

A VIAGEM DAS PALAVRAS*

Zlatka Timenova

Tradução de Raquel Andrade

Antes de mais, queria agradecer à Universidade Lusófona, à Comissão Organizadora do Seminário e, pessoalmente, à Professora Rita Neves por me ter convidado a partilhar do seu itinerário através de línguas, culturas e países, próximos e longínquos.

Vou, pois, fazer com todos uma parte do percurso e contar a história da minha viagem, das minhas descobertas, dos meus encontros e dos meus desencontros, das minhas dúvidas, das minhas angústias...

No início da minha aventura, colocarei algumas questões relacionadas com os processos contemporâneos aparentemente evidentes e indiscutíveis e, no fim, servir-me-ei de algumas palavras – veículos para me aproximar das realidades culturais que nos são pouco familiares ou muito familiares e, como tal, vividas inconscientemente.

Falarei, pois, quer como errante, quer como professora de língua/cultura francesa, o que acaba por ser o mesmo, se admitirmos que o professor é alguém que erra (do latim «errare») através de línguas e culturas e também aquele que dá erros (do latim «errare», fig.), sendo a origem das palavras, muitas vezes, confundida.

Permitam-me que comece por contar uma pequena história.

Um dia, numa loja, uma senhora perguntou-me:

– É estrangeira?

Eu respondi:

– Sim! Sou Búlgara.

E ela:

– Coitadinha!

Reflecti, durante muito tempo, sobre a resposta desta portuguesa. Terei uma cabeça tão pobre? Quem sou eu aos olhos desta mulher? e ainda:

Porque partimos um dia?

Por necessidade incontornável, para procurar refúgio e alimento, liberdade e horizontes novos... ou por um vazio existencial. Divididos entre o *aquí* e o *lá*, por que forças estamos nós ligados a este lugar, de preferência àquele outro? Pascal considerava o homem «como perdido neste recanto do universo sem saber quem o pôs aqui». Antes dele, nos alvares da modernidade, no século XVI, Montaigne deixou as terras da doce França e viajou até à Itália. Porquê? Por necessidade de tratar o corpo, doente, ou antes, a alma, dilacerada. Como quer que seja, deixou-nos um brilhante exemplo da sede de conhecimento, de admiração, de amizade e de respeito, mas também um testemunho das alegrias e do prazer vividos pelo eu-errante.

A herança da era colonial, a queda dos regimes totalitários, as perseguições políticas são as causas de fundo do vasto movimento migratório a que assistimos, nos nossos dias, e que vivemos, sedentários ou em mobilidade. A direcção dos caminhos é quase sempre a mesma: os países, económica e democraticamente mais desenvolvidos,

* Conferência pronunciada na Universidade Lusófona de Lisboa, a 29 de Maio de 2001, no âmbito do Colóquio «Interculturalidades».

os países em que a justiça social é um exercício real; os países em que a cultura de lazer é um dado adquirido e a vida intelectual se supõe mais rica. A expectativa é, também, quase sempre a mesma: repartir os bens materiais, aproveitar a liberdade de iniciativa, desfrutar dos valores democráticos e culturais. Mas isto não passa de uma expectativa visível e compreensível no imediato. Um pouco mais em profundidade, há o silêncio de uma outra expectativa: procurar novas referências, valores e ideias para substituir os que ruíram, ou então, encontrar aqueles com que sempre se sonhou. Desenraizados, por desejo ou por imposição, marés de emigrados percorrem o território europeu. Todos perturbadores e perturbantes. Todos desconcertados e desconcertantes. Os que não podem partir, de facto, partem virtualmente, graças aos novos meios de comunicação.

Portanto, partir, real ou virtualmente, interior ou exteriormente, estar em errância «é um modo de ser».

Quais as componentes humanas dessas marés de emigrados?

Errantes, que o mesmo é dizer, indivíduos mergulhados numa inquietude espiritual ou intelectual, vivendo a instabilidade e até o erro, estão, frequentemente, «em imobilidade, a passos largos». *Aventureiros* que partem, à mercê das suas fantasias, sós e livres, ansiosos por descobrir tudo o que lhes é estranho, longínquo e exótico. *Exilados, refugiados políticos ou imigrados económicos* abandonam a terra natal e metem-se ao caminho com as famílias, levando no olhar o segredo ancestral de todo o reconforto. *Novos nómadas*, sempre em errância, partindo e regressando, felizes no partir e felizes no voltar, integrados em toda a parte, em lado nenhum assimilados, filhos dos processos modernos de globalização. Enfim, todos estrangeiros, a princípio, por dentro, no âmago de si; depois, por fora. E todos, talvez, *coitadinhos*, aos olhos daqueles que os acolhem e que esbarram com uma «mémoire muette» «memória silenciosa», com um olhar atravessado pelo sentimento «d'être en outre» «estar a mais» (J. Kristeva). Podemos interrogar-nos, com Júlia Kristeva, se há estrangeiros felizes. A sua resposta é sim. Só que, segundo Júlia Kristeva, «l'étranger suscite une idée neuve du bonheur. Entre fugue et origine... posé, présent, parfois certain, ce bonheur se sait pourtant en transit, comme le feu qui ne brille que parce qu'il consume» «O estrangeiro suscita uma ideia nova de felicidade. Entre fuga e origem... formulada, presente, por vezes, certa, esta felicidade sabe-se, no entanto, em trânsito, como o fogo, que só brilha porque consome».¹

O processo de mundialização facilita a partida maciça. As correntes financeiras, comerciais e tecnológicas já não têm fronteiras; o impera-

tivo do mercado de trabalho e dos bens incita os homens a franquear o limiar; os obstáculos ideológicos caem por terra; as comunicações electrónicas permitem-nos evoluir, todos juntos, num mesmo espaço virtual e parecem dar a todos as mesmas oportunidades. Uma nova Europa se desenha na encruzilhada das diferentes linhas de forças económicas, tecnológicas e demográficas.

Mas o que é a Europa?

Lembremo-nos que, geograficamente, o continente europeu não está, naturalmente, definido; é uma parte da Eurásia em muitos aspectos. A fronteira entre a Europa e a Ásia é traçada pela história política e económica e não pela natureza. Historicamente, para citar apenas Jean Molino, no começo, «c'est une Europe Egéenne, où se passe entre la Grèce, la Crète et l'Ionie et qui vit de ses rapports avec des mondes qui n'ont rien d'européen, de l'Egypte à la Perse et à l'Inde...» «é uma Europa Egeia, onde tudo se passa entre a Grécia, Creta e a Jónia que vive das suas relações com mundos que não têm nada de europeu, do Egipto, à Pérsia e à Índia...»² Podemos perguntar-nos se a Europa não nasceu «de migrações e de mestiçagens que se lhe seguiram» (Jacques le Goff). Assim, a Europa actual não teria emergido na sequência de um processo profundo de interpenetração de culturas, de línguas, de crenças e de destinos humanos que tem as suas origens antes, durante e depois da época do Império romano? Segundo Toynbee, a civilização europeia propriamente dita resulta «d'une hypothétique Europe qui se scinde en un Orient grec puis orthodoxe et un Occident latin, barbare et chrétien» «de uma hipotética Europa que se cinde num Oriente grego, depois, ortodoxo e num Ocidente latino, bárbaro e cristão».³

Portanto, historicamente, a Europa nunca foi «una e indivisível».

E culturalmente? O que é que faz a unidade cultural da Europa? O primado da razão e do espírito crítico, os princípios da liberdade, da tolerância e da justiça?

Sim, segundo muitos críticos, historiadores e filósofos, sobretudo da época das Luzes e seus sucessores. Foram eles que forjaram o pensamento ocidental. Sem esquecer que a identidade europeia foi afirmada por contraste e, portanto, na diferenciação. A verdade é que se ergueu uma «fronteira cultural» entre o Ocidente e o Oriente, por exemplo. Grande número de escritores ocidentais constroem a imagem de uma Ásia, em oposição ao «liberalismo ocidental» e ao princípio racional. Ora, a clivagem não é, assim, tão evidente. Nas análises de Umarkot Akbar (1542-1605), imperador mongol da Índia, que engrandeceu o seu império e o dotou de uma administração regular e tolerante, o poder da razão e da escolha, ao nível social, é muito importante.⁴

¹ Júlia Kristeva *Y a-t-il des étrangers heureux?*, in *Migrations et errances*, Grasset, Paris, 2000, p. 55.

² Jean Molino, *Les métamorphoses de l'Europe culturelle*, in *Esprit*, juillet, 2000, p. 97.

³ Op. cit, p. 97.

⁴ Amartya Sen, *La raison, l'Orient et l'Occident*, in *Esprit*, Décembre, 2000.

No momento em que Akbar redige os seus ensaios sobre a tolerância, Giordano Bruno é detido por heresia e queimado, vivo. A supremacia dos valores da civilização europeia, explícita ou implicitamente contida na sua definição, por contraste, é, portanto, difícil de sustentar.

A identidade europeia não está inscrita na natureza das coisas, toda a delimitação levanta discussão, todo o corte se revela arbitrário. Eurocentrismo e recesso não correspondem à época moderna. O futuro da Europa estaria, antes, na abertura e no multiculturalismo. Não dizia Pascal, no *Préface du Traité du vide*, « toute la suite des hommes, pendant le cours de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement » « toda a descendência dos homens, ao longo de todos os séculos, deve ser considerada como um mesmo homem que subsiste sempre e aprende continuamente. »?

Estará a nascer uma nova identidade europeia?

Sim, pelo menos, nos conflitos e na paixão. As próprias abertura e unificação, problemáticas, ao nível económico e financeiro, os interesses do Mercado Comum, as necessidades de ordem ecológica e social postulam uma nova realidade cultural e uma nova ética. A futura Europa vai emergir de uma nova mestiçagem, tão lenta quanto dolorosa. Ora, mestiçagem significa «diversidade e tolerância».

Saberemos «ser diferentes juntos»?⁵

Na Europa, a questão do Outro/diferente surgiu no século xv, com a descoberta e a conquista da América. Segundo Todorov, é neste momento que «l'altérité humaine est à la fois révélee et refusée» «a alteridade humana é, ao mesmo tempo, revelada e recusada»⁶ Só ao fim de 5 séculos é que a Europa se vê obrigada a fazer um esforço real para conhecer e reconhecer a alteridade.

Podemos falar de uma nova ética, no dizer de Levinas, ou seja, de «une éthique de la vulnérabilité, de l'exil, de l'ouverture à l'imprévisible, de la patience, de l'accueil de l'étranger, de l'expérience de l'autre en tant que l'autre, dans son altérité énigmatique et insaisissable»? «uma ética da vulnerabilidade, do exílio, da abertura ao imprevisto, da paciência, do acolhimento ao estrangeiro, da experiência do Outro, enquanto Outro, na sua alteridade enigmática e inacessível»? Não é já a ética do Eu, «soberano, absoluto, autárcico, dobrado sobre si...»⁷

⁵ Olivier Abel, *La culture et le capital*, in *Esprit*, juillet, 2000, p. 131.

⁶ Tzvetan Todorov, *La conquête de L'Amérique...*, Seuil, 1982, p. 67.

⁷ Enzo Nepi, *L' tre et le Mal, dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, in *Esprit*, juillet, 2000, p. 72.

Como chegar a esta nova ética, a esta porosidade nova do eu, do mesmo ao estrangeiro?⁸

Todorov distingue «três eixos sobre os quais se pode situar a problemática da alteridade»: um plano axiológico: o outro é *bom ou mau, gosto dele ou não*; um plano praxeológico: a submissão ao outro ou a submissão do outro e entre ambos, a indiferença; e um plano epistémico: conhecer ou ignorar a identidade do outro. Entre estes três planos, existem afinidades e relações, mas é difícil estabelecer uma implicação rigorosa.⁹

Aliás, desde o nascimento, vivemos na alteridade e pela alteridade, no seio do mundo e da linguagem. Os poetas dão forma a esta dimensão essencial da natureza humana. Lembremos «je est un autre» de Rimbaud ou este verso de António Ramos Rosa: «O espelho reflecte a minha imagem/ que é mais estrangeira/ do que o estrangeiro que o outro vê em mim». A partir de 1955, Lacan define «o Outro como o lugar onde se constitui o sujeito». Assim, o Outro é um elemento constitutivo referencial da identidade colectiva ou pessoal.

Um dos graves problemas dos Búlgaros é o da ausência desta referência. Nós não nos conhecemos porque os outros não nos conhecem. O espelho está vazio. A nossa relação com o outro situa-se a o nível axiológico: o outro é melhor que nós. A autoimagem é negativa. Tendo estado isolados durante quarenta e cinco anos no nosso «paraíso terrestre» (cliché ideológico), um dos subterfúgios era o estudo das línguas estrangeiras que nos permitia fazer o nosso caminho em direcção ao estrangeiro ou em direcção a nós próprios. Mas o horizonte ficou vazio, não deparámos com os outros, deparámos com a indiferença.

Qual é a autoimagem dos portugueses? Relativamente aos outros europeus, a xenomania, não foi ultrapassada, ou seja, uma visão negativa de si e do país, uma sobrevalorização do estrangeiro. O sentimento de estar isolado numa FinisTerra, onde nada acontece ou tudo acontece tarde de mais engendra, também, o fechamento e a absolutização da diferença. Como consequência, não é difícil notar uma perturbação da identidade que, felizmente, se encontra sublimada, de forma espectacular, por um pensamento estético, sobretudo literário. E, no quotidiano, uma mania dos espelhos, grandes e pequenos, nas casas, nos cafés, nos bares, nos edifícios públicos, onde os portugueses se encontram e se perdem, se vêem e são vistos, imagens reais, sujeitos irrealis.

E a autoimagem dos franceses? Positiva. A sobrevalorização do *eu* é absoluta. Os discursos de parceria, por exemplo, são a prova de uma relação problemática com o Outro, de um drama de identidade que determina, em larga medida, a queda da procura do Francês como língua estrangeira. Marie-Rose Moro et Françoise Giraud põem a seguinte questão: «Por que razão somos incapazes, em França, de pensar a dife-

⁸ Grand Leclerc, *Mondes émergents et civilisation à l'épreuve*, in *Esprit*, décembre, 2000; p. 102.

⁹ Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique*, Seuil, 1982, p. 233.

rença cultural e o exílio?» Busque-se a resposta na construção do estado republicano moderno em que se nota «uma certa partilha do real e do invisível» que se faz acompanhar «d'une conception hautement négative de la diversité et de la différence» «de uma concepção altamente negativa da diversidade e da diferença».¹⁰ Segundo Júlia Kristeva, «nulle part on n'est plus étranger qu'en France. N'ayant ni la tolérance des protestants anglo-saxons, ni l'insouciance poreuse des latins du Sud, ni la curiosité rejetante autant qu'assimilatrice des Allemands ou des Slaves, les Français opposent à l'étranger un tissu social compact et un orgueil national imbattable (...) Et pourtant, nulle part on est mieux étranger qu'en France. Puisque (...) vous êtes objet de fascination. Vous êtes un problème, un désir» «em lado nenhum se é mais estrangeiro que em França. Não tendo nem a tolerância dos protestantes anglosaxões nem a negligência porosa dos latinos do sul, nem a curiosidade tão audaciosa quanto assimiladora dos Alemães ou dos Eslavos, os Franceses opõem ao estrangeiro um tecido social compacto e um orgulho nacional imbatível (...) E contudo, em lado nenhum se é melhor estrangeiro do que em França. Uma vez que (...) se é objecto de fascinação, é-se um problema, um desejo».¹¹

Assim, a atitude mais destruidora é, sem dúvida, a indiferença do Eu relativamente ao Outro.

Será que a possibilidade de construir uma identidade europeia passa pelo *desejo de conhecer para partilhar*? Peter Oustinov, actor e realizador, filho do grande Oustinov, o fundador do Teatro Bolchoi declarou «que era livre porque era curioso». Querer conhecer o outro, comover-se e sofrer com ele, imaginar-se no seu lugar é a única forma de *comunicabilidade cultural*. Se esta fórmula não for vivenciada, não podemos falar de uma Europa multicultural.

Um dos domínios da experiência humana em que a comunicabilidade parece possível é a arte, que é um reencontro do Outro consigo mesmo e com o Outro exterior a si. Além disso, «o prazer estético não é verdadeiramente completo se não for comunicado, partilhado»¹² mas, e sabe-se desde Kant, é uma utopia, não se pode impor a outro um prazer estético, sem forçar a sua liberdade. O prazer estético participa, portanto, de uma tensão entre o fechamento e a abertura, tal como a relação do Eu com o Outro.

Gostaria de me deter na arte literária como espaço propício à *«partilha»* de imagens, de destinos e de identidades. J. Derrida declarou que, para acolher um estrangeiro, não era preciso saber-lhe nem o nome, nem a origem; seria melhor recitar-lhe um poema. Em situações extremas como, por exemplo, num campo de concentração, já se sabe, um traço de cultura, um poema recitado, tinham o poder de devolver

vida às almas aflitas e aos corpos descarnados. E, nos nossos dias, a literatura poderia ajudar a tomar consciência da nossa identidade, a conhecer, a reconhecer o estrangeiro?

Mas de que literatura falamos?

No momento presente, só podemos falar de literaturas europeias diferentes, cada uma com as suas pequenas e grandes obras, orais e escritas, antigas e modernas. O fundo comum de uma literatura europeia seria difícil de se constituir fora de uma aproximação à tradição literária noutras civilizações. Por exemplo, segundo Jean Molino, o nascimento do romance europeu tomará nova significação se se considerar que, no Japão e na China, o romance nasceu, independentemente do seu aparecimento na Europa. Além disso, o mesmo autor fala de abertura da própria literatura europeia que permitiria integrar, por exemplo, as sagas islandesas nas «gêneses geralmente aceites do género romanesco».¹³

E fazemos votos, com Jean Molino, que, um dia, haja cadeiras de Literatura europeia nas nossas Universidades, e que saibamos elaborar os programas dos nossos cursos no debate e na troca de opiniões e de saberes. Como exemplo precursor, posso citar o curso obrigatório de Literatura grega antiga (Homero, *A Iliada*, Sófocles, *Antígona*, Eurípedes, *Andrômaca*) e o curso de Literatura clássica europeia ocidental (Dante, Cervantes, Rabelais, Shakespeare Goethe, Molière, Balzac, Flaubert) obrigatório, também, nas escolas secundárias búlgaras, assim como cursos de Literatura clássica russa (Pouchkine, Gorki, Gogol). Estes cursos podem realizar-se porque existem, a nível universitário, departamentos de Literatura europeia ocidental e de literatura russa, assim como de Literatura grega antiga. Apesar das dificuldades didácticas, da subjectividade e, por vezes, dos parâmetros ideológicos da escolha, tais cursos introduzem os alunos no quadro global do pensamento europeu e da imaginação, fornecendo-lhes as bases de uma cultura literária.

No seio de «*approche da literatura como cultura*», os germens de uma certa identidade cultural europeia poderiam ser revelados através da diversidade de traços de carácter representados por personagens como Rolland, Tristão, Beatriz, Don Quixote, Hamlet, Don Juan, a Princesa de Clèves, Ana Karenina, Raskolnikov, Kniaz Michkine, Tomas, Nia, Irina e muitas outras.

Na mesma perspectiva cultural da Literatura, não seria legítimo pensar em cursos estruturados a partir de um tema cultural transnacional (em diacronia ou em sincronia)?

Por exemplo, o amor poderia ser estudado à base de romances e de poemas como *Tristão e Isolda*, os sonetos de Petrarca ou de Ronsard, *Romeu e Julieta*, *A Princesa de Clèves*, *Anna Karenina*, *Mme Bovary*, *Lolita*, *O arrebatamento de Lol V. Stein*. Tudo é possível, desde que não

¹⁰ Marie-Rose Moro, Françoise Giraud, *L'exil et la souffrance psychique*, in *Esprit*, juillet 2000, pp. 155 e 160.

¹¹ Julia Kristeva, *Y a-t-il des étrangers heureux?*, in *Migrations et errances*, Grasset, Paris, 2000, p. 62.

¹² Olivier Abel, *La culture et le capital*, in *Esprit*, juillet, 2000, p. 120.

¹³ Jean Molino, *Les métamorphoses de l'Europe culturelle*, in *Esprit*, juillet 2000, p. 102.

fechemos a Literatura em fronteiras temporais e espaciais, fixadas uma vez por todas, nem em espaços de civilizações míticas e autoproclamadas.

A partir de *uma cultura literária*, podemos, pois, repensar a *Literatura como cultura*, passando por um conhecimento canónico (descobrir o Outro), um conhecimento crítico (descobrir-se, relativamente ao Outro) e uma instância criativa para encontrar o sujeito e partilhar o seu drama.

Além disso, importa não esquecer que o próprio estatuto da Literatura está a mudar, na sequência da revolução do computador e da Internet, que abriram um novo espaço literário onde os criadores e os leitores seguem novas regras de criação que lhes permitem integrar novas identidades virtuais.

Conhecer e reconhecer o Outro para existir com ele numa sociedade multicultural faz-se no seio da linguagem, que modela e é modelada pelas diferenças culturais. Será o europeu do futuro um sujeito que fala várias línguas? A língua cujo luto é impossível e, pelo menos, duas ou três línguas estrangeiras, todas estudadas numa perspectiva nova que não é só a da *comunicação de informações*, mas também, antes de mais, a da *comunicabilidade cultural*. O diálogo, a interacção só serão possíveis se os interlocutores evoluírem num espaço linguístico cujos parâmetros culturais são livremente partilhados. A diversidade desses parâmetros é determinada por factores de ordem geográfica, histórica, religiosa. As diferenças entre o norte e o sul, o oriente e o ocidente, entre a periferia e o centro, entre as terras de água e as terras firmes, entre o desenvolvimento económico e o declínio, entre a nova e a velha democracia, entre catolicismo, protestantismo e cristianismo bizantino estão inscritas nos sistemas das nossas línguas.

Por exemplo, será difícil gerir uma situação de comunicação intercultural se os protagonistas não partilharem a mesma concepção do tempo. Eis, pois, uma palavra-veículo que gostaria de pedir emprestada para fazer uma viagem rápida.

O tecido comum da concepção do tempo, na Europa, é a linearidade. A ideia de tempo está ligada à progressão, ao futuro. É uma concepção positivista, racionalista, futurista, utilitária. Todo o empreendimento humano está em função do futuro. O princípio da transitividade, que é característica de quase todas as nossas línguas é uma prova do nosso pensamento utilitário que postula um objecto como resultado da acção. A complexidade do sistema verbal testemunha, também, rigor das relações temporais que se articulam a partir do momento da enunciação. Além disso, o tempo está ligado ao poder. Encontramos esta ideia de poder nos provérbios e máximas em que o tempo consola, mata, ajuda, cria:

O tempo é um grande mestre, diz-se. A desgraça é que mata os seus alunos. (H. Berlioz)

Deus ordenou ao tempo que consolasse os infelizes. (Joseph Jobert)

Só se nasce para a glória quando se conhece o preço do tempo. (Vauvenargues)

Não há nada em que o tempo não dê jeito.

O tempo vem e passa, louco é aquele que por ele se regula, ou seja, é absurdo tudo querer controlar. É o tempo que comanda todas as coisas.

Neste tecido comum, as diferenças, na maneira de viver o tempo, surgem ainda mais claras.

Na Bulgária, em primeiro lugar: as ideologias do comunismo e dos seus adeptos levaram 45 anos a transformar e a deformar a nossa história, a nossa memória, ou seja, o nosso passado, em nome do internacionalismo comunista soviético. O passado perdeu o valor. Não sendo o momento presente senão privações materiais e desenraizamento espiritual para a maioria, deixou, também, de existir. Só nos restava o futuro, utópico e luminoso. Só que depressa compreendemos que a construção desse futuro não dependia de nós. Os búlgaros perderam, pois, o tempo social e refugiaram-se no tempo individual. Depois da queda do comunismo, lembrámos as palavras de um revolucionário búlgaro do século XIX, Vassil Levski que dizia: «O tempo está em nós e nós estamos no tempo» Precipitámo-nos, portanto, para recuperar o tempo perdido: por um lado, ir ao encontro do passado; por outro, valorizar o presente, para construir o futuro. Mas o atraso é fatal. Socialmente, ficaremos sempre atrasados; individualmente, estamos, talvez, muito adiantados. Corremos para o emprego, preocupados com a pontualidade, para ficar, em seguida, horas, diante de uma chávena de café. Para quê?! O tempo perdido não se recupera!

Em Portugal, o tempo está cativo. Não tem mesmo poder sobre os indivíduos. Amanhã significa «um dia», «mais tarde»; portanto, o futuro não é um imperativo. O passado (glorioso) é um tempo que nunca passa. Para os portugueses, que descobriram novos mundos e sentiram o tempo correr de maneira diferente, o modelo positivista do tempo não se reveste de grande valor. Os ponteiros do relógio podem girar ao contrário e «ç'est une façon comme une autre de mesurer le temps» é uma forma como qualquer outra de medir o tempo (Eduardo Lourenço). O modo dos portugueses «d'être dans le temps sans y être» «de estar no tempo sem lá estar» é inconcebível para o europeu moderno. Os provérbios *dar tempo ao tempo* ou *tudo está a tempo para quem pode esperar* exprimem uma atitude passiva, relativamente ao tempo.

Em França, o tempo é linear. É um jogo social onde há um objecto a ganhar, vencedores, os que sabem gerir o tempo; e perdedores, os que o não sabem gerir. É, portanto, uma atitude activa, competitiva, que pode ser traduzida pela máxima «*il faut tout attendre et tout craindre du temps et des hommes*» tudo se pode esperar e tudo temer do tempo e dos homens.

Ensinar uma língua estrangeira não implica conhecer automaticamente as diferenças culturais. Empenhamo-nos em despertar e em cultivar a atenção cultural dos nossos alunos, Segundo Claire Gramsch, ensinamos a língua e a cultura, a cultura na língua, mas não, ainda, a

língua como cultura. Para nos confrontarmos com o estudo de uma língua estrangeira como cultura, será preciso, talvez, lembrar que estância cultural está presente em todos os níveis da língua; mas ela não é igualmente identificável em toda a parte.

Ao nível do léxico, a diferença ou a semelhança cultural é claramente assinalável no seio das palavras que se importam de outras línguas. Durante a viagem, muitas vezes, de ida e volta, através de línguas/culturas, as palavras que se importam modificaram a sua carga semântica cultural, as perdas e os ganhos de sentido que ocorreram testemunham as diferenças culturais encontradas, ao longo da viagem. Os dicionários de palavras de origem estrangeira (*Henriette Walter et Gérard Walter, Larousse, 1991*) fornecem-nos exemplos curiosos. Eis alguns: as palavras inglesas recentemente importadas pelo Francês *challenge, standart, sport*, são o resultado de uma viagem de regresso de três palavras francesas exportadas para Inglaterra há várias centenas de anos; *challenge*, uma palavra do Francês antigo-*challenge* (do latim *calumnia*) que significava *défi* e que é importada pelo Inglês, em 1300. A palavra inglesa *sport* é formada a partir da palavra *deport*, do Francês antigo, que tinha o sentido de *passse-temps*.

A etimologia de certas palavras francesas é um sinal indiscutível da mestiçagem cultural na Europa. Por exemplo, *marmelade*, de origem portuguesa. Em português, *marmelada* – compota de marmelo. Em Francês, *marmelade*, compota de qualquer fruto. Em Inglês, *marmelade*-compota de laranja. Em latim, *melimelum*-espécie de maçã doce. Em Búlgaro, a palavra entrou, provavelmente, através do Francês e significa compota de qualquer fruto. Um outro exemplo é *mandarin* que virá a dar *mandarine*. Segundo o já citado dicionário, a viagem desta palavra é a seguinte: *mantrin*, do Sânscrito *conselheiro de Estado*: o Português introduziu-o na Europa sob a forma de *mandarin*, sob a influência do verbo português *mandar*. O Espanhol criou a expressão «*naranja mandarina*» para designar uma variedade de laranja devido à cor amarelada da veste dos mandarins.

As palavras de marca (ver o dicionário de *R. Galisson et Jean-Claude André, Dictionnaire de noms de marques courants, Essai de lexiculture ordinaire, Didier, 1998*) e os nomes próprios funcionam também como veículos de indicadores culturais. Ex: a marca *La Croix* reenvia para *Eau de Javel*, líquido detergente e descolorante, especialidade dos franceses. Mesmo na época moderna, utiliza-se nas máquinas de lavar que têm um compartimento suplementar. Portanto, segundo os autores citados, os franceses mostram-se muito conservadores.

Sempre ao nível do léxico, o estudo comparado das expressões idiomáticas, das expressões populares e dos provérbios revela-se frutuosa sob o ponto de vista cultural. Por exemplo, em francês corrente, diz-se «*croiser les doigts*»; no dialecto de Strasbourg, «*serrer les doigts*»: em Búlgaro, «*serrrrer les pouces*»; em Português, «*fazer figas*»

Ao nível morfossintático, a «*approche*» comparativa das preposições, dos pronomes pessoais forma de sujeito, dos tempos verbais, da

modalização é de uma grande importância. Por exemplo, a proposição *dans*, em fr. e a proposição *em*, em port. Os erros mostram uma concepção diferente do espaço e da duração. Ex: os estudantes portugueses dizem «*Dans ce jour*» porque, em Português, é «*neste dia*»; «*dans le fronton de l'église*», em vez de «*sur le fronton*». A expressão de dúvida é também diferente, nas duas línguas.

Ao nível da frase e do texto, os conectores lógicos (*e, pois, ora, porque, mas...*), os conectores pragmáticos (*todavia, contudo...*), os indicadores de conversação (*então, pois bem, sim, mas...*) são veículos de diferenças culturais. A articulação da frase, a composição do texto indicam, também, maneiras diferentes de pensar o mundo e de organizar o saber. O Francês, mais sintético e mais lógico; o Búlgaro, muito menos; o Português é, sobretudo, barroco.

Ao adoptarmos uma «*approche*» cultural da língua, deveríamos repensar todas as unidades e relações linguísticas em função do contacto socio-cultural que determina a sua escolha e que é previamente explicitada. Portanto, um *saber* sobre a cultura e um *fazer na* cultura devem ser equilibrados, em cada momento da aprendizagem.. Além disso, conviria procurar um modelo cultural de organização dos manuais. Esse modelo deveria derivar de uma concepção cultural da língua que permitisse uma descrição cultural das gramáticas. Por que não partir dos conceitos universais que estruturam o nosso pensamento; o tempo, o espaço, o movimento, a qualidade, a quantidade, a posse, a acção, a modalização? A *Grammaire du sens et de l'expression* de Patrick Charaudeau (Hachette, 1992) é um bom exemplo, nesta perspectiva. Cada categoria gramatical é apresentada da seguinte maneira: *Généralités*— análise crítica das noções tratadas. *Marques et formes*: os meios de expressão; *Particularités sémantiques*: os valores fundamentais do sentido; *Faits de discours*: efeitos de sentidos possíveis que dependem do contexto e da situação de comunicação na qual se emprega a categoria. Por exemplo, a flexão verbal é apresentado no capítulo intitulado *La situation dans le temps*. O tempo é, primeiro, apresentado, conceptualmente, como resultado de uma construção-representação do mundo através da língua. Em seguida, o tempo linguístico é visto como uma construção-representação que estrutura a experiência do fluir temporal, no mesmo instante em que ele a exprime.

Ainda no seio do espaço verbal, não posso deixar de falar da tradução como actividade social em que se joga o drama da escolha entre o admissível e o não admissível, sob o ponto de vista cultural e linguístico, entre a similaridade apaziguante e a diferença chocante, entre a identidade reconfortante e a alteridade incomodativa; entre o fechamento e a abertura. Um drama que faz sofrer, mas que oferece novos horizontes culturais e linguísticos.

Ceguei ao fim da viagem. E só neste momento é que sei para que horizontes eu teria desejado partir. E os senhores?... Sabem?