

AS NARRATIVAS DA INTERCULTURALIDADE

António Manuel Hespanha *

1. LÍNGUA COMUM E INTERCULTURALIDADE

Numa altura em que há mais contactos entre os representantes de Estados que têm o português como língua oficial comum, vale a pena reflectir um momento sobre os limites da comunicação intercultural, mesmo que suportada por uma mesma língua veicular.

Todos estamos conscientes dos equívocos que resultam de, tendo culturas diferentes, falarmos a mesma língua.

Estes equívocos resultam sobretudo do facto de, sendo as palavras as mesmas, um certo nível do seu conteúdo semântico — eventualmente aquele que os dicionários não registam — ser muito diferente.

A língua é, como se sabe, uma parte da cultura. O seu contexto integra muitos outros sistemas simbólicos — sistemas de observação do mundo, sistemas de avaliação das coisas, sistemas de construção de inferências. Estando sempre implícitos nos actos de falar (e de escrever), não fazem parte dos processos de aprendizagem de uma língua estrangeira nem se transmitem integralmente quando uma língua é exportada para outra cultura como língua corrente ou veicular.

Quando uma língua é recebida de fora, ela é integrada num outro universo simbólico. Nesta medida, as suas palavras ganham sentidos novos, muitas vezes tão inefáveis, indirectos e subtis que nem sequer são registados nos melhores dicionários. Articulando as mesmas palavras, os interlocutores dizem, de facto, coisas diferentes. Por vezes, a língua originária nem sequer resiste, na morfologia das suas palavras, à força deste novo contexto comunicacional. Nesse caso, surgem os crioulos e os *pidgin* [...], que articulam de forma completamente autónoma o sentido (semântica) com a forma (fonética, sintaxe).

* Professor Coordenador da Faculdade de Direito da Universidade de Macau. Investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Comissário-Geral da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.

Salvo no caso dos crioulos, em que as diferenças linguísticas já são patentes, o mais grave deste diálogo frustrado numa mesma língua é que o desentendimento não é aparente. Aparentemente, está-se falando do mesmo. Mas, de facto, cada um está a falar de coisas diferentes.

No seio de organizações que reúnem falantes da mesma língua, as fórmulas diplomáticas, filhas ou da boa vontade ou de interesses menos bonitos, encobrem este facto da incomunicação com a retórica da fraternidade linguística e do entendimento que ela promoverá. A língua comum suporta um discurso da fraternidade, da história comum, dos destinos comuns, dos interesses comuns. Quando chegamos aos interesses, claramente veremos que eles não são tão comuns como isso, como é natural e inevitável.

Por isso é que parece que uma política sã e honesta da língua comum deve partir de uma análise rigorosa das especificidades. Das especificidades das culturas (que, frequentemente, nem sequer correspondem, ponto por ponto, aos Estados envolvidos, já que há Estados multiculturais), das especificidades das políticas linguísticas quanto à língua veicular, da especificidade dos interesses subjacentes.

Só do reconhecimento dos particularismos da posição de cada uma das partes pode surgir uma estratégia linguística e cultural convergente (ou apenas parcialmente convergente) que seja plural e franca.

O que se diz da língua deve dizer-se de todos os estudos sobre a interculturalidade. É a esse tema que nos dedicaremos a seguir.

2. DESCOBRIMENTO, ENCONTRO, DIALOGO E OUTRAS FORMAS AMÁVEIS

Os fenómenos da interculturalidade estão na ordem do dia.

Por um lado, o mundo contemporâneo tornou-se mais pequeno e integrado, mercê dos progressos das comunicações, reais ou virtuais. As diversas culturas estão mais quotidianamente em contacto.

Mas, sobretudo, o primeiro mundo tornou-se menos auto-suficiente e auto-centrado, ganhando, por isso, uma maior sensibilidade para as culturas diferentes da sua.

Isto deve-se fundamentalmente a duas razões. Primeiro, ao problemático sucesso das tentativas de exportação, por vezes generosas, das formas de vida, sistema político e jurídico, modelos económicos, ocidentais para mundos culturais fora da Europa.

Depois, esta consciência da irreduzível diversidade cultural deve-se também, à experiência directa da diferença cultural experimentada no seio do próprio primeiro mundo, em função das imigrações provindas de fora. Europeus e americanos não têm que fazer viagens de aventura para encontrarem gente com outras culturas, por vezes radicalmente diferentes.

Talvez não por acaso, a reflexão teórica, na antropologia e na sociologia começou a sublinhar muito fortemente o carácter local de

todas as manifestações culturais, instituindo um relativismo cultural que não poupa nem sequer os mais fundamentais valores da cultura ocidental.

Tudo isto se passou numa altura em que a Europa estava a celebrar, com alguma pompa e ingénuo entusiasmo, o quinto centenário dos inícios da sua expansão. A própria designação da efeméride teve que ser adaptada a este novo contexto. «Descobrimento» era inaceitável em face deste descentramento cultural, pois remetia para uma concepção eurocêntrica da história do Mundo. Não é que não fosse verdade que os europeus tinham então descoberto outras terras e outras gentes. Mas como a cultura europeia se assumia como A Cultura e A Civilização, a expressão «Descobrimientos» sugeria que A Civilização tinha então descoberto uma metade da humanidade que vivia na incivilização e na incultura. O que, aliás, o imperialismo europeu não tinha deixado de repetir com todas as letras, sobretudo a partir do século XIX. Ou seja, o que se tornava inaceitável, não era que uma cultura local — a europeia — descobrira outras culturas também locais, que uns nativos (naturais de *um* lugar) tivessem descoberto outros nativos. O que levantava reacções era que só então os povos não europeus tivessem sido descobertos (tocados) pela Cultura, que os nativos tivessem sido visitados pelos não nativos, pelos «não locais», pelos «universais».

Para além de que esta ideia de «descobrimento» colocava os europeus no lado activo, viril, seminador, da história do mundo, remetendo os não europeus para a situação de passivos, pacientes, objectos, para o lado «feminino» da história, prolongando essa metáfora habitual e não inocente da natureza das culturas não europeias como culturas femininas (passivas, não racionais) (Índia), pacientes/enfermas (Turquia), dormentes (China).

A metáfora com que se substituiu a do descobrimento foi a do «encontro». Em si mesma, a ideia de «encontro» é uma ideia neutra. Nada se diz acerca de como foi o encontro, se pacífico, se guerreiro, se igual, se desigual, se benéfico, se prejudicial. Nem muito menos se diz quem ganhou ou perdeu, e o quê, com o evento. Mas a palavra sugere igualdade e bilateralidade e aponta para uma leitura amável da história em que europeus e não europeus se encontram amigavelmente, pondo em comum culturas e aproveitando-se mutuamente disso. O carácter desigual, conflitual, frequentemente brutal, dos contactos é discretamente silenciado. Do mesmo modo, o balanço histórico foi insinuado por expressões de sentido positivo como «diálogo de culturas» e «abertura do mundo». Pelo que sugere, mas, sobretudo, pelo que tenta esconder, esta nova formulação do «encontro» é um expediente retórico bastante mais demagógico do que o anterior.

É por isso que a reflexão histórica e antropológica tem recusado esta retórica amável e tem insistido num estudo rigoroso e justo das modalidades dos «encontros» e das suas consequências.

O que é um estudo rigoroso e justo da colonização europeia?

3. RIGOR E JUSTIÇA

Neste par — «rigor» e «justiça» —, o elemento determinante é o primeiro, porque a justiça, aqui, significa justeza, ajustamento ou adequação da narrativa aos factos. O que remete justamente para a ideia de rigor sobre que se falará em seguida.

Um estudo rigoroso é, desde logo, um estudo consciente das dificuldades epistemológicas do saber sobre a «descoberta», o «encontro» e o que vem depois.

Estas dificuldades arrancam, desde logo, da natureza das fontes utilizadas. Muitas das culturas «encontradas» eram culturas orais, cujo testemunho não ficou para a história, a não ser no discurso indirecto das fontes europeias. Outras deixaram registos escritos. O estatuto destes registos é, porém diverso. Alguns deles são discursos ainda indirectos, constituídos por textos cuja finalidade não era, directamente, a de dar testemunho histórico articulado e grandiloquente, como as crónicas da «descoberta e da conquista». É o caso dos documentos administrativos, das peças (quase sempre, defesas) processuais, das descrições (históricas, geográficas, institucionais) feitas por encomenda do administrador colonial. Aqui, os nativos não europeus nem falam para a história, nem falam, normalmente, nos quadros intelectuais do seu discurso ou, mesmo, da sua língua. A sua palavra é vazada nos modelos discursivos alheios do colonizador que, como mostraram os estudos famosos, desestruturavam a anterior ordem do mundo e privavam o que era possível ser dito de todo o sentido cultural originário. O trabalho de leitura destas fontes obriga a uma rigorosa tarefa de redução do invólucro discursivo europeu e de busca dos frágeis, desarticulados e incoerentes sintomas da mensagem original. Outras vezes — como acontece na Índia ou na China — os povos não europeus detinham e continuam a deter literaturas tão ou mais ricas do que a europeia. Mas as suas fontes não recebem, no discurso histórico ou histórico-antropológico europeu um tratamento semelhante ao das fontes europeias. Por vezes, são puramente passadas em silêncio, com o argumento da dificuldade linguística das línguas exóticas; embora esta despreocupada justificação não fosse minimamente aceitável se se tratasse, por exemplo, de fazer a história dos contactos, digamos, com a Alemanha, sem se saber alemão. Outras vezes são consideradas, mas normalmente numa chave «antropológica» que, não sendo aplicada às fontes europeias, institui uma dualidade de olhares que equivale a dizer que, no caso das fontes não europeias estamos a lidar com textos enviesados por uma cultura local, enquanto que, no caso das fontes europeias, lidamos com discursos neutrais e não deformados culturalmente.

A recuperação destas vozes perdidas como fontes da história é o objectivo da corrente historiográfica e antropológica dos *subaltern studies*, que procura revalorizar as fontes que exprimem o ponto de vista de grupos subalternizados pela perspectiva histórica dos grupos dominantes (ricos, cultos, urbanos, masculinos, brancos, heterossexuais).

Ainda neste domínio do rigor com as fontes, outra corrente metodológica salienta o modo como o saber colonial é produto da própria empresa colonial.

Não tanto porque historiadores, antropólogos ou etno-juristas estejam deliberadamente ao serviço das potências coloniais ou pós-coloniais. Mas porque a própria empresa colonial — sobretudo na sua dimensão política ou administrativa — gera campos de objectos e interesses intelectuais que vão fornecer a matéria-prima dos saberes sobre os espaços coloniais. O exemplo clássico é o do saber colonial britânico, estreitamente ligado aos objectos, temas e interesses criados pela colonização, nomeadamente na Índia.

O rigor no estudo da história da expansão europeia exige ainda algumas cautelas quanto ao estatuto dos conceitos ou figuras do discurso com que se constrói a narrativa. Com frequência, estamos pouco conscientes de como são culturalmente próprias da cultura europeia muitas das categorias com auxílio das quais construímos a narrativa histórica. Conceitos como Estado, direito, arte, religião, literatura, estão ligados à cultura europeia (por vezes apenas à cultura europeia contemporânea) e fazem, frequentemente, muito pouco sentido quando utilizados para descrever outras culturas. A conhecida discussão acerca da natureza religiosa ou não dos «ritos chineses» constitui um bom exemplo dos resultados de uma aplicação transcultural de categorias interpretativas. Mesmo os conceitos de tempo, de espaço, tal como os modelos de explicação da acção humana estão sujeitos às mesmas restrições.

Finalmente, rigorosa deve ser ainda a contextualização histórica. Frequentemente, a historiografia europeia recorre apenas a contextualizações históricas da Europa ao descrever a história das suas relações com o mundo não europeu. Ora Idade Média ou Época Moderna, Guerra dos 30 anos ou Primeira Industrialização são contextos históricos que pouco podem ter a ver com outros cenários da história do mundo. O mesmo se passa com a sociologia ou a ciência política que, frequentemente, contextualizam os dados não europeus com modelos sociais ou políticos que pertencem especificamente às sociedades do primeiro mundo. Uma perspectiva mais rigorosa levará a buscar contextualizações adequadas, descentradas em relação aos cenários europeu e norte-americano.

Rigor quer, afinal dizer, fidelidade à enorme complexidade de perspectivas das relações interculturais. Nestas relações, coexistem, desde logo, duas leituras, cada qual obedecendo a modelos próprios de interpretação do que se está a passar. Cada um vê o outro segundo as suas próprias categorias de observação, de avaliação e de imaginação. As próprias experiências do contacto vão afinando, progressivamente, estas leituras, à medida em que se vão frustrando as expectativas originais. Depois, desenvolvem-se interesses muito variados de uns em relação aos outros. Esses interesses vão suscitando avaliações recípro-

cas. De um lado e de outro, os pontos de vista vão variando. Mas a sua especificidade recíproca mantém-se sempre. A ideia de diálogo de culturas é, frequentemente, menos realista do que esta outra de monólogos cruzados. O entendimento mútuo não é, na esmagadora maioria dos casos, senão uma aparência, baseada em mal-entendidos. E, na verdade, são estes mal-entendidos interculturais que possibilitam a comunicação que existe.

Em suma, não há síntese ou fórmula diplomática que possa reduzir as contradições e equívocos inerentes aos contactos interculturais.

4. LUSOFONIA E DIVERSIDADE

Voltemos, porém, a este espaço da lusofonia.

Que pode ser feito hoje com a lusofonia?

Num mundo que se organiza cada vez mais sobre os processos de comunicação, a «questão linguística» assume um papel cada vez mais determinante. Esboçam-se complicadas e caríssimas estratégias de domínio linguístico ou de resistência à absorção. O peso dessas estratégias obriga a que, no interior de cada bloco linguístico, se insista na coerência, na unidade, no apagamento dos particularismos, na uniformização ortográfica.

Tragicamente, para que a língua comum seja cada vez mais de todos, força-se a que se seja cada vez menos de cada um. Em cada bloco linguístico, a uma constelação de versões personalizadas de um mesmo tronco tende-se para uma espécie de esperanto local, sem carácter nem alma. A inevitável integração cultural do mundo tende a fazer-se à custa da diversidade das línguas e das culturas.

Perante a magnitude dos desafios em jogo, já se começa a tender para monstros ainda mais vastos. Da lusofonia, já se passa à latinidade. Como se fosse possível encontrar alguma substancial identidade entre a Zambézia, a Patagonia, Castela-a-Velha, a Ligúria, a Provença e Porto Rico. Com o que a ameaça da integração e descaracterização agora em torno de uma mera raiz latina se torna ainda maior. E, tal como acontece, nas comunidades linguístico culturais mais tradicionais (mesmo na comunidade da lusofonia) esta descaracterização nunca é igualmente repartida, havendo sempre alguém que paga facturas maiores ou que cobra juros mais interessantes.

Nestes termos, o espaço da lusofonia, onde, apesar de tudo, há um maior equilíbrio cultural do que noutros espaços linguísticos — como o da anglofonia ou da francofonia — deveria, em primeiro lugar, abandonar a retórica da identidade e da fraternidade. Neste sentido, nada mais falso e perigoso do que o dito de Pessoa de que «a minha Pátria é a minha língua», pois no português coexistem e devem continuar a coexistir muitas pátrias, mesmo mais pátrias do que Estados. A ideia de «uma língua, uma pátria» é uma ideia imperialista, qualquer que seja o Estado que se faça passar pela tal pátria comum. Abandonada a retórica da

identidade, é possível inventariar as diferenças e apreender a real complexidade do mundo da lusofonia. Complexidade cultural, desde logo. Complexidade dos olhares que uns lançam sobre os outros. Complexidade nos papéis que cada um se atribui dentro do todo. Complexidade das trocas culturais no espaço lusófono e das imagens que cada um tem sobre essas trocas. Depois, complexidade linguística. Complexidade, por exemplo, das políticas da língua comum frente às políticas das línguas crioulas. Pois é claro que elas são, normalmente, contraditórias: promover o ensino da língua-raiz é matar os crioulos. Complexidade, por exemplo, dos métodos de ensino do português, que não podem ser os mesmos no Minho, na Lunda ou junto da população chinesa de Macau. Complexidade das políticas ortográficas, que não terão, porventura, que ser tão universais e congêntes como se diz, admitindo espaços de variabilidade regional.

Ao contrário do que por vezes se pensa, a complexidade e diferenciação são sinais de riqueza e de progresso. Tanto na biologia como na cultura. A glosso-diversidade que Deus parece ter tido a sabedoria de instaurar em Babel não é o castigo do pecado, mas a recompensa da ousadia e da criatividade.

