



Universidade Federal de Juiz de Fora

Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Gislene Teixeira Coelho

**José Saramago e o interculturalismo na refabulação das narrativas e da crítica cultural contemporâneas: uma experiência de nomadismo e hospitalidade**

Juiz de Fora

2012

Gislene Teixeira Coelho

**José Saramago e o interculturalismo na refabulação das narrativas e da crítica cultural contemporâneas: uma experiência de nomadismo e hospitalidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras - Doutorado em Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Terezinha Maria Scher Pereira.

Juiz de Fora

2012

Gislene Teixeira Coelho

**José Saramago e o interculturalismo na refabulação das narrativas e da crítica cultural contemporâneas: uma experiência de nomadismo e hospitalidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Área de Concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovada em 17/10/2012.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Terezinha Maria Scher Pereira – Orientadora  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Gilvan Procópio Ribeiro  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria Luiza Scher Pereira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Eliana da Conceição Tolentino  
Universidade Federal de São João Del-Rei

---

Prof. Dr. Silvio Renato Jorge  
Universidade Federal Fluminense

*A José Saramago,  
cuja obra nos move sempre e continuamente.*

*A meu esposo Reginaldo,  
por me acompanhar nessas andanças.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais Sebastião e Imaculada pelo apoio e pelo conforto a mim ofertados durante todo meu doutoramento, pela presença constante nos momentos de sufoco e de conquistas. Agradeço imensamente ao meu esposo Reginaldo pela compreensão, pelo afeto e pelo companheirismo.

Por fim, agradeço a minha orientadora Terezinha Maria Scher Pereira. Agradeço pela paciência e pela confiança, respeitando e corroborando as minhas escolhas.

*Quando eu morrer ... se pusessem uma lápide no lugar onde ficarei, poderia ser algo assim: "Aqui jaz, indignado, fulano de tal". Indignado, claro, por duas razões: a primeira, por já não estar vivo, o que é um motivo bastante forte para indignar-se; e a segunda, mais séria, indignado por ter entrado num mundo injusto e ter saído de um mundo injusto. Mas temos de continuar, de continuar andando, temos de continuar.*

*(José Saramago. As palavras de Saramago.)*

## RESUMO

Esta tese objetiva desenvolver o estudo de uma nova política cultural e novas práticas culturais à luz de um diálogo crítico entre José Saramago e a teoria do interculturalismo, que encenam uma postura política que se ocupa dos intercâmbios culturais e da formação de parcerias participativas. O interculturalismo transita entre posicionamentos teóricos distintos para discorrer sobre nossa herança cultural, traçando uma análise que comporta uma teoria mais combativa de revisão das origens das hierarquias sociais e culturais vigentes e uma teoria mais conciliadora que enfatiza o processo cultural de hibridização e destaca uma necessidade de trabalhar culturas e sujeitos culturais diferentes. A política intercultural responde a uma necessidade das formações culturais modernas, cujo hibridismo cultural, associado aos incessantes câmbios de mercadorias e pessoas, conduz à criação de novas parcerias a partir de políticas negociativas. Para pensar o conceito como práxis social, utilizar-se-ão as obras *A jangada de pedra*, *A caverna*, *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*, de José Saramago. Nessa leitura, ressaltar-se-á a performance metafórica do viajante e do narrador como representações de práticas interculturais nos contextos nacional e internacional, em terra e no além-mar. As duas figuras contribuirão para discutir o discurso identitário cultural a partir dos cruzamentos entre o deslocamento e a fixidez, o universalismo e o particularismo, o estrangeiro e o familiar, a alteridade e a identidade. Isto posto, o interculturalismo busca no viajante seu dinamismo e flexibilidade para se adaptar e assimilar o novo e no narrador sua capacidade de compilar tais informações e realizações culturais com a tradição, com os saberes locais, com o interior e com o familiar, ou seja, ambos contribuem para a criação de espaços culturais fluidos em que o princípio da negociação e da hospitalidade devem estar presentes. Por fim, a política intercultural destaca a importância de incentivar a participação ativa do sujeito sobre seus bens e valores culturais, de forma que contesta o uso de políticas culturais que provocam alienação e dependência e que, conseqüentemente, continuam a produzir registros de relações culturais desiguais e de inospitalidades. Para tanto, ao mesmo tempo em que o sujeito deve estar respaldado por direitos, deve estar igualmente acompanhado de deveres, palavras que se complementam para traduzir os sentidos de justiça e dignidade para a relação homens e culturas.

Palavras-chave: interculturalismo, hibridismo cultural, identidade, alteridade, hospitalidade, negociação.

## ABSTRACT

This thesis aims to develop the study of a new cultural politics and new cultural practices based on a critical dialog between José Saramago and the interculturalism theory, which play a political posture that occupies itself with the cultural interchanges and with the formation of participating partnership. The interculturalism circulates among distinct theoretical positions to debate our cultural inheritance, tracing an analysis that comprises a more combating revision theory of the origins of the current social and cultural hierarchies and a more conciliating theory that emphasizes the hybridization cultural process and detaches a necessity of working different cultures and different cultural subjects. The intercultural politics answers to a necessity of the modern cultural formations, whose cultural hybridism, associated to the incessant goods and people exchanges, conducts to the creation of new partnerships from negotiating politics. To think the concept as social praxis, it will be utilized *The raft of stone* (*A jangada de pedra*), *The cave* (*A caverna*), *Essay about the blindness* (*Ensaio sobre a cegueira*) e *Essay about the lucidity* (*Ensaio sobre a lucidez*), by José Saramago. In this reading, it will be brought out the traveler's and narrator's metaphorical performance as representations of intercultural practices in the national and international contexts, overland or overseas. The two figures will contribute to discuss the cultural identity discourse from the intersections between the displacement and the fixity, the universalism and the particularism, the foreigner and the familiar, the alterity and the identity. Therefore, the interculturalism searches the traveler its dynamism and flexibility to be adapted and to assimilate the novelty and the narrator its capability for compiling such information and cultural realizations with the tradition, with the local knowledge, with the interior and the familiar, it means, both contribute to the creation of more floated cultural spaces in which the principle of negotiation and hospitality may be present. Finally, the intercultural politics detaches the importance of encouraging the subject's active participation over its cultural properties and values, in order to contest the use of cultural politics that provoke alienation and dependence and that, consequently, continue to produce registers of unequal cultural relations and inhospitalities. For that, at the same time that the subject should be supported by rights, should be equally followed by duties, words that complement themselves to translate the meanings of justice and dignity for the humans-cultures relation.

Key words: interculturalism, cultural hybridism, identity, alterity, hospitality, negotiation.



## SUMÁRIO

<b>1. Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>2. Uma reflexão crítica acerca do interculturalismo .....</b>	<b>18</b>
2.1. Cultura e interculturalismo: um gesto de hospitalidade .....	25
2.2. A experiência colonial e o multiculturalismo .....	36
2.3. Do multiculturalismo ao interculturalismo .....	47
<b>3. A ilha e a jangada: uma experiência de errância e deslocamento .....</b>	<b>58</b>
3.1. Uma proposta de deslocamento .....	62
3.2. Portugal: do porto ao além-mar .....	74
3.3. A jangada e um continente em crise .....	81
3.4. A globalização e os diálogos interculturais .....	97
<b>4. Revendo os processos de produção cultural hegemônicos .....</b>	<b>106</b>
4.1. O autor-narrador .....	107
4.2. A relação centro-periferia e um embate cultural .....	119
4.3. Um escritor nômade, uma escrita nômade, uma experiência de nomadismo .....	133
<b>5. Da cegueira à lucidez: a emergência de um espaço de convivência mais humano e solidário .....</b>	<b>143</b>
5.1. O conceito de civilização .....	146
5.2. Os projetos civilizatórios .....	156
5.3. Da cegueira à lucidez .....	161
5.4. Interculturalismo: um estado de justiça e de dever social .....	174
<b>6. Considerações finais .....</b>	<b>185</b>
<b>7. Referências .....</b>	<b>192</b>

## 1. Introdução

Esta tese tem como foco principal pensar politicamente a questão cultural, de sorte que, alicerçados pelo discurso literário de José Saramago, possamos desenvolver uma leitura crítica a favor de uma nova política cultural embasada na legitimação de inovadoras teorias e práticas interculturais e, conseqüentemente, na adoção de uma postura de questionamento e revisão de nossa herança cultural que coordena, até o momento presente, as relações homens-culturas. Como amparo crítico, utilizamos a teorização do interculturalismo, conceito que fundamenta esta tese, que encena para este início de século uma postura política que preza pelos intercâmbios e pela formação de novas parcerias culturais mais críticas e amadurecidas na arte da negociação. O interculturalismo traz como princípio fundamental a noção de que todas as culturas devem ser tratadas como igualmente valiosas, logo, contesta políticas e práticas culturais que se baseiam na dominação, repressão ou apagamento da heterogeneidade e que, por conseguinte, defendam projetos culturais cujos elementos basilares poderiam ser resumidos pelos ideais de unidade e pureza.

No primeiro capítulo, iniciaremos uma discussão acerca do significado e dos possíveis impactos do interculturalismo sobre as relações entre homens e culturas, para tanto, partir-se-á de um estudo do conceito da hospitalidade no que se aplica à aproximação entre diferentes culturas e sujeitos culturais. Aproveitando da riqueza semântica do conceito da hospitalidade, o interculturalismo será apresentado com um gesto de boa recepção a ser aplicado nas relações interpessoais, nacionais e internacionais. Tratar o outro e sua alteridade de modo hospitaleiro requer primeiramente uma pré-disposição ao conhecimento e reconhecimento da diferença, além disso, uma boa estadia depende diretamente da disposição dos sujeitos em negociar e aprender a conviver com a alteridade. Um diálogo entre o interculturalismo e os princípios da hospitalidade servirá para traçar dois percursos críticos nesta tese: por um lado, teceremos uma leitura que enfoca a importância de uma atuação responsável e consciente dos parceiros culturais, já que relações desiguais e atos de inospitalidades têm relação direta com o uso do poder pelo hóspede ou hospedeiro e com a falta de conhecimento acerca do outro e sua alteridade; por outro, formularemos, a partir de uma leitura minuciosa da hospitalidade, uma concepção teórica mais conciliadora que abra espaço para as relações entre culturas e sujeitos culturais distintos.

Ressaltar-se-á um nítido diálogo entre o interculturalismo e o multiculturalismo, projeto este que representou para o mundo um indiscutível amadurecimento humano no que concerne

o reconhecimento da diferença e do hibridismo. Apesar de o multiculturalismo ter tido uma atuação definitiva no processo de reconhecimento da existência de outros universos culturais fora do paradigma eurocêntrico, as hierarquias, as desigualdades e as desconfianças resistiram a todo esse processo e embarreiram as práticas culturais que operariam pela aproximação, pela negociação e pelo entendimento. Nesse sentido, o interculturalismo apresenta-se como uma proposta de amadurecimento da política multicultural, partindo de uma significativa conquista no campo da cultura que prevê que as nações, como um todo, já se entendem como híbridos culturais (HALL, 2001, p. 62), no entanto, precisam aprender a negociar seu espaço e seu tempo de chegada, de permanência e de saída, conforme lembram as leis da hospitalidade. A política intercultural surge de uma necessidade das formações culturais modernas, cujo hibridismo, associado aos incessantes câmbios de mercadorias e pessoas, vem ampliando consideravelmente a necessidade das parcerias, fato que exige um maior domínio de e incentivo às políticas negociativas.

Debruçaremos sobre o estudo do interculturalismo a partir dos fundamentos de duas principais correntes políticas adotadas hodiernamente entre os adeptos do multiculturalismo, que se dividem em dois grupos especiais, uma corrente mais liberal que preza pelo direito individual e por princípios de dignidade igualitária e uma corrente adepta ao comunitarismo que preza por direitos coletivos e pelo reconhecimento da diferença. As duas correntes devem receber um tratamento dialético, tendo em vista que, como correntes binárias, apresentam falhas que, ainda que não intencionalmente, acabam favorecendo a emergência de grupos culturais dominantes e a conseqüente absorção de grupos minoritários. Essa aproximação teórica mostrará que as culturas, na verdade, se produzem nos interstícios entre o universalismo e o particularismo, o indivíduo e a sociedade, a identidade e a alteridade, a igualdade e a diferença, de modo que nenhuma cultura mereça ser inferiorizada ou apagada. Como se pode notar, o alvo das críticas do interculturalismo não são as culturas em si, mas os sujeitos que manipulam essas culturas para servirem como mecanismos de dominação.

Na produção de crítica cultural, é comum encontrarmos dois posicionamentos divergentes que merecem ser destacados: um articulado em torno da negação e outro em torno da aproximação, este trabalhando pelo dialetismo e aquele, mesmo não intencionalmente, fortalecendo uma visão binária da cultura. Servem para ilustrar a perspectiva da negação alguns escritores do pós-colonialismo que têm expressado dificuldades em falar de práticas interculturais, visto que a memória colonial ainda permanece latente e impossibilita atitudes de mediação e entendimento entre o colonizado e as metrópoles. A diáspora negra traduz o

sentimento de dispersão e exílio por meio de uma linguagem extremamente combativa, o que expressa atitudes de resistência pelo uso da violência. Franz Fanon representa um caso emblemático para se pensar a questão do enfrentamento entre as nações periféricas e os centros de poder no pós-colonial, mostrando que: “Desde o seu nascimento, está claro para ele que esse mundo encolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta.” (FANON, 2005, p. 53).

No entanto, existe um *corpus* significativo de obras críticas e literárias que versam sobre atitudes mediadoras que revejam a herança cultural da relação metrópole-colônia como um processo irreversível de hibridização mundial e que, portanto, necessita de estudos que diluam os antagonismos culturais. Assim, alguns intelectuais da diáspora negra e de países da América Latina têm apresentado trabalhos que apostam na criação de espaços mediadores, onde a crítica e a performance cultural se libertam das posições de isolamento e de embate em virtude de uma escolha por espaços mais fluidos e cambiantes. Paul Gilroy, no livro *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*, será destacado como um intelectual que auxilia na construção desses espaços transnacionais e interculturais. Gilroy identifica dois espaços culturais na contemporaneidade: o campo, representado pelo etnocentrismo e pela política nacionalista, e a diáspora, representada pelo pluralismo cultural e identitário e pela política de descentralização, formações binárias claramente resultantes da experiência colonial. Viver “entre campos” implica romper com extremismos e totalitarismos, significa assumir uma identidade que transita entre a fixidez e o deslocamento, o etnocentrismo e o relativismo cultural, a identidade e a diferença, o eu e o outro.

Portanto, o interculturalismo como realização teórica está amparado por teorias e posicionamentos críticos que dialogam com os caminhos propostos por essa nova postura política. No entanto, no campo da práxis, limita-se a exemplos bastante pontuais, de modo que a literatura de José Saramago fundamentará nossa tese sobre o interculturalismo como prática social, permitindo-nos pensá-lo conceitualmente nos contextos interpessoal, nacional e internacional. Os romances *Jangada de pedra*, *A caverna*, *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez* permitir-nos-ão refletir sobre a relação homens, culturas e interculturalismo, de modo a encenar os problemas que desarmonizam essa relação e as realizações humanas que poderiam direcionar para o aprendizado intercultural. Ver-se-á, no conjunto dessas obras, que as experiências de vida podem ser canalizadas para o crescimento e o amadurecimento do homem nas relações sociais e culturais, criando condições para que o próprio sujeito consiga fazer suas escolhas, entrar e sair dos espaços sócio-culturais quando estes ameaçam sua

dignidade ou sua existência. O interculturalismo representa um projeto desafiador que tem como princípio elementar a defesa da autonomia dos parceiros nas relações interculturais, de modo que o amadurecimento do homem como sujeito cultural implica despertar uma consciência social sobre sua importância na reformulação dos seus bens e valores culturais e sobre seus direitos e deveres no campo das relações humanas.

Partindo da obra *A jangada de pedra* que ficcionaliza o deslocamento da Península Ibérica em direção aos continentes americano e africano, desenvolvemos um estudo da política do interculturalismo no contexto internacional. No romance, a principal ideia que envolve a jangada é a do deslocamento, de modo a alegorizar uma aproximação de Portugal e Espanha com os continentes americano e africano, processo que indica uma identificação desses países ibéricos com a América Latina e a África e uma reformulação de antigas relações e posições de poder. É à experiência de errância e deslocamento que o segundo capítulo se dedica, de modo a pensar como os intensos trânsitos humanos, incitados pela política da globalização, promoveram mudanças sobre o homem e suas relações sociais, seja no plano individual, no nacional ou no internacional.

Ao conceito do deslocamento usualmente imprime-se uma dupla interpretação para a palavra, podendo se lida como um estado de errância e de exílio, condição que origina uma sensação de vazio e dor pela falta de um lar, e como um espaço de resistência cultural para muitos países periféricos, que o utilizam para questionar o exercício de dominação do etnocentrismo. Além dessas leituras, podemos citar um outro posicionamento mais otimista que vê no deslocamento a possibilidade de encontro entre as adversidades, quebrando com os essencialismos entre as culturas e apostando na tradução cultural como meio de crescimento humano. Vale lembrar que as nações modernas formam-se a partir de um instigante paradoxo, suas origens remetem a duas antagônicas metáforas de formação: navio-nação, como índice de movimentação, errância e alteridade, e nação-monumento, que sugere a face identitária enraizada, conservadora e tradicional de uma nação. Assim, o deslocamento da Península Ibérica sugere trânsitos entre o além-mar e o porto, o desconhecido e o familiar, a novidade e a tradição, binarismos que serão revisitados e diluídos pela representação metafórica da viagem e do viajante, uma das figuras centrais para o estudo das práticas interculturais.

Em *A jangada de pedra*, o desligamento com o continente europeu, sugerido pelo romance, modifica a cartografia e rompe fronteiras entre o Novo e o Velho Mundo, de modo a incitar um questionamento sobre os resquícios da colonização que, além de seccionar o mundo geograficamente, demarcam fronteiras baseadas em uma situação de dependência

econômica e cultural dos países periféricos. José Saramago, por meio do deslocamento da Península Ibérica, faz uma provocação a todo o continente europeu. Provoca, sobretudo, sua imobilidade diante das mudanças políticas, econômicas e culturais do mundo, em que novos agentes despontam no cenário internacional e, conseqüentemente, novas políticas de representação internacional são requeridas e novos valores culturais emergem e contestam a soberania eurocêntrica no mundo.

Neste capítulo, servimo-nos do caso Português para discutir, além das relações entre colônias e ex-colônias, a identidade e o lugar hoje de Portugal e da Europa no mundo. Afastar-se da Europa remete explicitamente ao sentimento de exclusão e não pertencimento do território português em relação à Europa, mas podem também ser levantadas algumas questões mais implícitas sobre uma crise europeia iminente. Saramago publica o romance em 1986, mas já exprime nas páginas do livro uma sensação de mal-estar que, de acordo com nossa leitura, indicia uma crise que se consolida como uma realidade décadas mais tarde. O romance sugere uma crise entre Portugal/Espanha e Europa, uma crise de representatividade e participação desigual entre os países europeus e uma crise potencial da soberania europeia, que implica possíveis mudanças políticas, econômicas e ideológicas que descentrem o lugar e a imagem da Europa em relação ao mundo. Portanto, *A jangada de pedra* indica, por meio da movimentação espontânea da Península, intercâmbios culturais que potencializariam mudanças nas hierarquias culturais deixadas pelo eurocentrismo e uma rearticulação das nações no mundo.

Na sequência, elaboraremos uma discussão a partir do romance *A caverna*, que contribui para pensar as práticas do interculturalismo no contexto nacional, nas instâncias e arredores do porto. Sobressai, em nossa leitura, a representação metafórica do narrador como o sujeito que retoma e complementa as experiências interculturais do viajante. O narrador é o compilador de histórias, o elo que se estabelece entre a nação e o mundo exterior, a identidade e a alteridade, a terra e o mar. Destacar-se-á o velho Algor como o narrador sábio e experiente, que narra a partir do que, transcrevendo suas palavras, “Vivi, olhei, li, senti.” (SARAMAGO, 2000, p. 77), que aproxima sem medo razão e sentimento, ciência e senso comum, escrita e oralidade. É o narrador que fabula uma nova narrativa, encenando outras histórias, outros sujeitos, outros saberes e outras culturas. Não se trata do narrador das grandes viagens, dos grandes heróis e dos grandes feitos, mas o narrador das pequenas histórias, das pessoas anônimas, o narrador do Portugal interior. O narrador e o viajante congregam-se para formar uma única e singular narrativa e memória de nação, percorrendo

um trajeto marcado pela negociação de valores e bens culturais. Eles serão apresentados como sujeitos do interculturalismo, pois têm no poder da oratória e da experiência de vida elementos que lhes capacitam para transitar por universos diferentes e negociar sua chegada e sua saída.

Partindo do universo do narrador, *A caverna* mostra dois mundos divergentes: o mundo da cultura oral, do artesanato, das relações familiares e o mundo da escrita, das produções industrializadas, do capitalismo. Nesse choque, as duas culturas se confrontam, de modo que o Centro, importante espacialidade trabalhada no romance, se apresenta mais forte e capaz de absorver o outro universo, a que pertence a família de oleiros de Cipriano Algor. O livro permite uma discussão acerca da analogia que se estabelece entre a escrita e a cultura, vinculando as produções humanas e culturais unicamente ao registro escrito, que lemos aqui como representante de um modelo cultural hegemônico. A cultura resultante do saber oral é frequentemente negligenciada como inferior, sendo levada ao esquecimento pela sobreposição de uma cultura da escrita. Para essa reflexão cabe discorrer sobre o conceito de *écriture* derridiano, que o elabora à luz de diferentes formas de produção linguística e cultural, tanto do mundo da oralidade quanto da escrita, ensaiando uma troca intercultural entre códigos distintos.

O romance instiga uma discussão sobre duas espacialidades, o Centro e as periferias, e sugere uma rearticulação e um cruzamento entre esses espaços. O Centro concentra a movimentação financeira, cultural, política e científica e comanda a movimentação das áreas suburbanas, dos polos industriais e agrícolas. O Centro, não nomeado e não marcado como um lugar específico, permite-nos lê-lo como representação das diversas formações humanas baseadas no princípio do centramento e da unificação, que impõem suas regras e modelos culturais e sociais. O Centro está por toda a parte, agindo nacional e internacionalmente, subjugando povos e culturas, rotulando-os como inferiores e controlando o capital mundial. O Centro representa as forças de poder que geram desequilíbrio nas relações e graves problemas comunicativos entre as pessoas, assim apartam elementos que fujam de sua lógica e de seu controle.

No último capítulo, desenvolveremos uma leitura das obras *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*, apresentando-as como complementares, de modo que os dois livros sejam analisados como componentes de um mesmo projeto humanista, que discute o crescimento humano da cegueira à lucidez. No primeiro trabalho, Saramago representa a ideia de um mundo que sucumbe ao caos, de modo a apresentar a impotência do projeto

civilizatório diante de uma experiência radical: a cegueira branca, que força as pessoas a viverem no limite entre o que entendemos por civilização e por barbárie. Em *Ensaio sobre a lucidez*, há um ensaio sobre a formulação de um modelo alternativo de civilização que trabalha a partir de novos ideais baseados no exercício das leis da convivência humana, cujos modelos de negociação e articulação com a diferença tornam-se fundamentais.

O *Ensaio sobre a cegueira* discute os conceitos de homem e civilização através da cegueira branca, experiência que testa todos os limites que distinguem o homem do animal, da natureza e da barbárie, mostrando a tenuidade das fronteiras que os separam. Saramago discute a representação do homem como ser cultural e civilizado exclusivamente, pensamento que se justifica pelas distintas reações desencadeadas pela experiência da cegueira, que conduzem ou à geração de conflitos ou à adoção da solidariedade como formas de sobrevivência. Além disso, tal experiência revela a falência dos principais discursos de poder, representados no romance pelo exército, pelo governo, pela cultura, pela religião e pela ciência, diante de situações inusitadas como a cegueira, expondo suas dificuldades em responder aos reais anseios e necessidades humanas. Curiosamente, a mesma branquidão que pode ser tomada como símbolo da razão iluminista ocidental produz o esfacelamento das bases de um projeto civilizatório secularmente construído.

No romance que trata da lucidez, Saramago sugere formas de organização alternativas, em que a população consegue se autogovernar diante da nova ameaça, o voto em branco. O livro mostra como o trauma da cegueira conseguiu despertar atitudes de solidariedade e amor entre as pessoas, suscitando a ideia de um mundo mais justo, palavra utilizada aqui com a dupla acepção que Derrida atribui ao termo em seu trabalho *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*, a saber, no sentido de justeza, de exatidão, de ajustamento do mundo e no sentido de justiça. A ordenação humana fabulada pelo romance não se fundamenta em hierarquias e autoritarismo, mas é estimulada por um desejo de convivência e de entendimento.

Partindo da compreensão de que “É dessa massa que nós somos feitos, metade de indiferença e metade de ruindade.” (SARAMAGO, 1995, p. 40), Saramago nos ensaios mostra uma luta constante contra a maldade, o individualismo, a indiferença e a abulia entre os homens. Assim, outro conceito que se mostra muito importante para o entendimento do pensamento de Saramago e que será colocado em pauta a partir da leitura dos dois romances indicados é o humanismo. Será levantada uma necessidade de humanização do humanismo, ou seja, uma forma de revitalizar e de reconstruir um humanismo dos homens para os



homens, um humanismo da hospitalidade e da justiça. O humanismo apresentado transgride fronteiras pré-estabelecidas entre cultura e natureza, razão e sentimento, ciência e senso comum, homem e animal, escrita e oralidade, civilização e barbárie, pois reconhece e valoriza as mais variadas práticas e produções humanas. Na verdade, o novo humanismo implica uma disposição anímica para o conhecimento e para o reconhecimento da diferença, predispondo o sujeito a viver entre culturas, já que, na maioria das vezes, é o medo, a insegurança e a ignorância que levam as pessoas a apartarem-se uma das outras.

Quando Saramago trabalha o estado da lucidez, o escritor contesta, acima de tudo, a inação e a letargia entre os homens. O ato de recusa ao voto fere profundamente a democracia e a forma como ela se apresenta para as sociedades sob a condição de uma representatividade assistida. Os ensaios mostram o surgimento espontâneo de uma postura política individual bastante crítica e interventora, em que o uso da política se equipara ao exercício de uma responsabilidade social e não como exercício de poder. Ademais, sugere-se uma forma de fazer política sem, necessariamente, estar associado a partidos ou associações. Assim, contribui para o pensamento político intercultural por indicar que o exercício da política deve estar presente em todos os instantes de nossa vida em sociedade e não surgir simplesmente em torno das eleições ou das deliberações dos representantes políticos. O *Ensaio sobre a lucidez* indica um ensaio, um início, um esboço do exercício da responsabilidade social, em que o indivíduo cria sua própria carta de deveres sociais, munindo-se de espírito crítico e interventor que o habilita a agir em consonância com as práticas interculturais.

Nosso estudo sobre o interculturalismo, como se pôde observar, tentará retomar alguns pensadores e algumas teorias que deram origem a esse novo projeto cultural, ainda bastante incipiente, sobretudo, quando pensado como uma realidade social. Ainda assim, para ressaltar a importância da práxis para o amadurecimento da relação homem e cultura, os romances de Saramago supracitados fundamentarão nosso debate, e mais que isso, fundamentarão nossa defesa de que o interculturalismo não exige, necessariamente, sujeitos e contextos sociais prontos para as práticas interculturais. Assim como a hospitalidade, o interculturalismo deve fazer-se presente nos momentos de conflitos e tensões, deve ser fruto de experiências de acordos e desacordos, de hospitalidades e de hostilidades. A exemplo do narrador e do viajante, as práticas interculturais necessitam de experiência, sabedoria e habilidade comunicativa, as quais provêm dos pequenos e contínuos deslocamentos provocados por um contato mais sensível e aberto com o mundo e com as pessoas do mundo.

## 2. Uma reflexão crítica acerca do interculturalismo

*O horror! O horror!* (CONRAD, 1998, p. 147)

*Disse José Anaiço, cumprindo a regra da hospitalidade, Seja bem-vindo, sente-se aqui ao pé de nós, e se quiser desalbardar o burro, ponha-o à vontade, há aí palha que chegue para ele e para os cavalos. Sem os ceirões e a albarda o burro parecia mais novinho, agora via-se bem que era feito de duas qualidades de prata, uma escura, outra clara, ambas de quilate. O homem foi instalar o animal, os cavalos olharam de soslaio o recém-chegado e duvidaram que pudesse servir-lhes de ajuda, por deficiência de compleição e dificuldade de atrelagem. Voltou o homem para a fogueira, e antes de puxar a pedra que iria servir-lhe de assento, apresentou-se. Chamo-me Roque Lozano, o resto mandam as técnicas elementares da narrativa que tenha dispensa de repetição. (SARAMAGO, s/d, p. 297-298)*

Hostilidade e hospitalidade: palavras que resumiriam as reações humanas relatadas nas epígrafes supracitadas de *Heart of Darkness (O coração das trevas)*, de Joseph Conrad, e *A jangada de pedra*, de José Saramago. Em ambos os casos, tem-se diante de si o desconhecido que desperta, distintamente, o horror e o acolhimento. No caso do escritor inglês, o personagem Kurtz fecha-se completamente diante da aproximação com a língua e a cultura do outro, por conseguinte, impede sua entrada. Em contrapartida, José Anaiço, personagem do romancista português, ao dizer “Seja bem-vindo”, já desperta uma sensação de conforto inicial àquele que acaba de chegar, indiciando um período de hospedagem tranquilo e amistoso.

A palavra hospitalidade há muito tempo praticada e conhecida nos contextos de viagem e de turismo, ganha, no final do século XX, um destaque significativo para tratar conceitualmente de questões políticas e sociais que abordam o fortalecimento ou o embarreiramento dos vínculos culturais. Como conceito, é bastante produtivo para pensar as relações culturais entre pessoas e entre povos distintos e, em contrapartida, permite levantar questionamentos sobre as formações culturais vigentes em que transparecem as hierarquias e as desconfianças. Condição esta que diverge do princípio da boa recepção que pressupõe um relacionamento hóspede-hospedeiro baseado no nivelamento, na equalização e na confiança. Cultura e hospitalidade, potencialmente interligadas, mas, na prática, afastam-se em virtude de relações e interesses desiguais.

Importante lembrar a recorrência da palavra nos textos clássicos latinos, que registram uma relação de extremo respeito, humildade e receptividade àquele que chega. Em latim *hospitalitas* pode significar duplamente a condição do estrangeiro e a hospitalidade em si, aproximação semântica que indica que ao *hospes* (hóspede, estranho, estrangeiro) era dedicada uma boa recepção, como se a hospitalidade fosse um ato inerente e espontâneo dada a aproximação do outro. Contemporaneamente, a relação hóspede e hospedeiro não é assegurada por nenhuma garantia de tranquilidade e conforto, ao contrário, passa por uma constante tensão entre o aceite e a exclusão, a entrada e a expulsão. Portanto, pensar a recepção do *hospes* hodiernamente pode implicar tanto um ato de hospitalidade quanto de inospitalidade (ou hostilidade).

*O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, compilação de 1437 páginas que reúne textos de especialistas de diversas áreas das ciências humanas sobre o tema hospitalidade, descreve, em um de seus artigos intitulado *Hospitalidade*, o ato da hospitalidade nos seguintes termos:

A hospitalidade se apresenta como uma ponte frágil e perigosa estabelecida entre dois mundos: o exterior e o interior, o fora e o dentro. Tentativa de igualização, de nivelamento, seu desafio é a ultrapassagem, a abolição dos espaços, a penetração dos territórios, a admissão. (MONTANDON, 2011, p. 45)

O primeiro ritual de passagem deve ocorrer logo na chegada, momento em que o sujeito tem diante de si o estrangeiro que bate a sua porta requerendo asilo. Nesse instante, obter a permissão, seja pela expressão verbal ou gestual, para a transposição da soleira da porta significa sua aceitação inicial. Haja vista que “A hospitalidade é um gesto de autorização” (MONTANDON, 2011, p. 48) e de amizade, não se cumpriram algumas necessidades primeiras tanto para garantir o bom acomodamento do hóspede quanto para garantir uma boa recepção no momento da chegada. *O livro da hospitalidade* traz logo no prefácio uma descrição das ações que acompanham os rituais de chegada, as quais devem ser cumpridas por hóspede e hospedeiro. Serão transcritas abaixo, sequencialmente, as ações destinadas ao hóspede e ao hospedeiro:

A primeira ameaça é, logo de início, antes do parasitismo, a intrusão. Para isso são erigidas as regras de polidez, a fim de apagar, tanto quanto possível, o caráter hostil da intrusão. Promulgam-se modeladores destinados a fazer sumir toda agressividade e a dar um caráter amável a uma acolhida, minimizando o que a intervenção pode ter de inoportuna. Na *Art de plaire*

*dans la conversation* (Paris, 1688), Vaumorière aconselha enfaticamente a não se entrar de carruagem, mas a pé; a não dizer os títulos, mas simplesmente o nome; a não esmurrar a porta, mas bater de leve, uso muitas vezes recomendado, pois qualquer ruído será percebido como uma agressão, e a indecência do comportamento começa antes mesmo que se apareça: “Bata devagar às portas de dormitório ... não abra rude nem ruidosamente” (*Règles de la bienséance civile et chrétienne*, 1740). Para evitar a surpresa que a visita pode causar, “a etiqueta exige que se faça anunciar por um serviçal” (*Manuel de la bonne compagnie ou L’ami de la politesse*, Paris, 1827), serviçal substituído na época contemporânea pelo telefone. (MONTANDON, 2011, p. 32)

Courtin, em seu *Nouveau traité de la civilité telle qu’elle se pratique en France parmi les honnêtes gens*, indica precisamente as regras que regem o bom funcionamento da acolhida que devem ser seguidas pelos aristocratas, porém mais amplamente ainda pelos burgueses. Por exemplo, ele indica que, tão logo o estrangeiro chega, “o dono da casa deve recebê-lo com uma grande demonstração de amizade, já que, com efeito, o próprio estrangeiro tem a amizade de vir visitá-lo”. Convém que os hóspedes se sintam em grande liberdade, que se sintam em casa (“É preciso tratá-los de maneira que vejam que são considerados como de casa, e que sejam persuadidos de que nem suas pessoas nem sua estadia representam de forma alguma um fardo”), que sejam acolhidos numa casa limpa, que as camas oferecidas sejam as melhores possíveis, “sobretudo com lençóis brancos e boas cobertas”. Courtin insiste no necessário conhecimento dos seus gostos. A conversação, quanto a isso, desempenha um grande papel e as regras de cortesia bem conhecidos são exigidas nela. (MONTANDON, 2011, p. 33)

Vê-se que a chegada e a recepção devem seguir algumas regras de conduta, as quais conseguem expressar previamente o tipo hóspede que está sendo recebido e o tipo de hospedagem que será ofertada. Trata-se, portanto, de um dos momentos mais tensos da relação, pois tanto hóspede quanto hospedeiro apresentam-se nesse momento que pode gerar tanto a acolhida quanto o conflito.

Oferecer a hospitalidade àquele que chega não é uma situação confortável para nenhuma das partes, pois entre hóspede e hospedeiro resiste uma sensação de apreensão e medo. Transpor a soleira não indica a eliminação de fronteiras, mas incita o surgimento de uma fase instável e insegura de convivência com os valores e os comportamentos do outro. A hospitalidade envolve tensão e angústia tanto por parte do hóspede quanto do hospedeiro ao longo de toda a estadia, já que ambos se veem diante de uma situação estranha a sua noção de lar e tranquilidade. A presença de um *outro* ou a inserção em um *lar-outro* inauguram uma sensação de ameaça, de forma que o eu revela um sentimento de medo e perturbação diante da presença do desconhecido.

Tradicionalmente, a relação hóspede e hospedeiro constrói-se a partir de muitas fronteiras que separam o estranho do familiar, o estrangeiro do não-estrangeiro, o público do privado, o fora do dentro, o ele do eu, as quais podem ser suavizadas de acordo com o tipo de acolhimento. Do contrário, caso a estadia crie uma relação de afastamento e desentendimento, essa cisão pode fortalecer-se. O apartamento entre hóspede e hospedeiro normalmente resulta de uma relação em que o rigor das leis e normas da hospitalidade condicionam uma relação de passividade e dependência ou em que os abusos do hóspede configuram uma intrusão ou parasitismo, para este último, vale lembrar a receita do equilíbrio que prevê “(...) um tempo para acolher, um tempo para ficar, um tempo para partir.” (MONTANDON, 2011, p. 34).

A hospitalidade é uma travessia em direção ao universo da diferença, onde os papéis sociais de cada participante são definidos pela própria convivência, de modo que não existe um manual da hospitalidade pré-definido. As condições e as normas da boa convivência vão sendo definidas pelos sujeitos envolvidos no processo, pois leis e normas fazem parte de um aprendizado, não nos são intrínsecas, mas construídas socialmente. No entanto, vale lembrar que a rigidez na separação dos espaços e das funções atribuídas ao hóspede ou a seu hospedeiro agride o princípio básico da hospitalidade.

Derrida discute, em *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, a relação problemática que se estabelece entre hóspede e hospedeiro, mostrando que a hospitalidade como dádiva deve partir de um movimento solidário em que esses papéis se misturam, se confundem, a ponto de não haver mais hierarquias, imposições ou estranhamentos. A lei da hospitalidade prevê a libertação da relação de poder existente entre o hóspede e o hospedeiro, que costumeiramente subentende submissão e aprisionamento. Nas palavras de Derrida:

(...) como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e o libertar do poder de seu hóspede: é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). É mesmo o senhor, o convidador, o hospedeiro convidador que se torna refém – que sempre o terá sido, na verdade. E o hóspede, o refém convidado (guest), torna-se convidador do convidador, o senhor do hospedeiro (host). O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (guest) torna-se hospedeiro (host) do hospedeiro (host).

Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade. (DERRIDA, 2003, p. 109)

A hospitalidade engendra uma relação de respeito entre as duas partes, de modo que cumpre sua função social quando age a favor da des-hierarquização e opera pelo nivelamento e igualização. Em vez de impositiva, engendra uma relação negociativa, trabalhando um posicionamento de não reverência e submissão ou de dominação do outro. Em poucas palavras, a hospitalidade derridiana desarticula as relações de poder em que um exerce controle sobre o outro, de modo que ninguém se torna refém de ninguém.

A palavra refém, bastante temida pelos sujeitos da hospitalidade, sugere os conflitos potenciais que podem surgir nessa relação, os quais podem resultar em ações que transformam pessoas em reféns do medo, da insegurança, dos maus tratos, fazendo da hospitalidade um espaço de hostilidade. Ser refém de alguém significa estar sob seu domínio em uma relação de poder desigual, tanto o hóspede pode ser refém do autoritarismo do hospedeiro, quanto o hospedeiro pode ser refém dos desmandos do hóspede.

Caso o hospedeiro reconheça a possibilidade de encontrar no hóspede um inimigo em potencial, ele pode munir-se de algumas atitudes na tentativa de controle que incluem desde perguntas pessoais, como nome completo, documentos, profissão, até o controle total do espaço doméstico. Em resumo, na relação hóspede-hospedeiro, o controle normalmente está concentrado nos domínios do dono da casa. O hospedeiro ocupa uma posição de privilégio em relação ao hóspede-estrangeiro, pois o hospedeiro continua em *seu* lugar, o que lhe possibilita impor *suas leis*. Nesse sentido, mesmo quando faz o convite “Sinta-se como se estivesse em casa”, seu lugar – em casa – continua marcado. A frase pressupõe sacrifícios e mudanças no espaço doméstico para torná-lo o mais familiar possível ao meu hóspede, mas, implicitamente, adverte no uso do “como se” o fato de o hóspede estar na casa de um outro, sob suas condições.

Considerando os perigos a que o sujeito da hospitalidade está exposto, Derrida adverte que o ato de lançar-se ao outro pode incorrer em duas direções distintas: “para o amor ou para o assassínio” (DERRIDA, 2005, p. 52), configurando uma travessia perigosa que pode se converter tanto em hospitalidade como em “hostilidade, hostipitalidade” (DERRIDA, 2003, p. 41). Tal apreensão justifica-se quando analisamos a extensa lista de casos de hostilidades e abusos tanto por parte do hóspede quanto do hospedeiro. Se, por um lado, a lei da hospitalidade pressupõe uma relação amorosa baseada na performance do dom, da dádiva, da doação, da entrega, por outro, a prática da hospitalidade é acompanhada por um sentimento de medo, apreensão e retraimento.

O pensador desenvolve a teoria da hospitalidade em torno da discussão entre a hospitalidade condicional, que seria regida por leis e deveres, por códigos éticos, morais e políticos, e a incondicional, que se baseia na Lei da incondicionalidade que preza pela falta de ordem, de dever, de leis. Apesar de antinômicos e contraditórios, Derrida mostra que os dois regimes são também inseparáveis, criando uma relação de interdependência entre *A lei* incondicional e *as leis* condicionais. Tal indissolubilidade liberta a hospitalidade de um caráter dominador e repressivo, como também da elaboração meramente utópica e abstrata.

Pensar a hospitalidade a partir da indecidibilidade derridiana permite corrigir na relação hóspede-hospedeiro um quadro de excesso de direitos (a incondicionalidade) ou de deveres (a condicionalidade). Ao mesmo tempo em que suaviza os rigores de uma ordenação e de um juridicismo, cria uma relação mais pautada na responsabilidade, palavra que traduz os sentidos de autonomia, respeito e participação. Assim, cabe aos sujeitos da hospitalidade negociar o espaço que compartilham, estabelecendo uma relação mais harmônica que não fira direitos primordiais, como o direito à vida, à liberdade e à segurança.

Nesse sentido, a hospitalidade derridiana incentiva um trabalho incansável de negociações, que requer a compreensão de que o aprimoramento das leis da convivência necessita de um processo de amadurecimento em torno das responsabilidades sociais tanto no nível individual quanto no coletivo. Muitas tentativas de negociação são frustradas devido ao fato de as pessoas colocarem em primeiro lugar seus próprios interesses e quererem impor suas próprias leis. Uma negociação bem sucedida depende da satisfação recíproca, pois, do contrário, os conflitos retornam com muito mais vigor.

A hospitalidade, como práxis e como conceito, é bastante significativa para discutir os conflitos culturais e étnicos que despontam com mais visibilidade desde as décadas finais do século XX. Trata-se de um conceito bastante abrangente que vem sendo empregado para discutir questões culturais referentes ao contexto internacional, ao contexto nacional ou ao contexto mais particular das residências e das relações interpessoais. A hospitalidade contrapõe-se aos gestos e atos de hostilidades apresentados nas relações interculturais, facilmente percebidos no rechaço à cultura do estrangeiro, do autóctone e de povos taxados como inferiores. Hospitalidade significa no contexto cultural abertura e flexibilidade, respondendo bem ao cenário cultural contemporâneo caracterizado pelo deslocamento humano tanto dentro quanto para fora dos limites territoriais. Uma sociedade que se caracteriza pelas viagens e pelas trocas comerciais precisa conhecer e respeitar os princípios elementares da hospitalidade.

Jacques Derrida propõe o conceito da hospitalidade para, inclusive, pensar as formações culturais, declarando em uma entrevista que “não existe cultura, nem vínculo social, sem um princípio de hospitalidade” (DERRIDA, 2004b, p. 249). A hospitalidade constitui o princípio motor de toda a engrenagem cultural, é o que a movimenta e a faz crescer, libertando a cultura do caráter opressor que a própria humanidade tenta imprimir-lhe. Lamentavelmente, ao mesmo tempo em que está imbricada nas formações culturais, tem sido recorrentemente negada a muitos indivíduos em virtude, fundamentalmente, do não compartilhamento de valores culturais.

A hospitalidade interessa por seu valor de crítica cultural, mas, primordialmente, por representar uma performance de socialização que prevê para as relações humanas um ritual performático de efetivas trocas culturais. Nesse sentido, mostra sua produtividade para tratar da relação homem, cultura e interculturalismo, pois ressalta os sujeitos do processo comunicativo como agentes, de modo a reiterar a mutabilidade dos bens culturais e a relevância de uma participação responsável do homem nesse processo. Hospitalidade é ação, movimento e escolha, portanto, não pode gerar um espaço de convivência baseado na coerção e na dependência. A soleira representa o espaço de negociação da chegada, é onde as primeiras impressões ficam registradas, as primeiras regras da boa convivência são aprendidas, conhece-se o espaço domiciliar, os moradores e as intenções daquele que chega. Transpor a soleira significa adentrar na intimidade domiciliar e expor-se intimamente, conhecer de perto o outro e fazer-se conhecido, respeitar os valores e costumes do outro e ter os seus reconhecidos, significa transformar e ser transformado, aprender e oferecer aprendizado.

Quando aplicada no campo da cultura, a hospitalidade normalmente expressa ou um desejo à ou uma necessidade de aproximação, mas, em qualquer um dos casos, ainda persiste uma certa tensão. Um dos pontos de toque com o interculturalismo, conceito que será debatido nesta tese, é que a hospitalidade não está necessariamente condicionada à existência de sujeitos prontos, mas pressupõe de antemão agentes que necessitam aprender a conviver e a negociar com o que lhes é diferente. Duas palavras engendrariam mudanças consideráveis nas relações humanas: conhecimento e responsabilidade. A hospitalidade ensina para o universo das trocas culturais que conhecer o outro é fundamental, logo, o principal atravancamento para as relações humanas é a ignorância que gera a sensação de medo e apreensão. O ritual de passagem, comentado anteriormente, far-se-ia com mais tranquilidade na medida em que hóspede e hospedeiro buscam informar-se sobre a cultura, a língua, os



costumes do outro. Por fim, todos são responsáveis pela hospitalidade ou pela hostilidade, hóspede ou hospedeiro não pode esquivar-se do compromisso social que firma ao transpor a soleira que os liberta do recolhimento para adentrar no em um universo outro.

## **2.1 Culturas e interculturalismo: um gesto de hospitalidade**

A palavra cultura está relacionada diretamente com os modelos de políticas culturais adotadas ao longo dos tempos. Nesse sentido, essas políticas agregam valores, ideologias e significados que a palavra cultura em si não comporta, na tentativa de estreitar e restringir os parceiros e seu significado social partilhado. Portanto, há sensíveis variações no entendimento do termo, que oscila em função da postura política e social que as pessoas adotam e empregam nas suas relações, emergindo políticas culturais que tendem normalmente a estabelecer elos que primam, em seus extremos, pela igualdade ou pela diferença, pelo universalismo ou pelo particularismo. No entanto, políticas culturais mais sensíveis à diversidade despontaram no século XX, transformando uma postura mais isolada e essencialista em uma postura mais aberta e de trocas.

O interculturalismo alicerça uma política cultural que se fundamenta na revisão da herança cultural etnocêntrica, que imprimiu na palavra cultura a noção de hierarquias que tem sido taxativa na qualificação de certas culturas e manifestações culturais como inferiores e aculturais. O etnocentrismo é nocivo no trabalho que executa de padronização de uma língua, uma cultura e um povo, mas, além disso, é extremamente perigoso quando associa esse processo a um traço natural, como se determinado povo fosse escolhido geneticamente para espalhar sua imagem especular para o mundo.

Cultura e poder são indissociáveis para o pensamento etnocêntrico, associação que custou ao mundo sérios conflitos étnicos, seja na imposição da religião, da cultura ou da língua, e que se faz sentir hoje por meio das hierarquias culturais que desafiam a aproximação entre os povos de uma mesma ou de nações diferentes. Desafiar as hierarquias culturais não implica o apagamento de nenhum tipo de cultura, mas implica trabalhar contra as forças de poder que tentam fazer dessa cultura um instrumento de dominação e de reprodução de desigualdades.

Isto posto, o interculturalismo instiga um processo reflexivo acerca do entendimento de nossa cultura e acerca dos movimentos históricos e humanos que acompanharam sua

formação. Ele reitera a necessidade de que nossos valores culturais precisam ser constantemente questionados, pois, tendo em vista que a cultura é produto de um processo histórico, tais questionamentos podem conduzir a transformações significativas que simbolizariam amadurecimento cultural, de modo a produzir uma relação entre culturas mais hospitaleira. Uma cultura dominadora provém de uma sociedade dominadora, assim, é imprescindível que se questione sempre a sociedade que produz determinada cultura, rever suas condições sociais, suas ideologias e seus valores.

Denys Cucho comenta essa relação entre cultura e história, em *A noção de cultura nas ciências sociais*, reforçando a capacidade de intervenção do sujeito sobre sua própria cultura. Portanto, a cultura de determinado povo acaba assimilando novos contornos de acordo com as transformações do homem sobre seu espaço social.

Se a cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração em geração, é porque ela é uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si. Para analisar um sistema cultural, é então necessário analisar a situação sociohistórica que o produz como ele é [Balandier, 1955]. (CUCHE, 2002, p. 143)

Clifford Geertz, em seu livro *A interpretação das culturas*, equipara a cultura à produção de bens simbólicos, o que reafirma sua versatilidade e sua capacidade de se remodelar de acordo com as necessidades e as práticas humanas, visto que os símbolos se transformam, se multiplicam, agregando sempre novos significados e interpretações. Segundo o antropólogo, a cultura seria: “(...) um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.” (GEERTZ, 2008, p. 66). Tal associação com os símbolos reitera o fato de que os bens culturais não são adquiridos geneticamente, mas construídos socialmente, de forma que podem ser herdados das pessoas com quem convivemos ou de nossas próprias experiências e aprendizados com o mundo, expressando uma tentativa de produzir continuamente significados e conhecimentos para a vida do homem em sociedade.

Enfim, o conceito de cultura congrega uma definição bastante complexa, de modo que tanto os produtos quanto os valores culturais divergem de acordo com os grupos sociais, o que inviabiliza tentativas de se universalizar um padrão cultural. Verifica-se a partir de estudos mais recentes que homem e cultura resultam de articulações entre o intrínseco e o extrínseco,

a identidade e a diferença, o geral e o particular, de modo que os homens e sua cultura inevitavelmente se deixam contaminar por seu meio e pela alteridade, agregando sempre diferenças. Desse modo, torna-se impossível determinar um padrão cultural, inviabilizando, assim, a limitação da cultura à produção de grupos culturais que se identificam ou com o etnocentrismo ou com o relativismo cultural.

Quando Derrida afirma não existir cultura sem a hospitalidade, dialoga com um traço natural da Cultura cuja existência está condicionada a viver entre culturas. A hospitalidade no contexto cultural não se realiza na criação de vínculos entre o igual, o familiar, mas é mais ousada ao propor vínculos entre o diferente, o desigual. As fronteiras representam a condição inicial para que seja necessária a aplicação da hospitalidade e, quanto mais rigidamente essas fronteiras são construídas, mais bem articulada e programada a hospitalidade tem de ser. Transpor a fronteira (a soleira) implica separar-se do que lhe é familiar, igual e confortável, de forma que, independente do tempo da estadia, o retorno é aguardado com bastante expectativa pela política do interculturalismo. Adentrar no espaço do desconhecido pela hospitalidade implica uma sujeição a rupturas e contaminações, assinalando um processo natural de renovação das culturas, que assimilam determinados traços e excluem outros. A hospitalidade, pois, opera pela negação do princípio da imutabilidade e do exclusivismo. Contudo, ao mesmo tempo em que amplia os conceitos de homem e cultura, estar na casa do outro faz-nos reforçar alguns traços de familiaridade e identidade. Ou seja, estar sob o amparo da hospitalidade promove uma relativização e uma abertura cultural e um firmamento de alguns valores e bens culturais considerados mais essenciais.

Nas considerações finais do livro *A noção de cultura nas ciências sociais*, que Cuche intitula “Conclusão em forma de paradoxo: um bom uso do relativismo cultural e do etnocentrismo”, o estudioso discorre sobre o fato de o etnocentrismo constituir um fenômeno cultural normal e necessário. Como ele mesmo anuncia no título, é um paradoxo tal afirmação, já que o etnocentrismo constitui um elemento de debate e crítica entre os pesquisadores. O pensamento de Cuche alude ao fato de que as formações culturais necessitariam de um traço etnocêntrico para que possa servir, sobretudo, como instrumento de sua própria resistência e afirmação cultural.

O etnocentrismo é a identidade, a igualdade, é o que existe de mais essencial, sólido e seguro nas formações identitárias, sendo, pois, o elemento que auxilia na manutenção e sobrevivência da “coletividade étnica” (COUCHE, 2002, p. 242-244). É perigoso por ser facilmente associado e transformado em mecanismo de dominação da alteridade, porém, é

importante para assegurar, em alguns momentos, um lugar de pouso mais tranquilo e estável. Esse traço de permanência do etnocentrismo representa um forte elo de ligação, que faz com que o estrangeiro, o viajante, o hóspede estejam fora de casa, mas consigam retomar o caminho de volta. Trata-se de um elo que mostra seu valor ao “relativizar o relativismo cultural” (CUCHE, 2002, p. 241), oferecendo mais confiança ao sujeito que se propõe a transitar pelo universo da diferença, movimentando-se na certeza de que o retorno ao lar é possível.

Não obstante, o uso do etnocentrismo deve ser sempre mensurado, conforme o próprio Cuche adverte, deve estar sob constante vigília, já que pode ser canalizado para empreendimentos humanos regidos por interesses e práticas de grupos dominantes. Do contrário, sua livre atuação pode sufocar manifestações culturais que estejam fora de determinado padrão cultural.

Cuche encerra sua reflexão mostrando que, em vez de adversários, o etnocentrismo e o relativismo cultural devem ser trabalhados como complementares, pois firmam, por meio da dialética, a dinamicidade social que poderia atribuir à Cultura uma formação mais completa. Caso contrário, a cultura, quando embutida de ideais essencialistas e exclusivistas, dificulta o crescimento humano e a produção do conhecimento e, quando embutida de total relativismo e descentramento, pode implicar na segregação e na fragmentação de grupos humanos. Vale lembrar aqui dois princípios interculturais elementares: todas as culturas são igualmente valorosas e a cultura só existe em relação, construindo-se por meio de trocas e experiências de vida.

Resumindo, qualquer tentativa de essencializar uma cultura significa empobrecimento dos bens culturais, pois a cultura enriquece-se justamente no contato com a diferença. Ao contrário do que supunha o ideal etnocêntrico, a riqueza de uma cultura reside em sua diversidade, a qual a singulariza, a torna especial. Ademais, é justamente esse histórico de experiências de intercâmbios culturais que, conforme nos lembra Geertz, faz com a cultura exerça plenamente a função de nos tornar singulares e afirmar nossas individualidades. A cultura, pois, não deve ser usada como elemento homogeneizador, seja no contexto individual, nacional ou internacional, mas deve ser vista como produtora de diferenças e de ex-centricidades. Nas palavras de Geertz:

Assim como a cultura nos modelou como uma espécie única – e sem dúvida ainda nos está modelando – assim também ela nos modela como indivíduos separados. É

isso o que temos realmente em comum – nem um ser subcultural imutável, nem um consenso de cruzamento cultural estabelecido. (GEERTZ, 2008, p. 38)

Homem e cultura travam uma relação dinâmica e indissociável em que um altera o outro inevitavelmente, de forma que parece complicado delimitar até que ponto o comportamento humano é determinado pelos bens culturais herdados e a partir de que ponto o homem começa a agir sobre esses bens. O fato é que, ao se aliarem, ambos se tornam singulares e extremamente versáteis, no sentido de que as mudanças incidentes sobre um desses elementos acarretam transformações no outro.

O antropólogo defende a ideia de que na evolução humana os fatores biológicos e culturais atuaram concomitantemente sobre o homem, o que implica “não existir natureza humana independente de cultura” (GEERTZ, 2008, p. 35). Não obstante, vale advertir que uma formulação que reduza o homem ao cultural também se apresenta muito simplista, pois atuam sobre a formação do homem elementos diversos, como o biológico, que, por sua vez, não simboliza a antonímia do cultural. Isso indica que a cultura inevitavelmente se mostra presente em todas as formações humanas, o que impede a imposição do rótulo de aculturado a qualquer povo que não se encaixe nos padrões culturais dos “povos civilizados”, pois desde os primórdios a cultura esteve presente na formação humana.

Cabe aqui uma retomada do significado etimológico da palavra cultura, que é descrito da seguinte forma por Marilena Chauí em *Convite à filosofia*:

Vinda do verbo latino *colere*, que tem o sentido de “cultivar”, “criar”, “tomar conta” e “cuidar”, cultura significava, na Antiguidade romana, o cuidado do homem com a natureza – donde *agricultura*. Tinha o sentido também de “cuidado dos homens com os deuses”, - donde a palavra *culto* para se referir aos ritos religiosos -, e de “cuidado com a alma e o corpo das crianças”, com sua educação e formação – donde a palavra *puericultura* (em latim, *puer* significa “menino” e *puera*, menina”). Nessa última acepção, *cultura* era o cultivo ou a educação do espírito das crianças para tornarem-se membros excelentes ou virtuosos da sociedade pelo aperfeiçoamento e refinamento das qualidades naturais (caráter, índole, temperamento). Com esse sentido, *cultura* correspondia ao que os gregos chamavam *paidéia*, a formação ou educação do corpo e do espírito dos membros da sociedade (de *paidéia* vem a nossa palavra *pedagogia*). (CHAUÍ, 2004, p. 245)

A semântica da palavra comprova que natureza e cultura eram elementos indissociáveis, de forma que a cultura enriqueceria o homem ao propiciar uma educação plena física e mentalmente, tornando-o apto ao convívio social e amenizando sua natureza agressiva e ignorante ao direcionar atividades como dança, poesia, oratória, ciência e filosofia. Nesse

sentido, a pessoa culta congregava valores morais, preparação física, conhecimentos científicos e sensibilidade artística, conjunto que lhe oferecia a capacidade do exercício da cidadania, constituindo-se como sujeito consciente e ativo politicamente.

No século XVIII, Chauí lembra que emerge um segundo sentido para o termo, quando: “(...) cultura passa a significar os *resultados* e as *conseqüências* daquela formação ou educação dos seres humanos, resultados expressos em obras, feitos, ações e instituições: as técnicas e os ofícios, as artes, a religião, as ciências, a filosofia, a vida moral e a vida política ou o Estado.” (CHAUÍ, 2004, p. 246). Como se vê, o conceito de cultura cola-se à ideia de civilização, selando a separação até hoje vivenciada entre natureza e cultura. De acordo com esse outro significado, a palavra começa a atuar como elemento regulador e normatizador da vida dos homens em comunidade, sendo eleito um tipo de cultura como padrão universal. De acordo com essa leitura, a cultura é vista como um elemento exterior à natureza humana, a qual deve ser ensinada por órgãos competentes, como as instituições de ensino, que, por sua vez, devem induzir à assimilação de uma modalidade de cultura de maior prestígio social.

A interdependência entre homem e cultura, aludida anteriormente por Geertz, desautoriza esse tipo de projeto que se propõe a vender um pacote fechado etiquetado como “cultura universal” e que pressupõe o homem como naturalmente desguarnecido de cultura. Essa relação apresenta, em contrapartida, a cultura como um elemento inerente ao homem, de modo que o indivíduo é produto e produtor dos bens culturais em um processo de crescimento e complementação contínuo, ou seja, o homem tem um papel ativo na aquisição e na transmissão dos bens culturais.

O entendimento de que “(...) nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura” (GEERTZ, 2008, p. 36) permite-nos pensar que a cultura, ao mesmo tempo, nos completa e nos torna também seres incompletos, visto que estimula um processo de trocas e mutações intermináveis. Nesse sentido, ela expõe também nossas falhas e lacunas, deixando um grande ensinamento para as sociedades modernas que versa sobre o fato de que as culturas são todas incompletas e que nenhuma se completa sozinha, assim como nenhum sujeito é absoluto, de modo que o isolamento e a exclusão cultural só tornam o homem mais fraco e mais vazio. O estudo de Geertz evidencia a constante evolução da natureza humana, que se dá especialmente pelo contato com o outro, com a diferença que nos transforma e nos completa.

Said corrobora essa leitura ao dizer que: “Longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos “estrangeiros”, alteridades e

diferenças do que os excluem conscientemente.” (SAID, 1995, p. 46). O excerto mostra que nos contatos entre culturas adotam-se não somente os elementos familiares, que despertariam sentimentos de identificação, mas, sobretudo, elementos estrangeiros, os quais podem despertar certo estranhamento, mas são agregados ao arcabouço cultural do sujeito. Said lembra que esse processo acontece muitas vezes de forma inconsciente, pois, embora a razão tenda a excluir e rejeitar elementos que agridam os padrões culturais adotados, esses elementos, de alguma forma, transformam os conceitos e valores culturais que são confrontados com novas possibilidades de ver, interpretar e viver o mundo.

Clifford Geertz traça uma espécie de linha de pensamento acerca do entendimento de homem e cultura, contrastando o século XVIII com o final do XIX e início do XX, quando se operam grandes transformações na imagem do homem. Segundo o estudioso, o homem passa por uma profunda transformação entre uma perspectiva linear e uniforme a uma plural e mutável. Por um lado, a perspectiva clássica vislumbrava no homem ideais de universalidade e uniformidade, negligenciando os aspectos pessoais e locais que pudessem gerar variações a esse modelo de *Homem*. Nesse sentido, a cultura é vista como singular e acabada e o homem reproduz o ideal da igualdade e da regularidade. Por outro lado, a leitura que começa a ser concebida nos fins do século XIX atribui aos significados de homem e de cultura maior abertura e complexidade.

Vale lembrar que essa perspectiva cultural não totalizante e descentrada tem diante de si o desafio de representar sociedades marcadamente diversificadas. Do final do século XIX em diante, a humanidade vem registrando produtos e valores culturais resultantes do incontornável processo de hibridização do mundo. Néstor Garcia Canclini no ensaio *Notícias Recientes sobre la hibridación*, precursor nos estudos de hibridização da América Latina, atribuiu a esse tipo de formação dois sentidos: um sentido biológico como “producción de fenotipos a partir de cruzamientos genéticos”<sup>1</sup> (CANCLINI, 2000, p. 72) e um sentido cultural como “mezcla de hábitos, creencias y formas de pensamiento europeos con los originários de las sociedades americanas” (CANCLINI, 2000, p. 72)<sup>2</sup>. A hibridização, que pode ser entendida com uma realidade mundial, simboliza uma voz cortante que desafia as formações etnocêntricas que trabalham com conceitos binários, essencialistas e universalistas para reforçar uma posição de superioridade, segundo Canclini:

---

<sup>1</sup> Tradução minha: “produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos”

<sup>2</sup> Tradução minha: “mescla de hábitos, crenças e formas de pensamento europeus com os originários das sociedades americanas”

Existe una resistencia extendida a aceptar estas y otras formas de hibridación, porque generan inseguridad en las culturas y conspiran contra su autoestima etnocéntrica. También es desafiante para el pensamiento moderno de tipo analítico, acostumbrado a separar binariamente lo civilizado de lo salvaje, lo nacional de lo extranjero, lo anglo de lo latino. (CANCLINI, 2000, p. 76)<sup>3</sup>

Portanto, o hibridismo ensaia uma formação dialética, de modo que desafia a lógica binária etnocêntrica sem, contudo, propor o apagamento dos bens e valores produzidos pelos centros culturais propagadores dessa lógica. O hibridismo ocupa um espaço intermediário entre a identidade e o relativismo cultural, a partir do qual aposta na criatividade cultural como mecanismo de se afirmar como cultura autônoma e singular. Tal descentramento capacita uma posição cultural de muita liberdade de trânsitos e de criticidade, pois a formação híbrida obriga o sujeito a aprender a dialogar com o fora e o dentro, o universal e o particular, a identidade e as identidades. Em uma análise mais superficial, o hibridismo parece constituir uma solução simples para os conflitos. No entanto, viver sob o relativismo cultural tem que ser acompanhado de autonomia e criticidade, para que, diante de uma possível ameaça, se possa sair e entrar tanto do etnocentrismo, impedindo que este o absorva, quanto do próprio relativismo, quando a dispersão e a errância originam conflitos internos concernentes a problemas de identificação e de autoestima cultural.

As discussões levantadas por Geertz a partir da observação das duas perspectivas culturais salientadas podem ser enriquecidas com uma leitura comparativa das obras *O homem vitruviano*, de Leonardo Da Vinci, do final do século XV, e o trabalho de Arlindo Daibert, *Os três manos*, 1982, que estão disponíveis para análise na página a seguir. Na primeira, visualiza-se um homem em suas proporções perfeitas, destacando um modelo de ordem, harmonia e universalidade. O trabalho de Daibert, ao contrário, gera uma sensação de conflito, de desordem ao apresentar um outro homem, um homem excêntrico, fora dos padrões universais, com fortes traços do regional e do hibridismo cultural. A leitura de Daibert agrega traços que particularizam esse novo homem, sua pele ganha novas tonalidades que mancham<sup>4</sup> o ideal de homogeneidade, seu corpo perde o equilíbrio e a harmonia, o

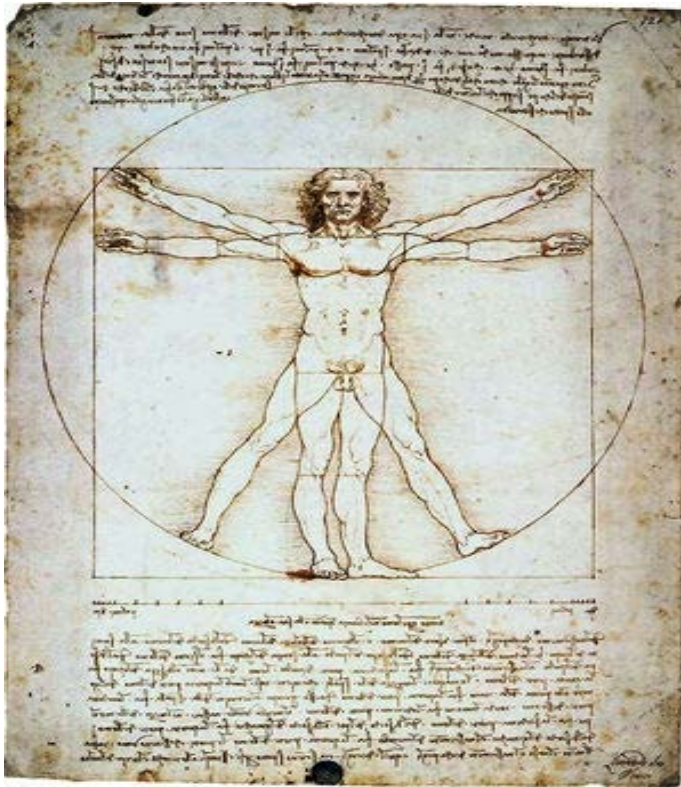
---

3 Tradução minha: “Existe uma resistência estendida a aceitar estas e outras formas de hibridação, porque geram insegurança nas culturas e conspiram contra a autoestima etnocêntrica. Também é desafiante para o pensamento moderno de tipo analítico, acostumado a separar binariamente o civilizado do selvagem, o nacional do estrangeiro, o anglo do latino.”

4 O verbo manchar remete a princípio a uma denotação pejorativa, significando sujar, enodoar e, figurativamente, infamar, denegrir. Manchar implica em interferência, em marcar com sujeira o que estava limpo e puro, como ocorreu com a interferência colonial, que deixou rasuras e borrões na história do povo colonizado. Por outro lado, o termo sugere o princípio formador da cultura mestiça, a mistura das “três raças tristes”, ação que norteia a criação de uma cultura particularmente e distintamente heterôgenea.



conceito de homem se pluraliza na representação dos “três manos” e o traço de unicidade do homem clássico cede à diversidade.



Leonardo Da Vinci. *O homem vitruviano*. 1490 Lápis e tinta sobre papel. 34 × 24 cm. Gallerie dell'Accademia



Arlindo Daibert, da série *Macunaíma de Andrade*. “Os Três Manos”. Lápis, nanquim, papel. 36 x 40 cm, 1982. Coleção Gilberto Chateaubriand, MAM-Rio.

Na parte superior do trabalho de Daibert, o artista insere a seguinte frase: “Flor amorosa de três raças tristes” (infelizmente impossível de ser visualizada na captação da imagem), que rememora o processo cultural em que o índio, o branco e o negro se somaram para formar uma nova raça no Novo Mundo. Observa-se pela imagem que cada um desses sujeitos históricos deixou sua marca na formação do novo homem, conservando o traço da heterogeneidade, ou seja, *Os três manos* conservam os traços diferenciais de cada cultura, sem apresentar um resultado final, um acabamento. Nesse sentido, o novo homem sugere uma formação aberta e incompleta, que impossibilita tentativas de regularizar ou normatizar a combinação dos elementos. A mestiçagem, conceito significativo para a análise dos câmbios culturais ocorridos nos territórios latino-americanos e que mostra sua validade quando aplicado à leitura da obra de Daibert, caracteriza-se pela proliferação, por um crescimento desordenado, cujos resultados não convergem em uma raiz única.

*Os três manos* originam-se de uma leitura da obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, que significa muito mais do que uma representação do índio brasileiro, mas uma discussão do hibridismo cultural. Andrade publicou trabalhos críticos e literários que discutiram a herança cultural brasileira, conforme mostra o conhecido verso do poema *Pauliceia Desvairada* “Sou um tupi tangendo um alaúde!”, verso que sintetiza o grande dilema de uma cultura que transita entre heranças e tradições distintas, cuja identidade cultural e linguística traça uma trajetória de origens distintas, de confrontos e aproximações.

Resumindo, ao contrário da imagem de totalidade do homem clássico, o novo homem, representado nesta análise pelo mestiço, apresenta uma formação dispersa e fragmentada. No lugar da harmonia e da ordem, surge a transgressão aos padrões, às normas e às fronteiras e, no lugar do princípio da similaridade, prevalece o da diferença.

O mestiço performatiza as discussões que propomos acerca da palavra cultura na contemporaneidade, pois ensaia uma forma de conviver com a diversidade sem transformá-la em uma mistura homogênea. O conceito mestiçagem trabalha sempre com e entre culturas, cujo princípio formador é norteado pela lógica da adição, porém, preservando como diferencial a imagem do conflito, que resulta de um processo natural e produtivo de convivência com as diferenças. Portanto, essa pluralização envolve constantes embates entre homens e culturas, de sorte que chegar ao entendimento implica um longo processo de negociação entre as diferenças. É inquestionável a atuação da mestiçagem sobre o conceito de cultura, mas isso não evita de modo algum as relações de poder, as hierarquias e as subalternizações.

As imagens de Da Vinci e Daibert representam em nossa leitura um trânsito entre o monoculturalismo e o multiculturalismo, indicados respectivamente pelas figuras do homem clássico e do homem moderno. Na contemporaneidade, o conceito de cultura reveste-se cada vez mais de um viés múltiplo e errático, de modo a substituir o próprio termo cultura por culturas, conforme sugere a troca dos prefixos de *mono-* para *multi-*.

Cabe ainda incitar uma discussão em torno do interculturalismo a partir da representação exposta na obra de Daibert. A obra permite repensar as relações entre os homens e suas culturas, retirando o sujeito da posição de isolamento ou da fragmentação e inserindo-o em uma posição relacional, de convergências e simultaneidades. Daibert consegue representar o interculturalismo, desenhando um novo homem no qual os elementos que o constituem – as três tristes raças – conservam seus traços distintivos. Esse novo homem ensaia uma identidade que preserva traços do universalismo e do particularismo cultural, de modo a romper as hierarquias etnocêntricas criadas pelo monoculturalismo.

Desse modo, seu trabalho ficcionaliza a criação de um espaço intercultural, fabulando um espaço mais solidário e respeitoso com suas diferenças. A figura do mestiço não estimula o discurso da harmonia e da igualdade, mas acena para uma necessidade de reformulação das relações entre os homens e as culturas. Assim, o interculturalismo está certamente presente na representação que alude esteticamente a práticas interculturais, mas pode ser igualmente identificado como uma leitura crítica às tentativas de regular e doutrinar os bens e as práticas culturais para que aprendam a exercer soberania sobre as outras culturas.

A cultura, além da singularidade humana, garante um papel importante para a vida do homem, que é auxiliar no processo de libertação do sujeito, garantindo-lhe cidadania e representatividade social. Por associar-se a uma gama imprevisível de realizações, como valores, costumes, saberes, comportamentos, desenvolvimento intelectual, artístico e científico, a cultura prevê a capacitação do homem para viver em sociedade de forma mais crítica e independente. Por ser lugar de encontros e trocas, também prevê uma necessidade de aprendizado constante sobre como viver a e na diferença. A cultura por si mesma registra uma pré-disposição à interculturalidade, o que mais dificulta tais práticas é um desejo compulsivo do homem pelo controle do espaço, das pessoas, das mentalidades, que se coloca como senhor da relação, independentemente de estar em sua própria casa ou na casa do outro.

O interculturalismo é um gesto de hospitalidade nas parcerias culturais que precisa ser constantemente visitado e memorado, para que, enfim, possa significar algo mais tangível. E certamente tem no hibridismo cultural um aliado para a criação de espaços culturais

intersticiais que se tornam cada vez mais porosos e solicitam teorias, políticas e práticas culturais que respondam a questões e problemas que envolvem a heterogeneidade e as relações interculturais, inevitáveis e necessárias. O hibridismo exerce um papel fundamental no reconhecimento da alteridade como valor cultural, visto que prova que o outro, o estrangeiro, o estranho está arraigado em todas as culturas, por conseguinte, transpor a soleira que separa as culturas do mundo significaria para o interculturalismo, acima de tudo, uma mudança das políticas culturais que, embora hoje reconheçam a diferença como parte constitutiva de todas as culturas, continuam a tratá-las de modo desigual.

## **2.2 A experiência colonial e o multiculturalismo**

Ao se propor a falar sobre cultura e heranças culturais no mundo ocidental, é inevitável que se formule uma discussão em torno das experiências de deslocamento e de ocupação do espaço. É na relação terra e homem que os bens e valores culturais são construídos, de modo que, à medida que os homens avançam espacialmente, os cruzamentos culturais começam a ser mais sensíveis. Nas relações além-fronteiras, as culturas hoje denominadas híbridas vão incorporando traços de outros povos e simultaneamente deixando suas próprias marcas. Se hoje pensamos no hibridismo cultural, há que sobressaltar que se trata de um fenômeno primordialmente espacial, que teve nos projetos expansionistas seu ponto de partida para a criação de zonas de confluência entre as diversas culturas.

Tomemos como ponto inicial de reflexão o período das grandes navegações, final do século XV e século XVI, em que um numeroso contingente humano toma novos rumos em direção à América, viagem que inicia a experiência colonial no Ocidente marcando profundamente o homem e a cultura do Novo e do Velho Mundo. Posteriormente, no século XIX, em busca de novas terras, a Europa empenha-se na conquista por terras na África, Ásia e Oceania. O novo colonialismo movimentava ainda mais os trânsitos culturais, selando definitivamente a marca do hibridismo cultural para o mundo. Ressalta-se que os contatos culturais nunca foram unilaterais e que, ao longo do tempo, se intensificaram a partir da descoberta de novas rotas e novas parcerias culturais, de modo que, nas palavras de Said, “O imperialismo consolidou a mescla de culturas e identidades numa escala global.” (SAID, 1995, p. 411). A experiência (neo)colonial está intimamente relacionada à formação

multicultural das nações modernas, conseqüentemente, deixa uma herança cultural ao mundo que ainda é motivo de debate e polêmica.

A experiência colonial força a criação de dois espaços culturais marcadamente opostos: a metrópole e a colônia. O primeiro firma-se como exemplo de ordenação, civilização e cultura, imprimindo no segundo a imagem de subordinação, caos e barbárie. Visão dicotômica de que resulta a marca da hierarquia social e cultural na divisão geográfica mundial norte e sul, que secciona o mundo por binarismos como dominantes e dominados, superior e inferior, desenvolvidos e subdesenvolvidos.

Entretanto, ressalta-se que essa divisão sócio-cultural não se mostra tão categórica atualmente, dado o fato de surgirem países emergentes no sul e países em crise no norte e dos países sulistas terem seus produtos culturais e intelectuais reconhecidos e valorizados pelos principais centros de produção do norte. Ainda assim, é notória a constatação de que a política e a economia mundial sejam controladas pelas nações centrais, que monopolizam e subordinam as nações periféricas. Contudo, conforme veremos no capítulo terceiro, algumas alterações vêm sendo sentidas no contexto mundial, especialmente a partir do século XX, quando o sul começa a despontar como um possível parceiro comercial, em virtude de seu considerável desempenho econômico e político no contexto internacional, e como uma parceria alternativa de colaboração e enriquecimento cultural. Portanto, os binarismos secularmente elaborados são aos poucos suavizados especialmente pelo amadurecimento da visão crítica e contestadora das antigas colônias, que vêm requerendo mais dignidade e representatividade.

Ao longo dos séculos, a Europa consolida e impõe ao mundo o modelo cultural e humano eurocêntrico, afirmando seu continente como fonte única de conhecimento e civilização e sustentando inclusive a ideia de que os povos do sul não eram exemplos de cultura e civilização. Em contrapartida, as colônias aos poucos vão firmando seus próprios traços, os quais destoam da matriz europeia. As colônias inegavelmente assimilam traços europeus, contudo, não se limitam a reproduzir esse modelo e ser uma simples cópia da imagem europeia, pois, ao se tentar impor os padrões europeus ao contexto do Novo Mundo, houve elementos que desafiaram a lógica europeia e, obrigatoriamente, tiveram que se adaptar às condições do Novo Mundo.

Antonio Candido em seu consagrado ensaio *Literatura de dois gumes* comenta sobre o processo de adaptação que a literatura europeia sofre ao ser implantada no Novo Mundo: “Para o historiador, o aspecto mais interessante da literatura nos países da América é a

adaptação dos padrões estéticos e intelectuais da Europa às condições físicas e sociais do Novo Mundo, por intermédio do processo colonizador, de que é um episódio.” (CANDIDO, 2003, p. 164) Esse mecanismo de adaptação cultural problematiza a rotulação da cultura americana como mera cópia, já que tal processo faz emergir uma literatura com traços particulares do solo americano. Assim, se, por um lado, a literatura significa uma porta de entrada para os bens culturais europeus, por outro, ela indica igualmente um espaço de construção do particularismo cultural e da voz americana. Nesse sentido, a literatura exerce duas funções distintas: como mecanismo de dominação e como instigadora da construção da nacionalidade, conforme sugere a passagem: “E isto mostra como a literatura foi atuante na imposição dos padrões culturais e, a seguir, também como fermento crítico capaz de manifestar as desarmonias da colonização.” (CANDIDO, 2003, p. 172). A literatura, ao salientar os contrastes e as contradições do mundo colonial, acaba funcionando como um despertador da consciência nacional, sugerindo a não aplicabilidade do modelo europeu ao contexto americano.

No século XIX, fundamentalmente, a Europa difunde mundialmente suas ideias nacionalistas de organização política e social. As formações dos Estados-nação, fundamentadas na lógica etnocêntrica da homogeneidade étnica, linguística e cultural, são acompanhadas por um conceito de nação e de identidade nacional que não pôde responder à complexa e diversificada realidade das colônias e ex-colônias. Esse discurso essencialista e totalizante ignorava as peculiaridades dessas nações, que, ao contrário da formação etnocêntrica, caracterizam-se pela dispersão e pela heterogeneidade, pela transgressão às fronteiras territoriais e culturais.

Paul Gilroy em seu livro *O atlântico negro* utiliza a terminologia “atlântico negro” para indicar esse espaço de transgressão ao discurso de unificação e ordenação nacional: “A especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definido, em um nível, por este desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional.” (GILROY, 2001, p. 65). O atlântico negro é um espaço de resistência cultural, por meio do qual o mundo da diáspora negra revela novas formações humanas e culturais que só merecem ser pensadas pelo viés da heterogeneidade, condenando ao insucesso todo tipo de discurso que tente simplificar e essencializar suas diversidades e particularidades. Trata-se de um espaço de efervescência cultural, que ultrapassa as limitações das fronteiras nacionais e que origina um lugar indeterminado, desterritorializado, de confluências e simultaneidades.

Um dos maiores impactos do projeto europeu de nacionalização da terra do colonizado ocorre na agressão à terra e à relação que o colonizado mantinha com seu espaço de vivência. O imperialismo interfere nas relações entre os homens e seu contexto social por meio da implantação de novas formas de organização social, notadamente de características europeias. Ao introduzir ideias como nação e nacionalidade, o colono domina a terra, cravando-lhe fronteiras, símbolos e uma origem inventada. A interferência colonial violenta o corpo, a alma e a terra do colonizado, deixando marcas profundas que se expressam por um sentimento de perda e luto, os quais sinalizam a falta de um lugar no mundo, o esvaziamento da noção de lar.

O projeto político expansionista europeu inaugura uma nova forma do homem se relacionar com a terra, que deixa de simbolizar um espaço de afetividade e ancestralidade e passa a ser visto como um objeto de posse. Para formalizar a ação de apropriação, o colono dividia a terra em fronteiras políticas e nomeava-a. As fronteiras eram criadas no intuito de estabelecer acordos entre os conquistadores e evitar problemas políticos, sem considerar as necessidades da própria terra e de seu povo. Os projetos de ocupação visavam exclusivamente aos acordos e interesses políticos imperiais, segmentando áreas culturais em territórios distintos. Hall, em *Da diáspora*, comenta sobre os problemas gerados pela ação de demarcação de fronteiras políticas e o conseqüente desrespeito pela questão cultural, processo que gerou mudanças incontornáveis para as colônias:

Em qualquer caso, as culturas sempre se recusam a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais. Elas transgridem os limites políticos. A cultura caribenha, em particular, não foi bem servida pelo referencial nacional. A imposição de fronteiras nacionais dentro do sistema imperial fragmentou a região em entidades nacionais e lingüísticas separadas e alheias, algo de que ela nunca mais se recuperou. (HALL, 2003, p. 36).

Os empreendimentos de ocupação territorial, associados a essa política organizacional dos Estados-nação, expulsaram, por exemplo, muitas tribos indígenas americanas de seu espaço original, as quais passam a ocupar áreas de “refúgio”, conforme nos lembra José del Val em seu ensaio *Ibero-América complexa* (CANCLINI, 2003, p. 66-67). Essa mesma ação ocorreu no continente africano, desterritorializando muitos povos. O desrespeito pelo território do autóctone desalojou esse homem e o condicionou a ocupar pequenas faixas de terra, instigando a disputa entre os povos autóctones por espaço.

A colonização interfere no elo vital e sagrado existente entre o homem e a terra, através do qual o homem constrói toda sua vida pessoal e coletiva. O cultivo da terra garante seu

lugar no mundo e seu sustento, criando um forte vínculo afetivo e pela subsistência. Essa ligação telúrica é lembrado por teóricos como Frantz Fanon, exemplo bastante simbólico da diáspora negra, que, em seu livro *Os condenados da terra*, destaca a importância da terra para o colonizado, afirmando: “Para o colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade.” (FANON, 2005, p. 61). Portanto, interferir nesse bem essencial implica fragmentar a vida das pessoas tanto no aspecto individual quanto no social, comprometendo sua história, sua cultura e sua própria sobrevivência.

Edward Said em seu livro *Cultura e imperialismo* utiliza a expressão “violência geográfica” para exprimir a ação de apropriação e domínio do colonizador sobre a terra colonial. A terra tem seu corpo violentado pelo regime de servidão, restando marcas irreparáveis conforme descreve o trecho abaixo:

O imperialismo, afinal, é um gesto de violência geográfica por meio do qual praticamente todo o espaço do mundo é explorado, mapeado e, por fim, submetido a controle. Para o nativo, a história da servidão colonial é inaugurada com a perda do lugar para o estrangeiro; a partir daí, ele precisa buscar e de alguma forma recuperar sua identidade geográfica. Devido à presença do estrangeiro colonizador, a terra, a princípio, só é recuperável pela imaginação. (SAID, 1995, p. 284)

Said mostra que a violência ao ambiente colonial costumava ser tão agressiva que muitas vezes o espaço referencial do colonizado perdia-se para sempre, pois o dominador age sobre a terra no intuito de explorá-la e torná-la o mais próximo possível do seu conceito de familiar. Desse modo, o colonizado não mais se identifica com esse lugar, despertando uma sensação de não pertencimento. A perda do próprio território significa a quebra de um elo primordial, fato que ocorreu tanto pelo deslocamento de populações autóctones, como no caso da África em que povos inteiros foram levados para o trabalho escravo em outros continentes, como pela interferência do homem branco sobre o espaço colonial. Em outras palavras, o rompimento pode ser sentido tanto pelos que deixaram seu lugar como por aqueles que ficaram.

O projeto expansionista europeu, ao rasurar a relação do homem com sua terra, gera para o colonizado e suas gerações futuras uma “fratura incurável”, condenando esses povos a viverem uma condição exílica permanente. A condição exílica acompanha gerações inteiras de pessoas nascidas e criadas em meio ao luto pela interferência colonial, significando hoje para os críticos culturais uma categoria conceitual utilizada para expressar um estado de angústia e mal-estar em virtude da experiência de dispersão e esvaziamento cultural. Essa



condição exílica usualmente é representada nos discursos dos escritores e teóricos da diáspora negra, como vemos no livro *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, de Edward Said:

O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heróicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre. (SAID, 2003, p. 46)

Said mostra que o exilado vive um constante desejo de retorno a sua terra natal, que simboliza a possibilidade de reconstituição da noção de origem e de identidade fraturada pelo deslocamento forçado. No entanto, a perda do lar não pode ser recuperada nem mesmo pelo seu retorno, já que o afastamento impõe alterações tanto no sujeito em trânsito quanto no lugar deixado para trás. Portanto, é como uma viagem sem retorno, de um sujeito cindido para sempre, conforme nos lembra Said “(...) a terra, a princípio, só é recuperável pela imaginação.” (SAID, 1995, p. 284). Nesse sentido, é comum entre as narrativas de exílio o uso da imaginação para tentar impregnar no novo espaço elementos que rememorem a presença do lar perdido e possam reconstituir um pouco do sentimento de pertencimento e identificação.

A palavra exílio carrega uma carga semântica extremamente negativa, traz como sinônimos expatriação, degredo, desterro, palavras que comumente referem-se a uma forma de punição por diferenças religiosas, ideológicas e de ordem sócio-cultural. O exílio impõe ao sujeito habitar forçadamente um lugar desagradável, estranho e solitário, de modo que a condição exílica não é uma questão de escolha, conforme lembra Said “(...) nascemos nele, ou ele nos acontece.” (SAID, 2003, p. 57) e seu retorno independe da vontade do sujeito. Muitas vezes, o exílio vem até o sujeito como uma herança inalienável, cujas circunstâncias que levaram ao deslocamento físico e/ou anímico foram vividas por outras gerações, o que indica que tanto o ser exilado (momento da saída) quanto o estar exilado (estado de errância) marcam profundamente a vida desse sujeito.

O exílio obriga o sujeito a vivenciar problemas identitários de ordem cultural e linguística, ocorrendo entre os sujeitos que não se encaixaram na ordem dominante. Se compararmos os grupos dominantes com os grupos em exílio, sobressaem dois tipos de identidade: uma identidade única, enraizada e nacionalista e outra aberta, incompleta e

alternativa. Ao contrapor as palavras nacionalista e alternativa, busca-se destacar o fato de que o exílio não anula a capacidade do sujeito de reconstruir sua identidade, ao contrário, força-o a criar uma outra identidade.

Por fim, complementando as ideias do parágrafo anterior, o exilado não vive somente sob o deslocamento e a provisoriedade, ele necessita construir suas referências, uma identidade e um lar. O sujeito exilado conforta-se diante da criação de um novo lar, ainda que provisório. Para tanto, ele é obrigado a forjar outros lares e outras referências afetivas com novos espaços e com novos grupos humanos. Diante da impossibilidade da retomada do antigo lar, o novo lar para o exilado aproxima-se da experiência da mobilidade e da instabilidade, porém, ainda assim, ele representa seu porto, aludindo à possibilidade de repouso e recomeço.

As questões que Said propõe sobre o exílio podem ser expandidas para todo aquele que fora forçado a deixar seu lugar por pressão de grupos cultural, econômica e politicamente considerados superiores. Nesse sentido, o conceito ganhou destaque no século XX para expressar variados tipos de deslocamentos, sejam eles físicos e/ou anímicos, em que estão impressas sensações de não pertencimento e de identidade fraturada. O exílio inicia com a perda e a violação do território, mas é perpetuado entre as gerações futuras, pois deixa cicatrizes na alma e no espaço do exilado que insistentemente retornam na forma de narrativas de perdas e interferências originais. Nesse sentido, o sentimento do exílio não se extingue facilmente, prova disso são as fartas narrativas contemporâneas em que os sujeitos sentem dentro do seu próprio território uma estranha sensação de deslocamento.

Como se vê, resgatar um pouco da história de formação dos Estados Modernos e de seu traço de hibridismo cultural obrigatoriamente remete à história da memória colonial, em que está impressa um histórico de dominação e repressão da heterogeneidade. Há uma narrativa oficial em que se tenta apagar ou suavizar os horrores do colonialismo, a qual romanceia o encontro do colono com o colonizado, fabulando o conhecido mito da cordialidade, porém, outras narrativas fantasmagorizam esse mito de fundação, trazendo vozes contrastantes que fazem emergir fatos e episódios negligenciados pelo historicismo oficial. A literatura pode ser tomada como exemplo dessa mudança, pois, conforme vimos anteriormente, ao mesmo tempo em que ela serve como divulgadora de uma origem romanceada, ela adquirirá o papel de desmistificadora a partir do século XX.

O século XX encarregar-se-á de rememorar histórias e vozes esquecidas e negligenciadas, trazendo à tona produções discursivas que transgridem a razão ocidental

homogeneizante, como exemplo destacamos o colonizado, cuja voz está presente em trabalhos críticos e literários que ganham espaço nas prateleiras das livrarias e bibliotecas. Estimulados pelo movimento dos Estudos Culturais nos anos 60 e 70, muitos textos, como o de Rigoberta Menchú, ganharão espaço nos centros acadêmicos, sendo lidos como textos literários. Percebe-se, a partir de então, um forte estímulo às publicações de textos que proponham rever a herança colonial.

Na segunda metade do século XX, começam a despontar importantes nomes que introduzirão estudos sobre a diáspora negra e sobre o indigenismo, trazendo narrativas que propõem discutir questões similares. Paul Gilroy tece um importante comentário sobre as narrativas da cultura negra, mas que, nessa leitura, estendemos ao contexto latino-americano, dizendo que, em geral, constituem-se de “histórias de amor e perda” (GILROY, 2001, p. 375). Em ambas as narrativas, expressa-se um sentimento de amor pela natureza, pelo espaço, pela vida, mas deixam inevitavelmente impressos relatos de resistência e dor. Resistência ao esvaziamento de sua cultura e à ocupação de sua terra e, por outro lado, resistência também ao apagamento da memória colonial, aos projetos excludentes de modernização e às políticas culturais eurocêntricas.

Essas narrativas não propõem nenhum retorno a um momento primevo, suas discussões referendam problemas atuais que envolvem conflitos territoriais (nacionais e internacionais), a heterogeneidade linguística e cultural e o lugar desse homem no mundo moderno e globalizado. Sua importância excede o contexto do colonizado, chegando aos grandes centros produtores de cultura e conhecimento. Muitos intelectuais desenvolvem seu pensamento crítico contra a herança eurocêntrica dentro da Europa e por meio de línguas hegemônicas, como o inglês e o francês. As questões propostas ultrapassam territórios, porque, muito mais do que problemas do negro ou do índio, o que esses textos trazem são questões humanas, respondendo inclusive a anseios e dúvidas do homem moderno.

Dois tipos de narrativas e narradores sobressaem na representação dos conflitos do mundo colonial, de um lado, aqueles que cultivam um discurso combativo e, do outro, aqueles que apostam no discurso da conciliação, perspectivas que serão estudadas a seguir e representadas, respectivamente, pelas vozes de Frantz Fanon e Paul Gilroy. Percebe-se que o que difere o tratamento linguístico e temático de tais narrativas é o foco que se dá ou às perdas ou aos encontros culturais. Em outras palavras, essas narrativas dialogam com os dois principais resultados provenientes da colonização, nomeadamente, o genocídio ou a mestiçagem de costumes, línguas e raças. Entretanto, as duas abordagens exercem com

firmeza seu papel de contestação da herança colonial e, de formas distintas, tentam articular seu lugar no mundo moderno.

Muitos teóricos do pós-colonialismo tecem aguçadas críticas contra os efeitos devastadores da imposição do princípio civilizacional do Ocidente sobre a mente e a terra do colonizado, de modo que seus trabalhos refletem, na temática e na performance linguística, os excessos e os barbarismos cometidos no tratamento colonial. Frantz Fanon representa um caso bastante emblemático para pensar a questão da violência nas comunidades periféricas e sua relação conflituosa com os países dominantes no período pós-colonial, tensões provenientes do processo de colonização e descolonização da Argélia. Por meio de uma retórica extremamente agressiva, Fanon denuncia a violência empregada pelas potências imperialistas no passado e na contemporaneidade, iniciando seu livro *Os condenados da terra* com a contundente afirmação de que “a descolonização é sempre um processo violento.” (FANON, 2005, p. 51).

Fanon dedica o quinto capítulo do livro *Condenados da terra*, intitulado “Guerra colonial e distúrbios mentais”, para desenvolver um trabalho que Freud denominou de “elaboração de uma patologia das comunidades culturais” (FREUD, 1997, p. 110). Neste capítulo, Fanon esboça um estudo de casos ou grupos de casos em que se identifica em todos os pacientes um tipo de distúrbio mental relacionado direta ou indiretamente a uma herança colonial de violência e agressividade. Após investigar as causas sociais correspondentes a cada tipo de patologia mental, Fanon afirma que o colonizado só pode responder pela violência, que, além de representar uma posição de resistência, representaria também uma atitude natural ao processo de aproximação de mundos tão diversos e hostis. Nas palavras de Fanon: “Desde o seu nascimento, está claro para ele que esse mundo encolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta.” (FANON, 2005, p. 53). A violência justifica-se, pois, pela impossibilidade de estabelecimento de diálogos e mediações no momento em que a memória do colonizado ainda conserva um histórico perturbador de violência e dor.

Os estudos psicanalíticos podem ajudar-nos a compreender melhor a teorização do psiquiatra Fanon sobre a agressividade do colonizado. De acordo com a psicanálise, o uso da violência poderia ser lido como um processo de desrecalque dos traumas do colonizado, pois, segundo a psicanálise, todo trauma recalado, ao menor estímulo, pode retornar um dia com vigor, desencadeando uma série de reações adversas. A agressividade do colonizado pode ser lida como uma exteriorização de toda uma história de dominação e repressão, que deixou

traumas profundos que o tempo não consegue apagar. Ademais, esse processo de exteriorização dos traumas reprimidos pode significar a cura do doente, ou seja, pode significar o expurgo do sofrimento causado pela memória colonial e, conseqüentemente, a libertação do colonizado.

Em oposição a essa retórica pungente de Fanon, encontra-se, por exemplo, o nome de Paul Gilroy. Retomemos novamente *O Atlântico negro*, no qual Gilroy destaca o aspecto da confluência das culturas da diáspora negra, afirmando que seu interesse por esse território simbólico reside na efetivação de trocas culturais, assumindo uma perspectiva “transnacional e intercultural”:

Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural. (GILROY, 2001, p. 57)

As narrativas coloniais, além de relatarem sentimentos de horror à violência empregada no solo colonial, registram igualmente a aproximação de culturas díspares, oscilando entre momentos de encontros e enfrentamentos. A questão da colonização representa ainda um grande desafio para a crítica literária, necessitando de trabalhos críticos que ultrapassem o estudo do choque cultural e desenvolvam leituras produtivas do processo cultural que se inicia a partir de então. Para tanto, as ex-colônias expressam uma visão amadurecida historicamente que lhes permite contribuir para a reconfiguração da política internacional e lhes permite redefinir seu próprio lugar, além de poderem contribuir ativamente para o crescimento da política da multi/interculturalidade.

As experiências do imperialismo resultaram, conforme já apresentado, na formação multicultural mundialmente. Se, por um lado, cria os espaços culturais binários da colônia e da metrópole, por outro, obrigatoriamente aproxima esses diferentes grupos culturais. As experiências do etnocentrismo e da dispersão e relativismo cultural estão conjugadas no termo multiculturalismo. Ciente de que os conflitos e hierarquias culturais ainda assustam e sectarizam os povos, um segmento considerável da crítica contemporânea tem apostado na política intercultural como forma de conduzir uma base negociativa que, mais que reconhecer a variedade cultural, conforme fez o multiculturalismo, deve atuar no sentido de incitar a participação ativa dos agentes culturais e uma pré-disposição ao entendimento.

Paul Gilroy desenvolve uma reflexão, no livro *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*, que auxilia a compreensão dos espaços nacionais modernos como uma construção transnacional e intercultural. Gilroy identifica dois espaços culturais na contemporaneidade: o campo, representado pelo etnocentrismo e pela política nacionalista, e a diáspora, representada pelo pluralismo cultural e identitário e pela política de descentralização. Como o próprio título do livro indica, o teórico discorre sobre a possibilidade de um projeto alternativo “entre campos”, em que extremismos e totalitarismos seriam evitados em virtude de uma escolha por espaços mais fluidos e cambiantes. Segundo Gilroy, a adoção da perspectiva “entre campos” significaria:

A adoção deliberada de uma posição entre campos deste tipo não é um sinal de indecisão ou de equívoco. É uma escolha oportuna. [...] esta escolha pode ser uma orientação positiva contra os padrões de autoridade, governo e conflito que caracterizam a geometria do poder da modernidade. Pode também promover uma rica compreensão teórica da cultura como um fenômeno mutante e viajante. É claro, ocupar um espaço entre campos significa também que há perigo de encontrar hostilidade de ambos os lados, de ser agarrado pelos tenazes do pensamento de campo. Responder a esta arriscada situação envolve repensar a prática da política que sempre se rebaixa quando o Estado-nação opera sob regras de campo. Precisamos sair imediatamente das frustrantes categorias binárias herdadas por nós: esquerda e direita, racista e anti-racista. Precisamos de análises que respondem à fluidez e contingência de uma situação que parece não ter precedentes. Se estivermos dispostos a atuar nessas novas circunstâncias, seria útil abordarmos o problema da encampação de um outro ângulo, não como um meio de compreender a inter-relação geográfica do espaço, identidade e poder com a raciologia moderna, mas como aspectos sociológicos e históricos emblemáticos de um período volátil. (GILROY, 2007, p. 110-111)

Trabalhar o “entre campos” implica um jogo dialético de conceitos e práticas culturais, de modo a minimizar as fortes marcações do campo, que adota concepções como nação, raça, pertencimento, e a dispersão da diáspora, que significa, em contrapartida, a errância, o hibridismo, a desterritorialidade. Esse “entre campos” construir-se-ia nesse intermédio entre os dois extremos, corrigindo a rigidez e a inflexibilidade dos projetos nacionais e evitando que o sujeito da diáspora viva eternamente errante, sem um porto onde se ancorar e descansar da cansativa jornada.

Na verdade, a teorização de Gilroy salienta uma necessidade de abolir posições antagônicas que tendem sempre a cindir, fragmentar e empobrecer. A posição “entre campos” visualiza um diálogo entre o campo e a diáspora, no sentido de quebrar hierarquias culturais e étnicas que carregam ideias preconcebidas de que o primeiro simboliza ordem e civilização e o segundo, caos e barbárie, dicotomia que tem sido frequentemente visitada para expressar

rotulações que indicam sentimentos de superioridade e inferioridade. Portanto, assumir a postura “entre campos” significa uma mudança no tratamento hostil empregado ao longo de nossa história tanto pelos sujeitos culturais do campo quanto pelos sujeitos da diáspora, visto que é uma escolha pela não beligerância.

Ao trabalhar a questão étnica e cultural a partir de uma metáfora espacial, Gilroy dialoga com a força transformadora e regeneradora que advém da relação homem e terra e aposta na capacidade de intervenção do homem sobre seu meio. Isto posto, a relação homens, culturas e terra não precisa ser marcada pelas narrativas de demarcação, controle e submissão, pelo contrário, pode ser lembrada por uma relação de respeito e amor pela terra, pelos bens e pelos habitantes dessa terra. O homem é responsável por impregnar na terra a noção de espaço que deseja construir ou reconstruir, de sorte que, dependendo da história que ele escreve, poderá surgir um espaço mais inclusivo e heterogêneo. Portanto, da mesma forma que o homem inscreveu em sua terra a história da multiculturalidade, o que em tempos passados parecia inadmissível, pode também começar a registrar histórias da interculturalidade.

### **2.3 Do multiculturalismo ao interculturalismo**

O século XX destaca-se como o século da celebração das diferenças, em que diversos grupos marginalizados despontam na cena política e cultural mundialmente. É o século dos estudos culturais, do multiculturalismo, da revolução feminina, dos estudos coloniais, ou seja, período em que as nações modernas começam a se entender como heterogêneas e começam a concentrar esforços para estudar e discutir suas identidades culturais. É o século de revisão dos paradigmas vigentes, sejam eles epistemológicos, sociais, políticos ou culturais, os quais carregam a marca da ideologia dominante que se expressa em ações de dominação, de espoliação e de hostilidades.

O trabalho de Michel Foucault deixa uma contribuição importante para o século das diferenças, quando o filósofo se propõe a pensar as relações de poder. Os discursos de poder geram linhas de pensamento e de forças que caminham paralelas à aparição de manifestações culturais da alteridade e, através de um jogo diabólico, reprimem, conformem lembra Foucault, “o poder é essencialmente o que reprime. É o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos.” (FOUCAULT, 1999, p. 21), e reprimem qualquer espécie de

discurso e de subjetividade que represente desafio e perigo a sua posição hegemônica. Resumidamente, exerce-se o poder em todo tipo de relação que exclui, que hierarquiza, que controla a favor de interesses e benefícios de um indivíduo ou um grupo de indivíduos.

Como resultado do exercício premente do poder, o filósofo destaca em seu estudo o aparecimento considerável de “saberes sujeitados”, expressão utilizada para se referir a todo tipo de saber, acontecimento ou subjetividade reprimida e censurada pelos movimentos da História. Em contrapartida, Foucault discorre sobre uma maior atuação e organização das genealogias nas últimas décadas do século XX, que, em suas palavras, seria “(...) o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais.” (FOUCAULT, 1999, p. 13). A genealogia estimula, portanto, a criação e o reconhecimento de novos espaços discursivos, introduzindo novas modalidades que descentralizam o poder discursivo ao agregar o discurso da diferença, que fere os antigos paradigmas ocidentais.

No entanto, concomitantemente ao crescimento das genealogias, o filósofo lembra o “aparecimento concreto” do poder nos últimos quarenta anos:

O que está em jogo em todas essas genealogias, vocês sabem, mal tenho necessidade de precisar, é isto: o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo? (FOUCAULT, 1999, p. 19)

O período rememorado por Foucault assiste paradoxalmente a uma forte atuação dos mecanismos de poder em um momento que coincide justamente com um aumento das manifestações populares, dos movimentos estudantis e trabalhistas, dos movimentos de libertação das colônias, das reivindicações diversas por parte dos grupos sujeitados, formando um grande coro de contestação a políticas de dominação e centralização.

As relações de poder não se constroem espontaneamente, todas são geridas por movimentos históricos e sociais que concedem o lugar da norma e da lei a certos grupos. Para tanto, destaco três níveis discursivos que atua(ra)m sobre a legitimação e padronização dos homens e seus saberes, e que, em virtude das questões desenvolvidas neste trabalho, necessitam ser lembrados: o discursivo religioso, o discurso científico e o discurso nacionalista. Esses grupos exercem uma atuação de domínio sobre as relações individuais e sociais, cada qual trabalhando a sua maneira em nome da ordem e da harmonia. Ironicamente, conforme nos lembra Foucault, o uso do poder sempre se justifica pela “defesa da sociedade”



(FOUCAULT, 1999, p. 26), certamente uma forma mascarada de se manter as relações de privilégios e controlar as minorias com suas adversidades. Esses poderes mantêm sua autoridade há séculos, alternando-se no topo da historiografia, todos obtiveram seu momento áureo, a saber, o teocentrismo, o iluminismo e o nacionalismo, mas não deixaram de influenciar e comandar as relações humanas, ainda marcadas por uma reação de menosprezo e inferiorização diante dos desvios e das diferenças.

Três princípios filosóficos ocidentais fortaleceram a disseminação dos discursos de poder como a voz de uma razão essencialista, totalitária e etnocêntrica: o logocentrismo, o fonocentrismo e o falocentrismo. A genealogia, destacada no ensaio de Foucault, atuaria contra esses três princípios, incentivando a representatividade social de sujeitos discursivos fora desses padrões. Assim, ao resgatar os “saberes locais, descontínuos, desqualificados” (FOUCAULT, 1999, p. 13), a genealogia contestaria as hierarquias e as segregações que sacrificam a diversidade humana em troca de ideais de universalidade e unidade. As produções discursivas dos sujeitados, como exemplo, podemos citar o homossexual, a mulher, o louco e o colonizado, transgridem a razão ocidental, substituindo a lógica da homogeneidade por uma nova razão de des-centramentos. No entanto, essas alteridades não propõem a eliminação dos discursos oficiais e eruditos, mas o reconhecimento de sua posição como sujeito através de uma nova forma de relação que transforma o modelo do *eu com o mesmo* por *eu com os outros*.

O multiculturalismo, como uma importante política cultural do século XX, desempenha um papel fundamental no século das diferenças, defendendo o *status* de sujeito aos discursos “sujeitados” pela ideologia dominante. O reconhecimento das diferenças como alteridade e não como inferioridade começa a fortalecer-se nas últimas décadas do século XX. Além do aparecimento real dos grupos sujeitados, os quais apresentavam identidades distintas da identidade nacional monoculturalista, as diversas correntes de deslocamentos humanos nesse período acrescentaram fôlego à política multiculturalista, a qual reivindicava direitos que garantissem liberdade, respeito e dignidade no contexto sócio-cultural.

Vale lembrar que fomentam esses deslocamentos humanos no século XX as guerras mundiais e os conflitos genocidas, que causam uma grande movimentação em função de inúmeras razões, dentre as quais se destacam os graves problemas econômicos e sociais e os conflitos étnicos resultantes de políticas culturais racistas e segregadoras. Expulsos pelos horrores da guerra e pelas perseguições do nazi-fascismo, um numeroso contingente humano parte em exílio pelo mundo, de modo a marcar definitivamente as regiões onde aportaram,

deixando traços étnicos e culturais que se perpetuaram através de seus descendentes. Como se vê, esses conflitos humanos aceleraram e revigoraram o processo de hibridização no mundo, consagrando fortes elos culturais entre os países de origem e os de destino, os quais foram escolhidos por boa parte das populações migrantes como seu lar.

O multiculturalismo é resultado, conforme apresentado na seção anterior deste capítulo, de um processo histórico longo, mas como definição conceitual somente aparece nas décadas finais do século XX. Acompanhada dos deslocamentos humanos e das políticas econômicas internacionais que incentivavam a realização de intercâmbios entre os países, a movimentação no contexto interno também se intensifica com a pressão de sujeitos marginalizados social e culturalmente contra políticas excludentes e totalitárias. Todos esses elementos congregados auxiliaram na constituição do discurso crítico da política multicultural, que, baseado nos novos valores, práticas e sujeitos culturais, sensibiliza-se para elaborar um conceito de cultura global, cosmopolita e multicultural condizente com a nova realidade. Resumindo, é nesse terreno promotor de trânsitos e trocas comerciais e humanas que a política multicultural consegue definir seu lugar e sustentar seu discurso de contestação cultural pelo reconhecimento da diferença.

Charles Taylor, um nome preeminente nos estudos sobre o multiculturalismo, destaca os dois principais posicionamentos críticos em que se fundamentam as políticas multiculturais: a política da diferença e a política da igualdade. A primeira prega a valorização da particularidade, sublinhando as diferenças como marcas da singularidade do homem e de sua cultura. Já a segunda parte da ideia da igualdade, de modo que todos devem possuir os mesmos direitos e ser tratados respeitosamente, sem distinções. Abaixo, transcrevemos um trecho em que Taylor descreve as duas práticas:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canastra” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. (TAYLOR, 1993, p. 61)<sup>5</sup>

As duas políticas são alvo de críticas, pois ambas apresentam uma certa fragilidade conceitual. A política da diferença, ao incentivar o indivíduo e suas particularidades, abre espaço para a discriminação, já que dilui o princípio da igualdade universal ao tratar

---

<sup>5</sup> Tradução minha: Com a política da dignidade igualitária o que se estabelece pretende ser universalmente o mesmo, uma “canastra” idêntica de direitos e imunidades, com a política da diferença, o que pedimos que seja reconhecido é a identidade única deste indivíduo ou deste grupo, o fato de que é distinto dos demais.”

distintamente os grupos culturais. Em contrapartida, a política da igualdade fecha-se às diferenças, tendendo a sacrificar a diversidade das pessoas em nome de um posicionamento homogeneizante.

Ambas as políticas multiculturais são marcadas pela exclusão e discriminação. Na política da diferença, estimulam-se as diferenças culturais e linguísticas, mas conserva-se indiretamente a manutenção dos padrões culturais dominantes. Por outro lado, a política da igualdade acaba fortalecendo grupos fechados, cuja ação fica restrita a certas localidades e a grupos específicos. Portanto, ambas podem ser atravessadas por relações desiguais de poder, visto que tanto a política da diferença quanto a da igualdade podem, mesmo que não intencionalmente, fortalecer um determinado padrão cultural hegemônico. No caso do incentivo à diferença, a ausência de um princípio igualitário pode gerar tanto grupos mais privilegiados quanto uma incontrolável dispersão de grupos culturais, organizados normalmente em minorias, gerando insatisfação e perda de legitimidade e representatividade frente a grupos culturais mais fortalecidos. Já em relação ao incentivo à igualdade, dado o fato de objetivar uma certa harmonização dos valores e práticas culturais, pode haver uma identificação entre suas realizações culturais e um grupo de poder, rompendo a suposta neutralidade da dignidade igualitária. Em resumo, os bens e valores multiculturais podem ser neutralizados e absorvidos pela força de uma Cultura que elege previamente uma língua, uma cultura e uma história para representar toda a nação.

Um caso bastante interessante é registrado por Arnaldo Rosa Vianna Neto em seu ensaio *Multiculturalismo e pluriculturalismo*, que mostra que as práticas multiculturais podem ser adotadas no intuito de afirmar uma cultura de cunho nacionalista e enfraquecer grupos minoritários. É o caso do Canadá, primeiro país a adotar uma política multicultural, que se apresenta até hoje cindido culturalmente e linguisticamente entre o Canadá francófono e o Canadá anglófono. Segundo Neto: “Nesse caso, ao invés de o multiculturalismo canadense servir à conciliação da diversidade cultural, foi usado para diluir o poder da minoria francófona no Canadá.” (FIGUEIREDO, 2005, p. 302). O multiculturalismo, conforme a leitura apresentada, pode ser utilizado como um jogo de poder pelas forças dominantes, incentivando-o na expectativa de que gerará dispersão e enfraquecimento das minorias.

Como se pode esperar, a opção pela igualdade ou pela diferença normalmente é acompanhada, na práxis, de exemplos de violação e supressão dos grupos culturais minoritários. Cientes disso, estudiosos do multiculturalismo, a exemplo de Taylor, em defesa

da política do reconhecimento têm debatido um caminho intermediário, tendo vista que não tem como ignorar a multiplicidade de culturas que se apresentaram para o mundo exigindo merecidamente seu reconhecimento e, por outro lado, não há como negligenciar a pressão de grupos dominantes por mantê-las suprimidas, corrompendo princípios libertários e igualitários fundantes dessas políticas culturais.

Portanto, trabalhar entre essas duas perspectivas implica valorizar indistintamente a identidade e a diferença, congregando elementos que particularizam determinada cultura e elementos que possam oferecer mais segurança e dignidade às culturas e seus povos. Esse debate tem sido constantemente visitado pelos defensores do liberalismo e do comunitarismo, que, conforme mostra Ramón Soriano em *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*, vêm superando essas conceituações binárias para mais acertadamente entender e combater as hierarquias e as desigualdades culturais, de sorte que “Hay liberales tan abiertos que parecen comunitaristas y comunitaristas tan ténues que parecen liberales proclamándose ellos mismos no frontalmente contrarios al liberalismo” (SORIANO, 2004, p. 20)<sup>6</sup>

Ramón Soriano constrói seu pensamento sobre o interculturalismo a partir da dialética entre os estudos críticos de partidários do liberalismo e do comunitarismo, afirmando ocupar-se de uma terceira via, como afirma em: “Interculturalismo como una tercera vía entre modernidad abstracta universalista y posmodernidad relativista y deconstructiva; entre liberalismo y comunitarismo (formulaciones en la filosofía práctica de ambas corrientes filosóficas).” (SORIANO, 2004, p. 12)<sup>7</sup>. Do pensamento liberal, Soriano destaca o espaço que a corrente concede ao indivíduo e aos direitos individuais, de modo a mentalizar um governo que incentive a autonomia pessoal garantida por direitos iguais. Do comunitarismo, o autor ressalta o incentivo ao particularismo e ao relativismo cultural, tendo em vista que a corrente se ocupa dos interesses e dos direitos das comunidades, destacando-se no trabalho de defesa das minorias.

O comunitarismo ganhou muitos adeptos nos contextos nacionais em virtude de políticas culturais homogeneizantes e segregadoras, de modo a significar um espaço de resistência cultural. Com o enfraquecimento do poder de intervenção do Estado, as políticas sociais públicas tendem a diminuir sua responsabilidade sobre o indivíduo. Assim, tornou-se

---

<sup>6</sup> Tradução minha: “Há liberais tão abertos que parecem comunitaristas e comunitaristas tão ténues que parecem liberais proclamando-se eles mesmos não frontalmente contrários ao liberalismo.”

<sup>7</sup> Tradução minha: “Interculturalismo como uma terceira via entre modernidade abstrata universalista e pós-modernidade relativista y desconstrutiva; entre liberalismo e comunitarismo (formulações na filosofia prática de ambas correntes filosóficas).”

comum a organização de grupos humanos que, baseados na identificação étnica, social ou cultural, reuniram-se em grupos culturais minoritários. As comunidades representam, nesses casos, um espaço alternativo onde um pouco mais de dignidade pode ser assegurada diante de um universo de hostilidades.

No entanto, a proliferação das minorias enfraquece sua força de contestação e inclusive dificulta o reconhecimento de seus direitos, lembrando que as minorias são muitas e igualmente são diversos seus direitos e necessidades. A fragmentação normalmente é seguida de um histórico de direitos desiguais e de um sentimento de desconfiança entre as culturas, consequentemente, gerando isolamento entre culturas e pessoas. Frente ao poder da política cultural nacional, as minorias – se fragmentadas e isoladas – perdem representatividade pública e podem também ter sua dignidade igualitária violada.

Como se vê, a organização em comunidades fechadas apresenta um certo perigo e uma agressão a dois princípios fundamentais para as formações multiculturais e para o interculturalismo: 1. A cultura em si apresenta um grande dinamismo e disposição para adaptar-se ao outro; 2. Todas as culturas são igualmente valiosas. Além disso, essas formações fechadas contradizem o princípio cosmopolita do multiculturalismo ao apresentarem-se localizadas, enraizadas e fechadas. Como um jogo paradoxal, o que se tem exemplifica um tipo de formação cultural homogeneizante, em que se encenam outros atores e outros cenários, mas os mesmos papéis de um mesmo enredo. Além disso, é comum o emprego da violência desses grupos contra pessoas e contra bens materiais dos centros de poder, situação que instiga um sentimento de repulsa das duas partes, repulsa que poderia ser denominada em muitas circunstâncias como ódio. Ademais, esses agrupamentos, em vez de fomentar uma atitude de reconhecimento da diferença, acabam sendo taxados como seres inferiores e exóticos.

Soriano traça uma leitura interessante sobre a história do liberalismo que transita entre o liberalismo clássico ao liberalismo contemporâneo, mais rico e variado, nas palavras do autor. Segundo o estudioso, o liberalismo mais dogmático cria uma barreira entre indivíduo e sociedade, direitos individuais e direitos coletivos, postura que vem sendo revista e revigorada pelo liberalismo contemporâneo que prevê o sujeito como ser social e revê a cegueira do liberalismo individualista em relação às diferenças e aos direitos coletivos das minorias. As críticas principais ao liberalismo concentram-se nessa postura negligente em relação aos grupos minoritários, fomentando uma identidade cultural em que se excluem os traços de relativismo e particularismo. Nesse sentido, oferece abertura às práticas e valores culturais

etnocêntricos, mas, conforme foi colocado anteriormente, podem ser nocivas quando apresentam um uso desmesurado do etnocentrismo (CUCHE, 2002).

Por outro lado, o liberalismo mostra sua importância para as políticas culturais contemporâneas no enfoque que dá à liberdade individual, já que, em sua leitura, o comunitarismo pecaria especialmente em sobrepor a comunidade aos direitos e necessidades do indivíduo. Do liberalismo, portanto, deve ser ressaltado aqui o destaque ao sujeito como elemento ativo social e culturalmente e a defesa de um Estado que incentive a autonomia individual. Para o interculturalismo, é importante pensar em sujeitos protagonistas, tendo em vista o estado de direitos e deveres que a prática intercultural exigiria do sujeito. Ser autônomo implica a possibilidade de escolha, implica o desejo de entrar e sair de determinada situação cultural caso tenha sua dignidade ameaçada por pressões comunitaristas ou liberalistas, ou seja, por práticas culturais que possam ferir sua liberdade de escolha ou que possam ameaçar sua própria existência.

Como se pode observar, o interculturalismo parte das experiências da política multicultural, resgatando obviamente o que dela significou crescimento e amadurecimento humano e cultural. Dois exemplos merecem ser destacados, no que tange ao reconhecimento dos direitos das minorias. O multiculturalismo pode ser elencado entre os agentes fomentadores da criação de leis e direitos que garantiram algumas mudanças nos cenários nacional e internacional para, respectivamente, as populações autóctones e o estrangeiro. Nos estados latino-americanos, por exemplo, a questão indígena ganha mais apoio das políticas públicas, como na demarcação e concessão de títulos de posse de terras e na criação de políticas de preservação da língua e da cultura indígena. No cenário internacional, percebe-se também um fortalecimento das leis e de discussões que condenam criminalmente a xenofobia e o racismo contra o estrangeiro.

O início do século XXI registra uma necessidade de reelaboração e aprimoramento das práticas multiculturais, de sorte a modificar o cenário cultural da exclusão, hierarquias e desconfianças culturais. Embora o multiculturalismo tenha apresentado uma importância indiscutível para o surgimento de políticas culturais inovadoras, as falhas comunicativas entre as culturas são ainda sensíveis, as quais podem ser traduzidas por sérios problemas de convivência e de inospitalidade entre as diferenças. Assim, o interculturalismo dialoga com essa realidade social que, contradizendo sua lógica interna, parece convocar a elaboração de um novo projeto humano de revisão e transformação dos paradigmas culturais e políticos neste início de século. Os paradigmas correntes herdaram dos séculos anteriores um histórico de

espoliação e discriminação, porém, não podemos negar que um enorme avanço já se faz sentir no desmantelamento dos conceitos de unidade e pureza, que se deslegitimam diante da política da heterogeneidade.

Conforme se tentou mostrar, o interculturalismo, como teoria, está respaldado por diversas vozes teóricas que tentaram desmontar os binarismos conceituais para entender, explicar e aprimorar a relação homem-cultura, de sorte a convergirem na criação de uma teoria que reza pela aproximação e complementação em vez da negação e do centramento. Em outras palavras, o interculturalismo, como política cultural, não surge espontaneamente, mas de um diálogo com vozes teóricas proponentes a pensar a mesma questão e de um diálogo histórico com o mundo, suas práticas sociais e suas necessidades.

No entanto, se, por um lado, o interculturalismo pode ser interpretado como uma realidade teórica, por outro, causa uma certa aflição ao ser pensado no campo da práxis. Ramón Soriano registra em seu livro essa mesma preocupação, introduzindo seu estudo dos princípios do interculturalismo com a seguinte observação:

Soy consciente de que los principios que vienen a continuación son principios teóricos que exigen, para una acceptable ejecución, unas condiciones interculturales idóneas, actualmente inexistentes. Se habla mucho en la doctrina, de la necesidad de diálogo intercultural y de los problemas de las culturas contextualizadas, y menos de un problema previo, como es la situación de desequilibrio en que viven las culturas con relaciones entre ellas de dominio dependencias. Vale la pena afrontar el reto e ir al mismo tiempo desbrozando los principios razonables del discurso intercultural a la vez que exigiendo la construcción de unas circunstancias adecuadas para su desarrollo; los dos lados, interno y externo, de un mismo proceso. Esperar e echarnos a dormir hasta que aparezcan las deseadas circunstancias favorables no conduce a nada. (SORIANO, 2004, p. 111)<sup>8</sup>

Como condição ideal basilar, o interculturalismo necessitaria de um contexto de igualdade entre as culturas, condição que permitiria que os todos os agentes culturais assumissem o ponto zero nas situações de intercâmbio cultural. Contudo, defendemos que o interculturalismo, assim como a hospitalidade, deve ser aplicado e discutido em situações de hostilidades, já que sua presença se faz mais necessária e justificável quando há divergências

---

<sup>8</sup> Tradução minha: “Sou consciente de que os princípios que vêm a seguir são princípios teóricos que exigem, para uma execução aceitável, umas condições interculturais idóneas, atualmente inexistentes. Se fala muito na doutrina, de necessidade de diálogo intercultural e dos problemas das culturas contextualizadas, e menos de um problema prévio, como é a situação de desequilíbrio em que vivem as culturas com relações entre elas de domínio e dependências. Vale a pena afrontar o desafio e ir ao mesmo tempo desembaraçando os princípios razoáveis do discurso intercultural e simultaneamente exigindo a construção de umas circunstâncias adequadas para seu desenvolvimento; os dois lados, interno e externo, de um mesmo processo. Esperar e deixar-nos a dormir até que apareçam as desejadas circunstâncias favoráveis não conduz a nada.”

de valores e interesses. Vale lembrar que o interculturalismo é uma política de negociação e não pode esquivar-se de situações culturais tensas em que se visualizam conflitos iminentes. Nesse sentido, deve ser insistentemente lembrando quando também tem seus princípios violados, pois, conforme será destacado nos capítulos seguintes, a adoção da abordagem intercultural tangencia o pressuposto de que propostas de mudanças culturais precisam de um tempo para serem absorvidas e entendidas como eficazes.

Ver-se-á que, quando mais amplo é o espaço de negociação, mais dificuldades encontram as práticas interculturais. O interculturalismo, portanto, como prática social, mostra-se limitado a casos mais pontuais, em que há uma pré-disposição às trocas culturais e menos interesses envolvidos. Indubitavelmente, o poder econômico e os interesses comerciais vêm emperrando as práticas interculturais, pois coloca em jogo um conjunto de forças dissidentes que impedem a formação de parcerias culturais. Ciente dessas forças, o interculturalismo investe na herança liberal que idealiza a autonomização do sujeito, para que, diante de relações desiguais e injustas, tenha a liberdade e a criticidade para recusar parcerias que se mostrem danosas.

Para discutir o interculturalismo como uma práxis, duas representações metafóricas serão trabalhadas nesta tese: o viajante e o narrador. Ambas as figuras são importantes para a constituição de uma memória nacional de deslocamentos no interior e para fora dos territórios nacionais. No entrelaçamento dessas figuras, identidade e alteridade, universalismo e particularismo, nação e indivíduo, familiar e estrangeiro encontram-se, portanto, nossa leitura parte da dialética das performances desses sujeitos para pensar o espaço teórico e pragmático do interculturalismo. É nos cruzamentos que os dois se firmam como sujeitos culturais, de modo que ambos são, por excelência, sujeitos do interculturalismo. Esses sujeitos representam aqueles que vivem grandes experiências interculturais e aqueles que vivem experiências interculturais em círculos sociais mais restritos, aqueles que conhecem e praticam a arte da negociação, aqueles que vivem, compartilham e comunicam suas experiências e aprendizados. Em suma, o viajante e o narrador convivem com diferentes subjetividades, acrescentando à relação homem e cultura sujeitos e espaços sociais distintos, em que o estrangeiro e o nacional, o deslocamento e a fixidez, o mar e a terra, a alteridade e a identidade, o exterior e o interior confluem para formar uma identidade cultural singular.

O interculturalismo não deve ser visto como uma proposta de prática social que está além do sujeito, destinado unicamente ao escopo de intercâmbios realizados em contextos sociais mais amplos e sob a operância e articulação de órgãos governamentais. Mas deve ser



repassado como o aprendizado de uma prática diária nos contextos mais domiciliares, nas relações sociais indivíduo-indivíduo, indivíduo-comunidade, indivíduo-nação. Sua teoria aponta para o exercício de responsabilização do indivíduo, que deve sim ser respaldado por direitos, mas não negligencia a participação efetiva e responsável do sujeito no processo de amadurecimento da política cultural. Essa leitura dialoga com o fato do indivíduo ter uma participação considerável na formulação e reformulação dos seus bens e valores culturais herdados, sendo, assim, responsável pela cultura que assume social e individualmente. Conseqüentemente, o interculturalismo defende uma política que aposta na capacidade de intervenção e transformação do indivíduo sobre seu meio cultural, de modo a contestar certas políticas assistencialistas que geram dependência, alienação e subestimam o potencial individual.

### 3. A ilha e a jangada: uma experiência de errância e deslocamento

*Não é verdade. A viagem não acaba nunca. Só os viajantes acabam. E mesmo estes podem prolongar-se em memória, em lembrança, em narrativa. Quando o viajante se sentou na areia da praia e disse: “Não há mais que ver”, sabia que não era assim. O fim duma viagem é apenas o começo doutra. É preciso ver o que não foi visto, ver outra vez o que se viu já, ver na primavera o que se vira no verão, ver de dia o que se viu de noite, com sol onde primeiramente a chuva caía, ver a seara verde, o fruto maduro, a pedra que mudou de lugar, a sombra que aqui não estava. É preciso voltar aos passos que foram dados, para os repetir, e para traçar caminhos novos ao lado deles. É preciso recomeçar a viagem. Sempre. O viajante volta já. (SARAMAGO, 1997, p. 387)*

Iniciemos nossa discussão com uma incisiva afirmação de Zygmunt Bauman: “Hoje em dia estamos todos em movimento” (BAUMAN, 1999, p. 85). No livro de Bauman, o crítico pensa a movimentação como uma condição moderna resultante da forma como o homem experimenta o espaço, no sentido de que as distâncias diminuem e os territórios se aproximam. O homem adapta-se a uma movimentação ordinária imposta pelos novos fluxos transacionais de bens financeiros, culturais e informacionais, provenientes da intensificação dos movimentos humanos. Para tanto, a metáfora da viagem e do viajante parece ser produtiva para discutir essa condição de vida em trânsito, que, acompanhada da facilidade de transporte e do desenvolvimento da tecnologia de informação, tem incentivado o deslocamento do viajante e propiciado a realização de infinitos itinerários e a ampliação das redes de comunicação pelo mundo afora.

O tema da viagem fascinou o homem e sua literatura de todas as épocas, em busca pelo desconhecido, pelos centros de produção cultural, por um mundo diferente. O conceito de viagem pode transformar-se ao longo do tempo, assim como os viajantes e suas embarcações, que são guiados por diferentes motivações, mas o espírito de busca aventureiro simboliza um elo em comum entre todos os viajantes e continua a reproduzir nas mentes criativas histórias e personagens inimagináveis.

A viagem e o viajante sempre despontaram como objeto de interesse de muitos escritores, porém, ao contrário das clássicas narrativas de viagem em que o viajante era provido de uma índole heróica de onipotência, o novo viajante caracteriza-se por um sentimento de angústia e fragilidade perante as coisas do mundo. As viagens, por sua vez, são

motivadas por uma sensação de estranhamento e mal-estar, logo, o distanciamento se mostra necessário para melhor ver e compreender o mundo, as pessoas e a si mesmo. Entretanto, da mesma forma que o novo viajante anseia por vagar pelo além-mar, ele também expressa um desejo por aportar em águas mais tranquilas e confortantes.

O viajante é movido por um desejo de ver, experimentar e sentir cada passo de seu trajeto. Sua trajetória de vida possibilita-lhe ser representante de uma voz e visão crítica e ocupar socialmente a função do homem sábio e experiente. Para ele, é preciso ter olhos atentos e um coração astuto para ver grandes obras e reconhecer o valor de produções menores, invisíveis aos olhos da maioria das pessoas que por ali passam. Esse viajante deve ter uma sensibilidade diferente e ser um bom leitor.

Walter Benjamin, em seu ensaio *Imagens do pensamento*, metaforiza a cidade Paris pela imagem de um livro, representação profícua para simbolizar a relação de nosso viajante-leitor com o espaço de visitação, posição que requer a sensibilidade de ver diante de si uma cidade-texto para ser desvelada. Benjamin sintetiza Paris com os dizeres: “Paris é um grande salão de biblioteca atravessado pelo Sena.” (BENJAMIN, 1986, p. 195). O viajante que encontramos nas páginas de José Saramago representa esse bom leitor dos lugares por onde passa e das pessoas com quem convive, aprendeu com a vida a ler profundamente e atentamente.

Em *As palavras de Saramago*, livro publicado postumamente que reúne algumas falas do escritor português, Saramago lembra-nos a diferença entre as palavras viajar e fazer turismo, atividades que requerem leituras espaciais e motivações diferentes. José Saramago representa a imagem de um viajante-leitor, pois em sua vida de viajante viu e sentiu cada lugar por onde passou, sem pressa, coletou e tomou nota das emoções e reflexões que cada lugar lhe despertou. Visitou museus, monumentos, heróis, como também pessoas an nimas e casebres. Viu e reparou peças que, na hierarquia dos museus, ocupavam espaços menores e menos iluminados, viu e reparou pessoas e lugares que não constavam na historiografia portuguesa.

A viagem constitui uma temática recorrente na obra de José Saramago, um exímio viajante, que viajou através dos séculos, das culturas, dos continentes, da imaginação para expressar um pouco da complexa e fabulosa realidade humana através de suas tramas e seus personagens. Um escritor que optou por viver em uma ilha - flutuante, móvel e sensível às mais singelas realizações humanas. Uma ilha que não se desconectou das questões do mundo e dos homens, que transcendeu sua localização geográfica para aportar em todo e em nenhum

lugar. Saramago confidencia em entrevistas que “Lanzarote é a minha jangada de pedra.” (SARAMAGO, 2010, p. 166), imagem sugestiva que conota uma transformação do espaço pelo espírito aventureiro e errante de seu morador, transformando-a em lugar de trânsitos e, quando fatigado da viagem, um lugar de pouso e tranquilidade.

No romance *A jangada de pedra*, Saramago conta-nos a história de uma monumental viagem marítima da península ibérica que desencadeia uma série de histórias, experiências e sonhos. Essa viagem desdobra-se em inúmeras outras, as quais traduzem a pluralidade de pessoas, expectativas e desejos envolvidos. Saramago relaciona a experiência da viagem como algo disseminante e multiplicador, uma experiência cuja pluralidade de significados e valores traz resultados distintos, uma experiência fascinante e necessária. Retomemos um trecho do livro *Jangada de pedra*:

Argumentam, porém, alguns cépticos que a prova real de todas estas hipóteses, uma vez que disso mesmo não passam, ver-se-á daqui a algumas semanas, se a península prosseguir a rota que agora leva e que a fará entalar-se entre a Groelândia e a Islândia, terras inóspitas para portugueses e espanhóis, geralmente habituados às suavidades e abandonos de um clima temperado, a tender para o quente na maior parte do ano. Se tal vier a acontecer, a única conclusão lógica a extrair de tudo quanto se viu até agora, é que, afinal, a viagem não valeu a pena. O que, por outro lado, seria, ou será, uma maneira demasiado simplificada de encarar a questão, pois nenhuma viagem é ela só, cada viagem contém uma pluralidade de viagens, e se, aparentemente, uma delas parece apresentar tão pouco sentido que nos sentimos autorizados a sentenciar, Não valeu a pena, mandaria o senso comum, se por preconceito e preguiça o não obliterássemos tantas vezes, que verificássemos se as viagens de que aquela foi conteúdo ou continente não serão valiosas bastante para terem, afinal, valido a pena e as penas. Todas estas considerações reunidas nos aconselham a suspendermos os juízos definitivos e outras presunções. As viagens sucedem-se e acumulam-se como as gerações, entre o neto que foste e o avô que serás, que pai terás sido, Ora, ainda que ruim, necessário. (SARAMAGO, s/d, p. 239-240)

Na citação acima, Saramago implicitamente responde ao questionamento de Fernando Pessoa em um de seus mais conhecidos versos “Valeu a pena? Tudo vale a pena / se a alma não é pequena” do poema *Mar Português* (PESSOA, 1997, p. 153). A viagem e o viajante estão envolvidos por uma experiência ambivalente de morte e vida, alegria e tristeza, ganhos e perdas, insegurança e expectativa, medo e coragem, o que a torna uma valiosa experiência de vida. A viagem impõe uma atmosfera de mudança e aprendizado.

O narrador de *A jangada de pedra* centra-se na história dos cinco viajantes: Joana Carda, Joaquim Sassa, Pedro Orce, José Anaíço e Maria Guavaira, pessoas simples que compartilham um destino em comum nesta imprevisível empreitada. Interessante observar

que neste relato de viagem não são destacados heróis ou grandes feitos, mas pequenas obras de autores desconhecidos. Dois fatos curiosos guiam nossos viajantes: o cão Piloto e o fio de lã azul, sendo responsáveis por unir o grupo. Dotado de uma sensibilidade e um senso de direção extraordinários, o Cão estabelece fortes vínculos com o grupo e auxilia em sua sobrevivência, conforme apresenta a passagem: “Disse Joaquim Sassa, benevolente enfim, Cãozinho bonito, se fores capaz de tratar de nós como parece saber tratar de ti, estamos bem entregues à tua canina competência.” (SARAMAGO, s/d, p. 159). O fio azul, por sua vez, alinhava a vida dos seis viajantes, ajudando a tecer uma história de vida em comum, e, assim como o cão, serve como um elo: “(...) o fio azul é a mais forte atadura do mundo, como daqui a pouco se há-de-ver.” (SARAMAGO, s/d, p. 241)

Sem mapas e sem coordenadas, os viajantes seguem o fluxo das águas à espera de um porto seguro. José Saramago encerra seu livro comentando a respeito do fim da viagem pelo oceano e do destino incerto dos viajantes.

A península parou. Os viajantes descansarão aqui este dia, a noite e a manhã seguinte. Chove quando vão partir. Chamaram o cão, que durante todas estas horas não se afastou da cova, mas ele não foi. É o costume, disse José Anaíço, os cães resistem a separar-se do dono, às vezes deixam-se morrer. Enganava-se. O cão Ardent olhou José Anaíço, depois afastou-se lentamente, de cabeça baixa. Não o tornaram a ver. *A viagem continua*. Roque Lozano ficará em Zufre, irá bater à porta de sua casa, Voltei, é a sua história, alguém há-de querer contá-la um dia. Os homens e as mulheres, estes, seguirão o seu caminho, que futuro, que tempo, que destino, a vara de negrilho está verde, talvez floresça no ano que vem. (SARAMAGO, s/d, p. 317, grifo nosso)

Saramago retoma a ideia de uma interminável viagem, igualmente apresentada na última página e no último parágrafo do seu livro *Viagem a Portugal*, indicado na epígrafe. A viagem contínua a que se refere o escritor português simboliza a luta diária pela vida, os aprendizados, as histórias contadas e ouvidas, as amizades, cada momento vivido ou sonhado. *A viagem continua* por meio de um processo infundável de mudança no homem e em seu tempo. Tudo é mutável e a viagem tende a concatenar as transformações, de modo que nem a península nem as pessoas serão mais as mesmas após a viagem peninsular.

O escritor finaliza seu livro sinalizando uma certa expectativa pela viagem a ser seguida, como se a vara de negrilho sinalizasse uma resposta às inquietantes palavras em tom interrogativo “que futuro, que tempo, que destino” sobre a continuidade da viagem. A viagem engendra um estado de esperança, pois ela carrega a marca da imprevisibilidade e da possibilidade. A vara de negrilho posta na sepultura de Pedro Orce, um dos integrantes do

grupo, no lugar da cruz, não sinaliza o fim, mas o começo de uma nova caminhada, afinal, “talvez floresça no ano que vem.”.

Duas palavras entrecruzam-se no excerto indicado: viagem e futuro. A partir dessa aproximação, vale lembrar a curiosa epígrafe do livro “Todo futuro es fabuloso”, em que sugerimos uma sobreposição das duas palavras – viagem e futuro, logo “Todo viaje es fabuloso”. O adjetivo “fabuloso” indica algo incrível, admirável, grandioso, imaginário e inventado, adjetivos sinônimos que conseguem exprimir a força atrativa e surpreendente que envolve a viagem e seu viajante. Portanto, lê-se inscrito na epígrafe um índice que remete à viagem de nossa jangada de pedra, em cujo percurso projetos de vida são reconstruídos e revigorados, substituindo modelos antigos engessados no tempo.

Discursar sobre viagem e viajante impõe-nos a refletir acerca de pontos fulcrais para a crítica cultural contemporânea, quando o deslocamento nem sempre é motivado por uma questão de escolha, mas por uma questão vital, por razões díspares para atender às mais diversas necessidades. E é nesse contexto que nossa leitura da viagem peninsular se insere, como um movimento irremediável transcontinental pela tentativa de redefinição das identidades culturais e de um lugar no contexto internacional. *A jangada de pedra*, portanto, esboça o início de uma postura política internacional voltada para a negociação, de modo a servir como instrumento crítico e performático para o entendimento e aplicação do interculturalismo no contexto global.

### **3.1 Uma proposta de deslocamento**

No romance *A jangada de pedra*, sobressaem duas grandes movimentações: a viagem do grupo de amigos formado por José Anaíço, Joaquim Sassa e Pedro Orse, Joana Carda, Maria Guaivara e o cão Piloto e a viagem marítima da Península Ibérica. Embora distintas, essas viagens ocorrem de modo simultâneo e complementar, originando uma série de deslocamentos por negociações políticas no âmbito internacional e de deslocamentos humanos por adaptações e reajustamento ao novo espaço de convivência. Em poucas palavras, tem-se uma viagem para fora de Portugal e uma para o Portugal interior, ambas requerendo, para efeito de entendimento, a adoção de práticas interculturais.

Utilizou-se o termo complementar como contraste a um montante significativo de narrativas de viagens que destacam os feitos de grandes heróis, de reis, de acontecimentos épicos e esquecem-se das histórias daqueles que ficaram, cuja permanência não pode ser entendida como ausência de movimentação, mas como sinônimo de trânsitos internos, de movimentos interpessoais e de viagens intranacionais. No romance de Saramago, essas viagens (*para dentro e para fora*), ao invés de adversativas, são complementares, trabalhando juntas para formar uma única narrativa de viagens. A viagem, na narrativa do escritor português, é composta por incontáveis cruzamentos de experiências, itinerários e pessoas, as quais comungam entre si uma mesma característica, a sensação de estar em movimento constante.

O trecho abaixo expõe uma reflexão de Pedro Orse acerca da constatação de um universo em movimentação constante:

Li uma vez não sei onde que a galáxia a que pertence o nosso sistema solar se dirige para uma constelação de que agora também não me lembra o nome, e essa constelação dirige-se, por sua vez, para um certo ponto do espaço, gostaria de ser mais exato, mas a minha cabeça não reteve os pormenores, no entanto o que eu queria dizer era o seguinte, ora reparem, nós aqui vamos andando sobre a península, a península navega sobre o mar, o mar roda com a terra a que pertence, e a terra vai rodando sobre si mesma, e, enquanto roda sobre si mesma, roda também à volta do sol, e o sol também gira sobre si mesmo, e tudo isto junto vai na direcção da tal constelação, então o que eu pergunto, se não somos o extremo menor desta cadeia de movimentos dentro de movimentos, o que eu gostaria de saber é o que é que se move dentro de nós e para onde vai, não, não me refiro a lombrigas, micróbios e bactérias, esses vivos habitam em nós, falo doutra coisa, duma coisa que se mova e que talvez nos mova, como se movem e nos movem constelação, galáxia, sistema solar, sol, terra, mar, península, (SARAMAGO, s/d, p. 256)

Ao aludir a uma cadeia de objetos em movimento, Pedro Orse lança uma atenção especial para o extremo menor que é o homem, que se move impulsionado por algo que o personagem não soube explicar, mas algo forte o bastante para manter uma grandiosa engrenagem em movimento sob a tríade homem-terra-universo. Esse movimento, a que se refere Orse, pode ser tomado como representação simbólica de uma movimentação que se realiza animicamente, de dentro para fora, a qual seria responsável pelas ações humanas e daria impulso para que o homem interviesse em seu mundo. Ou seja, a noção de movimento congrega tanto a percepção real de uma reação física quanto uma leitura metafórica de uma pulsação vital que produz transformações no próprio homem. Esses dois tipos de movimentos,

normalmente associados, são responsáveis pelas mudanças sociais e humanas advindas das relações entre os homens e dos homens com seu meio social.

Interessante observar o motivador do trânsito peninsular. Aparentemente, acontecimentos insólidos seriam a causa da movimentação da península, já que nenhuma causa natural pôde ser constatada pelo discurso da ciência (SARAMAGO, s/d, p. 50). Assim, teriam sido responsáveis pela fissura das rochas: um risco com uma vara de negrilho que nunca se apaga, uma pedra pesada lançada ao longe no mar, a sensação sob os pés de que a terra treme, a companhia constante de um grupo de estorninhos e um longo fio de lã azul; todos estes executados sincronicamente, em localidades distintas, por nossos cinco viajantes supracitados. Ressalta-se que, distintamente das motivações habituais, essas viagens são desencadeadas por pequenas ações de pessoas ordinárias. Em contraste com as grandes viagens que têm tido como impulso os interesses econômicos e políticos, uma ordenação oficial, enfim, a busca pela glória e pelo poder.

A viagem metaforicamente abrange todo tipo de deslocamento humano que impulsiona o homem a se mover, o que, necessariamente, pressupõe alteração e crescimento. A partir da separação da península do restante do continente europeu, movimentos imprevisíveis e simultâneos desencadeiam transformações extraordinárias no panorama geográfico e social de Portugal. Um primeiro grupo de mudanças advém da transformação de uma península em uma ilha, o que, conforme será apresentado, altera a cartografia dos dois países ibéricos (Portugal e Espanha) e inaugura um novo cenário de negociação e diálogo no âmbito internacional, de modo que a Península passa a ser simbolicamente comparada a um “imenso barco” (SARAMAGO, s/d, p. 131) prestes a aportar em um lugar desconhecido e imprevisível; um segundo, mais localizado, pode ser representado pelas profundas alterações internas no contexto social que se fragiliza diante da busca desenfreada por comida, transporte e abrigo, de tal modo que permite a Saramago tecer uma comparação entre a organização social e a montagem de um castelo de cartas, como indica em: “Viu-se então como o edifício social, com toda a sua complexidade, não passar de um castelo de cartas, sólido apenas de aparência, se dermos um safanão na mesa em que está armado, vai-se abaixo. “ (SARAMAGO, s/d, p. 223).

Dentro do universo de movimentação social, a narrativa centra-se no grupo de cinco amigos e seu cão que experimentam uma dupla jornada: uma de caráter empírico que atravessa a península e, em um âmbito mais amplo, o Atlântico e outra de caráter metafísico que é atravessada pelos sentimentos e pelas emoções. Esta última, quando conjugada com o



deslocamento geográfico, motiva sensíveis alterações em seus viajantes, como o que ocorre com o grupo que desenvolve entre si um forte elo de afetividade e respeito ao longo de suas andanças, como mostra o trecho abaixo que registra o primeiro momento em que o narrador constata o surgimento do sentimento da amizade:

Jantam comigo, saíram da boca de Pedro Orse, é o seu dever hospitalário. José Anaíço e Joaquim Sassa não acharam que fosse preciso responder, alguém diria que foi má educação calarem-se, mas esse sabe pouco das naturezas humanas, outro mais informado juraria que estes três homens se tornam amigos. (SARAMAGO, s/d, p. 87)

À medida que a viagem prossegue, esses sentimentos estreitam-se, o grupo amadurece suas relações e fortalece o sentido de amizade. A jornada oferece aos cinco amigos uma travessia por um universo que desponta de uma relação amorosa com o outro.

A palavra deslocamento adquire riqueza semântica ao ser colocada em diálogo com o romance de Saramago, contexto que transcende a mudança física e geográfica, normalmente acompanhada por planejamentos, itinerários, guias e mapas, para adentrar em um universo de mudanças mais subjetivas, imprevistas e espontâneas. Des-locar implica, obrigatoriamente, saída, mudança, transformação, passagem de uma posição inicial para outra, conseqüentemente, cria uma condição nova de câmbio, permutação e troca *inter*-nacional, *inter*-peninsular e *inter*-pessoal. Situação que, em *A jangada de pedra*, se materializa na prática de uma política de negociação que precisa ser construída e que, paulatinamente, apresenta respostas produtivas às considerações conceituais do interculturalismo; negociações estas que esbarram conflituosamente, em alguns momentos, em atitudes que correspondem a uma política de sobreposição dos interesses pessoais.

Portanto, o deslocamento emerge como uma condição metafórica para a produção de práticas interculturais, em virtude de sua capacidade de mobilizar e de movimentar. Assim, não há deslocamento sem passar por um processo de abertura e flexibilização, pois, mais do que transpor fronteiras geográficas, o deslocamento engendra uma travessia fluida entre o que está fora e o que está dentro, instâncias que não podem ser separadas e nem esquecidas. Assim, o sujeito em deslocamento pode tanto se contaminar pelo exterior quanto fazer com que o interior/o dentro se manifeste como força de intervenção.

Dado o valor que o deslocamento adquire para a conceitualização do interculturalismo, dedicar-se-á a uma reflexão mais atenta acerca do termo. Em seu ensaio *Una propuesta para el nuevo milenio*, Ricardo Piglia trabalha com as *Seis propuestas para el próximo milenio* de

Ítalo Calvino, entre as quais uma não chega a ser finalizada devido à morte de Calvino. As que restaram trazem as seguintes proposições: a leveza, a rapidez, a exatidão, a visibilidade, a multiplicidade. Em diálogo com as propostas de Calvino, Piglia elabora a sexta proposta nomeada como o deslocamento, que nos servirá como uma importante categoria teórica. Para iniciar nossas reflexões, retomemos as palavras do crítico em que ele apresenta sua sexta proposta:

Me parece, entonces, que podríamos imaginar que hay una sexta propuesta. La propuesta que yo llamaría, entonces, la distancia, el desplazamiento, el cambio de lugar. Salir del centro, dejar que el lenguaje hable también en el borde, en lo que se oye, en lo que llega de otro. (PIGLIA, 2001)<sup>9</sup>

O homem desde os tempos mais remotos esteve envolvido pelo processo de deslocamento, o que foi favorecido pelas conquistas da tecnologia militar e náutica. Conforme a história da humanidade vem apresentando, o deslocamento humano vem seguindo dois princípios especialmente: o da sobrevivência e o da conquista. No primeiro, o deslocamento acompanha tendências climáticas, identificação com a terra, questões econômicas, como a procura de trabalho e de solos mais adaptados para o plantio, entre outras de caráter afetivo e/ou financeiro. No segundo, que se intensifica a partir do século XVI e resiste com força até a primeira década do século XX, o homem vale-se do poder bélico para conquistar e expandir seus domínios territoriais. Nesse processo, o deslocamento reveste-se das violentas manobras de conquista e intervenção, originando lutas entre as potências imperialistas e agressão à terra e ao povo conquistado.

O deslocamento motivado pelo espírito da conquista não acompanha o desejo de conhecer e conviver com o outro mundo, pois o ímpeto de descoberta traduz-se em ações de ocupar, explorar e exaurir. O deslocamento não se traduz em afetividade e respeito com as diferenças, de sorte que a relação entre o eu e o outro passa pela sujeição e pela indiferença. Nesse processo, o viajante não muda de lugar, não deixa sua condição inicial para vivenciar o outro. Trata-se de um deslocamento geográfico simplesmente, pois o sujeito em trânsito está fechado a trocas com o novo mundo, de modo que seu espírito conservador o impede de estar *com* o novo mundo, seu desejo é manter-me “puro” e voltar intacto para seu mundo.

---

<sup>9</sup> Tradução minha: “Me parece, então, que poderíamos imaginar que há uma sexta proposta. A proposta que eu chamaria, então, a distância, o deslocamento, a mudança de lugar. Sair do centro, deixar que a linguagem fale também na margem, no que se ouve, no que chega do outro.”

Contudo, o deslocamento lembrado por Piglia e ficcionalizado por Saramago sugere um novo trânsito e novos viajantes, refazendo inclusive as mesmas rotas a partir de outros princípios. A sexta proposta indica uma mudança de lugar, um movimento de ex-centricidade, de deixar o centro e habitar as margens. O sujeito em trânsito, visualizado pela formulação teórica de Piglia, traz a marca da incompletude e da abertura, de modo que não retorna da viagem da mesma forma como partiu, pois o deslocar, em sua realização plena, requer mudança física e anímica, deixando-se envolver afetivamente e contaminando-se pelos bens culturais do outro.

A prática do deslocamento exerce significativo impacto no processo de formação e reformulação dos modelos de identidade cultural, pois, em vez de conter, ele incentiva e intensifica os cruzamentos que se realizam entre indivíduos e meio social. Deslocar implica ampliação e diversificação das zonas de contatos, permitindo que línguas, saberes, culturas e sujeitos não paradigmáticos façam parte de uma mesma rede discursiva.

Parece significativo associar à proposta de deslocamento de Piglia o termo cosmopolitismo. A palavra cosmopolitismo pressupõe indivíduos que se constituem cidadãos do mundo, habitando e visitando diferentes países, sem residência fixa. A prática cosmopolita data de séculos, insurgindo com intensidade no século XVI, momento em que o homem passa a dominar a tecnologia da navegação, conquistando o gosto dos mais aventureiros e permanecendo na contemporaneidade como um traço de nossa época. Julia Kristeva, em seu livro *Estrangeiros para nós mesmos*, elabora uma pequena incursão pela origem da palavra cosmopolitismo, mostrando alguns significados que a palavra foi agregando ao longo dos séculos, dentre os quais inclui desde uma associação com a figura do cientista e viajante até uma alusão à representação do cosmopolita como o cidadão do mundo:

A palavra “cosmopolita” remonta ao século XVI. O *Dictionnaire* de Darmesteter, Hatzfeld e Thomas a atribui à obra de G. Postel, viajante e cientista, leitor real e professor de línguas orientais no reinado de Francisco I (cf. *supra*, pp. 183-184). O *Dictionnaire de L'Académie* somente registra a palavra em 1762. A *Histoire de la philosophie hermétique* de Lenglet du Frenoy, 1762, atribui o termo ao alquimista A. Sheton e leva em conta um tratado do *Cosmopolite*, publicado em Praga em 1604. A glória desse termo data do século XVIII: Trévoux, depois Fougeret de Monbron (1750), antes de chegar à Academia. O verdadeiro sábio é um “cosmopolita”, diz Dortidius (Diderot) em *Les Philosophes* (ato III, cena 4). Cf. Paul Hazard, “Cosmopolite”, in *Mélanges*, oferecidos a Fernand Baldensperger, Paris, Champion, 1930, t. I, pp. 354-364. Utiliza-se também o termo estóico de “cidadão do mundo”. Du Bellay lhe dá um sentido pejorativo (*Siège de Calais*, ato IV, cena 2), enquanto que La Fontaine reivindica-se “sábio cidadão desse vasto universo” e que Saint-Simon o aplica ao príncipe de

Vaudémont (XV, p. 60), (Cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, t. VI, 1ª parte, pp. 118/121). (KRISTEVA, 1994, p.148)

O cosmopolitismo constitui um elemento fundamental das experiências humanas modernas, sendo comumente registrado como uma forma de aquisição de cultura, de saber e de conhecimento, conforme relatam intelectuais e cientistas em seus escritos sobre suas viagens pelas diversas partes do globo. A prática cosmopolita auxiliou no processo de formação das sociedades modernas, de modo a incentivar os hibridismos culturais e linguísticos que transformaram as nações e suas identidades nacionais.

O cosmopolitismo marca profundamente as últimas décadas do século XX, momento de uma intensa movimentação econômica, cultural e social que torna as distâncias menores e menos significativas em um mundo globalizado. O mundo globalizado tende a abraçar as práticas do cosmopolitismo, em que predominam os deslocamentos, os trânsitos e a velocidade. O termo tem sido igualmente utilizado para caracterizar cidades em que o fluxo migratório e os intensos movimentos humanos colidiram para formar um ambiente heterogêneo. Em suma, pode-se afirmar que o termo carrega uma conotação bastante positiva, simbolizando modernidade e esclarecimento, mas, na realidade, essa visão apenas oculta uma face de sua história marcada pela xenofobia e o horror aos estrangeiros.

Interessante observar, contudo, como o cosmopolitismo auxiliou na criação e na propagação do modelo de vida eurocêntrico para o mundo, na medida em que os trajetos dessas viagens conduziam frequentemente para os mesmos centros hegemônicos de produção europeus, de onde se disseminavam mundialmente as referências de cultura e saber. Em contrapartida, um novo cosmopolitismo poderia anunciar-se através de uma revisão e ampliação desses itinerários, visitando localidades que não constam nos mais conhecidos roteiros turísticos e revisitando localidades já conhecidas que merecem ser vistas e revistas por outros viajantes.

Em *A jangada de pedra*, uma viagem inaugural – “(...) em mares, estes sim, nunca dantes navegados.” (SARAMAGO, s/d, p. 88) – desponta de uma trajeto há muito percorrido, novidade que se dá pela forma como a viagem é motivada (por casos insólidos) e conduzida (sem roteiros, objetivos ou planejamentos previamente definidos). Mesmo que o trajeto se repita, o deslocamento pode ser outro, pois este depende de fatores intrínsecos à vontade dos viajantes. Além disso, o deslocamento da península é impulsionado por diferentes vontades que emergem durante o mesmo trajeto, que, de modo complementar, fazem mover a península

*por dentro e por fora*, “como se o universo estivesse a ser reorganizado duma ponta à outra.” (SARAMAGO, s/d, p. 288).

Instigante observar que o trabalho ficcional de Saramago, publicado em 1986, parece preannunciar esse novo cosmopolitismo que se teoriza no início do século XXI, quando intensos trânsitos de pessoas e mercadorias ganharam espaço no mundo todo, mas exigem, por conseguinte, cada vez mais a adoção de práticas negociativas. Partindo da leitura do romance em tela, ao espírito cosmopolita deve-se seguir a política do interculturalismo, uma vez que, quando significativos deslocamentos acontecem, geram-se, conseqüentemente, conflitos e divergências. Assim, trabalhar com *A jangada de pedra* é pensar o lugar das nações modernas hoje no mundo, é pensar o papel da nação – deslocada e em deslocamento – frente um mundo culturalmente e economicamente globalizado, é pensar como toda essa movimentação pode reorganizar o mundo e reorganizar a nação internamente de modo proveitoso.

O cosmopolitismo está muitas vezes atrelado a uma ideia de “globalização hegemônica” (SANTOS, 2009, 2003), em que se cultiva a cultura do universalismo e do menosprezo pelo local. Muitas culturas locais costumam ser silenciadas pela prática do cosmopolitismo, que elege determinadas culturas em detrimento de outras. Para tanto, normalmente está atrelado ao poder econômico e/ou cultural, de modo que as viagens são subsidiadas para atender a interesses particulares. Seus viajantes têm como ponto de referência – como porto – os centros de produção hegemônicos, para onde devem sempre retornar após as jornadas. É a partir desse centro que se disseminam suas ideologias e seus valores.

Ademais, diversas experiências cosmopolitas vêm aliando ao impulso da descoberta o desejo de posse. Vale lembrar que existem formas distintas de se viver (n)o estrangeiro, comportando atitudes distintas que dependem da forma como nos posicionamos diante do desconhecido. O cosmopolitismo (contra-hegemônico e contra hegemônias) deve ser entendido como uma experiência de autoconhecimento e de conhecimento do outro, exercício que conduziria a uma ação de transformação de culturas e de mentalidades. Atendendo às premissas de um deslocamento pleno, ele deve, necessariamente, gerar mudanças tanto para o sujeito em deslocamento quanto para o espaço percorrido.

O deslocamento teorizado por Piglia dialoga com uma sorte de cosmopolitismo que se pode denominar de solidário, o qual engendra uma situação de livre trânsito e corrige os problemas de intolerância e desrespeito com a alteridade. Nesse sentido, o viajante, ao deparar-se com o desconhecido, precisa respeitar as leis, os hábitos, os costumes, a cultura e a língua do país que o recebe, condição criada por sua posição de visitante. Ao mesmo tempo, a

adjetivação solidário sugere uma responsabilidade mútua por tornar a viagem agradável e proveitosa tanto para o visitante quanto para o visitado.

O cosmopolitismo traz à tona a experiência do estrangeiro e do estranhamento, questão que se impõe como foco de estudo neste início de século. O estrangeiro, como um ser ex-cêntrico, vivencia uma identidade cindida, decorrente do choque entre aquilo que considera familiar e o que considera não-familiar e estranho. O sujeito deslocado transgride as noções de pertencimento e de familiaridade, pois é forçado a sair, a mover-se do centro, a abandonar sua condição inicial, a desnacionalizar-se para construir um espaço alternativo, dentro e fora da nova localidade, familiar e estranho. O estrangeiro vê-se obrigado a ocupar um lugar no mundo marcado pela provisoriedade e pela instabilidade.

O deslocamento pode agir sobre a subjetividade, de modo a familiarizar o estranho e desfamiliarizar o familiar, o que não implica que o indivíduo deslocado se transforme na imagem do outro, mas implica que esse indivíduo não mais se identificará completamente com o contexto inicial, ou seja, o retorno ao “lar” passa a ser marcado também pelo estranhamento. Como se vê, o processo de estranhamento acompanha o trajeto do deslocado, que se transforma em um estrangeiro à cultura do outro e à cultura de seu próprio país. Por outro lado, adquire ao mesmo tempo uma mobilidade maior dentro de outros contextos culturais, chegando inclusive a familiarizar-se com o estranho, ou melhor, elementos estrangeiros são transformados pelo senso de identificação e passam a fazer parte de sua própria subjetividade.

Para tanto, parece pertinente lembrar o conceito de *unheimlich*, desenvolvido por Freud em seu ensaio *Lo siniestro*, palavra que designa o estranho e o familiar simultaneamente, mostrando a relação paradoxal entre os dois termos. O estranho, para Freud, mantém uma inevitável relação com o familiar, não representando, pois, nada de novo, mas algo que se transformou mediante o processo de repressão. Nas palavras de Freud:

(...) no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que solo se tornó extraño mediante el proceso de represión. Y este vínculo con la represión nos ilumina ahora la definición de Schelling, según la cual lo siniestro sería algo que, debiendo haber quedado oculto, se ha manifestado.” (FREUD, 1981, p. 2498)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Tradução minha: “(...) não seria realmente nada novo, mas algo que sempre foi familiar à vida psíquica e que somente se tornou estranho mediante o processo de repressão. E este vínculo com a repressão nos ilumina agora a definição de Schelling, segundo a qual o estranho seria algo que, devendo ter ficado oculto, se manifestou.”

A adição do prefixo *-un* à palavra “heimlich” não expressa oposição simplesmente, mas sugere uma dualidade que se constitui a partir do momento em que algo é retirado de cena, excluído do convívio humano, abandonando a categoria do familiar, do confortável para adentrar no contexto do estranhamento, do desconforto. O confronto com o *unheimlich* desdobra-se em sentimentos como medo, pavor, indiferença e rejeição, pois o diferente passa a simbolizar ameaça à condição atual, que, por sua vez, transmite segurança, tranquilidade e propriedade.

A teoria freudiana pode corroborar a compreensão da instabilidade e da mobilidade dos termos familiar/estranho, que habitam terrenos muito próximos. Essa flexibilidade dos termos é vivenciada mais fortemente pelo sujeito deslocado, que se vê obrigado a habitar contextos contrastantes e, muitas vezes, hostis a sua ideia de familiar, palavra que frequentemente acompanha noções de pertencimento e identidade. No entanto, esse sujeito em trânsito apresenta uma abertura para agregar e mudar valores, daí a possibilidade contínua de transgressão das noções de familiaridade e estranhamento.

Cosmopolitismo e estranhamento: duas palavras que sintetizam as experiências de viagens na contemporaneidade. Quando associadas, conseguem representar também um estilo de vida na modernidade, que tem levado pessoas a assumir uma vida errante, tanto como experiência empírica quanto como uma condição metafórica. A exemplo disso, citam-se os intelectuais em trânsito, cuja designação remete a uma vida pessoal marcada por deslocamentos geográficos e a uma sensação de estar deslocado no mundo, situação que reflete em seu trabalho intelectual através de um discurso crítico e contundente acerca da condição e do lugar do exilado. Esses intelectuais registram através de seus trabalhos um olhar diferenciado e inovador, decorrente de uma formação heterogênea e de uma experiência de trânsitos. Edward Said, nome expoente de um intelectual em trânsito, ao discorrer sobre a relação do exilado com o mundo, desenvolve o conceito da visão contrapontística, que seria um olhar multifacetado, dada uma vida atribulada de confrontos e simultaneidades culturais e sociais. Nas palavras de Said:

Embora pareça estranho falar dos prazeres do exílio, há certas coisas positivas para se dizer sobre algumas de suas condições. Ver “o mundo inteiro como uma terra estrangeira” possibilita originalidade da visão. A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que – para tomar emprestada uma palavra da música – é contrapontística. (SAID, 2003, p. 59)

Said mostra que a experiência do deslocamento transforma inevitavelmente o sujeito, mudando sua sensibilidade no olhar. Entretanto, não utilizamos sua fala para exaltar as proezas do exílio ou de qualquer outro tipo de deslocamento, pois constituem experiências desconfortáveis e dolorosas para aquele que as vivencia, a exemplo da definição de Said que o descreve como algo “terrível de experienciar” (SAID, 2003, p. 46), mas para destacar o espaço de mediação que esses sujeitos paulatinamente formam ao seu redor, aprendendo diariamente a conviver da melhor forma possível. O contraponto consiste em uma técnica musical para sobrepor duas ou mais vozes ou instrumentos, assim, aplicado no contexto cultural, indica a formação de uma diversificada rede discursiva, em que vozes se cruzam, se sobrepõem, se tangenciam. Como se pode imaginar, o contraponto para atingir consonância tem que ser bem orquestrado, do contrário, os sons e vozes desalinham-se caoticamente. Ou seja, qualquer combinação *intercultural* requer muito trabalho e negociação para se chegar ao ponto do entendimento.

A formulação teórica de intelectuais como Edward Said contribui para explicar a aplicabilidade de uma visão intercultural em relação à política internacional, especialmente quando se mentalizam os diversos conflitos externos e, apesar disso, uma necessidade crescente de contatos internacionais. Citar-se-á um trecho em que Said, ao refletir sobre o exílio e o exilado, reitera a importância dos trânsitos e condena a automarginalização que se impõe o próprio exilado, que diz: “Mas desde que o exilado se recuse a ficar sentado à margem, afagando uma ferida, há coisas a aprender: ele deve cultivar uma subjetividade escrupulosa (não complacente ou intratável).” (SAID, 2003, p. 57). A “subjetividade escrupulosa”, a que se refere Said, indica uma postura politizada e amadurecida do exilado frente aos conflitos, que impede que o mesmo seja “domesticado” pelos mecanismos de poder ou que ele seja afastado do contexto negociativo por apresentar reações violentas. Associa-se, portanto, a uma visão intercultural não somente por seu desejo de estar junto e de dialogar, mas por engendrar a criação de um lugar alternativo de resistência que permite a esse sujeito transitar e exigir dos seus contatos um tratamento respeitoso.

Essa postura de conscientização política do exilado, figura que pode ser tomada como símbolo do sujeito marginalizado no processo social de globalização econômica e cultural, é crucial para o exercício do interculturalismo frente aos trânsitos internacionais. Observa-se que, das últimas décadas do século XX para este início do XXI, juntamente com a intensificação das trocas de bens materiais e culturais, emerge um ambiente babélico que cria uma assustadora necessidade de diálogo e entendimento e, obviamente, os mais prejudicados



são as nações menos favorecidas. Resumidamente, parece inviável uma opção pelo desligamento, contudo, ao mesmo tempo, o despreparo de determinada nação pode conduzir a práticas de trocas injustas.

Por outro lado, simplesmente trabalhar essa “subjetividade escrupulosa” não resolve os problemas de desacordos e injustiças. Há que se trabalhar substancialmente a identidade dos países centrais, que deve ser movida, deslocada, descentralizada. Observe que não se está especulando uma simples troca de lugares entre centro e periferia, mas uma desarticulação da própria noção de centro e de centralidade. No caso dos países centrais, a crise identitária, ou melhor, a perda da noção de uma identidade única e fechada, pode corroborar a uma maior abertura em relação à aproximação com outros países, possibilitando inclusive uma postura mais solidária em direção às nações menos desenvolvidas.

A questão identitária constitui uma preocupação para a pragmática intercultural, pois pode tanto potencializar quanto empatar as relações de trocas entre povos e culturas. Assim, quando se recupera essa discussão para fundamentar as bases conceituais do interculturalismo, está-se pondo em discussão o modo como a formação identitária precisa ser revisitada e reorganizada para atender às demandas do mundo globalizado, de modo que surjam diversos questionamentos sobre a (re)formulação da identidade necessária hoje para viver em trânsito sem se entregar ao ou sem se impor como o mais forte. A questão identitária deve emergir no contexto global e globalizante em consonância com um espírito de resistência e de solidariedade, evitando a prática do silenciamento e dos desmandos de poder.

Em suma, a revisão identitária sucede ao exercício do deslocamento, e, assim, sucessivamente, identidade e trânsito vão se superpondo, gerando movimentação social e cultural. Quaisquer que sejam as razões da saída, física, anímica ou imaginária, ela impele o sujeito a viver entre culturas e em mais de um território, o que lhe concede força de transformação. O deslocamento, portanto, metaforiza um aprendizado acerca da política do interculturalismo, agindo sobre o conjunto homem-território-identidade. Ao mover um desses elementos, o conjunto todo se refaz, nesse sentido, tais elementos devem ser provocados, desafiados, desalinhados para que possam se reorganizar “contrapontisticamente”.

### 3.2 Portugal: do porto ao além-mar

Quando se propõe a discutir identidade das nações modernas, destacando o caso português, a partir de sua conjugação com as experiências de deslocamento, duas zonas de contato são trazidas à tona: o além-mar e o porto. Explorando seus significados metafóricos recorrentemente visitados e aludidos, podemos lembrar que o além-mar é a saída, o contato com o resto do mundo, o forâneo, lugar do viajante e da nau, já o porto indica a chegada, a permanência, o dentro, lugar da memória e da narrativa. Assim, enquanto o primeiro suscita instabilidade, flexibilidade, imprevisibilidade e estranhamento, o segundo, segurança, familiaridade, conforto e estabilidade. Embora sejam aparentemente representações dicotômicas, ver-se-á, a partir da leitura de *A jangada de pedra*, como esses elementos transitam entre si, até mesmo como uma forma de corrigir os problemas e as carências inerentes a cada uma dessas experiências, de sorte que se somam para criar uma única narrativa entre o mar e o porto, a errância e a fixidez, o fora e o dentro, o estranho e o familiar, os outros e o nós.

O título do romance de Saramago – *A jangada de pedra* – sugere uma leitura dupla, pois tal jangada pode ser tomada como referência à Península Ibérica, “imenso barco” (SARAMAGO, s/d, p. 131) que navega sobre as águas do Atlântico, ou à jangada de pedra que se encontra encalhada na costa marítima portuguesa. Citar-se-ão abaixo duas passagens que registram, na sequência, a transformação da península em barco e o primeiro contato de Pedro Orse e seu cão com o barco de pedra:

Então, a Península Ibérica moveu-se um pouco mais, um metro, dois metros, a experimentar as forças. As cordas que serviam de testemunhos, lançadas de bordo a bordo, tal qual os bombeiros fazem nas paredes que apresentam rachas e ameaçam desabar, rebentaram como simples cordéis, algumas mais sólidas arrancaram pela raiz as árvores e os postes a que estavam atadas. Houve depois uma pausa, sentiu-se passar nos ares um grande sopro, como a primeira respiração profunda de quem acorda, e a massa de pedra e terra, coberta de cidades, aldeias, rios, bosques, fábricas, matos bravios, campos cultivados, com a sua gente e os seus animais começou a mover-se, barca que se afasta do porto e aponta ao mar outra vez desconhecido. (SARAMAGO, s/d, p. 43)

(...) e quando chegou viu que não eram mais que pedras entre pedras, mas, não sendo este animal cão de enganar-se, alguma coisa ali haveria de singular, foi então que reparou que os seus próprios pés assentavam sobre ela, a coisa, uma pedra enorme, com a forma tosca de um arco, e ali outra, comprida e estreita como um mastro, e outra ainda, esta seria o leme com o seu timão, ainda que partido. Crendo que a pouquíssima luz o enganava foi dando a volta às pedras, tateando e apalpando, e assim deixou de ter dúvidas, este lado, alto e aguçado, é a proa, este

outro, rombo, a popa, o mastro inconfundível e o leme só poderia ser, por exemplo, espadela de gigante se isto não fosse, verdadeiramente, onde está, um barco de pedra. (SARAMAGO, s/d, p. 183)

No primeiro trecho, a transformação pode ser observada no emprego dos vocábulos “Península Ibérica”, “massa de pedra e terra” e “barca”. Importante ainda destacar que o movimento da barca sucede um sopro que parece acordar toda a massa antes inerte. A palavra sopro, muito utilizada na literatura para se referir ao nascimento e à regeneração e frequentemente utilizada como sopro de vida, atribui uma ação humana ao imenso bloco de terra. Tal personificação promete ser o afastamento do continente europeu o início de um processo de transformação e renascimento para a península. Repara-se, no segundo excerto, a alusão a uma série de componentes de um barco, como a proa, o leme, o mastro, que, diferentemente da barca em movimento, encontram-se desacordados e paralisados no tempo e no espaço.

Portanto, ao comparar as duas representações da jangada, pode-se estabelecer um elo entre os dois objetos (o errante e o fixo) com as associações já referendadas sobre o além-mar e o porto. Como representações alegóricas, a jangada encalhada pode ser aproximada a tudo que é ou deseja ser sólido, permanente e estável, ao contrário da jangada errante, que sugere uma ligação com o que é ou deseja ser maleável, incerto e fluido. As duas jangadas, apesar de simbolicamente divergentes, seguem juntas sua viagem pelo “desconhecido”, pois, a jangada de pedra, objeto menor dentro de um todo (a península), é igualmente movida e transformada. A península-barca, ao seguir seu curso, não deixa nenhuma vida para trás, carregando consigo toda a sua gente, seus animais e sua natureza.

Busca-se nessas duas jangadas uma aproximação de seus significados simbólicos com a questão identitária das nações modernas que vem se formando e transformando ao longo dos séculos no encontro entre o além-mar e o porto. Portanto, as jangadas servem como instrumento crítico para se pensar a formação das identidades de países como Portugal e Espanha, escopo do trabalho ficcional, como também sugerem reflexões que podem ser estendidas a outras nações modernas que vivenciaram processos de formação similares. Assim, o romance de Saramago vai além da tentativa de entendimento de uma identidade portuguesa ou espanhola, tem-se prioritariamente o questionamento do discurso identitário que prega a essencialização e a pureza, ideologia encontrada com frequência entre as nações europeias.

Contribui para essa reflexão o trabalho de Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, em que tece uma leitura crítica acerca de uma suposta identidade europeia que pretensamente se embasa no ideal da essência. O estudioso mostra que a identidade como essência nunca existiu, de modo que o que as nações centrais apresentam seria uma pseudo-identidade nacional. Hall quebra com a ideia de que existiria uma identidade unificada e estável, afirmando que as identidades, de modo geral, seriam marcadas pelo deslocamento, pela descentramento e pela diferença. As identidades são formadas através de processos, na maior parte, inconscientes que se apoiam nos discursos de representação, os quais fazem florescer um sentimento de nacionalidade. Diante disso, nenhuma nação estaria apta a divulgar uma identidade nacional inata, pois ela se constrói por meio de um longo e contínuo processo histórico, ou seja, não se constitui como um traço genético. Citando Hall:

A identidade plenamente unificada, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2001, p. 13)

Ademais, a maioria das nações, incluindo as nações ocidentais hegemônicas, seria formada por meio de processos impositivos, de modo que o território europeu registrou marcas de grupos sociais e étnicos bastante variados, sendo palco de invasões que se estenderam até mesmo por séculos. Os países europeus, assim como todas as nações modernas, vivencia uma formação cultural compósita, pois, embora o projeto de unificação tentasse suprimir a diferença cultural, essa diferença impõe-se através de um inevitável processo de contaminação entre as culturas. Segundo Hall: “A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única etnia. As nações modernas são, todas, híbridos culturais.” (HALL, 2001, p. 62)

A teorização de Hall pode ser colocada em diálogo com o que foi discutido anteriormente sobre o além-mar e o porto, os quais, como zonas de contatos com o exterior e o interior, testemunharam infindáveis contatos humanos e flexibilizaram a formação das identidades das nações modernas. É justamente dessa composição intersticial que provém a marca cultural das nações modernas que as caracteriza como “híbridos culturais”. As formulações acerca do hibridismo identitário e cultural respondem satisfatoriamente aos processos de formação dos países europeus, que poderiam ser caracterizados como

compósitos. Nações como Portugal, França, Inglaterra e Espanha, que se anteciparam na corrida imperialista, sofreram, em seu processo de formação, profundas interferências culturais dos diversos povos que ocuparam esses territórios. Além disso, as mesmas nações que espalharam o fono e o etnocentrismo pelo mundo também sofreram transformações sensíveis no período das grandes navegações, em que o contato com suas colônias transformou a língua e a cultura desses povos.

Na formação dos Estados, o além-mar adquire considerável representatividade, tendo em vista que, desde as aventuras náuticas do século XVI, o fluxo marítimo não mais cessou. Eduardo Lourenço, no livro *A nau de Ícaro*, ao considerar a importância do além-mar na formação da nação portuguesa, cria uma categoria conceitual que associa a identidade de Portugal com a figura do navio, denominada por ele como “navio-nação” (LOURENÇO, 2001, p. 65). A expressão alude simbolicamente à importância do deslocamento para a formação do território português e instiga um debate sobre a simbologia da nau e do além-mar para o processo identitário português.

No entanto, a expressão navio-nação pode ser tomada de forma mais ampla para simbolizar um viés identitário nacional dos outros países que também se constituíram a partir dos contatos marítimos, logicamente cada nação narra sua história terra-mar de modo particular. Como navio-nação, entende-se a expressão do traço identitário que remete ao deslocamento e à mobilidade, o qual tem estimulado os trânsitos entre o fora e o dentro, o estrangeiro e o nacional, o estranho e o familiar.

Por outro lado, como um bálsamo para as práticas além-mar, o porto surge como abrigo, refúgio, ancoradouro, como o lugar do retorno. O porto é também lugar de espera e de permanência para os não aventureiros, onde reside a família e as referências pessoais dos viajantes. Para os que saem, há sempre alguém que fica, saudoso, a sua espera, responsabilizado pela manutenção da família e pela preservação de sua memória. Assim, no porto ficam os registros de memória e de história, em que confluem os arquivos dos viajantes, dos familiares dos viajantes e os registros de história e memória de uma nação.

Se o além-mar é sinônimo de aventuras, novidades, mudanças, o porto é lugar de pouso dos viajantes, de suas conquistas e de suas experiências vividas. O porto é o lugar da memória e da construção, em torno do qual se constroem casas e famílias, se formam cidades e se formam sociedades. Assim, o porto associa-se a um outro viés identitário que expressaria o que há de mais concreto e mais permanente, são as construções, os heróis, os símbolos, os monumentos, elementos que fundamentam a história de um povo. Assim, em consonância

com o conceito de Lourenço, à metáfora do porto conjuga-se a categoria conceitual nação-monumento.

Os conceitos navio-nação e nação-monumento agem conjuntamente na caracterização das identidades nacionais. Não há identidade feita somente de errância e deslocamento, pois no porto reside a noção de lar e pátria. Da mesma forma, as identidades não podem se restringir ao porto e fechar-se ao mundo. O porto necessita do além-mar para se atualizar, se movimentar, alimentando-se das experiências dos viajantes.

Em uma nação como Portugal, é facilmente perceptível o traço nação-monumento, basta percorrer algumas regiões para sentir como sua história pode ser contada através de seus monumentos. A jangada de pedra, encaçada na costa portuguesa, pode ser referendada como um objeto-monumento, cuja formação sólida e grandiosa é capaz de perpetuar uma memória e uma história. Os monumentos são feitos para serem vistos e para rememorar algum feito importante na história do país, na sua grande maioria, estão intrincados no processo de identificação povo, nação e nacionalidade. Assim, o objeto-monumento deve falar por si mesmo e em nome de uma nação, de modo que sua presença possa despertar incômodo, curiosidade ou sublimação.

O expansionismo marítimo, por exemplo, conserva sua memória entre os monumentos existentes em Portugal, dentre os quais se pode citar o Monumento aos Descobridores, também denominado popularmente por Padrão dos Descobrimentos. Localizado em Lisboa, na histórica Santa Maria de Belém, às margens do Rio Tejo, o monumento exhibe uma imponente caravela de 50 metros de altura e conta a história de 33 figuras históricas, como Luís de Camões, Vasco da Gama, o Infante D. Henrique e Pedro Álvares Cabral. Sua inauguração em 1960 relembra os quinhentos anos da morte do Infante D. Henrique, o Navegador, e serve como um marco histórico de um período áureo para a nação portuguesa.



A imagem da nau – ressalta-se aqui sua semelhança material com da jangada de pedra – aparece com frequência entre os símbolos nacionais portugueses, sua imagem perpetua um passado enraizado na alma portuguesa. Essas construções fazem parte de um trabalho de monumentalização da história de Portugal e dos portugueses, em que grandes monumentos são construídos para simbolizar e lembrar os grandiosos fatos heroicos da nação. A identidade nacional portuguesa apresenta-se fatalmente ligada a essas imagens monumentais, que encerram um passado glorioso e presentifica os heróis e os fatos históricos. Uma nação-monumento constrói tais símbolos para marcar o devir e para resistir aos desgastes que o tempo possa provocar na memória.

No caso português, em especial, a monumentalização mostra ser uma prática muito recorrente, uma demonstração, sobretudo, de saudosismo em relação a um momento histórico ímpar na vida dos portugueses. Esse profundo sentimento de saudade é revelado por Eduardo Lourenço em *Mitologia da Saudade*, em que ele diz:

A sua maneira espontânea de se voltar para o passado em geral, e para o seu em particular, não é nostálgica e ainda menos melancólica. É simplesmente saudosa, enraizada com uma tal intensidade no que ama, quer dizer, no que é, que um olhar para o passado no que isso supõe de verdadeiro afastamento de si, uma adesão afetiva ao presente como condição, é mais da ordem do sonho que do real. É esse lugar de sonho, esse lugar ao abrigo do sonho, esse passado-presente, que a “alma portuguesa” não quer abandonar. (LOURENÇO, 1999, p. 14)

A monumentalização está relacionada a um processo de enraizamento e fechamento das identidades nacionais, de modo que pode interferir no processo de deslocamento inibindo as trocas humanas. Voltando ao caso português, Lourenço lembra que os deslocamentos portugueses são acompanhados por narrativas tristes e melancólicas, mostrando o quanto o sujeito em trânsito ansiava pela volta, e mais, afirma que: “Na ordem simbólica, tudo se passa como se o português nunca tivesse emigrado.” (LOURENÇO, 2001, p. 48). Desse modo, o desejo do retorno e o saudosismo geraram uma forma de deslocamento incompleta, no sentido de que a mitologização do território e do passado português fez com que os portugueses não tivessem efetivamente partido.

Em resumo, embora se possa afirmar que o traço nação-monumento faça parte da constituição identitária de um povo, ele pode igualmente travancar mudanças que representariam crescimento e amadurecimento das identidades. Apesar disso, a função do navio-nação, como uma categoria conceitual de práxis cultural, seria corrigir a não mobilidade do monumento e da monumentalização, visitar sua história e, se preciso for,

desmontar sua estrutura e sua linguagem. Partindo dessas considerações, pode-se dizer que a história de identidade de um povo se faz pelos movimentos e pelos monumentos.

A prática do deslocamento é o “sopro” que faz o porto, seus monumentos, suas gentes se movimentarem, de modo que a experiência da viagem impede que as coisas continuem no mesmo lugar. Em *A jangada de pedra*, a viagem peninsular resulta em um novo acontecimento insólido que surpreende a todos, a gravidez coletiva das mulheres férteis de toda a Península Ibérica, no momento em que o enorme barco se dirigia para o sul. Nesse instante, um poeta português elabora uma associação entre a Península e uma criança, tendo em vista que a explosão demográfica renovaria a face dos territórios espanhol e português. Tal personificação é narrada nos seguintes termos:

Tendo isto acontecido, dizendo o tal português poeta que a península é uma criança que viajando se formou e agora se revolve no mar para nascer, como se estivesse no interior de um útero aquático, que motivos haveria para espantar-nos de que os humanos úteros das mulheres ocupassem, acaso as fecundou a grande pedra que desce para o sul, sabemos nós lá se são realmente filhas dos homens estas novas crianças, ou se é seu pai o gigantesco talha-mar que vai empurrando as ondas à sua frente, penetrando-as, águas murmurantes, o sopro e o suspiro dos ventos. (SARAMAGO, s/d, p. 306)

Comparar a península a uma criança gera um clima de expectativas por transformações e aponta igualmente para um processo ainda muito incipiente e imaturo que precisaria ser continuado e aprimorado, mas que claramente ganha vigor durante o deslocamento pelo Atlântico. O romance esboça a necessidade da saída, da movimentação (interna e externa, física e anímica) e da desmonumentalização para o aprimoramento das relações interpessoais e internacionais. Em outras palavras, a necessidade de uma conexão contínua e aberta entre o porto e o mundo. Quando se pensa na projeção internacional da viagem da Península Ibérica, podem ser inseridas questões que envolvem as relações internacionais entre Portugal e Espanha, em um âmbito menor, da Península Ibérica com a Europa, da Península Ibérica com os continentes africano e americano e, por fim, em um âmbito mais abrangente, da Europa com o mundo.

Qualquer proposta de revisão das políticas internacionais deve passar primeiramente pela abertura e flexibilização dos portos. Novamente, busca-se no porto seu valor metafórico para representar o portal de entrada das nações, a soleira que separa e protege o dentro do fora, o nacional do estrangeiro. Quanto mais monumentalizado, mais fechado estará às



relações internacionais. Quanto mais deslocado, maior o trânsito de pessoas, maior o fluxo de importação e exportação, maior a zona de contato internacional.

Destacou-se anteriormente o porto como metáfora de permanência, de fixidez, de construção e de monumentalização, contudo, seu significado amplia-se quando associado às partidas e chegadas pelo além-mar, pois, assim como indica abrigo, refúgio, ancoradouro, indica também embarque e desembarque. Este último faz com que o porto seja movimentado, ganhe vida através dos trânsitos entre os viajantes e os remanescentes, entre pessoas locais e de outros países, propiciando mais que trocas de mercadorias, uma efervescente troca de experiências de vida, de bens culturais, utilizando como veio comunicativo a própria língua e a língua do outro. Visto desse ângulo, o porto não para, dia e noite, pessoas chegando e saindo, mas sempre deixando um “sopro” de vida, que faz do porto um ambiente de experiências interculturais, mais dinâmico e flexível, e, por que não dizer, mais promissor.

### **3.3 A jangada e um continente em crise**

A imagem de uma jangada de pedra encalhada sugere uma provocação aos traços identitários e culturais europeus marcados pela imobilidade, como se necessitasse de um sopro que pudesse resultar em uma movimentação espontânea e regeneradora. Quando todo o conjunto peninsular de massa sólida é posto em movimento, como ficcionalizou o romance *A jangada de pedra*, o edifício cultural europeu ameaça desmontar, suas bases que pretendiam ser impenetráveis e inabaláveis começam a ceder à força das águas, dos ventos e das marés que insistentemente se chocam contra o enorme barco errante.

Três pilares dessa construção monumental são fatalmente atingidos: nação, nacionalidade e identidade, conceitos seculares que, para se moverem, basta um abalo na organização social, econômica e cultural dos países europeus. Saramago parece já dialogar com essa fragilidade em seu romance de 1986, ao sugerir um continente já em crise. Há uma crise entre Portugal/Espanha e Europa, uma crise de representatividade e participação desigual entre os países do continente e, fundamentalmente, uma crise potencial em relação à soberania europeia, que se corporifica em uma crise política, econômica e ideológica que coloca em debate o lugar e a imagem da Europa em relação ao mundo. Diante de uma crise europeia iminente, a Península Ibérica desliga-se geograficamente do continente europeu para

estabelecer uma aproximação com o Sul, mais especificamente, África e América do Sul. No fragmento abaixo, retirado do livro *As palavras de Saramago*, há um recorte de uma fala do escritor, publicada primeiramente em 1986, em que ele expõe a precariedade da organização política e econômica europeia e, conseqüentemente, sugere uma necessidade de ampliação dos vínculos com os países sulistas.

A Península Ibérica pretende se ligar a um Norte que continuará a se orientar e dirigir por três potências médias – Alemanha, Grã-Bretanha e França –, enquanto os países restantes não teriam alterada a sua condição de satélites. No fundo, é isso o que define a política econômica da Comunidade. A CEE, em trinta anos, não conseguiu fazer outra coisa que não fosse tentar definir sua política econômica. Não existe uma política europeia. A própria organização econômica da Europa, como sabemos, é muito precária e, de qualquer forma, está orientada por essas três potências médias, sendo o restante apenas periferia. Creio que não devemos perder todos os vínculos com a Europa, mas devemos, mais, ir em busca do Sul. (SARAMAGO, 2010, p. 419-420)

Ler *A jangada de pedra*, à luz dos recentes acontecimentos políticos e econômicos em torno do continente europeu, permite ao leitor localizar nas páginas do livro uma espécie de prenúncio em relação à crise europeia que se anuncia neste início de século. Pode-se dizer que a crise, que aparece no romance como um sintoma, um mal-estar social, constitui, hoje, uma preocupação real aos países europeus. Nesse sentido, esse romance de 1986 mostra sua validade e sua atualidade para tratar de questões políticas e culturais que alicerçam as relações internacionais em pleno século XXI.

Curioso notar o tom profético da narrativa nas primeiras páginas do romance que precedem à separação da Península. Um mal-estar é descrito entre os habitantes quando todos os cães de Cerbère começam a ladrar, despertando sensações de “pânico e terror” (SARAMAGO, s/d, p. 7), tendo em vista que, de acordo com a sabedoria popular, tais sons caninos eram um presságio de que algo muito significativo sucederia e que tais cães eram incapacitados de ladrar. O narrador narra que os latidos frenéticos dos cães, antes, completamente mudos, ocorrem no momento em que Joana Carda risca o chão com a vara de negrilho e produz a fenda. Esse clima de expectativa é aumentado quando Joana comenta seu ato por meio de um conhecido ditado popular, que diz: “O que tem de ser, tem de ser, e tem muita força, não se pode resistir-lhe, mil vezes o ouvi à gente mais velha, Acredita na fatalidade, Acredito no que tem de ser.” (SARAMAGO, s/d, p. 8). Ou seja, lê-se o uso da sabedoria popular como um recurso expressivo para anunciar previamente que mudanças

ocorrerem no território português – a fenda que o separa do continente – e, conseqüentemente, transformariam os rumos e o destino da nação e do próprio continente europeu.

O provérbio funciona como um índice em relação às transformações vindouras – inevitáveis e incontornáveis – após o início do movimento, e, consoante ao fato de Península e Europa estarem inseridos em uma mesma cadeia de movimentos, move-se Península Ibérica, move-se toda a Europa. Expressa, em linguagem popular, a sensação do sintoma, do mal-estar, que ronda espectralmente antes que um evento de tal magnitude se apresente como uma realidade. Assim, perseguir-se-á a manifestação desse mal-estar para projetar discussões que já estão alinhavadas no romance de Saramago, mas que solicitam um diálogo com o que está fora, fora da obra e fora de seu tempo.

Quatro eixos espaciais interligam-se em *A jangada de pedra*: Portugal, Península Ibérica, Europa e Mundo, os quais estabelecem entre si os mais diversos cruzamentos possíveis. Em um primeiro momento, far-se-á uma leitura do impacto do deslocamento peninsular sobre Portugal, sua identidade nacional e sua nova postura política internacional. E para finalizar, será traçada, em um âmbito mais amplo, uma discussão sobre a crise identitária europeia e sua relação com o mundo frente à necessidade de uma abertura às práticas do interculturalismo.

O deslocamento da Península Ibérica desfaz a condição concreta de Portugal como uma nação europeia e a transforma em uma grande ilha à deriva pelo Atlântico. Uma ilha que se move por conta própria, espontaneamente, sem a intervenção do governo ou de qualquer outra autoridade. Nesse sentido, seu curso torna-se mais significativo, pois é como se ela movesse por uma necessidade própria e escolhesse o destino da viagem.

Sem pertencer e sem fixar-se em lugar algum, a viagem provoca uma rasura nos mapas do Velho Mundo, deixando uma ferida geográfica na antiga fronteira que separava a Espanha da França. Esse desligamento do continente europeu é bastante sugestivo para se refletir sobre a posição de Portugal no continente europeu e para repensar sua própria identidade como nação portuguesa. As ideias de nação e nacionalidade entrelaçam-se com a noção de pertencimento e delimitação de fronteiras, de modo que o afastamento de Portugal pode significar a exclusão da nação portuguesa do mapa europeu e, como resultado, modificar seu senso de identidade nacional e de identidade europeia.

O afastamento peninsular dialoga com o fato de a Península Ibérica estar à margem do restante da Europa, sofrendo inclusive rejeição por parte de outros países do círculo

eurocêntrico, conforme mostra a fala do primeiro-ministro português dirigida ao povo, abaixo transcrita, que expressa ressentimento ao comentar o descaso político europeu com a situação dos países peninsulares:

(...) sendo que os governos europeus, que no passado nunca verdadeiramente mostraram querer-nos consigo, vêm agora intimar-nos a fazer o que no fundo não desejam e, ainda por cima, sabem não nos ser possível. Lugar indesmentível de história e de cultura, a Europa, nestes dias conturbados, mostra, afinal, carecer de bom senso.” (SARAMAGO, s/d, p. 161)

O trecho denuncia uma contradição entre a formação europeia – exemplo de história e cultura – e uma deficiência com relação ao seu papel social, mais especificamente, sua posição displicente em relação a uma península em crise. O discurso do primeiro-ministro dialoga com o sentimento vivenciado pelo povo português de estar sob exílio dentro do próprio território europeu.

Lourenço desenvolve essa problemática relação Portugal e Europa no livro *Nós e a Europa ou as duas razões*, cujo título já ilustra distanciamento e falta de identificação. Segundo o estudioso:

É relativamente recente, mas inegável, constituindo quase uma fractura da nossa imagem cultural, o sentimento de exílio, de distanciamento e, sobretudo, de autêntico e mórbido complexo de inferioridade em relação a uma outra Europa que, na esteira das descobertas hispânicas, iria reforçar sua revolução cultural (...) com a exploração econômica sistemática de nossos espaços extra-europeus. (LOURENÇO, 1988, p. 26)

Além de questões que envolvem diferenças culturais, econômicas e históricas, a ocupação territorial corrobora o afastamento do território português do restante da Europa. Ocupando a ponta do continente, Portugal lembra uma ilha flutuante que conserva suas próprias tradições, língua e religião, isolado do corpo do continente.

Quando se estuda a história de Portugal, vê-se que o que mais se salienta não é a falta de uma identidade própria, pelo contrário, é a falta de uma identidade europeia. Esse Portugal-ilha experiencia uma sensação de estranhamento, sentindo-se como um estrangeiro em sua própria terra. Ser estrangeiro dentro da Europa faz da Península Ibérica uma *outra* Europa, politicamente e economicamente marginalizada. Pensando especialmente o caso português, observa-se que a nação não deseja ser ou resgatar a imagem da Europa esplendorosa, mas deseja ser reconhecida e afirmar sua diferença e sua particularidade dentro do grupo europeu.

Portugal não convive com problemas de afirmação da identidade portuguesa, mas apresenta conflitos no que tange a sua identidade europeia, sejam eles advindos do não compartilhamento de valores culturais, do afastamento territorial ou do sentimento de rejeição por parte do Europeu, tudo isso conflui para criar uma situação de exclusão e apartamento.

No romance *A jangada de pedra*, há uma preocupação recorrente de que o desligamento físico do continente poderia incorrer em maiores problemas de comunicação, como vemos em: “Contudo, não poderemos ignorar que os problemas de nossa comunicação com a Europa, já historicamente tão complexos, irão tornar-se explosivos,” (SARAMAGO, s/d, p. 42). O excerto alude a uma dificuldade histórica em estabelecer diálogos e negociações com a Europa e expressa uma apreensão quanto à cisão territorial, visto que o afastamento continental incidiria sobre o elemento que estabelece alguma conexão entre Portugal e Europa, ou seja, a identificação territorial com o velho continente.

Tal alheamento em relação ao continente europeu implica uma exclusão dos trânsitos comerciais e da política internacional europeia, conforme exemplifica sua entrada retardada na Comunidade Econômica Europeia (CEE) em 1986, como um dos últimos países a aderirem ao bloco. Além disso, em uma de suas declarações em 1994, Saramago critica a fraca representatividade de nações mais periféricas como Portugal nos conselhos da Comunidade, em função de um círculo restrito de países que hegemonizam a política europeia, dentro os quais destaca a atuação alemã: “Embora nós – e aqui me refiro aos portugueses – nos sentemos ali [no conselho da União Europeia], o fazemos como parte menor, porque a relação de poder e de força no interior da Europa se mantém.” (SARAMAGO, 2010, p. 422). Seu romance *A jangada de pedra* também expressa descrédito em relação à Comunidade, lembrando que sua data de publicação coincide com o ano em que Portugal passa a fazer parte do grupo, fato que pode ser constatado através do relato de um comentário debochado durante uma reunião com a CEE para tratar do impacto do afastamento da Península Ibérica, ao qual se segue, naturalmente, a ironia do autor: “(...) indo ao ponto de insinuar que se a península Ibérica se queria ir embora, então que fosse, o erro foi tê-la deixado entrar. Naturalmente que tudo era a brincar, um joke, nestas difíceis reuniões internacionais as pessoas também precisam de distrair-se, (...)” (SARAMAGO, s/d, p. 42-43).

Assim, seu isolamento da Europa causa-lhe ainda mais perturbação por emperrar seu contato com as outras nações do globo, tendo em vista sua dificuldade de inserção nas questões econômicas e políticas que movimentam a ponte Europa e mundo e que estão concentradas, como já foi dito, no poder de um número bem restrito de nações. Em outras

palavras, conjugada a essa sensação de exílio continental, há uma preocupação em firmar um lugar próprio, em formar novas parcerias em um mundo globalizado. Nesse sentido, destaca-se o movimento pelo iberismo, amplamente defendido pela produção crítica e literária de José Saramago.

Se, por um lado, *A jangada de pedra* apresenta um receio da população em colocar-se como europeu, por outro, há uma série de citações que indicam uma afirmação da identidade ibérica. A frase “Nós também somos ibéricos” é estampada entre as páginas 153 e 156 em diversas línguas, pois, segundo o narrador, tal afirmação expandiu-se pelos diversos países da Europa. Esse iberismo traduz uma identificação portuguesa com a Espanha, nação muito próxima geograficamente e historicamente e que vive uma situação análoga à de Portugal. Essa parceria ibérica recebe um tratamento afetuoso de Saramago no prólogo do livro *Sobre el iberismo y otros escritos de literatura portuguesa*, de César Antonio Molina, cujo título “Mi iberismo” anuncia claramente a posição do escritor quanto à questão em tela, ainda mais visível se observarmos sua opção pelo castelhano. No prólogo, Saramago contesta o ensinamento português que, segundo ele, faz parte de uma resistência patriótica que diz: “En resumen: ser ibérico equivalía, o equivale, a rozar peligrosamente la traición, ser europeo representa el toque final de la perfección y la vía ancha para la felicidad eterna.”<sup>11</sup> Tais ideias são debatidas com as seguintes palavras que encerram o texto:

Sólo aquellos que todavía se mantienen asidos a prejuicios nacidos de un nacionalismo más defensivo que racional, más hecho de mesianismos que de objetividad, porfiarán en cerrar los ojos. Pero esos, si alguna vez los llegan a abrir, se hallarán, ese día, inmovilizados en la historia, solos.”<sup>12</sup>

Suas palavras contestam a posição daqueles que porventura resistam à afirmação da identidade ibérica, usando como principal argumento o isolamento a que estarão submetidos e destinados. Uma aproximação e entendimento com o iberismo é ressaltada como uma forma de resistir ao embarreamento europeu e ao isolamento peninsular.

No prólogo acima mencionado, Saramago amplia sua discussão sobre o iberismo ao inserir o além-mar, afirmando que: “(...) la propia península ibérica no podrá ser hoy plenamente entendida fuera de su relación histórica y cultural con los pueblos de ultramar

---

<sup>11</sup> Tradução minha: “Em resumo, ser ibérico equivalia, ou equivale, a roçar perigosamente a traição, ser europeu representa o toque final da perfeição e a via ampla para a felicidade eterna.”

<sup>12</sup> Tradução minha: “Somente aqueles que ainda se mantêm ligados a preconceitos nascidos de um nacionalismo mais defensivo que racional, mais feito de messianismos que de objetividade, insistirão em fechar os olhos. Mas esses, se alguma vez chegar a abri-los, se encontrarão, esse dia, imobilizados na história, sozinhos.”

(...)”<sup>13</sup>. Ou seja, destaca-se no movimento pelo iberismo uma tentativa de resgate de um diálogo possível com a iberoamérica e a iberoáfrica, o que, segundo Saramago, faria parte de “um grande projeto peninsular para o futuro” (SARAMAGO, 2010, p. 419). O escritor português pronunciou em diversas ocasiões a necessidade de estreitamento dos laços com os países sulistas, com os quais Espanha e Portugal comungariam traços culturais e linguísticos, além de, similarmente, ocuparem, no contexto mundial, uma posição política mais periférica, quando comparados aos centros hegemônicos de produção.

Contudo, essa relação, destacando o caso português, é marcada por identificação e estranhamento, já que em muitos momentos Portugal parece um estrangeiro perante as ex-colônias, uma das razões para tal apartamento identitário reside no fato de que o processo de assimilação e adaptação cultural agiu de tal forma que tornou as nações sensivelmente diferentes. Entre metrópole e colônias inexistiu um forte sentimento de identificação cultural, de modo que os laços culturais são mais visíveis entre as próprias colônias e há inclusive uma relação de rechaço por parte de algumas nações em relação a Portugal. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que uma relação aproximativa entre Portugal e ex-colônias se mostra emergencial, tal atitude tem que ser acompanhada de muito diálogo e negociação.

Lourenço, no ensaio *Errância e busca num imaginário lusófono* do livro *A nau de Ícaro*, mostra que a busca por uma identidade portuguesa conduz a uma viagem pelo imaginário lusófono. Esse imaginário pode ser entendido como um espaço de intercessões, de contaminações, de simultaneidades, formando uma zona cultural de confluências e divergências que circundam os países de língua portuguesa. Contudo, da mesma forma que se pode afirmar que nenhum país se manteve intacto à presença do outro, pode-se dizer que as diferenças entre os países do mundo lusófono são igualmente impressionantes. Lourenço aborda a lusofonia como marca da pluralidade e da diferença e lembra que a ideia de comunidade lusófona não pode ignorar as divergências desse espaço cultural:

O imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o da *pluralidade* e da *diferença* e é através dessa evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento cada vez mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença. (LOURENÇO, 2001, p. 111)

---

<sup>13</sup> Tradução minha: “(...) a própria Península Ibérica não poderá ser hoje plenamente entendida fora de sua relação história e cultural com os povos do ultramar (...)”

Portanto, a lusofonia, a que se refere Lourenço, assemelha-se à proposta do iberismo de Saramago, logicamente focando a parte que concerne a realidade de Portugal e suas ex-colônias. Ambos não visualizam a parceria entre os países lusófonos como uma unificação ou simplificação cultural, ao contrário disso, pautam-se no reconhecimento e no estímulo à livre expressão das realidades culturais plurais desses países dito lusófonos. Ambos sugerem a tomada de uma nova postura política e cultural que tem no passado colonial o exemplo do que não deve ser feito e tem no presente o desafio para o firmamento de uma nova parceria, que necessita mostrar-se consciente dessas diferenças e do novo papel político e social que se assume ao estreitar laços com os países da denominada comunidade lusófona.

A aproximação de Portugal e Espanha dos continentes americano e africano sugere uma identificação desses países ibéricos com as ex-colônias e, conseqüentemente, alegoriza uma revisitação das antigas relações de poder. Assim, *A jangada de pedra* permite-nos formular muitas questões que envolvem a relação histórica das antigas metrópoles com as ex-colônias e pensar essas relações na atualidade. Como exemplo, vejamos o excerto em que Saramago expõe um comentário bastante irônico sobre as antigas fronteiras estabelecidas pelo Tratado de Tordesilhas:

(...) mas o título que maior impressão causou produziu-o um jornal português, foi assim, Precisa-se de Novo Tratado de Tordesilhas, é realmente a simplicidade do génio, o autor da ideia olhou para o mapa e verificou que, mais milha menos milha a península estaria posta sobre o que fora a linha que, naqueles tempos gloriosos, dividira o mundo em duas partes, pataca a mim, pataca a ti, a mim pataca. (SARAMAGO, s/d, p. 284-5)

O jornalista português, mentor do título, tem como motivador de sua criação o momento em que a Península para no meio do oceano a poucas milhas de onde teria sido traçado o Tratado de Tordesilhas. De modo irônico, o narrador rememora a chegada dos colonizadores europeus ao Novo Mundo, cujo propósito de dominação e interferência colonial se serviu do Tratado para dividir e conquistar o Novo Mundo.

Contudo, nem o contexto e nem os viajantes são mais os mesmos, os quais carregam em sua bagagem toda uma nação que previamente experimentou o espírito da conquista e que se configura hoje como “o império derrotado” (MAXWELL, 2006). Nesse novo contexto, Portugal e Espanha não despontam como donos de uma nova descoberta, mas como sujeitos de uma nova experiência que lhes põe à prova, portanto, causando-lhes uma sensação de desconforto e insegurança. A Península, ao aproximar-se do eixo sul paralisa sua



movimentação por alguns instantes, como se se colocasse na condição de hóspede, daquele que vem de fora, age como se estivesse negociando sua chegada, situação esta que inverte a lógica imperial das antigas viagens.

Após essa paralisação momentânea, a península reinicia seu curso executando um movimento que surpreende a todos, começa a rodopiar em pleno oceano no sentido anti-horário, “a torcer-se sobre o eu próprio eixo” (SARAMAGO, s/d, p. 287). O movimento giratório da Península arrasta-se por um mês, período que transforma a rotina da vida das pessoas, interferindo, sobretudo, nas suas referências espaciais e temporais. *A jangada de pedra*, no entanto, mostra que os impactos da rotação peninsular geram transformações para além dos territórios português e espanhol, “como se o universo estivesse a ser reorganizado duma ponta à outra.” (SARAMAGO, s/d, p. 288).

Os pontos cardeais, símbolo de organização e delimitação de territórios geográficos e políticos mundialmente, desorientam-se durante a rotação. Destacar-se-á seu efeito sobre o par dicotômico norte e sul, que merece relevo por simbolizar historicamente a divisão hierárquica do mundo. Além de seccionar o mundo em regiões geográficas, países e continentes, o par norte-sul secciona-o a partir da força política, econômica e cultural, assim, ao norte, situam-se as nações hegemônicas, ao sul, as periféricas. Visão superficial e redutora que, no romance de Saramago, recebe um tratamento jocoso, considerando que o movimento giratório parece brincar com essa hierarquia mundial, ao submeter a Península a um sucessivo e contínuo movimento de inversão, ora está voltada para o norte, ora para o sul.

É justamente após todos esses rodopios, que a Península Ibérica toma seu rumo final em direção ao sul, assumindo um percurso que, para Saramago, significaria uma “viagem ética” (SARAMAGO, 2010, p. 311). Simbolicamente, essa viagem significa a quebra da dicotomia norte-sul, que divide, marginaliza e subjuga os povos sulistas, como uma retratação, já que tal hierarquia resulta diretamente da herança colonial. O trecho abaixo narra o início dessa viagem ética dizendo que:

A península cai, sim, não há outra maneira de o dizer, mas para o sul, porque é assim que nós dividimos o planisfério, em alto e baixo, em superior e inferior, em branco e preto, figuradamente falando, ainda que devesse causar certo espanto não usarem os países abaixo do equador mapas ao contrário, que justiceiramente dessem do mundo a imagem complementar que falta. (SARAMAGO, s.d., p. 303)

Curiosa a alusão que faz Saramago aos “mapas ao contrário”. Os mapas de certa forma trabalham a favor dessas hierarquias. Suas divisões são arbitrárias, produtos da criação humana, sendo alvo de transformações ao longo do tempo, pois acompanham os processos de ocupação do homem que sucedem ao descobrimento, à nomeação e ao mapeamento dos territórios. As orientações cartográficas são produto de uma visão dominante e dominadora, que objetiva ordenar e controlar o espaço para que seja contada a história do mundo a partir da perspectiva dos vencedores. Inverter os mapas implica simbolicamente desorganizar a ordem mundial, ou melhor, reorganizar a “ordem” mundial, de modo a evitar rotulações com base em diferenças econômicas, étnicas e culturais.

Boaventura de Sousa Santos, em um de seus mais destacáveis trabalhos *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, tece um comentário que traz para o centro de discussão o impacto da hierarquização do mundo sobre o homem, que seria a parte mais afetada de uma organização “indolente”, aproveitando a provocação do título, ou seja, uma ordenação dirigida, acima de tudo, para o fortalecimento do capital e insensível à dor do outro. Em suas palavras: “Do ponto de vista do paradigma emergente, a hierarquia Norte-Sul e o desenvolvimento capitalista, expansionista e desigual, em que essa hierarquia assenta, constituem a maior e mais implacável violação dos direitos humanos no mundo de hoje.” (SANTOS, 2009, p. 341). O sociólogo mostra que o processo de hierarquização Norte-Sul é indissociável do sistema capitalista, ambos trabalham a favor de uma política desumana de divisões do mundo, que se faz sentir por meio de ações de sujeição e inferiorização dos grupos menos favorecidos. Nesse conluio, poder político e poder econômico formam uma barreira difícil de ser rompida, mesmo porque estabelecem um rigoroso controle social que impede, ou pelo menos inibe, o crescimento e a emancipação da parte sujeitada.

Um último fator que precisa ser aprofundado diz respeito ao impacto do desligamento peninsular sobre a identidade europeia. Ao desligar-se do Velho Mundo, a península ibérica ameaça a formação secular de um continente que se projetou para perpetuar como exemplo de e à humanidade. Essa mudança geográfica implica o entendimento de que profundas alterações políticas e culturais ocorreriam em todo o continente europeu, as quais representariam um perigo para os conceitos de identidade e nacionalidade, espalhados da Europa para o mundo. Saramago nos fala dessa ameaça identitária no excerto abaixo:

Este foi o dia assinalado em que a já distante Europa, segundo as últimas mediações conhecidas ia em cerca de duzentos quilômetros o afastamento, se viu sacudida, dos alicerces ao telhado, por uma convulsão de natureza psicológica e social que dramaticamente pôs em mortal perigo a sua

identidade, negada, nesse decisivo momento, em seus fundamentos particulares e intrínsecos, as nacionalidades, tão laboriosamente formadas ao longo de séculos e séculos. (SARAMAGO, s.d., p. 151)

O trecho acima exprime a força e a magnitude do impacto sobre o edifício europeu que se vê sacudido dos alicerces ao telhado. É relevante lembrar que o afastamento peninsular atinge, com um corte contínuo de um lado ao outro, justamente a terra, o território e toda a simbologia construída em torno da relação homem-terra. Ao ferir o solo europeu, a Europa sente o golpe na alma, pois agredir o corpo territorial é como agredir o que há de mais basilar e essencial, já que o território simboliza o seu lugar onde estão suas referências, seus portos, seu lar. Portanto, nem mesmo uma construção secular com a Europa pode resistir a esse impacto “psicológico e social”, que a forçará a sair do lugar confortável e seguro em que comodamente se assentava.

A identidade europeia é uma fabulação tão bem ensinada aos europeus e ao mundo quanto bem aprendida. Embora a Europa registre hoje uma maior abertura no que se denomina identidade cultural e linguística, pode-se dizer que os países europeus ainda mostram um certo apego a questões que envolvem nação, identidade e território. Nesse sentido, deve-se, assim como Saramago fez em seu romance de 1986 e continuou a fazer ao longo de sua vida, continuar a debater e contestar a força discursiva e ideológica sobre a unidade e a soberania continental que ainda se mantém, um pouco acuada talvez, mas resistente. E, se se consideram procedentes as considerações de Saramago que dizem: “(...) como acontece tantas vezes com as pessoas que estão a ir em direção à ruína, persiste nessa política e nessa forma de viver porque não encontra outra.” (SARAMAGO, 2010, p. 425), a intervenção crítica ganha mais fôlego e legitimidade para continuar debatendo e pressionando contra uma política cultural excludente e xenofóbica. Deve-se expor ao mundo a contradição interna de tal política cultural, posto que, a mesma Europa de “híbridos culturais”, posiciona-se, muitas vezes, em desfavor da formação multicultural.

Há cisões e fragmentações notáveis no continente europeu, o que torna a imagem de uma Europa una e indivisível uma ilusão, fato que só existe discursivamente, pois o que prevalece são as diversas Europas simultâneas e contraditórias. As produções teóricas e criativas contemporâneas de intelectuais europeus vêm acenando para essa problemática, mostrando uma mudança de postura no que diz respeito ao entendimento do ser europeu, que se encaminha em direção a uma necessidade de conhecer-se, de descobrir-se. Zygmunt Bauman, em seu livro *Europa*, joga com as palavras “saber” e “tornar-se” para articular em

torno da ideia de que a identidade europeia configura uma incógnita para os próprios europeus, mostrando que a mesma se encontra em processo de reconhecimento, de elaboração e de transformação.

Mas o resultado é que nós, os europeus, talvez sejamos (como sujeitos e atores históricos da cultura) o único povo *sem identidade* – identidade fixa, ou o que se imagina e se acredita ser fixa: “nós não sabemos quem somos” e muito menos sabemos o que ainda podemos nos tornar e que ainda podemos aprender quem somos. O impulso de *saber e/ou tornar-nos* o que somos nunca se aquieta, assim como nunca se desfaz a suspeita sobre o que ainda podemos nos tornar se nos guiarmos por esse impulso. A cultura europeia é uma cultura que não conhece o repouso. (BAUMAN, 2006, p. 17)

Pensar a Europa como um continente único e fechado está fadado ao insucesso, pois o próprio continente se multiculturaliza, o eurocentrismo se descentraliza, pondo em xeque um conceito de Europa que está “cada vez menos visível, física ou espiritualmente” (BAUMAN, 2006, p. 34). Entre os estudiosos de cultura de países europeus, cresce o interesse pelo desenvolvimento de trabalhos acerca das culturas sul-americanas e africanas, apresentando formulações teóricas que se encaminham para uma perspectiva intercultural. Conceituadas universidades europeias têm apresentado interesse e divulgado obras críticas e literárias produzidas por autores africanos e latino-americanos, tendo em vista que esses intelectuais vêm desenvolvendo uma complexa e amadurecida reflexão sobre o multiculturalismo, apresentando conceitos que inovaram o campo dos estudos culturais, como mestiçagem, hibridismo, sincretismo, entre outros.

Não se pode deixar de registrar o fato de que se está tratando o mesmo problema da identidade europeia a partir de textos produzidos em séculos diferentes – Saramago no final do XX e Bauman no início do XXI – e se vê que dialogam nas questões que propõem, ou seja, essa analogia mostra, pela distância temporal das duas produções intelectuais, um quadro de mudanças pouco expressivas em relação à Europa. Estudiosos como Bauman apontam uma Europa em plena movimentação, mas, pelo seu histórico, pode-se afirmar que o continente se moveu e se move a passos lentos. Quase vinte anos separam as duas publicações e certamente a Europa mudou nesse período temporal, mas, ainda assim, pode-se desconfiar um pouco do entusiasmo de Bauman quanto à nova Europa *sem identidade*. Indubitavelmente, há que se reconhecer que a Europa mostra um considerável avanço ao problematizar e rejeitar aquele antigo conceito de identidade que se fez como sinônimo de absoluto e universal.

As nações modernas, em geral, exibem um cenário de identidades e fronteiras flutuantes, que por si só transgridem as marcações geográficas. A Europa, conforme lembra Bauman, vive uma situação bastante peculiar, há uma Europa dispersa pelo mundo e uma Europa geográfica e politicamente real. O estudioso aponta um duplo entendimento para a palavra Europa, que pode indicar uma realização mais concreta, que está presente nos mapas, e uma realização mais abstrata, fluida e imaginativa, que está presente entre os mais diversos povos do mundo, lembrando aqui os hibridismos culturais que romperam fronteiras e disseminaram traços europeus no mundo assim como traços de outros povos entre os países europeus. Tal processo de contaminação das fronteiras impossibilita que se apoie somente em divisões políticas para se determinar os limites das nações e, no caso da Europa, Bauman esclarece dizendo:

Quando ouvimos alguém pronunciar a palavra “Europa”, não fica imediatamente claro se esta se refere a uma realidade territorial delimitada, presa ao solo, dentro das fronteiras estabelecidas e meticulosamente desenhadas por tratados políticos e documentos jurídicos ainda não revogados, ou a uma essência livremente flutuante que não conhece divisões territoriais e que desafia todos os vínculos e limites espaciais. E é essa dificuldade, quase impossibilidade, de falar da Europa estabelecendo uma separação clara e nítida entre a questão da essência e os fatos da realidade que distingue o debate sobre a Europa da maioria das discussões a respeito de entidades dotadas de referências geográficas. (BAUMAN, 2006, p.12)

A Europa fez-se no ultramar, assim, deixou traços de identidade europeia por onde passou. De suas antigas viagens coloniais, o mundo hoje herda características europeias em sua organização política, em sua formação étnica e cultural, em sua expressão linguística, com as quais se liga indissociavelmente. Nesse sentido, Bauman lembra que: “Qualquer linha que circunscreva a Europa será um desafio para o restante do planeta e um convite permanente à transgressão.” (BAUMAN, 2006, p. 12), portanto, levantar fronteiras comerciais e enrijecer as leis de imigração mostra ser uma prática de proteção incoerente e despropositada.

Em contrapartida, aprofundando a leitura de Bauman, recorda-se que, da mesma forma que existe um pouco da Europa distribuída pelo mundo, há igualmente um pouco do mundo presente, indissociavelmente, na Europa. Por conseguinte, reiterando as colocações finais do parágrafo anterior, os cruzamentos culturais efetivam-se naturalmente de norte a sul e do sul ao norte, evidenciando a desnecessidade do apego à criação de fronteiras tanto geográficas quanto culturais.

O século XX, especialmente, vivenciou profundas mudanças nos sentidos atribuídos às palavras território, terra e lugar, agregando às ideias de pertencimento, raiz e propriedade outros sentidos ligados à errância, ao exílio, à desfronteirização. Assim, em torno das nações e suas respectivas fronteiras nacionais formam-se zonas de convergência cultural, flexibilização que incentiva os trânsitos culturais e comerciais e responde mais adequadamente às necessidades das nações modernas, que, por si mesmas, conforme indicou Stuart Hall, já apresentam uma formação cultural compósita.

A política internacional ganha mais mobilidade quando é processada nos interstícios dessas zonas de convergência cultural, já que as constantes contaminações culturais e linguísticas chegam ao ponto de criar condições mais favoráveis ao diálogo e à negociação. Essas zonas expandem-se na medida em que o fluxo entre os países se intensifica, insuflando um processo de trocas materiais e humanas que tende a aproximar nações distintas, por razões que incluem desde interesses econômicos até uma possível identificação e integração entre esses países.

*A jangada de pedra* abre caminhos para uma nova jornada europeia que, hodiernamente, faz muito sentido, como se indicasse uma busca por novas parcerias e diálogos no contexto internacional fora do eixo Sul. Contudo, não está se falando de um novo colonialismo, até mesmo porque os parceiros são outros, aprimoraram suas políticas internacionais e alguns inclusive se destacam como nações promissoras no cenário mundial. Ademais, não se pode esquecer de que a crise europeia, que se vinha desenhando desde o final do século XX, deslocou sua imagem e posição imperial, de modo que a Europa deve primar pela negociação de um novo lugar no mundo, já que sua antiga posição de poder foi descentrada.

Nessa nova viagem, a experiência colonial surge como reminiscência de um passado glorioso, mas igualmente compreendido como destrutivo. Assim, os navegantes não se deixam levar por instintos aventureiros e belicosos, mas expressam uma grande preocupação com a necessidade de entendimento com o Novo Mundo. Nesse sentido, o escritor português desenha novas rotas baseadas na mobilidade, na dinamicidade, na abertura, na sociabilidade. Saramago aponta essa necessidade de negociação em:

Deitam-se contas aos dias que faltam para chegar à vista das costas do Novo Mundo, estudam-se planos de acção para que a força negocial se exerça em pleno no momento mais adequado, nem cedo de mais, nem demasiado tarde, que é aliás a regra de ouro da arte diplomática” (SARAMAGO, s.d., 270-1)

Portanto, não se trata de um barco que almeja ancorar em uma ilha perfeita e dominá-la, ao contrário, ele sugere uma necessidade de entendimento através de uma viagem interminável pelo universo da negociação. Vale lembrar que, ao lado das bases negociativas representadas pelo governo e algumas autoridades diplomáticas, está todo o povo português que acompanha a viagem como tripulantes e não meros espectadores. Outro fato que deve ser considerado consiste na ausência da elite portuguesa no exercício de negociação, pois, dada a situação catastrófica da península, os ricos e poderosos se debandaram no segundo êxodo, o qual não passa despercebido pelo narrador, que faz um provocativo comentário: “(...) para que sejam salvos os preciosos bens e as preciosas vidas, fujamos.” (SARAMAGO, s/d, p. 223). Em resumo, inexistiu a pressão dos grupos de poder econômico nesse processo negociativo, e mesmo o governo, como instância do poder, perde sua autoridade e aproxima-se um pouco da condição do povo em geral, já que, vale lembrar, está seguindo uma nação duplamente des governada, no sentido náutico e no sentido político, condição que não torna Portugal e Espanha lugares convidativos para o lucro.

Ressalta-se que a Península Ibérica vivencia uma situação inusitada, pois normalmente é notória a participação dos grupos do poder econômico mundial nas negociações internacionais e, por consequência, a exclusão do povo desses processos negociativos. Ainda assim, o fato de a Península não contar com a “ajuda” desses grupos não reflete no livro na forma de lamentos, fato que se confirma no modo como o narrador trata o descaso e o abandono de representantes do poder, como a CEE, a elite portuguesa e países europeus, através de comentários irônicos e chistosos, conforme foi inclusive comentado anteriormente.

*A jangada de pedra* cria muita expectativa em relação ao exercício de uma política pública mais voltada para o homem e suas necessidades que, naquele momento, vive uma situação de insegurança total em que “falta de tudo” (SARAMAGO, s/d, p. 242). Enquanto, no plano individual, observa-se a insurgência de atos de solidariedade espontânea que se realiza em pequenos atos de entendimento, de partilha e de boa recepção, no plano da política externa, há consideráveis avanços e lamentáveis retrocessos em virtude dos jogos de interesses. Apesar do clima de negociação predominar, *A jangada de pedra* registra um despreparo dos países peninsulares europeus em dialogar com o mundo e mesmo entre si. O trecho indicado a seguir indica entre o clima de negociação a instauração de um estado de desconfiança e indisposição advindo da sobreposição de interesses e proveitos pessoais.

Graças a uma iniciativa do governo espanhol, vão ser estabelecidos contactos entre os dois países peninsulares para a definição de uma política

concertada tendente a tirar o melhor partido possível da nova situação, mas em Madrid desconfia-se que o governo português irá para essas negociações com uma reserva mental, qual seja a de pretender, futuramente, extrair benefícios particulares da maior proximidade em que se achará às costas canadianas ou norte-americanas, depende. (SARAMAGO, s/d, p. 270)

A viagem da Península Ibérica não pretende criar para Portugal e Espanha a imagem de países com uma política internacional pronta para servir de modelo para o mundo, de modo que torna visíveis as incoerências e os desconcertos políticos. A Península Ibérica, na verdade, desponta nas páginas do romance como nações imaturas – “a península é uma criança” (SARAMAGO, s/d, p. 306) – e aprendizes da política da negociação. Uma política que poderíamos adjectivá-la como intercultural, dada a iniciativa ao trânsito e ao entendimento com os povos do ultramar. Lembrando que, desassistido dos interesses de grupos econômicos, esse deslocamento reforça seus passos em direção às práticas interculturais, que têm no poder econômico um opositor de peso.

O interculturalismo perde força toda vez que grupos de poder se reúnem, pois uma política desigual enfraquece os elos interculturais. Não obstante, seu papel social não se torna menor em função disso, tendo em vista que sua atuação tem que ser contínua, deve, pois, contar com avanços e retrocessos. Economia, política e cultura, elementos basilares das organizações humanas, estão intimamente ligados e sujeitos a oscilações que, de alguma forma, interferem em todo o conjunto, seja operando ou inibindo mudanças produtivas no campo social. Haja vista o emparelhamento das forças culturais e econômicas ou o deslocamento do poder econômico, o interculturalismo continua sendo requisitado para atuar como força conceitual e/ou pragmática.

Durante o percurso teórico acerca do estudo da Europa e sua identidade cultural, amparou-se nas bases conceituais do interculturalismo para tratar as duas faces da Europa, uma que carece de um tratamento mais combativo e outra, acompanhamento e incentivo. Em um primeiro momento, aparece o interculturalismo como elemento de crítica cultural, quando expõe um trabalho de oposição e dismantelamento do exercício de soberania da Europa sobre o mundo. E, considerando uma fase mais recente em que se visualiza uma maior fragilidade econômica e maior flexibilidade cultural do continente europeu, o interculturalismo necessita atuar no sentido de potencializar a criação de novas parcerias por meio das trocas e o entendimento.

Se os séculos XIX e XX consagraram a construção do império europeu no mundo, parece que fica para o XXI a desmontagem dessa imagem especular. Importante retomar uma



fala de Saramago sintomática com o que foi apresentado sobre a crise europeia e a possível quebra definitiva de um império, que aponta que: “Com a continuação dos séculos, se eles continuarem, a Europa nem se lembrará mais do tempo em que foi grande e se metia mar centro, tal como nós, hoje, já não conseguimos imaginar a Vénus com braços.” (SARAMAGO, s/d, p. 152). Parece, pois, que o romancista considerava, no findar do século XX, a quebra da soberania um acontecimento irremediável, uma questão de tempo. Entretanto, a quebra de um império não é somente motivo de comemoração, mas inaugura um momento de tensão, em virtude do fato de que uma reconfiguração mundial possa representar a criação de novas hierarquias polarizadoras de poder econômico e cultural. À quebra de soberanias o interculturalismo defronta-se com um espaço duplo de atuação: incentivar a criação de espaços mais dialógicos e evitar que novas áreas de poder sejam erguidas.

Fica igualmente registrada para o século XXI uma expectativa de que a crise econômica europeia impulse uma aproximação mais estreita com o eixo Sul. Trajeto de viagem desenhado por Saramago em *A jangada de pedra* que pode alterar a cartografia comercial e política herdada do colonialismo e continuada pelo neocolonialismo, a que eufemisticamente se dá o nome de globalização.

### **3.4 A globalização e os diálogos interculturais**

Saramago antevê em sua obra, em 1986, questões ainda em gestação naquele período que podem ser aproximadas da política da globalização, um tema que se consolida como uma realidade mundial na última década do século XX. Embora em nenhum momento seja mencionado o termo, vê-se que o trânsito internacional emerge como uma preocupação do romancista português e que, a exemplo da viagem peninsular, a experiência da negociação é ressaltada como algo a ser trabalhado, a ser desenvolvido. Portanto, uma discussão acerca da globalização à luz dos estudos mais recentes sobre o assunto permitirá atualizar e fechar algumas questões que aparecem em *A jangada de pedra* de modo alusivo e inaugural. Ao mesmo tempo, a obra antecede muitas críticas às práticas da globalização, em virtude de pensar previamente os trânsitos humanos a partir de uma política internacional que dialoga com a fundamentação conceitual do interculturalismo, expondo um pensamento crítico

avanzado para a época de publicação da obra e que merece ser repassado tantos anos após a divulgação do romance.

Em 1998, anos finais do século XX quando Bauman publica *Globalização: as consequências humanas*, o termo recebe do sociólogo a conotação de “uma palavra da moda” (BAUMAN, 1999, p. 7), o que mostra a novidade do assunto doze anos após *A jangada de pedra*. Globalização indica uma nomenclatura criada para formalizar o intenso fluxo que se estabelece nos anos posteriores à publicação da obra, em que se defende o livre trânsito de pessoas e livre circulação de mercadorias. De acordo com seu princípio de criação, a globalização gera um clima de expectativas de que as conexões globais implicariam melhorias na comunicação mundial. Entretanto, ver-se-á como desdobramento dessa política a prática de imposição de interesses e o enriquecimento de alguns membros que se destacam no mercado internacional. Em poucas palavras, a globalização de que se esperava desmontar barreiras e aproximar o mundo, vem construindo verdadeiros paredões entre algumas nações.

O liberalismo, valor ideológico defendido como princípio fundamental da política da globalização, é frequentemente envolvido por um jogo desigual de poder que define previamente os atores e seus papéis no cenário mundial, de modo que as práticas de livre trânsito e de livre comércio sejam manipuladas no sentido de que mantenham as relações de exploração e dependência. Destarte, a globalização infringe um dos ideais liberais que preza pela dignidade igualitária, princípio que ela mesma defendeu quando “(...) declarava a intenção de tornar semelhantes as condições de vida de todos, em toda parte, e, portanto, as oportunidades de vida para todo mundo; talvez mesmo torná-las iguais.” (BAUMAN, 1999, p. 67). Contudo, é sensível sua participação sobre o crescimento extraordinário e simultâneo da riqueza e da pobreza e sobre a criação e fortalecimento de hierarquias nas relações internacionais.

A metáfora da jangada é sintomática para se entender, conforme vimos assinalando, um processo de transformação da noção de espaço, por meio de uma intrigante transgressão dos limites territoriais. Bauman, no livro mencionado no parágrafo anterior, retoma oportunamente um termo trabalhado no livro de Paul Virilio, que, a exemplo de Francis Fukuyama, cunha a expressão “fim da geografia”<sup>14</sup>. O fim da geografia resulta de um fenômeno político que motiva transformações no papel do Estado, descentralizando-o por

---

<sup>14</sup> O termo tem como referência o livro de Paul Virilio *Un monde superexposé: fin de l'histoire, ou fin de la géographie?*, mas Bauman adverte que o mesmo já se encontra na obra de Richard O'Brien *Global Financial Integration: the end of Geography*.

meio da desnacionalização da nação, do enfraquecimento do poder nacional e do desmantelamento das identidades nacionais.

Se analisarmos o poder da globalização de diminuir distâncias para criar espaços mais fluidos, cosmopolitas e desenraizados, pode-se pressupor, sem grandes esforços, que tal transformação espacial será acompanhada de significativas mudanças no processo de construção identitária e no próprio entendimento do conceito de identidade. Tzvetan Todorov publica na última década do século XX um importante trabalho que conjuga crítica literária com sua experiência de desenraizamento, que se intitula *O homem desenraizado*, aludindo à principal categoria conceitual da obra, à luz de sua passagem pela Bulgária, pela França e pelos Estados Unidos, países com os quais mantém laços por razões distintas. O desenraizamento cria um uma estranha relação entre o indivíduo e o espaço, que oscila entre *in* e *out*, em casa ou no estrangeiro: “Desde então, vivo em um espaço singular, ao mesmo tempo por fora e por dentro: estrangeiro “na minha casa” (em Sófia), em casa “no estrangeiro” (em Paris).” (TODOROV, 1999, p. 26), ou seja, a noção de casa como pertencimento, como próprio, como raiz única transforma-se pela “experiência de biculturalismo”. (TODOROV, 1999, p. 26)

A experiência do *desenraizamento* ganha mais destaque para os estudos das relações interculturais, na medida em que indica na adição do prefixo *des-* uma sugestiva noção de abertura e confluência de raízes, em vez da denotação usual como a falta de alguma coisa. O homem desenraizado vive na verdade um conflito de raízes, já que sua experiência traduz uma sensação de múltiplos vínculos, identificações, afetividades e pertencimentos. Em outras palavras, o desenraizamento não deve ser lido como ausência de raízes ou identidades, mas como uma nova forma do homem relacionar-se com o mundo. Portanto, desenraizamento implica a falta, a ausência de um tipo de raiz centralizada e única.

Édouard Glissant, cuja experiência de vida transita entre a Martinica (país de origem), a França e os Estados Unidos, faz uma leitura crítica das identidades modernas e propõe o termo identidade-rizoma. A palavra “rizoma” aciona uma flexibilização e uma pluralidade que a identidade-raiz não possui, indicando a existência de uma profusão de raízes e caules aéreos. Glissant formula a relação entre identidade e rizoma nos seguintes dizeres:

As identidades são conquistas da modernidade – conquista dolorosa porque sua busca não terminou. E em toda a superfície do planeta há conflitos, focos de desolação que contradizem esse movimento das identidades. Mas há também um movimento que caracterizo da seguinte forma: as identidades de raiz única aos poucos cedem lugar às identidades-relações, ou seja, às

identidades-rizomas. Não se trata de desenraizar, mas sim de conceber a raiz como menos intolerante, menos sectária: uma identidade-raiz que não mata à sua volta, mas que ao contrário estende suas ramificações em direção ao outro. (GLISSANT, 2005, p. 154)

A teoria de Glissant toca no drama identitário moderno em torno da questão de desenraizamento, mostrando que a experiência do deslocamento não elimina a possibilidade de construir raízes. Tanto Glissant quanto Todorov encaram e vivem o *des*enraizamento como uma condição contemporânea que contesta as contradições e incoerências das identidades nacionais e sua ineficiência para representar o perfil étnico e cultural desse homem que se formou *entre culturas*.

Essas transformações identitárias estão também inscritas no espaço, pois interferem na forma como o homem convive e age sobre seu espaço. Impulsionados por um ímpeto globalizador, o homem modifica a aparência das cidades, seja através de influências arquitetônicas e urbanísticas estrangeiras, das empresas multinacionais que atraem investidores e mão de obra estrangeiros, dos imigrantes que agregam valores culturais e linguísticos, da diversidade de produtos, lojas e marcas no mercado, em resumo, dos infinitos empréstimos que tornam as cidades cada vez mais cosmopolitas. Interessa observar como as grandes cidades estão cada vez mais parecidas, exibindo traços bem peculiares aos grandes centros, que facilitam o trânsito dos visitantes pelas ruas e avenidas e despertam, ainda que por alguns instantes, uma sensação de estar sempre em casa. Quanto mais globalizado mostra-se o espaço, menor é a presença do elemento local que identificaria determinado lugar, pois suas características aludem às mais diversas partes do globo.

Torna-se cada vez mais complicado discernir traços de nacionalidade a partir de características étnicas ou culturais, pois a dispersão humana desencadeou um processo de miscigenação a nível mundial impressionante. Os intensos deslocamentos humanos, ao transformarem o homem e seu espaço, forçam a adoção de uma política da multiculturalidade, que permitiria um passe livre entre nações do globo. Entre muitos países, há um contrato de passe livre, que incentiva e facilita o trânsito de estrangeiros, principalmente entre países que apresentam identificação territorial, histórica, linguística e cultural.

Em contraste com o princípio do livre trânsito, podemos apontar uma contradição da modernidade que se materializa no enrijecimento das políticas internacionais de migração, as quais vêm apresentando um controle bastante intenso sobre a entrada de imigrantes de países terceiro-mundistas. Muitos países centrais da Europa convivem com um alto índice de população estrangeira, fato que tem gerado uma pressão interna pela discussão e revisão do

direito à nacionalidade. Casos de xenofobia nos países centrais são divulgados com frequência, os quais fazem efervescer, no mundo todo, contestações em torno do “Código de nacionalidade”, criticado por revogar o direito à dignidade e à liberdade individual.

Frente à participação desigual das nações, é importante ressaltar que o princípio da igualdade fracassa como expressão do perfil social da globalização tanto no campo das ciências econômicas quanto das ciências culturais. No setor econômico, conforme já foi lembrado, é facilmente percebido esse engodo ao se evidenciar os índices crescentes de pobreza no mundo. Como expressão cultural, desbanca-se o discurso da igualdade e da similaridade a favor do discurso da heterogeneidade. Desde as últimas décadas do século XX, experimenta-se um aquecimento de discussões culturais em defesa das diferenças, que entoam um coro de resistência cultural e de respeito à diversidade. Enquanto o princípio da igualdade é ordenado e uniforme, o princípio da diferença é movido por pulsões caóticas e desordenadas, em que as divisões e fronteiras vão sendo aos poucos suavizadas pela interiorização do ensinamento de que “todas as culturas têm necessidade de todas as culturas.” (GLISSANT, 2005, p. 156).

Todo esse processo de mudança de mentalidade cultural incide sobre as relações humanas que tendem a apoiar-se mais fortemente na aproximação e no diálogo com as diferenças. Para tanto, exige-se um exercício contínuo de tradução cultural, prática que incorre na absorção de novos aprendizados, valores e saberes. A tradução cultural substitui o ato violento de imposição de códigos pelo ato de compartilhamento e negociação, uma mudança de postura que tende a expandir a força do elemento cultural.

Em consonância com esse debate em torno da necessidade de tradução cultural, Boaventura de Sousa Santos, em *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, elabora um conceito em que impera uma necessidade hodierna por um cosmopolitismo de reconhecimento e libertação das diferenças culturais. O conceito denominado hermenêutica diatópica parte da premissa de que todas as culturas são incompletas, precisando, portanto, de um diálogo intercultural, em que diferentes saberes, culturas e tradições sejam confrontados com o objetivo de acordar um benefício mútuo. A hermenêutica diatópica projeta um tipo de relação que rompe com as hierarquias, a discriminação e o isolamento entre os povos.

Para tanto, propõe-se o exercício tradutório como uma etapa emancipadora no confronto com as diferenças. As nações modernas inegavelmente já se entendem como multiculturais, no entanto, o prefixo “multi” só confirma o que a genealogia dessas nações já comprovou, ou

seja, que “As nações modernas são, todas, híbridos culturais.” (HALL, 2001, p. 62). O multiculturalismo não garante um convívio harmonioso entre os povos, muitas vezes conduz a uma atitude de “tolerância” da diferença, o que não implica avanços efetivos no processo de socialização do mesmo com o outro. Tolerar, pois, não significa entendimento, o que pode, inclusive, criar uma sensação enganosa de equidade, uma harmonia temporária que pode ser facilmente desfeita.

A hermenêutica diatópica atenderia de forma individualizada às necessidades de cada nação, oferecendo alternativas para que essas nações não sofram padronização e não sejam inferiorizadas perante a força do globalismo hegemônico dos países dominantes. Santos reivindica esse pressuposto na seguinte passagem: “A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.” (SANTOS, 2003, p. 458). Santos mostra que um globalismo contra-hegemônico é possível de ser executado a partir de uma política de sociabilidade internacional e transnacional que adote como princípio norteador o exercício contínuo da emancipação no lugar da regulação.

Na formação de parcerias e alianças, as nações, entre as quais se destaca o caso dos países periféricos que apresentam um histórico de submissão aos interesses políticos e econômicos dos grandes centros, devem sentir-se livres para aceitar ou não as propostas de negociação, assim como desfazer tais pactos, caso não haja equação entre os interesses e os benefícios. Ademais, as nações hegemônicas têm se destacado por apresentar atitudes de “generosidade” em relação às nações menos favorecidas, o que resulta em uma falsa acolhida e fortalece as relações de poder que originam uma situação de dependência e submissão.

Generosidade não pode ser confundida com solidariedade. Saramago tece um comentário irônico quando lembra a solidariedade internacional, cujas ações vêm se destacando por apresentar o que denominamos mais apropriadamente como generosidade internacional: “O presidente da República, mesmo antes da entrada em funções do novo governo, já apelou para a solidariedade internacional, graças à qual, como estamos lembrados, e este é apenas um dos muitos exemplos que poderíamos apresentar, se evitou a fome em África.” (SARAMAGO, s/d, p. 202). Por outro lado, o escritor expressa um sentimento de confiança no que ele denomina “solidariedade espontânea”, como mostra um outro trecho do romance: “Ficaram solitários, os sem família, os misantropos, mas mesmo estes não ficarão automaticamente excluídos da sociedade, há que ter confiança nas solidariedades espontâneas, naquele irreprimível amor ao próximo que em todas as ocasiões se manifesta, (...)”

(SARAMAGO, s/d, p. 212). O escritor português exemplifica no segundo caso um tipo de relação amorosa que visa ao crescimento do outro. Uma ação vista com frequência nas relações individuais, mas que raramente se dissemina em planos maiores onde estão envolvidos interesses políticos e econômicos. A “solidariedade internacional”, lembrada por Saramago, esbarra em um desejo de controle e domínio, de modo que suas ações projetam uma trajetória de vida para o outro baseada em interesses particulares.

O sociólogo Pedro Demo, no livro *Solidariedade como efeito de poder*, pode ser colocado em diálogo com a discussão apresentada por Saramago acerca das práticas solidárias. Demo mostra que a solidariedade apresenta uma contradição entre seu princípio ético emancipador e suas práticas sociais produtoras de efeitos de poder. A solidariedade, como práxis histórica, beneficia muito mais o doador, que recebe em troca poder e domínio sobre a vida do ajudado. Em nome da solidariedade, impinge-se um tipo de auxílio que custa aos menos favorecidos a perda da autonomia, pois sua força reside no fato de criar vínculos de dependência. Os grupos mais poderosos regularmente lançam mão da artimanha do assistencialismo para encobrir e pacificar os conflitos iminentes, criando em torno dos grupos subordinados um “efeito imbecilizante” (DEMO, 2002, p. 34), ou seja, induz-se a um estado de silenciamento cujo elemento motriz é o sentimento de gratidão.

Apesar de apresentar uma certa desconfiança em relação às práticas solidárias, Demo e outros estudiosos da Política Social reconhecem a relevância da solidariedade, mas a requerem como um agente social potencializador de mudanças no pensamento e nas reações humanas. O princípio da solidariedade tem sido articulado como o substituto do princípio colonialista, mas não se trata de cogitar a eliminação do poder e/ou a criação de uma sociedade altruísta. Essa transição implica em analisar a solidariedade como “princípio educativo” (DEMO, 2002, p. 155), despertando uma consciência crítica sobre os produtos culturais exclusivistas (herança do eurocentrismo) e estimulando o aprendizado de respeito e amor ao próximo. Ademais, uma mudança nos paradigmas sociais conclama o despertar de uma prática real crítica que se baseia no processo de conhecimento do efeito de poder. Sua prática efetiva deve despertar a consciência do próprio sujeito pela emancipação, reconhecendo relações de poder que promovem desigualdade e alienação e possibilitando-o a atuar ativamente em defesa de seus interesses. Em resumo, educar-se pela solidariedade e para a solidariedade não envolve “(...) entrega, perda de identidade, conformismo, mas negociação interminável de coisas negociáveis e não negociáveis.” (DEMO, 2002, p. 261).

O pensamento solidário deve mediar não somente os pactos comerciais entre grupos menores e marginalizados, mas deve fazer-se presente entre os grupos dominantes, espaço de fomentação da política imperialista. Embora Bauman romantize um pouco ao falar da missão da Europa que, segundo ele, se resumiria em “(...) ajudar na substituição de uma série de entidades territorialmente entrincheiradas, engajadas num jogo de soma-zero de sobrevivência, por uma comunidade humana universal, totalmente inclusiva” (BAUMAN, 2006, p. 142), seu pensamento é importante e produtivo para a evolução das relações interculturais na contemporaneidade. Sua relevância acentua-se quando observamos o contexto de enunciação do sociólogo polonês, que anuncia um discurso libertador em um território marcado pelas práticas colonialistas.

Os discursos emancipadores devem fazer parte da casa do opressor e do oprimido, devem circular entre as ruas e avenidas do seu território, impregnar em cada cidadão, ficar marcado para a posteridade. A emancipação é um desafio que deve ser vencido na luta diária contra o preconceito, a intolerância e a desigualdade social. Ela necessita de tempo para ser convertida em ações efetivas, daí a importância de estar presente na mente do dominador como um discurso forte e latente e na mente do dominado como um direito e uma conquista social. A emancipação envolve um ensinamento duplo, por um lado, o sujeito mais favorecido deve aprender a respeitar e reconhecer esse direito, e, por outro lado, o sujeito menos favorecido deve aprender a criar seu espaço de autonomia.

Deslocamento, tradução cultural e emancipação, palavras-chaves que sintetizam a práxis e a teoria do interculturalismo, especialmente no tocante às relações internacionais. No contexto da globalização, esses três elementos convergem para criar parcerias participativas, de modo que desestimulam as práticas assistencialistas no intuito de evitar seus efeitos negativos, como dependência e submissão. Haja vista o reconhecimento de que as movimentações globais constituem uma realidade incontornável, as novas políticas culturais devem focar, portanto, os sujeitos da negociação, de modo a garantir o cumprimento do direito à voz e à participação ativas. Novas políticas de representação devem apostar na capacidade e na capacitação das nações em exercer – em seu próprio nome – uma relação negociativa baseada na defesa de seus direitos e na conciliação de interesses.

Resumindo, discursar contra a globalização não significa oposição à prática dos deslocamentos, pois o mesmo tem servido como um agente em potencial para servir ao amadurecimento das políticas econômicas e culturais. As experiências do deslocamento incitam o aprimoramento de nossas capacidades de diálogo e de defesa, ambos elementos



basilares para a conquista do direito à autonomia e para a afirmação de um lugar próprio na organização mundial. O deslocamento é, pois, o “sopro” inicial que fornece força e vigor aos movimentos humanos, cujas experiências acumuladas preparam o sujeito para viver entre mundos hostis ou hospitaleiros.

#### 4. Revendo os processos de produção cultural hegemônicos

*A terra depende quase sempre do coração do homem: é minúscula se o coração for pequeno, é imensa se o coração for grande. A pequenez da minha terra nunca me afligiu, e nem por isso tenho a pretensão de possuir um grande coração. Se pudesse escolher, seria aqui mesmo na Guadalupe que eu gostaria de nascer, sofrer e morrer. E, no entanto, não há muito, meus avós ainda eram escravos nesta ilha de vulcões, de ciclones e mosquitos, de mentalidades estreitas. Mas não vim ao mundo para sopesar toda a tristeza da terra. Em vez disso, prefiro sonhar, mais e mais, de pé no meio do meu quintal, como costumam fazer todas as velhas da minha idade, até que a morte me apanhe em meu sonho, na plenitude de minha alegria... (SCHWARZ-BART, 1986, p. 9)*

Existia uma família de oleiros – a dos Algores – que vivia em um esquecido recanto do mundo moderno, um lugar nada atraente aos olhos dos grandes centros, mas que surpreendia pela relação simbiótica homem-terra, uma relação espacial de pertencimento e identificação recíprocos. Agregada à residência sobreviviam a antiga olaria que oferecia o trabalho que alimentava o corpo e a alma daquelas pessoas, que traziam o cheiro e a marca do labor esculpido em suas mãos e em todo seu espaço de vivência. A este lugar pertenciam as vidas de Cipriano Algor, sua filha Marta, seu genro Marçal Gacho e seu cão Achado.

Frente a todas as dificuldades, a família preserva o bem maior de terem um ao outro. O legado desta família era tecido dia a dia debaixo da deleitosa sombra da velha amoreira-preta, que participa de toda a história de vida dos Algores, oferecendo-lhes abrigo e proteção. Comumente, a família despende horas de suas vidas à sombra da árvore conversando, discutindo problemas e fabulando caminhos possíveis, construindo ali uma narrativa de sonhos, amor, solidariedade e respeito.

O velho Algor protagoniza uma história grandiosa de pequenos atos, que são imperceptíveis e facilmente negligenciados pela vida atribulada dos habitantes dos centros urbanos. Sua presença simboliza o elo principal de uma cadeia de vínculos, histórias e vidas coletivas. Algor, sua família e seus amigos entoam no cenário contemporâneo uma contranarrativa, cujas vozes debatem os rumos do projeto de vida moderno e lamentam tudo que esse projeto representou de perda para os valores humanos e humanistas. Valores considerados antiquados são resgatados pelo fio narrativo, pessoas e lugares esquecidos são revividos pela força narrativa *de A caverna*.

Este é um pequeno resumo da história dos Algores. Uma família cuja trajetória de vida complementa nosso estudo do projeto cultural denominado interculturalismo, o qual teve na jangada de pedra e em seu deslocamento o impulso inicial para a construção da análise crítica. Ver-se-á uma família que conhece o centro e as periferias da cidade e que se vê obrigada a optar por um modo de vida alternativo. Analisar essa família significa trabalhar a história da narrativa e a história de uma narrativa, em que se entrelaçam homem, terra, trabalho e palavra, ou seja, uma narrativa em que se sobressai uma visão crítica proveniente das experiências e do olhar telúricos.

#### 4.1 O autor-narrador

A palavra experiência recebe um contorno de destaque na obra de José Saramago. Contraditoriamente, em um tempo em que se lastima sua ausência, o estado de experimentação emerge em abundância nos livros de Saramago, que trazem personagens cujas trajetórias de vida o elevam à condição do sábio, do vivido, do experiente. Neste capítulo, destacar-se-á a representação de Cipriano Algor, personagem do romance *A caverna*, como esta figura.

No livro *As palavras de Saramago*, em que Fernando Gómez Aguilera reuniu diversas falas que o escritor direcionou a jornais e revistas, percebe-se uma incidência de asserções que mostram a aquisição da experiência como elemento propulsor da própria atividade de escrita. No trecho a seguir, Saramago relata a necessidade de acumular experiência de vida para atingir a maturação intelectual, processo imprescindível para a criação de uma história e para a formação de um escritor:

Escrevi meu primeiro romance nos anos 40 e publiquei-o em 47 [*Terra do pecado*]. Depois me dei conta de que não tinha para dizer muitas coisas que valessem a pena. Bem, não quero agora estar me martirizando com o doloroso aprendizado de minha adolescência, ou com o que tem a ver com o conhecimento literário sem livros em casa, lendo nas bibliotecas públicas à noite. Percebo que, embora o romance não estivesse tão mal escrito – porque era um romance de juventude –, de alguma forma pode-se dizer que é um romance sedimentar, que, quando você o lê e relê, vai encontrando sedimentos. Quando você se põe a escrever em circunstâncias como essa, com 23 ou 24 anos, e, sobretudo, se os tem em 1945, que é a pré-história, o que é que se tem para dizer? Não se tem muito, não se viveu, não se andou pela rua escutando o que dizem as pessoas para levar ao romance. Depois estive praticamente vinte anos sem publicar, só voltei à literatura em 1966, e

continuava sem nada que dizer. Você chega a um momento em que acredita que talvez tenha o mais importante de tudo: voz própria, uma forma de narrar que, embora se alimente de tudo o que foi escrito antes, faz que o escrito seja agora simplesmente aquele que vem depois. Nós, que escrevemos, aprendemos com o que está escrito. Não há outra forma. Se você se dá conta de que tem essa voz própria, então talvez possa, quando olhar para si mesmo no espelho, dizer: “Sou um escritor”. (SARAMAGO, 2010, p. 88-89)

Saramago mostra essa experimentação em dois níveis principais: primeiramente, na observação atenta, no contato e na troca de informações com pessoas reais, como uma forma de aprendizagem diária; por fim, a leitura compulsiva de outros escritores que auxiliariam na aquisição de um estilo próprio. O primeiro ponto destacado inclui inclusive pesquisas no local escolhido para palco de sua fabulação, para tanto, as atividades de ver e ouvir são essenciais. Além disso, exige-se um observador atento que possa perceber a valoração das pequenas coisas, que fomentam em sua obra reflexões e histórias extraordinárias, pois, conforme nos lembra o escritor: “Se pararmos para pensar nas pequenas coisas, conseguiremos entender as grandes.” (SARAMAGO, 2010, p. 49). Nesse sentido, a palavra experiência não evoca somente grandes feitos, viagens fabulares ou figuras heróicas, mas está intrinsecamente ligada à noção do vivenciar, do viver com, do estar com, independente do evento em escopo.

*A caverna* está recheada de pequenos acontecimentos importantes, os quais modificam os rumos da vida dos personagens e vivificam a contação dessa história. Em vez de fatos e personagens épicos, temos o encontro de Isaura Estudiosa e Cipriano Algor, temos a adoção do cão Achado pelos Algores, eventos aparentemente banais aos nossos olhos, mas que simbolizam um forte índice de mudanças na vida da família Algor e assim é entendido por pai e filha: “Pai, por favor, não pode falar assim do marido da sua filha, Tens razão, desculpa-me, hoje não deveria ser dia de censuras e recriminações, Hoje, porquê, Fui ao cemitério, dei um cântaro a uma vizinha e temos um cão lá fora, acontecimentos de grande importância todos eles,” (SARAMAGO, 2000, p. 51).

No ensaio *Experiência e pobreza* de 1933, Walter Benjamin discorre sobre o enfraquecimento dos relatos em decorrência da perda da experiência. As pessoas enclausuram-se em seu próprio mundo e em seu próprio tempo, privando-se das experiências humanas e comprimindo seu legado de tradições, sabedorias e memórias. Nesse sentido, são bastante contundentes as palavras utilizadas por Benjamin que descrevem o homem moderno como “(...) preso ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de

nossa época.” (BENJAMIN, 1986, p. 116), nudez pueril que sugere um estado de precariedade e fragilidade.

O empobrecimento das experiências humanas pode ser também entendido como uma perda da qualidade dessas experiências. Vale lembrar o contexto histórico em que o ensaio benjaminiano foi escrito, que teve como cenário territórios e vidas devastadas pela ação bélica. Benjamin lembra que, mais que a perda da experiência, se observa a perda das experiências de valor, aquelas que compensariam ser contadas e revividas por outras pessoas, como ele mesmo afirma em: “No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos dos campos de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável.” (BENJAMIN, 1986, p. 198). Por meio de um tom um tanto profético e dramático, o filósofo acrescenta ainda que “(...) as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo” (BENJAMIN, 1986, p. 198), afirmação que se confirma neste início de século em que as experiências de “homens nus” prevalecem em nosso meio, além disso, “o frágil e minúsculo corpo humano” retém-se cada vez mais diante dos diversos conflitos que continuam a afligir a humanidade, trazendo experiências terríveis para serem transformadas em palavras, como a fome e a guerra.

Este homem despido de experiências pessoais e coletivas veste-se da indiferença e do individualismo hedonista. Em 1993, Gilles Lipovetisky publica seu livro *A era do vazio*, cujo título amplia e atualiza a discussão acima ao aproximar os termos “pobreza” e “vazio”, ao que parece o termo cunhado pelo filósofo francês registra uma perda ainda maior, um assombroso vazio de experiências, de valores e de tradições, resultante de um processo que poderia ser descrito nas seguintes palavras: “Hoje em dia vivemos para nós mesmos, sem nos preocuparmos com as nossas tradições e com a nossa posteridade: o sentido histórico foi abandonado, da mesma maneira que os valores e as instituições sociais.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 33). Há um sensível desapego das noções de passado e futuro, em função de um agorismo alienado e apático que insistentemente retorna ao atual, ao tangível, ao real.

Grande parte das leituras críticas em relação a esse vazio e a esse empobrecimento coincidentemente concentram-se no estilo de vida presente nas áreas urbanas. Em *A caverna*, Cipriano Algor, homem do campo e do trabalho, ao se mudar para o Centro sente na alma a angústia de se viver esvaziado dos “acontecimentos de grande importância” que costumava vivenciar. A mudança gera em Cipriano um falta de entusiasmo pela vida, como descreve o narrador no trecho abaixo:

E agora o que é que eu vou fazer. Em todo o caso, é Cipriano Algor quem se encontra confrontado com a pior das situações, a de olhar para as mãos e saber que não servem para nada, a de olhar para o relógio e saber que a hora que vem será igual a esta em que está, a de pensar no dia de amanhã e saber que será tão vazio como o de hoje. (SARAMAGO, 2000, p. 306)

Vê-se que Cipriano sente a nudez, a que se referiu Benjamin, em suas mãos, antes um objeto de manipulação das experiências, hoje, símbolo da inutilidade. Os bens tecnológicos, as belas praças, os centros culturais, os centros comerciais, tudo calculado para preencher a vida do homem urbano, mas insuficiente para concretizar seu propósito. Em contrapartida, o vazio ainda persiste, as mãos desnudas pela inutilidade ainda incomodam.

A imagem do homem nu contradiz a própria noção distintiva do homem como *homo sapiens*, ou seja, como o representante do sábio, do inteligente, que conhece e dispõe de experiência e discernimento. Poderíamos agregar aí uma hifenização que talvez melhor simbolizasse o homem contemporâneo, o *homo techno-sapiens*. Essa intromissão à designação latina justifica-se por uma tendência em se associar experiência e sabedoria às mais modernas parafernálias tecnológicas e às recentes pesquisas científicas. Esta é a imagem do homem que monta seu arcabouço de conhecimentos em ambientes fechados e isolados do resto do mundo.

Similarmente, neste início de século, essa sensação de perda das experiências dignas de memorização faz-se presente, apresentando, conseqüentemente, um processo de extinção dos narradores, o que Benjamin, em *O narrador*, lamenta ao afirmar que “(...) o narrador não está de fato presente entre nós.” (BENJAMIN, 1986, p. 197). Benjamin resgata uma das metáforas mais produtivas para representar o trabalho do narrador – a do artesão, figura que advém inclusive das origens das narrativas orais que exsurtem entre os artesãos como forma de entretenimento e comunicação. Essa aproximação afirma o caráter artesanal do objeto produzido que passa pelo manuseio até ganhar vida e, como lembra o filósofo, a matéria-prima de que o narrador-artesão se serve seria a vida humana, manipulando experiências vividas por ele e por outrem, que se fundem por meio de um trabalho em que todo esse corpo heterogêneo se rende ao delicado e caloroso contato humano.

O narrador, portanto, incumbe-se da tarefa de transmitir e perpetuar a história de uma vida inteira, assumindo, assim, a figura do sábio que se utiliza da capacidade de discernimento para montar todo seu acervo. Como sábio, o narrador alimenta-se das “vontades humanas”<sup>15</sup> captadas do seu contato com o mundo, para tanto, deve possuir uma

---

<sup>15</sup> O termo “vontades humanas” parece bastante propício para representar uma espécie de essência, de vitalidade, de humanidade que o ser humano traz em si, algo que se tem de mais expressivo, que despertaria a

sábria sensibilidade e ter uma visão especial para reconhecer o que há de realmente belo no outro e como isso nos completa.

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. (BENJAMIN, 1986, p. 221)

José Saramago, em entrevista, aproxima o exercício de escrita (ao computador, como o faz hoje) com o trabalho do oleiro, que se tocam especialmente no que tange ao trabalho minucioso das mãos com a matéria bruta, como se o escritor tivesse que sentir sua matéria antes de transformá-la ao toque da sensibilidade e da sabedoria. Ademais, a metáfora reitera o ato de escrever com um trabalho, de modo que o artesão-narrador tem que cumprir um cansativo trajeto até chegar ao produto final.

Quem trabalha a forma trabalha o conteúdo, quem trabalha o conteúdo trabalha a forma. Comparo o trabalho ao computador com o trabalho do oleiro. O oleiro agarra num bocado de barro, põe-no no torno, o torno gira e ele começa a trabalhar o barro até chegar à forma que quer. Há qualquer coisa de artesanal com o trabalho no computador. (SARAMAGO, 2010, p. 216)

Estabelece-se um nítido diálogo com seu romance *A caverna*, obra em que o narrador nos apresenta a história de uma família de oleiros, mas, ao mesmo tempo, são eles que nos apresentam sua própria história, imbricada ao trabalho da olaria, uma história em que se narram as sensações, os relacionamentos, as afetividades e as sensibilidades despertados pela ação das mãos, do cérebro e dos olhos, elementos essenciais no processo de criação manual (SARAMAGO, 2000, 82-83). Deve-se agregar a essa lista de funções vitais a capacidade de ouvir, que configura entre os narradores um elemento primordial para o processo inventivo. O saber-ouvir é uma habilidade bastante rara nos dias de hoje, pois tal habilidade enfraquece-se

---

atenção dos olhos do nosso narrador e que, naturalmente, encantaria leitores de todo o mundo. As vontades, expressão oriunda do romance de Saramago *Memorial do Convento*, são extraídas das pessoas para servir como combustível para a passarola (uma máquina voadora). As vontades, portanto, é o que o homem traz de mais fabuloso e fabular.

diante de um ímpeto hedonista que seleciona somente o que é de seu interesse e simplesmente apaga todo o resto.

José Saramago representa no cenário contemporâneo um dos poucos escritores que conservam a imagem do narrador benjaminiano. Ainda que algumas de suas últimas obras registrem algumas inovações estéticas, a presença do narrador estilo benjaminiano acompanha toda sua performance literária, especialmente em seu apego ao mundo da oralidade, com sua filosofia, seu saber, seu falar. Em entrevistas, há também o registro de uma preocupação constante na construção do narrador como transmissor de uma experiência existencial, um narrador que se assemelha a um contador de história, como confirmam as palavras de Saramago que exprimem um desejo de aproximar o universo da escrita com o da oralidade: “O leitor dos meus livros deverá ler como se estivesse a ouvir dentro de sua cabeça uma voz dizendo o que está escrito.” (SARAMAGO, 2010, p. 238).

Com uma produção de obras significativa, tanto em número quanto em qualidade, o escritor deixa-nos em 18 de junho de 2010. Desde *Levantado do chão*, obra que inaugura sua carreira literária para o mundo em 1980, Saramago mostra ser o sábio narrador, que tinha muito o que dizer e que praticou muito a arte do aprender. Sua morte encerra uma voz de sabedoria e imaginação impressionantes, um saber adquirido com os livros e, principalmente, com as experiências de vida, algo que o escritor frisou repetidamente nas muitas entrevistas concedidas. Essa filosofia de performance literária baseada no viver para contar vai novamente ao encontro das características do narrador de Benjamin, um narrador que tira de suas experiências o “sopro vital” (SARAMAGO, 2000, p. 202) para seu trabalho de criação.

O narrador é um elemento central na produção literária de Saramago, instiga-nos pelo que tem a contar e pelo modo como conta. Sente-se que o autor se funde ao narrador, formando a entidade metamórfica autor-narrador, que o próprio Saramago afirma existir. Na verdade, se retomarmos a conceituação de Benjamin sobre o narrador, não há sequer a lembrança do autor, pois o autor faz parte de um reportório mais recente, que muitos manuais de estudos literários seguem e insistem em tratá-lo como elemento distinto do narrador. O autor-narrador infringe as fronteiras entre autor – entidade física – e narrador - entidade fictícia, pois vida e obra, realidade e ficção são indissolúveis, impossibilitando, por sua vez, qualquer tentativa de simplificação por explicações autobiográficas. Em suma, pode-se dizer que o autor-narrador leva para sua obra um pouco de si, um pouco dos outros e um pouco de sua criação. Nas palavras de Saramago:



O espaço que há entre o autor e a narração é ocupado às vezes pelo narrador, que atua como intermediário, ocasionalmente como filtro que está ali para filtrar o que pode ser pessoal demais. Às vezes o narrador está ali para ver se se pode dizer algo sem demasiado compromisso, sem que o autor se comprometa demais. Diria que entre o narrador, que neste caso sou eu, e o narrado, não há nenhum espaço que possa ser ocupado por essa espécie de filtro condicionante ou por algo impessoal ou neutro que se limita a narrar sem implicações. Pode-se dizer que há uma implicação pessoal no que escrevo. (SARAMAGO, 2010, p. 223-224)

Vale lembrar que o conceito de autor sofre uma forte crise nas décadas finais do século XX, instigada principalmente pela publicação do debatido ensaio *A morte do autor* em 1968, de Roland Barthes, que põe em xeque a posição do autor como o proprietário da enunciação e destaca o leitor como uma categoria merecedora de estudos. Posteriormente, na década de 70, Michel Foucault publica a obra *O que é um autor?*, em que temos um questionamento da função desse sujeito perante seu enunciado, tradicionalmente reconhecido como o dono do discurso e sujeito absoluto e único na formulação de um pensamento. Foucault questiona a autoridade do autor ao lançar a inquietante pergunta: “Que importa quem fala?” (FOUCAULT, 2000, p. 71), o que desestabiliza a noção de origem e coloca o autor na posição de uma entre as múltiplas vozes que formam o texto.

Resumindo, Barthes e Foucault contribuem decisivamente para desbancar o conceito de autor que se fortaleceu ao longo do século XIX e que incentivou a criação de uma crítica literária que tentava forçosamente encontrar o autor na obra, como a crítica genética fez. O trabalho com a obra literária não se mostra produtivo em suas duas vertentes mais radicais: quando se tenta encontrar o autor na obra ou explicá-la a partir da biografia do autor e quando se tenta separar autor e narrador, vida e arte, mente empírica e mente criativa. Os estudos dos relatos e memórias autobiográficos contribuíram bastante para o melhor entendimento da relação obra e autor, registrando a polifonia como elemento constitutivo dos romances modernos e reconhecendo a dificuldade de se tentar encontrar a pessoa na obra.

Nas obras de Saramago, a figura do narrador faz-se presente também por meio da atuação de seus personagens, que, em sua grande maioria, transferem para o texto sua voz e sua sabedoria. Esses personagens não precisam ser apresentados, eles se autoapresentam e falam por si. Destacar-se-ão, dentro de uma infindável galeria de pessoas, aquelas que aludem à presença do nosso autor-narrador Saramago. São personagens que funcionariam como um alterego do autor, destacando-se igualmente por sua habilidade em articular palavra e pensamento, em filosofar a partir de coisas simples, em proferir frases, em acumular conhecimento, em saber ouvir, saber ver e saber falar. Seguindo a ordem de apresentação das

obras de Saramago nesta tese, podemos citar os personagens-narradores Pedro Orse (*Jangada de pedra*), Cipriano Algor (*A caverna*) e o velho de vendas (*Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*). No entanto, destacar-se-á para uma reflexão mais detalhada o sábio Algor, oleiro de profissão e de vida que surpreende pela capacidade de congregar lucidez, sabedoria, afetividade e sensibilidade.

A passagem transcrita a seguir traz um diálogo entre Cipriano Algor e sua filha, em cuja fala é perceptível a posição de um homem simples e perspicaz:

O que eu sei é que a razão só teria um conselho para me dar, Qual, Que não fosse parvo, que o mundo não se acabaria pelo facto de eu não acabar os bonecos, Realmente, que importância poderiam ter para o mundo uns quantos bonecos de argila a mais ou a menos, Aposto que não mostrarias tanta indiferença se em vez de bonecos de argila se tratasse de nonas ou quintas sinfonias, infelizmente, minha filha, o teu pai não nasceu para músico, Se realmente crê que estava a mostrar indiferença fico triste, Claro que não, desculpa. Cipriano Algor ia a sair, mas parou ainda um momento no limiar da porta, Em todo o caso, há que reconhecer que a razão também é capaz de produzir ideias aproveitáveis, esta noite, ao acordar, ocorreu-me que se poderá economizar muito tempo e algum material se fizermos as estatuetas ocas, secam e cozem mais depressa, e poupamos no barro, Viva a razão, afinal, Olha não sei, as aves também fazem os ninhos ocas e não andam por aí a gabar-se. (SARAMAGO, 2000, p. 206)

O personagem-narrador mostra muita sabedoria ao lidar com situações corriqueiras da vida, de modo a trazer um saber que não se institui, não se regulamenta como verdade, mas que se constrói por diálogo, no contato e observações das coisas do mundo. É o narrador que viveu para contar. Algor representa o homem da terra e do trabalho, que não conheceu o mundo e não foi o viajante que trazia na bagagem suas histórias de aventura, ao contrário, suas histórias vêm de dentro – dentro de si, do Portugal interior, do campo, de sua vida particular, das pessoas do seu entorno.

Destaca-se abaixo outra passagem do livro em que o narrador Algor se encontra angustiado e começa a verbalizar toda sua história em uma explosão verborrágica, a princípio, aleatória e sem sentido, mas que vai construindo significados de uma trajetória de vida complexa.

Lá chegamos, aonde, À idade. Cipriano Algor afastou-se em direção ao forno, ia murmurando, como uma cantilena sem significado, Marta, Marçal, Isaura, Achado, depois por diferente, Marçal, Isaura, Achado, Marta, e outra ainda, Isaura, Marta, Achado, Marçal, e outra, Achado, Marta, Isaura, enfim, juntou-lhes o seu próprio nome, Cipriano, Cipriano, Cipriano, repetiu-o até

perder a conta das vezes, até sentir uma que uma vertigem o lançava para fora de si mesmo, até deixar de compreender o sentido do que estava a dizer, então pronunciou a palavra forno, a palavra alpendre, a palavra barro, a palavra amoreira, a palavra eira, a palavra lanterna, a palavra terra, a palavra lenha, a palavra porta, a palavra cama, a palavra cemitério, a palavra asa, a palavra cântaro, a palavra furgoneta, a palavra água, a palavra olaria, a palavra erva, a palavra casa, a palavra fogo, a palavra cão, a palavra mulher, a palavra homem, a palavra, a palavra, e todas as coisas deste mundo, as nomeadas e as não nomeadas, as conhecidas e as secretas, as visíveis e as invisíveis, como um bando de aves que se cansasse de voar e descesse das nuvens, foram pousando pouco a pouco nos seus lugares, preenchendo as ausências e reordenando os sentidos. (SARAMAGO, 2000, p. 126-127)

O trecho destacado vai ao encontro de uma fala de Saramago que diz que “Escrever é uma transfusão de sangue para o lado de fora.” (SARAMAGO, 2010, p. 195). A palavra carrega toda a angústia e inquietação do sujeito do discurso, suas ideias emergem de um efervescente misto de sentimentos, razão, discordâncias que se tranfiguram em um expressivo e combativo texto. A verborragia, a que aludimos no parágrafo anterior, não está empregada para indicar um excesso vocabular, mas para indicar a riqueza semântica disseminada pela “explosiva cantilena”, termo este contraditório mas que consegue captar a leveza e a força, a brevidade e a complexidade da narrativa proferida por Algor.

Embora seja um homem de um universo limitado geograficamente, Algor ainda assim consegue desnudar as coisas não nomeadas, secretas e invisíveis, ir além de seu próprio mundo e das coisas tangíveis. Sua filosofia de vida simples e telúrica consegue contracenar com a complexa organização dos centros de produção, emergindo como a voz que contesta a racionalização e a sistemática da vida moderna. Entretanto, não se trata de fortalecer dicotomias entre campo e cidade, interior e exterior, tradição e modernidade, mas de fazer com que seu mundo ganhe representatividade no conjunto maior que forma as narrativas portuguesas.

Cipriano Algor ao mesmo tempo em que tece um pequeno fragmento da narrativa portuguesa, desfaz uma considerável quantidade de pontos mal alinhavados, de arremates e de emendas mal feitas. Sua narrativa desconcerta a “harmonia” do conjunto de fatos, heróis e histórias, que auxiliaram na invenção da Grande Nação Portuguesa. É a voz que fala a partir de um Portugal esquecido das histórias de Fama e Glória, um Portugal ligado a tradições populares e a um mundo da oralidade.

Como parte de uma contranarrativa portuguesa, a voz de Algor ressoa as palavras e a força discursiva do velho do Restelo, sabiamente inserido no texto épico *Os Lusíadas* para argumentar a favor daqueles que ficaram à margem da empreitada imperialista. A fala do

Velho ocupa uma pequena parte do texto camoniano, situada no canto IV entre os versos 94 e 104, o que não diminui sua importância e seu contundente efeito de fratura da narrativa épica. Ele é a voz da tradição que condena as viagens expansionistas e, de certa forma, tenta despertar a atenção do povo lusitano para seu próprio território apagado pelo sedutor ímpeto aventureiro.

Seu discurso questiona o real motivo da viagem, ao qual se sobrepõem no texto épico dizeres que objetivam engrandecer a empreitada, funcionando como um sobretexto que registra como motivadores o desejo de dilatar o Império e a Fé (Canto I, estrofe 2). Em contrapartida, o velho apresenta duas razões: a fama e a glória, incitadas pela cobiça e pela vaidade, ainda que tivessem que pagar o alto preço pelas mortes, pelos perigos, pelas tormentas e pelas crueldades. O Velho expressa sua indignação nas estrofes destacadas a seguir:

Ó glória de mandar, ó vã cobiça  
Desta vaidade, a quem chamamos Fama!  
Ó fraudulento gosto, que se atiça  
Cũa aura popular, que honra se chama!  
Que castigo tamanho e que justiça  
Fazes no peito vão que muito te ama!  
Que mortes, que perigos, que tormentas,  
Que crueldades neles *experiments!*

Dura inquietação da alma e da vida,  
Fonte de *desemparos* e adultérios,  
Sagaz consumidora conhecida  
De fazendas, de reinos e de impérios!  
Chamam-te ilustre, chamam-te subida,  
Sendo *dina* de infames vitupérios;  
Chamam-te Fama e Glória soberana,  
Nomes com quem se o povo néscio engana.

A que novos desastres determinas  
De levar estes Reinos e esta gente?  
Que perigos, que morte *lhe* destinas,  
Debaixo dalgum nome *preminente?*  
Que promessas de reinos e de minas

De ouro, que *lhe* farás tão facilmente?  
Que famas *lhe* prometerás? Que histórias?  
Que triunfos? Que palmas? Que vitórias?  
(CAMÕES, s/d, p. 170-171)

O discurso do Velho do Restelo legitima-se pela posição que o mesmo ocupa, um velho cuja sabedoria foi adquirida por experiência e cujo argumento se fundamenta a partir do que viu e viveu. Vale lembrar que a palavra experiência conota um forte peso conceitual na filosofia renascentista, que se apoia nas ações humanas do pensar e do fazer. Além de recorrer a essa posição de prestígio social como recurso persuasivo, sua retórica sensibiliza os ouvintes, pois, como indicam as exclamações e as interrogações, há um apelo emocional e um tom convidativo com a inserção do dialogismo no texto.

Pode-se estabelecer um elo entre os narradores Cipriano Algor e o Velho do Restelo, já que ambos nos convidam a realizar uma viagem às avessas, para além do Portugal glorioso. Nessa nova narrativa, esses narradores resgatam pessoas que José Saramago afirmou ser “homens vivos soterrados” (SARAMAGO, 2010, p. 253), os quais são continuamente soterrados pelo fluxo historicista que sobrepõe vozes dominantes sobre um caudaloso fluxo de vidas emudecidas e enclausuradas.

O exercício desses sábios velhos narradores esgarça a palavra História como símbolo de uma unidade dominante e dominadora e, em seu lugar, instaura a noção de histórias como símbolo de um corpo vivo e mutante. Assim, contribuem para a construção de um discurso histórico de nação pautado na heterogeneidade e confluência de perspectivas, ideologias e vidas. Uma nação é composta de narrativas e narradores diversos, incluindo os que partem e os que ficam, os que retornam e os que nunca foram, o estrangeiro e o autóctone, o universal e o particular, a tradição e o novo, o conservadorismo e a ruptura, heróis e pessoas comuns, conquistas e derrotas, fatos e imaginação, a comunhão entre passado, presente e futuro. Todos esses elementos arrolados formam um grande mosaico, do qual cada um participa e que pode remodelar-se infinitamente de acordo com os movimentos humanos de “homens vivos”, sejam eles monumentalizados ou soterrados, aparições legitimadas ou fastasmagorizadas.

Tanto Camões quanto Saramago mostram que a figura do narrador não é menos significativa que a do viajante na constituição da memória de uma nação. Na verdade, é o narrador o sujeito responsável pela compilação das histórias, sejam elas advindas do porto ou do além-mar, e pela perpetuação das mesmas no registro da memória nacional. A capacidade mnemônica do narrador reside em sua facilidade de congregar multidões de leitores e ouvintes

e instigar o exercício da memorização. Assim, mesmo o viajante confia no narrador o papel de continuador de suas lembranças de viagem, de modo que o fim de um viajante não implique o fim de sua história. Na epígrafe motivadora do capítulo anterior, retirada do livro *Viagem a Portugal*, o narrador do livro faz uma associação entre memória, lembrança e narrativa, elementos que funcionam como prolongadores das viagens e da existência de seus viajantes: “Não é verdade. A viagem não acaba nunca. Só os viajantes acabam. E mesmo estes podem prolongar-se em memória, em lembrança, em narrativa.” (SARAMAGO, 1997, p. 387)

O narrador, indubitavelmente, representa o homem que fica, cujas experiências partem de seu contato com a terra, com os homens da terra e com os homens do além-mar. Como se vê, ele é o sujeito que aguarda o retorno do viajante na porta de entrada para recebê-lo, é o sujeito da hospitalidade. Aprendeu com a vida que o retorno é inevitável, todo aquele que sai tem que voltar para refazer-se, conforme indica o narrador de *A caverna*.

Dizem os antigos que viajar é importantíssimo para a formação do espírito, no entanto não é preciso ser-se uma luminária do intelecto para perceber que os espíritos, por muito viajados que sejam, precisam de voltar de vez em quando a casa porque só nela é que conseguem ganhar e conservar uma ideia passavelmente satisfatória acerca de si mesmos. (SARAMAGO, 2000, p. 270)

O viajante e o narrador representam duas importantes personagens, recorrendo aqui a seus sentidos metafóricos, para o entendimento e a formulação do conceito do interculturalismo. Juntos, congregam uma única voz que reúne novidade e tradição, universal e regional, saberes e culturas de povos distintos. O narrador é a entidade responsável por digerir, adaptar e transformar o saber e a cultura adquiridos pelo viajante, transformação que se processa pelo olhar experiente e pelos ouvidos atentos do narrador. A verbalização da narrativa expressa o produto final do encontro entre narrador e viajante, que teve que passar por um processo prévio de movimentação interna provocada pelo impacto da viagem. Nesse sentido, tanto narrador quanto viajante estão em constante movimento pela aproximação intercultural. E o seu produto final simboliza apenas o início de uma cadeia produtiva de retomada do discurso por outros narradores e outros viajantes. Assim, o narrador metaforicamente exprime o que se denomina interculturalismo, tendo em vista tanto as práticas de aproximação de culturas e saberes quanto seu exercício de resistência cultural às práticas hegemônicas, ou seja, o narrador tanto incentiva as trocas quanto resiste à pressão pelo apagamento de sua memória.

## 4.2 A relação centro-periferia e um embate cultural

No romance *A caverna*, duas referências espaciais aparecem de forma bastante nítida, o campo e a cidade, os quais se distinguem no modo como seu território é ocupado e nas funções exercidas para a manutenção da sobrevivência de suas comunidades. Raymond Williams apresentou esse debate com maestria em seu livro *O campo e a cidade: na história e na literatura*, em que rememora o papel fundamental que ambos, indistintamente, tiveram na formação das comunidades humanas, mostrando que:

Na longa história das comunidades humanas, sempre esteve bem evidente esta ligação entre a terra da qual todos nós, direta ou indiretamente, extraímos nossa subsistência, e as realizações humanas da sociedade humana. E uma dessas realizações é a cidade: a capital, a cidade grande, uma forma distinta de civilização. (WILLIAMS, 1989, p. 11)

Em outras palavras, as aglomerações humanas do campo e da cidade mantêm uma relação de interdependência, oferecendo amparo da subsistência às realizações humanas. Nesse ciclo, a cidade tanto se serviria de quanto operaria modificações sobre a matéria bruta, o produto natural, submetendo-os a processos que os transformariam em produtos industriais e culturais. No entanto, mais que diferenças funcionais, tais espacialidades vêm sendo taxadas por qualificações dicotômicas e algumas de cunho preconceituoso que aproximam a cidade do lugar do saber, da cultura e do progresso e o campo do lugar do atraso, do conservadorismo e da ignorância.

Em *A caverna*, observar-se-á a quebra de muitas dessas dicotomias, de modo que o campo será apresentado como espaço de produção cultural e de saber, mostrando tanta relevância quanto a cidade e seus centros. O fator econômico será apresentado como o produtor das distâncias entre campo e cidade, a partir do qual muitas dicotomias como atraso e progresso continuam a ser reproduzidas. O campo e o homem do campo, embora distanciados geograficamente da cidade, transitam frequentemente entre os espaços citadinos, conhecem-nos, portanto, conseguem operar como o lugar da reflexão e da crítica aos centros de produção do poder, compondo um discurso crítico caracterizado pelo discernimento e pela sabedoria adquiridos na experimentação *in locu*.

Esses espaços de vivência são representados por Saramago pelas nomenclaturas a Cintura Verde, a Cintura Industrial, a área suburbana e o Centro. A disposição desses elementos na cidade e no seu entorno segue um tipo de ordenamento peculiar que predispõe

uma divisão baseada no desenvolvimento econômico, cultural e social. Veja no trecho a seguir como a ocupação do espaço é apresentada:

É manhã, mas muito cedo, o sol ainda não nasceu, a Cintura Verde não tardará a aparecer, logo será a Cintura Industrial, logo os bairros de barracas, logo a terra-de-ninguém, logo os prédios em construção na periferia, enfim a cidade, a grande avenida, o Centro finalmente. Qualquer caminho que se tome vai dar no Centro. (SARAMAGO, 2000, p. 274-275)

Observe como o Centro aparta-se do restante e, concomitantemente, serve como ponto de convergência. Se, de um lado, se percebe a presença de uma área mais privilegiada economicamente – o Centro, onde se destacam o crescimento e o progresso constante, por outro, tem-se uma região mais atrasada – as Cinturas Verde e Industrial e as populações periféricas, onde as margens da cidade se juntam ao perímetro rural, os investimentos em melhorias são escassos e onde se encontram partes essenciais à sobrevivência de toda a cidade (áreas agrícola e industrial), mas que devem estar fora dos centros urbanos por comprometer espacialmente e esteticamente seus projetos urbanísticos. Os centros, considerados o coração das cidades, devem espelhar a imagem de um ambiente higienizado e ordenado, de modo que expulsam de seu convívio todo o “lixo das cidades”, como os resíduos produzidos pelas indústrias e residências e a pobreza.

Vê-se que a questão exposta no trecho citado anteriormente supera o antigo debate entre campo e cidade, pois, além dessas duas vertentes, a ocupação desordenada e maciça das cidades vem ampliando cada vez mais suas periferias, assim, conforme já lembrava Williams, a cidade fragmenta-se em “(...) uma ampla gama de concentrações humanas: subúrbio, cidade-dormitório, favela, complexo industrial.” (WILLIAMS, 1989, p. 12), o que fez com que o ambiente citadino concentrasse sua preocupação com as periferias que o circundam, que crescem infinitamente, invadindo inclusive o espaço que deveria ser ocupado por condomínios e centros comerciais de luxo.

O Centro simboliza poder econômico e cultural, de modo que todos os outros agrupamentos humanos, em geral muito mais numerosos, circulam em torno de sua órbita. Fato que mostra uma relação de dependência econômica e de bens materiais e culturais, assim, o Centro atrai pela superioridade financeira, pois lá estão situadas as instituições financeiras, as grandes empresas e a rede comercial que fazem o capital circular, e fascina pela beleza e atratividade dos produtos e serviços que oferecem. Portanto, o Centro, “tribunal implacável” (SARAMAGO, 2000, p. 130), coordena a movimentação financeira das outras



áreas da cidade como fornecedor e comprador, ditando as normas de consumo e produção. O trecho a ser citado exemplifica a preocupação da família Algor que sabe que deve satisfazer às exigências do Centro, pois, uma vez que agrade ao Centro, agradará a todos: “Que irá ser de nós se o Centro deixa de comprar, para quem passaremos a fabricar louças se são os gostos do Centro que determinam os gostos de toda a gente,” (SARAMAGO, 2000, p. 42)

O Centro norteia os rumos da população que o circunda, estabelecendo novas necessidades e exteminando ofícios considerados antiquados ao seu gosto, como ocorreu com a família de oleiros que teve toda sua história de vida transformada pela rejeição de suas manufaturas. Os Algores simbolizam o resquício da tradição do trabalho manual, que foi substituído pela produção industrializada, como se vê em: “Acho que foi o aparecimento aí de umas louças de plástico a imitar o barro, imitam-no tão bem que parecem autênticas, com a vantagem de que pesam muito menos e são muito mais baratas, (SARAMAGO, 2000, p. 23). Ter seu trabalho rejeitado equipara-se a ter toda sua história de vida interrompida e toda sua tradição familiar condenada ao esquecimento, mas isso pouco importa ao Centro.

Outro elemento que se destaca no romance é a grandiosidade do Centro, que, embora esteja inserido na cidade e seja bem menor do que a extensão de suas periferias, espanta os personagens que repetidamente fazem alusão ao seu tamanho, como em: “O Centro, não há uma pessoa que não o reconheça com assombro, é realmente grande.” (SARAMAGO, 2000, p. 101). O adjetivo grande é bastante inusitado quando utilizado por pessoas, como a família Algor, que vivem no campo, cuja extensão territorial se perde de vista. Contudo, Cipriano Algor tece um comentário muito pertinente sobre a relatividade da palavra “grande” quando empregada para caracterizar o Centro:

Houve uma pausa, depois Cipriano Algor disse, E já que estamos a falar de tamanhos, é curioso que de cada vez que olho cá de fora para o Centro tenho a impressão de que ele é maior do que a própria cidade, isto é, o Centro está dentro da cidade, mas é maior do que a cidade, sendo uma parte é maior que o todo, provavelmente será porque é mais alto que os prédios que o cercam, mais alto que qualquer prédio da cidade, provavelmente porque desde o princípio tem engolido ruas, praças, quarteirões inteiros. (SARAMAGO, 2000, p. 258-259)

O adjetivo “grande” acompanha toda a história monumental de Portugal, seja para designar a *Grande* Nação, as *grandes* navegações, os *grandes* heróis, os *grandes* reis, os *grandes* monumentos, o *grande* povo lusitano. Enfim, a palavra carrega uma ambivalência semântica, podendo significar enorme, vasto, comprido e poderoso. A variação entre os três

primeiros e o último sinônimo indicado é sinalizada, na Língua Portuguesa, pela colocação adjetival, ou seja, na posição anterior ao substantivo, conforme nos servem de exemplos os usos destacados acima, designa o sentido de poderoso. É curioso observar que comumente dizemos “*grandes* centros urbanos” e “cidade *grande*”, o que indicaria, seguindo usos reais de nossa língua, um destaque para a força, o poder dos centros e um destaque para o tamanho, a extensão territorial das cidades, o que modificaria se estivéssemos referindo-nos ao termo “*grande* cidade”, pois tal uso caracterizaria um enaltecimento do objeto em questão. Aliás, seria até uma contradição dizer “centro grande”, já que o mesmo implica um pequeno ponto dentro de um corpo maior.

No romance, o Centro surge como um espaço não nomeado e sem localização precisa e alegoriza relações de poder entre centro e periferias. Ampliando um pouco mais nossa leitura, o Centro pode representar os centros de produção econômica e cultural do mundo, as nações centrais globalizadas e globalizantes. O Centro é o lugar de exercício do poder, é o lugar que comporta a ideologia dominante, é o lugar de subjugação das minorias. O Centro é grande sim, suntuoso em suas edificações, na sua concentração de capital, nos seus avanços científicos, na produção do saber acadêmico, na circulação de mercadorias e bens culturais, enfim, conforme lembra Saramago, “O centro comercial é a nova catedral e a nova universidade: ocupa o espaço da formação da mentalidade humana.” (SARAMAGO, 2010, p. 463).

A marcha pelo progresso atinge um ritmo acelerado e contínuo, de modo que “(...) aqui nunca se acabam as obras, o Centro cresce todos os dias mesmo quando não se dá por isso, se não é para os lados, é para cima, se não é para cima, é para baixo, (SARAMAGO, 2000, p. 281), vê-se que nem a limitação espacial inibe seu crescimento. Progresso que exerce uma ambígua reação de atração e repulsa, sentimentos contraditórios acompanham a vida das pessoas dos centros. Se, por um lado, se afirma que “É melhor para nós, teremos mais comodidades, melhores condições de vida.” (SARAMAGO, 2000, p. 17), por outro, lamenta-se a ação devastadora das “malditas máquinas” (SARAMAGO, 2000, p. 27) sobre antigas tradições e valores familiares. Mesmo consciente dos efeitos da ação do progresso, observa-se que negar esse mundo condiciona o indivíduo a viver certas dificuldades que o homem de hoje parece não estar preparado ou disposto a enfrentar, de modo a afluir no fluxo progressista. Conclusão custosa que Algor expressa ao dizer:

Deixamo-nos de saudosismos que só prejudicam e atrasam, dissera Cipriano com inusitada veemência, o progresso avança imparável, é preciso que nos

decidamos a acompanhá-lo, ai daqueles que, com medo de possíveis inquietações futuras, se deixam ficar sentados à beira do caminho a chorar um passado que nem sequer havia sido melhor do que o presente. (SARAMAGO, 2000, p. 193)

Os Algores fazem uma leitura do Centro como o ambiente do artifício, em que tudo se inventa para servir como atrativo e produto de consumo. É como uma enorme vitrina na qual se expõem produtos e imagens que prometem uma vida ideal de conforto, segurança e bem-estar, como mostra o cartaz, ironicamente comentado no romance, de uma família *aparentemente* perfeita:

O cartaz aparece ali de vez em quando, repetindo as mesmas palavras, só variáveis na cor, algumas vezes exhibe imagens de famílias felizes, o marido de trinta e cinco anos, a esposa de trinta e três, um filho de onze anos, uma filha de nove, e também, mas não sempre, um avô e uma avó de alvos cabelos, poucas rugas e idade indefinida, todos obrigando a sorrir as respectivas dentaduras, perfeitas, brancas, resplandecentes. (SARAMAGO, 2000, p. 92-93)

Essa artificialidade, que tem como combustível o impulso consumista, exerce uma ação de banalização dos valores, das tradições e das crenças, transformando tudo em mera mercadoria. Como exemplo de banalização, segue o caso da gruta que apresenta dois tipos de leituras. A família Algor teve suas vidas transformadas pela visita à gruta, esquecida pelo tempo nos subterrâneos do Centro, onde se via a imagem dos corpos de três homens e três mulheres atados a uma pedra branca. Tal visão sensibiliza a família e desperta um processo reflexivo que terá como resultado o abandono do Centro: “Que foi que viu, quem são essas pessoas, Essas pessoas somos nós, disse Cipriano Algor, Que quer dizer, Que somos nós, eu, tu, o Marçal, o Centro todo, provavelmente o mundo, (SARAMAGO, 2000, p. 334-335). Em contraposição, o Centro banaliza a filosofia de vida despertada pelo encerramento dos homens na gruta e não se deixa mover pelo ensinamento que tanto comoveu os Algores, transformando-a em mais uma de suas atrações turísticas, como mostra o anúncio a seguir, transcrito em letras maiúsculas, utilizado possivelmente por Saramago para representar os prováveis artifícios, como jogos de luzes, letreiros luminosos, que tanto despertam a atenção dos seus clientes: “BREVEMENTE, ABERTURA AO PÚBLICO DA CAVERNA DE PLATÃO, ATRACÇÃO EXCLUSIVA, ÚNICA DO MUNDO, COMPRE JÁ A SUA ENTRADA.” (SARAMAGO, 2000, p. 350)

A alegoria da caverna, atualizada pelas ações e personagens do romance, exibe uma crítica severa ao artificialismo e à banalização dos valores humanos, os quais se distorcem diante do fascínio pelo consumo. O consumismo é alvo de constantes críticas de Saramago tanto em sua produção literária quanto na sua produção de crítica, pois o escritor reconhece a força alienante do consumo, que, ao mesmo tempo em que alimenta o sistema de produção do capital e sua exploração pelas nações centrais do globo, mantém o indivíduo assujeitado às suas normas e exigências. Tem-se um jogo perverso em que, na medida em que o Centro pode oferecer o suprimento das necessidades e futilidades do seu cliente, ou o quer que seja de sua vontade, ele o torna dependente desse mercado, por meio de uma suposta ligação intrínseca entre mercado e consumidor de satisfação e desejo. O Centro compromete-se a trabalhar em favor do conforto e do bem-estar da população, utilizando, para tanto, todos os recursos de que dispõe, mas requer, em contrapartida, adesão e fidelidade.

Os homens atados à rocha que, na leitura de Cipriano Algor, seríamos todos nós, estariam enclausurados não somente pela atuação repressora do Estado, mas, acima de tudo, pelos ditames de uma sociedade capitalista e globalizada, que ditaria toda uma hierarquia social baseada nas diferenças entre representatividade política, poder econômico e aquisição do saber e da cultura, sendo estes dois últimos relacionados a um modelo padrão de ser, ver e representar o mundo. Tudo isso acontecendo em meio a uma sociedade que se coloca como detentora de uma visão muito mais conscientizada e politizada, ou seja, uma sociedade constituída por homens que acreditam ver, acreditam ser agentes, quando, na verdade, “são cegos da razão” (SARAMAGO, 2010, p. 133). Como uma contradição, fala-se desmedidamente em cegueira, esvaziamento e empobrecimento desde as décadas finais do século XX, ao mesmo tempo em que a humanidade vivencia um surto histórico de desenvolvimentos tecnológicos e em que nos orgulhamos em divulgar índices recordistas na alfabetização, na expansão de universidades e centros de tecnologia e na publicação de pesquisas de alcance e importância mundial. Ou seja, conhecimento e ignorância parecem estar na pauta do dia.

A alegoria da caverna pode ser tomada como símbolo de uma racionalidade libertadora, o que ganha contorno entre os séculos XVI e XVIII, momento em que a ciência se incumbiu da tarefa de representar a verdade e conduzir a humanidade à salvação. À luz do ideal do esclarecimento e insuflado pela filosofia positivista, o espírito progressista corporifica no século XIX uma crença de que o progresso traria reais benefícios para o homem. Contudo, antes de findar o século do progresso, esse discurso utópico já mostrava desgaste em virtude

de provar, na prática, sua inoperância perante a resolução dos problemas do homem. No entanto, neste início de século, mantém-se firme, como herança do cientificismo oitocentista, o entendimento da ciência como saber hegemônico. Como demonstração vigente da força e da presença do discurso científico, recorda-se a existência de um anseio em criar áreas de estudos acadêmicos para as mais diversas especialidades e assegurar-lhes o *status* de ciência. Ampliam-se continuamente os nomes das ciências e suas especialidades, de modo que:

(...) o homem passa a relacionar-se com seu trabalho pela mediação do discurso da tecnologia, a relacionar-se com o desejo pela mediação do discurso da tecnologia, a relacionar-se com a alimentação pela mediação do discurso dietético, a relacionar-se com a criança por meio do discurso pedagógico e pediátrico, com o lactente, por meio do discurso da puericultura, com a natureza, pela mediação do discurso ecológico, com os demais homens por meio do discurso da psicologia e da sociologia. (CHAUI, 2003, p. 12)

Neste início de século, em que tanto a produção científica quanto o conceito, a função e o lugar de ciência registram transformações radicais provenientes de conquistas importantes dos dois últimos séculos, far-se-á necessário pensar sua relação com a sociedade contemporânea. Pensar de que maneira a ciência tem instrumentalizado os homens para melhor atuar como sujeitos emancipados e emancipadores. Pensar como a ciência tem se relacionado com as coisas do mundo e com os outros saberes.

A alegoria da caverna instiga a retomada da *República de Platão*, livro VII, em que Platão circunscreve um grupo de pessoas habitando a total escuridão de uma caverna, contudo, uma dessas pessoas consegue “libertar-se dos grilhões” ao ver o sol e gradualmente aprende a ver a luz. A leitura da alegoria do homem que vê a luz condu-lo à representação do filósofo, cuja função seria descer até a caverna e ensinar aos outros homens a enxergar a luz da verdade. É a função de desnudar as visões dos homens, de emancipá-los, tornando-os aptos a enxergar por si próprios.

A caverna abriga a ambivalência entre luz e sombra, saber e ignorância. A luz, elemento fundante da filosofia iluminista antropocêntrica, representa a aquisição do saber lógico, racional, e, conforme se discutirá no capítulo cinco desta tese, torna-se também símbolo paradigmático de toda a razão ocidental. Como contraponto ao saber científico emerge o senso comum, que a filosofia ocidental tentou impor como modelo das trevas, do não-saber e, portanto, não confiável. Incluem-se nesse segundo grupo, os conhecimentos locais, os saberes populares, o saber espontâneo proveniente das experiências e das observações pessoais. Em

oposição à obsessão objetivista do método científico, o senso comum abriga a subjetividade, concedendo espaço a opiniões, dúvidas, incertezas, valores e emoções.

A palavra “experiência” denota dois grupos semânticos distintos quando relacionada à ciência e ao senso comum, os quais exprimem com clareza a diferença conceitual e performática entre esses dois saberes. Para o primeiro, ela deve ser utilizada para demonstrar, provar seu objeto de investigação de modo objetivo, claro e racional. A experiência, nesse sentido, conota passividade nas mãos do cientista, que não expressa afetividade em torno do significado dessa palavra, que a pensa racionalmente por meio de métodos, procedimentos e técnicas. De acordo com o senso comum, a experiência tem um papel mais ativo e é muitas vezes personalizada e tratada de forma afetuosa pelo sujeito da experimentação. A palavra ganha vida e, juntamente com a pessoa que a vivencia, transforma-se em partícipe da produção de conhecimento. Não há como separar sujeito e experiência, pois os dois constituem a mesma face de um elo vital.

Ao longo dos séculos, o saber vai assumindo a posição da voz da autoridade, de modo que autores como Boaventura de Souza Santos equiparam os termos “Knowledge is power” (SANTOS, 1989, p. 142), traduzindo, o saber é poder. O conhecimento, assim como a cultura, acompanha os movimentos sociais, de modo a reproduzir as cisões, as hierarquias e as vozes repressoras que constituem os paradigmas sociais vigentes. O saber já esteve ligado à religião, aos centros acadêmicos, aos poderes governamentais e, mais recentemente, ao poder econômico mundial, representado pelas potentes multinacionais. Santos lembra essa mudança em *Introdução a uma ciência pós-moderna*: “As universidades, que durante muito tempo detiveram o monopólio da investigação científica, perderam-no em favor dos governos e da indústria.” (SANTOS, 1989, p. 131). Este último, a indústria, representante do capital e do mercado globalizado, que, de forma tendenciosa, vem dirigindo os rumos das mais recentes pesquisas científicas e incentivando, financeiramente, áreas de seu maior interesse, como a área tecnológica que rende uma considerável fatia no comércio internacional. Em oposição a isso, restam áreas de menor incentivo público e privado, como as pesquisas das humanidades em geral, cujas pesquisas não prometem rentabilidade em seus resultados.

Como se vê, o saber tem sofrido fortes restrições em seu significado, sendo limitado ao campo da ciência e da erudição. Como oposição, uma leitura crítica do saber faz-se primeiramente por questionamentos elementares concernentes ao entendimento do seu próprio conceito (O que é o saber?) e a seu campo de atuação (A quem serve o saber? Quais são seus compromissos com a vida do homem?). O conhecimento científico não tem servido à

melhoria da vida da população em geral, pelo contrário, muitas vezes mostra-se distante e recluso das questões humanas. Pouco se tem utilizado desse conhecimento para diminuir a desnutrição, para emancipar as consciências politicamente, para minimizar as diferenças sociais. O conhecimento científico tem atuado como um dos agentes da globalização econômica, mas até então não propôs uma globalização de seu saber.

Muitas das leituras que foram feitas do pensamento platoniano acerca da caverna fixaram-se na visão dicotômica entre luz/treva, saber/ignorância, simplificando a questão ao associar o saber à ciência e o filósofo à figura do cientista, mas vemos que tal análise empobrece a abrangência e complexidade da filosofia de Platão. Na filosofia clássica, o filósofo seria a figura que constrói seu pensamento *no* e *com* o mundo, possui um conhecimento bastante amplo sobre assuntos diversos como a matemática, a música, a poesia, a dança, a oratória, os quais o preparariam não somente para a vida contemplativa, mas para a vida ativa socialmente. O saber seria um conjunto harmônico de conhecimentos múltiplos, que, em sua maioria, aprendia-se no diálogo com os mestres e com os próprios discípulos. Nesse sentido, o filósofo aproximar-se-ia da figura do sábio, cuja filosofia, sabedoria e valores provêm dessa comunhão de saberes, que têm no mundo da oralidade seu ponto de apoio para “filosofabular”, exercitando indistintamente criatividade e razão. É a filosofia que acredita na ambivalência semântica do saber como sinônimo de “saber – sabor”, este último geniosamente despertado por uma retórica impecável e pelo processo de interlocução que vivificam as palavras no sentido de resultar no prazer e na persuasão.

Saramago representa uma das vozes que tem revisitado e ampliado a compreensão do que seja conhecimento e saber, discussão que pode ser consubstanciada com a leitura acima abordada da representação do filósofo grego que trouxe à tona as dualidades ciência e saber espontâneo, cientista e sábio, academicismo e conhecimento de mundo. O saber científico alimenta-se dos livros e dos debates acadêmicos indubitavelmente, mas também se produz a partir de observações das coisas do mundo, não podendo eximir-se de sua função social e de seu compromisso com as pessoas que no mundo habitam. Do contrário, a ciência, em vez de produtora de esclarecimento e sabedoria, geraria um corpo social marcado pela alienação e pela ignorância.

José Saramago não recupera a alegoria da caverna para professar a favor do conhecimento estritamente científico, pelo contrário, seu conceito de saber inclui igualmente os ensinamentos não acadêmicos, não enciclopédicos. E, ao mesmo tempo, o escritor português não estimula o desapego aos conhecimentos adquiridos através dos livros, como

mostra o trecho em que Cipriano Algor e a filha Marta buscam soluções para seu trabalho na olaria:

Felizmente existem os livros. Podemos esquecê-los numa prateleira ou num baú, deixá-los entregues ao pó e às traças, abandoná-los na escuridão das caves, podemos não lhes pôr os olhos em cima nem tocar-lhes durante anos e anos, mas eles não se importam esperam tranquilamente, fechados sobre si mesmos para que nada do que têm dentro se perca, o momento que sempre chega, aquele dia em que nos perguntamos, Onde estará aquele livro que ensinava a cozer os barros, e o livro, finalmente convocado, aparece, está aqui nas mãos de Marta (...) (SARAMAGO, 2000, p. 187)

Como se observa no trecho destacado, ao mundo dos Algores pertence o universo dos livros. Os livros, símbolo do conhecimento científico e enciclopédico, fazem parte da vida da família e servem, quando solicitados, como soluções para os problemas de ordem prática, associando, assim, empirismo e ciência. O livro lembra-nos a figura de um velho sábio mantido intacto e inteiriço diante das ações devastadoras do tempo, pronto para informar-nos a qualquer momento da vida. Ele aparece aqui não como uma ameaça às tradições, memórias e conhecimentos da família, mas como um aliado na busca por respostas. O objeto simboliza o universo da escrita e prova sua função na prática ao atuar como divulgador e perpetuador de determinado saber.

O Centro conjuga dois agentes cuja ação hegemônica tem sido questionada pelos estudiosos da cultura: a ciência, conforme foi discutido anteriormente, e a escrita. Este último tem exercido um papel de intolerância e desrespeito em relação ao universo da oralidade, condenando ao esquecimento a infinda sabedoria produzida ao longo dos séculos de gerações a gerações, as quais lutam na contramão do processo para tentar manter antigas tradições e conhecimentos familiares.

Platão apresenta em seu livro *Fedro* um diálogo instigante entre os personagens Fedro e Sócrates que transita por diversas temáticas. Nele interessa-nos o momento em que a conversa dos dois contempla questões que envolvem a introdução da escrita no mundo da oralidade, assunto que Sócrates escolhe abordar com a apresentação de uma velha história a ele contada pelos antigos sobre a origem da escrita, como vemos em: “Sócrates: - Tenho vontade de contar-te uma história transmitida pelos antigos; se ela é verdadeira ou não, só deus o sabe. Afinal, se pudessemos conhecer a verdade, haveríamos de nos preocupar com o que dizem os homens?”(PLATÃO, 2007, p. 117-118). Sua opção pelo saber popular é um forte índice de ligação do conhecimento filosófico com a estrutura e o saber das antigas narrativas,



expressando uma relação de proximidade e respeito com a voz da tradição oral, à qual Fedro responde com entusiasmo: “Fedro: - O que dizes é curioso. Conta-me essa história que dizes ter ouvido!” (PLATÃO, 2007, p. 118).

Com a introdução da escrita, o exercício oral deixa de ser a única forma de perpetuação da memória, pois a escrita surge como a tecnologia habilitada à manutenção de extensos elos discursivos. Em *Fedro*, Sócrates conta a história do rei Tamuz, governante de todo o Egito, que é apresentado por Thoth com invenção da escrita, prometendo-lhe ampliação do saber e da capacidade mnemônica entre os egípcios, assim diz ele ao rei: “Esta arte, caro rei, tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória; portanto, com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria.” (PLATÃO, 2007, p. 119). Entretanto, o rei, sábio e sensato em sua resposta, replica ao súdito:

Grande artista Thoth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou prejuízo que advirá aos que a exercerem. Tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas a recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria, e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber, embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos, em consequência, serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios. (PLATÃO, 2007, p. 119)

A fala do rei encena a problemática dualidade no processo de inserção da escrita no mundo, que, por um lado, conforme o próprio inventor fez questão de mencionar, pode auxiliar na propagação e permanência do saber e da memória, mas, por outro, encerra esquecimento e mesmo ignorância àqueles que dependem desse recurso. Vale destacar o termo “ignorância” que, em consonância com a teoria de Benjamin sobre o empobrecimento das experiências em seu mundo, representaria a não experimentação, a artificialidade e superficialidade dos conhecimentos, um estado de perda em que os homens regrediriam ao estágio de “sábios imaginários”. Mais uma vez, a figura do sábio emerge como representante de uma verdadeira sabedoria, cujos conhecimentos provêm do exercício simultâneo do saber e do fazer.

Veja que o sábio e sua sabedoria representam a memória, enquanto à escrita cabe a função da recordação. Aproximação instigante, pois a memória lembra uma construção processual, histórica e coletiva e a recordação encerra a noção de parcialidade e pontualidade.

A escrita é limitada espacialmente, tudo que tem a dizer tem que estar impresso nas páginas, de modo que se obtém, por meio da leitura, um saber incompleto e, por conseguinte, formam-se os denominados “sábios imaginários”. A *caverna*, na voz de Cipriano Algor, debate a experiência da leitura como um primeiro passo na construção do conhecimento, mas que necessita ser complementado por outros processos de busca do saber, para que o leitor possa preencher as insuficiências e carências da escrita:

Lendo, fica-se a saber quase tudo, Eu também leio, Algo portanto saberás, Agora já não estou tão certa, Terás então de ler doutra maneira, Como, Não serve a mesma para todos, cada um inventa a sua, a que lhe for própria, há quem leve a vida inteira a ler sem nunca ter conseguido ir mais além da leitura, ficam apegados à página, não percebem que as palavras são apenas pedras postas a atravessar a corrente de um rio, se estão ali é para que possamos chegar à outra margem, a outra margem é que importa, (SARAMAGO, 2000, p. 77)

No livro *A farmácia de Platão*, Jacques Derrida fornece um importante suporte teórico na leitura da obra de Platão supracitada. O filósofo parte da palavra "phármakon" para tecer suas considerações sobre a ambivalência da escrita, pois, segundo ele, é como *phármakon* que a escritura é apresentada ao rei egípcio, termo que conota ambigualmente os significados de remédio e veneno. E, conforme aprendemos com a medicina, a ação do “phármakon” depende da dosagem e da manipulação correta da droga, os quais transformariam a droga em um benefício ou em um malefício à saúde do homem.

A escrita, ao contrário da fala que é momentânea, fluida e desvanecedora, presentifica-se por uma atuação marcada pela fixidez e permanência. Assim, pode exercer a função de salvaguardar o registro de uma cultura e de uma língua ameaçadas de extinção pela ação dominante do homem e do tempo. No entanto, vale lembrar as palavras de Derrida que nos alertam ao informar que: “Não há remédio inofensivo. O *phármakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico.” (DERRIDA, 2005, p. 46), ou seja, pode conduzir a reações adversas e causar danos ao organismo humano, especialmente diante de um uso desmesurado. O *phármakon* pode funcionar como remédio e veneno, benefício e malefício, promovendo, assim, o esquecimento e a memoração, a morte e a vida. O malefício está expresso pelo exercício de poder, pois sua presença coordena ações seletivas e redutoras, já que, ao limitar o exercício da memória ao que foi efetivamente registrado no material impresso, condena tudo o que não foi contemplado ao esquecimento e, ao mesmo tempo, impõe sua voz como registro da verdade.

Contudo, interessa-nos investigar pontos de encontro entre escrita e oralidade que ultrapassam a leitura do exercício parricida em que o pai – a fala – é condenado à morte pelo filho – a escrita. O trecho abaixo retoma as palavras do rei Tamuz que apontam a incompletude e a fragilidade da escrita, que, diante da insuficiência de suas palavras, recorre ao pai:

Sócrates: - O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda parte, não só entre os conhecedores mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si. (PLATÃO, 2007, p. 120)

O excerto acima relata que tanto a escritura quanto a fala apresentam falhas no processo comunicativo. Portanto, privilegiar qualquer uma das duas modalidades implica em perda, perda de memória, de público (ouvinte ou leitor), de naturalidade ou de espontaneidade. Um trabalho em conjunto entre os dois registros apresenta resultados produtivos, pois, juntos, ampliam a capacidade mnemônica, agregam performatividade e transformam a escritura em um ambiente polifônico, versátil e vigoroso.

A palavra escritura perpassa as páginas das obras *A farmácia de Platão* e *Gramatologia*, ambas escritas por Derrida, ora como par opositivo de oralidade, ora como um corpo muito mais abrangente, flexível, dinâmico, afetivo e solidário, separação conceitual que Derrida nos indica ao dizer: “Há portanto uma boa e uma má escritura: boa e natural, a inscrição divina no coração e na alma; perversa e artificiosa, a técnica, exilada na exterioridade do corpo.” (DERRIDA, 2004a, p. 21). No excerto, há inclusive uma descrição valorativa da escritura, que Derrida entende e situa como um espaço de atuação e reflexão situado entre “o fim do livro e o começo da escritura”, ou seja, como um espaço intermediário e de confluência de linguagens corporal, pictográfica, ideográfica, musical, impressa ou inscrita, no papel, no corpo ou na alma. Em suma, nas palavras de Derrida, tem-se: “escritura da alma e escritura do corpo, escritura do dentro e escritura do fora, escritura da consciência e escritura das paixões” (DERRIDA, 2004a, p. 21).

A palavra escritura formula uma incrível capacidade de estar sempre se refazendo, se enxertando, se engrandecendo. Ela é movimento, é pulsão, é doação. Nela está inscrito o movimento da complementaridade entre os indecíveis remédio e veneno, vida e morte, identidade e diferença, escritura e oralidade:

(...) não se pode mais “separá-las” uma da outra, pensá-las à parte uma da outra, “etiquetá-las”, que não se pode na *farmácia* distinguir o remédio do veneno, o bem do mal, o verdadeiro do falso, o dentro do fora, o vital do mortal, o primeiro do segundo etc. Pensando nessa reversibilidade original, o *phármakon* é o *mesmo* precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento. Ou como diferença. Como escritura. Se tivesse querido-dizer alguma coisa, tal teria sido o discurso de Theuth fazendo ao rei, da escritura como *phármakon*, um singular presente. (DERRIDA, 2005, p. 122)

A escritura resiste a conceituações taxativas e essencialistas em nome da heterogeneidade. Há um movimento intrínseco de rejeição da perversidade e da artificialidade do registro escrito, que se impôs ao mundo em nome do poder a ele conferido pela própria humanidade. Pensar a escritura pela complementaridade significa afirmar sua capacidade de negociar com as diferenças, que incluem sujeitos e linguagens marginalizados.

A escritura é o lugar de celebração da vida e tem na interlocução a força viva de suas palavras, que devem ser tocadas, manuseadas e sentidas. Platão utiliza a metáfora do semeador para exemplificar a produção de um discurso consciencioso e prudente, aludindo ao fato de que esse sábio homem, por meio de um exercício de amor com as mãos e com o trabalho, faz emergir uma explosão de vida. O semeador seria o produtor de:

(...) discursos que são frutos da razão, que são capazes de se defender por si mesmos e ao seu cultivador, discursos que não são estéreis mas que contêm dentro de si sementes que produzem outras sementes em outras almas, permitindo assim que elas se tornem imortais, aos que as levam consigo, tais sementes proporcionam a maior felicidade que é dado ao homem possuir. (PLATÃO, 2007, p. 122)

A metáfora de Platão dialoga com a figura do nosso sábio oleiro que tem em seu trabalho manual a força elementar para a condução de sua vida e a de sua família. E mais ainda, é o trabalho com as mãos e com a alma que fortalecem suas palavras, permitindo-lhe produzir sua própria narrativa. Tem-se uma narrativa inscrita no e escrita pelo corpo do oleiro, em que imaginação, experiência e razão se enlaçam na produção de um verbo enérgico, consciente e fascinante.

Nessa mesma linha de narradores, inclui-se o nome de José Saramago. Escritor-narrador que desafia os limites do registro impresso, maleabilizando-o onde ele se enrijece através, por exemplo, da abolição das convenções gráficas e paragrafações, da introdução de diálogos justapostos, enfim, transformando-o a ponto de tornar seu discurso o mais fluido e audível possível. Sua luta não reside somente no campo das ideias, mas no corpo a corpo com o texto escrito que carrega uma infinidade de normas e convenções. É uma narrativa que registra uma retórica muito pessoal e prova ser resultado de um trabalho com as ideias e com a forma.

No campo da ideias, registra-se uma preocupação em falar sobre e falar contra um tipo de organização social que reprime e comprime os movimentos e realizações humanas. Como o mestre da persuasão, o narrador utiliza seu potencial retórico para contestar, obviamente, mas acima de tudo para instigar o exercício da hospitalidade entre culturas e saberes. Seu lugar, por excelência, é o campo da cultura e sua postura, como sábio e experiente, é a de viver entre-culturas. Para tanto, tem que aprender no labor diário com as palavras, com as ideias e com o mundo a negociar a riqueza material e humana de que dispõe. Viver entre a escrita e a oralidade, a ciência e o senso comum, a representação e a vida, estes são alguns desafios para o nosso narrador.

#### **4.3 Um escritor nômade, uma escrita nômade, uma experiência de nomadismo**

Mais uma vez, deparamo-nos com o cão no universo narrativo de Saramago. Um cão que surge como uma dádiva no momento em que a vida da família Algor passa por uma série de restrições e dificuldades, o que justifica o jogo de palavras em torno do nome dado ao animal apresentado a seguir: “(...) demos-lhe o nome de Achado, embora, se pensarmos bem, os achados tenhamos sido nós, e não ele.” (SARAMAGO, 2000, p. 111). Resumindo, o Achado é um presente à família e é presenteado pelo convívio dos Algores que mantêm uma relação de respeito e admiração por sua racionalidade canina, pois o “(...) Achado é um cão consciente, sensível, quase humano, não precisa que lhe expliquem o que se está a passar aqui.” (SARAMAGO, 2000, p. 349).

Achado divide com a família uma peculiaridade: a narrativa do silêncio, que se mostra tão importante quanto a narrativa das palavras e através da qual ele constrói uma identificação e uma interlocução anímica. Os Algores e seu cão compartilham gestos e pensamentos em que as palavras ou são insuficientes ou são desnecessárias. Há uma crítica no romance quanto

à tagarelice humana, que cria nos homens um estado de dependência das palavras ou de surdez e cegueira perante o singelo, o silencioso e o inefável. A natureza canina, experiente na prática do silêncio, propicia uma crítica mordaz e certa em relação ao falatório humano:

(...) o mais produtivo para um cão sempre foi manter-se em silêncio por todo o tempo necessário até que o silêncio dos donos se canse, os cães sabem perfeitamente que a natureza humana é tagarela por definição, imprudente, indiscreta, chocalheira, incapaz de fechar a boca e deixá-la ficar fechada. Na verdade, nunca lograremos imaginar a profundidade abissal que pode alcançar a introspecção de um animal destes quando se põe a olhar para nós, cuidamos que ele está a fazer simplesmente isso, a olhar, e não nos apercebemos de que só parece estar a olhar-nos, quando o certo é que nos viu e depois de nos ter visto se foi embora, deixou-nos a esbracejar como idiotas à superfície de nós próprios, a salpicar de explicações falaciosas e inúteis o mundo. (SARAMAGO, 2000, p. 142-143)

O silêncio, em *A caverna*, representa a voz da reflexão e do questionamento, é o espaço de introspecção para pensar o que dizer e o que fazer, para compartilhar um segredo ou um enigma, para dizer o que não se tem coragem ou não se sabe como transformar em palavras. Em geral, o silêncio, entre os humanos, pelo menos, acompanha predominantemente duas situações díspares: momentos de profunda tristeza e angústia ou momentos em que as palavras falham em sua tarefa comunicativa diante de fortes emoções e sentimentos. Ele traduz uma barreira comunicativa diante do inefável, já que “A expressão vocabular não sabe ainda, e provavelmente não o saberá nunca, conhecer, reconhecer e comunicar tudo quanto é humanamente experimentável e sensível.” (SARAMAGO, 2000, p. 303). Ressalta-se que, nesses momentos em que as palavras parecem falhar, a linguagem exerce seu papel mais sublime de fazer-se entender por meio de um simples e espontâneo gesto, substituindo um longo discurso verbal. Ademais, a linguagem do silêncio sela um elo inquebrantável e incensurável entre os sujeitos cúmplices no discurso e exemplifica uma relação amorosa e cooperativa entre as pessoas, afinal “(...) compreende-se que não valha a pena falar, perder tempo e gastar saliva a articular discursos, frases, palavras e sílabas quando aquilo que um está a pensar também já está a ser pensado pelos outros.” (SARAMAGO, 2000, p. 275)

Interessante observar que o cão mantém uma cumplicidade impressionante com o narrador Cipriano Algor, inclusive acompanhando e completando a história que está sendo contada por ele. Há, ademais, alguns traços de Achado que o aproximam dos traços característicos dos sábios e dos narradores tradicionais, que o habilitam a constituir mais um dos narradores de Saramago. O excerto abaixo, embora um pouco extenso, traz uma descrição

da humanidade esplendorosa do cão que se alicerça sobre dois elementos: a experiência de vida e o domínio da arte da boa convivência.

Marta, que saía para o terreiro conversando com o pai e o acompanhava à furgoneta, tinha na mão o sobrescrito com os desenhos e proposta, e embora o cão Achado não tenha ideias claras sobre o que são e para que servem sobrescritos, propostas e desenhos, *conhece da vida*, em todo o caso, que as pessoas que se dispõem a entrar em carros costumam levar consigo coisas que, em geral, mesmo antes de para eles subirem, atiram para o banco de trás. *Instruído por estas experiências*, percebe-se que a memória do Achado o tenha levado a pensar que Marta iria acompanhar o pai nesta nova saída da furgoneta. Apesar de estar aqui há poucos dias, não tem dúvidas de que a casa dos donos é a sua casa, mas o seu sentido de propriedade, por incipiente, ainda não o autoriza a dizer, olhando em redor, Tudo isto é meu. Aliás, um cão, seja qual for o tamanho, a raça e o carácter, jamais se atreveria a pronunciar palavras tão brutalmente possessivas, diria, quando muito, *Tudo isto é nosso*, e ainda assim, revertendo ao caso particular destes oleiros e dos seus bens móveis e imóveis, o cão Achado nem daqui a dez anos será capaz de ver-se a si mesmo como terceiro proprietário. (SARAMAGO, 2000, p. 85-86, grifo nosso)

De acordo com a descrição acima, o cão apresenta um curioso senso de coletividade, em lugar do ímpeto da apropriação, o cão é instigado pelo desejo de compartilhar e de cuidar daqueles com quem ele convive. Nesse sentido, sua sensibilidade canina exprime o valor humano da bondade, palavra que Saramago designa como um valor inestimável, afirmando: “O único valor que considero revolucionário é a bondade, que é a única coisa que conta.” (SARAMAGO, 2010, p. 37). A bondade expressa atos de entrega e de doação ao outro de forma desinteressada. Entre os fartos exemplos de bondade canina, destacar-se-á o momento em que Achado exprime total cumplicidade e compaixão pelo sofrimento do dono, novamente destacando uma citação longa, mas cuja escolha se justificará ao longo da leitura:

Se algo de novo aconteceu foi ele ter deixado escorregar pela cara abaixo umas quantas custosas lágrimas, há um ror de tempo que elas andavam lá represadas, sempre vai não vai a ponto de se derramarem, afinal estavam prometidas para esta hora triste, para esta noite sem lua, para esta solidão que não se resignou. O que realmente não foi nenhuma novidade, porque já tinha sucedido uma outra vez na história das fábulas e dos prodígios da gente canina, foi ter-se chegado o Achado a Cipriano Algor para lhe lambe as lágrimas, gesto de consolação suprema que, em todo o caso, por muito comovente que nos pareça, capaz até de tocar os corações menos propensos a manifestações de sensibilidade, não nos deveria fazer esquecer a crua realidade de que o sabor a sal que nelas está tão presente é apreciado em grado sumo pela generalidade dos cães. Uma coisa, porém, não tira a outra, se perguntarmos ao Achado se foi por causa do sal que ele lambeu a cara de Cipriano Algor, provavelmente responder-nos-á que não merecemos o pão

que comemos, que somos incapazes de ver mais longe que a ponta do nosso nariz. Ali ficaram por mais de duas horas o cão e o seu dono, cada qual com os seus pensamentos, já sem lágrimas que um chorasse e o outro secasse, quem sabe se à espera de que a rotação do mundo voltasse a pôr todas as coisas nos seus lugares, sem esquecer algumas que até agora ainda não conseguiram encontrar sítio. (SARAMAGO, 2000, p. 263-264)

A passagem encena o instante em que o cão Achado transforma-se no Cão de lágrimas<sup>16</sup>, expressando uma atitude sugestiva do amor incondicional, algo que não pode ser entendido pela razão e nem pela sensibilidade humana. Novamente, entrelaço aqui uma fala de Saramago, o inventor do Cão de lágrimas, que alude à importância do cão em sua obra. Destaca-se o trecho não somente para relatar tal confiança, mas para ressaltar o espírito de agradecimento e reconhecimento do autor pelo que o Cão de lágrimas representa em sua vida e em seu pensamento literário e crítico. Suas palavras afirmam: “Quando eu não estiver mais neste mundo, antes do fim do esquecimento de tudo o que eu escrevi, gostaria que o “cão de lágrimas” esteja sempre presente. Como uma personagem imortal. Fico muito feliz de ter inventado esse cachorro e de tê-lo chamado assim.” (SARAMAGO, 2010, p. 316)

O personagem Cão de lágrimas, que, na verdade, está presente na maioria dos romances de Saramago sob outras denominações, a começar pelo romance que inaugura sua carreira literária para o mundo em 1980, *Levantado do chão*, representa, no conjunto das obras, um grande personagem. Esse personagem *constante*, palavra que rememora polissemicamente um dos nomes do cão e um dos seus principais atributos, cresce ao longo de cada romance e cresce ainda mais quando lido à luz de um diálogo entre suas diversas aparições. É o personagem que deve ser entendido pela atuação entre parte e todo, é sempre parte da vida de uma família ou de um grupo de amigos, mas está intrinsecamente conectado à história de toda uma nação, de toda uma tradição familiar, enfim, à história de toda uma vida de narrativas. Sem dúvida, representa uma das criações mais fortes e mais tocantes da biografia de Saramago, um personagem que construiu uma história de vida marcada pela cumplicidade e pela autonomia. O Cão de lágrimas vive, sonha e pensa por si mesmo, está ao lado e além do criador.

A relação entre os Algores e seu cão Achado referenda uma situação de admirável solidariedade e amor, de entendimento e companheirismo. Após naufragar o trabalho na olaria e as expectativas de Marçal em viver no Centro, restam-lhes uns aos outros e somente isso

---

<sup>16</sup> O personagem Cão de lágrimas aparece primeiramente no livro *Ensaio sobre a cegueira*, publicado em 2004, em que o cão recebe esse nome em virtude de seu encontro com a mulher do médico em um momento de desespero e tristeza e alivia sua dor enxugando seu pranto. O personagem aparecerá novamente no quinto capítulo desta tese, que se debruçará sobre o estudo da obra supracitada.



poderá minimizar a terrível sensação de estranhamento do mundo em relação a eles e deles em relação ao mundo, como se lê em: “O Centro acabou, a olaria já tinha acabado, de uma hora para a outra passámos a ser como estranhos neste mundo,” (SARAMAGO, 2000, p. 347).

A sensação de uma vida deslocada causa sofrimento em todo aquele que convive com esse problema diariamente, o efeito mais imediato é o sentimento do estranhamento. O sujeito deslocado vivencia uma persistente situação de medo, em virtude da instabilidade e da insegurança que advém de seu apartamento das coisas e das pessoas do mundo. A razão que leva a família Algor a optar pelo Centro e a deixar seu lar e seu cão pode ser resumida pelo medo, medo em relação ao “futuro difícil que esperava a família Algor” (SARAMAGO, 2000, p. 27). Saramago faz uma leitura que associa *A caverna* ao medo que diz:

Quando às vezes digo que *A caverna* é um romance sobre o medo, há que entender o que é que eu quero significar com isso: um medo que mais ou menos sofremos sempre, mas não tanto como agora. É o medo de perder o emprego. Há um medo instalado na sociedade moderna, talvez pior que todos os outros medos: é o medo da insegurança, o medo de amanhã não ter com que alimentar a família. Este medo paralisa. (SARAMAGO, 2010, p. 310)

O medo da família Algor é um sentimento latente, constante e implacável. É o medo de não se adequar ao mundo moderno, de que seu trabalho não seja bem recepcionado pelos meios de produção, é o medo que invade os sonhos e obriga as pessoas a tomarem novos rumos. As respostas a essa sensação de medo são diversas, nem precisamos aqui enumerá-las, mas a da família Algor merece ser destacada. Encabeçando pelo velho Algor, que decide abandonar o Centro, a família toda resolve acompanhá-lo. Todos, inclusive Isaura, decidem enfrentar o medo e seguir uma viagem sem rumo e sem retorno definidos:

Os preparativos ocupavam todo o dia seguinte. Primeiro de uma casa, logo da outra, Marta e Isaura escolheram o que acharam necessário para uma viagem que não tem destino conhecido e que não se sabe como nem onde terminará. A furgoneta foi carregada pelos homens, auxiliados pelos ladridos de estímulo do Achado, nada inquieto hoje com o que era, com clareza total, uma nova mudança, porque na sua cabeça de cão não podia sequer entrar a ideia de que estivessem para o abandonar segunda vez. A manhã de partida apareceu com o céu grisalho, tinha chovido de noite, na eira havia, aqui e além, pequenas poças de água, e a amoreira-preta, para sempre agarrada à terra, ainda gotejava. (SARAMAGO, 2000, p. P. 348)

A movimentação da família contrasta com a natureza vegetativa da amoreira-preta, para sempre atada a um mundo em vias de extinção. Os Algores optam por buscar uma vida alternativa, visto que eles não mais podem, assim como a amoreira, enraizar-se no campo e não mais conseguem suportar a vida de enclausuramento do centro. Nesse instante, assumem a posição de viajantes, iniciando uma jornada imprevisível e incerta, mas, assim como o cão, estavam certos de que mudanças ocorreriam e seguros de que continuarem juntos era a escolha mais acertada. Abandonam seu lar por não mais este oferecer-lhes condições de sobrevivência e deixam como guardiões na entrega da casa as estátuas sãs e defeituosas que guardam, acima de tudo, a memória de uma vida de trabalho:

(...) com a chuva tornar-se-ão em lama, e depois em pó quando o sol a secar, mas esse é o destino de qualquer de nós, agora já não é só diante da casa que as estatuetas estão de guarda, também defendem a entrada da olaria, no fim serão mais de trezendos bonecos olhando a direito, (SARAMAGO, 2000, p. 349)

Os guardiões exprimem a fragilidade e a pequenez desse mundo quanto comparado à voracidade e à robustez da máquina capitalista. Representam os resquícios da memória da família Algor e seu trabalho na olaria, uma memória sobre a qual a chuva e o vento incidirão até que se apague com o tempo. Felizmente, ainda resta o velho narrador Algor que pode perpetuar a história de sua família, de seu trabalho e de sua terra.

Embora a viagem sugira insegurança e instabilidade, a família segue seus projetos ciente de que “(...) quem olha julgará que estamos a ponto de naufragar, e nunca a nossa navegação foi tão firme,” (SARAMAGO, 2000, p. 346). No trecho destacado, assim como inumeráveis outros encontrados em todo o romance, a metáfora da viagem faz-se presente e sugere uma aproximação produtiva com o conceito do nomadismo. O nomadismo é a experiência de trânsito vivida pelas mais longínquas - espacial e temporalmente - comunidades humanas, remete ao universo do deserto, das tendas, das caravanas, disseminando-se na rememoração de infinitas fábulas, como as de *Mil e uma noites*. A origem do nomadismo está ligada a uma questão de sobrevivência, em que as caravanas se arriscavam por longas distâncias até chegar a uma lugar seguro e promissor.

Por outro lado, o nomadismo construiu em torno de si a filosofia de vida nômade, cuja errância é sintomática de um choque com o mundo. Contemporaneamente, ela faz parte da experiência de vida de muitos sujeitos modernos cujas vidas são marcadas pela experiência do exílio, da migração, da segregação e do estranhamento. Nômades são os Algores que embarcam em uma nova experiência por não se ajustar às exigências do mundo moderno, por

contemplar valores e saberes subjugados pelo Centro, por apresentar uma razão e um modo de ser e ver o mundo ex-cêntrico.

Viver o nomadismo é embarcar em uma aventura em busca de si mesmo, em busca de um novo significado para a vida. É uma aventura que recomeça a cada dia diante de novos desafios que vão sendo apresentados nessa incansável jornada. O nômade não é ingênuo o bastante para sonhar com um oásis em seu caminho, um paraíso artificial, irrisório e utópico, sabe dos obstáculos, mas sonha sim, sonha quiçá um dia poder ter um pouco mais de tranquilidade para descansar da desgastante viagem. Ora, o nomadismo não é uma condição confortável, não é fácil vivê-lo, mas, para muitos, é o caminho alternativo que os mantém ligados ao mundo e às coisas do mundo com um pouco mais de dignidade, criticidade e autonomia.

O nomadismo não é uma atitude passiva e alienada, pelo contrário, representa a tentativa de criação de um espaço próprio para reflexão e afastamento, já que frequentemente as pessoas estão tão coladas ao mundo que não mais o veem criticamente. O nomadismo é o lugar do silêncio e da introspecção, de modo que, quando se vê uma família nômade a caminhar horas e horas sem pronunciar uma única palavra, muito provavelmente existirá entre eles uma linguagem velada e silenciosa que expressa as ansiedades e os projetos dessa milenar forma de vida. Enfim, o nomadismo é o espaço do pensar e do sentir e sua resistência ao longo da passagem do tempo deve provar alguma coisa, talvez o nômade esteja mesmo preparado para enfrentar as intempéries da vida.

A vida do nômade não deve ser caracterizada pela solidão, pois a essência do nomadismo é viver em coletividade, é ter com quem cooperar e compartilhar. O sujeito nômade aprende a utilizar o afeto e sua sabedoria a seu favor e em favor dos outros, pois reconhece sua fragilidade diante dos contratempos e perigos de sua jornada. O nomadismo impõe ao sujeito a arte da “convivialidade” (SARAMAGO, 2010, p. 111), o que certamente não lhes vem como um presente genético.

Por outro lado, o conceito do nomadismo mostra complexidade em seu pensamento ao não se aliar ao comunitarismo, o que implicaria uma contradição em relação a seus princípios de errância e fluidez. As comunidades, em sua grande maioria, pecam por engessar valores culturais e sociais, que, ainda que seja como estratégia de resistência, acabam gerando essencialização e segregação. Nesse sentido, as comunidades imprimem em sua formação um traço de artificialidade, o que se percebe, por exemplo, em projetos de resgate de tradições,

línguas e memórias para recriar uma identidade já perdida, ainda que a própria comunidade já não os reconheça como seus.

Vale lembrar que denominamos comunidades os agrupamentos humanos que tentam formar uma identidade em comum e um senso de pertencimento entre as pessoas e o local em que habitam. Em geral, constrói-se dentro das comunidades uma ordenação que possa oferecer os serviços elementares para garantir sua autossustentação, criando um governo local para oferecer atendimentos públicos essenciais, como saúde e educação, uma rede de comércio e prestação de serviços particulares e um centro de orientação religiosa. Além disso, as comunidades criam valores, símbolos e tradições que as possam representar, de modo que todos devem comungar dessa formação em comum.

Benedict Anderson sugere o termo “comunidades imaginadas” para expressar essa artificialidade na constituição das comunidades, que criam um modelo de representação que se sobrepõe a vontades individuais e funcionam como um contrato de vida em comum, vinculando os membros da comunidade por um “compañerismo profundo, horizontal” (ANDERSON, 1993, p. 25)<sup>17</sup>. Suas reflexões, publicadas em 1983, são bastante visitadas até hoje, tendo em vista a atualidade e produtividade do conceito cunhado.

O adjetivo “imaginada”, descrito por Anderson como: “Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de comunión.” (ANDERSON, 1993, p. 23)<sup>18</sup>, adequa-se à tentativa de fomentar *imaginariamente* um senso de pertencimento e proximidade entre pessoas que jamais se conhecerão, de modo que o espírito nacionalista e as comunidades nacionais, em que Anderson se concentra, nos são impostos desde o nascimento como algo natural e inerente, quando, na verdade, tal sentimento vem de fora como uma construção bem arquitetada. O conceito de Anderson mostra igualmente sua pertinência ao ser aplicado aos processos de contestação cultural que deram origem a uma explosão de comunidades distintas após a década de 1980, sejam elas comunidades religiosas, homossexuais, quilombolas, indígenas. Comunidade essas que surgem no intuito de sobreviver e se fortalecer mediante a força dos movimentos culturais dominantes, mas que, em contrapartida, geram uma série de outros conflitos e problemas culturais.

---

<sup>17</sup> Tradução minha: “companheirismo profundo, horizontal”

<sup>18</sup> Tradução minha: “É imaginada também porque os membros da nação menor não conhecerão jamais a maioria de seus compatriotas, não os ouvirão sequer falar deles, mas na mente de cada um vive a imagem da comunhão.”

As comunidades formam uma certa barreira às práticas interculturais, pois é como se formassem ilhas isoladas umas das outras, cujo acesso, em maior ou menor grau, dependendo da comunidade, seria dificultado pela força apartadora das ondas. O nomadismo, analisado e destacado anteriormente, apresenta um conceito bastante dinâmico do que seja identidade cultural, já que, ao trazer intrínseco o conceito de viagem como transformadora, pressupõe sempre aproximação e agregação, de modo que, se fôssemos reaproveitar a metáfora da ilha para representar as culturas e seus povos à luz do princípio nomadista, teríamos que caracterizá-las por ilhas culturais flutuantes e moventes, traços que minimizam a resistência natural das ilhas para se manterem intocadas e íntegras. O nômade parte em jornada por uma necessidade e não para se isolar do mundo e, ao longo do caminho, vai transformando e sendo transformado por onde passa. Seu lugar é estar no mundo, entre pessoas e entre culturas.

Portanto, pode-se dizer que o nomadismo dialoga com o que vimos discorrendo sobre o interculturalismo, visto que o interculturalismo requer sujeitos de espírito aventureiro prontos para renunciar do conforto, da segurança e da estabilidade que os Centros possam lhes oferecer. O interculturalismo representa uma luta contínua contra o poder e contra as formas como ele se manifesta na cultura, na língua e nas pequenas coisas do dia a dia. É uma luta que necessita de e que também auxilia no amadurecimento crítico do sujeito, cujo primeiro ensinamento está em formar uma voz aguda que fomente o princípio de que: “Não há verdades tão fortes que não possam ser postas em dúvida” (SARAMAGO, 2010, p. 255). Essa capacidade reflexiva de contranarrar a linguagem do poder requer, sobretudo, um distanciamento crítico para realmente ver, duvidar e questionar as perversidades e armadilhas que atam as pessoas a uma, aparentemente invencível, corrente dominante.

Como já foi frisado, o interculturalismo não é uma condição privilegiada, mas uma necessidade do indivíduo que não se pactua e que não enquadra. Esse é o nômade moderno, sujeito que quer traçar a História com suas próprias linhas, que quer des-alinhar, des-consertar e des-confortar a indeferença e a (in)tolerância. Dentro desse grupo, os narradores de José Saramago têm empostado uma voz provocativa que reforça a linha de frente de oposição às realizações culturais do poder, auxiliando a crítica cultural a pensar a questão da cultura a partir de sua relação com a política e a economia.

Nesse rol de narradores, foram escolhidas duas representações recorrentes em sua produção literária, o viajante e o narrador, que permitiram aplicar o pensamento político do interculturalismo em contextos em que a movimentação humana se processo dentro e fora de seu território. Essas duas figuras, longe de serem tipos sociais, representam duas metáforas

sociais para pensar a relação interpessoal e internacional, já que expõem figuras cuja atuação em terra ou em mar se faz no diálogo, na boa oratória, no aprendizado da arte da negociação e da “convivialidade”. Em ambos, está implícita uma necessidade de mover-se, de tal modo que parecem estar sempre à procura de algo que os faça mover, a imobilidade e a fixidez, pelo contrário, os amedronta, como comprovam as palavras do narrador Cirpiano Algo: “E nós, e eu, perguntou Marta, Decidireis da vossa vida, eu já decidi da minha, não vou ficar o resto dos dias atado a um banco de pedra e a olhar para uma parede,” (SARAMAGO, 2000, p. 337).

O narrador é o sujeito que se move para dentro de seu território, cuja eloquência – fundamentada na impecável oratória e na experiência que coletou em vida – faz igualmente seu território mover-se internamente. Ao mesmo tempo em que carrega os saberes e a cultura de sua terra, é o sujeito que transmite os conhecimentos e as novidades do mundo aprendidas e relatadas pelo viajante. Narrador e viajante constituem dois universos paralelos e complementares, de modo que, na enorme engrenagem social nação-mundo, quando os dois se tocam efetuam mudanças tanto no âmbito interno quanto externo. E é esse toque que move as práticas e a política do interculturalismo.

A viagem e o nomadismo é para o viajante e o narrador uma forma de sentir o mundo do outro e seu próprio mundo, uma forma de sensibilizar, de humanizar suas sensações e sentimentos, de ver o mundo de fora e por dentro, de transformar e ser transformado, de conhecer o outro e um pouco mais de si mesmo. Deslocar-se implica uma pré-disposição à negociação entre o conhecido, o desconhecido e o imaginável.

## 5 Da cegueira à lucidez: a emergência de um espaço crítico para a prática da política intercultural

*Da garrafa estilhaçada,  
no ladrilho já sereno  
escorre uma coisa espessa  
que é leite, sangue.. não sei.  
Por entre objetos confusos  
mal redimidos da noite,  
duas cores se procuram,  
suavemente se tocam,  
amorosamente se enlaçam,  
formando um terceiro tom  
a que chamamos aurora.  
(DRUMMOND, 1999, p. 137)*

Freud recupera do poeta-filósofo Schiller uma frase que sintetiza as reações humanas dentro do universo social, que diz: “São a fome e o amor que movem o mundo”. (SCHILLER APUD FREUD, 1995, p. 75) Partir-se-á das palavras fome e amor por sua capacidade metonímica de representar os movimentos das relações humanas e, não se pode esquecer, pelo fato de servirem como índice do processo reflexivo advindo do diálogo com o trabalho que José Saramago expõe nos romances *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*.

A fome e o amor despertam reações contrárias, vinculadas, respectivamente, a um sentimento de ódio, angústia e violência e a um desejo de compartilhar e estar com o outro. Esses sentimentos intermedeiam a relação do eu com o outro, relação bastante complexa, espontânea e instável. A fome pode ser interpretada como símbolo dos diversos males que assombram e prejudicam o processo de socialização e entendimento humano. Nesse sentido, comumente desperta reações destrutivas e negativas no papel social do homem, que passa a ocupar a posição de confronto e de defesa contra o mundo. O amor alude, por sua vez, ao exercício da comunhão, da solidariedade e da compreensão, elementos fundamentais para a convivência humana em sociedade.

A fome representa as experiências humanas negativas, que geram reações de violência em virtude de despertar os sentimentos mais primitivos relacionados à busca pela sobrevivência. Contudo, os sentimentos advindos das relações entre homem e mundo não são previsíveis e nem equânimes, de modo que, mesmo diante de uma experiência negativa que conduz ao embate do sujeito com o mundo, pode emergir uma reação inesperada, por meio de um processo de transformação e sublimação da dor e do sofrimento. Portanto, a fome,

simbolicamente indicadora de uma ação inconciliável com o ato de amar, pode apresentar reações que transgridem a lógica pré-estabelecida entre fome e agressividade, conforme veremos adiante na leitura de *Ensaio sobre a cegueira*.

Saramago aquece essa discussão ao propor a vivência de duas experiências radicais: a cegueira branca e o voto em branco nos romances supracitados, que despertam entre as pessoas reações distintas, oscilando entre um comportamento violento a um comportamento mais solidário e humano. O escritor suscita um modelo de civilização alternativo, que debate o aprimoramento das leis da convivência e que fragiliza as bases e os preceitos dos projetos nacionalistas contemporâneos de herança iluminista.

Esse modelo dialoga com o amplo projeto humanista apresentado em sua trajetória literária, uma espécie de humanocentrismo. Um projeto que tem como centro o homem e que tem se prestado a pensar a relação entre os homens e a forma com que esse homem vem manipulando o espaço em que vive. Saramago orchestra uma leitura que permite uma revisão do conceito de humanismo, bastante desgastado e apagado conforme ilustra o quadro de descrença e distopia no próprio homem e em sua humanidade. Em contrapartida, o escritor aborda criticamente o fato de que o conceito de civilização ganha destaque para representar o mundo e seus avanços científicos, seu estado de progresso e seu *status* cultural, que tornaram o homem ideal (e idealizado) o equivalente ao bem-educado, instruído e culto.

Saramago ficcionaliza nos dois romances o cenário da violência que pode ser apontado como um forte empecilho à realização de projetos que visam ao crescimento humano. A marca da violência é trabalhada como o contraponto emocional que desestabiliza os elos de afetividade e que desafia qualquer tipo de agrupamento humano, dada sua atuação disseminadora de dor e sofrimento. A violência insere-se no contexto humano como uma reação adversa empregada recorrentemente na vida social, de tal modo que criou um quadro de banalização em que as pessoas se habituaram à violência, que se instaura no cotidiano como um elemento ordinário. A violência gratuita e impiedosa que se justifica em prol da unidade nacional ou do proveito individual, violência que nos remete a uma série de atos grotescos que ocorrem em todo o mundo, violência entre indivíduos e entre nações, que se efetua dada a intolerância e o desrespeito com o outro. Violência que mancha os ideais de convivência e que aniquila projetos de vida, mas que passa imperceptível aos olhos dos nossos vizinhos, dada a condição de cegueira a que os homens estão expostos.

A relação do eu com o outro constitui um desafio à convivência do homem em sociedade, pois nela pulsam desejos, expectativas e subjetividades ímpares que conduzem a



resultados imprevistos e variados. As experiências humanas testemunham reações que colocam à prova a noção do homem como ser social, que originam uma sensação de mal-estar na sociedade. Frente a uma situação de experiência extrema, como a cegueira, os conflitos tendem a se acirrar, emergindo instintivamente uma prontidão para a luta e para a competição. Conforme nos lembra Freud, o homem tende naturalmente a ser agressivo, de tal forma que a harmonia entre indivíduo e sociedade é constantemente perturbada e oscilante, ou seja, ao menor estímulo, uma reação violenta pode ser desencadeada.

Lamentavelmente, a relação entre os homens tem sido marcada pelo uso da violência, que prevalece em comparação às menos numerosas insurreições de atos de amor ao próximo. A violência está na imposição de leis e normas rígidas de controle social, nos projetos culturais de cada nação, nas relações pessoais, na política internacional de globalização, na composição dos estados nacionais, no ocidentalismo. Os homens são submetidos às severas leis da civilização, que são extrínsecas à vontade do indivíduo e impostas em sua grande maioria por grupos do poder. Diante do exposto, o projeto civilizacional segue em marcha continuamente, assegurando e sendo assegurado pelos grupos mais fortalecidos socialmente, alimentando os privilégios e as hierarquias de certos grupos e o assujeitamento de outros. Tal projeto expõe sua violência na política de padronização social e na eliminação de vestígios que possam ameaçar seu ideal de nação.

O sofrimento representa o sentimento mais imediato proveniente das relações em que se empregam a violência. Pode, contraditoriamente, gerar mais conflito ou fortalecer as relações interpessoais. Neste último caso, o sofrimento configura-se como parte de um processo natural de crescimento, conscientização e amadurecimento. No cerne da civilização, em que está inscrita a noção de barbárie, assomam em nossa memória registros de violência e sofrimento, em oposição aos exemplos mais pontuais – e até raros – em que um ato de violência não tenha desencadeado uma reação que significasse depreciação dos valores humanos. Da cegueira à lucidez, é encenado esse tipo de momento raro, em que, diante do horror e da violência vividos, as pessoas, conscientemente, optam por buscar soluções não beligerantes, instaurando um estado premente de contestação política e social, sem recorrer a qualquer tipo de violência.

Converge com as ideias expostas no parágrafo anterior a voz crítica de Carlos Drummond de Andrade, apresentada nos versos da epígrafe deste capítulo. O poema *Morte do leiteiro* mostrar-se-á sintomático para a compreensão deste trabalho, nele dois grandes símbolos, o sangue e o leite, exsurgem para formar a tonalidade rósea da aurora, de modo que

o branco do leite surge como suavizador do vermelho da violência. Os advérbios “suavemente” e “amorosamente”, associados aos verbos “tocar” e “enlaçar”, adicionam um sentido especial às ações indicadas, que, como um paradoxo, tangenciam a semântica do amor para simbolizar uma resposta à violência aplicada ao leiteiro. Juntos, verbalizam uma linguagem que expressam não agressividade em relação à morte fortuita do trabalhador, que, por sua vez, resultara de um histórico social de violência e medo.

A aurora comunga com o que Saramago denomina de lucidez, uma opção alternativa – o terceiro tom – que necessita ser recorrentemente ensaiada. Nesse sentido, propor-se-á uma leitura em que *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*, de José Saramago, se somam para compor um projeto humanocentrista de amadurecimento social e político em que o interessante movimento da cegueira à lucidez ensaia uma possibilidade de emergência de um novo sujeito social mais politizado e consciente de sua função no mundo. Trajetória essa que fundamenta a emergência conceitual do que se propõe como uma política intercultural, cujas bases tangenciam noções como responsabilidade social.

## 5.1 O conceito de civilização

O romance *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago, permite retomar e atualizar uma instigante discussão em torno da palavra civilização, apresentando sua fragilidade e sua instabilidade diante de uma experiência inaudita: a cegueira branca. Essa experiência radical, que atinge paulatinamente toda a população de uma cidade, testa os limites do homem e de seu entendimento como ser racional e civilizado, situação que observamos através das reações e transformações do grupo humano enclausurado no manicômio, que fazem oscilar o próprio entendimento que temos da palavra homem.

O conceito de civilização sofre um constante processo de revisão no romance, sua força conceitual binária é deslocada a partir do embate com tudo aquilo considerado não-civilizado. Sua formulação parte insistentemente do princípio da negação, sendo, portanto, oposto ao que é bárbaro, inculto, rude, desordenado e grotesco, ou seja, o civilizado se afirma no confronto com a alteridade. O civilizado parte do princípio da igualdade, de modo que, ao suprimir as diferenças, forma seus pares e acredita eliminar as possibilidades de conflito entre os homens.

Para a construção da civilidade, a experiência do olhar parece ser fundamental, pois, conforme discorremos anteriormente, sua formulação conceitual historicamente tem sido

perpassada pelo confronto, distinguindo aspectos naturais e culturais, agradáveis e repulsivos, belos e grotescos. Os olhos monitoram o espaço em que vivemos e as escolhas que fazemos, julgando de acordo com modelos determinados socialmente, modelos esses que se encaixam no rótulo de civilizado. Eles podem assegurar um elo entre o indivíduo e a humanidade, já que sua experiência se pauta tanto pela negação como pela identificação com as outras pessoas e com o espaço em que vivemos, situação expressa no fragmento:

(...) aproveitamos o acaso de haver aqui ainda uns olhos lúcidos, os últimos que restam, se um dia eles se apagarem, não quero nem pensar, então o fio que nos une a essa humanidade partir-se-á, será como se estivéssemos a afastar-nos uns dos outros no espaço, para sempre, e tão cegos eles como nós, (SARAMAGO, 1995, p. 290)

Para assegurar a condição ideal de bem-estar, os olhos atuam como agentes de assepsia e ordenação dos aglomerados humanos. Seu apagamento – a cegueira coletiva ficcionalizada por Saramago – implica a transformação completa do espaço urbano e de sua civilidade: “(...) o que estava ali não era uma cidade, era uma extensa massa de alcatrão que ao arrefecer se moldara a si mesma em forma de prédios, telhados, chaminés, morto tudo, apagado tudo.” (SARAMAGO, 1995, p. 260), de modo que sua ausência instaura o tão temido caos urbano: sujeira, depredação, insegurança, fome e desespero, situações que acompanham a vida dos personagens do romance.

Interessante pensar na escolha de Saramago, pois, ao suprimir um dos nossos sentidos - a visão -, esfacela-se a base organizacional urbana, e, concomitantemente, sugere-se uma relação intrínseca entre civilização e visão. Dentre os sentidos humanos, na vida em sociedade, a visão é supervalorizada tendo em vista sua atuação produtiva no que concerne a ordenação e padronização espaço-social. Esse sentido, em especial, reproduz o ideal civilizacional ao sensibilizar-se diante de imagens que nos causam distintas reações, como medo, horror, repúdio, vergonha, prazer, contentamento e segurança.

Os olhos, ao orquestrarem o espaço humano, acompanham o ritmo ditado pelos três princípios básicos de civilidade lembrados por Freud em *O mal-estar na civilização*: “Evidentemente, a beleza, a limpeza e a ordem ocupam uma posição especial entre as exigências da civilização” (FREUD, 1997, p. 47). Todos esses princípios norteiam a construção das cidades como condição ideal, de modo que tudo o que ameaça esse quadro harmônico deve ser eliminado ou ocultado. A civilização tenta assegurar seu controle através de uma higienização do espaço, de modo que os dejetos, as doenças, os criminosos, os loucos

e outras tantas ameaças sejam afastadas, conseqüentemente, não comprometendo a imagem cidadina de beleza, ordenação e segurança.

Os centros urbanos, principalmente, devem espelhar-se na imagem de um cartão postal, onde o foco está em tudo que divulgue beleza, modernidade e riqueza. As cidades-cartões-postais investem altas quantias para manter sua aparência atrativa e civilizada, o que mostra uma relação estreita entre civilização e poder econômico. Os centros econômicos sempre foram facilmente associados a ambientes civilizados, pois dispunham de condições financeiras favoráveis para comprar todos os bens culturais ou materiais de que as pessoas necessitassem ou desejassem. O conceito de civilização está fortemente vinculado a instituições de ensino de qualidade, a esquemas de segurança confiáveis, a um planejamento urbanístico moderno, à existência de locais de produção cultural como cinemas, teatros e museus, à construção de centros comerciais bem equipados e modernos, itens que exigem grandes investimentos do poder público e que estão indisponíveis a uma considerável parcela da população que habita as cidades.

Raros são os exemplos de cidades que atingem o ideal civilizacional, pois, além de não oferecerem uma infraestrutura desejável, esbarram nos graves problemas sociais que abarrotam as ruas e avenidas de mendigos, desempregados, sem-tetos e dependentes químicos. Essa parcela da população representa um desafio para as políticas públicas, pois, em sua grande maioria, não contribui para os cofres públicos e depende excessivamente do auxílio dos governos. São cidadãos que confrontam o ideal civilizacional, indesejáveis, pois comprometem a aparência saudável e atraente das cidades.

Diante de qualquer ameaça à estética ou ao bem-estar social, adota-se o afastamento do elemento perturbador, como ocorre com os cemitérios, os presídios, os albergues e os manicômios que estão localizados, em sua grande maioria, em lugares mais distantes dos centros de produção econômica e cultural das cidades. Em *Ensaio sobre a cegueira*, a primeira atitude do governo perante a epidemia da cegueira branca é o isolamento dos doentes em um manicômio, submetendo-os inclusive a um tratamento desumano:

Em palavras ao alcance de toda a gente, do que se tratava era de pôr de quarentena todas aquelas pessoas, segundo a antiga prática, herdado dos tempos de cólera e da febre-amarela, quando os barcos contaminados ou só suspeitos de infecção tinham de permanecer ao largo durante quarenta dias, até ver. (SARAMAGO, 1995, p. 45, grifo nosso)

O excerto lembra o fato de que os métodos de controle continuam os mesmos, os doentes são levados para o isolamento “até ver”, ou seja, até que a doença ou o governo os consuma ou, na mais improvável das hipóteses, até que surja a cura. Esse tipo de medida visa a controlar a ameaça branca em nome da “segurança nacional”, tendo em vista o estado de horror que se instaura diante do medo da epidemia.

O fato que torna a cegueira ainda mais assustadora reside na possibilidade de transmissão, situação que ocasiona um estado geral de medo – “O medo cega” (SARAMAGO, 1995, p. 131) – que transforma a aparente tranquilidade em um caos completo. O medo contrapõe-se a dois importantes preceitos da civilização moderna: a segurança e o conforto. A garantia desses dois preceitos condiciona uma convivência mais harmônica, contudo, vale acrescentar que esse tipo de discurso esconde um dos traços mais perversos da civilização, que consiste em prender o sujeito aos modelos civilizatórios de nação, controlando suas reações e seus embates com o meio social. Esse ideal de tranquilidade faz parte do conjunto de ações dos governos nacionais que, ao se comprometer com a segurança dos cidadãos, acaba por envolvê-los em seus projetos.

O medo desestabiliza o homem, pois pode desencadear reações instintivas, aproximando-o da noção de animalidade, em seu sentido mais pejorativo. Vale lembrar que a civilização constrói-se a partir da repressão dos instintos humanos, que representariam elementos perturbadores da razão e da ordem. Por essa razão, Freud analisa a civilização a partir da instabilidade entre o bem e o mal, duas faces que estão em embate constante e se revezam muitas vezes no meio social. Em *Ensaio sobre a cegueira*, os personagens encarcerados no manicômio vivenciam um estado de civilidade perturbado pela fome e pelo medo, que são apontados como elementos causadores do caos e da barbárie, como vemos em: “Se não nos organizarmos a sério, mandarão a fome e o medo, já é uma vergonha que não tenhamos ido com eles enterrar os mortos,” (SARAMAGO, 1995, p. 96)

Viver impulsionado pelo medo e pela fome desencadeia uma série de ações de luta pela sobrevivência, estimulando o uso da força física em detrimento das ações habituais do homem civilizado e racional. O romance sugere esse embate ao mostrar a aproximação do leite e do sangue, que metaforicamente antecederá todo o conflito humano gerado dentro do manicômio e, posteriormente, por toda a cidade.

Mas as caixas da comida, ali expostas, atraíam os olhos irresistivelmente, são deste calibre as razões do estômago, não atendem a nada, mesmo quando é para seu bem. De uma das caixas derramava-se um líquido branco que

lentamente se ia aproximando da toalha de sangue, por todos os visos devia ser leite, é uma cor que não engana. (SARAMAGO, 1995, p. 91)

Contrapondo à leitura que fizemos do poema de Drummond “Morte do leiteiro”, neste momento, nenhuma aurora poderia ser visualizada, pois no lugar da esperança predominam o medo e a vontade de sobreviver. O sangue derramado, como mostra o trecho acima, anuncia uma das inúmeras mortes que ocorrerão durante a cegueira e expressa momentos de dor e sofrimento que estariam por vir. Interessante ver que, diferentemente de Drummond, a brancura do leite não exprime a sua simbologia usual de paz e tranquilidade, antecede, pelo contrário, momentos vindouros de lutas pelo alimento escasso.

O leite representa o alimento que será objeto de disputa e levará a conflitos violentos, sendo utilizado como elemento de troca, para obter vantagens, primeiramente, financeiras e, depois de se esgotarem os bens materiais, favores sexuais. A luta pela comida isolará cada vez mais os homens, que apresentará duas soluções distintas, ou se organizar em pequenos grupos ou viver sozinhos.

Eles dizem que isso acabou a partir de hoje quem quiser comer terá de pagar. Os protestos saltaram de todos os lados na camarata, Não pode ser, Tiraremos a nossa comida, Cambada de gatunos, Uma vergonha, cegos contra cegos, nunca esperei ter de viver para ver uma coisa destas, (SARAMAGO, 1995, p. 138)

A experiência da cegueira obriga os homens a vivenciarem dois tipos de comportamentos distintos. Por um lado, tem-se o grupo de humanos que desenvolveu seus instintos agressivos e passou a viver o conflito entre o eu e o outro, de modo que o isolamento e a cegueira o obrigaram a desenvolver comportamentos animais, como sugere a passagem: “Estes cegos, se não lhes acudirmos, não tardarão a transformar-se em animais, pior ainda, em animais cegos.”(SARAMAGO, 1995, p. 134). Por outro lado, há pequenos grupos que desenvolveram outras habilidades, aprendendo a viver em comunhão, a compartilhar, a conviver com o outro, como vemos em:

Ajudem-me, disse a mulher do médico quando as viu, Como, se não vemos, perguntou a mulher do primeiro cego, Tirem a roupa que têm vestida, quanta menos tivermos de secar depois, melhor, Mas nós não vemos, repetiu a mulher do primeiro cego, Tanto faz, disse a rapariga dos óculos escuros, faremos o que pudermos, E eu acabarei depois, disse a mulher do médico, limparei o que ainda tiver ficado sujo, e agora ao trabalho, vamos, somos a única mulher com dois olhos e seis mãos que há no mundo. (SARAMAGO, 1995, p. 266)

Tomemos o primeiro caso para reflexão. No romance, as pessoas transgridem as normas de comportamento que tentam separar o homem dos animais, a cultura da natureza e dos instintos. Vemos que as fronteiras que nos separam desse outro universo são bastante tênues, de modo que nossos comportamentos instintivos reprimidos podem aflorar diante de certos estímulos emergenciais. Saramago enumera em vários momentos da narrativa situações em que o comportamento humano se equipara ao de um animal, de modo que é comum encontrar trechos como o que se segue:

Toparam-se a meio caminho, os dedos com os dedos, como duas formigas que deveriam reconhecer-se pelos manejos das antenas, não será assim neste caso, o médico pediu licença, com as mãos tenteou a cara do velho, encontrou rapidamente a venda, Não há dúvida, era o último que nos faltava aqui, o paciente da venda preta, exclamou, (SARAMAGO, 1995, p. 120)

No entanto, esse recurso narrativo não deve ser confundido com os antigos métodos naturalistas de escrita, que utilizavam os animais no intuito de depreciar as atitudes humanas. Saramago, portanto, não utiliza a ideia do “tornar-se animal” para julgar seus personagens, mas especialmente para referendar questões acerca dos limites do entendimento da palavra homem, rompendo com estruturas simplistas que o reduzem ao cultural e ao racional.

Podemos resgatar para essa reflexão o livro de Derrida *O animal que logo sou*, que, assim como a obra do escritor português, transgride a lógica ocidental. A frase de herança iluminista “Penso, logo existo.”, considerada o grande mote da civilização ocidental, é questionada já no título da obra, acenando para o trabalho de desconstrução da lógica racionalista moderna. Essa frase conclusiva expressa o caráter existencialista da filosofia moderna, que destina ao homem o lugar da fala e da razão. Nesse sentido, a afirmativa exclui e reprime todos os outros aspectos que dizem respeito à ordem da natureza, das paixões, dos instintos, das crenças, enfim, todo o resto que se afaste da lucidez, do iluminado, do científico.

Derrida mostra a fragilidade desse pensamento logocêntrico ao afirmar: “Acontece que existe entre a palavra “eu” e a palavra “animal”, todo tipo de cruzamentos significativos. (...) Mas entre essa relação a si (este Si, esta ipseidade) e o eu do “eu penso” existe, parece um abismo.” (DERRIDA, 2002, p. 90-91). O teórico nos mostra que entre o eu (homem) e o animal e entre o eu (mesmo) e o outro (alteridade) estabelecem-se diversos cruzamentos, de modo que essas categorias se tocam, se contaminam. A questão derridiana não parte da homogeneização homem e animal, eu e outro, mas conjectura uma rasura da perspectiva

logocêntrica a partir do reconhecimento de “uma multiplicidade heterogênea de viventes” (DERRIDA, 2002, p. 60), respeitando as diversas individualidades e histórias envolvidas, de modo que cada um “participaria de sua própria história e em seu próprio nome”.

A representação do Cão das lágrimas consegue encenar esse imbricado existencial em que se sobrepõem, se enlaçam, se indefinem a condição humana e a condição animal. Como ilustração, tem-se o momento em que o cão faz sua própria escolha ao se juntar ao grupo do manicômio e passa, então, a traçar sua própria história dentro desse grupo e a participar efetivamente da vida social desses humanos. Saramago, ao narrar seu encontro com a mulher do médico, mostra uma enorme sensibilidade em relação ao animal, que passa a fazer parte da narrativa, pois, embora desprovido de linguagem humana, o cão expressa um tipo de comunicação bastante peculiar.

Não há dúvida, está perdida. Deu uma volta, deu outra, já não reconhece nem as ruas nem os nomes delas, então, desesperada deixou-se cair no chão sujíssimo, empapado de lama negra, e, vazia de forças, de todas as forças, desatou a chorar. Os cães rodearam-na, farejam os sacos, mas sem convicção, como se já lhes tivesse passado a hora de comer, um deles lambe-lhe a cara, talvez desde pequeno tinha sido habituado a enxugar prantos. A mulher toca-lhe na cabeça, passa-lhe a mão pelo lombo encharcado, e o resto das lágrimas chora-as abraçada a ele. (...) Tem, porém a palavra comida poderes mágicos, mormente quando o apetite aperta, até o cão das lágrimas, que não conhece linguagem, se pôs a abanar o rabo, o instintivo movimento fê-lo recordar-se que ainda não tinha feito aquilo a que estão obrigados os cães molhados, sacudirem-se com violência, respingando quanto estiver ao redor, neles é fácil, trazem a pele como se fosse um casaco. (SARAMAGO, 1995, p. 226-227)

A aproximação do cão das lágrimas com o mundo dos homens desperta-lhe sentimentos humanos, chegando inclusive a sofrer como os humanos. Contudo, não estamos tratando de um processo de antropomorfização, em cuja representação o homem impõe sua condição humana como único meio de apresentar atitudes baseadas na razão e na afetividade. O comentário crítico de Saramago sobre o procedimento do símile, muito usado na literatura para comparar o não-humano ao humano, elucidará o que está sendo posto em questão: “O símile é magnífico, embora tenhamos de censurar nele a cedência às tentações do antropomorfismo, que tudo vê e tudo julga em relação obrigatória com o homem, como se, de facto, a natureza não tivesse mais que fazer que pensar em nós.” (SARAMAGO, s/d, p. 304). O escritor adverte sobre o perigoso jogo dessas aproximações que recorrerem à técnica do antropomorfismo, pois atribuem-se-lhe características humanas no intuito de engrandecer sua



condição, o que reflete uma relação hierárquica entre objeto representado e objeto referenciado.

Nas obras de Saramago, as representações dos animais transgridem essas hierarquias que separam em lados opostos seres inferiores e superiores, animais e homens, irracional e racional. Em muitas passagens, o escritor revela uma dificuldade do homem em compreender a complexidade do mundo dos animais, incluindo aí uma dificuldade do próprio escritor em representar um mundo que não se expressa pela linguagem humana. A não-linguagem verbal do animal não o impossibilita de expressar sensações de sofrimento e alegria, como vemos na passagem abaixo:

Entalado entre dois carros, o corpo de um homem apodrece. A mulher do médico desvia os olhos. O cão das lágrimas aproxima-se, mas a morte intimida-o, ainda dá dois passos, de súbito o pêlo encrespou-lhe, um uivo lacerante saiu-lhe da garganta, o mal deste cão foi ter-se chegado tanto aos humanos, vai acabar por sofrer como eles. (SARAMAGO, 1995, p. 295)

Ao representá-lo dessa forma, Saramago provoca o leitor a questionar sua humanidade e a animalidade desse outro, quebrando fronteiras que se supunham rígidas, mas que, ao serem postas à prova, esfacelam-se mostrando sua fragilidade. Diante desse animal que desnuda o homem, conseguimos nos ver através dos olhos desse outro, que Derrida denomina de outro absoluto, de modo que a narrativa passada através dos olhos do Cão das lágrimas traz uma outra resposta – a de um vivente que se apieda e que sofre pelo sofrimento do outro, a qual desautoriza a noção da passividade e irracionalidade.

Derrida termina o texto questionando sua própria condição humana: “Mas eu, quem sou eu? / [.....]” (DERRIDA, 2002, p. 92), condição essa criada pelo próprio homem para viver em sociedade, mas que mostra sua insuficiência em explicar a complexidade e heterogeneidade humana. O homem aprendeu a se afirmar por meio da negação do outro, pela negação de todo comportamento que, a seus olhos, não seja considerado “civilizado”. Derrida mostra que, para se tornar sujeito, o homem tende a assujeitar o outro, impondo denominações que carregam um caráter depreciativo de bárbaro, aculturado e não-civilizado, como índio e animal. Ao questionar sua condição, Derrida desestabiliza a noção vigente de humano, rasura os conceitos dicotômicos que separam o homem do animal. O filósofo testa sua própria compreensão acerca do animal, de modo a lançar uma série de questionamentos: “O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? Quem é? “Isto” corresponde a quê? A quem? Quem responde a quem? Quem responde

ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente “o animal”? Quem é que responde?” (DERRIDA, 2002, p. 92).

Interessante observar o efeito retórico que esse montante de questões lançadas por Derrida causa no leitor, provocando uma sensação de desconforto. Efeito similar ocorre com o poema de Drummond “Especulações em torno da palavra homem”, só modificando o objeto do questionamento, como o próprio título indica. Embora as questões de Derrida e Drummond referendam distintas subjetividades, é o homem e sua humanidade que estão sendo desnudados, pervertidos:

Mas que coisa é homem,  
que há sob o nome  
uma geografia?

um ser metafísico?  
uma fábula sem  
signo que a desmonte?

(...)

Que milagre é o homem?  
Que sonho, que sombra?

Mas existe o homem?  
(DRUMMOND, 1999, p. 214-219)

Através do texto de Derrida e de Drummond, percebe-se que as certezas acerca do entendimento de homem e animal são abaladas, certezas essas que se tornam especulações, e as afirmativas cedem lugar às interrogações “Mas existe o homem?”. Derrida transita dos pronomes “o que” e “isto” para “quem”, termos que, na linguagem humana, são utilizados para representar distintamente animais ou coisas inanimadas e pessoas, em outras palavras, tal transição inverte a lógica da representação do animal como coisa, como objeto. Já o poema de Drummond sugere essa mesma rasura ao dizer “que coisa é homem”, associação (coisa-homem) um tanto paradoxal, tendo em vista o valor semântico de “coisa” como algo genérico, disforme e, portanto, vazio de identidade e sentido humano. Se, por um lado, transparece uma tentativa de afirmação de uma identidade, de uma voz, por outro, há um esvaziamento do homem-totalidade, ou seja, do homem como princípio e fim de todas as coisas, como o centro de referência que condiciona os outros viventes a ocuparem uma posição de subexistência.

Esse homem-totalidade, quando se vê diante da presença do outro, sente-se ameaçado por sua aparição, de modo, por intermédio de uma reação meio que instintiva, reprime-o no

intuito de eliminar possíveis conflitos. Entretanto, a alteridade reprimida não desaparece, mas sobrevive como um fantasma, como um rastro perturbador, tornando-se tão nocivo quanto uma aparição física. O reprimido não significa ausência absoluta, mas uma presença contínua, um “Estar depois, estar junto, estar perto de, eis, aparentemente, diferentes modalidades do estar, em verdade do estar-com.” (DERRIDA, 2002, p. 27), que é, ou tenta ser, controlado o tempo todo. A alteridade reprimida não é passiva, mas ameaçadora, está sempre em tensão e em movimento, por isso a necessidade do homem-totalidade em controlá-la e, justamente por isso, causa perturbação. Derrida joga com essa tensão em:

Elas dizem em todo caso de uma certa ordem no estar-apertado [“l’être-serré”] (o que nos indica a etimologia *pressu*, da qual derivariam as palavras perto [“près”], junto [“auprès”], depois ou atrás [“après”]), o estar-apressado, o estar-com enquanto estritamente fixado, ligado, acorrentado, o estar-sobpressão, comprimido, imprimido, reprimido, estreitado conforme o estrangulamento mais ou menos forte do que permanece sempre premente. (DERRIDA, 2002, p. 27-28)

Em contrapartida, pode-se igualmente afirmar que, embora a alteridade ameace a existência desse eu, sua presença, ainda que oscilante, espectral e apagada, vivifica a constituição do eu, por meio de um processo de autorreconhecimento. Mesmo sob tensão, o eu se constitui na presença do outro, diante do seu olhar, de sorte que o homem só existe em relação, conforme sugere a passagem: “Engano teu, as imagens vêm com os olhos que as vêm, só agora a cegueira é para todos. Tu continuas a ver, Cada vez irei vendo menos, mesmo que não perca a vista tornar-me-ei mais e mais cega cada dia porque não terei quem me veja.” (SARAMAGO, 1995, p. 302).

No entanto, vale lembrar que os mesmos olhos que produzem vida podem representar perigo à existência do outro, depende de *quem* olha e *como* olha. Em outras palavras, da mesma forma que os olhos podem controlar e transformar o outro de forma especular, ação não produtiva e danosa, eles podem transformar o sujeito que olha no contato com os olhos do outro que é visto. No trecho citado no parágrafo anterior, a personagem denominada Mulher do médico, a única que resiste à cegueira, fala da necessidade de *ver e ver-se vista* pelo olhar do outro, de modo que a cegueira do outro representaria sua própria cegueira. No romance, a cegueira coletiva representa um tipo de isolamento que torna o sujeito duplamente cego, no sentido de não poder *ver* e no sentido de não poder *ver-se* nos olhos do outro.

## 5.2 Os projetos civilizatórios

Embora o manicômio represente uma pequena referência espacial, ele pode ser identificado como uma categoria universal, assim como podemos expandir as problemáticas que ocorrem nesse espaço, sem localização precisa, pois, como Saramago nos informa, “O mundo está todo aqui dentro.” (SARAMAGO, 1995, p. 102). Esse tipo de construção espacial - parte-todo - causa no leitor uma sensação de angústia e mal-estar, pois nos são expostas as fraturas, as incoerências e as falências não somente de um espaço específico, mas que podem ser empregadas para todo o universo, onde quer que você esteja situado. Assim, Saramago fragiliza paulatinamente as simbologias e os conceitos que alicerçam a nossa civilização, pondo em xeque os pilares de um modelo secular que comanda a relação entre o homem e o espaço.

O branco representa um elemento significativo em *Ensaio sobre a cegueira*, surgindo já nas primeiras páginas do romance uma alusão à cor da cegueira: “O cego ergueu as mãos diante dos olhos, moveu-as. Nada, é como se estivesse no meio de um nevoeiro, é como se tivesse caído num mar de leite, Mas a cegueira não é assim, disse o outro, a cegueira é negra, Pois eu vejo tudo branco, (SARAMAGO, 1995, p. 13) Ao longo do livro, o escritor apaga a dicotomia branco e preto, passando a caracterizar a epidemia da cegueira branca por uma aproximação paradoxal com a cor preta e com toda a simbologia que a mesma congrega, fazendo com que os significados do branco sejam esvaziados perante o caos instaurado pela doença, contradizendo a semântica da paz, luz e harmonia. A exemplo do que foi dito, podem ser citados os termos: “treva branca” (SARAMAGO, 1995, p. 28), “negra fatalidade” (SARAMAGO, 1995, p. 115) e “mal-branco” (SARAMAGO, 1995, p. 45, 125, 150).

A luz e a brancura são símbolos recorrentemente associados ao racionalismo e ao iluminismo, que demarcaram toda a formação do mundo ocidental e criaram o paradigma eurocêntrico como padrão de pensar e de viver. O ideal civilizacional europeu construiu-se a partir de um projeto de nação cuja estrutura se fundamenta na cultura, no progresso e na ciência, elementos que nortearam a criação da imagem do homem no mundo ocidental, servindo como estágios para se atingir a felicidade e a comodidade. A trilogia luz-razão-civilização encena capítulos da história do ocidentalismo no mundo, difundida e espalhada pelas mais diversas nações do globo.

Os símbolos do ocidentalismo sofrem sensíveis abalos ao se deparar, ficticiamente, com o mal da cegueira, que desestabiliza a ordenação, a força e a segurança de uma determinada

cidade. Um dos exemplos de organização do espaço urbano que desponta na primeira página do romance é o sinal de trânsito, que se desorganiza diante do pânico do primeiro homem a cegar instantaneamente. Nesse instante, Saramago sugere a fragilidade e a insuficiência dos projetos ocidentais de nação por meio da descrição de um ordinário e confuso instante vivido no trânsito pelos motoristas e pelos transeuntes.

O sinal verde acendeu-se enfim, bruscamente os carros arrancaram, mas logo se notou que não tinham arrancado todos por igual. O primeiro da fila do meio está parado, deve haver ali um problema mecânico qualquer, (...) Alguns condutores já saltaram para a rua, dispostos a empurrar o automóvel empanado para onde não fique a *estorvar* o trânsito, *batem furiosamente* nos vidros fechados, o homem que está lá dentro vira a cabeça para eles, a um lado, a outro, vê-se que *grita* qualquer coisa, pelos movimentos da boca percebe-se que repete uma palavra, uma não, duas, assim é realmente, consoante se vai ficar a saber quando alguém, enfim, conseguir abrir uma porta, Estou cego.

(...) O semáforo já tinha mudado de cor, alguns transeuntes curiosos aproximavam-se do grupo, e os condutores lá de trás, que não sabiam o que estava a acontecer, *protestavam* contra o que julgavam ser um acidente de trânsito vulgar, farol partido, guarda-lamas amolgado, nada que justificasse a *confusão*, *Chamem a polícia*, *gritavam*, *tirem daí essa lata*. (SARAMAGO, 1995, p.11-12, grifo nosso)

Comumente tido como exemplo de ordenação, desenvolvimento e civilidade, o pequeno incidente causa bastante transtorno, como se observa nas palavras em grifo que expressam agitação e discussão entre as pessoas. O fragmento mostra que, diante de uma pequena provocação, a estabilidade inicial transforma-se em caos urbano. A confusão no trânsito representa o índice de toda a provação por que passará a cidade, chegando à lastimável situação que a mulher do médico testemunha com as seguintes palavras: “O tempo está-se a acabar, a podridão alastra, as doenças encontram as portas abertas, a água esgota-se, a comida tornou-se veneno,” (SARAMAGO, 1995, p. 283)

Como se pode perceber, o conceito de civilização é constantemente agredido pela cegueira branca, que traz à superfície tudo aquilo que o mundo civilizado teme e nega, ou seja, representa uma ameaça real aos seus princípios, comportamentos e ideologias. Consequentemente, os governos munem-se de estratégias extremamente agressivas, uma violência que se justifica em defesa do resgate da soberania nacional, a qual, por sua vez, sustenta e é sustentada pela manutenção dos princípios de ordem, de homogeneidade e de unidade.

Esses três princípios são mantidos através de um perigoso e bélico jogo de poder, que atua seja através da imposição de armas, de um discurso agressivo ou do poder econômico, impondo sempre por meio de muita violência, intolerância e desrespeito. Em *Ensaio sobre a cegueira*, vemos esse jogo de forças por meio da atuação do governo e do exército, que tentam manter o tempo todo a ordem e a harmonia, o escritor expõe uma forma bastante crítica de encarar os projetos do governo, como em: “As notícias não foram animadoras, corria o rumor de estar para breve a formação de um governo de unidade e salvação nacional.” (SARAMAGO, 1995, p. 131).

Observa-se uma sensação de desânimo e descrédito acerca das notícias sobre a atuação do governo diante do problema da cegueira, pois há uma consciência de que o encarceramento não visa à cura dos cegos, mas a uma situação de autodestruição, a exemplo das péssimas condições de vida impostas ao grupo do manicômio, o que pode ser observado em: “O sargento ainda disse, Isto o melhor era deixá-los morrer à fome, morrendo o bicho acaba-se a peçonha.” (SARAMAGO, 1995, p. 89). As interferências governamentais são recebidas com cautela, dada a situação já habitual de emprego da violência e da barbárie em nome da ordem em situações de conflito.

Além do exército, outras forças convergem para legitimar e fortalecer as ações do governo: a ciência, a cultura e a religião. Interessante observar que os três elementos lembrados colocam-se no ambiente social como agentes de emancipação do homem, devendo intervir e apoiar na relação do homem com o mundo. Contudo, o histórico de cada uma dessas práticas mostra uma atuação alienante, que aprisiona o homem por meio de uma rede discursiva de ordenação e padronização do comportamento humano.

No caso da ciência, o romance expõe a impossibilidade de ação dessa força diante da experiência da cegueira, como sugere a passagem em que o governo reúne a comunidade científica de oftalmologistas e neurologistas para discutir tal problema, que resulta em um desastre completo:

O efeito conjugado da patente inutilidade dos debates e os casos de algumas cegueiras súbitas ocorridas em meio das sessões, com o orador a gritar, Estou cego, estou cego, levaram os jornais, a rádio e a televisão, quase todos, a deixarem de ocupar-se de tais iniciativas, exceptuando-se o discreto e a todos os títulos louvável comportamento de certos órgãos de comunicação que, vivendo à custa de sensacionalismo de todo tipo, das graças e desgraças alheias, não estavam dispostos a perder nenhuma ocasião que aparecesse de relatar ao vivo, com a dramaticidade que a situação justificava, a cegueira

súbita, por exemplo, de um catedrático de oftalmologia. (SARAMAGO, 1995, p. 124)

O discurso da ciência impôs-se como a voz da verdade e, ironicamente, resulta em uma completa “inutilidade” quando requisitado para resolver situações extremas, especialmente quando a própria comunidade científica vive tal flagelo. O romance mostra a ineficácia do discurso científico em auxiliar em situações que fogem do domínio dos livros, os quais não preveem soluções para dilemas humanos como a cegueira.

Para pensar a questão cultural, podemos pegar o caso do escritor que tenta narrar os fatos vividos através da experiência dos outros, que prefere ficar em casa e ouvir as histórias a imergir no mundo, como mostra a seguinte passagem:

Gostaria que me falassem de como viveram na quarentena, Porquê, Sou escritor, *Era preciso ter lá estado*, Um escritor é como outra pessoa qualquer, não pode saber tudo nem pode viver tudo, tem de perguntar e imaginar, *Um dia talvez lhe conte* como foi aquilo, poderá depois escrever um livro, Estou a escrevê-lo, (SARAMAGO, 1995, p. 277, grifo nosso)

O excerto sugere o estado de alienação da literatura, que pode ser ampliado para a própria arte, perante as questões humanas, sugerindo o que Walter Benjamin denominou em seus ensaios *O narrador e Experiência e pobreza* o empobrecimento das experiências, ao falar de um narrador vazio de experiências. A arte, de uma forma geral, tem apresentado registros de um certo afastamento da vida real, estando alheia aos problemas que envolvem os homens. No caso do escritor em questão, como não vivenciou a situação, depende da experiência de outras pessoas, as quais, por terem vivido momentos traumáticos, precisam de um tempo para verbalizar o que passou (*Um dia talvez lhe conte*). Nesse sentido, a arte mostra duas vezes sua ausência, uma primeira quando não presenciou o ocorrido e uma segunda quando não pode expressar o fato pelo olhar estético e crítico da arte no momento mais crucial de maior necessidade, em que o silêncio era soberano e em que a arte poderia significar um instrumento de ajuda na superação do trauma.

Vale lembrar algumas palavras de Saramago que afirmam o compromisso do escritor com o presente: “Meu compromisso é com o meu tempo.” (SARAMAGO, 2010, p. 347). O escritor cego contraria esse princípio que versa uma responsabilidade social do artista com seu presente, atitude que resulta em sua falência para tratar de um horror real vivido por pessoas reais. Por outro lado, o velho da venda preta, personagem do *Ensaio sobre a cegueira*, dispõe dos três quesitos fundamentais – experiência, sabedoria e compromisso

social – para exercer a função de narrador da cegueira, de sorte que, como sujeito sábio e vivido - “És um filósofo” (SARAMAGO, 1995, p. 269), suas palavras merecem respeito e espectadores atentos, como mostra a passagem que diz:

Desta vez aos três e quatro em cada cama, de companhia, os cegos acomodaram-se o melhor que puderam, fizeram silêncio, e então o velho da venda preta contou o que sabia, o que vira com os seus próprios olhos enquanto os tivera, o que ouvira dizer durante os poucos dias que decorreram entre o começo da epidemia e a sua própria cegueira. (SARAMAGO, 1995, p. 122)

Vive-se, ademais, uma falência dos órgãos propagadores de cultura, como museus, cinemas e teatros: “(...) nunca houve tanto silêncio no mundo, os cinemas e os teatros só servem a quem ficou sem casa e já desistiu de a procurar, algumas salas de espetáculos, as maiores, tinham sido usadas para as quarentenas (...)” (SARAMAGO, 1995, p. 232).

Quanto à religião, ela sucumbe também ao caos, as igrejas passam a ser simples dormitórios ou lugares de descanso “No outro lado da rua, um pouco adiante, estava uma igreja. Haveria gente lá dentro, como em toda parte, mas devia ser um bom sítio para descansar, pelo menos antigamente tinha sido assim.” (SARAMAGO, 1995, p. 299), onde mesmo os santos apresentam os olhos vendados. O discurso religioso não consegue aquietar os conflitos e as ansiedades da população, não responde aos problemas decorrentes da cegueira no plano individual ou social e não contribui para o ensinamento das leis de convivência e dignidade humanas.

O romance desmonta aos poucos todas as bases que sedimentam o projeto de civilização ocidental, de modo que todos os sistemas que o sustentam sucumbem a uma espécie de caos, provando sua incapacidade de responder às inquietações e às reais necessidades dos homens. Todos os órgãos legitimadores da ordem e da unidade nacional perdem seu poder de atuação ao serem também vitimados pela cegueira, fato que mostra a dificuldade de sua atuação para gerenciar seus próprios dilemas, já que se evidencia um enorme abismo entre “falar sobre” e “viver” a situação.

Concomitantemente à falência desses órgãos, objetos funcionais e simbólicos que norteavam a vida do homem em sociedade sofrem o mesmo impacto. Existem na obra quatro objetos que são dessemantizados: o rádio, o relógio, o dinheiro e o mapa, cada qual exercendo, antes da cegueira coletiva, funções pontuais relacionadas à transmissão de informações, à marcação do tempo, à movimentação financeira e à orientação e ordenação geográfica. A cegueira condena, aos poucos, cada um à inutilidade, como mostram os trechos:



“Durante muito tempo o velho da venda preta manteve o ouvido pegado à caixa agora inerte, como se estivesse à espera do regresso da voz e da continuação do noticiário.” (SARAMAGO, 1995, p. 150); “Estúpida de mim, não dei corda ao relógio, e continuou a chorar, inconsolável.” (SARAMAGO, 1995, p. 100); “(...) todo o sistema bancário se veio abaixo num sopro, como um castelo de cartas (...)” (SARAMAGO, 1995, p. 255); “(...) aos cegos não lhes interessa saber onde está o oriente ou o ocidente, o norte ou o sul, o que eles querem é que as suas tateantes mãos lhes digam se vão no bom caminho (...)” (SARAMAGO, 1995, p. 272).

Esses elementos simbolizam importantes conquistas humanas que acompanharam os movimentos dos homens, os quais sofreram constantes aperfeiçoamentos a fim de exercer uma função cada vez mais precisa e eficaz. Fazem parte de uma complexa engrenagem social que tem como impulso criador o desejo do domínio e do controle, a saber, um desejo de controlar o tempo, o espaço e a produção humana, este último pretende incluir com a palavra “produção” tanto as realizações financeiras quanto os movimentos culturais, políticos e históricos, lembrando a importância do rádio que, por muito tempo, foi utilizado como o único divulgador dos feitos humanos.

Os quatro objetos aludem significativamente ao vínculo de dependência criado entre os homens, os bens e as tecnologias, produtos que os auxiliaram a controlar sua rotina e seus costumes. Nesse sentido, a perda dessas referências torna-os ainda mais cegos e desorientados, assim como o governo, representante maior dos Estados-nação, que, quando percebe a falência das bases que o regimentam, perde seu poder e função de atuar como líder e organizador.

Em resumo, tanto o homem quanto o governo falem diante da inimaginável situação da cegueira coletiva. A sensação de mal-estar e abandono dá-se em relação à política pública e, em um grau de maior desconforto, em relação ao entendimento de nossa própria natureza, como se a imagem humana que se conhecesse surgisse disforme e apagada.

### **5.3 Da cegueira à lucidez**

*Ensaio sobre a lucidez*, romance de Saramago publicado nove anos depois de *Ensaio sobre a cegueira*, ficcionaliza um contexto pós-experiência da cegueira, em que o trauma da

brancura é, a princípio, mantido em silêncio para evitar a rememoração de uma fase carregada de histórias e imagens chocantes. Contudo, a cegueira é inevitavelmente rememorada:

Tal como há quatro anos. Rubro, como se tivesse sido ofendido por uma obscenidade brutal, inadmissível, o ministro da defesa levantou-se e, apontando um dedo acusador, disse, O senhor acaba de romper vergonhosamente um pacto nacional de silêncio que havíamos aceitado, (SARAMAGO, 2004, p. 170).

Há um paralelo entre a atual situação em que a capital se encontra - em que 83% da população votam em branco – e a cegueira branca, fatos coincidentes na alusão à cor branca, mas que representam momentos díspares para a vida dessas pessoas. A palavra “branco” passa por um processo de silenciamento entre as pessoas, pois inevitavelmente remete à cegueira e às eleições vigentes. Chega a ser cômico o comentário do narrador sobre censura cromática:

De uma folha de papel branco, por exemplo, dizia-se que era desprovida de cor, uma toalha que toda a vida tinha sido branca passou a ser cor de leite, a neve deixou de ser comparada a um manto branco para tornar-se na maior carga alvacentas dos últimos vinte anos, os estudantes acabaram com aquilo de dizer que estavam em branco, simplesmente confessavam que não sabiam nada da matéria, (SARAMAGO, 2004, p. 51-52)

Contudo, o governo apresentará o voto em branco como mais uma nova ameaça à soberania nacional, comparando-o a um “vírus” (SARAMAGO, 1995, p. 77), a uma “nova peste negra” (SARAMAGO, 2004, p. 60), a uma peste moral (SARAMAGO, 2004, p. 45), utilizando termos para se referir ao voto em branco como uma doença infecciosa que se alastrou e ameaça atingir uma parcela ainda maior da população. Para a população, existe um novo significado para o branco, no entanto, para o governo, é o branco do mal, da perversão, da conspiração, visão negativa que será inclusive disseminada pelos altos membros do governo.

No romance, o escritor focaliza as investidas do exército para tentar manter a ordem nacional diante do problema da brancura, utilizando novamente a quarentena, em que o governo, o exército e as forças policiais se retiram da cidade e transferem para o local de destino o título de capital, deixando a população isolada e sob controle do estado de sítio. A retirada múltipla visa à defesa da “sacrossanta unidade nacional”, expressão utilizada pelo primeiro-ministro que resume bem o exclusivo propósito de defesa da ordem e da soberania.

Sem qualquer preocupação com o bem-estar público, a retirada almeja despertar arrependimento e, posteriormente, sujeição por parte da população que se rebelou. Nas palavras do primeiro-ministro:

(...) o que em contrapartida a tudo isto vos trago aqui é nada mais e nada menos que uma proposta de retirada múltipla, um conjunto de acções que alguns talvez considerem absurdas, mas que tenho a certeza nos levarão à vitória total e ao regresso à normalidade democrática, a saber, e por ordem de importância, a retirada imediata do governo para outra cidade, que passará a ser a nova capital do país, a retirada de todas as forças do exército que ainda ali se encontram, a retirada de todas as forças policiais, com esta acção radical a cidade insurgente ficará entregue a si mesma, terá todo o tempo de que precisar para compreender o que custa ser segregada da sacrossanta unidade nacional (...) (SARAMAGO, 2004, p. 75)

O plano do governo pautava-se na tentativa de “(...) isolar a população, deixá-los cozer a fogo lento, mais cedo ou mais tarde é inevitável que comecem a dar-se conflitos, os choques de interesses irão suceder-se, a vida tornar-se-á cada vez mais difícil, (...) (SARAMAGO, 2004, p. 86). Ao questionar sobre a reação dos moradores à quarentena, obteve-se a seguinte resposta, quando se esperava confronto com os defensores da fronteira: “Sem novidade, calma absoluta, senhor presidente,” (SARAMAGO, 2004, p. 88), o que cria uma situação de contrariedade em relação às expectativas governistas.

Inúmeras são as investidas do governo para instigar em seus opositores comportamentos agressivos, mas todas resultam em completa inutilidade. Como exemplo de tentativa de conspiração governista, tem-se o episódio da bomba instalada pelo governo em uma estação de metrô para desencadear comportamentos violentos. A reação das pessoas deixa o governo perplexo, pois o que se presencia é uma manifestação pacífica de um silêncio aterrador pelo luto coletivo em memória das vidas perdidas. Se, por um lado, o governo falha na tentativa de espalhar o terror, por outro, a manifestação cumpre bem seu propósito: “A mim o que me assombra é que não se ouça um grito, um viva, um morra, uma palavra de ordem que expresse o que a gente quer, só este silêncio ameaçador que causa arrepios na espinha. (...) O que a bomba não tinha conseguido fazer, fê-lo a pacífica manifestação.” (SARAMAGO, 2004, p. 138-139)

Destacar-se-á uma passagem do livro em que se narra a justificativa do governo para tais ações governistas de modo profundamente irônico, quando diz: “(...) os serviços secretos se encarregarão de criar os *focos de agitação* adequados que justificarão a priori a severidade de uma *repressão* que o governo, *generosamente*, tem desejado, por todos os *meios pacíficos*

e, repita-se a palavra, persuasórios, evitar. (SARAMAGO, 2004, p. 73-74, grifo nosso). O excerto aproxima termos contraditórios e até ilegíveis, que relacionam o governo a focos de agitação e repressão, simultaneamente, encerrando com generosidade e pacificidade. Em outras palavras, os termos expressam o autoritarismo e a farsa governista, que tenta impor ilicitamente a noção de uma “conspiração anarquista”, covardemente arquitetada pelo governo para culpar a população por atos de afronta e, automaticamente, justificar uma ação repressora “a serviço do bem cívico” (SARAMAGO, 2004, p. 158-159). Tenta-se incriminar os brancosos (assim chamados os que optaram pelo branco nas eleições) impondo-lhes o rótulo de anarquistas e vândalos. Assim, qualquer intervenção pública partiria de um espírito “generoso” pela manutenção da harmonia social, seja ele empregado de forma pacífica ou repressiva.

Outra palavra que sobressai na citação acima indicada é “persuasão”, que atua como aliada na repressão pelo uso das armas e equipamentos militares. A persuasão, juntamente com o trabalho divulgador dos meios de comunicação, será utilizada como manobra política, já que, como o narrador astutamente lembra ao leitor, “(...) o ministério dispõe de sua própria equipa de redactores, pessoas muito treinadas na arte de convencer as pessoas, (...)” (SARAMAGO, 2004, p. 179). A manipulação discursiva visa a desarmar os brancosos, incitando a população a se rivalizar com os contestadores e a se aliar ao governo, de modo que, ao diluir a oposição, incutiria um sentimento de desapontamento e desolação. O fato que mais assusta o governo reside na capacidade dos brancosos de agir coletivamente, como em “unanimidade ideológica” (SARAMAGO, 2004, p. 71), o que instiga suas tentativas de desarticulação.

O governo não opta pelo confronto direto, pois está ciente da possibilidade de despertar mais animosidade. A persuasão elabora uma potente propaganda política de ataque indireto, não menos corrosivo que a força bélica, pois seu alvo é atingir o *animus* das pessoas, palavra latina cuja abrangência etimológica consegue exprimir a força do discurso de poder sobre o indivíduo, designando alma, espírito, coração (como sede da coragem, do desejo, das inclinações e das paixões), vontade, desejo, sede do pensamento, pensamento, inteligência, carácter, condição, natureza, ou seja, destrói valores humanos encorajadores que impeliram importantes movimentos revolucionários na escrita da nossa história.

O ataque ao *animus* origina um estado de abulia, resultando “(...) na falta de vontade, para diminuir nossa capacidade de intervenção cívica.”(SARAMAGO, 2010, p. 146), como um estágio doentio em que o corpo e a alma se entregam à indiferença e à acomodação. Nesse

sentido, o espírito revolucionário e crítico perde força, lugar e valor. A abulia é orquestrada por uma força tendenciosa e manipuladora que controla os homens ao transformar seus impulsos e rebeldias em hesitação, medo e esquiva. A abulia é o estado de espírito perfeito para que a equação autoridade mais obediência igual felicidade (SARAMAGO, 2004, p. 103) se concretize, obviamente, uma felicidade forjada, ilusória e instável.

No romance, as provações que o governo impõe aos cidadãos são aos poucos desarticuladas, com serenidade e sabedoria, a população mantém sua “firmeza moral” (SARAMAGO, 2004, p. 70). O governo não consegue manchar a integridade moral e anímica dos integrantes do movimento da brancura e não consegue deslegitimar sua causa - a opção pelo voto em branco, pelo contrário, sua última ação de tentar incriminar a mulher do médico como a responsável pela oposição não funciona, pois o artigo “Que mais nos falta saber”, escrito pelo comissário do governo, cumpre a finalidade implicitamente indicada por seu título. O artigo dribla o cerco governista e chega às mãos das pessoas, que, por si mesmas, reproduzem as fotocópias e distribuem por toda a cidade:

Afinal, ainda nada está perdido, a cidade tomou o assunto nas suas mãos, pôs centenas de máquinas fotocopadoras a trabalhar, e agora são grupos animados de raparigas e de rapazes que andam a meter os papéis nas caixas de correios ou a entregá-los às portas, alguém pergunta se é publicidade e eles respondem que sim senhor, e da melhor que há. (SARAMAGO, 2004, p. 312).

Diferentemente do *Ensaio sobre a cegueira*, em que o caos impera sobre toda a cidade, no *Ensaio sobre a lucidez*, inexistente esse estado de desordem e confusão, ainda que o governo afirme a todo momento estarem vivendo no caos. A ausência do governo na capital implica a adoção de formas de um governo alternativo, baseado em princípios voltados para o bem-estar coletivo, sem impor normas ou leis rígidas. Trata-se de um processo de transição entre dois tipos de formações sociais denominado por Santos como o estado da regulação para o de emancipação (SANTOS, 2009). O primeiro está associado a um Estado forte com leis e normas rígidas, que servem como instrumentos de controle. O segundo associa-se a um estado de maior liberdade individual, o que não pode ser confundido com a emergência de um estado anárquico ou caótico (no sentido negativo que a modernidade lhe atribui), pois liberdade significa maior responsabilidade social, implica o abandono da indiferença e da comodidade (a abulia) em troca da consciência social. A emancipação deve fazer-se presente nos campos

do saber, da cultura, da política, da economia e da religião, pois todos atuam no tipo de organização social de que dispomos.

Não se trata simplesmente da liberdade de expressão, já garantida por direito, mas de um processo de inclusão e valorização da diferença e da voz da diferença. Em *Ensaio sobre a lucidez*, Saramago critica profundamente a democracia e a liberdade que oferecem os órgãos governamentais, uma liberdade e uma participação sob controle, sob medida. O trecho abaixo exprime, com muita lucidez, a posição de Saramago como crítico:

Há uma cultura que falta instalar, cultivar e desenvolver: a cultura da participação. Falo de participação entendida de maneira múltipla: política, social, cultural, de todos os tipos. A participação do indivíduo na vida, na sociedade, no seu país, no lugar onde está, em relação com os outros. Claro que a democracia, para viver e se desenvolver, necessita da participação, simplesmente existem modos de diminuí-la ao mínimo possível para ser considerado um sistema democrático. Chama-se as pessoas a votar, para supostamente escolherem, e esquecemo-nos que, no momento de colocar o voto na urna, estamos a renunciar ao que deveria ser o exercício contínuo de poder democrático. Se tudo correr bem, voltamos quatro anos depois. Nesse espaço de tempo os representantes eleitos podem fazer tudo, incluindo o contrário das razões que levam o cidadão a elegê-los.

O momento mais alto da expressão democrática é, simultaneamente, o momento da renúncia ao exercício democrático

Falta, então, desenvolver a participação como cultura, por forma a lutar contra o espírito do “Quem vier atrás que feche a porta”. E quando deixar de haver porta para fechar!?” (SARAMAGO, 2010, p. 373)

Os direitos democráticos, exemplificados na citação pelo processo eleitoral, só adquirem sentido e valor quando embebidos pelos princípios de uma participação ativa e de uma emancipação pessoal. O *Ensaio sobre a lucidez* ataca com veemência a eleição, um dos principais direitos democráticos, que Saramago expõe como uma participação diminuída e vigiada. Como resposta, as pessoas renunciam ao direito de votar, já que as opções indicadas estariam viciadas pela máquina da democracia, que astutamente as seleciona para manter seu bom funcionamento, conforme comenta o romance de Saramago quando o político relembra o momento feliz da capital em que “(...) os votos eram obedientes ao mando, (...)” (SARAMAGO, 2004, p. 196). Lamentavelmente, a participação do eleitor nos destinos do seu país restringe-se ao momento da urna e a participação ativa condena essa forma de controle da liberdade e da concessão de direitos.

Tanto no *Ensaio sobre a cegueira* quanto no *Ensaio sobre a lucidez*, este último de forma mais amadurecida e politizada, são apresentadas formas de participação ativa, em que

as pessoas vão paulatinamente substituindo as formas de governo autoritárias por formas alternativas de governo, que preveem a aplicação das leis de convivência humana, leis que expressem não somente regulação de direitos e deveres, mas que se aproximem do exercício emancipador da solidariedade e da justiça.

Há um amadurecimento humano visível acerca de questões políticas e sociais, transição sugerida pelos próprios títulos das obras – da cegueira à lucidez. Amadurecimento forçado pela convivência com a cegueira e com todos os conflitos advindos do mal da brancura, resultando, quatro anos depois, na constatação de que: “Realmente, parecia que a maior parte dos habitantes da capital estavam decididos a mudar de vida, de gostos e de estilo.” (SARAMAGO, 2004, p. 45).

*Ensaio sobre a lucidez* projeta um processo de desturvamento da visão, a exemplo do que ocorre com os próprios representantes governistas que chegam a hesitar ao caracterizar o voto em branco, ora associando-o à cegueira, ora à lucidez, de modo que a base governista esvazia-se em função de pedidos de demissões. Ademais, vale lembrar que, entre o primeiro e o segundo processo eleitoral, o desejo da população ratifica-se e, o que mais surpreende as autoridades, salta dos setenta por cento para oitenta e três por cento de votos a favor do voto em branco. O fraco apoio às bases governistas implica não somente o descrédito da população em relação aos seus representantes, mas, acima de tudo, sua desaprovação em relação ao processo democrático representado pelas eleições, cujos resultados ficam assim distribuídos: “(...) partido da direita, oito por cento, partido do meio, oito por cento, partido da esquerda, um por cento, abstenções, zero, votos nulos, zero, votos em branco, oitenta e três por cento.” (SARAMAGO, 2004, p. 35).

Dois pontos apresentados no *Ensaio sobre a lucidez* merecem destaque: o fato do voto em branco ocorrer em uma capital e o fato do voto em branco ocorrer em um local com problemas reais. O primeiro concede maior relevo à atitude unânime de se votar em branco, tendo em vista a extensão geográfica e o elevado número de habitantes de uma capital, que congrega uma incalculável variedade de pessoas com ideologias, culturas, saberes e crenças. Assim, um acordo coletivo nessa grandeza envolveria um elevado nível de entendimento, o que, normalmente, necessitaria de uma série de encontros e discussões para se convergir para o mesmo propósito. Quanto ao último, basta dizer que não se trata de uma nova *Utopus*, fazendo aqui alusão à cidade fictícia do livro *Utopia* de Thomas Morus. Esse *topus* – a capital – não representa uma cidade perfeita, com uma população e uma administração ideal ou idealizada, deve ser visualizada como uma cidade ordinária, em que se registram problemas

sociais e políticos, além de outras questões humanas comuns em qualquer outra localidade, como egoísmo, hipocrisia, falsidade. Por fim, como uma cidade não idealizada, um trágico fim – a morte da mulher do médico e do cão de lágrimas – desponta na última página do livro, sugerindo que o trabalho de amadurecimento humano e de lucidez esteja apenas indicado como um começo, como em um breve ensaio.

A mulher aproxima-se da grade de ferro, põe-lhe as mãos em cima e sente a frescura do metal. Não podemos perguntar-lhe se ouviu os dois tiros sucessivos, jaz morta no chão e o sangue desliza e goteja para a varanda de baixo. O cão veio a correr lá de dentro, fareja e lambe a cara da dona, depois estica o pescoço para o alto e solta um uivo arrepiante que outro tiro imediatamente corta. Então um cego perguntou, Ouviste alguma coisa, Três tiros, respondeu o outro, Mas havia também um cão aos uivos, Já se calou, deve ter sido o terceiro tiro, Ainda bem, deteste ouvir os cães a uivar. (SARAMAGO, 2004, p. 325)

Na passagem transcrita acima, percebe-se que a cegueira não deixou de existir. A morte da mulher é o elemento cortante, que pode inclusive desapontar o leitor que espera pela construção de uma nova *Utopus*. O final do romance deixa no leitor o gosto amargo da indiferença que se conjuga com uma ausência de solidariedade e compaixão, ou seja, não importa a quem os tiros tenham atingido, não importa o porquê de o cão ter-se calado, desde que não mais incomode os vizinhos.

As últimas palavras do livro tornam-se mais instigantes quando se retoma a epígrafe do livro que diz: “Uivemos, disse o cão.”, a partir da qual ecoa o mesmo “uivo arrepiante” do cão de lágrimas de dor e desconsolo. Retirada de um suposto *Livro das vozes*, a epígrafe traz uma voz inquietante, que se fez ouvir e que incomodou mesmo que em um curto instante. Observe que o uso do imperativo – Uivemos – remete a um efeito de conclamação, como um chamado para o despertar de uma consciência mais humana.

As obras de Saramago forçam-nos a um trabalho de reflexão sobre a relação homem e humanismo. Se, por um lado, o universo social do *Ensaio sobre a lucidez* gera uma sensação de desconfiança em relação ao humanismo, por outro, o *Ensaio sobre a lucidez* reacende a discussão, inclusive sugerindo novos sentidos para o humanismo, que podem ser visualizados desde o respeito às regras básicas de uma boa convivência humana até o momento em que se inicia um processo de criação de consciência crítica e social. Nesse sentido, os dois romances podem ser colocados em diálogo com a obra de Edward Said *Humanismo e crítica democrática*, já que, ao performatizar a noção de mobilidade para o homem e seu humanismo, reforça as palavras do estudioso quando afirma que: “(...) as humanidades e o humanismo



precisam em essência de revisão, reconsideração e revitalização. Uma vez mumificados na tradição, deixam de ser o que realmente são e tornam-se instrumentos de veneração e repressão (SAID, 2007, p. 53).

Muito difundido no mundo ocidental, o conceito traça uma trajetória que vai do humanismo romano, ao humanismo cristão e renascentista até chegar a um humanismo socialista e existencialista, contudo, seria muito simplista sintetizar o pensamento humanista nessas três vertentes, especialmente na modernidade em que o termo passa por uma série de revisões e amadurecimentos. O termo sofre reformulações contínuas, pois constrói-se na relação dos homens com o mundo, de modo que os movimentos humanos agregam-lhe valores e mudam seu sentido. Nossa herança humanista é marcadamente influenciada pelo movimento renascentista, que marca a criação de uma nova era baseada nos princípios racionalista e progressista. O racionalismo e o cientificismo conquistam o cenário político, cultural e econômico, desde então, passando a ser considerados elementos basilares para as conquistas humanas modernas. A partir do século XVII, esses ideais são intensificados pelo movimento iluminista, que representou grandes avanços na produção cultural, científica, filosófica e política europeia ao defender os princípios da democracia e da liberdade.

Toda essa movimentação de ideias entroniza o homem e o racionalismo no centro do universo, deixando suas raízes no homem e na mentalidade do homem moderno. O problema de se associar o homem à cultura e à razão reside na seleção que o próprio homem faz ao ditar o que se deve considerar como cultura, como saber e como razão, o que renegou o humanismo dos povos considerados bárbaros e incultos. Essa dicotomia data do tempo romano, o que se faz sentir pela oposição entre os termos *homo humanus* e *homo barbarus*, lembrando que “humanus” possuía o sentido de culto, instruído, civilizado. Em Roma, bárbaros eram considerados todos aqueles que não fossem gregos ou romanos, conforme exemplifica a história da palavra “bárbaro” que exprime onomatopaicamente uma repulsa ao estrangeiro, ao diferente. O homem e o humanismo aparecem frequentemente como oposto ao ilógico, ao irracional, e como sinônimo de civilizado, conforme comprova o verbete da palavra humanizar que surge como equivalente de civilizar, tornar tratável.

Os novos humanistas do século XX e XXI articulam um humanismo mais sensível e aberto a outras realidades humanas, um humanismo político e politizado que se mostre presente nas questões do mundo. Said tece um importante comentário sobre os novos humanistas que diz:

Mais do que nunca é verdadeiro afirmar que a nova geração de estudiosos humanistas está mais afinada do que antes com as energias e correntes não-

européias, de gênero, descolonizadas e descentralizadas de nossos tempos. Mas, temos o direito de perguntar, o que de fato isso realmente significa? Significa principalmente situar a crítica no próprio coração do humanismo, a crítica como uma forma de liberdade democrática e como uma prática contínua de questionar e acumular o conhecimento que, em vez de as negar, está aberto às realidades históricas constituintes do mundo pós-Guerra Fria, sua antiga formação colonial e o poder assustadoramente global da última superpotência remanescente da atualidade. (SAID, 2007, p. 69)

No século XX, o conceito de humanismo esgarçou-se em meio aos conflitos bélicos que envolveram o mundo, os quais geraram um clima de ansiedade, pessimismo e medo. O clima de guerra e o pós-guerra geraram uma enorme descrença no homem e em sua humanidade, sentimento que ficou expresso nas manifestações artísticas do período. Além disso, os problemas sociais que se espalharam pelo mundo representam um entrave ao discurso humanista de libertação do homem. Contudo, ao lado de uma mentalidade pessimista e desacreditada, resistiu um clima de expectativas em torno do discurso da ciência, das questões ambientais, do desenvolvimento econômico e cultural, questões que foram amplamente divulgadas e geridas por uma política que se pretendia globalizada e igualitária.

Eric Hobsbawn denominou perspicazmente o século XX de a “era dos extremos”, momento histórico que vivencia um crescimento vertiginoso da pobreza e da riqueza, que disseminou o discurso da democratização e da liberdade e que viveu ditaduras radicais, que trouxe à tona o discurso da alteridade e que assustou o mundo com exemplos de intolerância e preconceito, que libertou as colônias africanas e que registrou a criação de uma política neoimperialista, enfim, estes são alguns exemplos que poderiam ser aludidos para expressar suas contradições. Diante de tantas ambivalências, esse século registra a emergência de muitos projetos utópicos e, ao mesmo tempo, um terrível sentimento distópico. O enfraquecimento do Estado-nação e a fratura dos paradigmas ocidentais contrastam com a emergência de um Estado globalizado e com a emergência de novos sujeitos e subjetividades, os quais aquecem o cenário cultural e político. Essas mudanças conduziram a releituras do humanismo, repercutindo na revisão do conceito no sentido de conferir-lhes mais abertura e mobilidade.

Martin Heidegger publica em 1947 *Sobre o humanismo*, um texto fulcral para a discussão do humanismo, produzido a partir do questionamento de um crítico leitor que levantou a seguinte pergunta: “*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme?’*” (De que maneira se pode restituir um sentido à palavra ‘humanismo’?). Mais que uma simples resposta, a pergunta desperta no filósofo duas intrigantes questões: “Sua pergunta não

pressupõe somente que o Senhor pretende conservar a palavra ‘humanismo’. Ela implica também o reconhecimento que essa palavra perdeu o seu sentido.” (HEIDEGGER, 1967, p. 71-72). A fala de Heidegger reforça a noção de esgarçamento do termo, o qual perde sentido e valor diante de uma realidade social desfavorável. Por outro lado, Heidegger mostra que o ato de questionar o humanismo já representa em si um desejo em mantê-lo, o que prova o reconhecimento de seu valor no meio social, especialmente em situações conflituosas e de desespero.

Esse esvaziamento do termo mostra uma necessidade de redimensionar os valores humanos. Os novos humanistas, ao proporem falar sobre o humanismo, acabam falando contra o humanismo e a favor de um humanismo, considerando que “(...) é possível ser crítico do humanismo em nome do humanismo (...). (SAID, 2004, p. 29). Esse humanismo que está sendo buscado não é o humanismo puramente ideológico, metafísico ou transcendental, é um humanismo do homem e para o homem, portanto, sua reformulação resulta de uma reivindicação do próprio mundo, da experiência humana. Esse humanismo deve desnudar as relações de poder, ler e reler criticamente a história humana a partir de diversas perspectivas, contaminar-se no contato com outras línguas, outras histórias, outras pessoas. Ele deve expressar o ser em sua diversidade e complexidade, contemplando os homens, no plural, sempre pensando-os em relação com o mundo, conforme lembra Heidegger: “(...) o homem nunca é homem, aquém do mundo (...)”. (HEIDEGGER, 1967, p. 79).

Heidegger sugere analisar e buscar a “*humanitas*” do homem, ou seja, tornar o homem humano: “Pensar a Verdade do Ser significa igualmente: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Trata-se de pôr a *humanitas* a serviço da Verdade do Ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico.” (HEIDEGGER, 1967, p. 83). O filósofo comenta que o termo *humanismus* concentra-se em afirmar a distinção entre humano e inumano, em afirmar uma essência do homem. Em contrapartida, *humanitas* significava humanidade, a natureza humana, a espécie humana, o espírito humano, sentimentos próprios do homem, benevolência, bondade, instrução, educação, cultura, cultura do espírito, polidez, cortesia, urbanidade, graça. Vê-se que a etimologia do termo congregava valores humanos que focavam o homem como ser social, cujos valores morais e culturais indicariam qualidades fundamentais para um relacionamento saudável entre indivíduos.

Said, no livro citado anteriormente, situa em nossa história três fortes elementos que agem como entraves ao exercício do humanismo, mas, ao mesmo tempo, falam em nome do humanismo: o nacionalismo, o entusiasmo religioso e o exclusivismo (mais especificamente o

eurocentrismo) (SAID, 2007, p. 73). Todos esses agentes fizeram uso do discurso humanista e deturparam seus valores em função de seus próprios interesses, para que o mesmo pudesse legitimar suas ações desumanas. Um quarto elemento pode ser agregado à lista de Said - o individualismo contemporâneo, que rompe com os princípios humanistas da compaixão, da benevolência, do “estar-com”. O individualismo enfraquece os elos sociais, os ideais coletivos, elementos essenciais na constituição do ser e dos valores humanos.

O individualismo desperta o sentimento da indiferença que, nas palavras de Gilles Lipovetsky, “(...) designa uma nova consciência e não uma inconsciência (...)” (LIPOVETSKY, 2005, p. 24), fator que agrava seu efeito devastador sobre as relações humanas, pois remete a uma escolha pessoal pelo alheamento em relação ao Outro. Lipovetsky, ao fazer uma leitura do narcisismo pós-moderno, afirma que “Não existem mais surdos, cegos, pernetas; estamos na era dos que ouvem mal, dos que enxergam mal, (...)” (LIPOVETSKY, 2005, p. 5), ou seja, diferentemente da alienação que se configurava como uma condição imposta e exterior à vontade humana, a cegueira e a surdez pós-moderna são condicionadas por um desejo de enclausuramento do eu em seu próprio mundo, protegido pela segurança e pelo conforto que a modernidade pode oferecer-lhe.

José Saramago insere-se nesse quadro de discussões como o sujeito que reivindica constantemente em seus trabalhos uma “humanização da humanidade” e como uma voz que lamenta o desvanecimento do sentido de humanismo e as perdas que esse fato visivelmente acarreta e pode ainda acarretar. Em *As palavras de Saramago*: “Continuo pedindo a humanização da humanidade. Isso morreu? Se morreu é uma autêntica tragédia.” (SARAMAGO, 2010, p. 147). O pensamento de Saramago acerca do humanismo faz-nos refletir não somente sobre sua ausência, mas especialmente sobre a importância da ressurgência de um humanismo mais humano.

Se fizermos um relatório das aparições do “humanismo humano” na contemporaneidade, veremos que ele normalmente aflora diante de situações de insegurança, angústia, incerteza e medo. Contudo, deveria fazer parte de uma prática contínua, deveria mediar todo tipo de relação, deveria ser tomado como “(...) um aspecto integrante e operante desse mundo (...)” (SAID, 2007, p. 76).

O humanismo é um valor que precisa ser reacendido e repensado como prática crítica de intervenção social. Said insere o conceito no contexto acadêmico, trabalhando-o como um agente fomentador de responsabilidade social: “O que me interessa é o humanismo como uma práxis utilizável para intelectuais e acadêmicos que desejam saber o que estão fazendo, com o

que estão comprometidos como eruditos, e que também desejam conectar esses princípios ao mundo em que vivem como cidadãos.” (SAID, 2007, p. 25). O humanismo configura um estado de consciência e criticidade, cujos princípios devem ser disseminados principalmente nos centros produtores de conhecimento e teorias *sobre e para* a humanidade. Em suma, ele tem o duplo papel de representar os valores do homem e de trabalhar em defesa de um humanismo verdadeiramente humano.

“Uivemos, disse o cão”. Frase instigante em que nos debruçávamos antes de exibir uma incursão pelo conceito do humanismo, a partir da qual se tentará formular uma possível resposta ao leitor heideggeriano quando levantou o questionamento: “De que maneira se pode restituir um sentido à palavra ‘humanismo’?”.

As epígrafes das obras de José Saramago, normalmente de autoria desconhecida ou inventada, vêm provocando o público leitor, tanto pela brincadeira com a autoria quanto pela mensagem impressa. No caso em questão, a frase ganha significado especial à luz da leitura do último parágrafo inscrito nas duas últimas páginas do livro, provocando o leitor a *ver-se*, duplamente, no lugar daquele que sofre e no lugar daquele que comodamente ignora o sofrimento alheio. É desconfortante deparar-se tanto com a dor do cão quanto com a indiferença dos dois cegos. Isto posto, a epígrafe é corrosiva na leitura do homem e do seu humanismo, mas sugere também uma forma de ação possível que descarta os quadros de abulia, alienação e conformismo.

Primeiramente, cabe uma discussão acerca da pessoa em que se emprega o verbo “uivar”, tendo em vista que, a exceção de um uso mais conotativo, não se emprega esse verbo nas primeiras pessoas, de modo que o “uivemos” contraria o uso normativo das terceiras pessoas para o grupo de palavras que designam ações de animais. Por fim, ainda vale lembrar o valor semântico do verbo, pois, diferentemente de latir ou ladrar, expressa uma voz lamentosa e sofrida.

Esse trajeto etimológico mostra, antes de tudo, a possessão do discurso por aquele sujeito normalmente relegado a uma condição de passividade e sujeição. Ao abandonar a terceira pessoa e assumir a primeira, o indivíduo fala em seu próprio nome e, ao direcionar a fala com o imperativo “uivemos”, incentiva a adesão e a participação ativa. Interessante ressaltar que quem fala é um sujeito não permitido, um sujeito que necessita transgredir a norma e sua condição social para protagonizar sua história.

O uivo do cão deve ser colocado ao lado da fala de Said quando convoca a participação do contexto acadêmico na reformulação de um humanismo para o hoje. O humanismo precisa

ser questionado e revisado não somente por estudiosos e representantes de destaque da organização social, mas especialmente pelo homem comum que deve assumir também sua responsabilidade social. O uivo deseja, a princípio, incomodar, perturbar uma dada ordem, como um ruído que, na teoria comunicativa, é capaz de interceptar, deturpar e transformar uma mensagem cuidadosamente engenhada. O uivo percorre dois caminhos paralelos: o reconhecimento de um direito a falar e ser ouvido e o cumprimento de um dever com o espaço social em que se está inserido.

#### **5.4 Interculturalismo: um estado de justiça e de dever social**

*Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez* podem ser indicados como os romances que mais desafiaram nosso pensamento teórico sobre o interculturalismo e como os que mais contribuíram para o amadurecimento da nossa visão crítica. A cegueira branca acena para uma leitura pungente da desumanização das relações e dos valores humanos, uma vez que predomina na narrativa um cenário de banalização da dor e da violência. A última página do livro traz palavras que expressam descrença no homem e em sua humanidade, quando diz: “Penso que não cegamos, penso que estamos cegos. Cegos que vêm, Cegos que, vendo, não vêem.” (SARAMAGO, 1995, p. 310). Os momentos de afetividade e respeito, como os vividos entre os membros do grupo liderado pela mulher do médico, representam pequenos relâmpagos dentro de uma obra que deixa o leitor estupefato diante do horror. No entanto, esse trágico cenário aos poucos cede lugar a um clima de expectativas por momentos de lucidez e crescimento humano. Assim, as duas obras foram trabalhadas em conjunto, pois, nesse sentido, elas podem ser lidas como um relato do surgimento de uma consciência social que paulatinamente germina entre os membros de uma determinada comunidade.

Tal processo emerge da adoção de uma postura politizada e madura sobre a participação do indivíduo no meio social e sobre o reconhecimento e valorização de sua capacidade de intervenção cívica. Essa mudança de postura faceia o projeto sócio-político ora denominado de interculturalismo, que pressupõe um exercício de práxis social e de crítica tanto na esfera coletiva quanto na individual. O interculturalismo conta como aliadas as pequenas ações, as mudanças individuais, o que lança sobre o indivíduo direitos e responsabilidades. Muitas propostas de transformação social preveem alterações no governo, para que, finalmente, se disseminem entre as pessoas. Assim, parte-se da lógica de que a responsabilidade social deve

ser incumbida, quase que exclusivamente, ao poder público. Atitude que origina uma sensação de impotência e fragilidade do indivíduo perante as questões do mundo. Apostar no sujeito e em sua capacidade de gerar mudanças envolve o exercício de um direito e de um dever, que deveria ser comungado por todas as pessoas que vivem em uma comunidade.

*Ensaio sobre a lucidez* contraria a concepção de que os movimentos sociais sejam encabeçados por fortes lideranças que expressariam, em nome de todos, os ideais e as propostas do grupo contestador. No romance, o fato que mais intriga as autoridades é a ausência de um líder para o movimento, o que dificulta sua ação repressora, já que não há um alvo certo a quem direcionar suas munições. Ademais, o movimento ganha visibilidade pelo contingente humano que conseguiu agregar e pelo fato de continuar atraindo cada vez mais adeptos. Mesmo numerosa e sem a orientação de um líder, a multidão segue unida e implacável, como mostra o trecho abaixo em que as pessoas vão às ruas para contestar a morte daqueles que estavam no metrô na hora da explosão:

Diz-se que a manifestação irá agora ao palácio presidencial, Pergunte aos organizadores, Onde estão, quem são eles, Suponho que todos e ninguém, Tem de haver uma cabeça, isto não são movimentos que se organizem por si mesmos, a geração espontânea não existe, e muito menos em ações de massa com esta envergadura, Não tinha sucedido até hoje, (SARAMAGO, 2004, p. 138)

O movimento dos brancos começa um pouco tímido, no sentido de que as pessoas, receosas de retaliações, mantêm silêncio sobre seus votos, como vemos em: “Ninguém confiava ao seu mais próximo como havia votado, os amigos mais chegados guardavam silêncio, as pessoas mais loquazes pareciam ter-se esquecido das palavras.” (SARAMAGO, 2004, p. 34). Contudo, o movimento não somente cresce numericamente, mas avança, sobretudo, em consciência social, como exemplo, tem-se o instante em que a população se assume politicamente: “Uma manhã as ruas da capital apareceram invadidas por gente que levava ao peito autocolantes com, vermelho sobre negro, as palavras, Eu votei em branco, das janelas pendiam grandes cartazes que declaravam, negro sobre vermelho, Nós votamos em branco,” (SARAMAGO, 2004, p. 74). Tanto o voto em branco quanto toda a movimentação que se seguiu ao processo eleitoral foram gerados de forma espontânea, desencadeando uma série de pequenos acontecimentos ocasionais e simultâneos que causaram muito incômodo às autoridades.

A questão da “geração espontânea”, lembrada inclusive no trecho anteriormente citado, merece destaque. Os movimentos sociais geralmente são criados e coordenados por fortes

lideranças políticas, muitas vezes, associados a nomes expoentes de sindicalistas, políticos e manifestantes que se destacam na defesa de determinada causa. No romance, ao contrário, não há focos de negociação, articulações políticas e, muito menos, negociações, uma vez que as ações desencadeadas pelo processo eleitoral atingem uma força coletiva, mas partem de uma ação individual. Tem-se no movimento da brancura um grupo de indivíduos que desejam, que querem estar, que fizeram sua própria escolha.

Essa espontaneidade cívica assusta, pois envolve, necessariamente, uma manifestação do *animus* das pessoas, que, conforme já foi lembrado, compreende a sede do pensamento e do coração, da razão e do sentimento, a saber, trata-se de uma participação consciente de um indivíduo que pensa e age por si. O romance, ao ficcionalizar esse tipo de atuação política, mostra o quão temível torna esse sujeito: “É regra invariável do poder que, às cabeças, o melhor será cortá-las antes que comecem a pensar, depois pode ser demasiado tarde.” (SARAMAGO, 2004, p. 116). E, como esse sujeito começa a despontar por toda a cidade, a situação foge do controle do governo, em resumo, são muitas cabeças para poucos carrascos.

Em *Ensaio sobre a lucidez*, Saramago ficcionaliza a história de pessoas que optaram por um convívio mais humano e solidário, pessoas que conseguiram preservar esse ideal mesmo diante de toda a pressão governista. A narrativa do romance inicia-se quatro anos após o acontecimento da cegueira branca, inaugurando um novo estilo de vida que se anuncia por meio de uma série de reações e comportamentos que Saramago denomina como exercício do “amor ao próximo”. Destacar-se-á, a efeito de ilustração, um momento de grande tensão no romance, em que imprensa e governo ficaram à espreita para presenciar o embate entre os brancos e os não-brancos. A cena relata o retorno dos não-brancos que abandonam seus lares contando com o apoio do governo e, como não conseguem asilo, são obrigados a voltar a suas casas.

Afinal, e não foi só naquela rua nem só naquele prédio que o maravilhoso caso se produziu, rivalizando com os mais nobres exemplos históricos de amor ao próximo, tanto da espécie religiosa como da profana, os caluniados e os insultados brancos desceram a ajudar os vencidos da facção adversária, cada um decidiu *por sua conta e a sós com a sua consciência*, não se deu fé de qualquer convocatória vinda de cima nem de palavra de ordem que fosse preciso aprender de cor, mas a verdade é que todos desceram a dar a ajuda que as suas forças permitiam, e então tinham sido eles quem havia dito, cuidado com o piano, cuidado com o serviço de chá, cuidado com a salva de prata, cuidado com o retrato, cuidado com o avô. (SARAMAGO, 2004, p. 166, grifo nosso)



Além da boa recepção, o excerto mostra que tal ação foi desencadeada por um impulso individual, sem convocatórios, sem líderes, o que reafirma a relação entre indivíduo e consciência social. A acolhida exprime um momento de afetividade e solidariedade que contraria, conforme foi assinalado, as expectativas da mídia e do governo. O trecho abaixo registra o momento da frustração:

É agora, é agora, preparemo-nos para o pior, berrou o repórter, rouco de excitação, então aquelas pessoas disseram algumas palavras que não puderam ser ouvidas, e, sem mais, começaram a descarregar os carros e a transportar para dentro dos prédios, à luz do dia, o que deles tinha saído sob a capa de uma negra noite de chuva. Merda, exclamou o primeiro-ministro, e deu um soco na mesa. (SARAMAGO, 2004, p. 163)

Outro exemplo notável de ação respeitosa e solidária pode ser analisado no excerto abaixo, que relata um momento posterior à declaração da greve dos trabalhadores da limpeza pública. Registra-se o encontro entre as moradoras que se encarregam da função da limpeza e os trabalhadores grevistas, que, espontaneamente, se juntam ao grupo, movidos por uma “questão de honra”:

Ao ministro do interior, que havia sido o da ideia, não lhe assentou nada bem que os empregados dos serviços de recolha do lixo tivessem *espontaneamente* regressado ao trabalho, atitude que, na compreensão de ministro, mais do que uma *demonstração de solidariedade* com as admiráveis mulheres que tinham feito da limpeza da rua uma *questão de honra*, (...) (SARAMAGO, 2004, p. 105, grifo nosso)

A palavra “ensaio”, impressa no título dos dois romances de Saramago, pode indicar dois caminhos possíveis de acordo com a etimologia da palavra. Em um primeiro plano, pode significar experiência, treinamento, tentativa, prova, aludindo mais notoriamente às duas experiências vividas: a cegueira e a lucidez. O outro sentido, que corrobora inclusive as bases desta tese, indica uma dissertação sobre determinado assunto, mais curta e menos metódica, sem que se proponha algo acabado e fechado. Este último merece um tratamento especial, pois o fato de as duas obras serem publicadas em épocas diferentes, com um intervalo de nove anos, e de retomarem a temática da brancura acena para um possível amadurecimento do próprio autor em relação à questão, o que vai ao encontro da concepção do gênero ensaístico, que se concebe como um texto inacabado à espera de ser retomado e expandido, seja pelo autor ou por seus leitores. Além disso, quando Saramago retoma o tema da cegueira expresso

no primeiro romance, o caráter dissertativo de sua obra ganha relevo, de modo a expor para o leitor seu pensamento crítico, constatação que coincide com o tratamento dos ensaios como foco de trabalho crítico e ficcional.

Ensaio é crítica e performance. Assim, justapõem-se o olhar do ficcionista e o do crítico, que compõem juntos a expressão de um projeto literário mais amplo de “humanização da humanidade” (SARAMAGO, 2010, p. 147), cujos princípios, de certa forma, atravessam toda a produção cultural do escritor. Um projeto de viés político e cultural pode ser salientado na leitura das obras, do qual se extrai uma discussão acerca da postura do indivíduo na sociedade, no intuito de discorrer sobre seu lugar e seu papel social.

Os ensaios estão articulados em torno de um projeto crítico do amadurecimento do homem e dos valores humanos, o que se visualiza por meio da transição do período de vivência do horror para a insurgência de uma comunidade mais ativa e engajada politicamente. Esse despertar de uma consciência social tangencia um dos aspectos centrais da política intercultural, que, assim como acontece no *Ensaio sobre a lucidez*, deve ser visualizada como uma criação, um aprendizado. Comparativamente, a não consciência não indica uma qualidade imanente do homem, em vez disso, uma construção social, posto isso, implica um estado reversível, logicamente, evitado por uma complexa logística de controle das ações e do pensamento humano.

Ao dissertar sobre o estado de lucidez, Saramago não ficcionaliza uma narrativa de direitos unicamente, mas uma narrativa de deveres. Em seu discurso, recorrentemente aparecem alusões aos direitos humanos, principalmente, no que tange ao seu descumprimento. No entanto, a palavra “dever” surge frequentemente conjugada com esses “direitos”, conforme indicam suas palavras “Todo mundo fala de direitos, mas ninguém fala de deveres. Talvez não fosse má ideia inventar um Dia dos Deveres Humanos.” (SARMAGO, 2010, p. 448). Os ensaios dissertam, nesse sentido, sobre o excesso de poder e o descaso das políticas públicas que privam as pessoas de seus direitos, como também dissertam sobre a letargia e a indiferença que conduzem ao silenciamento e à cumplicidade. Ademais, os ensaios chamam a atenção para a manipulação da palavra “dever” pelos órgãos do poder, que comumente a utilizam como mecanismo de coerção social.

Resgatando o sentido mais pragmático da palavra ensaio como experimentação, prova ou tentativa, tem-se na narrativa dos romances o surgimento de uma organização alternativa, ainda muito incipiente e instável, como mostra o sentimento de hesitação da população após declarada a retirada das autoridades públicas: “Temos de organizar-nos, mas não sabiam

como se fazia isso, nem com quem, nem para quê” (SARAMAGO, 2004, p. 101). Viver sem a presença da política pública não é confortável, porém, um desafio. A partir da retirada do governo e do exército, registram-se, concomitantemente, a sensação de liberdade e o peso da responsabilidade sobre os destinos da cidade.

Literatura e política, uma discussão inevitável quando falamos de José Saramago. As pessoas negligentemente restringem política a seus representantes governistas e às ações desses representantes, como se fosse desprendida de nossas escolhas e ações pessoais. *Ensaio sobre a lucidez* propicia uma abertura no entendimento da palavra política, tendo em vista que pequenos atos, a exemplo da limpeza coletiva das ruas, expressam atitudes políticas, ou seja, estamos o tempo todo fazendo escolhas políticas, sejam elas de participação efetiva ou de alheamento. As frases comumente ouvidas “Eu não gosto de política.” ou “Eu não me envolvo com política” expressam um desconhecimento do termo, já que as ações mais ordinárias podem ser também políticas (como a própria verbalização dessas frases), mesmo ao expressar uma opção pela renúncia à participação. A alienação, nesse caso, implica uma escolha consciente, no sentido de que parte da cômoda atitude de deixar para que outras pessoas me representem e pensem por mim, de tal modo que esse indivíduo peca em dois sentidos: abrindo mão de um direito e esquivando-se de uma obrigação.

A inação configura um obstáculo a qualquer proposta de transformação social, pois, ao contrário do que se imagina, ela é mantenedora de políticas dominantes. E o que mais assusta é que, conforme foi assinalado no parágrafo anterior, a inação pode ser resultante tanto de uma total falta de consciência social, a exemplo de um significativo grupo de pessoas excluídas da vida cultural, econômica e política, como também de uma opção pelo acomodamento em virtude da tomada de uma postura de indiferença em relação ao entorno social.

No *Ensaio sobre a lucidez*, os personagens expõem sua posição política de forma mais clara quando mostram que “(...) as intenções das pessoas que haviam votado em branco não eram deitar abaixo o sistema e tomar o poder (...)” (SARAMAGO, 2004, p. 101). Esse tipo de postura começa a ser vislumbrada no *Ensaio sobre a cegueira*, quando a mulher do médico renuncia a todo o poder que sua visão lhe concede no mundo dos cegos. A posição da mulher contraria inclusive as expectativas de leitores mais desavisados que aguardaram seu reinado sobre aquele universo, de forma que, em vez de encarar sua visão como um dom ou um milagre, a mulher analisa-a como a expressão de uma responsabilidade: “A responsabilidade de ter olhos quando os outros perderam, (SARAMAGO, 1995, p. 241). Os dois exemplos

assinalados registram escolhas politicamente maduras em que não se visualiza a troca de poder como solução dos problemas vividos.

Essas ações ensaiam, na ficção, o uso da política como exercício de uma responsabilidade social e não como exercício de poder. Como ocorre com a política intercultural, tal atividade poderia ser resumida pela possibilidade de fazer política sem, necessariamente, estar associado a partidos ou associações. Melhor dizendo, o exercício da política deve estar presente em todos os instantes de nossa vida em sociedade, pois não se dá simplesmente em torno das eleições ou das deliberações dos representantes políticos.

A visão de política trabalhada nas obras de Saramago e na teorização do interculturalismo intervém, necessariamente, sobre as relações humanas. Como vimos até agora, ela está conjugada com o exercício do direito e do dever, que tem por função assegurar a liberdade e a dignidade humana. No entanto, os ensaios mostram também que o direito e o dever podem ser usados como mecanismos de controle e coerção, conforme acontece com o grupo enclausurado no manicômio, que passa a viver sob severos deveres e com direitos mínimos (alimentação e abrigo, mesmo assim, inadequados): “O Governo está perfeitamente consciente das suas responsabilidades (...) O Governo e a Nação esperam que cada um cumpra o seu dever. Boas noites.” (SARAMAGO, 1995, p. 50-51). No caso em questão, o discurso do direito e do dever são usados para restringir, para limitar a capacidade de intervenção do indivíduo.

Justamente para tentar corrigir esse tipo de manipulação tendenciosa do discurso do Direito, a política intercultural justapõe ao arrolamento dos direitos e dos deveres a noção de justiça, que tem como ponto de partida avaliar a demanda de criação de leis e normas para assegurar equidade à vida do homem. A justiça mostra sua importância quando observamos que, apesar de notória a preocupação em criar leis que legitimam cada vez mais direitos aos homens, as desigualdades e as injustiças sociais ainda assolam a humanidade. Não se pode, igualmente, esquecer o papel da justiça frente aos deveres abusivos indevidamente impostos.

Comumente, os significados de direito e justiça são aproximados e até equiparados. Porém, para distingui-las basta atentar para o verbete da palavra direito, notar-se-á a profusão de direitos que amparam a vida do homem em sociedade, formando uma rede complexa de normas, códigos e leis que tentam prever a solução dos mais diversos conflitos humanos. Ainda assim, pode-se constatar que o Estado civil, ao assegurar os direitos, não implica na obtenção do estado de justiça.

Destacar-se-á a obra *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*, que se articula em torno das constantes aparições da frase shakespeariana “The time is out of joint.”. A fala de Hamlet persegue Derrida, primeiramente, pela efusão de significados que consegue sugerir, como o próprio filósofo assinala em:

’The time is out of joint’, o tempo está desarticulado, demitido, desconjuntado, deslocado, o tempo está desconcertado, consertado e desconcertado, desordenado, ao mesmo tempo deregrado e louco. O mundo está fora dos eixos, o mundo se encontra deportado, fora de si mesmo, desajustado. Diz Hamlet. (DERRIDA, 1994, p. 34-35).

Por fim, Derrida resgata de tal frase sua capacidade de traduzir o nosso tempo, a dis-junção dos homens e do seu presente. A frase denuncia o tempo da injustiça, contudo, ecoa, na obra de Derrida, não como um mero lamento por justiça, mas como uma voz espectral que aparece para perturbar uma aparente ordenação.

Sobressalta-se da obra derridiana supracitada uma discussão sobre o direito e a justiça, que tem como cenário de discussão o desajustamento do mundo. Partindo da constatação de um tempo *out of joint*, o filósofo indica a incapacidade do direito em corrigir essas tortuosidades, essas incorreções. O direito pretensiosamente apresenta-se como um discurso totalizante e ordenador, de forma que, em sua ânsia por precaver-se de situações imprevistas, está sempre incorporando novos artigos, incisos e leis. Ele é ordenador, pois fala em nome de uma lei já legitimada, assinada e outorgada.

Hoje, fala-se muito em nome do direito – Eu tenho direito a – mas pouco se pensa sobre a repercussão de tudo isso. Há que se lembrar do par funcional direitos e deveres, de modo que todo direito gera um dever. É nesse sentido que, em alguns casos, o reconhecimento do direito pode imputar certas obrigações que se encaixariam no que se concebe como injustiça. A esse respeito, Derrida lembra que o direito estaria baseado na dívida, na responsabilidade do retorno, na culpa. Assim, gera uma relação de dependência, desencadeando uma necessidade de retorno.

Nesse contexto, a justiça funciona como corretora de alguns excessos e abusos. Vale lembrar que as leis são criações humanas, portanto não estão livres da interferência de moralidades, valores e tendenciosidades. Outro aspecto notável é que as leis humanas não conseguem acompanhar as transformações da sociedade, o que pode ser facilmente percebido pela aparição de causas jurídicas não previstas legalmente, sem lei que as ampare. Diante do

silêncio das leis, cabe à justiça a responsabilidade pela resposta. No trecho abaixo, Derrida comenta esse tipo de atuação da justiça que está além do direito e da previsibilidade legal:

Uma vez reconhecidas as forças e a necessidade de pensar a justiça a partir do dom, isto é, para além do direito, do cálculo e do comércio, portanto, a necessidade (*sem* força, justamente, *sem* necessidade, talvez, e *sem* lei) de pensar o dom ao outro como o dom do que não se tem e que desde então, paradoxalmente, não pode senão *retornar* ao outro (...) (DERRIDA, 1994, p. 46).

Se, por um lado, o direito tem por princípio a ordenação, por outro, a justiça norteia-se pela emancipação. A justiça é capaz de libertar o indivíduo da aquisição de dívidas, potencializando uma situação de acerto, de ajuste entre as partes. Desse modo, consegue atender mais satisfatoriamente às necessidades do homem e evita criar possíveis conflitos futuramente. Para tanto, a justiça trabalha além das leis dos homens, das valorações de bem e mal, dos julgamentos morais e éticos, dos interesses individuais. Ao contrário da previsibilidade, a justiça prontifica-se a responder ao que é momentâneo e imprevisto, corrigindo os anacronismos das leis humanas.

A palavra justiça pressupõe noções como justeza, justo, ajustamento, ajuntamento, coerência. Ela está associada à ideia de responsabilidade, agindo em toda situação em que se registrem atos de autoritarismo e excessos de poder. Sua responsabilidade é com o presente, agindo diante da falta e do excesso de lei. Uma responsabilidade que se assume com as vítimas em geral, para as quais o direito de alguma forma se calou, conforme indicam as palavras de Derrida:

Justiça alguma – não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito – parece possível ou pensável sem o princípio da responsabilidade, para além de todo presente vivo, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas de autoritarismo. (DERRIDA, 2002, p. 11-12)

Em latim, *jus* significava direito e justiça conjuntamente, o que mostra que os dois conceitos trabalhavam juntos na filosofia do direito romano. O direito deveria representar em todas as circunstâncias um catalisador do estado de justiça, servindo para apoiar normativamente como elemento legitimador e ajustador das injustiças sociais. O direito tem

atuado como aliado da justiça e como provocador de injustiça, ambivalência resultante da precariedade e insuficiência das leis humanas para tratar de certos dilemas, além dos casos de uso inadequado do direito, normalmente devido à interferência dos poderes econômico e político.

Importante pensar a justiça como uma responsabilidade mais ampla, que, de modo algum, deve ser empregada restritamente para designar o papel dos representantes legais, dos códigos de leis, dos fóruns e das assembleias ou somente diante de querelas jurídicas. Essa responsabilidade deve intermediar qualquer tipo de relação que implica acordos ou trocas, como um princípio de ação que acompanha a vida do homem em sociedade. Mais uma vez, fala-se a favor do que se denominou responsabilidade social, de sorte que o indivíduo, ao julgar que a justiça cabe unicamente aos órgãos competentes, esquiva-se de uma tarefa que também lhe é incumbida. O indivíduo é parte integrante desse princípio de ajustamento, de tal modo que, quando essa responsabilidade individual é devidamente assumida, a justiça faz-se de modo mais rápido e com o menor desgaste possível.

Em resumo, essa discussão em torno da palavra justiça retoma a crítica levantada sobre a alienação – intencional ou não – do indivíduo diante do seu papel social. O estado de injustiça advém, conforme já foi dito, da má aplicação das leis, do excesso de poder, do descaso público, como também da falta de uma postura política séria no âmbito individual, que comumente repassa as responsabilidades para os órgãos superiores.

Uma política social pautada na ideia de justiça, ao contrário do que se pode pensar, não inviabiliza a constituição social que se fundamenta no cumprimento dos direitos e dos deveres humanos. Há vários equívocos em torno do significado da palavra justiça, o qual é muitas vezes aproximado de uma origem transcendental, ou seja, como uma construção extrínseca ao homem. Em oposição a isso, ela faz parte de uma construção humana, acompanha nossas políticas sociais e intervém na nossa criação de normas e de leis, obviamente, nem sempre a relação justiça e mundo dos homens faz-se de modo harmônico. Não é a existência de direitos e deveres que gera a injustiça, mas a negligência em relação à elaboração de direitos e deveres *justos*. Em outras palavras, não há, necessariamente, incompatibilidade entre a criação das leis e a aplicação da justiça, de modo que o alvo da crítica devem ser os aplicadores e os criadores de leis *out of joint*.

Destaca-se, em sua atuação, mais do que um estado de garantia de direitos, a criação de responsabilidades legais, dos deveres humanos. O discurso da justiça trabalha no sentido de conter políticas assistencialistas e apassivadoras e gerar uma política de responsabilização

social. A aproximação das palavras “justiça” e “política” adiciona à semântica do ajustamento, da justeza, do justo os sentidos de ação, envolvimento, atitude, ou seja, indica a comunhão de teoria e prática. Emerge desse ajuntamento de termos a concepção e a validação do que se denominou como política intercultural, que tem na justiça uma importante força discursiva para nortear o entendimento do lugar e do papel do homem na vida social, assim como uma importante aliada em suas ações diárias e em suas relações interpessoais.

Como política intercultural, entende-se um estado de deveres e de justiça, que se realiza no exercício de *ajustamento* das atribuições dos direitos e dos deveres e no comprometimento do indivíduo com seus interesses e com os interesses de outrem. Requer-se, para tanto, o amadurecimento desse indivíduo no que diz respeito à participação social e à formação de uma consciência política para dissolver os conflitos humanos. Nesse sentido, a política intercultural ganha relevo no cenário contemporâneo marcado pela multiculturalidade, tendo como desafio os diversos conflitos provenientes do desajustamento do mundo. No intuito de atuar contra antigas práticas de coerção e de punição, a política intercultural assume a responsabilidade de trabalhar a favor do entendimento e contra o emprego da violência. Atitude antibeligerante que necessita de um amplo trabalho de conscientização, tendo em vista que a sociedade se acostumou a responder pela violência. Enfim, a política intercultural, símbolo de um jovem e incipiente agente de socialização, enfrenta o desafio de provar-se como prática eficiente e confiável no tratamento dos conflitos, que desde sempre foram combatidos pela força.



## 6. Considerações finais

Algumas considerações merecem ser ressaltadas sobre a relação estabelecida ao longo desta tese entre o interculturalismo e José Saramago. O conceito do interculturalismo mostrou-se bastante eficiente no estudo da obra de José Saramago, assim como o trabalho literário possibilitou expandir, problematizar e fundamentar nossa leitura teórica. Destarte, acreditamos que entre o conceito interculturalismo e os romances *A jangada de pedra*, *A caverna*, *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez* estabeleceu-se uma benéfica relação que nos permitiu visualizar na literatura o ensaio de uma nova política cultural fundamentada nos intercâmbios culturais e nas parcerias participativas, além de incentivar um importante diálogo entre a literatura e outras ciências que vêm se ocupando de questões culturais, trazendo discussões que muito contribuíram para a teorização do interculturalismo.

Nosso estudo do interculturalismo constrói-se por meio da conjunção de uma leitura teórica e de uma leitura pragmática do conceito. O primeiro capítulo apresentou-se notadamente teórico, de modo que perseguiu importantes estudiosos e teóricos contemporâneos que contribuíram para a formulação do pensamento intercultural, como Edward Said, Paul Gilroy, Denys Cuche e Ramón Soriano. Nos três capítulos seguintes, ampliamos essa discussão inicial e introduzimos uma reflexão sobre o interculturalismo no campo da práxis social, utilizando como instrumento principal de leitura as obras de José Saramago supracitadas. Nessa aproximação, defendemos nossa tese que versa sobre a aplicação do interculturalismo no nosso tempo, tendo a literatura de José Saramago como principal ferramenta crítica e performática das questões propostas.

O capítulo introdutório iniciou-se com uma reflexão sobre a *hospitalidade*, cuja riqueza semântica permitiu-nos anteceder importantes noções como negociação, responsabilidade e experiência intercultural, as quais representam importantes sedimentos de nossa tese. Assim como a *hospitalidade*, o interculturalismo parte do pressuposto de que todas as culturas são igualmente valiosas e de que cada sujeito cultural deve ser incentivado a participar ativamente de sua cultura e da reformulação de seus valores culturais. As leis da hospitalidade podem ser sintetizadas por termos como respeito e responsabilidade, os quais expressam a adoção de uma postura crítica e amadurecida perante o encontro com os bens e valores culturais do outro, assim como asseguram mais tranquilidade e conforto nas situações de intercâmbios culturais. Portanto, a *hospitalidade* metaforiza, no gesto da acolhida, um contraponto aos conflitos étnicos e culturais registrados nacional e internacionalmente, de modo a fornecer

uma ferramenta fundamental de crítica cultural que prevê a performance da troca e da negociação.

Nesse capítulo, passamos pela leitura de três importantes concepções culturais que acompanham os processos de formação das culturas das nações modernas no mundo ocidental, que seriam o *etnocentrismo*, o *multiculturalismo* e o *interculturalismo*. No entanto, nosso trabalho tentou construir uma visão dialética para as relações homens-culturas, de modo que, em vez de uma postura binarista e de negação, tais projetos mais que sucessivos e opositivos foram lidos como complementares. Desse modo, o interculturalismo dialoga, de modo especial, com alguns princípios e noções fundantes do multiculturalismo, contudo promove uma ampliação de sua concepção cultural ao transitar entre a identidade e a diferença, o universalismo e o particularismo, o familiar e o estrangeiro, a nação e o indivíduo, os quais estão inerentemente presentes em nossa formação cultural e identitária. Para o interculturalismo, a noção de cultura e identidade somente se constrói na relação, momento em que os sujeitos culturais devem predispor-se aos intercâmbios, o que naturalmente não implica em apagamento, submissão ou subestima de quaisquer bens e valores culturais.

No capítulo seguinte, apresentamos um estudo do deslocamento como um tipo de experiência que impulsiona a realização das práticas interculturais, de modo a desdobrá-lo nas representações da viagem e do viajante para pensar a política da interculturalidade. O deslocamento é uma forma de viver ex-centricamente, ocupando um espaço intersticial de simultaneidades e convergências entre o mar e o porto, o fora e o dentro, o estrangeiro e o familiar.

Depositamos nesse capítulo a incumbência de trabalhar o conceito do interculturalismo no contexto das relações internacionais, de modo que nos permitiu pensar, a partir de *A jangada de pedra*, a vida política, econômica e cultural contemporânea que prima pelos trânsitos e mostra, contraditoriamente, uma assustadora dificuldade em estabelecer parcerias e políticas negociativas. Levantamos uma discussão bastante atual ao ler no deslocamento peninsular o prenúncio da crise europeia, um continente que apresenta uma histórica relação com a América Latina e a África, mas que hoje necessita recolocar-se no mundo e rever sua relação com as ex-colônias. A quebra da posição de soberania da Europa sobre o mundo implica, sobretudo, movimentação interna e externa, criando para o continente europeu a necessidade de diálogo e de parcerias e para o mundo a expectativa de quebra de hierarquias políticas, econômicas e culturais.

Posteriormente, resgatamos, em *A caverna*, a voz do narrador, congregadora de experiência e sabedoria, para introduzir uma contranarrativa aos discursos hegemônicos e hegemonzantes, em que constam saberes, histórias, subjetividades e culturas negligenciados pelos discursos oficiais. A performance do narrador contrapõe-se à lógica de funcionamento dos centros de produção, que comumente subjuga e rotula como inferiores povos, saberes e culturas que fujam de seus modelos de padronização. Portanto, é no narrador que nos apoiamos para pensar as práticas do interculturalismo no contexto nacional e domiciliar, de modo que resgata, juntamente com a memória dos heróis e grandes feitos, a história do homem comum, do Portugal interior, das pequenas narrativas, da oralidade e do senso comum. Ao narrador, associamos a palavra nomadismo, tendo em vista sua predisposição a viver entre pessoas e entre culturas e sua habilidade comunicativa para acertar acordos e formar parcerias culturais.

Por fim, no último capítulo que trata da passagem da cegueira à lucidez, expomos com mais clareza o que entendemos por postura política intercultural. Primeiramente, deve ser destacada como uma conquista de espírito crítico e interventor que se opõe a estados de inação e letargia. Nesse sentido, a política intercultural implica em um ato de responsabilização social, em que o sujeito ganha representatividade política por meio do acerto de uma carta de direitos e deveres humanos. A política intercultural representa um voto a favor da emancipação e contra a regulação, um voto a favor da autonomia e da espontaneidade e contra práticas de imposição e coerção. Nesse sentido, elabora fortes reações críticas aos projetos nacionalistas ocidentais de civilização que congrega forças que se articulam em nome do controle e da ordem social, fortalecendo-se a partir de binarismos como homem e animal, civilização e barbárie, cultura e natureza, no intuito de controlar e garantir a ordem, a unidade e a homogeneidade.

Vimos que o maior entrave para a prática do interculturalismo é o exercício do poder, que marca uma trajetória histórica na vida dos homens com o surgimento e fortalecimento de uma política capitalista autoritária. Discursos como o da globalização, exímio exemplo de poder econômico, deveriam realmente incomodar e tem incomodado pouco, parece que as pessoas aos poucos se acostumam com a economia globalizada que acirra problemas sociais em nível mundial. Emerge disso um grande paradoxo, se a globalização, em princípio, eliminaria fronteiras culturais, sociais e econômicas, como se justificam os casos crescentes de conflitos étnicos, de fronteiras comerciais e culturais, de desigualdades e exclusões, ou seja, de seleção dos atores principais nessa marcha globalizante para a manutenção de uma

política hegemônica e homogeneizante. A globalização fere os princípios e os direitos humanos, mas, como é alicerçada pelo poder político e econômico, segue impondo-se como um modelo internacional aos diversos países que compõem o globo e que despertam interesses comerciais.

O exercício da negociação e da cooperação internacional sugere caminhos para uma globalização contra-hegemônica, valorizando o ponto principal que o exercício da globalização pode propiciar, que é o aparecimento real e o reconhecimento da política da heterogeneidade, já que os intensos trânsitos geram uma cultura mundial cada vez mais multifacetada. Embora a globalização esteja indiscutivelmente associada ao multiculturalismo, e vice-versa, há uma política de controle dos grupos minoritários. Estranhamente a globalização, que deveria gerar aproximações e entendimento, vem acentuando as diferenças e as indiferenças entre pessoas e nações. Apesar de se registrar o encurtamento das distâncias, os trânsitos globais são mormente amparados por interesses político-econômicos, não atendendo, portanto, aos preceitos de um deslocamento pleno, de modo a empreender simples trânsitos geográficos e comprimir movimentos nos homens e em suas culturas.

Uma globalização contra-hegemônica requer a introdução de uma nova mentalidade sobre a política cultural internacional, que opere a favor da *hospitalidade*. Vale lembrar que o conceito derridiano envolve exercícios de negociação contínuos, podendo resultar em avanços ou retrocessos, pois a negociação para constituir efeito positivo depende da prontidão de seus agentes e do respeito à necessidade do outro. Nesse sentido, a interculturalidade expressa um avanço por trabalhar como um agente fomentador de negociações, seja nas relações pessoais, nacionais ou internacionais, combatendo os acordos desiguais que frequentemente geram privilégios de grupos centrais e centralizantes, que criam, por sua vez, vínculos de dependência por parte dos mais fracos e menos representativos.

Enfoca-se o exercício intercultural, pois parte-se do entendimento de que tudo nas relações humanas provém de sua formação cultural, a qual conduzia nosso entendimento como homem e atuaria sobre o nosso entendimento como ser social. Indivíduos com formação cultural mais aberta e flexível apresentam uma predisposição maior à ideia dos trânsitos e das trocas, pois normalmente constroem uma noção de cultura como lugar de confluência e não de isolamento. Culturas mais fechadas, por sua vez, centram-se em sua própria órbita e representam obstáculos para o ambiente das negociações. Ressalta-se que o conceito de cultura tem apresentado mudanças consideráveis nos últimos tempos, já que se desbancou o

ideal da pureza e da unidade, mas nosso cenário cultural exige mais que um autoentendimento como *multi*, acenando como regra de convivialidade a compreensão e a aplicação dos significados do prefixo *inter*.

Assim, o interculturalismo, conforme apresentamos, visa a repensar o conceito de cultura, colocando-a como um sistema complexo e imbricado demais para podermos distinguir e separar elementos por meio de rotulações como alta e baixa cultura, saber científico e senso comum, cultura e não cultura. A cultura da mesma forma não pode ser simplificada como expressão de um grupo em detrimento de outro ou outros, não aceita modelos nem fronteiras, pois é um sistema vivo, dinâmico e flexível. A cultura indubitavelmente é um processo de práticas *multi* e *inter* culturais, ocasionando trocas contínuas que só tendem a torná-la mais produtiva. A pluralidade – culturas – não deve ser vista como característica negativa. Ela suscita, ao contrário, processos de convivência que retiram o homem do isolamento e o condiciona a conviver com a alteridade, dado o fato de que a cultura constantemente se renova e se completa na adoção de “elementos “estrangeiros”, alteridades e diferenças” (SAID, 1995, p. 46). Como um jogo paradoxal, a cultura completa o homem, mas o torna ao mesmo tempo sempre incompleto, visto que se apresenta como uma categoria móvel, sujeita a constantes trânsitos e trocas com o universo da diferença.

O interculturalismo apresenta-se como o desafio deste século, como uma prática que deve estar presente cotidianamente e que deve, antes de tudo, ser debatida, fabulada, narrada e sonhada. Ele requer, muitas vezes, um distanciamento dos centros de poder, um olhar de fora e para dentro, tendo na errância e no deslocamento o impulso crítico para que os homens refaçam uma trajetória cultural marcada pelo uso barbárie e do sofrimento humano. O interculturalismo tem nas viagens sua melhor metáfora de transgressão às fronteiras territoriais e culturais e tem no viajante a representação do sujeito que viu, viveu e experimentou as mais diversas realizações humanas, que conheceu outros mundos e aprendeu, por uma vital necessidade, a entrar e sair desses mundos. Como complemento dessa voz, o interculturalismo apoia-se na habilidade comunicativa do narrador de insuflar movimentação interna, pois o verbo é indissociável da experiência e sabedoria de vida. O narrador representa a força comunicativa requerida nas práticas interculturais, aludindo a um sujeito que fala por si, mas a partir de uma experiência de vida coletiva. O narrador tem na oratória um forte aliado para a prática da negociação e da defesa, de sorte que está apto para celebrar acordos ou rejeitar parcerias que lhe representem ameaças reais.

Ambos viajante e narrador movimentam-se interna e externamente, dialogam entre si, trocam experiências, transitam por espaços estrangeiros e familiares, suas experiências por terra ou por mar metaforizam o “sopro vital” que fazem dessas figuras sujeitos interculturais por excelência. Viajante e narrador aprenderam a arte negociação e da convivência hospitaleira a partir do trabalho diário e árduo, em torno do qual construíram um espaço de preservação de sua dignidade e sua individualidade e um espaço de recepção ao estrangeiro, à alteridade. Como símbolo da abertura, eles podem continuamente transformar o espaço e as pessoas do seu entorno, assim como refazer seu arcabouço cultural diante da *des*-coberta do novo.

As metáforas do viajante e do narrador contribuíram para a formulação do nosso pensamento sobre o interculturalismo no campo da práxis social. As duas figuras são facilmente associadas à palavra experiência, o que implica necessariamente uma fase de aprendizado e preparação para que se consiga processar o conhecimento e o reconhecimento de sujeitos e espacialidades fora de seu círculo de familiaridade. Nesse sentido, lembramos que o interculturalismo não pressupõe obrigatoriamente sujeitos prontos e contextos sociais adequadamente adaptados, até mesmo porque as pessoas e o mundo mostram estar despreparados para tal empreitada. Conforme já foi lembrado nesta tese, o *topos* de atuação do interculturalismo é o tempo presente, um tempo desajustado, desconcertado, desarticulado, “out of joint”, lembrando o termo de Jacques Derrida, marcado por cisões, violações, desumanidades, mas que indiscutivelmente necessita, mesmo que partindo do pensamento teórico, de forjar novos princípios, pressionar contra essas circunstâncias desastrosas e indicar caminhos alternativos que não tangenciem extremismos e autoritarismos.

Portanto, ao dialogar com as metáforas do viajante e do narrador, lemos no interculturalismo uma predileção pela experiência, em virtude de sua capacidade de atuar sobre o crescimento e o amadurecimento humano em torno da política do reconhecimento da diferença. Assumir a política intercultural requer, primeiramente, o entendimento e a aceitação dessa postura como válida e produtiva para o “ajustamento do mundo”, visto que o quadro de hostilidades, hierarquias e desconfianças culturais, sensivelmente presente entre os parceiros culturais nas aproximações humanas, desencorajam esses sujeitos a adotarem posturas mais conciliadoras. Assim, o interculturalismo precisa ser vivido e digerido aos poucos, tendo em vista que solicita de uma mudança anímica que predisporia o sujeito a enfrentar o espaço da negociação munido de um interesse pelo acordo.

No último capítulo, dissemos que o interculturalismo implica o empreendimento de um projeto cultural baseado em um estado de direitos, deveres e de justiça. Obviamente, o amparo legal precisa ser constantemente revisto e ampliado em virtude das movimentações humanas que exigem sempre novas necessidades e, portanto, novas leis, códigos e normas que defendam as pessoas de injustiças e indignidades. No entanto, destacou-se enfaticamente a importância de estimular a adoção de uma carta de deveres humanos, que inseririam as pessoas no campo da responsabilização social. Os direitos e deveres devem ser trabalhados para que possam assegurar dignidade e responsabilidade à vida do sujeito em sociedade, de modo a eliminar relações sociais baseadas na coerção e na dependência. O interculturalismo como conquista social deve encorajar políticas públicas que invistam na autonomização do sujeito, para que os trânsitos entre as culturas e os povos possam oferecer maior segurança e tranquilidade. Tal política registra uma conquista considerável quando a prática intercultural surge de uma necessidade e um desejo do próprio homem em vivenciar uma nova experiência de vida, já que autonomia envolve opções e escolhas.

Indivíduo e sociedade, direitos e deveres individuais e coletivos devem ser igualmente trabalhados em qualquer política cultural. Enfim, o interculturalismo não prevê um projeto grandioso além do homem e das forças do homem, mas pode estar presente nos pequenos atos diários, nos pequenos círculos sociais. Homem, cultura e sociedade constituem elementos mutantes e, como em uma brincadeira de toque, a mudança de um contamina os demais, pensamento este que valoriza e incentiva tanto a atuação do indivíduo quanto da coletividade sobre os bens e valores culturais. Nesse sentido, devemos retomar o princípio elementar do interculturalismo que afirma que todas as culturas são valiosas, ao qual se acrescenta a ideia de que todas as culturas são valiosas e, inerentemente, interculturais, isto posto, o que destoia na relação homens-culturas parece ser a falta de entendimento entre os sujeitos culturais.

## 7. Referências:

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Literatura História e política**: literaturas de língua portuguesa no século XX. São Paulo: Editora Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. (org.). **Margens da Cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 159-180.

\_\_\_\_\_. SCARPELLI, Marli Fantini. (orgs.) **Portos Flutuantes**: trânsitos ibero-afro-americanos. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **De vôos e ilhas**: literatura e comunitarismo. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003,

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Trad.: Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2005.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética da Dostoievski**. Trad. de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua**. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 65-70.

BAUMAN, Zygmunt. **Europa**: uma aventura inacabada. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. **Globalização**: as consequências humanas. Trad. Marcus Penchel Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.



BENJAMIM, Walter. O narrador. In: **Obras escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 197-221.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: **Obras escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 114-119.

\_\_\_\_\_. Imagens do pensamento. In: **Obras escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 195-198.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. 3ª ed. Porto: Porto Editora, s.d..

CANCLINI, Garcia Néstor. Noticias recientes sobre la hibridación. In: **Artelatina**. Rio de Janeiro: Aeroplano-MAM, 2000. p. 60-81.

\_\_\_\_\_. **Culturas híbridas**. Estratégias para entrar e sair as modernidade. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

\_\_\_\_\_. **Culturas da Ibero-América**. Diagnósticos e propostas para o seu desenvolvimento. São Paulo: Moderna Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. 3ª. ed. São Paulo: Ática, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2004.

CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 10 ed. Sao Paulo: Cortez, 2003.

CONRAD, Joseph. **O Coração das Trevas**. Trad. Albino Poli Jr. Porto Alegre: L&PM, 1998.

CORNEJO POLAR, Antonio. **O condor voa. Literatura e cultura latino-americanas**. Trad. Jika Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: Edusc, 2002.

DA VINCI, Leonardo. Homem Vitruviano, 1490. Lápis e tinta sobre papel. 34 × 24 cm. Gallerie dell'Accademia. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Homen\\_Vitruviano\\_\(desenho\\_de\\_Leonardo\\_da\\_Vinci\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Homen_Vitruviano_(desenho_de_Leonardo_da_Vinci)). Acesso: 30 janeiro 2009.

DAIBERT, Arlindo. **Macunaíma de Andrade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001.

DEMO, Pedro. **Solidariedade como efeito de poder**. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio**. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

\_\_\_\_\_. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane; Rev. Técnica Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **O animal que logo sou**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

DERRIDA, Jacques. **Papel-máquina**. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004b.

\_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

**DICIONÁRIO ESCOLAR LATINO-PORTUGUÊS**. Org. Ernerto Faria. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 205.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2004. p 145-151.

\_\_\_\_\_. **O que é um autor?** Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. 4ª Ed. Passagens, 2000.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. Aula de 7 de janeiro de 1976. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 3-26.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 12ª ed. Janeiro: Edições Graal, 1996.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GNERRE, Maurizio. **Linguagem, escrita e poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. **Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. Trad. Celia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Atlântico negro**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2001. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 5ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

HOBBSBAWN, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Trad. Marcos Santanita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiro para nós mesmos**. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

**IPOTESI – Revista de Estudos Literários**. Universidade Federal de Juiz de Fora. v. 15, n. 1, jan./jun. 2011. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2011.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão [et al]. 5ª. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LIMA, Luiz Costa. **História, ficção, literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri, SP: Manole, 2005.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LOURENÇO, Eduardo. **Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LOURENÇO, Eduardo. **Nós e a Europa ou as duas razões**. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

\_\_\_\_\_. **A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

MAXWELL, Kenneth. **O império derrotado: revolução e democracia em Portugal**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento laminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFJG, 2003.

MONTANDON, Alain (direção). **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e na cultural**. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht.. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

MORENO, César Fernández. **América Latina em sua literatura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Perspectiva, 1979.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução**. 2 ed. Niterói, EdUFF, 2001.

\_\_\_\_\_. O inumano hoje. In: **Gragoatá**. N° 8, 1. sem. 2000, Niterói: EdUFF. p. 39-55.

NETO, Arnaldo Rosa Vianna. Multiculturalismo e pluriculturalismo. In: **Conceitos de Literatura e cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice (org.). Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. p. 289-311.

NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ONG, Walter J. **Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra.** Trad. Angélica Scherp. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura.** São Paulo: Braziliense, 2000.

PAZ, Octavio. **Signos em Rotação.** Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 1996.

\_\_\_\_\_. **Os filhos do barro – Do romantismo à vanguarda.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PEREIRA, Maria Luiza Scher. **A jangada e o elefante, e outros ensaios: exercício de crítica literária e de literatura.** Juiz de Fora: UFJF, 2009.

PESSOA, Fernando. **Poemas Escolhidos.** São Paulo: O Globo/Klick Editora, 1997.

PIGLIA, Ricardo. Una propuesta para el nuevo milenio. In: **Margens.** Caderno de cultura, nº 2, outubro de 2001, Belo Horizonte.

PLATÃO. **Fedro.** Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007.

RAMA, Ángel. **Literatura, cultura e sociedade na América Latina.** Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

RICOUER, Paul. **Ideologia e Utopia.** Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.** Trad. Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Imperialismo.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Humanismo e crítica democrática.** Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, Silviano. **Nas malhas da letra.** Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). **Reconhecer para libertar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 3ª. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a lucidez**. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.

\_\_\_\_\_. **A jangada de pedra**. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d..

\_\_\_\_\_. **Viagem a Portugal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

\_\_\_\_\_. **A caverna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **As palavras de Saramago: catálogo de reflexões pessoais, histórias e políticas**. Fernando Gómez Aguilera (sel. e org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMF, 2010.

SHWARTZ-BART. **A ilha da chuva e do vento**. Trad. Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Marco Zero, 1986.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da. **José Saramago – Entre a história e a ficção: uma Saga de portugueses**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo**. Córdoba (Espanña): Editorial Almuzara, 2004.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **O homem desenraizado**. Trad. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. Trad. Paulo Henriques Britto São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história**: Foucault revoluciona a história. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e nomadismo**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.