, árabes e bíblicas, este cartógrafo representava a *Orbis Terrarum*, ou seja, o mundo habitado e habitável, como uma ilha cercada por água e dividida em três continentes: Europa, África e Índia (*i.e.* Ásia) (Mason, 1990: 18). Esta imagem do mundo alicerçava-se na fé religiosa cristã, concebendo-o como o local que Deus oferecera aos humanos, fazendo emergir a ilha terrestre das águas que preenchem o globo. Apesar da proporção entre terra e água no globo terrestre ser fonte de discussão e polémica, não existindo consenso nessa matéria entre os estudiosos, as ideias bíblicas e aristotélicas, que representavam a *Orbis Terrarum* como uma ilha emersa no vasto oceano, eram amplamente aceites. Sendo este o local destinado por Deus aos homens para nele habitarem, era inaceitável para a fé religiosa a existência de vida humana e de outras terras (*Orbis Alterius*) além dos mares. Santo Agostinho, autoridade do saber na época, assegurava a in navegabilidade do Oceano e a inexistência de terras antípodas que, na remota hipótese de existirem, nunca seriam habitáveis (O’Gorman, 1977: 62).

Desde a Antiguidade, as ideias aristotélicas sobre a esfericidade da Terra eram maioritariamente aceites. As famosas viagens de Marco Pólo, por seu turno, testemunhavam a possibilidade de atingir a Índia pelo ocidente, através de uma suposta ligação marítima entre o Atlântico e o Índico. Esta era, assumidamente, a intenção primordial da viagem de Colombo. Para conferir credibilidade a esta hipótese, o genovês calculou, mais a partir de especulações do que de hipóteses científicas comprováveis, que a dimensão longitudinal da ilha terrestre seria bem maior do que se julgava, reduzindo assim, drasticamente, a distância que separava a Europa da Índia

pela via do ocidente. As suas especulações não foram, porém, facilmente aceites. O rei português rejeitou a sua proposta, optando pela tentativa de atingir a Índia contornando África. Mesmo na incerteza acerca do que existiria a sul do Equador (colocava-se a questão de se a África teria um fim), esta parecia aos portugueses uma hipótese mais promissora e viável. Foi numa tentativa quase desesperada de atingir a Índia antes dos rivais ibéricos que a Coroa espanhola cedeu aos caprichos de Colombo, fornecendo-lhe os meios para a viagem e garantindo-lhe futuramente os títulos de “Almirante do Mar-Oceano” e “Vice-Rei da Índia”.

A invenção de um ‘Novo Mundo’

Quando Colombo avistou terra em outubro de 1492, estava convencido de ter chegado à Ásia, mais precisamente a uma ilha localizada nos seus extremos orientais, onde deveria situar-se a já conhecida *Cipango* (Japão), referida nas viagens de Marco Pólo. Tal era a sua certeza que nem o aspeto rude e despido dos nativos, nem a inexistência de grandes reinos e cidades, nem a escassez do ouro, que se acreditava ser abundante nessa parte do mundo, demoveram a sua crença. Pelo contrário, tudo o que avistou funcionou como uma prova empírica de que tinha atingido o seu objetivo. O simples facto de ter encontrado terras habitadas, o impacto dos frondosos e resplandecentes litorais ou a mera existência de animais exóticos, como papagaios, nesses locais – que correspondiam às imagens previamente construídas acerca do continente asiático – funcionaram para Colombo como prova irrefutável de que tinha alcançado a sua Índia desejada. A hipótese de Colombo foi, portanto, concebida *a priori*, passando a ser uma crença à medida que a sua experiência avançava. Apesar das suas certezas, estas ideias foram recebidas na Europa com algum ceticismo, tanto pela Coroa espanhola, interessada essencialmente em assegurar os direitos coloniais sobre as terras descobertas, independentemente do que fossem, como pela comunidade científica, insatisfeita com a falta de provas empíricas. No entanto, foi concedido ao Almirante algum benefício da dúvida.

Nas viagens posteriores, o aparecimento de grandes extensões de novas terras ao sul (correspondendo à atual costa da Venezuela) fizeram Colombo acreditar, pela primeira vez, que havia descoberto algo novo. Porém, na sua intocável glória, o navegador acreditou ser esse “outro mundo” o paraíso terreno primordial, imagem enraizada desde há séculos no pensamento europeu. Paralelamente, as viagens exploratórias de Américo Vespúcio revelaram a imensa extensão da costa sul-americana,

acabando por afastar a hipótese de aqueles territórios pertencerem às extremidades orientais do continente asiático. Estávamos assim na presença de algo completamente novo, porque até então desconhecido. Unidas ou não entre si (foram necessários ainda alguns anos até que a definição geográfica do novo continente fosse revelada), as grandes extensões de terra a norte e a sul do equador constituíam ilhas independentes da *Orbis Terrarum*. O nome 'América' – atribuído em homenagem ao explorador e feminino porque eram assim os outros continentes – foi utilizado pela primeira vez em 1507, no Planisfério de Martin Waldseemüller, sendo esta já representada como um continente completamente isolado (O'Gorman, 1977). Mas o que significa então o aparecimento deste "Mundo Novo" estranhamente habitado? Que tipos de seres serão aqueles que o habitam? Serão filhos de Deus ou do Diabo?

Pode adivinhar-se a crise ideológica e religiosa que se seguiu à confirmação da América como uma porção de terra habitada independente. Até então, 'mundo' subentendia a parte habitável do globo terrestre, em oposição aos mares e outros mundos hipotéticos, adversos ao homem, inabitáveis ou habitados por seres monstruosos. A 'Ilha da Terra' havia sido criada por Deus e oferecida benevolmente aos homens, condenados a nela viverem como servos, expiando os seus pecados. As novas descobertas vieram não só a alterar o conceito de 'mundo', que passa a significar a totalidade do globo, já que os mares, afinal, também podiam ser conquistados, como também o papel dos humanos nesse mundo, pois a partir de então a Humanidade torna-se capaz de modificá-lo e adaptá-lo, mesmo nas suas regiões mais remotas. Os homens (no caso, os europeus) adquirem assim um papel ativo e transformador, tornando-se criadores do seu próprio destino e capazes de dominar todo o globo a partir da Europa.

A crença na influência das condições ambientais sobre a cultura e a moral está profundamente presente no pensamento clássico europeu, como é notório na caracterização das raças realizada por Plínio, o Velho, na sua obra *Naturalis Historia* do ano de 77 d.C. (Mason, 1990). Às regiões inóspitas e inabitáveis da Terra correspondiam seres monstruosos, com aspeto moderadamente antropomorfo, mas apresentando graves deformações, como múltiplos membros inferiores ou superiores, olhos e narizes situados no peito e não no rosto ou ausência total de cabeça. Segundo Mason, estas representações das diferenças físicas não se limitavam a sugerir a incapacidade de os seres humanos habitarem tais regiões, mas também propunham um verdadeiro código moral que associava a monstruosidade física à selvajaria, ausência de cultura e de valores morais, bestialidade e incapacidade de sair do estado de natureza.

Como irei demonstrar mais à frente, toda a construção do planeta Pandora, no filme “Avatar”, segue este pressuposto de que a natureza no seu estado ‘puro’ é imprópria e hostil para a vida e a cultura humanas.

A América foi, por um lado, equiparada aos outros continentes já conhecidos ao ser classificada como o quarto continente. Segundo O’Gorman, esta equiparação deveu-se essencialmente à partilha de elementos físicos comuns, ao “aspecto físico o corporal de dichos entes” (O’Gorman, 1977: 146). No entanto, estas semelhanças de ordem física não roubam aos continentes a sua especificidade, o que pressupõe que os mesmos se inscrevem também noutros sistemas classificatórios, de ordem moral e cultural. Esta ideia segue a tradição do pensamento grego, adotada e reforçada pelo cristianismo, da divisão tripartida do mundo em três continentes moral e historicamente distintos, numa organização culturalmente hierárquica do mundo. No topo desta hierarquia surgia a Europa, considerada a civilização mais perfeita e localizada no local físico mais apropriado para a condição humana.

Segundo Aristóteles, o globo terrestre dividia-se em cinco zonas climáticas e geográficas diferentes: duas polares, duas temperadas e uma intermédia, chamada tropical ou tórrida (Mason, 1990). O pensamento clássico manteve as ideias associadas à inabitabilidade ou condições adversas ao ser humano das regiões polares e tropical, pelo que a inexistência de uma superfície terrestre habitada na região temperada do Sul fazia da Europa o local geográfico ideal. Os extremos de frio ou calor associados às outras regiões eram vistos como humanamente insustentáveis. Além disso, sendo a Europa a detentora e mensageira da fé cristã, estava imbuída de um valor transcendental que tornava o seu destino e as suas crenças em modelos orientadores de toda a Humanidade. A questão que se colocava então era qual o valor moral que o “Mundo Novo” podia adquirir, já que dele e das suas gentes nada se sabia. Apesar dos atributos físicos que equiparavam a América aos outros continentes, o desconhecimento total das suas características morais e culturais permitiu aos europeus encará-la como um paraíso primordial, onde era possível recriar o ser humano, segundo os seus ideais.

O índio como espelho invertido do europeu

O confronto com a alteridade é sempre uma oportunidade de redefinição ontológica do sujeito que conhece. Na verdade, as representações do Outro dizem quase sempre mais acerca daqueles que as constroem do que daqueles que são representados. Os discursos, imagens e estereótipos utilizados para caracterizar a alteridade, sobretudo numa lógica

colonial, servem para fixar o Outro, reduzindo-o ao próprio, na medida em que este é integrado em quadro conceptuais, semânticos e ideológicos previamente existentes. Said (1978) fornece-nos um bom exemplo disso mesmo, demonstrando como o Orientalismo foi construído a partir da inversão do quadro de valores do Ocidente, transformando o Oriente na imagem simétrica mas diametralmente inferior do mundo ocidental. Além disso, a forma do discurso acaba sempre por condicionar o seu conteúdo, pelo que a perspectiva e o modelo interpretativo aplicados constroem a realidade que pretendem verificar, como sintetiza Peter Mason:

[...] behind the apparent diversity of the historical forms of 'the economic', 'the sexual', and so on, there is no single and unmediated entity which could be seen as the content of these forms. [...] They capture 'the economic' within a certain concept of historicity, which evades fundamental point that 'the economic' is itself an effect. It is the product of an economic mode of structuring discourse which produces in the act of discourse that very object which it purports to describe. This means that discourse on the 'the economic (code)', through its implications in the object of discourse, precludes the possibility of a discourse free 'economic code' which would then, 'after the event' as it were, enter discourse as a structuring element. [...] Hence a discourse on 'the economic' does not allow a distinction between, say, form and content, because it does not allow any 'clean' distinctions of that kind at all. Mutatis mutandis, the same applies to 'the political', 'the ideological', etc. (Mason, 1990: 3-4)

Podemos então questionar o que significou, para o pensamento europeu do início do século XVI, descobrir um "Mundo Novo". Como é evidente, esta ideia só faz sentido se construída em oposição a um "Velho Mundo". Este assentava numa conceção tripartida e hierárquica que dividia a *Orbis Terrarum* em três continentes culturalmente distintos (Mason, 1990). Esta perspectiva era sustentada pela fé religiosa e por fontes bíblicas, que identificavam as três raças humanas existentes no mundo com os descendentes dos três filhos de Noé: Cam, Sem e Jafé. O aparecimento de um novo continente punha em causa uma interpretação geográfica e etnográfica do mundo, que se mantinha estável há séculos. Era, portanto, um acontecimento que vinha abalar o mais alto poder instituído na época – a Igreja Cristã. A interpretação das terras recém-descobertas como um Novo Mundo acaba por ser uma forma subtil de contornar o dogma da religião, permitindo assim encará-lo como algo distinto e separado do Velho Mundo, algo que nunca dele teria feito parte, sendo até então desconhecido e podendo, desta forma, continuar a não fazer, o que permitia manter intactas as estruturas culturais do continente europeu.

Havia, no entanto, um problema para resolver, que se prendia com o facto de as novas terras estarem habitadas. Considerar esses habitantes como um “novo ser humano” não era totalmente aceitável, pois isso iria contra a crença religiosa da unidade da espécie humana, descendente de um mesmo antepassado. Cria-se então um dualismo novo e ambíguo na visão da América: era, ao mesmo tempo, um Mundo Novo e distinto, mas fazia parte de uma concepção do mundo forçosamente renovada, em que este significava já todo o globo terrestre e a totalidade da espécie humana. A humanidade dos índios não foi, assim, aceite de forma pacífica. O ‘Debate de Valladolid’ (1550-1551), que opôs os religiosos Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, centrou-se no grau de humanidade dos índios, na sua capacidade de atingir a civilização e na possibilidade de estes possuírem ou não alma. Sepúlveda defendia o uso da força para lidar com os índios, já que considerava que estes se equiparavam a animais e eram demasiado infantis para conseguirem governar-se por si mesmos, enquanto Las Casas acreditava na sua capacidade para atingir a civilização, desde que fossem educados para tal (*idem*: 52).

Ambos os arguentes se arrogaram, posteriormente, de ter vencido o debate e, na verdade, os dois contribuíram para que a missão evangelizadora e colonizadora dos europeus prosseguisse. Era responsabilidade dos detentores da civilização do Velho Mundo guiar o Novo Homem, o selvagem, ensinando-lhe os caminhos de Deus e do progresso. Partia-se do princípio de que o selvagem, bom ou mau, puro ou pérfido, virtuoso ou assassino, seria incapaz de atingir a civilização por si mesmo, pelo simples facto de ser selvagem, ou seja, o oposto do civilizado. Na verdade, a imagem que os europeus criaram dos índios começou a ser construída muito antes de os índios serem descobertos. Esta não foi originada a partir do contacto empírico com alguma realidade externa, mas sim através de modelos de alteridade preexistentes, internos à cultura europeia. Muitas das características físicas, morais ou culturais atribuídas aos índios têm a sua génese em certas imagens medievais em torno, por exemplo, do “Selvagem”, do “Louco” e das “Bruxas” (Mason, 1990: 41-62). Da mesma forma, o canibalismo foi frequentemente atribuído aos índios, embora não haja qualquer relato credível de algum explorador que tenha presenciado um banquete canibal. Podemos recordar também que, séculos antes, cristãos e romanos já trocavam entre si acusações de práticas canibalescas.

O emergir da modernidade a partir do Outro

O contacto com novas formas de vida humana, totalmente estranhas ao modelo cultural europeu, produziu um duplo efeito: por um lado, na tentativa de tornar inteligíveis as novas realidades com que os europeus se depararam, projetaram-se ideias preexistentes sobre aquilo que se descobriu. Essas ideias reportavam-se ao Outro interno, àquilo que era visto como indesejável e evitável dentro da cultura europeia. Simultaneamente, esses modelos de comportamento projetados no Outro serviram para que os europeus se redefinissem a si mesmos, criando uma divisão marcada entre selvagem e civilizado. É a partir de então que a Europa começa a pensar-se em termos de modernidade, fundando aquilo a que Dussel chama o Mito da Modernidade e que assenta nos seguintes princípios:

- A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior;
- A superioridade obriga a desenvolver os primitivos e os bárbaros, como exigência moral.
- Se o bárbaro se opõe ao processo civilizador, os modernos devem exercer a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização.
- Para o moderno, o bárbaro tem “culpa” (por opor-se ao processo civilizador), o que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
- Por último, e pelo carácter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc. (Dussel, 2005: 60)

A modernidade foi, afinal, o grande fundamento justificativo do colonialismo. “O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito.” (Santos, 2007: 8). A atitude moderna face às suas alteridades está bem vincada desde os seus primórdios, tendo os europeus diminuído, subjogado e deslegitimado os povos por si colonizados. A expansão marítima europeia abriu as portas à modernidade, colocando a Europa no centro do mundo e forjando a sua relação de domínio face aos outros continentes; porém, não a definiu ideologicamente para além do seu carácter eurocêntrico. Inúmeras são as teorias e definições possíveis da modernidade, assim como os acontecimentos históricos que marcaram decisivamente a implementação deste modelo ideológico. A Revolução Francesa, que estipulou e promoveu princípios universalistas de regulação social, baseados na Liberdade, Igualdade e Fraternidade como propósitos últimos da espécie humana, é um desses

momentos. Outro é a Revolução Industrial, que institui um modo de produção capitalista e a indústria como garantia de desenvolvimento humano.

Intimamente ligada ao emergir da modernidade está também a corrente ideológica do Iluminismo. A filosofia de Descartes (1596-1650) assinala uma rutura com a forma tradicional de entender a realidade, sugerindo uma compreensão matemática do Universo, assente na Razão. A grande inovação do pensamento cartesiano é a ideia de que existe uma verdade universal e absoluta, que apenas pelo uso da racionalidade poderá ser apreendida. Descartes (1997) promove uma desconfiança em relação aos sentidos e à realidade que estes absorvem, tendencialmente ilusória e falsa. Apenas pelo método científico e pelo uso da Razão pode obter-se a verdade e compreender as leis da natureza, fazendo tábua rasa dos conhecimentos e dos poderes instituídos. Kant (1724-1804) considera também que a experiência sensível constitui um obstáculo para a 'razão pura', que deveria ser universal. A fórmula para atingir o princípio supremo da moralidade é, então, a elaboração de uma Filosofia Moral da qual estejam totalmente ausentes os dados da experiência sensível, que devem ser relegados para a Antropologia. Kant (1995) separa assim os princípios "puros" de toda e qualquer experiência empírica.

Uma das marcas mais vincadas da modernidade é a ideia de rutura com o passado e com a ordem preexistente, dominada pela antiga nobreza e pelo clero. O dogma religioso estipulava que o ser humano deveria regular a sua existência terrena através da lei divina e transcendental. Esta conceção dependia de uma separação entre corpo e alma, em que a alma pertencia a Deus e o corpo deveria ser controlado e vigiado, pois as suas vontades e os seus desejos constituíam um afastamento do caminho da alma. A moralidade universalista proposta por Kant é fruto de uma conceção racional e essencialmente humana, distante da transcendência divina. "A conceção clássica da modernidade é, portanto, antes de mais, a construção de uma imagem racionalista do mundo que integra o homem na natureza, o microcosmos no macrocosmos e que rejeita todas as formas de dualismo entre o corpo e a alma, o mundo humano e a transcendência." (Touraine, 1994: 43). Esta afirmação de Alain Touraine é controversa, pelo menos em parte, já que o ser humano não é verdadeiramente integrado na natureza. Embora rejeite este dualismo entre corpo e alma, promovendo a ideia de que o sistema social é autoproduzido, autocontrolado e autorregulado, a modernidade ergue um novo dualismo, fundamental para os triunfos da Razão e da Ciência: a separação entre o mundo social e o mundo natural.

A Constituição Moderna: separação entre natureza e cultura

Para Bruno Latour (1994), a 'Constituição Moderna' definiu-se a partir do debate entre Robert Boyle e Thomas Hobbes durante a década de 1660, no rescaldo da Guerra Civil Inglesa. Boyle inventou a câmara de vácuo e a bomba de ar, inovações tecnológicas que lhe possibilitavam recriar e estudar em laboratório alguns elementos da natureza e, assim, verificar a realidade desses elementos como coisa-em-si, fornecendo à humanidade factos inalteráveis e resistentes a qualquer teoria, religião, política ou lógica. Hobbes atacou ferozmente as experiências laboratoriais de Boyle, pelo facto de essas experiências decorrerem em espaços fechados ao público e reservados a especialistas, enquanto reproduziam artificialmente os ambientes naturais. Hobbes procurava, por sua vez, a unificação do corpo político através de um contrato social, dos homens-entre-eles, e não através de leis que lhes fossem externas. Para Hobbes, é o Estado quem deve controlar todas as coisas através do sistema político, criado pelos humanos e que supera a natureza. Do outro lado, Boyle sustenta que a humanidade deve construir as suas normas sociais a partir das leis inegáveis da natureza, mesmo que estas estejam apenas ao alcance de um pequeno grupo de investigadores fechados num laboratório.

O efeito principal deste debate é a criação de uma divisão entre conhecimento e poder. Hobbes criou os principais recursos de que dispomos para falar de Poder: representação, soberania, contrato, propriedade, cidadãos. Boyle fez o mesmo em relação ao Conhecimento das ciências naturais: experiência, facto, testemunho. O que eles não sabiam, segundo Latour, é que isto constituía uma dupla invenção.

Boyle não criou simplesmente um discurso científico enquanto Hobbes fazia o mesmo para a política; Boyle criou um discurso político onde a política deve estar excluída, enquanto Hobbes imaginou uma política científica da qual a ciência experimental deve estar excluída. Em outras palavras, eles inventaram nosso mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social. [...]

Os dois ramos do governo elaborados por Boyle e Hobbes, cada um de seu lado, só possuem autoridade quando claramente separados: o Estado de Hobbes é impotente sem a ciência e a tecnologia, mas Hobbes fala apenas da representação dos cidadãos nus; a ciência de Boyle é impotente sem uma delimitação precisa das esferas religiosa, política e científica, e é por isso que ele está tão preocupado em suprimir o monismo de Hobbes. São os dois pais fundadores, agindo em conjunto para promover uma única e mesma inovação na teoria política: cabe à ciência a representação dos não-humanos, mas é-lhe proibida qualquer possibilidade de apelo à política; cabe à política a representação dos cidadãos, mas é-lhe proibida

qualquer relação com os não-humanos produzidos e mobilizados pela ciência e pela tecnologia. (Latour, 1994: 35-36)

Esta mesma divisão, embora mais aprofundada, é também usada por Boaventura Sousa Santos (1988), quando afirma que os dois pilares fundamentais da modernidade são o pilar da regulação e o pilar da emancipação. Do primeiro fazem parte, para além do princípio do Estado, o princípio do mercado e o princípio da comunidade. Por seu turno, o pilar da emancipação baseia-se em três lógicas de racionalidade: a racionalidade estético-expressiva, presente na arte e na literatura, a racionalidade moral-prática, que se encontra na ética e no direito; e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica, que podemos identificar com a racionalidade de Boyle. Esta divisão entre política e ciência, entre sociedade e natureza, entre homens-entre-eles e coisa-em-si, é, afinal, o grande fundamento ideológico dos modernos.

Outros aspetos da modernidade não são, porém, de somenos importância: a rutura com passado, o secularismo, a racionalidade, a cientificidade, o laicismo, a organização das relações sociais a partir de regras e leis universais. Uma das consequências da aplicação da razão e do pensamento científico sobre a humanidade e sua organização social foi a transformação do significado ontológico do ser humano. Aplicando as regras científicas e naturais sobre si mesmo, o ser humano passa de sujeito a objeto de conhecimento. Os trabalhos de filósofos humanistas e dos primeiros analistas “científicos” da sociedade, como Hobbes, Rousseau, Kant, Locke, Hume, Marx, Adam Smith, Durkheim e Weber, permitiram redefinir o lugar do ser humano no mundo, instituindo conceitos como contrato social, comunidade, classe ou sociedade. Apesar das muitas e marcantes diferenças entre estas obras, todas elas contribuem para um deslocamento ontológico do humano, que deixa de ter um destino individual, marcado pela relação de cada pessoa com a moral e passando a integrar um destino coletivo, partilhado com um grupo social devidamente organizado e estruturado, onde cada um deverá desempenhar uma determinada função, em prol do todo e por este definida. Este tipo de racionalidade impessoal marca a forma como a modernidade entende o ser humano, objeto de análise e alvo de uma organização racional, que atinge o seu apogeu com o emergir do pensamento estruturalista, já no século XX (Touraine, 1994).

A identidade nacional, o secularismo e a rejeição da genealogia

Derrubadas as antigas hierarquias sociais, assentes no direito divino ou de nascimento, os modernos ergueram bem alto os valores das Luzes e da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. A organização racional da sociedade e a moralidade assente em princípios universalistas (porque naturais) eram a garantia de que as antigas desigualdades e injustiças não se repetiriam. O desenvolvimento da imprensa escrita impulsionou e acompanhou a ascensão da burguesia, ao mesmo tempo que “democratizou” o acesso à informação e à educação, anteriormente apenas acessíveis à nobreza e ao clero. No entanto, o capitalismo de imprensa permitiu também o aparecimento de uma nova forma de diferenciação entre os povos e a sua hierarquização: a identidade nacional (Anderson, 2005). Embora os Estados sejam, por um lado, a garantia dos direitos de cidadania dos seus membros, a identidade nacional constrói-se sempre a partir de mecanismos de assimilação (para os que pertencem) e de diferenciação (para os que não pertencem).

O conceito de nação nasce de uma conceção caracteristicamente ocidental de organização política – o Estado racional – e assume um carácter predominantemente espacial ou territorial (Smith, 1997: 22-23). A nação sugere uma ligação profunda entre um povo e um território bem definido, que não pode ser qualquer extensão de terra, mas sim “a terra ‘histórica’, a ‘terra natal’, o ‘berço’ do nosso povo, mesmo nos locais onde não seja a terra de origem. Uma ‘terra histórica’ é aquela em que terra e povo exerceram uma influência mútua e benéfica sobre várias gerações.” (*idem*: 23). Ainda segundo Anthony Smith, a conceção ocidental de nação, que se tornou dominante face às demais, necessita, para além do território histórico, de uma comunidade político-legal regulada por instituições e leis comuns e de uma memória coletiva partilhada por todos os seus membros, onde se inscreve a sua cultura cívica. Por outro lado, o modelo não ocidental de nação assenta numa conceção étnica de nação, colocando a ênfase na genealogia e na consanguinidade. Ao contrário do modelo ocidental, esta conceção étnica não permite a mudança de pertença a uma nacionalidade. A identidade nacional assume assim um carácter multidimensional, oscilando entre uma conceção cívica e territorial e outra étnica e genealógica, mas fundindo em si estas duas dimensões, em diferentes proporções, consoante o contexto social particular. Smith afirma que:

A identidade nacional e a nação são construções complexas, compostas por uma série de componentes interligadas – étnica, cultural, territorial, económica e

político-legal. Estas exprimem os laços de solidariedade entre membros de comunidades, unidos por memórias, tradições e mitos partilhados, que podem ou não ter expressão nos seus próprios estados, mas totalmente diferentes dos laços puramente legais e burocráticos do estado. (*idem*: 30)

Nas palavras de Anthony Smith, fica também vincada a grande importância da memória coletiva para a afirmação de uma identidade nacional. Esta memória necessita de mecanismos apropriados para a sua reprodução e continuidade no território e no tempo, como uma cultura de massas comum, um sistema educativo homogéneo e centrado na nação e a utilização de símbolos nacionais que invoquem a herança comum de um povo, como bandeiras, moeda, hinos, uniformes, monumentos, cerimónias, ou mesmo censos, mapas e museus (Anderson, 2005; Smith, 1997). Ora, todos estes mecanismos de promoção e glorificação dos estados contribuíram muito mais para a preservação das desigualdades e dos conflitos entre os povos do que para qualquer universalismo humanitário. A primeira metade do século XX veio sugerir que a filosofia das Luzes poderia estar em declínio: duas guerras mundiais motivadas pelos nacionalismos, a emergência de ideologias totalitárias e repressivas, a luta entre classes e grupos sociais inspirada pela Revolução Soviética, o crescimento da contestação por parte de grupos minoritários ou subalternos no interior dos países ocidentais (contra a discriminação racial ou de género), a crescente insurreição contra o colonialismo proveniente tanto das colónias como mesmo das metrópoles.

A invencibilidade dos modernos: diferenças nos modos de representação

Todas estas evidências de que o projeto da modernidade havia falhado não foram, porém, suficientes para derrotar os modernos. A explicação para isso encontra-se, segundo Latour, na própria Constituição Moderna e nos paradoxos que a sustentam. O pensamento dualista entre natureza e cultura é a forma de os modernos se tornarem invencíveis, detentores de todas as respostas e de todos os argumentos, assentes em paradoxos invioláveis: 1) a natureza é transcendente e ultrapassa-nos infinitamente, pois não é uma construção nossa; no entanto, ela pode ser produzida artificialmente em laboratório, o que significa que nos é imanente e que a podemos dominar; 2) a sociedade é uma construção nossa e é imanente à nossa ação; porém, não somos nós que a construímos, porque ela transcende-nos e nada podemos fazer contra as transformações e os movimentos sociais. Com base nestes paradoxos, Latour define então a Constituição Moderna, que se sustenta em três garantias:

1ª garantia – ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos.

2ª garantia – ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos.

3ª garantia – a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação. (Latour, 1994: 37)

A estas três, acresce uma quarta garantia, que tem a ver com a supressão de Deus e com o seu afastamento definitivo da construção do social e do natural. A Deus foi aplicada a mesma fórmula dual da natureza e da sociedade: Ele passa a ser transcendente na sua imanência, pois encontra-se infinitamente afastado e incapaz de intervir no curso da vida, mas ainda assim o indivíduo tem o direito de recorrer a esta transcendência na sua vida pessoal. O Deus transcendente do mundo moderno pertence ao foro íntimo, não mais interferindo no foro exterior. Embora a modernidade possa ter inúmeros sentidos, o adjetivo 'moderno' marca indubitavelmente uma mudança, uma rutura no tempo, que cria uma oposição face a um passado e transmite a ideia de uma certa luta onde há vencedores e vencidos – os antigos e os modernos, sendo que ambos podem coabitar no espaço e no tempo. Curiosamente, quando os modernos lançam o seu olhar sobre outras sociedades ditas menos desenvolvidas, os discursos que se constroem, nomeadamente na antropologia, inserem numa mesma narrativa os mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas ou religiões.

[A um antropólogo] Basta enviá-lo aos arapesh ou achuar, aos coreanos ou chineses, e será possível obter uma mesma narrativa relacionando o céu, os ancestrais, a forma das casas, as culturas de inhame, de mandioca ou de arroz, os ritos de iniciação, as formas de governo e as cosmologias. Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado. (Latour, 1994: 12)

Porém, quando se trata de analisar o mundo no seio da modernidade, a separação de saberes torna-se essencial e é impensável misturar-se religião com política, arte com conhecimento, rituais com direito. Esta diferença de atitude garante aos modernos a sua diferença, a sua superioridade nesta relação hierárquica. A tendência para representar o Outro como uma miscelânea de signos, práticas e conceitos está bem patente, não só em "Avatar", como irei demonstrar de seguida, como também no *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, publicado em 1931. Na realidade imaginária criada neste texto, a população humana encontra-se globalizada e unificada sobre um rígido sistema de controlo social, onde as pessoas são geradas em fábricas de decantação e devidamente

condicionadas para corresponder a um dos cinco tipos pré-definidos de seres humanos. No entanto, existem algumas pequenas comunidades hermeticamente isoladas do resto do mundo, as 'reservas'. Nestes locais vivem os 'índios', ou seja, os seres humanos que continuam a existir "como no tempo de Ford", ou seja, como na primeira metade do século XX.

Estas comunidades constituem uma miscelânea cultural que reúne características de diversas culturas do mundo atual, todas condensadas e aglomeradas num modelo de oposição ao 'civilizado'. Todos os velhos costumes e as velhas formas de vida que não são aceitáveis para os civilizados, por mais distintas que sejam, são atribuídas aos índios, que assumem e vivem esses aspetos culturais como seus, na afirmação da sua identidade construída em oposição à do civilizado. Assim, os índios reproduzem-se ainda por via sexual – são vivíparos, o que assume para os civilizados uma carga depreciativa – apaixonam-se, constroem famílias e relações monogâmicas, fazem sacrifícios e rituais, vivendo uma religiosidade que conjuga danças de mascaradas, ao estilo dos rituais de iniciação africanos, com símbolos cristãos, mitologias ameríndias com as palavras de Cristo ou até com aspetos de religiões orientais. Além disso, são os únicos que podem ter acesso aos livros, proibidos aos civilizados, de filósofos contemporâneos ou de poetas como Shakespeare, ao mesmo tempo que mantêm um pensamento mitológico e abstrato sobre o mundo, transmitido especialmente pela oralidade, já que não dispõem da tecnologia de imprensa. Os índios são tudo aquilo que os civilizados não são, aglutinando indistintamente vários aspetos culturais de distintas civilizações 'pré-fordianas'.

O admirável mundo de Pandora – Persistência da memória ou regeneração?

Embora as viagens de Colombo e os mundos habitados por seres monstruosos pareçam apenas poeira de um passado longínquo e apesar de terem decorrido já mais de oito décadas desde as profecias de Huxley, as ideias sobre um "Mundo Novo" não desapareceram das representações culturais do Ocidente. O cinema de Hollywood, em particular, não se cansa de apresentar ao grande público universos ou realidades alternativas, que vão desde os mundos jurássicos até futuros dominados por *cyborgs* ou camuflados por realidades virtuais destinadas a controlar os seres humanos. Talvez uma das mais surpreendentes representações de mundos alternativos seja a que James Cameron nos oferece no grande sucesso de bilheteira "Avatar", de 2009.

A ação de “Avatar” decorre num futuro indeterminado, no planeta Pandora, onde habitam os Na’vi, criaturas antropomorfas, de elevada estatura, que possuem uma pele azulada, orelhas em bico e uma cauda comprida. Pandora caracteriza-se também por uma grande biodiversidade, estando repleta de criaturas que se assemelham aos grandes répteis, aves e mamíferos da pré-história terrestre. Os seres humanos, provenientes da Terra, montaram uma considerável colónia neste planeta, com vista a torná-lo habitável para a espécie humana. Os colonos, todos eles provenientes dos Estados Unidos da América, são, essencialmente, militares (*Marines*) ou cientistas, ligados às áreas da biologia e da genética. A história começa quando Jake, um ex-soldado que ficara paraplégico, é escolhido para a missão de substituir o seu falecido irmão cientista no projeto ‘Avatar’.

A escolha de Jake deve-se à proximidade do seu código genético com o do seu irmão gémeo (um dos cientistas do programa que foi assassinado durante um assalto), mas a substituição não agrada à comunidade científica que o recebe. Os interesses dos cientistas presentes em Pandora diferem substancialmente dos interesses militares. Enquanto os primeiros procuram estudar a fauna e a flora autóctones, os fuzileiros estão apenas preocupados em obter informações que lhes permitam dominar belicamente todos os habitantes do planeta. O projeto ‘Avatar’ consiste numa experiência científica que permite a um ser humano controlar telepaticamente um outro corpo, criado em laboratório a partir da mistura de ADN humano e Na’vi. Estes ‘avatars’ têm um aspeto físico em tudo semelhante ao dos nativos e favorecem os contactos culturais entre as duas espécies, para além de possibilitarem aos humanos uma maior adaptabilidade às condições geofísicas do planeta. A integração de um soldado neste projeto não agrada aos cientistas, já que uma intervenção agressiva só poderia contribuir para aumentar a hostilidade dos Na’vi face aos invasores humanos.

Na verdade, Jake recebe instruções claras por parte do Coronel que comanda as operações militares: ele deve tentar aproximar-se dos nativos, ganhando a sua confiança, para posteriormente fornecer informações relevantes para um futuro ataque. Em troca desse contributo, Jake receberia umas “novas pernas”, readquirindo a capacidade de andar. O jovem soldado ‘entra’ assim no seu novo corpo e, juntamente com os cientistas que integram o projeto, parte numa incursão pela floresta local, com vista a recolher amostras das espécies naturais indígenas. Jake perde-se do grupo e tem de sobreviver sozinho na exótica floresta, enfrentando vários perigos. *In extremis*, acaba por ser salvo por uma jovem Na’vi, que o apresenta ao seu clã. Esta, à semelhança de

alguns membros da sua tribo, compreende e fala a língua inglesa, fruto da escola para partilha intercultural que os cientistas haviam criado. Curiosamente, o sotaque inglês dos Na'vi assemelha-se ao dos imigrantes latinos que vivem nos EUA, ao passo que a sua língua nativa apresenta uma sonoridade que lembra alguns dialetos da África subsariana. Paralelamente, os cientistas falavam também de forma satisfatória a língua Na'vi, em virtude da sua atitude tolerante de partilha.

A vida de Jake é poupada pela tribo local graças a uma mensagem de Eywa, a divindade dos Na'vi, que representa a consciência universal e é composta por todas as coisas vivas. Os Na'vi integram-se assim na natureza, conseguindo comunicar com todos os seres, tanto animais como plantas. Este elo é tão forte que não se limita a uma comunicação mental ou espiritual; através de algumas extensões do seu corpo, localizadas no cabelo, os Na'vi podem unir-se fisicamente a qualquer outra entidade viva, fundindo as suas consciências e as suas vontades. Esta imagem de harmonia e equilíbrio universal contrasta com o discurso dos militares sobre os nativos: consideram-nos selvagens, agressivos, perigosos e incapazes de atingir a civilização, uma vez que rejeitam o progresso, os medicamentos, a educação pelos humanos e a construção de estradas e edifícios. Por outro lado, os cientistas adotam uma posição multiculturalista face aos Na'vi, achando que os seus conhecimentos podem ser úteis à ciência humana e que o contacto cultural pode ser benéfico para ambas as espécies. Neste ponto, o argumento do filme assemelha-se ao histórico debate entre Las Casas e Sepúlveda, reproduzindo os argumentos e as posições dos europeus face aos índios.

Após três meses de convivência e aprendizagem com o clã que o acolheu, Jake teve de enfrentar a dura realidade de ter contribuído para uma violenta ofensiva dos humanos sobre os Na'vi. Dotados de avançada tecnologia bélica, os militares dizimaram centenas de nativos, arrasando árvores e locais sagrados. Os indígenas, embora conhecedores do território e biologicamente mais poderosos, não conseguiram resistir aos ataques, equipados apenas com as suas armas artesanais, essencialmente lanças, arcos e flechas. Desesperado e dividido, Jake acaba por juntar-se aos Na'vi nesta guerra, instigado pela crueldade e injustiça dos humanos. Combatendo contra a sua própria espécie e assumindo a liderança da contraofensiva dos nativos, Jake acaba por adquirir o direito de pertença ao povo Na'vi. Numa cerimónia comunitária e coletiva, o seu clã reuniu-se em torno da 'Árvore das Almas', invocando o poder de *Eywa* para transportar, de forma definitiva, o ser de Jake para dentro do seu corpo de avatar.

Bruno Latour (2010) entende esta película como uma oportunidade de regeneração da modernidade. O seu otimismo assenta no facto de “Avatar” constituir uma das primeiras representações modernas em que a divisão entre natureza e cultura desaparece. A fusão de Jake com os Na’vi pode ser interpretada como a fusão dos humanos com a natureza, o que reflete uma nova atitude face ao ambiente. Sendo as questões ecológicas e ambientais dos assuntos mais debatidos e fraturantes do nosso tempo, a forma como se representa a natureza, mesmo entre os grupos ambientalistas, reproduz a divisão moderna entre natureza e cultura. A natureza é habitualmente entendida como algo exterior ao ser humano, sendo que este pode agir sobre ela ou ser vítima das suas ações, mas nunca dela fazendo parte. Em Pandora, contudo, tal divisão não faz sentido: destruir uma árvore significa para os Na’vi o mesmo que amputar uma parte de si. A sua ligação à natureza e a inseparabilidade entre natureza e cultura estão bem materializadas na capacidade destes seres de fusão corpórea com qualquer outro ser vivo. Porém, se é verdade que “Avatar” propõe um novo entendimento sobre as relações entre os seres vivos e os seus ecossistemas, não deixa de ser também verdade que este filme reproduz em grande parte o discurso moderno sobre alteridade.

Em primeiro lugar, todas as ações dos seres humanos no planeta Pandora evocam a divisão entre o passado e o futuro. Não só assistimos à recuperação de uma série de características biológicas do mundo pré-histórico, como a própria cultura dos Na’vi retoma vários elementos do mito do primitivismo. As roupas, as armas e os rituais xamânicos dos nativos constituem uma mescla de aspetos socioculturais de vários povos não-modernos, desde as tribos africanas às sociedades ameríndias. As crenças, os valores e a espiritualidade dos Na’vi assumem também características híbridas, conjugando elementos das religiões orientais com práticas totémicas e rituais de iniciação africanos, aborígenes ou pan-americanos. Ao mesmo tempo que o filme dá visibilidade a uma forma de vida imaginária, alternativa e radicalmente distinta da sociedade ocidental contemporânea, obscurece várias das alteridades existentes e conhecidas do mundo moderno, relegando-as para um mesmo passado homogéneo. Por outro lado, o confronto entre o passado e o futuro mantém-se, alterando-se apenas e hierarquia de valores entre eles.

Os humanos são aqui o elemento que representa o futuro, correspondendo a uma imagem plausível da civilização humana, cuja tecnologia sofisticada e conhecimentos genéticos avançados propõem a continuidade e o progresso do conhecimento científico. Não só se apresenta como expectável que a ciência humana continue a desenvolver-se,

como é dado um claro destaque à separação de saberes. Os avanços tecnológicos verificam-se tanto a nível de armamento como na biotecnologia e na genética. Porém, a relação entre militares, biólogos e investidores é marcada por desentendimentos e conflitos, o que dá conta da complexidade do mundo dos humanos derivada da especialização e profundidade do seu conhecimento. Os Na'vi, por seu turno, apresentam uma grande harmonia entre si, pois o seu estado de ligação à natureza e à comunidade não possibilita a complexificação das relações nem disputas fraturantes no interior da tribo. Esta coabitação entre o futuro e o passado é uma característica marcante do pensamento moderno, que se projeta a si próprio no primeiro, relegando para o segundo as suas alteridades, mesmo que contemporâneas.

Vários outros mitos modernos estão presentes no filme, como a presença de um herói individual (Jake) que regenera o papel dos humanos, em paralelo a um herói coletivo que é o povo Na'vi. Este pormenor reproduz a crença intrinsecamente ocidental de que o individualismo é um fenómeno da modernidade e que os povos não-ocidentais funcionam como uma unidade coletiva. Verificamos ainda que os Na'vi não dispõem de mecanismos legais e burocráticos para definir a pertença à comunidade. Em vez de uma identidade nacional assente num território delimitado geograficamente, eles organizam-se a partir de uma base genealógica (clãs), podendo a pertença à comunidade ser atribuída, excecionalmente, por via ritual. Esta ausência de um sistema burocrático de Estado é mais uma característica que prende os Na'vi ao seu estado de natureza e que os remete para um passado arcaico e 'tribal'. Verifica-se ainda a ausência de um sistema jurídico, pelo que as grandes decisões, como a aceitação de Jake na comunidade ou a partida para a guerra, têm de ser tomadas por figuras de autoridade, como o líder da tribo ou a sua feiticeira, podendo dar azo a conflitos e desentendimentos fraturantes, como acaba por acontecer.

Por tudo isto, a visão otimista de Latour face ao potencial regenerador do filme parece ser desajustado. A inexistência de uma separação entre natureza e cultura pode também significar uma desvalorização da sociedade em questão, como quando, no século XIX, os europeus se referiam aos africanos como "povos sem cultura". A mensagem, no filme, é clara: os povos sem cultura, sem ciência e sem tecnologia de ponta estão mais facilmente sujeitos à dominação e aos interesses daqueles que são mais desenvolvidos tecnicamente, mesmo que moralmente inferiores. Além disso, há que referir que esta "regeneração" do estado de natureza é projetado num futuro ainda distante e num planeta longínquo e imaginário, não constituindo, por isso, uma

alternativa 'real' e plausível. Tal como os monstros de Plínio, os Na'vi são antropomorfos mas não humanos e vivem num mundo inóspito para o ser humano. O ar de Pandora é irrespirável sem o corpo de avatar e até o soldado mais resistente tem dificuldades para resistir a um meio tão hostil. Enfim, as condições de sobrevivência na natureza de Pandora são tão intoleráveis para os corpos humanos como a cultura humana é para os Na'vi.

Conclusão: os discursos sobre o Outro como manifestações de poder

Para muitos analistas sociais e políticos que ocupam o espaço mediático da sociedade portuguesa ou internacional, o conteúdo de um filme de 'ficção científica' pode parecer um assunto de pouca relevância. Porém, como já referi anteriormente, qualquer representação de uma determinada realidade, fictícia ou não, diz mais de quem a produz do que do objeto representado. Nessa perspetiva, um filme cuja produção bateu recordes e que foi nomeado para nove Óscares da Academia, tendo vencido três, constitui um registo que revela não só características do seu realizador, como também da ampla comunidade que o acolheu e legitimou. Paralelamente, não podemos ignorar o impacto mediático desta película, vista por milhões, nem o potencial efeito da difusão de uma certa forma de entender a realidade. Qualquer produção cultural pode provocar uma alteração no modo de ver o mundo, já que age diretamente sobre a imaginação das pessoas, fornecendo-lhes mecanismos e modelos de pensamento. Este fenómeno torna-se particularmente relevante quando se trata de produtos culturais difundidos à escala global.

A imaginação – expressa em sonhos, canções, fantasias, mitos e contos – sempre constou de qualquer sociedade que esteja de algum modo organizada culturalmente. Mas na vida social de hoje a imaginação tem uma força nova e singular. Mais pessoas em mais partes do mundo consideram possível um conjunto de vidas mais vasto do que nunca. Uma fonte importante para esta mudança está na comunicação de massas, que apresenta um sortido rico e sempre variado de vidas possíveis, algumas das quais entram na imaginação vivida de gente comum melhor do que outras. (Appadurai, 2004: 77-78)

Qualquer discurso sobre o Outro é uma manifestação de poder sobre ele, já que permite interpretá-lo e introduzi-lo no horizonte cultural do observador. Roubando ao Outro a capacidade de representar-se a si mesmo, o produtor de conhecimento, seja um antropólogo, um realizador ou um analista político, adquire assim o poder de construir

uma imagem plausível e dócil da alteridade, inserindo-a nos seus próprios modelos conceptuais. Como afirma Foucault “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (Foucault, 2005: 11). Para considerar uma determinada representação como ‘real’ ou ‘imaginária’, é necessário haver um regime de verdade, um conjunto de critérios e práticas que permitam classificar determinado enunciado como verdadeiro ou falso. “A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (*idem: ibidem*). As representações veiculadas pelo cinema, pela arte ou pela literatura partilham o mesmo regime de verdade que a ciência ou a política. Porém, a sua liberdade criativa é superior no que toca à representação ontológica dos seus objetos. O mundo de Pandora, tal como o Mundo Novo do século XVI, não precisa de qualquer correspondente no mundo material para ter um efeito real e eficaz nas estruturas mentais do espetador.

No filme “Avatar”, à semelhança de quase todos os produtos ficcionais, existem dois tipos de mensagem: as mensagens racionais ou estruturadas e as mensagens subconscientes ou estruturantes. As primeiras reportam-se a factos e ações, ao enredo e às problemáticas centrais da história. Estas mensagens apontam à racionalidade do espetador, que pode aceitá-las ou não e, conscientemente, decidir se estas são ou não verdadeiras, segundo os seus critérios. Por seu lado, as mensagens estruturantes atuam de uma forma quase inconsciente e não são tão facilmente perceptíveis, o que leva os espetadores a “baixarem as defesas” e a assimilarem-nas sem grandes barreiras. Estas mensagens passam pela maneira de falar, de vestir e de agir das personagens, representantes de um tempo e de um lugar alternativo, pela reprodução de modelos culturais, como os que foram discutidos na secção anterior pela utilização de conceitos científicos ou técnicos que não são totalmente compreendidos, mas que conferem uma aura de cientificidade ao discurso, ou mesmo pela promoção de uma determinada forma de “ver” o mundo que impõe a visão e a audição como arquétipos dominantes. Estas mensagens são passíveis de serem absorvidas pelos espetadores sem que estes as racionalizem ou delas tenham consciência, fomentando-se assim a proliferação de estereótipos em que se apoiam a(s) ideologia(s) dominante(s).

Referências bibliográficas

Anderson, Benedict (2005), *Comunidades imaginadas*. Lisboa: Edições 70.

Appadurai, Arjun (2004), *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Teorema.

- Castro-Gómez, Santiago (2005), “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”, in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas. Colección Sur Sur*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 169-186.
- Descartes, Réne (1997), *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Lisboa Editora.
- Dussel, Enrique (2005), “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”, in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas. Colección Sur Sur*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 55-70.
- Foucault, Michel (2005), *Microfísica do poder*. Versão eletrônica, consultada a 16.01.2012, em http://www.labgedus.com.br/docs/GEDUS-Microfísica_do_Poder.pdf.
- Huxley, Aldous (2003), *Admirável mundo novo*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Kant, Immanuel (1995), *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Latour, Bruno (2010), “An Attempt at a ‘Compositionist Manifesto’”. Consultada a 20.01.2012 em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/120-NLH-GB.pdf>.
- Latour, Bruno (1994), *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Mason, Peter (1990), *Deconstructing America: Representations of the other*. London: Routledge.
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- O’Gorman, Edmundo (1977), *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (1988), “O Social e o Político na Transição Pós-Moderna”, *Oficina do CES*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- Smith, Anthony (1997), *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva.
- Touraine, Alain (1994), *Crítica da modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Weber, Max (1996), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença.