

A RECONSTRUÇÃO DO CORPO E DO TEMPO NO DIALOGO TRANSCULTURAL

THE RECONSTRUCTION OF BODY AND TIME IN THE TRANSCULTURAL DIALOGUE

Ondina Pena Pereira¹

PEREIRA, O.P. A reconstrução do corpo e do tempo no diálogo transcultural. Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum., São Paulo, 13(2): 92-99, 2003.

Resumo: Discute-se as possibilidades de se estabelecer uma autêntica comunicação entre culturas, respeitando-se a sua diversidade. A pretensão promoção do ser humano à universalidade prevista no processo de globalização, tem se apresentado, ao contrário, como um processo de homogeneização forçada de todas as culturas, sob o domínio do mercado. Com base em etnografias de povos não modernos, busca-se aqui resgatar a singularidade das culturas, através de análise da relação diferenciado que estas estabelecem com o corpo e com o tempo, diferença, por sua vez, fundada na relação com a morte. A partir dessa análise, reflete-se sobre uma ética do diálogo transcultural, baseada na diversidade.

Palavras-chave: diálogo; singularidade; universalidade; cultura; corpo; tempo.

As reflexões aqui presentes versam sobre a possibilidade de se constituir espaços interculturais nos quais o diálogo venha a acontecer de uma maneira autêntica e faça aparecer o valor da diversidade. Com a globalização, vivemos o risco de banir do horizonte a alteridade, com o alibi de promover o ser humano à universalidade. Entretanto, o conceito mesmo de universalidade, no seu sentido moderno, quando aplicado à idéia de humano, pode se tornar um conceito vazio, formal, a menos que seja dialeticamente articulado com a idéia de singularidade.

Como ponto de partida, constatamos, por meio de algumas etnografias de povos não modernos, não ocidentais, a existência de uma pluralidade de formas culturais cuja significação pode ser encontrada na análise de sua relação com o corpo e com o tempo.

Pensemos, primeiramente, na relação com o tempo, na qual nós nos encontramos diante de uma divergência radical: a velocidade do tempo no ocidente moderno em contraposição ao que é considerado como a lentidão dos outros. Na possibilidade de reconciliação entre a velocidade e a

lentidão enquanto singularidades de cada uma das culturas investidas no contato, suponho poder encontrar um dos indícios da universalidade não-formal, portanto, plena.

Tentemos, então, desvelar a temporalidade ocidental contemporânea. Não é possível recusar a concepção segundo a qual nós vivemos atualmente em uma sociedade submetida à aceleração do tempo. Esta realidade foi descrita em estudos de vários autores, pertencentes a diferentes domínios do conhecimento.

Em geral, trata-se, nesses estudos, de analisar os impactos dessa aceleração sobre a vida psíquica, intelectual, social e cultural. Esses impactos foram desvelados por meio de diferentes idéias: seja que vivemos no “mundo do descartável” e da “obsolescência instantânea” (TOFLER 1970): seja que a razão explicativa, praticada pelo mundo moderno – o encadeamento de causas e de efeitos – é incapaz, diante da velocidade do aparecimento das coisas, de produzir suas causas (BAUDRILLARD, 1983); ou, então, através da idéia de um mundo de tal forma invadido por formas aceleradas de comunicação e de locomoção,

¹ Mestre em Filosofia, pela UFMG, Doutora em Antropologia, pela UnB, Professora do Mestrado em Psicologia da Universidade Católica de Brasília.
Endereço: SQN 303 - Bloco F - apto. 308 CEP 70.735-060 - Brasília - DF - E-mail: ondina.pena@brturbo.com / opena@pos.ucb.br

que faz do momento do percurso, do itinerário, uma espécie de não-lugar (VIRILIO, 1989).

Segundo essa perspectiva de eliminação do percurso, os modernos são transportados de um ponto a outro do espaço e do tempo, mas a viagem enquanto tal é eclipsada, transformada em alguma coisa sem importância, sem valor. As únicas referências, nesse sentido, são o ponto de partida e o de chegada (ou seja, os aeroportos, as estações, etc).

Para esclarecer esta questão, torna-se importante pensar em etnografia que fizeram descrições de culturas cuja relação com o movimento e com a velocidade é estranha ao que se vê no mundo ocidental moderno. O contato entre culturas, do qual pode surgir o encontro etnográfico, mais do que qualquer elaboração teórica, parece ser a forma mais rica e convincente de praticar a crítica radical das categorias com as quais nós pensamos o mundo. No contato com o outro, nossos códigos são expostos aos códigos da alteridade, nossas construções mentais são confrontadas a respostas, são introduzidas na troca. Nesse processo, várias vezes as respostas são perturbadoras, ou seja, elas se apresentam menos como respostas do que como desconstruções das questões. Assim, ao invés de responder a um conteúdo, certas respostas sugerem que se retome à questão, isto é, que se reveja os elementos que estão na base da forma segundo a qual a questão foi construída. É a própria operação mental que é interpretada, que é desmantelada, e que se abre à compreensão de outras formas de experimentar o mundo. Trata-se, portanto, de uma exposição dos limites das categorias lógicas que estão presentes no momento do contato.

Com relação à noção de corpo no ocidente moderno, por exemplo, alguns reverses aconteceram no jogo do contato. Penso aqui em dois diálogos etnográficos que evocam a questão. Primeiramente, aquele do indígena que, diante do constrangimento de explicar sua nudez ao branco, responde enfaticamente: “Em mim, tudo rosto”. Em segundo lugar o informante melanesiano de Mauriee Leenhardt que diante da observação desse último, segundo a qual ele lhes havia trazido o espírito, responde que o espírito não lhes havia jamais faltado. mas, sim, o corpo.

A partir da primeira resposta, “em mim tudo rosto”, que pensar? Que questão ela traz à idéia ocidental do corpo, quais são os elementos específicos da cultura moderna redescobertos aí? Qual é o sentido da cisão ocidental corpo/rosto?

Entre os modernos, é possível dizer que a nudez é o fetiche do corpo, a forma segundo a qual sua “verdade” é transcrita. O corpo faz parte da metafísica da verdade escondida e de sua re-

velação”, por isso é preciso que ele se apresente velado (vestido) com a possibilidade de ser desvelado (desnudado).

Não é assim que as coisas acontecem nas culturas nas quais o corpo é tomado na sua superfície, sem que ele seja imaginado como uma metáfora do desejo ou como o portador de uma verdade escondida.

A resposta do indígena nos envia a HEGEL (1980, p. 207) e à sua idéia do fenomenal, da aparência, da superfície do corpo humano como aquilo que revela a “presença e as pulsações do coração”. Ou seja: um corpo irreduzível à nudez e à revelação, na medida em que ele é sempre “véu simbólico”, “sede da alma que torna visível do espírito” (HEGEL, 1980, p. 907).

Segundo esse ponto de vista, não se pode acreditar na existência da nudez, na medida em que o corpo é sempre um “jogo de véus”, no qual se anula enquanto coisa. Ao mesmo tempo, não se toma em consideração a cisão alma corpo, pois o coração, operando como metáfora da alma, bate dentro do corpo faz bater o corpo. A pulsação é o elemento que, uma vez introduzido, faz mover dialeticamente a oposição alma/corpo, superando-a.

Entre os modernos, só o corpo, recoberto pelo “véu” de sua riqueza expressiva, oferece-se ao olhar, enquanto que em outras culturas e mesmo no texto de Hegel, tanto o corpo como o rosto são olhados e olham, porque não há nenhuma evidência do corpo “enquanto tal”, enquanto “infra estrutura material do desejo”, mas somente enquanto aparência, fenômeno, em que o corpo é sempre velado, coberto pelas “pulsações do coração” (BAUDRILLARD, 1979).

A resposta do indígena nos obriga a examinar essa idéia de um substrato, de alguma coisa subjacente aquilo que a cultura empresta ao Corpo, isto é, essa resposta traz a dúvida sobre a suposição de que, além da demolição do sentido, ainda resta alguma coisa. Isso nos faz pensar que os modernos não somente desmembram o corpo – e fazendo isso eles perdem de vista sua totalidade – mas também privilegiam uma parte desse corpo como guardião de uma verdade objetiva, universal. Eles criaram um sentido que se esconde no interior da realidade corporal, ali onde outras culturas criaram o corpo fenomenal que, enquanto tal, não esconde nada.

Até esse momento de nossa discussão, o corpo, dentro dos limites de um encontro etnográfico, é ainda presença, seja como superfície totalmente expressiva, seja como metáfora do desejo.

Entretanto, no segundo exemplo de diálogo etnográfico mencionado, o encontro intercultural torna evidente a existência de um povo cujo

corpo é ausente. Vejamos, dentro dessa experiência, a forma de desconstrução que pode advir.

LEENHARDT (1947) evidentemente formulou sua questão segundo os códigos ocidentais, obedecendo à cisão dos tennos alma corno e dando valor ao primeiro termo. Quer dizer que se os modernos tem um corpo material ao qual uma gorma abstrata e imaterial dá uma lógica e o transcede, e se eles estão diante de um povo que consideram distantes da capacidade de abstração, eles pensarão que a esse povo não faltaria a materialidade do corpo, mas uma instância mais abstrata, a alma, o espírito, o pensamento.

A réplica perturbadora do melanesiano, segundo a qual é o corpo que lhes falta, transforma a perspectiva de Leenhardt que, depois desse diálogo, consagrou grande parte de sua teoria etnológica à produção de uma exegese dessa resposta, em uma tentativa de compreender a estrutura de experiência di Gerente que torna esta resposta possível.

De que maneira esse diálogo se volta sobre o dualismo moderno. especialmente o dualismo alma-corpo e o decifra? Como os modernos, diante do olhar do “outro”, podem reverter o conhecimento que pretendem ter do outro em um processo de autoconhecimento?

Sem dúvida, há uma semelhança de forma entre os dois diálogos mencionados. Eu acredito que essa semelhança – se nós nos colocamos em uma perspectiva diferente da racionalidade moderna – reenvia à idéia segundo a qual o diálogo entre culturas diferentes cria uma configuração completamente nova onde nem os pressupostos teóricos do ocidental nem os do não ocidental podem permanecer os mesmos.

Analisando a abordagem de Leenhardt, percebe-se que ele não pretende simplesmente realizar uma decodificação da cultura melanesiana a partir dos seus próprios códigos; ao contrario, é possível perceber aí o desejo de evitar a tentativa de apropriação fácil do outro. Deste modo, ele tenta pensar como alguém não moderno.

Segundo sua descrição, os canacas (povo melanesiano) vivem uma experiencia cosmomórfica, por oposição aos modernos, que vivem uma experiência antropomórfica. À experiência cosmomórfica corresponde um conhecimento mítico, enquanto que à experiência antropomórfica corresponde um conhecimento racional. Essas duas experiências não se opõem nem se sucedem. Simplesmente, ao conhecimento mítico concerne uma realidade diferente daquela do conhecimento racional, isto é, são duas formas diferentes de estar no mundo, portanto, de se ver a si mesmo dentro desse mundo.

Na experiência cosmomórfica, não há separação nítida entre o eu e o mundo. O mesmo fluxo de vida circula em todo o meio ambiente, em mim, nas plantas ou nas pedras. Nesta experiência, o próprio ser é compreendido como uma série de acontecimentos naturais idênticos aos ritmos e substâncias orgânicas. Trata-se, assim, de uma vida sem diferenciação, onde o mundo é compreendido inteiramente dentro de cada uma de suas representações (LEENHARDT, 1947, p. 67/68). Então, ao contrário do antropomorfismo, não se trata somente de uma projeção do mundo interior no exterior. Não se trata do “sujeito” que constrói o mundo à sua imagem. Ao contrário, há entre o mundo e o personagem uma relação de contigüidade.

A maneira pela qual os modernos estabelecem a oposição entre o indivíduo e o mundo – o par antagonico e a preeminência do primeiro termo – se desfaz diante dessa realidade, pois aqui nós temos antes a expansão radial do segundo termo, que apaga as fronteiras entre eles, englobando-os em um único termo.

Em *Do Kamo*, o corpo humano não é submetido a uma clara diferença com o mundo, com o outro. Ele não é o limite que separa o humano do inumano, pois o que existe, de fato, é o ser vivo (*Kamo*) “que se reconhece menos pelo seu contorno de homem que pela sua forma, poder-se-ia dizer, pelo seu ar de humanidade. (LE-ENHARDT, 1947, p. 62) o humano, então, não se reduz às representações físicas do homem, pois ele não é percebido enquanto representação exterior, ele é sentido. Nem mesmo o defunto (baú) é claramente distinguido, como o é entre os modernos. Ele se confunde com a terra e é também um vivo, apesar da sua diferença em relação aos outros seres vivos que se possa encontrar habitualmente. Assim, a diferença entre *Kamo/bao* ou vivo/morto, se for possível fazer a tradução nesses termos, é a mesma diferença que entre o que é familiar, habitual e o que é estranho, estrangeiro. O estranho, o estrangeiro, que nós todos possuímos em potencial, da mesma maneira que cada indivíduo contém potencialmente o *bao*, que pode se manifestar subitamente.

Este aspecto demonstra uma diferença importante entre a forma do pensamento ocidental moderno e a forma do pensamento canaca, pois, entre os modernos, o estranho é justamente o que eles não podem compreender ou reconhecer, o que seus códigos não podem capturar. Aqui, estamos diante de uma teoria que, ao contrário, não recusa os elementos estranhos, mas os incorpora, reconhece-os dentro de uma totalidade, de um princípio único.

O sistema moderno de oposições distintivas não encontra ressonância entre os melanesianos, pois entre eles há um tipo de pensamento guiado pela idéia da paridade, do dual. Assim, por exemplo, se vida e morte para os modernos se opõem, entre os canacas elas são complementares, dirigidas por um princípio único. É também como paridade que o “personagem” se manifesta. O humano *Kamo* compreende sua existência somente através das relações com os outros. Não há suposição de um centro de identidade, de um corpo. Esse centro é vazio e o corpo funciona como suporte dos personagens. Se a experiência de um corpo definido não existe, não há também noção de limite físico que separe um lado de dentro pessoal de um lado de fora objetivo. O próprio pensamento tem sua origem dentro do corpo, nas vísceras, na afecção.

Entretanto, os ocidentais, produtores de Descartes e da idéia pura, livre dos afetos, distinguem tudo isso. E principalmente distinguem o pensamento e o mundo, o pensamento e o vivido. Sua perspectiva é a de tornar evidente a cisão entre o conceito e a experiência vivida. Entretanto, há outras “razões” entre os modernos que os aproximam dos canacas. Penso aqui em Merleau-Ponty e em todo o seu trabalho para esclarecer a artificialidade da cisão moderna sujeito/objeto, demonstrando, através das noções de corpo e de carne, a contigüidade e a identidade entre aquele que toca e aquele que é tocado, entre o olhar e a coisa vista, entre a teoria e o mundo.

Segundo MERLEAU-PONTY, é preciso encontrar o elemento que, sendo constituinte tanto do corpo do chamado sujeito como do corpo do chamado objeto, estabeleça “alguma relação de princípio, de parentesco” entre o vidente e o visível. Esse elemento é chamado de “carne”, cuja espessura faz desaparecer a distância entre os pólos e é o único meio que nós temos “para chegar ao meio, ao coração das coisas, fazendo-me mundo e fazendo delas carne”. De outra forma, “onde colocar os limites entre o corpo e o mundo, se o mundo é carne?” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 127/150).

Assim, em Merleau-Ponty, há uma reciprocidade, um entrelaçamento entre o vidente e o visível que faz dissolver as esferas do eu em um duplo pertencimento. Eles têm uma estrutura similar, como entre os canacas, eles têm a mesma carne, ou seja, são feitos do mesmo tecido.

O mito tem uma materialidade para o personagem *Kamo*. Sua maneira de viver (a participação) é estruturada pelo mito, que esconde do ser humano seus limites. O personagem se conhece através da participação em ocasiões míticas justapostas, pois não há um itinerário pessoal. Assim,

tendo necessidade de poder, um personagem qualquer se dirige ao altar de um de seus ancestrais, entra em transe, aprisiona o espírito e ganha seu poder. Ele torna-se curandeiro e utiliza a erva que Ihe foi revelada pelo ancestral e revive a experiência desse último a cada vez que utiliza a erva.

Se tal realidade é vista através do olhar moderno, dir-se-á tratar-se da perda de si mesmo na posseção pelo outro. Entretanto, dentro do mito canaca, trata-se da experiência de um acontecimento que o transforma em alguém, pois essa forma de personalidade, a personalidade relacional, é sempre constituída pelo outro.

Entretanto, um processo, que Leenhardt considera evolutivo, produz a transformação do personagem em pessoa, e esta transformação é causada pela diferenciação de um eu psicológico que Ihe faz tomar uma decisão diferente daquilo que teria feito o personagem.

O conflito personagem/pessoa se desenvolve no interior do próprio pensamento mítico. A pessoa é vista sob seu revestimento social. Mas, ao mesmo tempo, o mito é que determina as reações do personagem, suas participações. O mito torna propício o aparecimento da pessoa, ao mesmo tempo em que a asfixia e a impede de aparecer.

Assim, pode-se aqui começar a perceber como é possível estabelecer um contato com o outro sem apagá-lo com nossos códigos, mas, ao contrário, tentando nos dar conta de que os outros, esses personagens estranhos, somos nós mesmos. Basta pensar que, da mesma maneira que entre os melanesianos há uma diferenciação que faz nascer o indivíduo, a pessoa, na sociedade moderna, o indivíduo, que é o centro dela, porta em si a realidade mítica da contigüidade com o outro.

Isso significa que os canacas habitam o mundo moderno. O inconsciente estrutural da psicanálise e sua perspectiva de autonomização do indivíduo podem esclarecer a questão. Assim, a rede mítica que liga o melanesiano ao seu papel social é a linguagem (cadeia de significantes), que está presente desde o início, que é pré-dada, que pré-existe aos humanos. A partir do momento em que o sujeito entra na linguagem, fica dividido entre seu discurso consciente e a linguagem humana transindividual (o tesouro de significantes) que o cerca e o domina. Nesse sentido, o eu consciente, o eu psicológico, é aparência. Da mesma forma que ele não é o mestre do seu discurso, uma vez que está sob o movimento de uma verdade que o ultrapassa, ele também não é o mestre do seu desejo, que só pode ser pensado na sua relação com o desejo do outro.

Assim, o conflito personagem/pessoa não seria desencadeado por um desejo verdadeiro, nascido no interior de um eu oposto à cadeia

dignificante, mas ele é precipitado por essa última, que preexiste à pessoa enquanto tal e a seu desejo. Basta procurar as origens da construção de sua imagem, do seu eu psicológico, para descobrir as redes nas quais ele está encerrado.

Esse não é um exercício muito fácil para os modernos, justamente por causa do mito da liberdade e da autonomia, seu orgulho de se localizar no centro do mundo. Todo um processo de análise pessoal parece ser necessário para que ele se dê conta de estar ligado a uma rede, que ele tem que desfazer para construir seu desejo, evidentemente guiado pelos limites do mito social.

Em Leenhardt, a emancipação da pessoa requer um trabalho para instituir um comportamento novo. Para a psicanálise, é a palavra que torna propício o encontro do indivíduo com seu desejo, porque ela refaz os limites corporais do sujeito. Ora, em *do Kamo*, é a consciência mesma do corpo que permite à pessoa se opor ao corpo sócio-mítico. Não se trata mais, então, do corpo que sustenta os personagens ancestrais míticos. Não se trata mais do corpo sem contorno, difuso, mas, sim, do corpo como limite entre o outro e eu. Percebendo a independência de sua existência corporal, o melanesiano experimenta sua individualização, da mesma forma que o moderno a alcança pela tomada de consciência do papel do corpo no processo de individualização.

Leenhardt vê a modernização como a única possibilidade de liberação da pessoa. Ele vê com simpatia todas as separações e cisões provenientes desse processo. Interessante observar que através de um percurso semelhante, isto é, procurando no outro, no diferente, a "razão" da forma moderna de existência, BAUDRILLARD, em sua obra *A troca simbólica e a morte*, chega a conclusões opostas. Remontando a uma cisão paradigmática da modernidade ocorrida no início do Renascimento, aquela que se passe entre a vida e a morte, o autor encontra a operação fundamental de nascimento do poder. Dessa forma, separando os vivos e os mortos, quebrando a troca simbólica entre eles, a cultura moderna cria a sobrevida ou a vida além da morte. Nessa operação, "os mortos tornam-se a primeira reserva de domínio", que só é restituída à troca pela mediação dos padres. Isto é, no inopólio da relação com os mortos, o poder sacerdotal se instala. Outras separações (alma/corpo, bem/mal, masculino/feininino) ramificam-se ao infinito e nutrem o poder. Mas é justamente o corte que faz surgir a instância de mediação e representação e esta é a forma do poder, que se reproduz mais tarde "entre o sujeito e seu corpo separado, entre o indivíduo e o corpo social separado, entre o homem e

seu trabalho separado (...)" (BAUDRILLARD, 1976, p. 201).

Portanto, a separação paradigmática entre a vida e a morte corresponde à criação de um suspenso entre a vida e seu próprio fim, o que produz uma temporalidade artificial, espaço onde se acomodam todas as instâncias de controle social.

Nessa perspectiva, há uma separação primordial sobre a qual se constitui não somente o indivíduo e seu corpo separado, mas também a mudança na sua relação com o tempo. Assim, pode-se dizer que a relação com a morte é o fundamento das relações com corpo e com o tempo. A artificialidade do tempo moderno se enraíza aí.

É preciso realizar aqui novamente um exercício de desconstrução do tempo ocidental moderno, vendo-o a partir do outro. Assim, recorro a um exemplo de relação não moderna com o tempo, encontrado entre os Nuer (EVANTS-PRITCHARD, 1978), que não têm uma expressão equivalente ao tempo moderno.

Entre eles, os conceitos de tempo podem tanto refletir suas relações com o meio ambiente como suas relações mútuas dentro da estrutura social. Sendo chamados "tempo estrutural" ou "tempo ecológico", ambos têm como referência cadeias de acontecimento de interesse da comunidade, o que perturba a noção de tempo progressivo. O tempo ecológico, por exemplo, é cíclico, e é constituído como uma resposta dos Nuer à variação climática que os obriga a mudar de território algumas vezes durante o ano.

O tempo aparece, então, como um conjunto de unidades imprecisas, "vagas noções de mudança nas relações ecológicas e nas atividades sociais que passam imperceptivelmente de um estado a outro" (EVANS PRITCHARD, 1978, p. 111), isto é, são conceitos cujo sentido só está presente em relação às atividades. Por exemplo, a passagem do tempo no cotidiano está sempre relacionada à sucessão de tarefas com o gado.

A imprecisão dessas medidas se revela também na atribuição de valores diversificados ao tempo durante o ano. Mais valoroso em certos períodos que em outros, o tempo não aparece para eles, como para os modernos, como alguma coisa concreta, alguma coisa "que passa, pode ser perdida, pode ser economizada". Da mesma forma, eles não têm, como os modernos,

a sensação de lutar contra o tempo ou de serem obrigados a coordenar suas atividades com uma passagem abstrata de tempo porque seus pontos de referência são principalmente as próprias atividades que em geral têm o caráter de lazer. Os acontecimentos seguem a uma ordem lógica mas não são controlados por um sistema

abstrato não havendo pontos de referência autônomos aos quais as atividades devem se conformar com precisão. Os Nuer têm sorte. (EVANS PRITCHARD, 1978, p. 116).

Os Nuer nos permitem refletir sobre o tempo enquanto um conjunto de referências escolhidas segundo seu significado e importância para nossas vidas e não como um sistema ordenado, previsível. A introdução desta forma diferente de medir e de controlar o tempo tem aqui a função de nos tornar mais receptivos à variação extrema que a compreensão do tempo pode sofrer em cada cultura. A referência a esta comunidade releva a idéia de um tempo que, apesar de sua objetividade e exterioridade, como entre os modernos, é diferente deste justamente porque não tem autonomia com relação aos fenômenos da natureza e com relação às atividades sociais, que “têm o caráter de lazer”. Esta sensação de viver sob um parâmetro de temporalidade cujos pontos de referência são as atividades de lazer torna-se mais familiar aos modernos quando eles percebem que a consciência da duração do tempo se transforma de acordo com o que têm como referência: Se se trata de momentos de rotina ou de situações extraordinárias. Nesse último sentido, a medida parece ser uma outra. Basta pensar nas festas, nas férias, enfim, nos dias ou momentos destinados às atividades estranhas à vida pragmática para que os modernos tenham uma idéia de um tempo sem a pressão da abstração e da precisão.

Parece que estamos diante de dois diferentes *ethos*: O moderno alcança a sofisticação de um tempo abstrato e esta abstração pode tornar-se cada vez mais acelerada. O outro, o não-moderno, permanece ligado à sua rotina, às atividades próprias de sua vida concreta. Pode-se retomar aqui a idéia de uma ética da lentidão, que os modernos perderam. Nesta ética da lentidão, recupera-se a possibilidade de as coisas encontrarem seu próprio encadeamento, o que devolveria ao tempo sua concreção. Então, a ética da lentidão é uma ética de alteridade, que a cultura moderna denega, sob o alibi da falta de tempo.

A falta de tempo como alibi para denegar a alteridade traz de volta a questão da relação com a morte. A modernidade, na perspectiva de BAUDRILLARD (1976), desde o Renascimento, ocultou a morte, construindo, sobre esta ocultação, um tipo de olhar guiado pelo princípio de utilidade. Está aí a origem do sistema de economia política, o início da circulação das coisas sob a regulação de um signo abstrato, o equivalente geral, onde a morte não circula inais. Nas culturas não modernas? a morte circula simbolicamente. Isso significa que a morte se troca com a vida, é uma questão

coletiva, pública, social, enquanto que, na modernidade, com o desaparecimento do mundo coletivo e o aprisionamento dos modernos à esfera íntima, poder-se-ia dizer que ela se tornou, em relação à acúmulo do tempo como valor no sistema capitalista, a representação da falta de tempo, portanto, da falta de valor.

Assim, o que funda as diferentes relações das culturas com o tempo e com o corpo é a relação com a morte. Na cultura ocidental moderna, o corpo e o tempo se aliaram em função da disciplina, o que faz tanto de um como de outro funções da produção. Esta última não deixa espaço para a circulação de morte, ela é antes sua acumulação.

Entretanto, tempo e corpo modernos têm ainda uma relação com o mito. Pode-se perguntar em quais regiões da modernidade a morte circula, provocando o desperdício do tempo, a indisciplina e a preguiça dos corpos. Certamente, na poesia e na arte, os modernos reencontram o tempo da lentidão, como se pode ver nas obras de vários autores, tais como Blanchot, Kafka, Gide, Mallarmé. Mas existirão outros espaços na modernidade onde a alteridade tem lugar, obrigando os modernos a reconhecer neles mesmos esta estranheza que normalmente conferem ao outro.

Assim, os modernos podem alterar suas relações com o tempo e com o corpo quando realizam esse tipo de trabalho afastado de toda e qualquer ação cotidiana. É uma experiência vivida como misteriosa, porque a racionalidade moderna a construiu como negatividade e, como tal, deve ficar de fora. Nesse sentido, o indivíduo que a experimenta pode mergulhar em uma região desconhecida e receber o estranho, que foi banido da mesma forma que a morte. Neste sentido, acolher a morte é impedir o declínio da vida em direção à finalidade unilateral de produção e de acumulação.

Até aqui, esbocei uma comparação entre o mundo moderno e o mundo não moderno, levando em conta as diferentes relações que esses dois mundos têm com a morte e os reflexos dessa relação na constituição da cultura. Trata-se somente de modelos para guiar nossas reflexões sobre o contato humano. Evidentemente, não se pode encontrar esses dois modelos na realidade do mundo contemporâneo, onde as culturas já se transformaram pelo contato. O importante é perguntar que gêneros de contatos verdadeiramente se estabeleceram? Estamos diante desta história do global, do mundial. Seria necessário retomar o sentido dessas palavras e sua relação à idéia de universal.

No início do fenômeno, houve a tentação de vê-lo como um triunfo da universalidade no seu sentido pleno, segundo o qual todos os seres

humanos teriam o direito à democracia e à liberdade, com todo o respeito devido às suas culturas e suas formas de se apropriar da noção de humanidade. Entretanto, vemos esse sentido de universalidade cair no vazio, na medida em que foi submetido à finalidade única do mercado e, portanto, completamente distante das liberdades de todas as culturas.

Então, não há contato verdadeiro, não há trocas, mas a universalização forçada de uma única visão de mundo. As singularidades das culturas se perdem enquanto são absorvidas na função de simular a diversidade. Nesta simulação, temos a confirmação do poder do mercado, fundado, como já foi dito, sobre a exclusão da morte e seus efeitos sobre o tempo e o corpo.

Se a globalização, submetida ao mercado, representa uma falsa universalidade que destrói a singularidade das culturas, é preciso reinventar o global, criando a universalidade plena das culturas cujas singularidades fecundam as trocas.

O Brasil parece ser um país multicultural em si e, portanto, um laboratório de trocas culturais. Temos, nesse país, uma porção mais visível, mas não maior, de modernidade, porque esta tem a característica da visibilidade. Nessa porção, nós possuímos a sofisticação tecnológica, nós conhecemos a profusão de negócios, o fluxo do dinheiro e de produtos. Entretanto, essa porção do país, apesar de sua presença no centro e do seu poder, está em oposição a uma outra porção maior e menos visível, seu oposto extremo, a não modernidade.

Para falar da maneira pela qual essa porção não moderna realiza a recusa da velocidade e da domesticação dos corpos descritas anteriormente, recorro a um personagem brasileiro que poderia exprimir uma certa maneira de individuação não moderna. Seu nome é Pacífico Pacato Cordeiro Manso, um desconhecido representante da literatura popular da região nordeste do país.

Na perspectiva do grupo de estudantes de literatura que o descobriu, esse nome simboliza a caricatura desse povo nordestino, considerado como submisso e obediente, resignado à sua condição de periferia econômica e cultural em relação ao centro de decisões da região sudeste do país. Entretanto, a interpretação do grupo me pareceu uma reprodução local de um modelo tão caricatural quanto o do discurso sobre o povo brasileiro, segundo o qual nós não teríamos vencido, apesar dos 500 anos passados desde a “descoberta”, o que é chamado ironicamente nosso “complexo de colonizados”. Ou seja, considerando nossa habitual submissão política e econômica e nossa reverência cultural e intelectual aos países do hemisfério norte, agiríamos como pacífico, pacatos, cordeiros e mansos.

Entretanto, o nome do escritor popular me evocou outras significações, muito distantes do ressentimento. Ao contrário de se colar a características fixas de nossas identidades, tal ostentação de passividade me pareceu um convite a um exercício de decifração mais sutil: uma ostentação de sujeição que esconde e ao mesmo tempo revela uma atitude irônica, que faz chacota da vontade de potência do outro – expressa pela dominação econômica e cultural submetendo-se a ela de bom grado, justamente para fazer valer sua própria vontade, aquela de viver na contra-corrente desse modelo que erige a produtividade máxima à categoria de possibilidade única de existência civilizada.

Assim, um nome tão pacífico (Pacífico Pacato Cordeiro Manso) revela outras possibilidades de resposta ao desafio de existir e de ser indivíduo: ele evoca um ritmo que, para além da lentidão, não tem nada de manso, nem de pacato. Basta examinar a ferocidade de sua expressão poética, capaz de quebrar toda a significação construída durante esses 500 anos. Há aí um indício de forte resistência à dominação na ênfase exagerada na idéia de cordialidade, que mostra um povo se desdobrar em mecanismos para manter a sintonia com seu tempo e seu lugar, jogando fora o relógio do império.

Vê-se que, mesmo no Brasil, as duas realidades têm uma comunicação difícil, quase inconciliável, na qual a porção moderna tenta esconder a outra de seu próprio olhar, da mesma maneira que a morte é escondida. De vez em quando, um período de festas parece apagar a diferença, a temporalidade se mostra semelhante e os corpos aliados dentro de um outro movimento, diferente daquele da produção. Refiro-me ao carnaval, ao futebol, etc. Entretanto, esse tipo de reconciliação provisória não muda nada nas relações cotidianas entre as duas realidades. Ao fim da festa, tudo retorna ao mesmo: a marcação das diferenças e, principalmente, o silenciamento das vozes de uma cultura pelas vozes da outra.

Há, entretanto, pelo menos uma lição a aprender com essa experiência brasileira: na falta de diálogo entre a modernidade e a não modernidade no país, a tentativa da primeira de esconder a diferença propondo a idéia de homogeneização através da mistura não foi bem sucedida. Os elementos heterogêneos estão fortemente presentes e resistem a esta universalização vazia de seu conteúdo. Contribuem muito para esse esvaziamento os modernos instrumentos da tecnocracia, que têm a tendência a adotar essa assepsia mundial que expurga a singularidade. Esforços para não cair nessa armadilha indicam já a consciência trágica da inexistência de uma racionalidade acabada que

nos levaria à solução de todas as questões postas pelos contatos com essas formas tecnológicas. O diálogo exigirá de cada cultura a reinvenção dessas formas, de maneira a não deixar que elas escondam o que há de mais específico em seus mitos, em suas formas próprias de dar espaços às dimensões da humanidade que estão além da ordem atual, autoritária, vertical e patriarcal.

O diálogo intercultural se sustenta na idéia que o outro não está de um outro lado, separado de mim por limites abstratos. Ele não é também uma projeção de mim. Ao contrário, ele reverbera em mim. Portanto, o diálogo é este espaço onde cada cultura é capaz de se reconhecer em seu próprio negativo e, assim, enriquecer o conhecimento de um si mesmo de várias faces, momento para refletir sobre o processo de constituição de nossas identidades fechadas e rígidas.

Entretanto, isso não quer dizer que não haja diferença. Ao contrário, é preciso fazer justiça às diferenças, permitindo que se revelem as sabedo-

rias de cada cultura, principalmente aquelas que foram mais oprimidas na história dos contatos com o outro.

Assim, nós poderíamos concordar com a idéia segundo a qual “o oprimido tem alguma forma de vantagem cognitiva em relação ao opressor” (BENSUSAN & PEREIRA, 2002), retomando a dialética do senhor e do escravo em Hegel como uma relação que traz o que se poderia chamar de assimetria cognitiva, uma vez que o escravo é tão consciente de seus próprios limites como capaz de entrever, através da estrutura opressiva, o germe da consciência universal.

Se até aqui o contato entre culturas teve uma estrutura opressiva, onde uma forçosamente se impôs sobre a outra, nós poderíamos agora tentar colocar em jogo esta dialética, deixando o oprimido dizer, através dos meios que ele foi capaz de desenvolver, sua visão do encontro, esperando que esse ponto de vista possa promover uma dinâmica de trocas liberadas das estruturas opressivas.

Abstract: This article discusses the possibilities of establishing authentic communication between cultures, respecting their diversity. The supposed promotion of the human being to universality, predicted in the globalization process, has presented itself, on the contrary, as a process of forced homogenization of all cultures, under market domination. Based on ethnographies of non-modern peoples, I search here to conserve the singularity of the cultures, through an analysis of the differentiated relation that they establish with body and time, a difference that is also established in the relation with death. From this analysis, I reflect on the ethics of the transcultural dialogue, based on diversity.

Key-words: dialogue; singularity; universality; culture; body; time.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. *De la séduction. L'horizon sacré des apparences*. Paris, Galilée, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976.
- BAUDRILLARD, J. *Les stratégies fatales*. Paris, Grasset & Fasquelle, 1983.
- BENSUSAN, H.; PEREIRA, O. What virtue theory has to say about oppression? In: XX Aniversario de los Encuentros de Filósofos y Científicos Sociales Cubanos y Norteamericanos. Habana, Cuba, Universidad de la Habana, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer*. (Trad. bras. Ana M. G. Coelho). São Paulo, Perspectiva, 1978.

- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. (Trad. Jean Hyppolite). Paris, Aubier, 1939.
- LEENHARDT, M. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard, 1947.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- TOFLER, A. *Futureshock*. New York, Amereon Ltda, 1970.
- VIRILIO, P. *L'esthétique de la disparition*. Paris, Galilée, 1989.

Recebido em 20/09/2003
Modificado em 29/09/2003
Aprovado em 05/10/2003