



PARTE I

RÚSSIA E UCRÂNIA NO ESPAÇO-TEMPO PÓS-SOVIÉTICO



PÓS-SOCIALISTA ≠ PÓS-COLONIAL?

SOBRE O IMAGINÁRIO PÓS-SOVIÉTICO E A COLONIALIDADE GLOBAL *

Madina Tlostanova

ENTRE O PÓS-COLONIAL E O PÓS-SOCIALISTA OU O QUE SIGNIFICA SER UM VAZIO NA COLONIALIDADE GLOBAL

Em seu convite desafiador para contribuir para uma edição especial do *Journal of Postcolonial Writing* sobre as interseções entre pós-comunismo e pós-colonialismo, os editores apontaram a relativa escassez de um diálogo significativo entre a teoria pós-colonial e os discursos e experiências pós-comunistas. A teoria pós-colonial tornou-se, nas últimas duas décadas, um elemento bem estabelecido e integral de qualquer pensamento crítico sério sobre alteridade, etnia, raça e gênero, bem como projetos queer e ecológicos, tanto no ocidente como no não ocidente. Muitas categorias da teoria pós-colonial encontraram seu caminho para outros paradigmas, incluindo os recentemente cunhados estudos pós-comunistas, que utilizaram esporadicamente ferramentas pós-coloniais como instrumentos para conceituar o imaginário e a experiência pós-socialistas. Os estudos pós-coloniais estão, assim, preenchendo um vazio teórico na interpretação da realidade pós-comunista deixado pela antiga “sovietologia” e ainda não preenchido pelos “estudos eurasiáticos” recentemente estabelecidos.

* Este texto foi originalmente publicado na revista *Journal of Post-Colonial Writing*, v. 48, n. 2, 2012. Tradução e revisão técnica de Svetlana Ruseishvili.

No entanto, quando analisados de perto, estes dois conceitos – o pós-colonial e o pós-comunista – têm uma relação bastante tensa. Por um lado, as críticas anticapitalistas/anti-imperialistas e uma fundamentação epistemológica neomarxista têm sido elementos cruciais na maioria dos discursos pós-coloniais, enquanto os pensadores pós-comunistas muitas vezes se esquivam das críticas evidentes à ordem capitalista global, mesmo agora, quando a primeira euforia de “libertação” acabou e os países ex-socialistas compreendem claramente a posição fixa que lhes foi atribuída dentro da nova arquitetura mundial. Habitualmente pensando dentro da lógica binária de “ou isso, ou aquilo”, o pós-comunismo se vê obrigado a aceitar o liberalismo e o capitalismo como as únicas opções restantes ou a voltar a idealizar mitos socialistas, incluindo o infame internacionalismo proletário de padrão duplo e o patrocínio da URSS dos países em desenvolvimento (Rússia e a Comunidade dos Estados Independentes). Esta nostalgia pós-soviética da marca “amizade dos povos” é hoje um sintoma revelador, assim como a política cultural tardia da Rússia pós-soviética, esforçando-se desesperadamente para recriar e preservar a desapareção pós-soviética como uma comunidade imaginada – linguística, cultural, espiritual, epistêmica, religiosa.

A teoria pós-colonial tem sido tradicionalmente aplicada às (ex)colônias de vários impérios capitalistas e, na ordem das coisas da Guerra Fria, ao terceiro mundo. O segundo mundo, o mundo intermediário (em si mesmo um crescimento desgarrado da modernidade ocidental), tem estado além do alcance da teoria pós-colonial até recentemente. Ao introduzi-lo no esquema dicotômico de Ocidente contra Oriente ou Norte contra Sul, imediatamente complicamos e perturbamos o binarismo através de um agente estranho e perturbador que atua simultaneamente como colonizador e colonizado, incapaz de se juntar a qualquer dos extremos, e gerando subcategorias oximorônicas, como o Norte pobre, ou o Sul do Norte pobre.¹ O desaparecimento quase da noite para o dia

1 Tlostanova (2011).

do segundo mundo levou a uma típica compreensão ocidental do pós-soviético como tempo, não como espaço. Jennifer Suchland ironicamente resumiu esta sensibilidade na reformulação da pergunta de Gayatri Spivak: “pode o pós-socialista falar?”.² Do nosso lado pós-soviético, ela pode ser resumida em uma pergunta retórica: o que significa ser um vazio? O que significa estar ciente do fato de que a narrativa do segundo mundo na história acabou, que a vitória já está concedida ao suposto inimigo, e ninguém realmente espera que o lado derrotado ressuscite e incomode o mundo com pretensões absurdas de existência?

O pós-comunismo em si é um termo altamente questionável que agrupa sociedades que compartilham uma experiência de regimes políticos comunistas, mas que têm diferentes histórias locais e entendimentos distintos de sua situação, objetivos, papéis e perspectivas no mundo global. Alguns deles podem esperar eventualmente aderir à modernidade, mesmo que não na capacidade que eles esperariam. Outros estão destinados a desaparecer e nunca terão a chance de entrar a bordo, ao serem descartados e abandonados pela modernidade. Outros ainda atingirão um entendimento crítico de sua posição e decidirão desligar-se da modernidade e de seus mitos. O pós-comunismo não é um conceito que pode reunir todas essas experiências conflitantes, assim como a teoria pós-colonial pode explicar apenas algumas de suas reverberações. O que é necessário para um diálogo é uma verdadeira interseccionalidade; não uma comparação, mas uma abordagem “imparativa”³ – do latim *imparare* (aprender na atmosfera da pluralidade). Em vez de comparar tudo e todos com o ideal ocidental usado como modelo para toda a humanidade, podemos recorrer a um processo de aprendizagem mútua “imparativa” baseado em uma hermenêutica pluritópica. Isso significa que devemos esquecer a questão colocada pelos editores? De forma alguma. Pois há muito na experiência do ex-segundo e ex-terceiro mundo que permite um diálogo significativo e uma agência unida no futuro. Como

2 Suchland (2011, p. 842).

3 Panikkar (1988).

definir e teorizar esta similaridade em diferença? Como aprender a ver categorias, conceitos e termos semelhantes, mas distintos, ecoando fenômenos psicológicos, existenciais e epistêmicos sombreados por diferentes histórias locais?

Uma das maneiras é voltar à questão central colocada pelos editores – até que ponto a teoria pós-colonial pode funcionar como uma construção teórica que pode ajudar a iluminar instâncias de colonização da mente em contextos fora do terceiro mundo? Esta pergunta pode ser reformulada com uma mudança na geografia da razão: e se, em vez de determinar se e como podemos aplicar a teoria pós-colonial aos espaços pós-comunistas, começarmos, em vez disso, com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento crescendo a partir das suas histórias, subjetividades e experiências locais da Europa do Leste e do Sudeste, da Ásia central, do Cáucaso ou da Rússia? Isto não significa necessariamente que acabaremos compartimentando o saber, construindo paredes entre disciplinas e proliferando minidiscursos aptos a analisar apenas fenômenos particulares. Significa apenas que mudaremos a ênfase de aplicações universalistas de discursos prontos e teorias itinerantes, sempre baseados no princípio cognitivo ocidental de estudar o outro como um objeto de alguma posição desencarnada que, na verdade, apenas esconde sua própria contextualidade, para a intersubjetivação pluriversal e pluritópica, prestando atenção a várias histórias locais marcadas por diferenças coloniais e imperiais (ou sua combinação) dentro da modernidade/colonialidade.

Os termos usados acima nos levam imediatamente a um paradigma diferente do pensamento crítico contemporâneo – a opção decolonial⁴ – que, em minha opinião, pode atuar como um terreno comum para experiências pós-coloniais e pós-comunistas. Central aqui seria o conceito de colonialidade cunhado por Anibal Quijano⁵ e desenvolvido por Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres, Maria Lugones e outros membros do coletivo decolo-

4 Mignolo e Tlostanova (2007), Tlostanova (2010).

5 Quijano (2000).

nial.⁶ A colonialidade é o outro lado indispensável da modernidade, a escravidão racial, econômica, social, existencial, de gênero e epistêmica criada por volta do século XVI, ligando firmemente o imperialismo ao capitalismo, e mantida (embora reconfigurada) desde então dentro do mundo moderno/colonial. Tanto os discursos pós-coloniais quanto pós-comunistas são produtos da modernidade/colonialidade, enfatizando diferentes elementos, mas tendo uma fonte comum (por exemplo, classe e raça, ideologia e religião etc.) e uma marca de nascença compartilhada na retórica da modernidade (a missão de progresso, desenvolvimento, civilização etc.) agindo como uma ferramenta para justificar a contínua colonização do tempo e do espaço, de vidas e futuros.

A colonização da mente é uma doença comum em todas as partes do mundo e em todos os estratos da sociedade. O que muda é o conteúdo da lavagem cerebral – do cristianismo para a “missão civilizadora”, do liberalismo para o comunismo, do consumismo geral para o zelo antiterrorista. O que permanece intocado é a retórica da salvação que esconde a lógica colonial de controle, dominação e supressão, uma síndrome missionária paradigmática da matriz de poder moderno/colonial. No entanto, nos contextos (pós)socialistas e (pós)soviéticos também há instâncias de colonização mental num sentido mais estritamente pós-colonial do termo, resultando em auto-orientalização e autorracionalização, complexos de inferioridade, mimetismos e outros fenômenos bem analisados pelos teóricos pós-coloniais.

Os editores obviamente não se referiam ao imperialismo russo com referência a seus subalternos quando perguntaram como o pós-colonial e o pós-comunista relacionavam-se. Eles queriam dizer uma zumbificação e lavagem cerebral socialista geral, típicas não apenas das colônias em si, mas também para situações mistas e cinzentas: por exemplo, os estados europeus que se encontravam sob a tutela do poder russo/soviético depois de 1945. Este último caso dificilmente pode ser analisado utilizando apenas o

6 Mignolo e Escobar (2009).

paradigma pós-colonial, pois é a colonialidade e não o colonialismo que está aqui em ação, e, principalmente, é uma colonialidade do saber e do ser. É uma colonialidade mutante no sentido de que a raça e o racismo foram aqui suplantados pela classe ou ideologia, as vezes pela etnia. No entanto, o discurso racial sempre voltou para assombrar as construções socialistas, particularmente quando se referiam aos outros internos e também aos “irmãos” externos – aqueles Estados socialistas aos quais eram invariavelmente atribuídos um lugar mais baixo na escada da modernidade soviética onde o “super-homem” russo ocupava a posição mais alta.

No entanto, apesar da natureza contraditória de tais discursos complexos, o princípio permanece o mesmo que no caso de conquistadores e colonizadores britânicos na Índia – o princípio do “ceiticismismo misantropo”⁷ – de tirar a humanidade dos seres humanos e tornar suas vidas dispensáveis. Isto gera diferentes reações psicológicas, desde a perda de qualquer instinto de autopreservação até um medo irracional onipresente, bem como as mais notáveis subjetividades entre os trapaceiros, baseadas na zombaria e na autoridade soviética/imperial. No pós-colonialismo pós-soviético, uma interseccionalidade mais complexa está em ação, onde os discursos ideológicos soviéticos se sobrepõem aos mais simples discursos imperiais ou coloniais. Este significado específico de colonização mental sempre funciona contra o pano de fundo da colonialidade global através dos discursos da modernidade (incluindo os socialistas). Esta colonização mental particular é mais bem analisada pela opção decolonial.

A OPÇÃO DECOLONIAL CONTRA ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Junto com o colonialismo como uma configuração sócio-histórica específica, precisamos falar da colonialidade global, que marca os atuais sujeitos do ex-terceiro-mundo, ex-socialistas e oci-

7 Maldonado-Torres (2007, p. 248).

dentais. Uma de suas consequências diretas é a aceitação acrítica da hierarquia mundial existente, na qual a todos é atribuído um lugar rigoroso e nunca questionado. A colonialidade global está subordinada à lógica e estrutura geral do poder, firmemente ligada ao capital, à exploração e à violência, bem como à ideia de raça, resultando no controle específico do trabalho, do estado e, mais importante, da subjetividade (colonialidade do ser) e do conhecimento (produção e distribuição). Na base da colonialidade global está a ideia de classificar a humanidade em relação à matriz colonial de poder e à marginalização ontológica dos povos não ocidentais e não propriamente ocidentais – uma ferramenta típica da modernidade facilmente detectada no colonialismo de qualquer tipo, bem como nos discursos socialistas. Isto equipara os povos indígenas do novo mundo aos inimigos do povo da União Soviética ou dos muçulmanos como terroristas de hoje. Em todos os casos, a modernidade justifica a violência e a negação, ou inversão, na formulação de Hinkelammert,⁸ dos direitos humanos daqueles que são rotulados como não propriamente humanos (ou seja, não completamente europeus, não completamente soviéticos, não completamente cristãos, não completamente brancos etc.). Crucial aqui é a distinção entre o imperialismo/colonialismo histórico e a retórica da modernidade/lógica da colonialidade. Dessa maneira,

a colonialidade invoca o colonialismo, que é [...] o complemento do imperialismo. Assim, enquanto imperialismo/colonialismo refere-se a configurações sócio-históricas específicas [...], a modernidade/colonialidade refere-se à matriz conceitual e ideológica do mundo atlântico que, desde 1500, expandiu-se por todo o globo [...]. A colonialidade [...] descreve um tipo específico de relações imperial/coloniais que surgiram no mundo atlântico no século XVI e uniram imperialismo e capitalismo.⁹

8 Hinkelammert (2004).

9 Mignolo e Tlostanova (2007, p. 109).

Em contraste com a maioria dos discursos pós-coloniais, a opção decolonial não se posiciona como estudos que questionam radicalmente a essência, a lógica e a metodologia do sistema existente de conhecimento e esferas disciplinares. Ela tenta uma desnaturalização conceitual, uma mudança qualitativa e não quantitativa, como às vezes acontece naquelas variantes dos estudos pós-coloniais que se baseiam exclusivamente em conceitos pós-modernistas ocidentais, raramente questionando a matriz disciplinar estabelecida na modernidade. A opção decolonial tenta não “estudar o colonialismo”, mas descolonizar o saber, a subjetividade, o gênero e a sexualidade, a partir de uma posição de fronteira múltipla.

O que muitas vezes permanece intocado nos estudos pós-coloniais é o que a opção decolonial visa questionar: a lógica fundamental da modernidade/colonialidade, suas disciplinas acadêmicas e o monopólio ocidental do conhecimento. Mesmo os exemplos mais elaborados e originais de teorização pós-colonial tendem a interpretar o outro através dos conceitos do mesmo e, neste sentido, reproduzem inadvertidamente a própria colonialidade do conhecimento. Pode-se hibridizar Jacques Lacan com a história e subjetividade colonial indiana e criar conceitos ricos e polissemânticos na veia de Homi Bhabha, mas não é isto que a opção decolonial procura. Tentamos começar não de Lacan, mas de Gloria Anzaldúa ou dos zapatistas, da cosmologia do Cáucaso ou do Sufismo. O discurso pós-colonial não formularia sua tarefa desta maneira porque permanece em grande parte confinado dentro do quadro da divisão moderna em sujeito (que faz o estudo) e objeto (que é estudado), o que resulta em um paradigma de pesquisa dominante em que a alta teoria ocidental é aplicada ao material local. Em vez de estudar e analisar fenômenos e processos (pós-colonialistas) existentes e manter a fronteira entre o objeto estudado e o sujeito estudando, a abordagem decolonial tenta levar qualquer pesquisa ao mundo através do estudioso e lidar com problemas e não com disciplinas. Por problemas aqui entendemos os conflitos contemporâneos que surgem como resultado da matriz colonial/moderna

de poder e da retórica de salvação que a acompanha. Estudar uma ideia ou fenômeno social, então, seria apenas o passo preliminar para um projeto, no sentido de resolver um problema ou responder a uma pergunta, e, finalmente, formular argumentos decoloniais em políticas públicas, educação e meios de comunicação de massa. Na opção decolonial, o foco está na mudança da geopolítica e da corpo-política do conhecimento e na descolonização dos quadros e regras do saber estabelecidas na e pela modernidade e posteriormente tornadas universais.

A opção decolonial não propõe substituir a epistemologia (ocidental) com outra ou outras. Não tenta substituir a epistemologia gerencial anterior do “ponto zero”¹⁰ por uma nova epistemologia. Todos os modelos continuam a existir e permanecem viáveis como fontes e alvos de críticas. Isto ecoa o princípio de zapatistas do mundo onde muitos mundos diferentes coexistiriam em uma base não hierárquica. O pensamento decolonial é baseado nas fronteiras epistêmicas entre as categorias imperiais europeias e as línguas e modelos que foram descartados pela epistemologia imperial moderna, incluindo as histórias locais que não se encaixam nos esquemas preto e branco do Ocidente contra o Oriente ou Norte contra o Sul hoje em dia. Aqui o conceito de diferenças coloniais e imperiais torna-se indispensável em qualquer esforço para teorizar a experiência pós-comunista *vis-à-vis* a teoria pós-colonial e a opção decolonial.

SOBRE A DIFERENÇA IMPERIAL, O IMPÉRIO DE FACE DE JANÓ E O PADRÃO PÓS-SOVIÉTICO/RUSSO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

A diferença colonial refere-se ao diferencial entre os impérios capitalistas da modernidade (o coração da Europa) e suas colônias, que se tornaram o terceiro mundo no século XX. Este é o outro

¹⁰ Castro-Gomez (2007, p. 433).

absoluto do primeiro mundo, traduzido no conceito do Ocidente e, hoje, do Norte Global, caracterizado pela economia de mercado e sociedades democráticas (neo)liberais, dispersas geograficamente, mas unidas economicamente. A diferença imperial refere-se aos vários perdedores que falharam ou foram impedidos por diferentes circunstâncias e poderes de cumprir sua missão imperial na modernidade, ocupando assim lugares de segunda classe. Eles foram intelectual, epistêmica ou culturalmente colonizados pelos vencedores (Grã-Bretanha, França, Alemanha e EUA hoje) e desenvolveram uma lógica de recuperação, toda uma série de pendências psicológicas, complexos coletivos esquizofrênicos, ideologias do campo sitiado ou, alternativamente, da vitória na derrota.¹¹

A própria diferença imperial tem variantes internas e externas. A primeira refere-se aos perdedores europeus da segunda modernidade, os quais se tornaram o Sul da Europa,¹² enquanto os segundos designam os impérios não tão ocidentais, não tão capitalistas da modernidade, por exemplo, o Sultanato Otomano ou a Rússia como os casos paradigmáticos de um império de face de Jano – rico, mas ainda pobre, providencial, mas ainda fracassado, um império com uma longa e malsucedida história de apropriação externa de certos elementos da modernidade numa base diferente: não capitalista, não ocidental, não baseada no cristianismo ocidental ou numa língua derivada do latim. A natureza específica de tal império de segunda categoria nunca é realmente segura de si mesma na presença do Ocidente, gera formas transmutadas de impulsos pós-coloniais.¹³ Ela é particularmente evidente em relação àquelas “colônias” que podem reivindicar um pertencimento ou proximidade da Europa em maior grau do que a própria Rússia (todos os países do leste e sudeste europeu e os países bálticos, bem como aqueles casos em que a diferença não pode ser facilmente conceituada através da etnicidade, como no caso dos países eslavos pós-soviéticos – Ucrânia, Belarus). As diferenças coloniais e imperiais perturbam a narrativa histórica linear

11 Ver *La aesthesis transmoderna*, Tlostanova (2011).

12 Dainotto (2000).

13 *Epistemologias de gênero*, Tlostanova (2010).

que chegou ao fim com o colapso da União Soviética e permitem um quadro muito mais matizado e diversificado de modernidade/colonialidade até sua imagem contemporânea globalizada.

O Império Russo/Soviético, por um lado, esforçou-se para construir sua própria variante separada de globalidade/modernidade – um reino ortodoxo e, mais tarde, um mundo soviético (embora a base para este modelo aparentemente diferente ainda fosse ocidental em sua origem). Por outro lado, as estratégias concretas de construção da modernidade russa/soviética tiveram que ser sintonizadas com a ocidental, pois esta sempre foi uma modernidade dependente e mimetizante. Aqui a Rússia escolheu uma maneira condenada a alcançar a Europa e provar que ela pode superar o ocidente. Este desejo tem se alternado periodicamente com uma rejeição de tudo o que é europeu e um recuo no jingoísmo que também testemunhamos hoje. O império de Jano sempre se sentiu uma colônia na presença do Ocidente, um “Tártaro fora do lugar vestido de francês”.¹⁴ Este império compensa então seu complexo de inferioridade nas colônias não ocidentais, projetando a imagem do colonizador russo/soviético como um verdadeiro europeu e um campeão da civilização, da modernidade, do socialismo. A literatura russa do século XIX é o melhor exemplo desta tendência. O Império Soviético não era essencialmente diferente do czarista, embora tenha reformulado o principal *slogan* desenvolvimentista de forma mais radical, tentando construir uma modernidade socialista (para alcançar e deixar para trás), ao mesmo tempo em que aumentava seus apetites geopolíticos globais. Na União Soviética, o domínio real dos discursos raciais sempre foi mascarado por uma configuração étnica e religiosa mais intrincada, enquanto o Império Soviético optou por se apresentar ao mundo como o império da “ação afirmativa”.¹⁵ Em relação a suas colônias, a tática soviética tornou-se mais cruel e refinada, baseada na eliminação metódica de todo o pensamento e ser alternativos.

14 Kliuchevsky (2009, p. 107).

15 Martin (2001).

A Rússia como um império de segunda classe paradigmático sempre esteve na condição de colonialismo global em relação ao Ocidente, e não de colonialismo direto. Esta colonialidade oculta, porém onipresente, tem se manifestado principalmente nas esferas do ser, do saber e do pensar. A Rússia/URSS apropriou-se e transmutou (nem sempre de forma consciente) os aspectos básicos dos impérios ocidentais da modernidade, projetando-os então na diferença colonial russa, gerando formas mutantes dos principais vícios da modernidade – eurocentrismo secundário, orientalismo secundário, racismo secundário. É lá, nas colônias russas/soviéticas não europeias, que as categorias pós-coloniais seriam mais aplicáveis. A Rússia nunca foi vista pela Europa ocidental como sua parte, porque a Europa interpretou a Rússia em termos racializados (como asiática). Sentindo-se uma colônia na presença do Ocidente, a Rússia projetou seus próprios complexos de inferioridade sobre suas colônias, particularmente as muçulmanas. Na própria Rússia, esta configuração gerou o complexo de um europeu secundário. Na Ásia central, ela levou à auto-orientalização e, no Cáucaso, a um autobranqueamento simbólico, resultando na asfixia de movimentos políticos e sociais alternativos.

O impasse da diferença imperial tem sido um problema russo específico durante séculos, muito antes do advento da divisão capitalista/socialista.

O orientalismo russo/soviético em sua forma secundária de face de Jano constitui provavelmente o paralelo mais óbvio com o núcleo dos estudos pós-coloniais. Este orientalismo secundário é um resultado direto do eurocentrismo secundário – uma doença russa antiga e incurável. Ambos refletem e distorcem os originais ocidentais no espaço cultural e mental russo. As construções orientalistas se revelam não apenas mais complexas, mas também construídas sobre o princípio de reflexos espelhados duplos, sobre a cópia do orientalismo ocidental com um desvio e, necessariamente, com um sentimento cuidadosamente escondido, muitas vezes inconsciente de que a própria Rússia é uma forma do Oriente místico e mítico para o Ocidente. A diferença imperial gerou o

status secundário da Rússia aos olhos europeus e, portanto, uma orientação aberta ou oculta.

Como resultado, ambos os espelhos – o voltado na direção das colônias e o voltado pela Europa, na direção da própria Rússia – parecem estar distorcendo os vidros que fomentam a sensibilidade instável específica dos intelectuais, escritores e artistas russos, paradoxalmente expressa no ditado irônico de Victor Yerofeyev: “se eu quiser, posso ir de Moscou para a Ásia ou para a Europa. É claro para onde estou indo. Mas não está claro de onde estou vindo”.¹⁶ Esta sensibilidade pode ser definida como um ato de equilíbrio entre o papel de um objeto e o do sujeito em um sentido epistêmico e existencial. Os discursos orientalistas ocidentais foram transmutados na modernidade secular como formas específicas de representar e interpretar as colônias russas não europeias, que foram utilizadas como substitutas do Oriente ausente e codificadas como tal. A conexão inseparável entre raça, classe, religião, gênero e sexualidade na construção dos discursos imperialistas e coloniais modernos encontra-se na Rússia e em suas colônias, embora adquira uma série de características específicas, mudando em vários estágios da expansão russa/soviética – do orientalismo romântico, passando pelo racismo quase científico positivista, ao racismo de *commodities* e ao pseudointernacionalismo soviético com o racismo transmutado em seu verso e, finalmente, à vitória pós-soviética dos discursos biorracistas fundamentados na pureza do sangue e na cor da pele.

Há vários outros paralelos e interseções entre complexos pós-coloniais e síndromes pós-comunistas, sempre com uma reviravolta do império de Jano que levou um discurso ocidental do socialismo a sobrepor-se à antiga diferença imperial. Os principais quadros ideológicos discriminatórios da modernidade ocidental, reciclados e transmutados na URSS, criaram um efeito peculiar de redobramento propagando uma instabilidade e incerteza esquizofrênicas. O império subalterno, mesmo quando reivindica uma

¹⁶ Yerofeyev (2000, p. 83-84).

superioridade espiritual e transcendental global, sempre procurou aprovação/inveja e amor/ódio do Ocidente, nunca questionando o quadro principal da modernidade ocidental, apenas mudando os detalhes supérfluos. Tais vazios, silêncios, duplos sentidos e contradições foram seguramente defendidos das críticas pelo imenso medo da repressão e pela poderosa lavagem cerebral que seguiu a mesma lógica que a dos discursos e táticas colonizadoras. Assim, pode-se falar da retórica específica da modernidade soviética (ou socialista mais ampla), na qual a lógica familiar da colonialidade ainda estava em ação. A única diferença era que o ponto zero a partir do qual o enunciado foi feito não era um homem ocidental, cristão, de classe média, mas um proletário comunista russo. Entretanto, este ideal imaginado, quando encarnado em pessoas reais, enfrentava muitas dificuldades, pois o pano de fundo que ele podia usar na construção de seus discursos de superioridade era, mais uma vez, um estrangeiro (e ocidental), esparsamente salpicado de características russas exotizadas.

A Rússia/União Soviética era complexa e diversa dentro de si mesma, nunca homogênea. Não tinha uma ideologia que fosse implementada de forma consistente para todos os outros diferenciados. Isto atuava como uma bomba relógio para o império marcado pela diferença imperial externa, um império ainda não totalmente desintegrado até hoje, continuando a impor pedaços de sua ideologia imperialista sobre as colônias e quase colônias remanescentes (por exemplo, o norte do Cáucaso), ao mesmo tempo em que proclamava uma nova imagem de Estado-nação em sua forma mais reacionária, étnico-nacionalista, multiplicando os outros internamente racializados com cidadania russa mas sem direitos. As identidades hifenizadas não são realmente possíveis na Rússia, pois ela nem mesmo aceita a ideia ocidental da nação cívica (não étnica), deslizando cada vez mais na direção do racismo biológico e de construções xenófobas borbulhantes. O ex-império em decomposição finalmente se desintegrará em partes menores. Contudo, isto não ajudará muito, pois a diferença imperial não gera nada promissor, particularmente dada a especificidade das tradições religio-

sas, políticas e culturais russas. A iminente conclusão de sua desintegração como império levaria ao caos ainda maior, derramamento de sangue e pobreza para a população que simplesmente teve a infelicidade de nascer neste espaço, que ainda fala uma língua comum, mas não está mais unida espiritual ou ideologicamente.

Além desta ampla área diferencial esboçada acima, uma das interseções óbvias do pós-soviético e do pós-colonial está na psicologia do colonialismo e na resistência anticolonial. Ela adquire tons adicionais, muitas vezes de gênero no caso soviético – os homens soviéticos colonizados e politicamente reprimidos reagem de forma idêntica projetando sua humilhação sobre aqueles que ainda são mais fracos e dependentes – mulheres e crianças: veja, por exemplo, a *Autobiografia de minha mãe*¹⁷ e os *Estudos de campo do sexo ucraniano*.¹⁸ A dupla consciência e o fenômeno da passagem para um russo ou para um comunista têm sido consistentemente expressos na mudança de religiões, nomes, aparência, ou em assegurar para si mesmo um parceiro sexual mais branco/mais avançado/mais apropriado politicamente. Assim, a raça funcionou na União Soviética em formas transmutadas: os tons de classe e ideológicos foram traduzidos em raciais e étnicas. No Império Czarista foi principalmente a religião que se traduziu em categorias raciais e étnicas, por exemplo, o muçulmano primeiro tornou-se o tártaro (século XIX), depois o nacionalista burguês (URSS) e, hoje em dia, simplesmente negro. A racialização tinha uma face na metrópole (quando “inimigos do povo” de qualquer pertença étnica e religiosa tornaram-se sub-humanos) e uma face diferente nas colônias em que os discursos da missão civilizadora, do desenvolvimento, do progressismo e do orientalismo soviético demonstraram claramente suas ligações com a macronarrativa colonialista ocidental.

Em nossos esforços para delinear a configuração do pós-soviético e pós-colonial, devemos lembrar que a modernidade no século XX foi implementada de duas formas – a liberal/capitalista e a socialista/estatista. Cada uma delas tinha um lado ensolarado e um

17 Kincaid (1995).

18 Zabuzhko (1998).

lado mais escuro, cada uma delas tinha seu próprio tipo de colonialidade. No lado colonial mais escuro da modernidade soviética foi construído um tipo de cidadão soviético de segunda categoria, apesar dos *slogans* internacionalistas proclamados e do objetivo evidente de mistura racial, a fim de criar um/a futuro/a mestiço/a soviético/a com um elemento étnico apagado criado sobre a cultura russa e sobre a ideologia soviética. Proclamar o objetivo de fazer com que todos pareçam idênticos e apagar seu *status* colonial não era o mesmo que realmente permitir ao colonial reivindicar sua igualdade na esfera da educação, oportunidades de emprego, ou autorrealização em geral. Continua sendo altamente questionável se o império estava pronto para aceitar as diferenças apagadas que ele mesmo promovia como sua ideologia constitutiva. Como resultado, surgiu uma identidade colonial soviética muito problemática, que tinha muito em comum com a divisão pós-colonial e a identificação negativa instável fundamentada na falta de homogeneidade e entrelaçamento.

Outra esfera crucial de intersecção entre o pós-colonial e o pós-soviético está no uso da linguagem. As políticas linguísticas soviéticas, como todos os outros discursos, foram baseadas em padrões duplos contraditórios – promovendo oficialmente o florescimento das línguas e literaturas nacionais e, ao mesmo tempo, apagando ou reescrevendo todas as tradições não russas de acordo com a narrativa dominante cultural e linguisticamente criada por estudiosos e cientistas soviéticos com uma teleologia particular em mente. Esta foi uma das consequências mais devastadoras da marca soviética da colonialidade, com a qual até mesmo a geração atual ainda luta sem sucesso, particularmente levando em conta um número substancial de pessoas de etnias não russas que vivem na CEI e que falam apenas russo.

A ARTE E FICÇÃO PÓS-SOCIALISTA E/OU PÓS-COLONIAL

As instâncias mais reveladoras deste complexo cruzamento de discursos e imaginários pós-comunistas, pós-imperial e pós-coloniais não se encontram em publicações acadêmicas ou políticas estatais oficiais, mas sim nas artes, no cinema, no teatro e na ficção. Em contraste com os países pós-coloniais cujos artistas, escritores e intelectuais têm que negociar e subverter a tradição ocidental dominante e os indígenas locais, a arte decolonial no mundo da diferença imperial com a sua diferença colonial secundária é mais complexa devido à multiplicidade e contradição dos agentes, impulsos e influências colonizadores. As marcas nacionais de modernidade hoje nos novos estados independentes acrescentam um sabor específico à colonialidade global do ser e do saber que artistas e escritores decoloniais incorporam criticamente em suas obras. Como resultado, enfrentamos uma estratificação das colonialidades, e sujeitos pós-coloniais/pós-socialistas têm que negociar ainda mais numerosas tradições, culturas e influências.

No entanto, mesmo que as sensibilidades pós-coloniais, pós-imperiais e às vezes decoloniais estejam claramente presentes no imaginário e nas artes ex-soviéticas, há, com poucas exceções, muito pouca linguagem acadêmica capaz de perceber, compreender e analisar este fenômeno.¹⁹ É uma tarefa urgente desenvolver “comunidades de sentido” decoloniais no nível do público, dos críticos, dos escritores e dos próprios artistas. As narrativas críticas anticoloniais (tanto contra a colonização russa quanto soviética) são permitidas nas ex-colônias, mas são de natureza claramente restrita e altamente politizada, raramente indo além de um negativismo violento em relação a tudo o que é russo e/ou soviético. Mesmo as melhores análises de tais fenômenos ainda são marcadas pela heresia orientalista e progressista: a retórica da modernidade reduz tudo à primitiva oposição entre o moderno (ocidental

19 Mira (2006), Moscow Art Magazine (2011).

por padrão) e o tradicional (sancionado pelo poder neocolonial nacional local). Assim, hoje a fórmula “nacional em sua forma, socialista em seu conteúdo” cede lugar a uma diferente: “mercado e desenvolvimentista em sua essência, oficial-étnico-nacional em sua forma”. Mas a lógica e os termos (não o conteúdo) da relação entre artista e poder (estatal ou corporativo) permanecem os mesmos, gerando complexos neocoloniais e pendências e continuando a marginalizar os artistas, escritores, diretores de cinema e intelectuais que não se enquadram na forma vendável pós-colonial e pós-imperialista nacionalista. O que resta para essas criaturas marginais? Um irônico *tricksterismo* transcultural, bem analisado em suas formas pós-coloniais, que nas terras de fronteira euro-asiáticas adquire uma reverberação pós-soviética.

Normalmente, artistas, escritores, diretores de cinema e teatro chegam a uma sensibilidade pós-comunista/pós-colonial/pós-imperial intuitivamente, às vezes tendo vivido no exterior e aprendido a gramática decolonial lá, descobrindo posteriormente como ela reverbera em seus meios locais. Muitas vezes um papel importante neste processo é desempenhado por sua experiência política e estética dissidente da era soviética tardia, que hoje adquire novos tons à medida que luta para resistir aos novos fundamentalismos (nacionais ou religiosos) com suas próprias comunidades de sentido sancionadas (muitas vezes repressivas), oferecendo um modo diaspórico ou uma sensibilidade crítica intermediária. Esta última é capaz de ver mais e mais além do Ocidente ou do Oriente sozinha. Tais são os casos da artista cazaque Saule Suleymenova e da Avarian Taus Makhacheva.²⁰

A situação é especialmente difícil em estados abertamente repressivos como o Uzbequistão, onde artistas decoloniais correm o risco de prisão (como aconteceu com o diretor de fotografia e documentário Umida Akhmedova), assassinato (como no caso do diretor de teatro de Ilkhom Mark Weil) ou banimento (como no caso do escritor, artista e poeta Vyacheslav Akhunov).

20 Makhacheva (2011), affirmative action (mimesis).

Um exemplo elucidativo da arte decolonial uzbeque é a apresentação de Vyacheslav Useinov do tema da migração e das novas vidas dispensáveis em sua instalação *A guest workers flight*. O artista apresenta um avião feito de tijolos de adobe como aqueles ainda utilizados pelos camponeses da Ásia Central para construir suas casas. A combinação improvável é chocante, assim como a modernidade forçada neste local. O que os espera do outro lado da migração global? O macacão do trabalhador assemelha-se muito às roupas dos prisioneiros, feitos de sacos de plástico trançados – o emblema dos comerciantes-sacoleiros pós-socialistas e da vida de refugiados. Eles simbolizam o *status* de imigrante ilegal de milhões de uzbeques hoje em dia que fogem de sua terra natal para encontrar empregos mal remunerados na Rússia. É uma forma irônica e triste de contar uma história alternativa do Uzbequistão: desde a casa de adobe, passando pela modernidade da alta tecnologia, até o mesmo *status* antigo de trabalhador mal pago e sem direitos, cuja vida não tem valor.

Que tipo de tradução/transculturação múltipla ocorre no caso das fronteiras eurasiáticas? Que idiomas estão envolvidos, que sistemas de valor? É uma peculiar cultura moribunda do espaço de língua russa que encolhe rapidamente e adquire uma natureza cada vez mais virtual/imaginária, desaparecendo junto com a última geração de pessoas que foram moldadas antes do colapso da URSS. Entre o punhado de importantes escritores pós-coloniais/pós-imperiais/pós-comunistas emergentes na região, gostaria de destacar Andrei Volos, que poetizou a tragédia do êxodo russo do Tajiquistão na prosa picante, elaboradamente elegante, mas quase documental, em seu *Hurramabad*,²¹ o escritor judeu azerbaijano Afanasy Mamedov, com seu estilo proustiano e, ao mesmo tempo, ritmicamente etnográfico com uma nostalgia penetrante do desaparecido Baku de sua infância, que primeiro transformou-se em uma cidade violenta e alienada expulsando pessoas de acordo com princípios étnicos, e depois se dissolveu completamente em um

21 Volos (2002), *Hurramabad*.

reino imaginado, fundindo-se ali com outras capitais imperiais e coloniais, passadas e presentes; um Salman Rushdie uzbeque – Hamid Ismailov; e, finalmente, o ucraniano Yuri Andrukhovych com suas fantásticas distopias de metamorfoses literárias.

Entre os elementos recorrentes de seus trabalhos, é importante focar na renderização específica do trânsito imperial e colonial e entre os cronótopos;²² a comutação de códigos plurilíngues; o leitmotiv da metamorfose aberta e sempre inacabada de múltiplas identidades; o hibridismo e o tricksterismo, e, finalmente, o lar e a falta de fé simbólica, todos os temas e práticas com paralelos claros na ficção pós-colonial.

Entretanto, ainda há poucos escritores no antigo Império Soviético que empreenderiam conscientemente um contradiscurso pós-colonial baseado em um texto clássico da literatura imperial russa. Um dos melhores e menos conhecidos exemplos neste grupo é o complexo romance no estilo de Joyce de Alexander Goldstein, marcado por um intrincado jogo multilinguístico de palavras, complexas metáforas transculturais e palimpsestos que apenas um punhado de pessoas é capaz de entender. Com esta maravilhosa mas solitária nota, Goldstein encerra simbolicamente a última fase da literatura pós-soviética, que perdeu sua imaginária comunidade linguística e de valores. Uma tradução transcultural da Eurásia periférica para uma linguagem compreensível para o resto do mundo acontece mais no campo das artes visuais, que são obviamente mais fáceis de traduzir, e nas artes performáticas sintéticas, como o teatro e o cinema, que muitas vezes se desviam na direção da pura visualidade, pantomima, animação ou dança. Esse truque criativo e a tradução múltipla decretada em muitos níveis – da língua à cultura, da religião à mídia mista – são praticados por Ilkhom, o primeiro estúdio de teatro independente da União Soviética e o centro da estética alternativa de Tashkent por várias décadas. Suas apresentações são baseadas no repensar crítico da imagem caricatural ou exótica do Oriente, questionando tan-

22 Tlostanova, "Imperial-Colonial chronotope" (2007, p. 407-410).

to a modernidade ocidental quanto os discursos étnicos, nacionalistas ou fundamentalistas religiosos. Ilkhom tentou um diálogo transcultural combinando as tradições do teatro de rua uzbeque, *Maskharaboz*, com as últimas experiências teatrais, resultando em constante improvisação e mudança de código plurilinguístico. No novo Uzbequistão independente, este teatro dissidente foi forçado a lutar contra nacionalistas, islamistas e o Estado, que se opunham aos meios artísticos, aos textos das peças, aos temas homossexuais que Ilkhom abordava e, mais importante ainda, à constante zombaria da autoridade como tal.

Ilkhom é um teatro de fronteira, tanto no sentido literal quanto simbólico. Seu prédio fica na fronteira entre o antigo Tashkent colonial e a nova parte “europeia”. Desde o início tem sido um teatro transcultural e multilíngue, como a cidade em que existe, capaz de acomodar improváveis opostos. Isto é ilustrado graficamente na improvisação assinada por Weil em 1993.²³ O espetáculo mistura fontes inesperadas – *commedia Dell’Arte* e teatro de rua uzbeque, os personagens que falam uzbeque, russo, italiano, judeu, estilos imbricados, culturas, religiões, mentalidades, classes, países e continentes. Ilkhom nega o orientalismo de Gozzi, que apresentava Samarcanda como uma fantástica distopia, um não lugar, caído fora do tempo e do progresso. Samarcanda de Weil carrega a atmosfera de uma estação de trem, um lugar perfeito para mendigos e trapaceiros, situado entre o contexto cultural reconhecidamente babilônico do início da vida pós-soviética e uma globalização iminente, em que ninguém está em casa e todos são mendigos em potencial; contudo, sua peculiar hermenêutica do amor, apesar de todas as diferenças, anuncia um futuro melhor e mais tolerante.

O *Êxtase com a romã* (2006) é outro exemplo de estética de fronteira transmoderna. É a parábola sensual de mais um *trickster* – russo de origem, outrora modernista (suprematista) pintor Alexander Nikolayev, que ficou fascinado com o Oriente, foi para o

23 Com base na obra *Happy beggars* de Carlo Gozzi (1764).

Uzbequistão, depois se tornou um Sufi e transformou-se em *Usto mumin* (um mestre gentil), refazendo e reelaborando antigas miniaturas persas, ícones ortodoxos, o renascimento italiano e a estilística ornamental muçulmana. O espetáculo tenta recriar a história da esquecida e proibida arte dos *bacha* (menino) transexuais que se tornaram musas para o *Usto mumin*. O êxtase com a romã é um *virtuoso* transcultural, transmediático e um fenômeno global não apenas em sua apresentação, mas também em seu processo criativo.

As danças andróginas dos *bacha* foram dirigidas por um famoso dançarino americano, diretor e fundador do grupo de dança moderna interracial e intercultural *Reality*, David Roussève. Um jovem artista uzbeque, Babur Ismailov, adaptou as pinturas de Nikolayev para a pré-apresentação de vídeo e animação durante o espetáculo. Um compositor coreano, Artyom Kim, criou uma trilha sonora delicada e doce, baseada em leitmotifs rítmicos, feitos por meios tão diferentes como os instrumentos musicais tradicionais, voz e até seixos em um grande pote metálico. Como resultado, surgiu uma performance fronteiriça, sempre equilibrando no limite de várias formas de arte, idiomas (uzbeque e russo), ritmos (mistura da Ásia Central com o Caribe) e símbolos (semiótica *queer* e misticismo sufista).

CODA

O famoso ditado de Anne McClintock, de que o pós-colonialismo nunca existiu realmente e que não é mais, em essência, do que o colonialismo ligado a um “pós”, não mais real do que o mundo mapeado pelo colonialismo e, portanto, também necessitando de descolonização, pode ser reestruturado em relação ao mundo pós-socialista que ainda necessita de descomunicação como parte de um processo maior de descolonização dos mitos da modernidade ocidental. Os tons pós-socialistas, pós-coloniais e pós-imperialistas constantemente se cruzam e comunicam-se no imaginário complexo do espaço ex-soviético,

particularmente nas condições do novo vazio maciço em que se tornou, levando tanto à nostalgia e aos mitos imperialistas e nacionalistas reciclados quanto à significativa resistência decolonial e dessoviética e, eventualmente, à reexistência. Neste ponto, é em grande parte a arte e a ficção pós-soviética contemporânea que carrega uma tentativa bem-sucedida de descolonização do ser e do conhecimento em formas estéticas. Devido ao duplo ditame do mercado e do Estado, preso entre a modernidade ocidental, os discursos russos/soviéticos derrotados e as ambições pós/neocoloniais locais, tal libertação permanece difícil nas formas sancionadas pela modernidade (conhecimento acadêmico institucionalizado, sociedade civil e política etc.). Assim, a arte transcultural continua sendo, até agora, o instrumento mais eficaz no processo de liberação do conhecimento e de ser dos mitos e normas da modernidade e de sua face inferior – a colonialidade global.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, A. A. *Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores*. Texiando textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, colección estiodios (inter)culturales, 2006. (Knowledge and place: beyond the reason there is a world of colors).
- CASTRO-GÓMEZ, S. The missing chapter of empire: postmodern reorganization of coloniality and Post-Fordist capitalism. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 428-448, 2007.
- DAINOTTO, R. A South with a view: Europe and its other. *Nepantla*, v. 1, n. 2, p. 375-390, 2000.
- HINKELAMMERT, F. J. The hidden logic of modernity: Locke and the inversion of Human Rights. *Worlds and Knowledges Otherwise*, 2004.
- KLIUCHEVSKY, V. *A course in Russian history*. Moscou: Alfa-Kniga, 2009.

KRISHNASWAMY, R.; HAWLEY, J. C. The postcolonial and the global: connections, conflicts, complicities. *Mineápolis*: UP of Minnesota, p. 109-123, 2007.

LARSON, J. J.; DEUTSCH, E. Interpreting across boundaries: new essays in comparative philosophy. *Princeton*: Princeton UP, p. 116-136, 1988.

MAKHACHEVA, T. Affirmative action (mimesis). *Artfacts*, 2011. Disponível em: <http://www.artfacts.net/en/exhibition/taus-makhacheva-affirmative-action-mimesis-326650/overview.html>. Acesso em: 2 maio 2011.

MALDONADO-TORRES, N. On the colonality of being: contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MARTIN, T. *Affirmative action empire*: nations and nationalism in the Soviet Union, 1923-1939. Ithaca; Londres: Sage, 2001.

MCCLINTOCK, A. The angel of progress: pitfalls of the term Post-Colonialism. *Social Text*, n. 31/32, p. 84-98, 1992.

MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A. (ed.). *Globalization and the decolonial option*. Londres: Routledge, 2009.

MIGNOLO, W.; TLOSTANOVA, M. *The logic of colonality and the limits of postcoloniality*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2007.

MIRA, R. *Exhibition catalogue*: the art of central Asia. Contemporary Archive. The forum of cultural intersections. Moscou: Petrovsky Park, 2006.

MOSCOW ART MAGAZINE. Disponível em: <http://xz.gif.ru/>. Acesso em: 2 fev. 2011.

PANIKKAR, R. *What is comparative philosophy comparing?* Nova Jérsei: Princeton University Press, 1988. p. 116-136.

QUIJANO, A. Coloniality of power, knowledge, and Latin America. *Ne-pantla*: Views from South, v. 1, p. 533-580, 2000.

SUHLAND, J. Is postsocialism transnational? *Signs*: Journal of Women in Culture and Society, v. 36, n. 4, p. 837-862, 2011.

SULEYMEANOVA, S. *Interview*, 15 mar. 2010. Disponível em: <http://www.stan.tv>. Acesso em: 20 jan. 2011.

TLOSTANOVA, M. The imperial-colonial chronotope: Istanbul-Baku-Khurramabad. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2/3, p. 406-427, 2007.

TLOSTANOVA, M. *Gender epistemologies and Eurasian borderlands*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010.

TLOSTANOVA, M. The south of the poor north: Caucasus subjectivity and the complex of secondary Australism. *Special Issue: the global south and world dis/order*, v. 5, n. 1, p. 66-84, 2011a.

TLOSTANOVA, M. La aesthesis trans-moderna en la zona fronteriza eurasiática y el anti-sublime decolonial. *CALLE 14*, p. 10-31, 2011b. (The transmodern aesthesis in Eurasian borderlands and the decolonial anti-sublime).

USEINOV ART. *Web*, 10 abr. 2011. Disponível em: <http://www.useinov.sk.uz/>. Acesso em: 17 mar. 2023.

WORLDS and knowledges otherwise: a web dossier, v. 1, n. 1, 2004. Disponível em: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/>. Acesso em: 5 out. 2011.

YEROFEYEV, V. *Pjat rek zhizni*. Moscou: Podkova, 2000. (Five rivers of life).