

A DIASINCRONIA MULTICULTURAL : AS TRADUÇÕES NÃO BASTAM

Teotónio R. de Souza

Professor Catedrático e Director do Curso de Licenciatura em História e de Mestrado em História Política e Social da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

E importante que eu defina logo no início aquilo que entendo por «dia-sincronia cultural», porque essa expressão não é de uso corrente, mas tem a ver com o tema geral deste ciclo de conferências, ou seja, com «inter-culturalidade». Compreendo eu, e espero que estejam de acordo os outros responsáveis pela organização deste projecto, que estamos aqui para estimular e promover um *interesse* respeitoso e dialógico (quero que prestem atenção à origem latina da palavra, *inter+esse*, estar juntos como parceiros) pela *dia-sincronia* cultural, em que se admita a realidade da multiplicidade de culturas com as suas especificidades, constituindo uma *multiversidade* cultural humana, ao lado da *biodiversidade* da natureza, já reconhecida como núcleo da humanidade. Falta ainda lutar muito pelo reconhecimento da *multiversidade* cultural como património da humanidade.

A *sincronia* da multiplicidade de culturas é difícil de negar, e é óbvia a *diacronia* das culturas que aparecem e desaparecem no decorrer da História. Na fase colonial, a construção «orientalista» do Oriente era feita à medida e acomodada aos interesses do Ocidente. Foi e continua a ser um grande projecto de tradução. Voltaremos a isso dentro em breve. Se esse projecto não teve todo o sucesso com que o Ocidente contava, isso aconteceu porque as realidades culturais são essencialmente meio-ambientais com um contexto material próprio. Não se constroem nos laboratórios de globalização ou por Macdonalização. Imperialismos, colonialismos e globalização conseguiram criar *assimetrias* culturais através da subordinação dos povos e com a imposição de *superioridades* culturais. As campanhas de *kulturkampf* ou de «arianização» e limpezas étnicas também fazem parte de história ocidental e oriental mais recente.¹

Paradoxalmente, a crescente infertilidade da sociedade ocidental e a conseqüente necessidade de adquirir mão-de-obra barata e não, através da imigração, torna incontornável um novo confronto de culturas no próprio ocidente. Em Portugal não ser comparável com o fenómeno efémero e desejado de um encontro com diversos Outros na Expo '98!² Ao mesmo tempo, a máquina ocidental de globalização económica está a enfrentar as resistências culturais no resto do mundo, e no próprio Ocidente. Essas resistências culturais ao projecto ocidental de «modernidade» através dos seus conceitos próprios de racionalismo e secularismo, estão a tornar difícil e dispendiosa uma nova fase de dominação pós-colonial.

Os grandes resistentes são os países asiáticos com populações e mercados em grande escala e de grande atracção para os interesses capitalistas ocidentais. É o velho continente que soube resistir aos assaltos culturais da missão cristã do colonialismo europeu, que se auto-proclamou de «velho» em relação às Américas. Após cinco séculos da dominação colonial europeia não se vê na Ásia nem 3% de popu-

¹ Léon Poliakov, *O mito ariano*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

² Rui Telmo Gomes, «Quotidianos Colectivos: Espaço público e sociabilidades na Expo '98», *Sociologia: Problemas e Práticas*, N.º 31, Dezembro de 1999, pp. 83-102.

lação cristã a partilhar os sentimentos e afectos dos seus «irmãos» cocrístãos e antigos «benfeitores» coloniais. Os «valores asiáticos» das culturas orientais³ mantiveram-se firmes, e a comunicação social que controla tão bem o sistema democrático no Ocidente não conseguiu até agora globalizar o tipo de discursos políticos ocidentais de cariz «racional» e «secular» da herança cultural do modernismo ocidental.⁴ Está aqui uma grande falha de traduções! Leva-nos a concluir que os valores culturais não se traduzem, podem sim é dialogar e conviver, embora sempre haja elementos culturais periféricos que podem ser traduzidos de forma a serem imitados, mas nunca terão o mesmo sentido que eles têm na sua matriz cultural própria. É como se adoptam alguns pratos de culinária, ou algumas modas de vestir, ou algumas técnicas de meditação Ioga ou Zen. Neste último caso, por exemplo, sem abandonar a salvação que depende de Outro Absoluto é uma ilustração de sincretismo liberal, traduzindo [leia-se reduzindo] as práticas religiosas orientais às técnicas de gestão de stress ou de fadiga espiritual. As meditações orientais nunca procuraram uma salvação que viesse de fora, e muito menos dos gurus do mercado capitalista. São formas de auto-disciplina e auto-redenção, que requerem auto-negação do ego que o Ocidente preza mais do que nunca.⁵

Falando da teoria crítica moderna, não resisto fazer algumas referências a Boaventura de Sousa Santos, que aponta para uma das suas fraquezas fundamentais, nomeadamente a de não ter reconhecido que a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima aquilo que é criticável. O que conhecemos é sempre o conhecimento em relação a uma certa forma de ignorância. No projecto da modernidade Boaventura de Sousa Santos distingue duas formas de conhecimento: o conhecimento-regulação, cujo ponto de ignorância se designa por caos, e cujo ponto de saber, por ordem. E uma outra forma de conhecimento, conhecimento-emancipação, cujo ponto de ignorância se designa por colonialismo e cujo ponto de saber, por solidariedade. Ambas as formas de conhecimento estão inscritas na matriz da modernidade eurocêntrica mas o, conhecimento-regulação veio a dominar totalmente o conhecimento-emancipação, e isto devido ao facto de a ciência moderna se ter convertido em conhecimento hegemónico. O colonialismo reduziu o outro a objecto, recusando reconhecê-lo como sujeito. A solidariedade consistiria em converter esse conhecimento em reconhecimento, e não ficarmos parados com o conhecimento como um princípio de ordem sobre as coisas e sobre os outros.

Segundo o mesmo sociólogo português, é urgente transitarmos de monoculturalismo para multiculturalismo, reconhecendo o Outro

enquanto produtor de conhecimento. Já não se pode continuar com a destruição de outras formas de saber, sobretudo daquelas que são próprias dos povos que foram objectos do colonialismo ocidental e continuam a ser objectos do pós-colonialismo globalizante. Sob a capa de valores universais autorizados pela razão, continua a ser imposta a razão de uma «raça» (expressão de Boaventura de Sousa Santos), de um sexo e de uma classe social.⁶ Mesmo que agora deixemos o Outro falar, será que ele não deverá utilizar necessariamente a linguagem hegemónica, a linguagem que não respeita as diferenças e prima-se por indiferença para com outras maneiras de pensar ou não-pensar? O conhecimento multicultural implica solidariedade nas diferenças.

Gostaria agora citar o psicanalista C. G. Jung. Logo após uma visita que fez à Índia, publicou um texto que intitulou: «What India can teach us», Nova Iorque, 1939: «Graças a Deus, ainda existe um homem que não aprendeu a pensar, mas é capaz de perceber seus pensamentos como se fossem visões ou coisas vivas... É verdade que os processos lógicos da Índia são divertidos e é espantoso ver como fragmentos da ciência ocidental vivem lado a lado com aquilo que nós, inadvertidamente, chamamos de superstição. Os indianos não são afectados por contradições aparentemente intoleráveis. Se existem, é porque são peculiaridades desse pensar... O indiano não procura no universo detalhes infinitesimais. Sua ambição é ter um conspecto do todo. Ainda não sabe que é possível atarraxar firmemente o mundo vivo entre dois conceitos. Já pensaram o quanto de conquistador (para não dizer de ladrão ou assaltante) há nesta expressão “conceito”? Vem do latim concipere, “tomar algo agarrando-o completamente”: É com esta atitude que nos dirigimos ao mundo. O “pensar” do indiano, porém é um aumento de visão e não um ataque predatório aos campos ainda não conquistados da natureza.»⁷

Para promover o conhecimento-multicultural Boaventura de Sousa Santos advoga um teoria de tradução, que ele designa por hermenêutica diatópica, que pode tornar uma aspiração ou uma prática numa dada cultura compreensível para outra cultura, servindo-se assim de um suporte epistemológico às práticas emancipatórias. Quem tiver já lido a obra mais recente de Boaventura de Sousa Santos, a sua Crítica da razão indolente, é particularmente estimulante o sexto ou o último capítulo intitulado «Não disparem sobre o utopista».⁸ Propõe a utopia como o único caminho para pensar o futuro, e define essa utopia como exploração, através da imaginação, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito. Admite que esse tipo

³ <http://www.sintercom.org/polinfo/polessays/sen.html>, Amartya Sen, o prémio Nobel de economia em 1998, não nega a existência de valores asiáticos, mas chama atenção para algumas simplificações teóricas e alguns abusos de direitos humanos a que esse mote dá cobertura.

⁴ Yeo Lay Hwee & Asad Latif (org.), *Asia and Europe: Essays and Speeches by Tommy Koh*, Singapore, World Scientific Publ. Co., 2000.

⁵ C.G. Jung, *Psicologia e Religião Oriental*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 57, *passim*.

⁶ Boaventura de Sousa Santos, «Porquê é tão difícil construir uma teoria crítica?», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N.º 54, Junho 1999, pp. 197-215.

⁷ C.G. Jung, *Civilização em Transição*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp. 226-227.

⁸ Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, Vol. I, Porto, Edições Afrontamento, 2000, pp. 305-35.

de utopia é duplamente relativo. Por um lado, chama a atenção para o que não existe enquanto (contra) parte integrante, mesmo que silenciada, daquilo que existe, ou seja, para aquilo que pertence a uma determinada época pelo modo como está excluído dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, dado que a sua forma de imaginar o novo é parcialmente constituída por novas combinações e escalas daquilo que existe, e que são na verdade, quase sempre meros pormenores, pequenos e obscuros, do que realmente existe. A utopia requer, portanto, um conhecimento da realidade profundo e abrangente como meio de evitar que o radicalismo da imaginação colida com o realismo. Apesar, das vacinações científicas da modernidade de maneira a criar anti-corpos contra as «utopias irreais» (em contraposição às suas «utopias realistas»), a utopia assenta numa nova epistemologia e numa nova psicologia. Enquanto nova epistemologia, a utopia recusa o fechamento do horizonte de expectativas e de possibilidades; enquanto nova psicologia, a utopia recusa a subjectividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas. É uma utopia que se baseia numa arqueologia do presente, nas escavações dos silêncios e silenciamentos e questões que ficaram por perguntar.

Apresento esta preocupação expressa em tempos recentes por Peter Sloterdijk, filósofo alemão que provocou um grande debate nos últimos três anos sobre antropotécnica e bio-engenharia, através do seu livro *Regras para o Parque Humano* (1993).⁹ O debate parece ter sido retomado tardiamente por Boaventura de Sousa Santos, com pouca ou nenhuma participação notória em Portugal. Acho esse debate fundamental para podermos situar de maneira relevante e contextual as teorias de tradução. Para além do interesse meramente linguístico, a importância semântica das traduções tem sido sempre valorizada, de uma maneira dissimulada na maioria dos casos, mas nem sempre. As traduções fizeram parte integral do projecto europeu da modernidade e foi uma arma de colonização e dominação.

Posso ilustrar isso com referência aos esforços, tanto admiráveis como tristes, da missão portuguesa no Oriente, e mais particularmente em Goa, a capital do Estado português da Índia, que eu conheço melhor. Como um acompanhamento importante dos «descobridores» e colonizadores, os missionários efectuaram a penetração das culturas indígenas, redigindo e reformulando as suas tradições, no processo de traduzir para as suas línguas as novas doutrinas religiosas e conceitos do Ocidente europeu. Publicaram glossários, cartilhas de doutrina cristã, compuseram gramáticas, manuais para bem confessar, etc.¹⁰ Notou-se esse esforço durante um século e meio. Foi o tempo que foi

necessário para montar efectivamente as estruturas militares e políticas de dominação colonial, bem como para criar um grupo social indígena dependente dos interesses coloniais.

A partir dos meados do século XVII, nota-se uma inversão da estratégia da política cultural. Os missionários já não demonstram interesse em aprender as línguas dos naturais, como o tinham feito com grande préstimo até então, e surge legislação no Estado da Índia, obrigando os naturais a aprenderem a falar e escrever em português para serem elegíveis para a celebração dos seus casamentos e para serem ordenados padres. Somente a segunda parte dessa pretensão colonial teve sucesso, embora a lusofonia em Goa nunca chegou a identificar-se com a lusofilia. Os indianos têm uma longa tradição, ditada pela necessidade geográfica de conviver com várias línguas dos povos vizinhos, e sempre aprenderam a utilizar algumas delas por razões pragmáticas, mas nunca sentiram a necessidade de substituir qualquer delas pela sua língua própria.¹¹ A chegada de estrangeiros, mesmo antes dos europeus, não os convenceu da necessidade de alterar o seu comportamento, embora souberam outra vez adoptar o inglês por razões práticas de gerir a política moderna de estado-nação no seu contexto peculiar de estado-nações!

Falei das composições literárias-religiosas dos missionários em línguas dos naturais. Serviram-se de tradução como um instrumento de subversão cultural. Quando foi necessário encontrar o equivalente do demónio como inimigo de Deus e de tudo que consideravam de positivo no novo esquema religioso, encontraram-no na designação que os goeses hindus davam aos espíritos protectores da aldeia e das localidades circumvizinhas. Ao devchar foram assim atribuídas as qualidades perversas do demónio! O devchar continuou a ter as suas atribuições positivas para os hindus, mas os convertidos já não podiam fiar-se dele! Podem imaginar as consequências reais dessa transformação do conceito na vida social. Quando era a vez de encontrar uma palavra para designar o altar, preferiu-se deixar a sociedade hindu com a sua *vedi*, e para marcar a diferença, a novidade e a superioridade do culto cristão foi introduzido o neologismo *altar*. E o mesmo se fez com o pessoal ligado ao novo culto: *padri* substituiu o *bôto*, ou o *purohit* do culto tradicional hindu.

Antes de concluir, umas palavras sobre os confessoriais, manuais produzidos para ajudar os naturais a confessarem bem, e para os confessores compreenderem o que ouviam como pecados ou imperfeições as serem absolvidas e corrigidas. A visava-se o penitente que como não é possível curar-se de males corporais sem revelar tudo ao médico, o mesmo devia ser praticado no confessorial para se livrarem dos males espirituais. Entre as perguntas que são formuladas para assistir ao penitente para se preparar a fazer um exame prévio de consciência, pergunta-se-lhe se ele provocou alguém a tomar *zati*, o termo que no repertório das línguas

⁹ Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London, Verso, 1988. Acho estranha a omissão deste título na extensa bibliografia no citado livro de Boaventura de Sousa Santos. O sociólogo português parece ter trazido a Portugal uma década de anos mais tarde algumas das ideias seminais de P. Sloterdijk. Ver o apêndice e consultar a página web: <http://www.cogitosearch.com/dossiers/sloterdijk.htm> <http://www.cogitosearch.com/dossiers/sloterdijk.htm>

¹⁰ Mamyama Tom, *Selective bibliography concerning the Jesuit mission press in the sixteenth and seventeenth centuries*, Nagoya, Nanzan University, 1996.

¹¹ Teotónio R. de Souza, «Gilberto Freyre na Índia» e o «Luso-Tropicalismo Transnacional», Lisboa, CEPESA, 2001.

guas europeias foi substituído por casta de origem portuguesa. O termo no interrogatório identificava zati com ser hindu. O outro termo utilizado para designar o Hindu vis-a-vis o cristão-convertido ou o muçulmano é *konknó*, que até então significava meramente habitante do Concão, a zona litoral que inclui Goa e estende-se para o norte e para o sul de Goa. É um novo conceito que entrou na fala dos cristãos de Goa, para se distinguirem dos Hindus. É interessante a distinção que faz no contexto do sexto mandamento entre as prostitutas cristãs e hindus, designando as primeiras por solteiras e as segundas por *cheddys*. O interrogatório quer ainda saber se o penitente fazia sexo pela frente ou por trás, ou se tinha por hábito masturbar. Encontram-se no confessionalário as expressões usadas por todos nessa altura na língua Concani, diferentes da expressão *foder*, *fud* e outras palavras afins de origem portuguesa, que entraram no vocabulário da sexualidade dos convertidos. É também interessante o anexo das designações das relações de parentesco, por consanguinidade e por afinidade, que acompanhava o manual das confissões. Era indispensável esse conhecimento para o confessor decidir a gravidade de certos pecados. Mas a prática de confissão não deixava de ser uma grande ajuda para a administração colonial. Quando se trata do sétimo mandamento, pergunta-se se o penitente fugia ao pagamento de impostos e rendas, entrando ainda no pormenor de perguntar se o penitente alguma vez tentou substituir alguma página do livro de contas da aldeia, ou se tentou alterar alguma escrita em seu favor. Ficamos assim a saber que o interesse missionário nas traduções era um acompanhamento cultural de grande importância para a implantação e penetração colonial.¹²

Em conclusão, o que tentei salientar nesta minha comunicação é a importância de converter uma mera aceitação passiva, quando não é a desgraça de resistências ou atentados contra a sincronia multicultural, numa diasincronia activa e dialogante de inter-culturalidade, num reconhecimento da multiversidade cultural, como património da humanidade para o enriquecimento de todos. Nesse processo, as traduções podem ser uma ajuda inicial e concomitante, mas não podemos deixar de estar sempre atentos às dissimulações e agendas ocultas dos projectos de tradução que servem os interesses de globalização monoculturizante.¹³

Apêndice

<http://www.estacaoliberalidade.com.br/autores/sloter.htm>

Alguns trechos extraídos das «Regras para o Parque Humano» e comentários sobre a polémica que gerou:

¹² Teotónio R. de Souza, «Uns confessionalários inéditos: Instrumentos de missão e fontes para a história de Goa», *Amar, Sentir e Viver a História* (Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão), Lisboa, Ed. Colibri, 1995, pp. 1087-1102.

¹³ Teotónio R. de Souza, *Orientalismo, Ocidentose e Outras Viroses*, Lisboa, Centro de Estudos em Teologia / Ciência das Religiões, Caderno Nº 5, Universidade Lusófona, 2001.

«Com o estabelecimento mediático da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão) e depois de 1945 (televisão) e mais ainda pela actual revolução da Internet, a coexistência humana nas sociedades actuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas. Quem considera demasiado dramático o prefixo “pós-” nas formulações acima poderia substituí-lo pelo advérbio “marginalmente” – de forma que nossa tese diz: é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais.»

«O que ainda domestica o homem, se o humanismo naufragou como escola da domesticação humana? (...) O que domestica o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do género humano permaneceu obscuro quem -ou o quê -educa os educadores, e para quê? Ou será que a questão sobre o cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação?»

«Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie – se uma antropotecnologia futura avançará até um planeamento explícito de características, se o género humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à selecção pré-natal – nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se à nossa frente o horizonte evolutivo.»

A polémica:

«Peter Sloterdijk, autor do cultuado *Crítica da razão cínica*, símbolo de uma geração herdeira da Teoria Crítica, é o pivot de um escândalo que está dividindo a intelectual idade europeia (...). Sloterdijk propõe um Conselho de cientistas e filósofos para criar um discutível Parque Genético Humano (*Menschenpark*), como reservatório para salvar e aprimorar a espécie da imbecilidade e brutalização induzida pelas médias. Ato contínuo, Jürgen Habermas abriu fogo contra Sloterdijk e a confusão, que promete abalar os alicerces de toda uma área do pensamento, já está na média europeia.» (Jornal do Brasil, *Idéias/Livros*, 25/9/99).

«Para Sloterdijk, a reacção “horrorizada” de parte da “boa consciência” humanista contra a engenharia genética não passaria de uma tentativa de silenciar sobre a técnica selectiva, a fim de poder realizá-la exactamente em silêncio: o horror na verdade é cinismo, diz ele, evocando seu livro “*Crítica da razão cínica*” (1983).» (Luiz Felipe Pondé, Folha de S. Paulo, 10/10/99).

«Essa proposta (de uma Assembleia Geral das Ciências do Homem para discutir os limites da biotecnologia e a formulação de um código de conduta) não é tão absurda quanto pretendem os inimigos do filósofo. Ao contrário: são os postulados iniciais de Sloterdijk que podem causar preocupação: morte do humanismo, decisão de se permitir pensar no

A diasincronia multicultural...

fim total dos tabus, na exigência de uma plena liberdade, ao contrário da Alemanha da culpabilidade. É nesse sentido que Sloterdijk constitui uma ruptura franca com a filosofia alemã do pós-guerra.» (Gilles Lapouge, O Estado de S. Paulo, Cad. 2/Cultura, 17/10/99).

«(O texto) provocou uma verdadeira tempestade pública na Alemanha... Sujeito: o futuro do humanismo e o devir da civilização europeia. Perspectivas: nada menos do que o título anuncia: "regras para o parque humano" na época da "antropotecnologia". O Monde des Débats toma ... portanto a iniciativa de publicar a integralidade de um texto filosófico tão longo quanto árduo, e considerado por seus adversários como explosivo, senão perigoso: é o preço por vezes a se pagar para a honestidade dos debates e das polémicas.» (Le Monde des Débats, Outubro de 99).

«Acusa-se Peter Sloterdijk de brincar com a eugenia ignorando todo e qualquer perigo, ao passo que ele toma a pluma para impedir seus adversários de minimizá-lo! Belo exemplo de incompreensão... Qual é afinal este perigo? O de não ver que uma guerra mundial começou "a respeito das variantes da criação do homem".» (Bruno Latour, Le Monde des Débats, Novembro de 99).

«Não importa o que tenha acontecido com esta polémica toda, o importante para mim é que a discussão sobre a antropotecnologia finalmente tenha acontecido.» (Depoimento ao editor, Frankfurt, Outubro de 99).