II - Potência dos pobres

Uma vanguarda intercultural

Luciano Barbosa Justino

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

JUSTINO, LB. Uma vanguarda intercultural. In: *Literatura de multidão e intermedialidade: ensaios sobre ler e escrever o presente* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2015, pp. 109-129. Literatura & Interculturalidade series. ISBN 978-85-7879-240-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

UMA VANGUARDA INTERCULTURAL

Tupy or not Tupy, that is the question

Oswald de Andrade

que preto, que branco, que índio o quê?

que branco, que índio, que preto o quê?

que índio, que preto, que branco o quê?

“Inclassificáveis”, Arnaldo Antunes

Queremos que se respeite a igualdade e ao mesmo tempo a diferença. Quando propomos resgatar a memória, lutamos contra a unidimensionalidade do presente e do predeterminado, que interessa aos que dizem: esqueçam que somos os ladrões e criminosos de ontem, esqueçam que a promessa de ontem é a que estamos repetindo hoje e que ontem não a cumprimos. Sobre a utopia eu pergunto: que transformação social na história do mundo não foi utopia na véspera? Nenhuma.

Subcomandante Marcos

Se hoje é um truísmo que nenhum projeto cultural pode ser pensado sem o dado técnico, sem a referência ao estágio atual dos meios de transmissão e circulação de signo e de mercadoria, pensar relações interculturais implica pensar as dissimetrias econômicas e de poder

próprias de cada estágio sincrônico do capitalismo, o que implica dizer que o intercultural não é propriamente uma questão de cultura.

Em outras palavras, é de suma importância articular o debate sobre a cultura às relações sociais como um todo, em seus aspectos políticos, técnico-científicos, ecológicos, imaginários, das práticas cotidianas de vida, dos afetos..., incluindo as tensões próprias do choque entre os imperativos globais e as tradições locais e suas singularidades e produção de subjetividade.

O mercado global, aqui no sentido amplo de mercado não exclusivamente econômico, também político e cultural, que transforma o ocidente e a sociedade capitalista numa espécie de mito determinante, é um lugar de perigo, por sua violência bélica, ambiental, tecnológica e econômica, colocando a maior parte da população do “globo” num estado de extrema precariedade, “insegurança quanto à posição social, incerteza sobre o futuro da sobrevivência e a opressiva sensação de ‘não segurar o presente’ – gera uma incapacidade de fazer plano e de segui-los” (BAUMAN, 2003, p.42).

Creio só ser possível pensar o intercultural em horizontes que sejam políticos e *econômicos*, mais como eco que como economia, sem negligenciar nunca esta. Diria que o conceito mesmo de intercultural é necessariamente político na medida em que implica relações que são essencialmente contraditórias, inseridas em sociedades desiguais, cujas singularidades são irreduzíveis a consenso.

O intercultural convém ao contato não só através do dinheiro e da economia, mas de afetos, de projetos de vida individuais e coletivos, de técnicas e de tecnologias, de modos de representação e de tradições diversas, significantes e assignificantes. Ele é necessariamente biopolítico.

Compreendo aqui o biopolítico na esteira da leitura heterodoxa que Antonio Negri fez de Michel Foucault: o biopolítico é a resistência ao biopoder, “a mais alta caracterização da modernização capitalista das relações sociais” (NEGRI, 2003, p.107), “quando o Estado expressa o comando sobre a vida por meio de suas tecnologias e de seus dispositivos de poder”.

Pensar a interculturalidade, sob este aspecto, exige uma “análise crítica do comando feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo”. De baixo: dos modos de resistência que as vidas vividas interpõem ao poder dos poderosos.

Assim, é no cerne mesmo das tensões produzidas pela desigualdade técnica, cultural, econômica e social que devem nascer a inovação e a ruptura possível. É neste sentido que penso a validade e a pertinência da vanguarda, agora eivada de uma consciência e de um projeto que seja intercultural e intersemiótico.

Uma vanguarda intercultural só será possível se potencializar até o limite do possível a crítica ao capitalismo global a partir de um projeto de futuro; ela nem pode ser aleatória nem simplesmente “pluralista” ou “multicultural”, já que os “pluralistas multiculturais” geralmente radicalizam a diferença para deixar intocada sua própria indiferença.

Uma vanguarda intercultural deve estar articulada a uma utopia capaz de gerir um projeto efetivo de relações sócio-históricas verdadeiramente democráticas, tanto num plano internacional quanto local. Ela é ainda mais pertinente na América Latina, e em particular no Brasil, por ser a Ibero-América formada de sociedades “mestiças”, em que formas distintas de etnicidades têm que negociar seus exercícios, ainda que frágeis, de cidadania, raramente harmoniosa, quase sempre tensa e, por vezes, desesperada.

De outra parte, o neocolonialismo, as políticas culturais de massa, o tratamento desigual que entidades como ONU e OMC dão às nações, exigem uma profunda discussão crítica sobre as propriedades e as funções do capitalismo global, bem como de seus dispositivos técnicos em sua relação às especificidades locais, as subjetividades coletivas “não globais”, que ainda estão em plena força e vigor.

A vanguarda, enquanto atitude de pesquisa constante não estética, mas histórica em toda amplitude, ressurge como atitude capaz de pôr a nu as pseudo-democratizações, tão em voga no discurso contemporâneo apologético da “nova ordem mundial”, e desconstruir os preconceitos e a anulação do outro trazidas pela uniformização cultural do pós-modernismo.

Como disse Noé Jitrik, “A vanguarda possui um forte caráter político na medida em que faz entrar em crise não só sistema semiológico particular, mas arraigadas convicções acerca dos modos de produção do sistema ou do sistema como um todo” (1995, p.70).

O chamado “pós-modernismo”, e sua pluralidade multicultural, deve ser tratado, para parafrasear Jitrik, como um problema semiológico, no sentido restrito de que se trata de uma ilusão de ótica que confunde continuamente o discurso do respeito à diferença, com a prática, ou melhor, com a ausência efetiva desta prática na vida cotidiana.

O “pós-modernismo” tende a não discernir, ou a não querer fazê-lo, a retórica hegemônica do atual estágio do capitalismo, aliado à tecnologia e a um conceito abstrato de democracia, e suas realizações efetivas. No dizer de Jonathan Friedman, os pós-modernos são “modernistas sem modernismo”, para eles importa mais o potencial da retórica; se a realidade está longe da descrição é um problema menor.

Se o neocolonialismo, sobretudo o estadunidense, está na ordem do dia (ou na ordem da luz sombria e mortífera da CNN, para quem vê *de fora*), as memórias locais também se apropriam dos circuitos de dominação e os devolvem como consciência de si, como contra-ataque intercultural e político.

O projeto de consciência crítica de si e do outro (ou do si como outro), tornado intencional e projetivo por Oswald de Andrade para o caso brasileiro, toma nova dimensão ao repropor a vanguarda como ação crítico-criativa no presente.

A antropofagia, que Lúcia Helena (1983) sugeriu ser um *ethos* da cultura brasileira ao longo de seu processo histórico, mantém uma pertinência crítica e um vetor de atualidade que a torna talvez mais pertinente hoje que há 80 anos, quando da publicação do manifesto de Oswald de Andrade. Agora, a antropofagia aprofunda sua natureza latino-americana – a antropofagia é em certo sentido *ethos* de sociedades inter-étnicas –, seu projeto de diversidade em relação e diálogo, sem descurar da faculdade crítica demolidora da *lógica cultural do capitalismo tardio*. É com ela que podemos perceber as muitas potências dos pobres.

Intercultural é intersemiótico

É um truísmo que toda cultura é plural ou multicultural. A língua, a religião, os códigos de conduta, as relações cotidianas são compostas de tradições que vêm de tempos e lugares múltiplos. Todo signo, cultura é semiose, possui uma série de sincronizações e sincretismos que torna impossível qualquer origem pura: o cultural é multi em sua unidade, o diverso é constitutivo do uno. Contudo, é no estágio atual do capitalismo que a questão do multi e do intercultural tem assumido ares de problema e de saída política. Mesmo o imaginário pós-moderno dando imediata conotação positiva a termos como diferença, diversidade, pluralidade, na prática as ações do chamado “homem pós-moderno” estão longe do reconhecimento da alteridade.

É sempre possível imaginar que a onda pasticheira que tomou conta dos pós-modernismos é uma forma de dialogia cultural democrática ou em via de democratização. Mas é preciso ir além da superfície, ou da marca visível do discurso do outro, e perceber que o exercício da diversidade cultural plena não é um fato próprio ou exclusivamente cultural, pois só é possível num contexto de democratizações maiores que devem ser também econômicas, políticas e tecnológicas.

Como afirma Claude Corbo (1997, p.71):

As culturas existem em um espaço político e carregam, com uma intensidade e força variável, a potência econômica, tecnológica, militar e política das nações. Uma nação hegemônica afirma sua hegemonia no plano econômico, tecnológico, político e cultural. A história dos imperialismos é também uma história de dominação cultural de umas nações sobre outras.

Por outro lado, o discurso da diferença não se traduz em efetiva relação com a opacidade da diferença, individual, cotidiana e social, pode ser também um dissimulado modo de manter certa indiferença que não questiona a estrutura profunda da sociedade em sua

configuração atual. A diferença só tem relevância quando caminha em direção à justiça social, não da autorrealização pessoal.

Os ensaios de Néstor Garcia Canclini, *Teorias da interculturalidade e fracassos políticos e Diferentes, desiguais e desconectados*, e *O caos-mundo: por uma estética da relação*, de Édouard Glissant, são importantes por se aproximarem de uma teoria das relações interculturais com um claro viés político.

Para Canclini, a interculturalidade “remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas” (2009, p.17). Ele a diferencia do *multiculturalismo*, que consiste na “justaposição de etnias ou grupos em uma cidade nação”. O multi aceita o heterogêneo, tolera-o, inclusive com certa indiferença. O inter implica diferença relacional e a consciência de relações sociais complexas, cujos parâmetros de diálogo não são exclusivamente e/ou, sobretudo, culturais.

O autor elenca 3 teorias da interculturalidade, anglo-saxã, europeia e latino-americana, “na sua maioria restritas às dinâmicas interpessoais ou condicionadas pelos objetivos pragmáticos e pedagógicos da integração de minorias, a processos de mediação tecnológica e de escala transnacional” (2009, p.24):

1. Anglo-saxã: *comunicação intercultural* baseada em relações interpessoais dentro de uma mesma comunidade/sociedade e, posteriormente, entre culturas diferentes facilitadas pelos meios de comunicação de massa (2009, p. 23);
2. Europeia: de certo modo associada ao passado internacional-colonialista das grandes nações europeias, uma “orientação educativa que formula os problemas da interculturalidade como adaptação à língua e à cultura hegemônica” (2009, p. 24);
3. Latino-americana: na qual predomina a noção de “interculturalidade como pressupondo relações interétnicas” (2009, p. 24).

O autor defende a necessidade de “formular modos de interculturalidade em chave negativa”, que a tenha como um problema a ser construído na pesquisa interdisciplinar e que não caia na armadilha dos paternalismos apressados e hipócritas:

Formular os modos da interculturalidade em chave negativa é adotar o que sempre foi a perspectiva do pensamento crítico: o lugar da carência. Mas colocar-se na posição dos despossuídos (de integração, de recursos ou de conexões) ainda não é saber quem somos. Imaginar que se podia prescindir deste problema foi, ao longo do século XX, o ponto cego de muitos campesistas, proletaristas, etnicistas ou indianistas, de feministas que suprimiam a questão da alteridade, de subalternistas e quase todos aqueles que acreditavam resolver o enigma da identidade afirmando com fervor o lugar da diferença e da desigualdade. Ao ficar deste lado do precipício, quase sempre se deixa que outros – deste lado e daquele – construam as pontes. As teorias comunicacionais nos lembram que a conexão e a desconexão com os outros são parte de nossa constituição como sujeitos individuais e coletivos. Portanto, o espaço *inter* é decisivo (2009, p.31).

O problema da nação é de suma importância para o debate intercultural. Tendo como princípio unificante identidades etnolinguísticas, as nações abstratizam as diferenças e as neutralizam, deixando intactas inclusive as desigualdades de toda ordem. O povo é o núcleo ideológico organizador de uma suposta unidade, capaz de tornar não pertinente toda luta que aponte seu reducionismo e que há, aqui, diferenças irreduzíveis.

O intercultural consiste no diálogo entre os modos de vida das multidões produzindo num espaço comum, mas que não é, *a priori*, comunitário, portanto não redutível ao conceito idealizante de povo.

Isso explica em parte porque os nacionalismos sempre retornam em momentos de lutas democratizantes pela divisão equitativa dos capitais e pelo direito à diferença. Portanto, os fluxos e as mobilidades, tão elogiados pelo discurso do pós-modernismo, não atenuam os rasgos nacionalistas que estão tanto nos Estados Unidos quanto na Síria, seu contraexemplo.

Édouard Glissant, em sua tese do *Caos-mundo*, propõe começarmos pela recusa da temporalidade linear e unidimensional do ocidente: “Chamo de caos-mundo o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea” (2005, p.98).

Glissant parte do pressuposto de que a densidade dos entrelaçamentos no mundo contemporâneo exige de nós nos libertarmos do tempo homogêneo e vazio que o ocidente nos impôs nos vários estágios do capitalismo e que corre à revelia dos homens, tirando de nós a faculdade de vivermos as diversas temporalidades sincrônicas que se constelam no presente e que são inerentes a cada outro do encontro, este outro que não traz para o diálogo apenas abstratamente sua cultura, mas seu modo de viver o presente, de lidar com seus mortos e com suas tradições vivas, seus projetos para o amanhã.

Para ele, a poética da relação é a poética do “Todo-o-mundo” e não se confunde com o cosmopolitismo, “transformação negativa da relação” (2005, p. 105), internacionalização que é a expansão hegemônica de um mesmo. Nas palavras do autor, “um povo assimilado por um outro não participa da relação mundial. Para que participe dessa relação é preciso que oponha uma resistência a esse processo de assimilação que o outro povo tenta impor-lhe” (2005, p. 116).

A diferença que Canclini estabelece entre multiculturalismo e interculturalidade se aproxima da diferença que Glissant faz entre mestiçagem e criouliização. Esta é sensível às “condições iniciais”, tais condições impõem uma imprevisibilidade ao encontro, pois estão carregadas de histórias outras que, de saída, estão além das identidades fechadas a priori. Nos processos de criouliização, o outro não pode ser reduzido à minha gramática.

A mestiçagem reduz o outro à língua do um, formando ambos dois blocos compactos, que se misturam sem que dessa mistura possa nascer algo realmente diverso ou que se preserve o que não pode ser reduzido a este contato puro e simples, pois a relação entre ambos é necessariamente hierárquica, há sempre a tendência à supremacia dos valores do um sobre o outro.

A poética do caos, portanto, pressupõe aberturas e ressignificações em várias direções:

O que chamo de poéticas do caos não pode ser pensado em termos de finitudes formais, ou seja, através de uma conferência escrita, radical, sem possibilidades de repetições ou de contradições. Essas poéticas do caos também não podem ser pensadas em termos de finitudes reais, ou seja, como um todo que não suporia acréscimos, retiradas, ou mesmo remorsos, ou renegações (GLISSANT, 2005, p. 97).

Canclini discorre sobre uma nuance importante entre a *multiculturalidade* e o *multiculturalismo*. Sendo “a abundância de opções simbólicas”, a multiculturalidade é enriquecedora, o *multiculturalismo*, que “prescreve cotas como exaltação indiferenciada das realizações e misérias daqueles que compartilham a mesma etnia ou mesmo gênero, entrincheira-se no local sem problematizar sua inserção em unidades sociais de ampla escala”, por isso tende a ser empobrecedor. (2009, p.27). No multiculturalismo, a “multiculturalidade não desaparece, mas é administrada seletivamente segundo a lógica da transnacionalização econômica” (2005, p.28). Se foi importante para tornar visíveis as diferenças e as desigualdades, invisibilizou “os problemas de interlocução e convivência” (2009, p.26).

Para dar conta do heterogêneo do que Glissant chama de *Caos-mundo*, Canclini sugere a necessidade de superarmos os pressupostos

disciplinares estanques e dialogarmos com as investigações daqueles que redefinem a noção de cultura:

Não mais como entidade ou pacote de características que diferenciam uma sociedade de outra. Deve-se conceber o “*cultural* como sistemas de relações de sentido que identifica ‘diferenças, contrastes e comparações’ (Appadurai), ‘veículo ou meio pelo qual a relação entre os grupos é levada a cabo’ (Jameson) (CANCLINI, 2009, p.24).

Em um sentido positivo, o multicultural se aproxima da definição dada por Stuart Hall por se distinguir do Estado-Nação moderno constitucional liberal, do ocidente, que “se afirma sobre o pressuposto (geralmente tácito) da homogeneidade cultural organizado em torno de valores universais, seculares e individualistas liberais” (2003, p.52).

Mas, tomando por fase a fecunda diferença com o inter sugerida por Canclini, o multicultural pode também, e na maioria das vezes o é, conservador “ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria”. Por si mesmo não propõe a transformação social como princípio norteador. Por sua própria natureza justapositiva, de configuração desigual e dispersiva, o multiculturalismo tende muitas vezes à incorporação anulante do outro e de sua singularidade; estrutura-se como um mosaico composto de “culturas individuais” que mantém relações assimétricas, em virtude mesmo de se situarem em lugares diferentes na distribuição material da cultura e do valor social, sem que consigam, a partir de sua multiplicidade ou de sua multiplicação, criar uma outra lógica da distribuição que não permita as hierarquizações excludentes.

A divisão desigual dos bens econômicos, técnicos e políticos torna o multicultural um espaço ambíguo que precisa ser estimulado a interações convergentes, que entendam, principalmente, a interpenetração entre as culturas como abertura à opacidade do outro, bem como à sua historicidade constitutiva, capaz de colocar em movimento

as paralisias rígidas das ilhas culturais fragmentadas e seus desiguais substratos de poder.

O “multiculturalismo” é a resposta mais comum dada em nossos dias pelas classes ilustradas e formadoras de opinião para a incerteza do mundo sobre os tipos de valores que merecem ser apreciados e cultivados, e sobre as direções que devem ser seguidas com férrea determinação. As classes ilustradas de nosso tempo não têm nada a dizer sobre a forma preferida da condição humana. É por essa razão que buscam refúgio no multiculturalismo, essa “ideologia do fim da ideologia” (BAUMAN, 2003, p. 111-112, grifo nosso).

Intercultural é o movimento intencional e intensivo de interação dinâmica, aquilo que pode transformar o entulho do multi em uma força processual transformativa. Como diz Gisele Legault,

É interpenetração entre as culturas, sem apagar a identidade específica delas. A prática intercultural é mais que uma informação sobre outras culturas, ela implica o desenvolvimento de atitudes positivas em respeito aos outros e à diversidade, e ela inclui finalmente a mudança cultural contínua sobre uma base igualitária (2000, p. 47).

Glissant vê no exercício da poesia “a única forma que temos de nos inserir na imprevisibilidade da relação mundial” (2005, p.107). Ele propõe uma oralização da literatura através da qual se possa alcançar em profundidade uma visão profética do passado e nos livre dos modelos deterministas sistêmicos.

Para nós que nos acostumamos à leitura cada vez mais crítica da poesia, sobretudo dos idealismos que a maior parte das teorias da poesia veiculam, a tese de Glissant não deixa de ser um tanto anacrônica e em muitos aspectos idealista, para tanto basta um rápido lance de

olhos sobre a relação que os poetas da modernidade tiveram com a formação do Estado-Nação moderno para se perceber que a poesia não é por si uma alternativa, como tudo, ela também pode servir a dois senhores. Devemos ficar alerta para não cairmos numa estetização da resistência, via “relações poéticas”.

Mas a provocação de Glissant não deixa de ser positiva ao chamar atenção para esta característica própria da poesia que consiste em privilegiar vínculos “analógicos”, para usar o termo de Daniel Bounouh; que consiste em estabelecer uma outra semiose, que recusa a tendência racionalizante e generalista, “civilizatória”. Ela faculta relações fáticas, cujos contatos valorizam as dimensões imediatas do conviver na totalidade-mundo.

Em termos semióticos, é através da voz e das características gerais da oralização que a proximidade dos interlocutores, o *ethos* dos agentes envolvidos na relação, é mais diretamente enunciado, pois através delas, das semioses sonoras, fala-se com as mãos, com os olhos, com as “posturas” e “pantomimas”, com os hábitos e os hálitos, fundamentais para que possamos fazer as linkagens do *inter*.

Sob este aspecto, o intercultural surge como o elemento conjuntivo, ideogrâmico, pode ser dito que, ao constelar um ou mais, estabelece uma nova relação entre eles, contra as essências em si mesmas; ao princípio analítico e isolante, é contraposto o princípio ideogrâmico da interação dinâmica.

O princípio ideogrâmico desmonta o essencialismo fonético judaico-cristão e o compõe com uma textualidade espacializante, “ecológica”, que subentende como inalienável uma relação outra com o meio-ambiente, meio ambiente do signo-cultura (o dado técnico e formal) e meio-ambiente social em sua totalidade.

O ideograma sugere um outro ângulo de visão e de *sintaxe sócio-histórica*, implica uma relação não exclusivamente auditiva-visual, mas tátil, olfativa e gustativa. A vanguarda intercultural aliada ao princípio ideogrâmico deve trazer de volta os sentidos soterrados das atividades cotidianas em sua relação com as atividades e utopias de longo prazo, utopias que não se permitem esquecer um só momento

do seu presente imediato, enquanto estágio do atual indispensável para o depois.

Assim, intercultural não é forma, é força, energia e ritmo. O multi pode preservar as identidades em seus casulos e suas pseudo-tradições imemoriais e irrefutáveis, além de na prática ser um território propício à *proliferação subalterna da diferença*; só o intercultural é efetivamente um movimento, a busca projetada da *Outridade*, de que fala Octávio Paz:

Ser um mesmo é condenar-se à mutilação pois o homem é apetite perpétuo de ser outro. A idolatria do eu conduz à idolatria da propriedade; o verdadeiro Deus da sociedade cristã ocidental chama-se domínio sobre os outros. Concebe o mundo e os homens como minhas propriedades, minhas coisas. Fechou-se todo contato com esses vastos territórios da realidade que se recusam à medida e à quantidade, com tudo aquilo que é qualidade pura, irredutível a gênero e espécie: a própria substância da vida (1996. p.108).

Numa perspectiva intersemiótica, o que diz Valentin Voloshinov sobre as hierarquias discursivas ilustra a diferença entre o multicultural e o intercultural que está sendo proposta aqui: “quanto mais forte for o sentimento de eminência hierárquica na enunciação de outrem, mais claramente definidas serão as fronteiras, e menos acessível será ela à penetração por tendências exteriores de réplica e comentário” (1995, p.153).

Ou seja, quanto mais forte “o sentimento de eminência hierárquica” mais se estará próximo do multicultural. A vanguarda intercultural é o lugar da “réplica” e do “comentário” bakhtiniano, ela é sempre e a cada vez heteroglósica.

No *Tupy or not Tupy...* do manifesto antropófago de Oswald de Andrade, da problemática ontológica do essencialismo ocidental, passa-se a uma dimensão étnica, ou melhor, o contato entre elas preserva

o contágio: o um é submetido à devoração sacrificial, num processo de *sobressalto étnico* de muitas dimensões para além de toda etnicidade redutora. Nas palavras de Benedito Nunes:

[A antropofagia] é um vocábulo catalisador, reativo e elástico, que mobiliza negações numa só negação, de que a devoração antropofágica é o símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio, de vilipêndio e de flagelação pública, como sucedâneo verbal da agressão física a um inimigo de muitas faces, imaterial e protéico; metáfora orgânica, inspirada na cerimônia guerreira da imolação pelos tupis do inimigo valente apresado em combate, englobando tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia (NUNES, 1990, p.15).

Ou

Atitude devorativa pela qual o selvagem, graças ao ritual canibalístico, incorporava, num ato de extrema vingança, a alteridade inacessível dos seus deuses, fincando-os na terra, e com eles estabelecendo a convivência familiar que Oswald imaginava tivessem tido os tupis com Guaracy e Jacy (NUNES, 1990, p. 22).

Nesse sentido, o caráter intercultural da vanguarda antropofágica é uma poética da montagem, *a organização dos planos de um filme em certas condições de ordem e duração* (AUMONT, 1995, p.54). A vanguarda intercultural troca “ordem” por espaçamento, é a organização de planos em certas condições de espaçamento e duração.

Na vanguarda intercultural, a delimitação, o território e a propriedade cedem lugar à ritmia ininterrupta das relações, da migração antropofágica. Princípio ideogrâmico e de montagem é problematização das fronteiras que “não passam do vestígio apagado do ato de

autoridade que consiste em circunscrever o território” (BOURDIEU, 2000, p.114).

A referência ao cinema chama a atenção para o fato de a vanguarda intercultural ser intersemiose crítica, em que diferentes configurações, diferentes dispositivos e diferentes agentes permeiam suas vivências.

No plano da literatura e das artes, o método da montagem ideogrâmica questiona as rígidas demarcações das formas artísticas e para-artísticas, do popular, do massivo e do erudito; dá lugar a objetos que negociam os lugares e as configurações, as trocas sempre deixam vestígios e inventam um corpo em processo contínuo de diversificação estrutural e de potencial ruptura com o modelo mimético.

O intercultural, enquanto intersemiose, é tradução contra a redundância e a favor de um objeto em franca atividade e interação com seus pares. Tradução que não restitui um passado situado lá atrás, cujo único lugar na vida prática é o do museu; restitui sim um passado vivo capaz de gerir ou potencializar um futuro a curto prazo.

Prática cotidiana, lugar da diversidade em diálogo, onde lógica das relações reposiciona a lógica da identidade, só é possível onde não imperam profundas desigualdades sociais, ou seja, exige condições mínimas, tanto no plano do indivíduo quanto no da sociedade, para o seu efetivo exercício. A busca para já da utopia da democratização efetiva repõe na ordem do dia a necessidade da vanguarda.

Vanguarda e democracia

Embora a crítica cultural pós-moderna tenha escolhido como uma de suas principais estratégias de autoafirmação a morte da vanguarda como um de seus temas prediletos, o discurso do fim das vanguardas enquanto atitude de pesquisa constante significa o fim dos possíveis e a aceitação da história como fatalidade.

É em defesa de um multiculturalismo incapaz de quebrar ou de questionar a hegemonia do mercado global, principalmente a partir

de uma apologia cega dos meios eletrônicos de transmissão semiótica e mercadológica (hoje tem sido cada vez mais difícil separar o signo da mercadoria), que muitos teorizadores do pós-modernismo têm sugerido o fim da vanguarda.

Objetivam reduzi-la a uma atitude totalitária e/ou a uma proposta exclusivamente estética, cuja única razão de ser seria o questionamento da arte tradicional, o que já teria ocorrido durante todo o século XX e teria tornado a vanguarda obsoleta e inofensiva.

Se parece claro que o fim da vanguarda, sinônimo de pesquisa constante, não se aplica à ciência, por exemplo, que não poderá jamais se reduzir ao que foi ou ao que é, aplica-se menos às questões cruciais de nosso tempo. A vanguarda ressurgiu aqui como impulsionadora do diálogo intercultural, crítica da hegemonia globalizante e da justaposição subalterna da diferença implícita na variedade multicultural. Se, como já foi dito antes, só pode haver diálogo intercultural efetivo se passar por uma crítica da subalternização do outro pelo um, a vanguarda é por excelência o lugar da crítica de tal hegemonia.

A vanguarda é, direta ou indiretamente, atitude de caráter político, cujo objeto não é esta ou aquela forma artística, mas a relação mesma entre a arte e a sociedade como um todo, entre a arte e as vidas. Nunca uma vanguarda questiona o exclusivamente artístico, seu questionamento sempre ultrapassa o elemento estético para levantar questões de ordem política, econômica e cultural, social em toda amplitude. Como disse François Albera a respeito de Eisenstein, “os critérios são menos estéticos, intra-artísticos, do que sociais, já que a arte atribui a si mesma uma tarefa de peso, a de organizar a vida, e não de decorá-la” (2002, p. 169).

Quem diz da morte das vanguardas a toma pelos seus acessórios. Os seus fundamentos: a crítica à cultura burguesa e ao capitalismo, às imposições políticas, aos colonialismos, à uniformização do gosto, são hoje ainda mais pertinentes do que há cem anos. É por isso que a vanguarda se torna decisiva para criar uma eficaz dinâmica intercultural, já que é nela, e talvez só com ela, que a atitude de pesquisa e de

crítica do capitalismo pode provocar o respeito efetivo à diferença e à alteridade, princípio primeiro do diálogo intercultural.

Como disse Eduardo Subirats,

Parece necessário sublinhar que de forma nenhuma é aceitável uma interpretação das vanguardas nos termos de um discurso heróico e íntegro de ontem e que, com o desenvolvimento da sociedade capitalista tardia, tenham perdido progressivamente a força de suas esperanças, de suas utopias e a capacidade de confrontação polêmica da realidade. As esperanças éticas, sociais ou estéticas, que um dia formularam as vanguardas, do “construtivismo” da revolução russa ao “canibalismo” da modernidade brasileira, constituem um legado importante ao qual teremos que recorrer uma vez ou outra para poder reformular um novo projeto civilizatório a partir delas (1993. p. 21).

Hoje, a vanguarda há de se aliar a uma ética contemporânea que possibilite enquanto tal rever os excessos e os impasses das vanguardas históricas, além de estabelecer a crítica feroz da uniformização global. Constelar, aos seus vetores de projeto futuro, o ressurgimento das memórias e das subjetividades coletivas locais, o direito à diferença e à diversidade cultural, colocando sob suspeita todas as formas de totalitarismo cultural, político e tecnológico, sem abdicar, contudo, das conquistas da técnica e da ciência moderna e contemporânea.

Para não enrijecer e não perder a rítmica dialógica das culturas e das sociedades, pensar a vanguarda deve ter um pouco daquilo que Julia Kristeva disse da semiótica, ser, a cada vez, “uma reavaliação de seu objeto e/ou de seus modelos, uma crítica destes modelos e de si mesma (enquanto sistema de verdades constantes)” (KRISTEVA, 2003, p.30).

As vanguardas são frutos de um compromisso ético com as formas do ontem e do hoje em ruínas, sem “nostalgia nostálgica”, sem

se esquecer das forças imperativas do presente e dos projetos de sociedade futura. A defesa da vanguarda hoje precisa repropor sua natureza utópica e transformá-la em heterotopia intersemiótica e intercultural.

Um princípio “didático” fundamental consiste em desvincular tanto quanto possível a utopia da vanguarda das velhas utopias autoritárias, muitas das quais ainda em plena atividade hoje (uma delas é a utopia burguesa do progresso), com as quais várias vanguardas mantiveram relações, e aproximá-la definitivamente da ética, a partir da instigante diferença feita por Luis Villoro entre utopia e ética política:

A ética [política] rompe com a situação existente; não se conforma com ela e propõe, assim como a utopia, uma série de fins e valores que não se realizam na sociedade atual. Nesse sentido a ética tende a ruptura. Mas, diferentemente da utopia, a ética política tem de ser concreta, isto quer dizer que deve se adaptar, a cada momento, às relações de meios e fins que há em cada situação particular para realizar as ações políticas (2002, p. 192).

A ética política aponta para uma utopia do agora, de busca imediata de realização do projeto desde já, sem tempo de maturação senão a ação seletiva, de projeção inventiva no presente. Sendo projetiva e seletiva, torna-se imperativa em momentos de perigo. Será preciso resgatar a esperança incrustada na própria ordem capitalista como potencial bloqueado.

A vanguarda intercultural deve ainda ser capaz de questionar a concentração da produção e da riqueza nas mãos de poucos e problematizar o novo determinismo tecnológico que pulula no discurso pós-moderno. O intercultural, aquilo que põe em relação interativa a diversidade cultural, precisa ter clara consciência de que a diversidade é não raro diversidade técnica, e que nenhuma técnica em particular, seja a atual tecnologia ou não, pode ser eleita como portadora do sentido último daquilo que almeja o homem contemporâneo.

Os novos jesuítas, que acreditam na tecnologia contemporânea como uma espécie de novo messias, sempre carregam consigo os pressupostos de um evolucionismo perverso. O intercultural, aliado à consciência crítica problematizante própria da vanguarda, ao saber que a diferença técnica está na raiz mesma da diversidade cultural e que a tecnologia é um componente determinante da hegemonia política e econômica, já é por si a crítica da uniformização cultural implicada pela globalização econômica.

Contra a retórica celebratória do determinismo tecnológico, que em última análise apenas reforça a insularidade das pessoas e a vacuidade dos projetos sem um eficaz enfrentamento da realidade, a vanguarda intercultural se insurgirá em certo sentido retomando aquela conhecida relação entre cultura e tecnologia teorizada por Walter Benjamin a partir da dialética civilização e barbárie:

Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu (1994, p. 226).

Agora, o anjo da história, mesmo impelido pelo vento da tecnologia e do mercado global, já não mais dá as costas às ruínas, carrega-as consigo, e as interconecta, enquanto diferença irreduzível de tempo e lugar, ao vento presente que o impele para o futuro, a fim de demonstrar a irreduzível riqueza dos pobres de todas as classes e lugares do caos-mundo e seu questionamento constante de toda opressão e anulação do outro.

REFERÊNCIAS

ALBERA, François. **Eisenstein e o construtivismo russo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, 371 p.

AUMONT, Jacques et al. A montagem. **A estética do filme**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1995, p.53-88.

BAUMAN, Zygmunt. Da igualdade ao multiculturalismo & Muitas culturas, uma humanidade. In: **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.82-99; 112-128.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: **O poder simbólico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 107-132.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Magia, técnica, arte e política**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-233.

CANCLINI, Nestor-García. Teorias da interculturalidade e fracassos políticos. In: **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 15-33.

CANCLINI, Nestor-García. Diferentes, desiguais e desconectados. In: **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009, p. 55-69.

CORBO, Claude. Conditions politiques et conditions culturelles du dialogue interculturel. In: LABSADE, Françoise Tétu. **Littérature et dialogue interculturel**. Québec: PUL, 1997, p. 69-78.

GLISSANT, Édouard. O caos-mundo: por uma estética da relação. In: **Introdução à uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005, p. 97-127.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, p. 51-100.

HELENA, Lúcia. **Uma literatura antropofágica**. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC, 1983, 151 p.

JITRIK, Noé. Las dos tentaciones de la vanguardia. In: PIZARRO, Ana (Org.). **América Latina**: palavra, literatura e cultura. Campinas: UNICAMP, 1995, p. 57-74.

KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2003. 196 p.

LEGAULT, Gisele. **L'intervention interculturelle**. Boucherville: Gaetan Morin Editeur, 2000, 364 p.

NEGRI, Antonio. **5 lições sobre Império**. Porto Alegre: DP&A, 2005.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990, p. 05-40.

PAZ, Octávio. **Os signos em rotação**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 95-123.

SUBIRATS, Eduardo. **Vanguarda, mídia, metrópoles**. São Paulo: Studio Nobel, 1993, 88 p.

VILLORO, Luis. É necessário romper com a utopia que busca realizar o mundo ideal. ARELLANO, Alejandro B. & OLIVEIRA, Ariovaldo U.. **Chiapas**: construindo a esperança. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 192-196.

VOLOSHINOV, Valentin. O discurso de outrem. In: **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995, p. 144-154.