

Percepção Cultural e Ato de Narrar

*Sébastien Joachim
Universidade Federal de Pernambuco.*

As Cartas Persas de Montesquieu não foram apenas divertidamente satíricas. Ilustram a dificuldade do /eu/ de traduzir o outro como um mesmo a partir da identidade daquele que enuncia. Entre outros, dois ficcionistas contemporâneos, o africano Bernard Dadié e o cubano Alejo Carpentier, enfrentaram esse problema de tradução intercultural. O escritor e ativista Régis Debray teve a coragem de autodiagnosticar-se neste respeito. Mas o que ele deu por uma aporia do intercultural, Annie Cohen, ensaísta e romancista, parece imputá-lo ao gesto mesmo de narrar. Este gesto acarretaria uma inexplicável forma de alienação no advento do desejo de dizer ou de aproximar o outro. Como se a escritura sofresse de uma falta neste terreno em virtude de um narcisismo congênito. O debate fica aberto...

Palavras-chave: comparativismo - identidade - ideologia - interculturalismo - narratologia - semiótica.

Persian letters of Montesquieu were not only a satirical entertainment, but illustrated the difficulty for the "I" to translate the other as an "I", as an enunciator, from the viewpoint of that other. Among many, we will point the examples of the African Bernard Dadié, the Cuban Alejo Carpentier whose fictions saliented this intercultural traduction deadend. The French communist writer Régis Debray, was courageous enough to diagnosticate himself about that. But what his no-

vel (L"indésirable) considers as an *aporia* of the intercultural stand, Annie Cohen, a French woman fictionist and essayist, seems to attribute it to the narrative act itself. Telling and showing would cause an alienated bias at the exact moment when we desire approximate and express otherness. As if writing were deficient on this ground, because of a congenital narcissism. This is the debate opened here.

- “Comment peut-on être persan?” (Montesquieu)
- “Comment peut-on être breton?” (Morvan Lebesque)
- “De quel droit êtes-vous étranger?” (Julia Kristeva)

Essas três perguntas colocadas em epígrafe interrogam-nos sobre o estatuto ontológico e jurídico da alteridade. Logo, implicam o caráter problemático da relação do outro. Perceber outrem, e consequentemente “dizê-lo”, produzir a respeito do “diferente” um discurso conforme à “sua verdade” é uma operação sempre deficiente sempre a recomeçar, mesmo que já tivéssemos estabelecido com “ele” laços de amor, de amizade ou de trabalho. Para pôr à prova essa hipótese, iniciaremos uma reflexão acerca de três discursos narrativos pertencentes a áreas culturais diferentes (África, França, Cuba). Não analisaremos sistematicamente os romances em questão. Eles funcionam aqui, mediante o seu discurso e sua diegese, apenas como esteio e catalisador da argumentação que conduz a Annie Cohen, uma representante da cultura feminina. O autodiagnóstico em que se envolve esta ficcionista francesa sobre seu próprio ato de narrar nos parece um importante contraponto à proposta inovadora de “interculturalidade” de Claude Clanet, psicossociólogo e animador do Centro de pesquisas sobre situações interculturais (CERESI) na Universidade de Toulouse-le-Mirail.

Na ordem cronológica, as três ficções-alvo são: *Un Nègre à Paris*, de Bernard Dadié (Costa de Marfim)¹; *El recurso del método*², de

¹DADIÉ, Bernard B. *Un nègre à Paris*. 1959.

Alejo Carpentier; *L'indésirable* de Régis Debray³. É legítimo pressupor que temos aí três perspectivas diferentes, os dois primeiros escritores sendo do terceiro mundo e o terceiro oriundo daquilo que de modo canhestro e irrelevante costuma-se chamar o “primeiro mundo”. Os três livros colocam em contato sujeitos culturalmente marcados com um meio “exótico” e geralmente em sérios confrontos de valores neste meio estrangeiro. Não é de espantar se narradores e personagens oscilam entre apreciações e depreciações a respeito de tudo que vêem, ouvem, sentem. Medem-se ao gabarito de suas experiências na cultura /A/ tudo com que se deparam na cultura /B/. Em outras palavras, tais narrativas de contatos interculturais privilegiam sobremaneira a técnica do “ponto de vista” nas camadas descritivas e no teor do discurso do narrador e dos personagens. Longe de nós a idéia de subestimar a fecundidade semiótica das estruturas narrativas, a distribuição e movimentação das peças do jogo de narrar no espaço (social, físico, metafísico) e no tempo. Mas o ponto de vista enquanto mecanismo axiológico nos parece de maior pregnância, e, por isso, constitui a melhor porta de entrada para os estudos interculturais da ficção.

Vejamos agora o que, globalmente, acontece nos três primeiros terrenos de observação.

Para começar, *Un Nègre à Paris*. Quem fala aqui é um negro mal saído da colonização francesa, que acabou de ganhar uma inesperada bolsa de viagem para conhecer *de visu* as maravilhas da metro-pole (o polo que mede, que dá as cartas). Não interessa glosar sobre o “para quê” político. Importa notar que o livro todo acentua os contatos por vezes traumatizantes entre a França e o jovem narrador, meio ingênuo e contudo extraordinariamente sagaz, tal como o seu ancestral literário do Oriente Médio criado por Montesquieu (*Les Lettres Persanes*).

Ao contrário do autor das *Cartas Persas*, Bernard Dadié não traz um oriental em Paris; ele inverte a fórmula, como já tem feito Gershwin na música (*An American in Paris*), e repetirá o cenário do “African in Paris” no meio nova-iorquino (*Le Patron de New York*). Anteriormente à voz narrativa, fala o peritexto da página-cobertura. Estamos informados ali que se trata de uma “busca de identidade”, de uma “abertura da

²CARPENTIER, Alejo. *El recurso del método*. 1974.

³DEBRAY, Régis. *L'indésirable*. 1975.

consciência africana sobre o mundo ocidental”⁴. O escritor Dadié declara-se “preocupado com uma certa experiência, a da consistência de seu ser negro face ao mundo branco”. Logo vem a baila a questão da cor da pele que não abandonará o próprio narrador homodiegético do Autor até a última página do romance. O esquema de um /eu/ confrontando seus outros em terra estranha não faz jus ao trabalho de Montesquieu. Além de Usbek, o relator das impressões parisienses e francesas, há também os seus interlocutores persas - regularmente Rica, ocasionalmente Rhedi em Veneza, outros em Ispahan, - e até um interlocutor judeu (médico de Livorno). Da mesma maneira, Bernard Dadié multiplica as situações de confronto entre o seu africano e um vasto leque de instituições, de usos e costumes, de representantes da cultura francesa (indivíduos de ambos os sexos, família, poetas e intelectuais comerciantes, viajantes, dona de casa ...). Mas como nas *Cartas Persas*, se, por preconceito e pressuposto o meio francês é o “mesmo”, o lugar do sujeito de que o persa, o africano, constitui o objeto é o outro, ou a não-pessoa, Convém admitir que a relação conversa também se constata: o francês, a França e seus hábitos e tradições são julgados ao metro da subjetividade persa e africana, e o observador estrangeiro tornado um “próprio”, um /eu/ no espaço daqui, faz autocrítica e revisa certos valores antes inquestionados. A desobjetivização do eu africano do protagonista de Dadié passa, portanto, por três etapas: uma consciência da sua diferença desde o aeroporto de Dakar⁵ onde ele está sozinho entre os viajantes brancos; em seguida uma consciência de estar “en trop”, de estar literalmente sobrando como o herói sartreano da *Náusea* (etapa parisiense); enfim, uma consciência meta-reflexiva que problematiza suas referências. Chegado neste topo, o herói acede ao universal particular, a relativização de suas mais arraigadas evidências. Inaugura-se a competência interculturalista. O sujeito é maduro para o diálogo. Pelo menos, em tese.

⁴Todas nossas traduções do francês neste trabalho foram feitas a partir da edição respectiva dos livros citados.

⁵Nossos três autores distanciam a identidade de seus heróis de sua própria identidade nacional: Dadié nascido na Costa de Marfim, Dadié escolhe um herói senegalense; nascido em Cuba, Carpentier escolhe um protagonista sul-americano; de nacionalidade francesa, Regis Debray confere a nacionalidade Suíça a Frank.

Essa “consistência” se adquire ao termo de uma seqüência de choques, de duchas escocesas / douche écossaise, em campos tão diversificados como os modos de pensar, de amar, de trabalhar, de se divertir, de comer, de morar, de ocupar o espaço e o tempo, de se abordar na rua ou em privado, de discutir, de praticar a religião, de acolher as pessoas, de se comportar face às leis e à Autoridade. Nossos três fictionistas⁶ devem a sua exploração assaz original daquele inesgotável minério (permitam-nos repeti-lo) aos dois clássicos franceses da Literatura de viagem: Montaigne e Montesquieu. Pois, apesar de tudo, foram eles os melhorés divulgadores da narrativa-padrão a partir da qual os sucessores executarão engenhosas variações: um ocidental, ou seus dublês, ao se deslocar em um quadro de vida diferente do seu, medita “sobre a relatividade dos costumes humanos e sobre a legitimidade precária de seus próprios hábitos”⁷.

Os persas de Montesquieu tiveram uma estada em Paris entre 1712 a 1720, e trocaram impressões por cartas com aqueles que ficaram “lá” ou voltaram para o seu país. O herói de Dadié, ainda em formação num país dominado pela França, é bolsista em Paris por um período de um ano. Sua narrativa toma a feição de um diário íntimo escrito dia após dia e onde ele retrata, com um humor e malícia igual aos dos Persas (de Usbek, em particular), tudo que está a seu alcance. Mas em virtude de seu estatuto de sua situação histórica de colonizado, seus ataques contra as instituições francesas perdem em força comparadas às do persa Usbek. Poderíamos pensar em reações afetivamente compensadoras mais do que objetividades. Aliás, esse narrador não parece estar ciente dos grandes escândalos financeiros e administrativos do final do reino de Louis XIV e da Regência. Não demonstra o comportamento desimpedido de persas desafogados e auto-suficientes. Mas tanto da parte de Usbek quanto da parte do narrador africano, se nota o estranhamento, talvez a rejeição causada pela alteridade. Montesquieu cunhou

⁶Ver também os romancistas de contatos inter-raciais:

- FLORAN, Jacques. *Suis-je assez blanc pour vous*. Paris, Table Ronde, 1972.

- ANGLADE, Jean. *Les singes de l'Europe*. Paris, Julliard, 1976.

⁷ - ROGER, Jacques. prefácio às *Lettres Persanes* de Montesquieu, Paris, 1964.

a formulação in acternum: “Ah! ah! Monssieur est persan? C’est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être persan?”⁸.

Traduzimos, nos termos do protagonista de Dadié: “O que é que ser um negro”. O que, na óptica do romance de Carpentier, seria lido: “O que é, afinal, essa estranha merda de metis que se diz presidente de uma república de banana?”. No caso de livro de Debré, é o suíço Frank que receberá o troco, sendo *persona non grata* na América Latina.

O que se nota, para além dos contextos respectivos de cada romance, é uma espécie de clima de “inter-incompreensão”⁹ entre os grupos humanos e as culturas que eles simbolizam, uma diferença, uma barreira quase ontológica. Se estendermos a reflexão aos conflitos serbo-croato e israelo-palestiniano, basco-espanhol, às guerras intestinas que assolam o território da ex-União Soviética, dos ex-colonizados africanos, de certas repúblicas da América Latina, somos obrigados a conferir uma virtude quase ontológica à expressão “inter-incompreensão”, a reconhecer a atualidade da pergunta de Montesquieu (“Comment peut-on être persan”, isto é, como você pode não ser eu ?), assim como dos textos e dos estudos que se debruçam sobre a problemática envolvida. Por isso é que somos todos moralmente preocupados pelas obras de Dadié, Carpentier, Debray e também, no Brasil, pelos autores apontados por Zilá Bernd na sua *Antologia da poesia Negra Brasileira*¹⁰, pelos romances de imigração, logo, de contatos interculturais como *Lavoura arcaica* de Raduan Nassar¹¹, *Os deuses de Raquel* de Moacyr Scliar¹² e pelo trabalho desenvolvido pela ABRALIC (Associação Brasileira de Literatura Comparada).

⁸MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p.64. “Ah! ah! o senhor é persa? Que coisa extra-ordinário! Como pode-se ser persa?” (Trad. nossa). - Para ter uma idéia da inconveniência das palavras do Francês, imagine um brasileiro em Paris e que receberia por substituição dos termos, um cumprimento igual, como se fosse caído de aerólita do planeta marte

⁹A expressão é de Dominique Maingueneau (*Genèses du Discours*, Liège, mardaga, 1984).

¹⁰BERND, Zilá. *Antologia da Poesia Negra Brasileira*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1992. Recomendamos também da mesma autora: *Literatura e identidade nacional*. Editora da UFRGS, 1992 (Trad. em francês, a Paris, L’Harmattan, 1974).

¹¹NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. São Paulo. Cia das Letras, 1989, 3ª ed. revisada.

¹²SCLIAR, Moacyr. *Os Deuses de Raquel*. Porto Alegre, L&PM. 1978. (Excelente estudo sobre esse texto no livro de Gilda Salem Szklo, *O Bom Fim do Shtetl: Moacyr Scliar*. Perspectiva, Debates, 1990, cap.2.

O título de Dadié, *Un Nègre à Paris*, reveste-se de valor catafórico: ele anuncia o interface cromático, a pregnância e a isotopia do traço diferencial “cor”. O negro é portador de uma cor simbólica, de uma diferença cultural se visibilizando por reação/refração no meio Parisiense hipoteticamente branco. Ler esse texto, é recolher e comparar percepções que Álvaro-Manuel Machado e Daniel-Henri Pageaux analisam sob o rótulo da “dimensão estrangeira” (ou imagologia)¹³. Desde o primeiro capítulo de *Um Negro em Paris*, sobressai uma oposição de ponto de vista narrativo entre o olhante e o olhado. O narrador-voyeur é um protagonista que não se dá bem conta de seu narcisismo. Mesmo quando manifesta uma distância irônica a respeito de seus objetos de discurso - os olhados - e que estes são manipulados como marionetes por sua retórica, ele continua a ser alguém trancafiado na cultura herdada. O indício disto é a reiteração da comparação “comme chez nous”/como em nossa terra¹⁴, ou seu equivalente. Vigora aqui o procedimento que tende a reduzir toda diferença pela semelhança. Vez em quando, desponta uma abertura do ego, uma veleidade de defesa em prol da igualdade das raças e indivíduos perante a dor, perante a morte¹⁵. Mas, predomina nas narrações sucessivas do livro o que o protagonista chama “la couleur barrière”/o color-bar¹⁶. Para ele, “a cor divide os homens”¹⁷. Semioticamente, seu discurso é tecido de formas patêmicas expressando a solidão, um insuperável desterro. Mesmo quando, quase no final, o texto de superfície proclama sua adaptação ao modo de vida parisiense¹⁸, essa alienação não tem sustento fórico na camada profunda.

No momento do embarque para Paris, o narrador alentava o sonho do encontro com a alteridade, da sintonização com o interlocutor estrangeiro¹⁹. Mas as defasagens de ritmo, de vivência da temporalida-

¹³MACHADO, Álvaro-Manuel e Pageaux, Daniel-Henri. *Da Teoria Literária à Literatura Comparada*. Lisboa, Edições 70, 1988.

¹⁴DADIÉ, Bernard. *Op. cit.*, pp. 89,101,122,138,154,173,183,189.

¹⁵Idem, p.215.

¹⁶Idem, p.21.

¹⁷Idem, p.186.

¹⁸Idem, p.173.

¹⁹Idem, p.13.

de²⁰ (por exemplo nos “rendez-vous”), “os choques de civilização” (um título de Samuel Huntingdon) quanto ao modo de ocupação de espaço (sentar-se) ou quanto à proxêmica (distância para se falar, maneira de se cumprimentar, frequência e duração das visitas), principalmente a dissonância entre a lógica **daqui** e as maneiras de fazer e de raciocinar **de lá**, empurraram paulatinamente nosso africano para a desilusão.

O leitor assiste no final ao retorno ao país natal de um sujeito “blasé”, ateu no tocante ao “bom entendimento humano”. A volta da narrativa a seu ponto de partida, essa estrutura circular exprime o enclausuramento simbólico em que o herói se encontra narcisicamente preso. Os humanos não são vasos comunicantes.

Agora Carpentier.

Com Alejo Carpentier, as coisas *parecem* acontecer de outra maneira. O Ditador latino-americano de *El Recurso del método/Le Recours de la méthode* é narrador homodiedegético apenas em dois tipos de situação: perto do fim do romance, no momento em que já não tem mais tino; e em trechos descontínuos de monólogo interior beirando o devaneio. Habitualmente o ponto de vista cabe na “visão de trás”: um supernarrador anônimo manobra com os recursos do grotesco o nosso protagonista, seus interlocutores franceses e os membros do seu governo. Assim sendo, o livro arrola indiretamente argumentos em proveito dum narrador implícito, instituído em Destinador-julgador que condena as extravagâncias, crueldades, irracionalidades e falsidades dos personagens. Não faltam aí, via discurso e história, confrontos entre culturas: a francesa é arremetida contra a latino-americana, a latina contra a germânica e a norte-americana, a “ocidental” católica contra a oriental russa e comunista, a dos descolonizados contra a das nações ricas ... Justamente nessa última polêmica instalada por Carpentier no seu livro, o narrador zomba das intervenções americanas na política sul-americana e caribenha, ridiculariza toda imitação estrangeira - importações de modos de vida, de arte, de ideologia, de técnica, de

²⁰HALL, E.T. (infra) atribui um peso considerável à categoria “Tempo” no desencontro entre representantes de culturas diferentes. E o discurso narrativo de Regis Debray (a seguir) corrobora fartamente a posição do antropólogo americano.

elementos de civilização européia que, na sua exogeneidade, desrespeitam os localismos indígenas, tropicais, mestiços dos povos latino-americanos.

Do ponto de vista da axiologia do *Recurso del método*, não é afinal a figura de Ditador a figura de proa, apesar do maior número de páginas a ele consagrado. Ele é descrito como um medíocre representante da cultura latino-americana, que se vende aos “Amerloques” (aos Yankees), que compra imbecis acadêmicos e abutres do jornalismo sensacionalista. Com a sua família, igualmente perfilhada nas isotopias da mediocridade, da óciosidade, o ditador oferece o curioso espetáculo de um estadista vivendo habitualmente rodeado de cínicos exploradores de seu país, em terra estrangeira, na França que adora por esnobismo e para se fazer adular. Sua reivindicação de ser um legítimo sul-americano ao mesmo tempo que um autêntico filho de Descartes é um público faz-de-conta, pois na intimidade só cultiva desprezo para as coisas e a gente de sua terra (salvo a cozinha e a cozinha) e para a lógica cartesiana. Por isso é que o título do romance é de uma perfeita ironia no espírito de Carpentier. Essa ironia reitera-se nas epígrafes de cada capítulo, por extrair do autor do *Discurso do Método* “recursos” citacionais que contrapõem-se com o espírito de geometria e de não contradição que lhe prestam o pensamento comum e a História da Filosofia. O conjunto dos capítulos vem reforçar a idéia de que talvez Carpentier queira chamar atenção sobre o *Tratado das Paixões*, também da autoria de Descartes.

Caso fosse a intenção da primeira metade do livro propor um sincretismo cultural²¹, o discurso narrativo predominante, ao criticar o oportunismo do ditador e de sua família nas atitudes equívocas que mantém estes com as potências do Norte (a Europa e os Estados Unidos), aponta para uma outra significação do romance em torno de dois outros personagens: o Estudante e o professor Leon Martinez. São eles, sobretudo o *Estudante*, as figuras de proa do *Recurso do Método*. A figura emblemática e carismática do Estudante, fica até o desfecho um enigma. Apenas sabemos que ele é um jovem, um franzino revolucionário que repensa Marx e o socialismo na escala sul-americana. De-

²¹Como talvez quatro anos depois em *La Consagración de la Primavera*. México, Siglo XXI.

pois de breves e silenciosas aparições (salvo um diálogo demorado com o Ditador), ele se eclipsa em Paris, na saída da Basílica Notre-Dame de Paris. Mas seu apelido eletrizava a multidão e galvanizava aqueles que sonham com uma outra América. Saiu de cena a auréola do intelectual sul-americano de amanhã, desejoso de travar um verdadeiro diálogo intercultural com o resto do mundo, desde que este aceite se livrar de suas pretensões hegemônicas e de seu espírito de superioridade. A estrutura narrativa, em vez de ser simplesmente circular como em *Um Nègre à Paris*, é englobante. Os personagens movem-se *dentro*. O ditador morre depois de ter trazido para dentro de sua casa parisiense um simulacro de América latina expressa em termos de certos hábitus (no sentido de P. Bourdieu): sua língua, sua culinária, uma rede, — um verdadeiro circo dentro do grande circo parisiense que o cerca²². Mas o Estudante, ele, pula fora do cerco.

Enfim, *L'indésirable*, de Régis Debray²³.

Até agora, o movimento das culturas seguiu a rota mais recente em matéria de migrações internacionais, desde “o raz-de-maré” da segunda guerra mundial e da descolonização, ou seja, da “periferia” econômica, para um “centro” virtual ou real. Com Debray seguimos o movimento contrário: do centro para a periferia, como nos tempos da primeira revolução cultural e da colonização. *L'Indésirable/A* indesejável apresenta o ocidental em terra alheia. Em Debray, o ocidental Frank endossa o papel do persa, do negro, do “meteca” sul-americano. É ele o estrangeiro. Paradoxalmente é o terceiro mundo que desempenha o papel de englobante estrutural. Ao contrário da linhagem dos persas de Montesquieu, não se trata aqui de um herói que arma a ingenuidade como escudo contra a auto-suficiência de um povo que se estima superior. Frank caminha do centro, do pretense Centro ocidental — de Lausanne onde nasceu; de Roma, onde se impregnou de um triunfalismo cristão; de Moscou, onde recebeu o ensinamento socialista e onde acabou desposado o trotskismo — para a periferia, ou seja, uma capital da

²² CARPENTIER, A. *Le recours de la méthode*. Paris, Gallimard, 1975, pp. 322-323.

²³ DEBRAY, Régis. *L'Indésirable*. Paris, Livre de Poche, 1980, pp.64-65, 68, 76, 92-94, 99-102, 110, 126.

América Latina. Esta apresenta uma certa similitude com a capital da Colômbia, onde o autor do livro militou junto a Che Guevara.

Se a aventura de Frank inverteu os pólos estabelecidos por Montesquieu, não modificou porém o espírito das *Cartas Persas*. O tema ainda é o da percepção intercultural, contudo lestada de toda ironia divertida. O acento virou trágico.

O auto-exame do embaixador sem credenciais dos países avançados procede de acordo com o ensejo das resistências que opõem ao herói a mentalidade local, a maneira de viver o tempo no hemisfério sul, a lógica da ação dos colaboradores socialistas, sua história respectiva, sua concepção do amor, seu modo de ocupar o espaço na intimidade doméstica. Pior ainda talvez, a maneira como os militantes mestiçaram, tropicalizaram o comunismo.

Frank, que chegou em salvador e em assistente técnico benévolo, desorientou-se em tal meio. Todo o romance é um questionamento acerca de sua genealogia, de seus valores, de suas percepções, de suas dificuldades senão da impossibilidade de mudar o adquirido já tão profundamente arraigado nele²⁴. No desfecho da história, ele consegue superar um pouco seu atavismo, e absolver Celia, a amante mestiça que não conseguiu entender os militantes com os quais não soube se identificar. Aqui, como em Carpentier, a hegemonia yankee pesa demasiadamente nas decisões nacionais, nas relações de força entre facções ideológicas, e perturba o diálogo. A impressão geral que resulta do quadro de convivência descrito por Debray²⁵ é de inexistência de ponte entre as duas culturas em presença, a da Europa, a do terceiro mundo, ou melhor entre as subculturas de que originam os militantes. Cada um é prisioneiro de sua história. Morrem mentalmente do lado do rio onde nasceram, cresceram, sejam quais foram os esforços, as boas intenções de alcançar o outro de outro lado do rio.

²⁴Idem, pp. 250-255, 294-298.

²⁵DEBRAY, Régis. *Op. cit.*, pp. 13-18, 58, 69-70, 76, 96, 167-168, 171, 196-202, 221. Neste respeito, o autor dá a entender que a barbárie nem sempre está do lado que se pensa, ou seja, na periferia. Mesmo a política revolucionária, teleguiada a partir de centros secretos, mistificam seus partidários (pp. 235-239). O Komintern é repleto de incoerências, de credíes, de modos de ocupação do espaço que acorrentam os militantes e os aprisionam (pp. 92-93).

O universo plasmado por Debray encontra ressonâncias teóricas em Julia Kristeva, Alain Finkielkraut e Edward T. Hall. Todavia, antes de falar de Hall e de outros cientistas sociais, transitamos pelas reflexões suscitadas em nós pela leitura de um belo texto de Annie Cohen, e que enfoca com profundidade, vertente negativa, o estatuto do discurso narrativo na perspectiva interculturalista.

Quase no início de seu texto, “Les figures de l’absence de l’autre”/ As figuras da ausência do outro²⁶, a autora submete um fato vivido por ela como ficcionista: na escrita, o personagem é essencialmente uma presença invisível, “insaisissable”/impossível de dominar por trás do “ambiente” e dos predicados descritivos que psicológica e morfológicamente o denotam²⁷. Essa observação da ficcionista francesa poderá se estender ao interlocutor do /eu/ na maioria dos diálogos cotidianos. O interlocutor visado é amiúde um ser imaginário situado entre o totalitarismo do eu que enuncia, quer dizer, as suas projeções, suas pré-concepções, seus pré-conceitos, e o eu real, não fabulado daquele que o escuta. Este está aí, a fim de melhor fazer sentir a onipotência do eu primeiro.

Comprova-se tal cenário de interlocução em A.-M. Machado e D.-H. Pageaux²⁸ e Alberto Asor Rosa (1978:234). Citamos apenas Asor Rosa²⁹:

“L’Autre n’a jamais été vraiment perçu comme autre, c’est-à-dire comme sujet possible, que quand l’identité du je s’est découverte conditionnée par l’existence de cela même qui lui échappait, que quand l’autre est devenu essentiel à la formation de l’identité (...),

²⁶COHEN, Annie. “Les figures de l’absence de l’autre”. In Ramond, Michèle (ed.). *Les Figures de l’Autre*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp.117-134.

²⁷COHEN, Annie. *Op. cit.*, p. 117.

²⁸MACHADO, Álvaro-Manuel e Pageaux, Daniel-Henri. *Op. cit.*, p.80. (O outro como instrumento do conhecimento do mesmo).

²⁹ASOR Rosa, Alberto. “L’idéologie de l’autre”. In collectif; En marge, l’Occident et ses Autres. Paris, Aubier, 1978, p.234. “O outro nunca foi realmente percebido como outro, i.e. como sujeito possível, que quando a identidade do /eu/ se achou condicionada pela existência daquilo que lhe escapava, que quando o outro se tornou essencial à formação de identidade (...), à consciência de si. Esse momento se situa no princípio da idade burguesa, e o pensador que melhor o expressou é Hegel”.

à la conscience de soi. Ce moment se situe au début de l'âge bourgeois, et le penseur qui l'a le mieux exprimé est Hegel".

Annie Cohen confessa que o ato de narrar lhe é raramente, senão nunca, possível sem a potencialização do outro. Em outras palavras, instituir/construir um personagem no papel de parceiro de diálogo (erótico ou não) face a um primeiro personagem na posição de /eu/, supõe o tecer de ligações “maiores”, embora não nítidas, sendo difícil tornar tangíveis essas relações sem destruir a enunciação ou a percepção mútua concebida. O que a escrita entrega concretamente a nossa fruição e cognição é geralmente o “não-encontro”, ou um encontro desarmonioso e contrariado, um bloqueio em nível técnico ou patêmico do próprio produtor³⁰. No plano narrativo, a percepção intercultural levanta portanto sérios problemas de execução. “Tecnicamente”, diz Cohen, isso põe em perigo simultaneamente a existência ficcional do personagem e a do texto que pode ficar inacabado. “O encontro terá colocado um ponto final à escrita”³¹.

A posição, que acaba de ser sustentada no que diz respeito à escrita, deixa-se transpor com a maior evidência nos grandes “encontros” internacionais (na OTAN, na ONU, nas “proposições de paz” entre interlocutores do Oriente Médio ou da Angola etc). Uma vez confrontados “em direct”, os negociadores vêem suas personalidades de conciliadores dissolverem-se. Fora do âmbito da política, raramente se constata saídas equitativas, fruto de um diálogo autêntico entre organizações patronais e organizações sindicais, ou entre simples pares matrimoniais em conflito. Chega-se habitualmente a *ersatz* capenga; não a soluções. Portanto, o diálogo fracassa, na vida diária como na escrita. E a coisificação, a redução do parceiro de diálogo no papel do “on”/ele, da não-pessoa, por parte do enunciador que profere em modo /eu/, faz parte de uma espécie de ontologia do discurso ocidental, detectada por uma pesquisadora iugoslava, Rada Iveković (1992; 119-173)³²: nós/tu/ equívalem a /eles/; o /eu/ onipotente e narcísico não admite co-enunciador.

³⁰COHEN, Annie. *Op. cit.*, p.118.

³¹Idem, p. 118.

³²IVEKOVIĆ, Rada. *Orients. Critique de la raison post-moderne*. Paris, Noël Blandin, 1992.

Annie Cohen, para contornar a ameaça dessa aporia do diálogo, avança na opinião de que, regularmente, o /eu/ conversa com um fantasma em uma espécie de procedimento dilatatório que permite ganhar tempo (como na função fática de Jakobson); assim assegura-se a chegada (sempre por vir) de um interlocutor necessário ao desenrolar do diálogo ... Bizarro / estranho ... De toda maneira, grande é o risco de uma confiscação do outro sujeito em perpétua instância de emergência. O que mais se entende aqui é a incompatibilidade do /eu/ e do /tu/ no mesmo espaço de produção de identidade. Finalmente, Annie Cohen³³ parece capitular: “o amor da ausência do outro está no bojo dum sistema” (de escrita, de pensamento) “que aspira desabrochar, não nas margens do texto mas em seu centro mesmo”. Mais do que um veredito sem apelo, consideramos esta reminiscência da Sofística uma salutar advertência, um problema a resolver no caminho das relações dialógicas e interculturais. Annie Cohen relembra-nos que a ameaça de onipotência do ego em Freud é teoricamente uma fase transitória. Uma ascensão ou ética da comunicação é possível, monitorando a promoção do /tu/ no estatuto do /eu/ e moderando a petulância do /eu/ quando vem a vez do /tu/ de falar. Se as exigências do diálogo são respeitadas, a aproximação somática também acontecerá, sem que os corpos deixem de ser opacos um ao outro, ou mesmo indescritíveis. Judiciosas, neste nível, as colocações iniciais de Annie Cohen merecem porém uma pequena ressalva: todas as narrativas não fracassam por não poder aproximar ou descrever personagens. Fica ainda uma chance por pouca que seja, para o diálogo intercultural, se nos armarmos de uma ética do discurso.

Sem apresentar o pensamento de Kristeva³⁴, Finkielkraut³⁵, sem sistematizar Edward Hall³⁶, cumpre informar que os seus testemunhos em geral corroboram uma ou outra vertente da problemática, a saber:

- 1) há uma aporia do intercultural;

³³COHEN, Annie. *Op. cit.*, p. 118-119.

³⁴KRISTEVA, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris, Folio-Essais, 1991 [1988].

³⁵FINKIELKRAUT, Alain. *La défaite de la pensée*. Paris, Folio-Essais, 1987.

³⁶HALL, Edward T. *Au-delà de la culture*. Paris, seuil (Points 191), 1979 [1976]. Claude Claret será apartado de Kristeva, Finkielkraut por seu otimismo e posto lado a lado com o melhor de Hall e o aporte de dois cientistas sociais brasileiros.

2) mas essa aporia pode ser afastada, se consentimos em pagar o preço, que compete à ordem de uma forte vontade de entender-se na fraternidade e no respeito mútuo.

A hora é da urgência ética. Pois, ao supor que a cultura é um enclausuramento (aí está a aporia dos pensadores e ficcionistas), devemos, segundo o próprio título de Edward T. Hall, ir “para além da cultura”. Mas podemos também redefinir com Claude Clanel³⁷, do Centre CERESI de Toulouse. Clanel propõe uma primeira definição que, desloca o foco da atenção do indivíduo moldado pelo seu passado histórico, o clima, o meio, a educação, para o grupo, a “formação social” (Foucault). As definições habituais da cultura, como as da raça, são viciadas por uma argumentação que repousa sobre a categoria biológica ou em comportamentos herdados. Clanel dá as costas a essa visão e propõe considerar a cultura antes de mais nada como “um conjunto de sistemas de significação próprias a um grupo”³⁸. Mais precisamente, são considerados como grupos: por exemplo uma nação; a nação por sua vez é repartida em sub-grupos (Mulheres, Homens, Negros, Judeus, Índios, Crianças, Velhos,...). Tais “conjuntos significativos destacam-se como dotados de valores e constroem normas e regras que os membros do grupo se esforçam por guardar e aperfeiçoar”³⁹.

É apenas ainda um desbravamento de terreno. Antes de ir mais adiante na definição da cultura com Claude Clanel, é importante passar por uma consideração intermediária acerca das questões de nacional, grupos, subgrupos. Cada entidade secreta uma microcultura a qual o indivíduo se integra em conformidade com uma faceta de sua identidade ou uma reivindicação de pertencimento. Nesta visão, há plena concordância entre Clanel, Hall e dois sociólogos brasileiros, Renato Ortiz e Ruben George Oliven (cf. mais adiante). Completando o pensamento de Clanel, o antropólogo americano Edward T. Hall⁴⁰ insiste princi-

³⁷CLANET, Claude. *L'Interculturel*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993 (1990).

³⁸CLANET, Claude. *Op.cit.*, p. 16.

³⁹Idem, p. 16.

⁴⁰HALL, Edward T. *Op. cit.*, pp. 76, 83-85, 163-164, 225.

palmente na existência de subgrupos; por ele, estes são no seio duma nação outro tanto de subculturas (o prefixo “sub” é empregado por ele sem nenhuma conotação desvalorizante ou hierarquizante). As diferenças de etnias e de sexo justificam, entre outras, tais distribuições culturais. Apesar da comunidade de língua ou da similitude climática e geográfica, os particularismos culturais são fato irrecusável. Por isso é que Halli fala de personalidade bi- ou tri-cultural, ou simplesmente policultural⁴¹.

Resta que a cultura é um fator adaptivo mas também esquizofrenizante⁴². Cada sistema ou subsistema carrega vantagens e desvantagens. Por exemplo, no que diz respeito à estrutural temporal, existem, de um lado, comunidades polícronas como os árabes e os turcos que se adaptam mal a toda planificação do tempo (e que adoram também a vida grupal) e, de outro, lado comunidades monocrona que só funcionam bem na previsão (e numa certa independência antigregária)⁴³. Uma personalidade policultural como Salman Rusdie beneficiará sem dúvida apta a conciliar as duas organizações psico-sociais ultrapassando as particularidades culturais. Mas não a maioria. Contudo, aí jaz o ideal interculturalista que nenhum dos três romances apresentados conseguiu deslinear.

Abramos um espaço sobre a contribuição dos dois brasileiros acima mencionados. Renato Ortiz e Ruben G. Oliven trouxeram um e outro a esse debate distinções que estimamos mais atuais que todos os estudiosos ainda mencionados. Renato Ortiz não se inclina a ver o Brasil como um país homogeneizado pelo português, o carnaval, a bandeira nacional e o futebol. Num belo artigo de 1993⁴⁴, ele relembra que a nação não deve apagar as diferenças de classes, de etnias, de sexos, mas pelo contrário favorecer multiculturalistamente os “movimentos identitários” no triplo nível local, regional, nacional, ao mesmo tempo que se empregará a dissuadir grupos e subgrupos de cair em qualquer coagulação ou fechamento cultural. Raciocinando num plano universa-

⁴¹Idem, pp. 48, 217.

⁴²Idem, pp. 226-231.

⁴³Idem, pp.26-28.

⁴⁴ORTIZ, Renato. “Cultura, Modernidade e Identidade”, Revista Cultura Vozes, n. 2, março-abril 1993, Petrópolis, pp.24-30.

lista, ele parece acreditar que, queira ou não queira, toda cultura nacional é mestiça; no sentido de ser uma mistura de identidades semi-autônomas, coexistentes mais ou menos conflituosamente sob a égide de uma língua e de diversos dialetos ou falares. Além do mais, temos de levar em conta o grande entrançamento de populações migrantes em nível nacional e internacional, a desterritorialização, mediante os meios de comunicação e de transportes cada vez mais rápidos, das modas culturais, dos centros de decisões econômica, das “maneiras de fazer”. Portanto, a cultura mundializa-se, diversifica-se, e as identidades viram múltiplas.

Tal é também o pensamento de George Oliven⁴⁵. Na perspectiva desse cientista social, o diálogo cultural funda a intercultura. A intercultura é um fato histórico que se constata no interior de países outrora considerados como homogêneos, e também nas relações além-fronteiras de Estados-nações atualmente ameaçados de futura dissolução.

É evidente que Clanet, Hall, Ortiz e Oliven nos forneceram alguns conceitos de análise intercultural: a noção de grupo e de sub-grupo, de cultura e de subcultura, a diversidade na unidade nacional, a multipresença, o policulturalismo, a abertura sobre a globalidade.

Feliz convergência da parte de estudiosos oriundos de horizontes diferentes. A contribuição deles recebe um reforço a mais na noção foucaultiana de formação discursiva (FD) que Dominique Maingueneau⁴⁶ formalizou em seus trabalhos de análise do discurso (AD). Somos por conseguinte, instrumentados para nos dedicarmos a uma melhor leitura dos romances acima visitados e de muitos outros por vir, focalizando as interações e inter-percepções dos representantes fictícios das formações sociais. As significações sendo dependentes de uma forma e de uma estrutura mediadora (gesto, som, cor, objeto, palavra), a definição da cultura, ou melhor, da intercultura pode, segundo Clanet, ser vantajosamente reformulada. A (inter)cultura é:

⁴⁵OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis, Vozes, 1992, passim.

⁴⁶MAINGUENEAU, Dominique. *Genèses du Discours*. Liège, Mardaga, 1984.

_____. *Le contexte de l'oeuvre littéraire*. Paris, Dunod, 1993.

_____. *Les termes clés de l'analyse du discours*. Paris Seuil, 1996.

O conjunto das formas imaginárias / simbólicas que mediatizam as relações de um sujeito para outros sujeitos e para si mesmo e, de maneira mais extensa, para o grupo e para o contexto; essa mediação acontece da mesma maneira e reciprocamente entre grupo, contexto, (...) e sujeitos singulares⁴⁷.

A (inter)cultura é ao mesmo tempo o fato das comunidades e dos indivíduos membros dessas comunidades. Os conjuntos culturais, num certo limite, perdendo a identidade de certos de seus componentes, é normal que essas comunidades se cindam em subculturas regionais ou locais, em “entidades distintas e diferentes”.

Afinal das contas, como a psicanalista Julia Kristeva e o politécnico Alain Finkielkraut, (de que falta espaço para falar), o antropólogo Edward T. Hall tendem a defender um determinismo sócio-cultural que faz da cultura uma prisão e o diálogo intercultural um impasse. Hall, ao contrário de Clanet, inclina-se a minimizar a noção de “reciprocidade nos intercâmbios e a de complexidade das relações entre culturas”⁴⁸. Para evitar o sistema das caixas fechadas e incomunicantes, teríamos de dinamizar as relações inter-humanas. Essa dinamização será facilitada se aceitamos pensar em termos de **interculturalidade/interculturalité**, em vez do termo assaz comprometido e assaz estático de **cultura**. A interculturalidade, segundo Clanet, é

*“l'ensemble des processus - psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels (...) - générés par des interactions de cultures, dans un rapport d'échange réciproque et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation”*⁴⁹.

À luz do vilão negativo das ficções de Dadié, Carpentier, Debray, das relutâncias de Annie Cohen, das declarações dos pensadores e an-

⁴⁷CLANET, Claude. *Op. cit.*, p.16.

⁴⁸Idem, p. 21.

⁴⁹CLANET, Cl.. *Op. cit.*, p.21. Tradução: “o conjunto dos processos-psíquicos, relacionais, grupais, institucionais. (...) – gerados por interações de culturas, numa relação de intercâmbio recíproca e numa perspectiva de salvamento de uma relativa identidade cultural dos parceiros em relação”.

tropólogos citados, de nossas observações sobre a atualidade política internacional (e também à luz das lutas religiosas entre facções integristas e moderadas), a definição da interculturalidade poderia ser julgada em demasia otimista. Talvez. Mas apenas uma enérgica tomada de posição otimista, ou utópica, salvar-nos-á do apocalipse.

Edward Hall sentiu isso; pois, depois de ter-se entregue ao pessimismo da intradutibilidade das culturas⁵⁰, ele se corrige no último parágrafo do seu livro⁵¹, antecipando assim a plataforma de luta de Claude Clanet ao Centro CERESI:

“L’avenir dépend de la faculté que l’homme aura de transcender les limites des cultures individuelles, Toutefois, pour y parvenir, il faudra tout d’abord qu’il reconnaisse et accepte le fait qu’une culture ne peut se traduire, et que la réduire à son aspect linguistique entraîne la une connaissance de ses richesses”⁵²

Tais possibilidades são o reconhecimento e aceitação de uma reeducação. Clanet, apoiado por certos grupos de Literatura Comparada, já consolidou as bases de uma tal reeducação do senso internacional no Centro CERESI⁵³ de Toulouse. O complemento de tal trabalho materializa-se nas intervenções ao nível das organizações políticas, - único meio de romper o círculo encantado dos órgãos de pesquisa e dos congressos entre pares, mas uma utopia com qual nada proíbe de sonhar⁵⁴.

⁵⁰HALL, Edward T. *Op. cit.*, p.8.

⁵¹Idem, p. 234.

⁵²CLANET, Claude. *Op. cit.*, cap. V. Tradução: “O futuro depende da faculdade que o homem terá de transcender os limites das culturas individuais. Todavia, para conseguir isso, será preciso reconhecer antes e aceitar, o fato de que uma cultura não pode se traduzir, e que reduzi-la a seu aspecto lingüístico acarreta o desconhecimento de suas riquezas”.

⁵³Idem, Cap. V. A sigla CERESI corresponde exatamente a “Centre pour les Equipes de Recherche (Pesquisa) et d’Etudes des Situations interculturelles”.

⁵⁴FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação*. São Paulo, Ática, 1996, p. 10. “Precisamos das utopias, que sendo uma espécie de mito pré-construído, têm a função de organizar e de orientar o futuro”.

Referências bibliográficas

- CARPENTIER, Alejo. *El recurso del método*. 1974.
- DADIÉ, Bernard B. *Un nègre à Paris*. 1959.
- DEBRAY, Régis. *L'indésirable*. 1975.
- FLORAN, Jacques. *Suis-je assez blanc pour vous*. Paris, Table Ronde, 1972.
- JEAN Anglade, *Les singes de l'Europe*. Paris, Julliard, 1976.
- JACQUES Roger, prefácio às *Lettres Persanes* de Montesquieu, Paris, 1964.
- MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p.64.
- BERND, Zilá. *Antologia da Poesia Negra Brasileira*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1992
- NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. São Paulo. Cia das Letras, 1989, 3ª ed. revisada.
- SCLIAR, Moacyr. *Os Deuses de Raquel*. Porto Alegre, L&PM. 1978.
- MACHADO, Álvaro-Manuel e Pageaux, Daniel-Henri.
- CARPENTIER, A. *Le recours de la méthode*. Paris, Gallimard, 1975, pp. 322-323.
- COHEN, Annie. "Les figures de l'absence de l'autre". In Ramond, Michèle (ed.). *Les Fihures de l'Autre*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp.117-134.
- ASOR ROSA, Alberto. "L'idéologie de l'autre". In collectif; *En marge, l'Occident et ses Autres*. Paris, Aubier, 1978, p.234.
- IVEKOVIČ, Rada. *Orients. Critique de la raison post-moderne*. Paris, Noël Blandin, 1992.
- KRISTEVA, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris, Folio-Essais, 1991 [1988].
- FINKIELKRAUT, Alain. *La défaite de la pensée*. Paris, Folio-Essais, 1987.
- HALL, Edward T. *Au-delà de la culture*. Paris, seuil (Points 191), 1979 [1976].
- CLANET, Claude. *L'Interculturel*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993 (1990).

ORTIZ, Renato. "Cultura, Modernidade e Identidade", Revista Cultura Vozes, n. 2, março-abril 1993, Petrópolis, pp.24-30.

OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis, Vozes, 1992, passim.

MAINGUENEAU, Dominique. *Genèses du Discours*. Liège, Mardaga, 1984.

_____. *Le contexte de l'oeuvre littéraire*. Paris, Dunod, 1993.

_____. *Les termes clés de l'analyse du discours*. Paris Seuil, 1996.