

RELATIVISMO, UNIVERSALISMO E “ALOGENEIDADE” NA PRODUÇÃO CULTURAL DE GRUPOS MARGINALIZADOS

Roberto H. Seidel

Universidade Estadual de Feira de Santana — UEFS

E-mail: rhseidel@ig.com.br

Resumo

O presente trabalho traz uma contribuição para a percepção da produção cultural, estética e literária de grupos historicamente marginalizados, minoritários e/ou suburbanos. Para tanto, empreende-se inicialmente algumas reflexões sobre a possibilidade de valores e normas universais, frente ao relativismo patente nos estudos culturais nas últimas décadas, discutindo alguns impasses e riscos que assomam nos binários universal/regional e global/local. Além disso, dentro desse contexto teórico de onde falamos, procura-se estabelecer um diálogo entre alguns conceitos desenvolvidos a partir da América Latina para a sua situação cultural, para então propormos o uso do termo “alogeneidade”. Dessa forma, objetivo do presente trabalho é apresentar o termo “alogeneidade” como possibilidade de leitura e interpretação de fatos culturais que se desenvolvem à margem dos processos de modernização e globalização, dentro daquilo que comumente se denomina de culturas populares, conceito esse que também será questionado. A exposição oral contemplou analiticamente o caso do maracatus urbanos da cidade do Recife.

Palavras-chave: Relativismo; Universalismo; Alogeneidade.

O discurso filosófico fundamentador da modernidade europeia procurou apresentar um conjunto de narrativas (também chamadas de meta-narrativas, desde Lyotard) que fundamentassem — talvez seria melhor dizer: que justificassem — a centralidade do mundo europeu, da cultura e do modo de ser europeu frente ao restante do mundo, frente às culturas e aos modos de ser dos outros povos e grupos culturais. Eurocêntricas e



etnocêntricas, dentre outros, têm sido designadas tais meta-narrativas, baseadas em princípios metafísicos justificadores — i. e., calcados em princípios abstratos remetidos a um mundo além do imediatamente percebido pelo ser humano, numa linha temporal ligada ao pensamento dos antigos gregos, passando pela metafísica médio-oriental do cristianismo assumido pelos povos europeus.

Tais princípios e narrativas, além de procurarem por denominadores comuns aos diversos modos de ser genuinamente europeus, justificavam a expansão e dominação colonial dos mundos assim demarcados como sendo não-europeus. A pregação de valores e normas universais, sejam elas de ordem estético-cultural, sejam normas de conduta ético-morais, foi assim um dos motrizes da modernidade européia, quando procurava justificar um pensamento e formas de conduta que fossem válidos para todos os seres humanos em todas as situações e em todos os lugares do planeta. Esse trabalho de procura pelo universal não ocorreu apenas no âmbito de valores (p. ex.: igualdade: todos os seres humanos são iguais; liberdade: todo ser humano é livre), mas também no âmbito mais elementar da procura por noções semióticas mínimas que fossem universalmente válidas, os chamados “universais”.

Na produção artística e literária, p. ex., tal postura se manifestava na premissa de que uma obra seria melhor do que outra na medida em que ela tivesse um maior teor de universalidade; em conseqüência, o regionalismo era uma forma de expressão artística menor. O que não se percebia aí, era o fato de que todo o regional, todo o particular possui em si um conjunto de valores universais, sendo que estes não correspondem ao universal daquelas narrativas de que falamos acima. Dessa percepção, mais precisamente durante a primeira metade do séc. XX, dentro do pensamento europeu e americano do norte, surge o chamado relativismo, também conhecido por pragmatismo. O relativismo surge assim no momento em que o universal não mais pode ser sustentado. A verdade universalmente válida antes fundamentada a partir do ponto de vista do pensamento europeu passa agora a sofrer em suas pretensões universalizantes. A verdade é relativizada, passando a ser definida como aquilo que funciona em determinado contexto cultural específico, não mais aspirando à universalidade.



No séc. XX, mais precisamente na segunda metade desse século, são empreendidas tentativas de estabelecer um contraponto a essa forma de pensar eurocêntrica a partir de outros lugares do planeta. O lugar de onde o sujeito da enunciação fala passa a ser determinante para a leitura de artefatos culturais. Em contraposição direta à pretensão universal, e contra o rótulo do regional, passa-se a contemplar o caráter de *localidade*. Além disso, passa-se para além da discussão, já empreendida desde finais do séc. XIX, principalmente nas Américas de fala hispânica e portuguesa, sobre o papel da influência da cultura e da arte européia sobre a produção cultural. Aqui se procurava pela fonte em que determinada manifestação cultural ou determinada obra havia bebido, na busca de uma justificação do existir da produção cultural e artística a partir de um critério exógeno, i. e., uma obra era qualificada como melhor caso nela fossem encontrados traços culturais que a ligassem diretamente aos modelos e padrões culturais europeus. Os padrões estético-culturais provinham assim de fora do âmbito cultural local em que a obra era gestada. E é digno de acrescentar que até hoje há quem defenda esse tipo de posição, na busca de uma pretensa originalidade.

Na cultura brasileira, a primeira tentativa de responder à pergunta de como lidar com os elementos exógenos de origem européia na cultura local nacional foi o paradigma da *antropofagia*, de O. de Andrade. Esse paradigma prega uma assimilação dos elementos relevantes da cultura européia, à maneira como os tupinambás faziam com os inimigos valorosos: somente o que era relevante e de valor era incorporado e, realce-se, não mais sob a preocupação de imitar ou copiar um modelo.

Na mesma época em que O. de Andrade escrevia, surge em Cuba, por Fernando Ortiz, o paradigma do *transculturalismo*¹. Esse pensador procurava dar conta do processo

¹ Mais precisamente “transculturação” (*transculturación*), termo cunhado por Fernando Ortiz na década de 40 para a situação histórica de Cuba e mais amplamente difundido pelo crítico uruguaio Ángel Rama: “Entendemos que el vocabulo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la conseguinte creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación” (ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca



cultural que ocorria na ilha entre os elementos culturais hispânicos, autóctones e africanos. Apesar desses dois paradigmas de compreensão da posição cultural das culturas locais terem surgido em meados e final, respectivamente, da década de 30 do séc. XX, eles apenas merecem atenção mais ampla quando essa preocupação se torna mais largamente difundida, a saber, a partir dos anos 80. Naquele momento, estava em evidência a procura do caráter nacional, através da construção de uma identidade nacional, fosse ela calcada na construção de uma *democracia racial* (Gilberto Freyre), fosse por intermédio da procura por uma *cultura original* em algum local do território nacional (no sertão, por Ariano Suassuna), fosse ainda pela procura do genuinamente nacional no levantamento minucioso do *folclore* (por um Câmara Cascudo).

Em fins dos anos 70 do séc. XX, Silviano Santiago, falando justamente sobre a posição do discurso literário latino-americano e posicionando-se contra os estudos da fonte e da influência, utiliza a expressão *entre-lugar* para caracterizar essa posição intermediária da cultura latino-americana. Além disso, esse autor aponta para a existência de um hibridismo cultural na América Latina que não pode, de forma alguma, ser compreendido adequadamente pelo estudo das fontes e das influências².

No momento seguinte, em meio à discussão em torno da modernidade estética e social, do modernismo literário, da modernização e do pós-moderno na América Latina³, surgem alguns aportes teóricos importantes, além do resgate dos já citados acima da antropofagia e do transculturalismo, principalmente através da rápida difusão da obra do argentino N. García Canclini, com seu paradigma do *hibridismo*⁴, bem como da obra do

Ayacucho, 1978, p. 86. Veja tb. RAMA, Ángel. Transculturación y género narrativo. In: RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. 3. ed. México: Siglo XXI, 1987, p. 32-56).

² SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: Idem. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 11-28.

³ Sobre essa discussão, veja: SEIDEL, Roberto H. *Do futuro do presente ao presente contínuo: modernismo vs. pós-modernismo*. São Paulo: Annablume, 2001.

⁴ “*La hibridación intercultural*” é explicada basicamente por intermédio de três processos: “*la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros*”. Através da análise destes três aspectos, o autor busca precisar as articulações entre modernidade e pós-modernidade, entre cultura e poder (CANCLINI, Néstor García. *Cultura híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, [1989], p. 264).



indiano Homi Bhaba, que dissemina o conceito de *entre-lugar* (em língua inglesa: *in-between*)⁵.

Além das noções já *supra* referidas do entre-lugar (“*in-between place*”), de Silviano Santiago, da “*transculturación*”, de Ortiz e Rama, do paradigma da antropofagia, de Oswald de Andrade, muitos outros conceitos teórico-críticos podem ainda ser encontrados nesse contexto de discussão sobre o local da cultura no contemporâneo. Esses paradigmas, noções e conceitos surgem para justamente subverterem as fronteiras rigidamente construídas e erigirem novas pontes sobre os espaços semoventes das diferentes teorias das e sobre as culturas das várias Américas. A cunho de exemplo, cite-se de passagem: a “consciência dupla” (“*double-consciousness*”), de Du Bois; a “limiaridade” (“*liminality*”), de Turner; o “protoplasma incorporativo” (“*incorporative protoplasm*”), de José Lezama Lima; o processo da “conscientização”, de Paulo Freire; a noção do “intermediário” (“*intermediary*”), de Roberto DaMatta; a “poética da relação” (“*poetics of relation*”), de Édouard Glissant; a política discursiva anti-neocolonialista da “i-magem” (“*i-mage*”), de Marlene Nourbese Philip; o “supersincretismo” (“*supersyncretism*”), de Antonio Benítez-Rojo; o real maravilhoso (“*lo real maravilloso*”), de Alejo Carpentier; o “domínio da forma” (“*mastery of form*”) e a “deformação do domínio” (“*deformation of mastery*”), de Houston A. Baker, Jr.; a “rememória” (“*re-memory*”), de Toni Morrison; a teoria da significação afro-americana (“*signifyin(g)*”), de Henry Louis Gates, Jr.; a “nova consciência mestiça” (“*new mestiza consciousness*”), de Gloria Anzaldúa; a “consciência diferencial” (“*differential consciousness*”), de Chela Sandoval; a “fronteirização” (“*borderization*”), de Guillermo Gómez-Peña; o conceito da “zona de contato” transcultural e trans-fronteiriça (“*transcultural and transborder contact zone*”), de Mary Louise Pratt e José David Saldívar; a noção de “trans-escrita” (“*transwriting*”), de Roland Walter⁶.

Nosso objetivo aqui não é nos aprofundarmos nesses conceitos acima enumerados, mas antes propor uma resposta possível à pergunta acerca da pretensa *homogeneidade* ou

⁵ BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

⁶ WALTER, Roland. *Narrative Identities: (Inter)Cultural In-Betweenness in the Americas*. Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt/New York/Oxford/Wien: Peter Lang, 2003.



heterogeneidade cultural dessa parcela do globo, notadamente através da proposição do termo *alogeneidade* como paradigma de análise da produção estético-cultural-literária da América Latina.

Nesse nosso empreendimento trabalhamos muito com *tropologias*. Conceitos, ademais, sempre são formas metafóricas de descrição de dada situação real, ao mesmo tempo em que também sempre são versões sobre o real. Não podemos negar a radical singularidade do âmbito cultural, sob risco de cairmos em algo que poderíamos nomear por *heterofobia* — a fobia à alteridade irreduzível de tudo que seja humano. Nesse sentido, e reportando ao que foi dito no início do presente trabalho, ao se falar da produção cultural em sentido amplo, parece que o *homem abstrato* parece ser o grande empecilho rumo ao estabelecimento do diálogo intercultural. Acaso creiamos no homem abstrato, estaremos adotando uma simplificação redutora da natureza humana, da vida social e da ordem política. A modernidade, em suas discursividades universais,

[...] descompromete o homem em relação à sua comunidade de origem, à qual deve sua diferença histórica, arranca-lhe as raízes, das quais depende sua vida pessoal, que é social e é civil. [Essa] violência [...], legitimada pela teoria, é a conseqüência lógica de uma filosofia abstrata que tira do coração do homem os sentimentos mais elementares de compaixão, os laços identitários, as raízes comunitárias, a parceria “não só com os que estão vivos, mas entre os que estão vivos, os que morreram e os que vão nascer”, parceria que, além de intergeracional, “conecta o mundo visível com o mundo invisível”⁷.

Estamos, pois, vivendo uma situação de câmbio da sensibilidade dos sujeitos em relação ao homem abstrato. E isso gera o *abismo* num primeiro momento. É frente a esse abismo que vivem grandes parcelas de sujeitos. Para se defenderem e erigirem *uma ponte possível* por sobre esse abismo, tais sujeitos somente têm a sua sensibilidade estética, a qual, ao entrar no terreno reivindicatório, transforma-se em discurso político, participando das batalhas discursivas na construção social.

⁷ Conforme Pierucci, na esteira de Hannah Arendt e Edmund Burke (v. PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. In Idem. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34/USP — Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 1999, p. 14-57, aqui p. 23-4).



O *homem abstrato*, universal é o “homem nu”, de que fala Hannah Arendt. Assim como não existe uma “razão nua”, também não existe a “abstrata nudez” do homem. É contra esse sentido que caracterizamos a nossa realidade cultural, mais do que transcultural, híbrida, mestiça, mesclada ou heterogênea, acima de tudo como marcada por *alogeneidade*. E as textualidades culturais que daí surgem estão locadas em um *tropos* que poderíamos chamar de *encruzilhada*, mantendo nesta figura tudo o que há de contraditório e culturalmente marcado.

Certamente, não somos completamente ocidentais, não somos completamente africanos, nem tampouco inteiramente índios, nem ainda somos todos mestiços cultural ou etnicamente. O que somos, afinal? De nossa posição cultural, assaz distante e destoante do ideal de pureza étnica do homem abstrato universal, dialogamos mais diretamente com o *tropos* da *heterogeneidade* assim como colocado pelo pensador peruano Cornejo Polar.

Esse autor constata um desencaixe com respeito ao problema da oralidade em sociedades como a nossa, que até hoje não disponibiliza acesso igualitário e democrático para todos dos produtos culturais impressos, tais como jornais e livros. Cornejo Polar constata na origem da colonização um *grau zero* no que diz respeito à relação entre a cultura oral e a escrita na América Latina: trata-se do encontro do imperador inca Atahualpa (que não sabia ler latim) e o padre espanhol Valverde (que tentava mostrar ao índio que na Bíblia estava a verdade), episódio conhecido nas crônicas históricas como *Diálogo de Cajamarca*. O *diálogo* entre os dois, diálogo em que, ao invés de comunicação, ocorre “incomunicação absoluta”, marca o início simbólico deste choque entre a tradição oral e a tradição escrita, além de marcar o encontro entre culturas completamente distintas. Essa “cena primordial” torna-se assim “fato e símbolo da destruição não só de um império, mas da ordem de um mundo”⁸.

⁸ CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa: literatura e cultura latino-americana*. Organização: Mario J. Valdés. Trad.: Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 228, 227, 238 e 239.



A partir daí Cornejo Polar emprega o termo “heterogêneo”⁹, defendendo que a heterogeneidade seria uma das características principais da cultura e da literatura latino-americanas. Vejamos qual o sentido do termo heterogêneo em comparação ao que nós sugerimos, notadamente o conceito de *alogêneo*. Como se trata de palavras compostas por dois radicais gregos, vejamos o sentido da cada um dos radicais, em oposição a outros de semântica aparentada. Como se poderá ver, o sema *estrangeiro* é o que comparece em suas várias acepções. A língua grega, ademais, possui uma série de termos qualificativos para estrangeiro, a saber: *állos*, o outro de qualidade diferente, em oposição a *héteros*, o outro da mesma qualidade; *allogénes*, estrangeiro; *allótrios*, alheio, estranho, estrangeiro; *allófilos*, estrangeiro, bárbaro.

Vemos assomar o sentido de heterogêneo como o outro da mesma qualidade, colocado assim em pé de igualdade. Já no sentido de alogêneo, assoma o sentido do outro de qualidade diferente, surgindo um déficit de igualdade. A partir dessa nuance sêmica, sugerimos o uso de termos como *alogêneo*, *alogênico* ou *alogenético* — como se queira — e *alogeneidade*, já que a experiência da nossa “outridade” nos impele a ver o *outro como sendo de qualidade diferente*, em oposição ao outro da mesma qualidade. Da mesma forma, somos vistos pelo outro como sendo de qualidade diferente. — Essa perspectiva, ademais, já temos sugerida desde Paz, quando este sugere a outridade como sendo basicamente a percepção do distinto, porque “condicionada” por temporalidades distintas em contato entre si em diferentes graus. Em outras palavras, essa percepção se dá porque os sujeitos das diferentes culturas vivem temporalidades e localismos distintos em suas próprias culturas, dependendo do grau de sua *alogeneidade* ou *heterogeneidade*. — No entanto, esse *outro da mesma qualidade* é o que se infiltra no discurso filosófico e vai alimentar o discurso metafísico de que já falamos acima.

Um exemplo da possibilidade desse termo vem de dentro da própria tradição do pensamento europeu, através da força simbólica do episódio o rei Pirro *abismado* frente ao

⁹ CORNEJO POLAR, Antonio. O começo da heterogeneidade nas literaturas andinas: voz e letra no “diálogo” de Cajamarca. In Idem. *O condor voa: literatura e cultura latino-americana*. Organização: Mario J. Valdés. Trad. de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 219-285.



inimigo estrangeiro não-grego. Pirro, perplexo, verifica que o estrangeiro também tem condições de organizar e produzir cultura e técnica, algo que somente poderia ser possível ao grego. Assim ao menos o presumia o venerando rei. Neste episódio, a cultura e técnica em questão são as da guerra.

Quando o rei Pirro entrou na Itália, após ter examinado a formação do exército que os Romanos lhe mandavam ao encontro, disse: “Não sei que bárbaros são esses (pois os gregos assim denominavam todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é, de modo algum, bárbara”¹⁰.

A explicação de Montaigne entre parênteses é elucidativa, pois afirma essa qualidade do “outro de outra qualidade”, do *alófilos* — i. e., do “bárbaro”. A perplexidade do rei Pirro vem do fato “[...] de uma descoberta extraordinária: os bárbaros não se comportam como tal”¹¹. A história mostrou, neste caso, que a presunção custou cara ao *etnocentrismo* grego: custou-lhe a derrota.

Mas essa referência de Silviano Santiago à história grega, filtrada através do discurso de Montaigne, teve o propósito de servir de mote para posicionar-se no centro do contexto das discussões acerca do lugar que o discurso literário latino-americano ocupa no confronto com o europeu:

[...] a metáfora em Montaigne guarda em essência a marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado, entre Grécia e Roma, entre Roma e suas províncias, entre a Europa e o Novo Mundo, etc¹².

A propósito de conclusão, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que dentro do Brasil, dentro desse espaço nacional geograficamente delimitado, convivem muitas e

¹⁰ MONTAIGNE, *Ensaio*, cap XXI, apud SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: Idem. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 11-28.

¹¹ SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: Idem. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 12.

¹² SANTIAGO, S. Op. cit., p. 12.



diversas culturas, estéticas, literaturas muitas vezes em ignorância recíproca umas em relação às outras, quando não em franco pé de guerra. De forma crescente, nas periferias das grandes cidades, formam-se grupos sociais com culturas altamente demarcadas e diferenciadas em relação aos centros dessas metrópoles. Tais grupos, os sujeitos que fazem parte desses grupos são e estão quase que completamente excluídos dos benefícios da modernização ocidental, não recebendo nem ao menos o status de cidadãos brasileiros. Tal processo, apesar de, sob certos aspectos, ser errôneo falar de uma América Latina, parece ser comum aos países latino-americanos. O paradigma da alogeneidade quer contribuir justamente para chamar a atenção para esse caráter de multiplicidade, em grande parte negado, quando não mal-compreendido, para esse caráter de existência estranha e estranhada das culturas locais e subalternas em relação aos centros do poder econômico que movem a engrenagem globalizante de mercados e capitais, enquanto segregam sujeitos e culturas¹³.

¹³ Para explicitação maior do conceito, para além da dinâmica de uma breve comunicação, veja-se: SEIDEL, Roberto H. *A ponte sobre o abismo da alogeneidade: estudos literários e estudos culturais*. 2004. Tese. (Doutorado em Teoria Literária). — Recife, Universidade Federal de Pernambuco.

