

Hibridismos culturais e identidade intelectual nos romances de Miguel Gullander e Faiza Hayat

JOSÉ LUÍS GIOVANNI FORNOS
FURG



Resumo: O presente ensaio divide-se em duas etapas: a primeira discorre sobre as chamadas teorias pós-coloniais, discutindo acerca dos seus efeitos no campo da literatura, recorrendo aos estudiosos Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall e Boaventura de Sousa Santos. A segunda traz algumas categorias como a de hibridismo para interpretar duas narrativas de língua portuguesa da atualidade: *Perdido de volta*, do escritor luso-escandinavo Miguel Gullander e *O evangelho segundo a serpente*, da jovem escritora luso-goesa Faiza Hayat. Em termos gerais, os livros mencionados abordam, entre outros aspectos, o deslocamento das personagens, desencadeando relações de interculturalidade em travessias transcontinentais. A variedade de identidades geográficas e culturais é uma das características dos textos estudados.

Palavras-chave: Hibridismo; Narrativas transculturais de língua portuguesa; Identidade

Resumen: El presente ensayo se divide en dos etapas: la primera se refiere a las llamadas teorías poscoloniales, y discute sus efectos en el campo de la literatura, con base en los estudios de Homi Bhabha, Edward Said y Boaventura de Sousa Santos. La segunda trae algunas categorías, como la de hibridismo, para interpretar dos narrativas de lengua portuguesa de la actualidad: *Perdido de volta*, del escritor luso-escandinavo Miguel Gullander e *O evangelho segundo a serpente*, de la joven escritora luso-india Faiza Hayat. En términos generales, los libros mencionados abordan, entre otros aspectos, el traslado de los personajes, desencadenando relaciones de interculturalidad en travesías transcontinentales. La variedad de identidades geográficas y culturales es una de las características de los textos estudiados.

Palabras clave: Hibridismo, Narrativas transculturales de lengua portuguesa, identidad

Extraídas da obra *Cultura e imperialismo*, de Edward Said, as expressões *Territórios sobrepostos* e *histórias entrelaçadas* servem perfeitamente para caracterizar, num princípio geral, as narrativas que serão examinadas a seguir. Tais livros envolvem múltiplos territórios que se sobrepoem e se entrelaçam, informando equações históricas geradas por impérios, colônias e a globalização. A ênfase de Said a tais equações é cultural, sendo esta categoria chave para a discussão dos processos de formação da identidade de sujeitos e nações.

Um dos aspectos importantes para a formação da identidade é o fenômeno da transculturação.¹ Para avaliá-la, recorre-se a um trecho de *Imperialismo e cultura* em que Said aborda os romances do escritor inglês E. M. Forster. O objetivo do autor é examinar os contatos entre o colonizador britânico e os nativos na Índia. O estudioso palestino destaca a seguinte passagem:

A Índia não é uma reunião social, diz Ronny Heaslop. Eu nunca tive notícia de qualquer resultado que

não seja catastrófico quando ingleses e os indianos tentam ser íntimos socialmente. Contato, sim. Cortesia, sempre. Intimidade – nunca, nunca. (SAID, 1999, p. 257)

Tal caracterização é significativa para verificar como tais contatos ocorrem numa situação em que a situação histórica já não se faz mediada pelo colonialismo. Produzidas num outro contexto político, todavia dão relevância ao encontro de culturas e línguas distintas, acelerando o diálogo entre povos o que acaba por

¹ Para Fernando Ortiz, a transculturação é um processo cultural-social em que as diversas culturas se fundem na vida cotidiana e na cultura. O conceito foi adaptado à literatura por Angel Rama (*Transculturação narrativa em América Latina*, México, Siglo XXI, 1982). Para Rama, a transculturação aparece como uma mestiçagem cultural; ocorre entre a alta cultura e a subalterna, está a cargo de uma vanguarda de escritores e críticos e se relaciona à identidade nacional e ao estabelecimento e consolidação do Estado. In: LUDMER, Josefina. *O gênero gauchesco: um tratado sobre a pátria*. Chapecó; SC: Argos, 2002.

promover a reflexão do modelo de Estados Nacionais que se projetam no século XXI.²

Para a abordagem da categoria multicultural, foram selecionadas as seguintes narrativas: *Perdido de volta* (2007), do jovem escritor luso-escandinavo Miguel Gullander e *O evangelho segundo a serpente* (2006), romance de estréia da escritora portuguesa Faíza Hayat. Ao serem escritos em língua portuguesa, os dois livros assentam-se numa perspectiva histórica e teórica específicas.³

A escolha poderia ser ampliada. Percebe-se uma quantidade de obras cuja predominância temática é composta por geografias culturais múltiplas, assinaladas por motivações diaspóricas variadas. A recorrência de tal tema se estende ao universo cinematográfico e televisivo.

Em termos gerais, as narrativas mencionadas discorrem, entre outros aspectos, sobre amplos deslocamentos espaciais, desencadeando relações de interculturalidade nas travessias transcontinentais efetuadas pelas personagens. A variedade de identidades evidencia-se pela multiplicidade étnica e racial. Resulta desse fato a presença da categoria viagem, favorecendo o intercâmbio e o conhecimento de tradições esquecidas ou desconhecidas.

A viagem está relacionada também ao universo simbólico da imaginação e da invenção.⁴ Soma-se a esta ideia o vínculo com os estudos autobiográficos e das chamadas escritas do eu. O fenômeno da viagem atua como norma estrutural dos textos selecionados. Em virtude da abrangência dos deslocamentos, ampliam-se as citações de culturas e aumentam os conflitos, oportunizando a revisão conceitual de termos como o local, o regional e o universal.

Tais estruturas narrativas derivam igualmente da biografia de cada autor. Os escritores mencionados são viajantes que transitam por diversos países, vivenciando especificidades regionais e locais que acabam por dinamizar os signos da nacionalidade. São habitantes de um mundo marcado pelos efeitos da globalização capitalista. Esta cria situações similares em lugares bastante distintos moral e culturalmente. A corrupção política e econômica, o desemprego e a devastação ambiental são os acontecimentos que unem a diversidade linguística e cultural das tramas narradas.

Um sujeito que se utiliza da palavra, inconformado com o enraizar-se numa única cultura e nação faz com que, como atesta a teoria pós-colonial, seja caracterizado como *intelectual diaspórico*, elaborador de uma *estética diaspórica*. Ainda que temporariamente localizado, tal sujeito preocupa-se em observar, dialogar e viver as diferenças culturais, incorporando, através de suas personagens, episódios que revelam outros padrões de referências ética e cultural. De outro modo, ao recusar

as injustiças globais e nacionais, tal intelectual estrutura seu pensamento de forma dialética ou como quer Edward Said de maneira contrapontística. Nessa perspectiva, o intelectual diaspórico/exilado procura “ver o mundo inteiro como uma terra estrangeira”, uma vez que tal procedimento possibilita a “originalidade da visão”. Segundo o estudioso:

A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados [o intelectual diaspórico] têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que é contrapontística.” (SAID, 2003, p. 59).

Nesse sentido, o jovem escritor Miguel Gullander deixou a Suécia em 2001, partindo para África. No continente africano, viveu em Cabo Verde, Moçambique e, atualmente, reside em Angola, atuando como professor

² Discorrendo sobre o tema, Eric Hobsbawm aponta novos elementos que afetam o nacionalismo do novo século, destacando, entre outros, a extraordinária aceleração do processo de globalização e seu efeito sobre o movimento e a mobilidade dos seres humanos. Escreve o historiador inglês que, ao findar do século, “cerca de 2,6 bilhões de pessoas foram transportadas anualmente pelas linhas áreas de todo o mundo, o que corresponde a uma média de quase uma viagem de avião por ano para cada dois habitantes do planeta”(p.89). Quanto à globalização das migrações internacionais em massa, Estados Unidos, Canadá e Austrália, “receberam quase 22 milhões de imigrantes provenientes de todas as partes do mundo”. Nos anos transcorridos entre 1998 e 2001, esses três países “receberam um influxo de 3,6 milhões de pessoas”. A Europa ocidental recebeu quase 11 milhões de estrangeiros durante esse período. Segundo Hobsbawm, o “influxo acelerou-se na entrada do novo milênio”, sendo um total de “cerca de 4,5 milhões de pessoas entrou nos quinze países da União Européia” (HOBBSAWM, 2008, p. 89)

³ De acordo com Boaventura de Sousa Santos, historicamente, a norma é dada pelo colonialismo britânico e é em relação a ele que se define o perfil do colonialismo português, enquanto “colonialismo periférico”, isto é, colonialismo subalterno. No domínio das práticas coloniais, a perifericidade está no fato de Portugal ter sido, ele próprio, durante um longo período, dependente da Inglaterra, e, em certas circunstâncias, quase uma colônia informal daquele país. A união do colonialismo português com as estruturas de produção capitalista foi menos direta do que as que caracterizaram o colonialismo britânico.

A especificidade do colonialismo português não se assenta exclusivamente em razões de economia política, manifestando-se igualmente nos planos das práticas cotidianas de convivência e de sobrevivência, de opressão e de resistência, de proximidade e de distância. Nos discursos e nas narrativas, manifesta-se no plano de outros saberes, das emoções e dos afetos, dos sentimentos e das ideologias. Além das razões acima mencionadas, há o fato de que o ciclo colonial português é de todos os colonialismos europeus, o mais longo, tendo precedido em três séculos o colonialismo capitalista central do século XIX.

⁴ A estudiosa Ana Mafalda Leite em *A viagem como escrita e a escrita da viagem na poesia de Eduardo White*, destaca aspectos referentes a narrativas de viagem que fazem parte do textos aqui selecionados. Segundo Mafalda Leite, na narrativa de viagem, “o viajante deve mostrar no seu texto uma margem de veracidade que permita autenticar a sua experiência aos olhos dos leitores. Esta exigência encontra-se igualmente nos textos que elaboram viagens imaginárias, em que encontramos uma tensão entre os elementos inventados e as características autênticas. A organização desse tipo de narração oscila entre a expressão de uma objectividade e a procura de uma subjetividade. A narrativa de viagem estabelece ainda uma ponte entre os gêneros correlacionados com a autobiografia e os gêneros afins do discurso etnoantropológico (revelador de algum conhecimento “científico”), formulando um itinerário por etapas, em que a informação (geográfica, de costumes) vai sendo gradualmente comunicada ao leitor” (LEITE, 2006, p. 86-7).

universitário. A escritora portuguesa Faíza Hayat vive em Barcelona, tendo viajado para outros continentes, em especial pelos países do Terceiro Mundo. A cultura oriental e muçulmana está incorporada à sua formação.

As complicitades geográficas que pautam os dois escritores são as experiências no continente africano, exemplarmente caracterizado pelas categorias de raça e gênero. A mulher negra e mestiça compõe os enredos de suas obras, focalizando um traço obrigatório na constituição das literaturas africanas.

Em termos de países, os espaços que suas personagens atravessam são ex-colônias, em especial as de língua portuguesa, revelando as relações históricas do império português.

A origem familiar é outro dado expressivo dos dois escritores. Miguel Gullander, nascido em 1972, é luso-escandinavo, filho de mãe sueca e pai português. Faíza Hayat nasceu em Lisboa em 1975. Possui família portuguesa pelo lado materno e, indiana pelo do pai, um médico muçulmano em Goa.

A categoria que une a experiência biográfica e a produção artística dos dois é a do hibridismo. Os dois romances são essencial e radicalmente híbridos, misturando elementos de diversas culturas. As personagens são marcadas por sua condição étnica e racial. Em termos de estrutura, a fantasia, o sonho e o cotidiano das grandes metrópoles preenchem os enredos. O ritmo urbano alimenta tais narrativas.

A inserção de saberes mitológicos⁵ estranhos ou não à racionalidade europeia, ampliando a condição híbrida, acentua outro dado significativo: a decifração do leitor de tais mosaicos narrativos. A leitura dessa tipologia narrativa,⁶ imbricada por uma soma alta de referências das tradições mágico-religiosas, faz com que expressões, episódios e fatos da história sejam constantemente investigados. A proliferação intertextual põe em xeque os fundamentos lógicos da narrativa, alterando os pressupostos estruturais aristotélicos. As categorias de nó e de desenlace somente são validadas conforme o reconhecimento das práticas culturais.

Se tais textos devem ser lidos sob a categoria do hibridismo, são significativas as reflexões de Homi Bhabha a fim de situar tais modelos. Assim, na emergência dos *entre-lugares*, ocorrem experiências intersubjetivas e coletivas de nação que, combinadas com o valor cultural da comunidade, devem ser apreciadas.

Os intelectuais deveriam alargar seus horizontes de expectativas, permitindo-se a novos atravessamentos epistemológicos que os levassem a considerar os pressupostos acima mencionados como o multiculturalismo e as diásporas.

As identidades diaspóricas e os hibridismos culturais deveriam balizar os estudos da historiografia literária,

abrindo possibilidades de repensar compromissos políticos e narrativos no novo contexto internacional da globalização. Como afirma Bhabha:

Talvez possamos sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos – essas condições de fronteira e divisas – possam ser o terreno da literatura mundial, em lugar da transmissão de tradições nacionais, antes o tema central da literatura mundial”. (BHABHA, 1998, p. 33)

Nesse caso, a atenção dos estudos literários não seria nem a soberania de culturas nacionais nem o universalismo da cultura humana, mas um “foco sobre aqueles deslocamentos sociais e culturais anômalos” que, a nosso ver, os dois escritores e seus respectivos textos aqui aludidos representam.⁷ É a partir da transnacionalidade e da emergência do conceito de tradução cultural,⁸ provocado pelo deslocamento, que o intelectual deve tentar elaborar um projeto histórico e literário de emancipação social.

Em consequência, Bhabha propõe uma aventura teórica em que desponta a figura do *intelectual diaspórico*, isto é, um sujeito assinalado pela coabitação assimétrica de culturas num contexto internacional, exigindo uma mudança paradigmática acerca das categorias de nacionalidade, de raça e de classe.

O autor chama a atenção para o conceito de identidade como fenômeno cultural híbrido.⁹ A crítica

⁵ É o caso de *Perdido de volta* em que o mito do Maelström é motivo de estímulo para a construção do enredo. Maelström, na mitologia escandinávia, está ligado à natureza marítima. Trata-se de um grande redemoinho em alto mar, conhecido por sua força destruidora de navios, símbolo do poder das águas e da natureza. Como mito, é considerado o representante do caos da vida, do turbilhão de acontecimentos cujo resultado não se sabe até que acabe o movimento das águas. Na narrativa, os personagens encaram o Maelström de seus interiores, cada um com suas dúvidas morais, seus distúrbios e angústias.

⁶ Podem-se denominar tais narrativas de “romances pós-coloniais” cujos atributos, em certos momentos, se igualam ao chamado romance pós-moderno. Trata-se, certamente, de narrativas de estruturas híbridas onde o deslocamento identitário se faz constante.

⁷ O indiano Aijaz Ahmad problematiza o processo de hibridização identitária como valor cultural positivo, contrapondo-se aos que se esquecem dos fatos históricos como paradigma da constituição dos sujeitos, das comunidades e das nações. Segundo o autor, “presenciamos a propagação da ideia de hibridez infinita, das migrações, de escolha das identidades alternativas ou múltiplas, como se novos *selves* pudessem ser moldados instantaneamente de qualquer argila em que possamos pôr as mãos, e como se culturas não possuíssem densidade e identidade históricas reais e pudessem ser simplesmente inventadas, *sui generis*, a partir da circulação e maleabilidade globais de elementos recolhidos em todo o mundo.” (AIJAZ, A. *Linhagens do presente*. São Paulo: Boitempo, 2002.

⁸ Para Bhabha, a ideia de tradução não é a de “transportar fatias suculentas de sentido de um lado da barreira de uma língua para a outra”. A cultura como estratégia de sobrevivência, escreve Bhabha, é tanto transnacional como tradutória. “A cultura é tradutória porque as histórias espaciais de deslocamento tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura.” (BHABHA, 1998, p. 248).

⁹ Bhabha faz um alerta acerca do papel da tradição. Segundo o autor, “a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos na lápide fixa da tradição” (BHABHA, 1998, p. 20). Tal ideia de Bhabha, assim como boa parte de suas formulações teóricas, advém da sua leitura dos chamados autores pós-estruturalistas.

pós-colonial¹⁰ de Bhabha (1998) enfatiza o local da cultura, elegendo as comunidades das “novas etnias” como resposta crítica à hegemonia do capital monopolista globalizado. Chama a atenção para o ensaio seminal de Fredric Jameson *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, escrevendo sobre a importância da relação capital-comunidade em detrimento da noção de classe como questionadora do capitalismo.¹¹

A comunidade seria a figura que perturbaria a grande narrativa globalizadora do capital, deslocando a ênfase dada à produção na coletividade de classe e rompendo a homogeneidade da *comunidade imaginada da nação*. Para o autor:

A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados. (BHABHA, 1998, p. 317)

Ao mesmo tempo em que confere poder e valor à comunidade, Bhabha se questiona acerca das potencialidades discursivas e práticas dessa mesma comunidade, assinalada pelo hibridismo e pela indeterminação da identidade diaspórica: “Pode a perplexidade do mundo

estranho, intrapessoal, levar a um tema internacional?” De uma maneira mais eloquente acrescenta: “Haverá uma poética da comunidade intersticial?” Ou ainda: “De que forma ela se autoneia, cria a sua agência?” (BHABHA, 1998, p. 317).

São perguntas que, frente ao ceticismo político que impera acerca da capacidade revolucionária e transformadora do sujeito histórico, põe em questão a potencialidade do pós-colonialismo enquanto prática política.¹²

O que importa, neste caso, é a permanência do compromisso do intelectual em continuar a emitir vontades acerca da transformação social. Tema amplo, complexo e variável, o estudo sobre os intelectuais é marcado pela atuação histórica desse sujeito na determinação de valores, na reflexão teórica das estruturas institucionalizadas e na proposição de alternativas de emancipação social.

De um modo geral, uma ideia parece unir os diferentes conceitos e proposições acerca da figura do intelectual: sua autonomia frente às decisões políticas. O campo de ação parece-lhe garantir tal posição, desenvolvendo em torno de si a possibilidade da crítica irrestrita. Todavia, nos anos de 1990, frente à avalanche neoliberal, a perda dessa autonomia parecia algo inevitável. Naquele contexto, Pierre Bourdieu manifestara sua preocupação. Ainda que a autonomia do intelectual fosse viabilizada – as ideias de *campo* e *habitus* são fundamentais –, hoje [1990], escrevia Bourdieu, a perda dessa autonomia é enorme e perigosa.

Com a intensa propaganda neoliberal, a independência intelectual corre o risco de ser eliminada em vista da crescente destruição global das instituições públicas e a mercantilização do conhecimento. Segundo Bourdieu:

A autonomia dos universos de produção cultural em relação ao mercado, que não havia cessado de crescer graças às lutas e aos sacrifícios dos escritores, artistas e intelectuais, está cada vez mais ameaçada. O reino do comércio e do comercial se impõe cada dia mais à literatura, notadamente por meio da concentração dos canais de comunicação, cada vez mais diretamente submetidos às exigências do lucro imediato; à crítica literária e artística, entregue aos acólitos mais oportunistas dos editores – ou de seus cúmplices, com a troca de favores – principalmente ao cinema (pergunta-se o que restará, daqui a dez anos, de um cinema de pesquisa europeu, se nada for feito para oferecer aos produtores de vanguarda meios de produção e sobretudo, talvez, de difusão); sem falar das ciências sociais, condenadas a submeter-se às encomendas diretamente interessadas das burocracias de empresas ou de Estado, ou morrer pela censura dos poderes ou do dinheiro. (BOURDIEU, 1998, p. 52-53).

As considerações acima se ajustam à manifestação de Adorno (1993) em seu exílio nos EUA, na década de

¹⁰ Para Boaventura de Sousa Santos, “é necessário repensar a posição do intelectual e da crítica: os discursos pós-coloniais procuram superar a distinção entre crítica e política. O lugar do crítico pós-colonial tem de ser construído de modo a que possa interromper eficazmente os discursos hegemônicos ocidentais que, através do discurso da modernidade, racionalizaram ou normalizaram o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, das nações, raças, comunidades ou povos.” (SANTOS, 2006, p. 235).

¹¹ É significativa a proposição de István Mészáros acerca da distinção conceitual entre capitalismo e capital o que permitiria compreender melhor os motivos da continuidade ou não da estruturação da sociedade. Utilizando-se do exemplo da ex-URSS, Mészáros afirma que o que foi deposto foi uma certa estruturação capitalista, mas não o capital que possibilita a permanência do sistema em sua forma original. Para o filósofo húngaro, “capital e capitalismo são fenômenos distintos e a identificação conceitual entre ambos fez com que todas as experiências revolucionárias vivenciadas no século passado se mostrassem incapacitadas para superar o sistema de sociometabolismo do capital, isto é, o complexo caracterizado pela divisão hierárquica do trabalho, que subordina suas funções vitais ao capital. Este, o capital, antecede o capitalismo e é a ele também posterior. O capitalismo é uma das formas possíveis da realização do capital, uma de suas variantes históricas” (MÉSZARÓS, 2002, p. 15-16).

¹² As considerações do sociólogo Sergio Costa são importantes para se pensar o pós-colonialismo como estratégia de transformação social. Costa sustenta que “um dos aspectos que põe em questão a teoria pós-colonial como agenciamento da transformação e emancipação social articulada por Homi Bhabha é que este “evita a remissão à ideia de um sujeito que seja definido pelo vínculo a um lugar na estrutura social ou que seja caracterizado pela ideia pela defesa de um conjunto de ideias. O sujeito é sempre um sujeito provisório, circunstancial e cingido entre um sujeito falante e um sujeito falado, reflexivo” (COSTA, 2006, p. 93). Para a teoria pós-colonial de Bhabha, “a subversão possível é aquela relacionada com o deslizamento do sentido dos signos. A ideia é que os signos possuem possibilidades inesgotáveis de significação e só podem ganhar um sentido particular, ainda assim provisório e incompleto, num contexto significativo determinado. A eficácia da intervenção é também sempre contingente, aberta, indefinida: trata-se de uma ação dentro da área de influência do sujeito, mas fora de seu controle.” (COSTA, 2006, p. 93-94)

1950, quando escreve que toda matéria – espiritual ou não – no capitalismo tardio torna-se mercadoria, sendo avaliada conforme poder de compra e venda, agindo de maneira rápida sobre seres e produtos.

Todavia, a dialética adorniana reconhecia os desafios impostos pelo sistema. Num dos belos fragmentos de sua obra-prima *Mínima moralia*, o filósofo da subjetividade objetiva, numa lucidez invejável, lançara as seguintes palavras sobre o intelectual:

O intelectual, e em particular o que se volta para a filosofia, está separado da práxis material; repulsa que ela lhe inspira, impele-o a se ocupar com as coisas ditas espirituais. Mas a práxis material não é apenas o pressuposto de sua própria existência, ela se encontra na base do mundo, cuja crítica coincide com o seu trabalho. Se nada sabe dessa base, ele está mirando o vazio. Ele está diante da alternativa de informar-se ou dar as costas ao que detesta. Se ele se informa, faz violência a si mesmo, pensa contra seus impulsos, correndo ademais o risco de tornar-se tão vulgar quanto aquilo com que está lidando, pois a economia não tolera brincadeiras e quem quiser compreendê-la precisa pensar economicamente. (ADORNO, 1993, p. 116).

Adorno igualmente apostaria na escrita como a casa metafórica do intelectual.¹³ A experiência do exílio alimentara tal pressuposto. Said, ele também um exilado de um outro tempo, segue em parte a representação do intelectual adorniano. Para Said, o intelectual deve ser caracterizado como “um exilado e marginal, como amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder.” (SAID, 2005, p. 15) É uma condição solitária, porém melhor do que uma “tolerância gregária para o estado de coisas” (SAID, 2005, p. 17).

Na visão do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos a condição do intelectual está em “viver nas margens sem viver uma vida marginal” (SANTOS, 2006, p. 242). Boaventura aposta na equação da teoria crítica com a emergência do pensamento pós-colonial. Defende uma articulação da política com as formulações do multiculturalismo. Para trazer novamente à cena o internacionalismo libertário é necessária a conjugação de dois paradigmas: o do reconhecimento das identidades culturais e o da superação da desigualdade econômico-social.

Tal empreendimento denomina de *hermenêutica diatópica*, sintetizando-a no seguinte princípio: “temos os direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2003, p. 458) Tal hermenêutica, assinalada pelo diálogo intercultural, se desenvolve tanto na identificação local quanto na inteligibilidade “translocal das incompletudes”. Para tanto, a condição *sine qua non* para tal diálogo é o reconhecimento que cada cultura é incompleta.

O objetivo dessa hermenêutica não é atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. O desafio é enorme, sendo muitas as dificuldades para a concretização do diálogo. Todavia, na condição de um mundo pós-marxista, permeado pela crise das ideologias e a fragilidade (do mundo) da utopia, a tarefa é interessante, pois implica uma nova práxis inspiradora.

Dessa forma, retornam os questionamentos: quais os referenciais ideológicos que mobilizam os intelectuais dispostos a querer alterar os atuais padrões de comportamento material e simbólico? Quais os laços de solidariedade e fraternidade possíveis? Quais possibilidades de intervenção diante das novas formas de expansão do capital? E como a literatura e a teoria que a embasa respondem a tais questões?

Tais perguntas, geradas por um novo padrão de acumulação do capital, dão continuidade às preocupações de todos aqueles que, apesar da descrença na utopia,¹⁴ acreditam na possibilidade de outro mundo. Para tanto, seguindo a esteira histórica das palavras de ordem do racionalismo iluminista: igualdade, fraternidade, liberdade, é preciso reformulá-los, considerando um multiculturalismo progressista, dinamizando as lutas sociais e discursivas.

Nesse sentido, a categoria do intelectual, investida como personagem e autor, é fundamental para o exame das narrativas literárias selecionadas. Em linhas gerais, nos dois textos, a figura do intelectual – o escritor, o professor, o pesquisador, o artista, o membro de alguma associação para cultura – está presente. Dialogam com realidades múltiplas, encerradas todas, no entanto, no tempo presente. Possuem um olhar crítico sobre as paisagens que circulam. Envolvem-se em situações de risco, sendo perseguidas.¹⁵ Daí a importância da memória para a sobrevivência daquele que escreve. Como diz Mirek, personagem de *O livro do riso e do esquecimento*, de Milan Kundera: “A luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento.” (p. 07).

¹³ Nas palavras do autor: “o escritor instala-se em seu texto como em sua casa.” (ADORNO, 1993, p. 75)

¹⁴ Em contrapartida à baixa rentabilidade ideológica do pensamento utópico, Fredric Jameson, ao discorrer sobre utopia, desafia a capacidade imaginativa, questionando-se: como “seriam as relações humanas sem a mercantilização?” De que maneira o mundo organizar-se-ia “sem a publicidade” e sem os “corpos estranhos dos negócios e do lucro”, e como seria representado pelas narrativas?” Para o autor, o valor epistemológico da utopia está nas paredes que ela nos permite perceber em torno das nossas mentes, nos limites invisíveis que nos permite detectar, por mera indução, no atoleiro das nossas imaginações no modo de produção, a lama da época presente que se gruda nos sapatos da Utopia alada, imaginando que isso é a própria força da gravidade. (JAMESON, 1997, p. 84).

¹⁵ Tal caracteriza aproxima tais narrativas ao gênero policial, porém mediado pela dimensão cultural.

Outro aspecto revelador é o desencanto das personagens, levando-as a buscar uma nova vida. Partem, fazendo da própria partida uma escolha. A figura do andarilho brota aqui como a metáfora do intelectual – o escritor – que está à procura de uma boa história para poder expressá-la ao leitor. Para tanto, paisagens mescladas, repletas de conflitos, auxiliam-no na tarefa, ampliando as possibilidades do relato. O contato aqui é a palavra chave.

Assim, tanto as personagens o escritor, quanto Faiza, respectivamente dos romances *Perdido de volta e O evangelho segundo a serpente* narram suas histórias a partir da experiência da rua e do encontro, interagindo com tipos populares, representantes das culturas locais.¹⁶

Em *Perdido de volta*, a personagem, denominada de escritor, ao chegar ao arquipélago de Cabo Verde, saída das baixas temperaturas de Estocolmo, depara-se, primeiramente, com a singularidade da paisagem marítima e vulcânica.

Ali está para assistir a um ritual, vindo do tempo dos escravos, chamado de *feira de canizadas*, a *mascarada de zombies*. A seguir, o escritor, tal como um antropólogo e historiador, informa o significado do evento e sua genealogia histórica:

Três dias de dança, para invocar saúde, bom amor e chuva para colheita. Os escravos de outrora eram proibidos de celebrar o solstício de verão, então, secretamente, mascaravam-se com fatos feitos de palha, juncos, canas – os canicazes – e colocavam máscaras do mais feio possível – porque debaixo estavam caras lindas para três noites, dançarem a dureza dos batuques até à exaustão, enquanto deambulava, debaixo da lua, por toda extensão da ilha. (p. 26).

O escritor não esconde sua intenção: vivenciar os três dias de festa para poder escrever, reconhecendo que será o “único branco lá no meio”. Tem, todavia, a certeza de que aqueles “crioulos” o farão sentir-se em casa. Apesar da terra estrangeira, acalenta a confiança de que encontrará inspiração para o seu trabalho:

Apesar de ter acabado de chegar aqui, a uma nova terra estrangeira, no fundo de mim acalento sempre essa

tênue esperança de que talvez, seja aqui que encontre a minha inspiração, a minha musa, e escreva uma história de amor, daquelas de fazer uma pessoa perder a cabeça. Sim eu queria uma história de amor daquelas de perder a cabeça. (p. 26-27).

Inspiração essa desencadeada desde o primeiro episódio quando ainda em Estocolmo, bêbado, abriga-se do frio numa sala de teatro, assistindo a um grupo de dança africano. “Os 27 graus negativos daquele dia, já noite, convenceram-me a procurar o conforto desse espaço alternativo, escuro, iniciático, e ver aqueles africanos a dançar e, com a dança, a explicar a própria vida.” (p. 18). A explicação da vida em outra cultura é o que o escritor talvez necessite para compreender os motivos de sua deambulação permanente pelas ruas de uma cidade e um país que não incentivam ou não instigam a procura por essa explicação. Para o escritor, ele só saberá daquilo que procura quando a encontrar. E revela:

Eu sei que este não é um raciocínio típico dum escandinavo, muito menos de um sueco: aqui, nos países de alto índice de desenvolvimento, não nos são incentivadas as razões e predisposições melancólicas, para esse tipo de demanda, ou filosofia. (p. 18).

O escritor não se identifica, todavia, a um escandinavo puro, e, portanto, vai atrás de novos encontros, ainda que na Escandinávia, a tolerância e o multiculturalismo permitem trazer “uma quantidade de coisas étnicas e interessantes, de outros lugares” para entreter bêbados solitários e desempregados nas eternas noites de inverno.

No arquipélago, o escritor menciona o funcionamento do trânsito e do transporte público, aspectos que subvertem o pensamento lógico europeu. Os carros não respeitam o número mínimo de passageiros e, estes descem nos lugares que lhes convém, abolindo a sinalização oficial de pontos de parada. Motorista a conversar, velocidade desrespeitada, atropelamentos, música alta, são tratados com naturalidade e riso pelos moradores locais, situações que, simultaneamente, espantam e seduzem o escritor visitante. Para não perder tais instantes, anota em um caderno, um dos poucos objetos de que é proprietário. Nele, faz as seguintes observações a seu respeito:

A verdade é que não gosto de andar com montes de merdas penduradas em mim. Sou como um cão vadio, odeio a sensação, seja do que for, sobre mim. Eu que amo livros, mesmo assim, mal terminada a leitura de um, abandono-o logo, no mesmo assento, banco ou cadeira que o li. Escrevo uma pequena nota para o próximo leitor, e descarto-o da minha posse. Gosto de ler em comboios. Tenho sido vagabundo demais para poder ter mais do que o mínimo de objetos comigo. (p. 31-32)

Em *O evangelho segundo a serpente*, Faiza, personagem que recebe o mesmo nome da autora do livro,

¹⁶ O motivo do encontro é um dos aspectos que caracteriza a cronotopia bakhtiniana. Para o autor russo, “o motivo do encontro recebe matizes diferentes e concretos, inclusive emocionais e de valor”, podendo assumir um significado semi ou totalmente metafórico, tornando-se, por fim, um símbolo. O cronotopo do encontro exerce, em literatura, funções composicionais, servindo de nó ou mesmo desfecho do enredo. Para Bakhtin, o “encontro é um dos mais antigos acontecimentos formadores do enredo”, em particular do romance, devendo-se observar a “estreita ligação do motivo do encontro com motivos da separação, a fuga, o reencontro, a perda, o casamento”. É preciso ressaltar igualmente a ligação de tal cronotopo com o da estrada o que nos leva a refletir sobre a situação do deslocamento e da viagem. Cabe, aqui, a questão não abordada por Bakhtin, embora sugerida, sobre a caracterização da cronotopia do encontro e da estrada no chamado romance pós-colonial. (BAKHTIN, 1998, p. 224).

representa igualmente o intelectual que, afastado do lugar onde nascera, perturba-se ao chegar aos novos espaços que escolhera para viver. Em Barcelona, declara:

Tudo me atordoava: os desvairados prédios de Gaudi; o fragor do trânsito; as *ramblas*, sempre cheias de uma turba eufórica e agitada. Mergulhava a cabeça na multidão, com nas águas de um rio, e deixava-me ir assim, até que a corrente me depositasse numa das margens, junto a esplanada de qualquer café. (p. 23)

As recordações do bairro, da família, em especial da mãe, uma portuguesa chamada Felipa, são recorrentes. O pai merece atenção em virtude, dentre outros aspectos, por sua origem oriental; o avô paterno, por sua origem africana. Tais diferenças são ampliadas, à medida que Faiza, uma escritora exercendo a profissão de arqueóloga, narra a posição do sujeito num espaço singularíssimo: o deserto. Ali, apaixonava-se por arqueólogo carioca que está em busca dos fragmentos perdidos dos novos evangelhos, escritos na língua copta. Os constantes desaparecimentos do rapaz o tornam uma figura misteriosa, aumentando o interesse amoroso de Faiza.

Para diminuir os efeitos da melancolia, advinda da saudade da família, do bairro de infância, do amor ausente, ou ainda da intolerância cultural e política, Faiza recorre à leitura e à escrita. Tal como a personagem escritor de Gullander, carrega consigo um caderno de apontamentos, registrando liricamente os seus devaneios acerca da sua origem:

O que me sustenta é a beleza. Rezo ao deserto para continue a receber-me; rezo ao mar, e em especial ao grande e sereno oceano Índico, para que não deixe nunca de me consolar com a sua voz de espuma, rezo às papaias pela sua carne e às goiabas pelo seu perfume. Rezo ao deus indiferente dos gatos porque os fez magníficos e ao das baleias e das vacas pela sua mansidão. Sou mulher: rezo a tudo o que floresce e frutifica. Nada que cante ou dance me é indiferente. Nada que fira ou destrua me é semelhante. (p. 72).

As reflexões líricas acima são resultados de um episódio vivido por Faiza durante um debate acadêmico em Lisboa. Acusada de não ser portuguesa, revela: “o meu pai é um goês muçulmano. A minha mãe era uma lisboeta católica” (p. 70). A jovem confessa que crescera, sem espanto nem conflito, entre duas culturas, duas línguas, duas formas diferentes de ver o mundo. Interrogada sobre sua identidade, isto é, se se via mais portuguesa ou indiana, cristã ou muçulmana, a personagem é categórica:

Eu sinto-me, creio, mais humana. Uma religião é uma janela sobre Deus. Um idioma é uma janela sobre a alma. Cresci, felizmente, numa casa com muitas janelas. Acho que nunca vi Deus, é verdade, mas pelo menos entrava bastante sol. Sou portuguesa por distração, isto é, nem isso me aflige, nem tão pouco me arrebatava.

Vivo em Barcelona com saudades do meu bairro, a Graça, onde nasci e cresci, e com mais saudades ainda do deserto, que não me pertence nem por nascimento nem herança cultural, e no qual, todavia, me sinto em casa. (p. 71)

Faiza finaliza a discussão, parecendo-lhe estúpido que alguém pudesse matar em nome de um deus ou de um determinado conjunto de referências culturais. Acredita ser ainda mais incompreensível matar em nome da nacionalidade ou como escreve: “uma linha a tinta preta assinalada num mapa” (p. 72).¹⁷

A questão se estende aos outros dois textos que, em comum, apresentam personagens cujas existências estão fortemente marcadas pela diversidade, seja a nacional, a religiosa, a racial e a cultural.

A condição multicultural parece determinar o grau de complexidade das estruturas narrativas, demarcando, inclusive, a precisão e o direcionamento da forma. Tal fato causa, numa rápida impressão, a sensação de incoerência textual e de ausência de domínio de técnicas narratológicas.

A voz das personagens, por vezes, parece resvalar para a repetição como se tratasse da mesma a manifestar-se a todo o momento. Esse é o caso de *Perdido de volta*, um livro dividido em 49 capítulos, com quase 500 páginas. Ainda que, a cada personagem é dada uma trajetória existencial própria, tem-se a impressão de que se está diante da mesma. Ao fim, todavia, essa parece ser a intenção de Gullander: mostrar as infinitas afinidades – independente das realidades – das figuras envolvidas. Ao encerrar a história, percebe-se o seu rigoroso planejamento arquitetural que pode ser entrevisto como um sonho e/ou pesadelo multicultural, vivido a partir de um único espaço: a sala de teatro alternativo em Estocolmo.

Os dois livros revelam cronotopias que desafiam a leitura. Não sinalizam para a desestruturação temporal do chamado Alto Modernismo, – com seu foco anistórico – mas trazem consigo os sintomas da cultura do Outro em que a lógica temporal da racionalidade ocidental e europeia é problematizada.

Neste caso, as mulheres, em especial a negra e a mestiça, ancoram a subversão textual. Cabem a elas a agudeza das contradições do fenômeno feminino nos contextos da cultura do capital global.

Assim, além da personagem-narradora Faiza, ainda sobressaem Lilá, uma aeromoça que, enlutada, abandona o emprego a fim de buscar a felicidade no continente

¹⁷ As reflexões de Faiza vão ao encontro das palavras de Said quando afirma: “o exilado sabe que num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias. Fronteiras e barreiras, que nos fecham na segurança de um território familiar, também podem se tornar prisões e são, com frequência, defendidas para além da razão ou da necessidade.” (SAID, 2003, p. 58)

africano; Ezili, a flexível e esguia menina negra dos segredos, e Aline, a professora assistente do velho pedófilo, todas compondo o universo de *Perdido de volta*.

Somando-se estas, Sibongile, de *O evangelho*, está impregnada do hibridismo cultural, dividindo-se entre uma raiz de formação étnico-religiosa africana com a vivência tecnológica dos dias atuais. Faiza descreve a amiga com as seguintes características:

Estou alojada em casa de uma amiga sul-africana. Foi iniciada na antiquíssima arte das curandeiras zulus, chamadas sangonas, pela avó materna. Sibongile estudou engenharia de computação nesta cidade [Berlim] e é totalmente cética. Percebeu, porém, mesmo antes de concluir o curso, que poderia viver muito melhor cuidando da alma angustiada dos alemães do que dos seus computadores, e é isso que hoje se dedica. (p. 74)

No decorrer dos enredos, o caráter enciclopédico – uma das características do discurso romanescos na avaliação de Bakhtin – mediado por muitas referências culturais, põe em foco a estruturação das narrativas. A atenção a universos culturais tão díspares – da mitologia e da religião à história política dos povos colonizados e colonizadores – acaba por impor perguntas acerca do funcionamento do texto. O excesso de referências não contaminaria negativamente a história a ser contada. A resposta depende da percepção e avaliação de cada leitor.

Nesse sentido, questões que acompanham a tradição crítica do romance são importantes. As duas narrativas se ocupam em fazer a diferença literária no atual contexto da produção cultural? Repensam estratégias, promovendo a subversão estética a fim de problematizar olhares e percepções? Renovam simbolicamente sonhos de transformação social? Estariam tais textos empenhados em deslocar as disposições do poder?

Recorre-se a Stuart Hall para responder em parte as questões acima. O autor reconhece que, num mundo controlado pelo capital global, “os espaços conquistados para a diferença são poucos, dispersos e cuidadosamente policiados e regulados” (p. 339). Sabe que tais espaços “são absurdamente subfinanciados”, existindo sempre um “preço de cooptação a ser pago”, principalmente, quando o “lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio na espetacularização” (p. 339).

O espetáculo da diferença cultural desencadeado pelas empresas de publicidade e pelas redes transnacionais parece anular qualquer golpe que inspire o que Boaventura de Sousa Santos denomina de *hermenêutica diatópica*. O capital avança com múltiplos tentáculos, seguindo o funcionamento de sua estrutura “ontológica”. Assim, certas proposições de Marx possuem ainda um diagnóstico correto. Se por um lado o multiculturalismo ocupa importante papel social, paralelamente o capital,

tornando-se única força-motriz, entranha-se e desloca-se irregular e materialmente em múltiplas extensões espaciais, validando as observações de Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda a parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Ao invés das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, surgem novas demandas, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e de climas os mais diversos. No antigo isolamento de regiões e nações auto-suficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material com à produção intelectual. (MARX e ENGELS, 1998, p. 43).

O caráter cosmopolita da economia capitalista, corretamente avaliado, propicia de forma paradoxal, outras formas de encontro. Tradições culturais, antes desconhecidas ou não-valorizadas, advindas da expansão, passam a fazer parte do universo de milhares de pessoas. A ampliação das relações e a oportunidade do reconhecimento das diferenças ocorrem com o desenvolvimento global. Nesse caso, o mercado mundial deve ser entrevisto como contraditório, uma vez que, na sua evolução, surgem novas figuras as quais o produtivismo que assinala a gênese desse mercado, não depreende. A ênfase nas chamadas correntes culturalistas fornece novas expectativas epistemológicas.

Nessa perspectiva, para Hall, é através da confluência de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, daquilo que o autor denomina de “estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação”, que a mudança pode ser operada e alcançada.

Os dois romances sintetizam adequadamente tais propósitos, apregoando, de forma crítica, o cosmopolitismo multicultural, atuando contra as injustiças globais e locais, interrogando os motivos de comunidades estarem mergulhadas na miséria, na violência e na inferioridade cultural. É sobre tais questões que as narrativas se empenham, recorrendo a estratégias subterrâneas de recodificação. Para tanto, o leitor necessita inferir a *incompletude* de cada cultura para projetar sonhos de transformação social.

Referências

- ADORNO, T. W. *Mínima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
 AIJAZ, A. *Linhagens do presente*. São Paulo: Boitempo, 2002.

- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de estética e de literatura*. São Paulo: Hicitec, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- GULLANDER, Miguel. *Perdido de volta*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HAYAT, Faiza. *O evangelho segundo a serpente*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2006.
- ENGELS, F.; MARX, K. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- HOBSBAWN, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- JAMESON, Fredric. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1997.
- LEITE, Ana Mafalda. A viagem como escrita e a escrita da viagem na poesia de Eduardo White. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia (Orgs.). *Marcas da diferença*. São Paulo: Alameda, 2006.
- LUDMER, Josefina. *O gênero gauchesco: um tratado sobre a pátria*. Chapecó, SC: Argos, 2002.
- MÉSZARÓS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

Recebido: 26 de maio de 2010
Aprovado: 02 de julho de 2010
Contato: jlgf@vetorial.net