

Literatura comparada e globalização: os lugares comuns e as utopias

BIAGIO D'ANGELO

Universidade Católica Sedes Sapientiae – Lima

RESUMO: LONGE DE SER UMA DISCIPLINA PARA UMA *INTELLIGENTIA* DOUTA E AVULSA DOS PROBLEMAS DA SOCIEDADE, A *LITERATURA COMPARADA* PROPÕE UMA NOVA MENTALIDADE DE ABERTURA HUMANA E INTELLECTUAL, QUE CONSISTE NUMA POSIÇÃO CRÍTICA E COMBATIVA, NA IMPLICAÇÃO DO FENÓMENO LITERÁRIO NAS GRANDES CONTROVÉRSIAS IDEOLÓGICAS DE NOSSA ÉPOCA. A “COMPARABILIDADE” É, PORTANTO, UMA INDISCUTÍVEL NECESSIDADE PARA SUPERAR A SEPARAÇÃO E O CONSEQUENTE ISOLAMENTO POSSÍVEL DAS CULTURAS, SOBRETUDO MINORITÁRIAS. ESSA “COMPARABILIDADE” NÃO NASCE APENAS POR FORÇA DE UM IDEALISMO NOBRE, MAS DO RECONHECIMENTO DA UNIVERSALIDADE DA EXPERIÊNCIA HUMANA, ONDE ADIVERSIDADE CULTURAL É INEVITÁVEL, E POR ISSO, ALTAMENTE CRIATIVA, RICA EM VIDAS E IMAGINÁRIOS POÉTICOS.

RESUMEN: LEJOS DE SER UNA DISCIPLINA PARA UNA INTELIGENCIA ERUDITA Y ALEJADA DE LOS PROBLEMAS DE LA SOCIEDAD, LA *LITERATURA COMPARADA* PROPONE UNA NUEVA MENTALIDAD DE ABERTURA HUMANA E INTELLECTUAL, QUE CONSISTE EN UNA POSICIÓN CRÍTICA Y COMBATIVA, EN LA IMPLICACIÓN DEL FENÓMENO LITERARIO EN LAS GRANDES CONTROVERSIAS IDEOLÓGICAS DE NUESTROS TIEMPOS. LA “COMPARABILIDAD” NO VIENE SÓLO DE LA FUERZA DE UN IDEALISMO NOBLE, SINO TAMBIÉN DEL RECONOCIMIENTO DE LA UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA HUMANA, DONDE LA DIVERSIDAD CULTURAL ES INEVITABLE Y, POR LO TANTO, ALTAMENTE CREATIVA, RICA EN VIDAS E IMAGINARIOS POÉTICOS.

PALAVRAS-CHAVE: *LITERATURA COMPARADA*, LOCAL, UNIVERSAL, COMPARABILIDADE, ALTERIDADE, *UTOPIA*.

PALABRAS-CLAVE: *LITERATURA COMPARADA*, LOCAL, UNIVERSAL, COMPARABILIDAD, ALTERIDAD, UTOPIA.

Nuestro patrimonio es el universo.
(J.L.Borges, *El escritor argentino y la tradición*)

Toda simbiosis, todo *mestizaje*, generan lo barroco. El barroco americano se desarrolla con la conciencia de ser Otro, de ser nuevo, de ser simbiótico, de ser criollo...

(Alejo Carpentier, *Lo barroco y lo real maravilloso*)

1. Comparação: o tudo que quer ser (e saber) tudo

Uma das palavras mais empregadas (e mais difundidas) na linguagem comum (e não se fala aqui apenas da “metalinguagem” da crítica acadêmica) é justamente “globalização”. No entanto, não deveria ser assim. Com uma certa ironia, Lois Parkinson Zamora admite que “a globalização é um venerável processo e que os contactos culturais operaram *globalmente* desde a antigüidade”.¹ Um dos binômios mais controversos e polêmicos da nossa época, sobretudo no âmbito da *cultura* e da literatura, é, como não deixa de ser previsível, o termo “*literatura comparada*”. Portanto, estou consciente de estar entrando num terreno acidentado, complexo, variadíssimo, que pode ser “resolvido” – embora esta palavra não possa resolver nada – no momento dialógico da conversação, diálogo, que, como Bakhtin nos mostrou, representa não um momento autoritário, mas um aspecto decisivo da integração e do conhecimento do Outro.

Parkinson Zamora considera que o complexo sistema de informação e comunicação a que chamamos globalização se fundamenta em três fatores essenciais: 1) a presença das novas tecnologias informativas e comunicativas; 2) o surgimento dos novos mercados globais; 3) a surpreendente mobilidade de pessoas e de imigrações. Temos, também, um quarto fator, que é a reconfiguração do espaço (como conceito e como experiência). A *literatura*

¹ ZAMORA, Lois Parkinson, “Comparative Literature in an Age of Globalization”, *CLCWeb Comparative Literature and Culture: A WWWeb Journal* Disponível em <http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/clcweb02-3/zamora02.html>. A ênfase é minha.

comparada, interessada na mobilidade de pessoas (pensa-se, por exemplo, em tópicos como o exílio, a viagem, a literatura da imigração e do pós-colonialismo) e na reconfiguração do espaço (como alegoria, tradição, mito e até gênero potencial) aceita a discussão sobre a globalização como uma possibilidade cultural de se redefinir a si mesma, recentrar os seus objetivos, rediscutir e orientar novamente os seus propósitos metodológicos de disciplina das ciências humanas. Por isso, existe uma relação muito forte entre comparatismo e situação atual da globalização, pelo menos na releitura da fórmula goethiana de *weltliteratur*, hoje variamente interpretável.

Qual é a mentalidade que propõe a *Literatura comparada*? Em que consiste? Adrián Marino, discípulo de René Etiemble, e fêrvido defensor de uma *literatura comparada engagée* promove uma definição de *literatura comparada* como uma “disciplina [...] chamada a adotar uma posição crítica e combativa, a implicar-se diretamente nas grandes controvérsias ideológicas de nossa época”.²

Mais que nunca atual, a militância sugerida por Marino serve justamente para desenterrar uma metodologia no âmbito dos estudos literários, postos em entrelinhas pela globalização e a comercialização da arte. A atividade “militante” proposta por Marino torna involucral o conceito de nação que, perante uma afirmação de “supranacionalidade”, segundo a expressão de Claudio Guillén, poderia modificar os potentes limites fronteiriços que, geográfica e culturalmente, são um dos baluartes da *identidade* nacional. Assim, surge nos ânimos mais nacionalistas a objeção de que se possa tratar, em definitivo, de uma perda de um lugar de pertença, de um espaço que reflita o ‘próprio’, a favor de um fator “alheio”, isto é, de uma incerta *realidade* plurivocal e pluralista que culminaria numa síntese utópica.

O Peru, por exemplo, como outros países que são “castigados” pela coluna vertebral dos Andes, que divide e separa o continente inteiro, não escapa a este nacionalismo ligeiramente silenciado, e às vezes gritado mediante a prática andina do machismo que constitui o trivial correlativo objetivo de um mundo não suficientemente aberto às novas epistemologias.

² MARINO, A. *Etiemble ou le comparatisme militant*, Paris: Gallimard, 1982, p. 7. “Cette discipline [la littérature comparée] est appelée à adopter une position critique y combative, à s’impliquer directement dans les grandes controverses idéologiques de notre époque”.

A dificuldade da aceitação da *literatura comparada* já se origina no mesmo termo que se confunde com uma vaga imagem da “recepção” do fenômeno literário. Uma das perguntas mais freqüentes, e óbvias, perante a colocação de uma associação ou de uma disciplina deste tipo, é “comparar, o quê?” “O que se compara?” “Quantas literaturas, uma, duas ou três?”.

Ainda que responder, neste caso, seja uma necessidade e um dever do crítico, a comparação tem que ser lida como um ato de abertura frente ao mundo, mais que um ato de conhecimento de si; se se quiser, ambas as ações são especulares e, ao conhecer o mundo, adquire-se uma percepção mais completa da nossa morada. Eis aqui o autêntico sentido da nação, redescoberto e olhando com olhos supranacionais.

No fundo, a tarefa do teórico de *literatura comparada* é voltar ao desejo filosófico de fazer comparação: a *literatura comparada* é uma tensão, um anseio, que é também a sua vocação principal, de realizar o sonho utópico goethiano de estudar a “literatura do mundo” (*weltliteratur*).³

A *literatura comparada* permitiria, para além disso, uma espécie de novo humanismo, que num período de abstração filosófica e superficialidade psicológica, de tecnicismos lingüísticos e vacuidades sociológicas (sobretudo no ensaio literário), pode optar por uma tarefa de “conversão” lenta e paciente, mediante o que Guillén define brilhantemente como uma “especial disposição de ânimo”: “o que lhe permite [ao comparatista] levar a cabo semelhante empresa é a consciência de algumas tensões entre o local e o universal; ou se se prefere, entre o particular e o geral”.⁴

Sem esta condição poética e existencial, o comparatista não poderá nunca retomar aquela tensão (resolvida ou não) que se encontra para além do fenômeno literário e que está por detrás dos bastidores da poética.

Além disso, por todas estas sugestões se vê como a *literatura comparada* privilegia “todas” as literaturas, porque - sublinhando algumas frases de Guillén

³ Véase BIRUS, H. “Main Features of Goethe’s Conception of World Literature”. *Comparative Literature Now: Theories and Practice/ La littérature comparée à l’heure actuelle. Théories y pratiques*. ed. S. Tötösy de Zepetnek, Milan V. Dimic and Irene Sywenky, Paris: Honoré Champion, 1999, p. 31-40.

⁴ GUILLÉN, Claudio. *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica, 1985, p. 15.

– “todas” representam certamente a terra, o povo e o momento da produção artística.

A idéia de uma literatura (ou parte de) que encontra uma unidade para decifrar (ou reunir) uma diversidade é, de certo modo, uma idéia romântica. Alexandre Cioranescu, que se limitava a falar, no seu tempo, de uma “república européia das letras”, reconhecia que podia vislumbrar “em certos espíritos românticos, caracterizados pela excepcional amplitude de sua visão histórica, a idéia de uma unidade de fundo de todas as literaturas, acima das fronteiras dos povos e dos seus idiomas”.⁵

Hoje a restrição ao mundo europeu por parte de uma república das letras põe-se profundamente em dúvida; o fato de se referir a Europa, ainda que só a partir do ponto de vista da teoria das influências ou da recepção, seria como limitar-se brutalmente à análise de um microcosmo já domesticado. O eurocentrismo em que se lança a maioria dos estudiosos atuais tem que ser revisado e redescoberto através do encontro das novas literaturas, onde “novas” não leva em si exclusivamente a conotação de “literaturas recém-nascidas”, (isto é, a matéria das análises “pós-coloniais”), senão de literaturas de larga história e de complexo desenvolvimento, sufocadas ou hierarquizadas (postas em segundo plano) pelas literaturas européias. A literatura peruana entra, legitimamente, neste grupo de culturas que quase nada tem de inferior, já que a estas as caracteriza a necessidade do homem de se expressar através das formas artísticas, traço comum a todos os povos, até os mais díspares e distantes. Só assim a *literatura comparada* pode ser interpretada como a tentativa de confrontar, reunificar, analisar as criações artísticas (não necessariamente literárias) que emergem de um Ser próprio e de uma Alteridade que surpreende em tanto espaço do desconhecido, do novo, do enigmático.

Por parte dos países das “novas” literaturas, como é o caso do Peru, a *literatura comparada* exige do teórico um desafio: inaugurado um processo de integração e de abertura ao mundo, a *literatura comparada*, como metodologia de conhecimento de um aspecto da *realidade*, converte-se, por isso, em uma das vias privilegiadas para impor não só uma consciência “nacional”, de povo, no nível “internacional”, como também para reconhecer e favorecer a im-

⁵ CIORANESCU, A. *Princípios de literatura comparada*, La Laguna: Universidad, 1964, p. 18.

portância da prática da literatura como factor de conhecimento e de pertença perante o tempo e a história.

No Peru, que constitui a minha experiência pessoal, não é exagerado afirmar que o vazio do comparativismo criou um insulamento cultural consequente e explicável. A prática comparativa, a partir da consciência nova que se gera, opera sempre um autêntico *do ut des* que se move entre a imagem cultural nacional e a imagem do mundo, entre a idéia de literatura cerrada, nascida de um conceito de nação puramente sectário, e a idéia de um pertencimento a uma literatura universal que unifica as pulsões e evidências de todo homem.

Torna-se, então, indispensável repensar o papel da *literatura comparada* no Peru, assim como nos países latino-americanos que desconhecem ainda a disciplina, os quais não são, precisamente, uns *happy few*... A *literatura comparada* manifesta, na América Latina, não só uma percepção mais consciente e profunda do fenómeno literário num sentido local (*checking the ethnocentrism*, afirma Eduardo Coutinho)⁶ mas também uma função “profética”, que lhe permite alcançar o mundo, expressar uma voz que havia sido tacitamente suprimida e que os literatos latino-americanos haviam aceiteado sem fortes polémicas. Muito apropriadamente, Leyla Perrone-Moisés pode declarar, com mordaz ironia, que “Latin America identity is a *mestizo* identity... Diversity is our richness!”⁷

Quiçá Antonio Cornejo Polar tenha sido o único comparatista peruano, ainda que nunca o declare nestes termos. Sua pesquisa sobre o conceito de mestiçagem e de heterogeneidade é, sem dúvida, um dos mais valiosos pontos de partida, em que, sem dúvida, se pode perceber sua “vocação” para o comparativismo.

A partir do seu estudo sobre “a formação da tradição literária peruana” (1989), Cornejo Polar sublinhou a presença inquietante e esquecida de “abis-

⁶ COUTINHO, Eduardo. “The Dialogue Between Latin America and Europe: New Approaches”. *Latin America as Its Literature*. Maria Elena de Valdés, Mario Valdés and Richard A. Young, eds., Selected Papers of the XIV th Congress of the International Comparative Literature Association, ed. by Council on National Literatures World Report editors, 1995, p. 11.

⁷ PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Paradoxes of Literary Nationalism in Latin America”. *Ibidem*, p. 46.

mos de instabilidade e polimorfismo”, produzida por uma mescla complexa de classes sociais e grupos étnicos no Peru, que será explicitada num conceito caro à opção comparativa que se ocupa de literatura (ou literaturas) latino-americana(s): o da heterogeneidade. Polemizando com a aplicação eurocêntrica que enfatiza a falsa unidade conceptual de homogeneidade cultural no continente latino-americano, equívoco devido quicá a uma aplicação errada de uma noção aparentemente unitária do ideal romântico europeu, Cornejo Polar critica a restrição da idéia de que a literatura latino-americana corresponda quase exclusivamente à produção escrita em línguas europeias segundo o famoso cânone ocidental de normas estéticas que marginaliza forçosamente a produção da tradição autóctone e popular. Cornejo Polar refuta a concepção superficialmente monolítica de uma presumida “única” literatura latino-americana por causa de uma ingênua simplificação da complexa *realidade* do continente. Escreve Cornejo Polar em *Escribir en el aire* (1994) que o conceito de literaturas heterogêneas se ocupou

dos processos de produção de literaturas em que se intersectam conflituosamente dois ou mais universos sócio-culturais [...], pondo ênfase na diversa e encontrada filiação das instâncias mais importantes de tais processos (emissor/discurso/texto/referente/receptor, por exemplo)... Em todos os casos me interessa a índole excepcionalmente complexa de uma literatura (entendida no seu sentido mais amplo) que funciona nas bordas de sistemas dissonantes, às vezes incompatíveis entre si.⁸

Mediante uma fórmula sintética e “diplomática”, Wladimir Kryszynski sustenta que, se de um lado, “dados locais, nacionais, marginais e identificativos das economias, culturas ou literaturas... aspiram a um reconhecimento internacional”, do outro lado, o clima pós-moderno não aceita o fato de que “nenhuma instância normativa pode erigir séries monumentais de obras literárias conferindo-lhes importância universal”, já que não é automático o processo que estou a descrever: “O que é nacional deveria estar necessariamente

⁸ POLAR, A. Cornejo. *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994, p. 16-17.

te incluído no universal, e, ao inverso, este deveria conter naturalmente o nacional... O nacional pode desinteressar-se do universal, a reserva de anexar simbolicamente o seu território”.⁹ Por isso, o novo futuro comparatista peruano, construção não tão utópica se é intensamente incentivada, deverá, segundo as palavras de Zulma Palermo, reconhecer a “inutilidade de uma teoria regional”¹⁰ da literatura e colocar-se no debate de uma “epistemologia fronteiriça”, cuja noção, retomada por Walter Mignolo,¹¹ “representa um espaço de entrecruzamento e contatos, de fluência, de liminaridade”,¹² profícuos, por exemplo, à natureza plurilingüe e multicultural do Peru.

Não resta dúvida de que o comparatista “peruano” deve nascer desta tradição de grande valor tornado seu o objetivo de Mário de Andrade que falava do desenvolvimento de um “nacionalismo universalista”. Justifica-se assim o caminho prático e o fundamento teórico de que a *literatura comparada* necessita para se estender como descoberta de novidades, abertura e presença no universo cultural do mundo, ultrapassando os paradoxos de um discurso nacionalista que fecha as portas e os olhos ao devir humano.

2. Lugares comuns e utopias

Começamos com uma pergunta: trata-se realmente de uma *utopia*, ou de uma violência, a realização, graças a Mário de Andrade, de um “nacionalismo universalista”, como mencionava antes, eliminando todo o valor negativo do termo “nacionalismo”? O lugar comum da atualidade cultural e da disciplina da comparação (“lugar”, na percepção de uma nacionalidade dispersa entre

⁹ KRYNSKI, Wladimir. “Venturas y desventuras de la literatura universal”. *Revista de Occidente*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset, (197): 9-28, oct 1997. Número monográfico en recuerdo de José María Valverde, “Sobre Literatura y Literaturas”, (citaciones de las p. 11-12).

¹⁰ PALERMO, Zulma. “Estudios culturales y epistemología fronteriza en debate”. *Fronteiras imaginadas. Cultura nacional/Teoría internacional*. COUTINHO, Eduardo (org.). Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p.174.

¹¹ Véase, en modo especial, MIGNOLO, Walter. “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”. *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177): 679-96, jul./dec. 1996b.

¹² Véase, en modo especial, MIGNOLO, Walter. Op Cit.

uma própria *identidade* e uma assimilação do mundo – e “comum”, no sentido de uma universalidade de culturas, de meios e estratégias que se entrelaçam, reconhecendo em si riscos muitas vezes identificados) é, sem dúvida, o problema da globalização.

A globalização, que aqui nos interessa, está, portanto, propondo um debate intenso sobre um fenómeno que chamarei de “multiculturalidade”, embora a terminologia teórica já esteja discutindo se é apropriada ou modificável essa palavra. Se o termo “multiétnicidade” resulta ser insuficiente para restringir-se ao carácter meramente étnico de uma *cultura*, e o conceito de “interculturalidade” poderia ser ambíguo, pelo predomínio de uma *cultura* maior, que “inter”-atua sobre a outra, “multiculturalidade” representa uma síntese que valoriza as variedades de culturas para oferecer finalmente um modelo preciso de leitura da *realidade* contemporânea.

Como “multiculturalidade”, entendo, com palavras de outros, “a presença simultânea de várias culturas numa mesma sociedade [...] um programa ideológico-político que não se limita a registar a variedade das culturas ou etnias em uma sociedade, mas que oferece um modelo interpretativo concreto”.¹³ E se Mário de Andrade podia falar, com uma certa tranqüilidade intelectual de “nacionalismo universalista”, Seyla Benhabib, prefere, em vez de multiculturalidade (lugar tão comum que, por isso, tem que ser constantemente revisto) o termo “universalismo interactivo”,¹⁴ em que se pressupõe a idéia de culturas que se abrem reciprocamente e que dialogam sinceramente numa “interação” (daqui o termo) criativa, que permite manter as próprias *identidades*. Contudo, essa “interação multicultural” pode ser tomada como *utopia*, e também o discurso em torno dela, poderia ser, ultimamente, uma inútil teorização. Sem dúvida, a

¹³ Resumo de uma brilhante palestra de Javier Prades López, recentemente pronunciada em Lima, frente a um público numeroso e curiosíssimo. A esse texto farei referência várias vezes. Agradeço o diálogo iluminador e utilíssimo com o dr. Prades nos dias de sua permanência em Lima. O texto, não ainda publicado, se intitula “Multiculturalidade, tradição e mestiçagem em um mundo globalizado. Fundamentos antropológico-teológicos”. Lima: Universidade Católica Sedes Sapientiae, 11 abr 2005. Um artigo de grande importância é LÓPEZ, J. Prades. “El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad”. R.C.I. *Communio*. (24): 113-138. 2002.

¹⁴ BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: University Press, 2002, p. 14.

diferença cultural, que seria o fundamento do “universalismo interativo” ou de uma multiculturalidade aberta e real, constitui o elemento básico que entra no discurso comparativista, ou seja a possibilidade de um “enriquecimento”; muito depende da *cultura* e da sociedade se o “outro”, a “alteridade” seriam realmente uma etapa gnoseológica do Outro, na sua enigmaticidade, e não um ato, no fundo, ambíguo e discriminatório.

A quem pertence, então, o sujeito que a *literatura comparada* descobre como fator cultural da contemporaneidade? Qual é o espaço identitário onde se move o sujeito, do qual, provavelmente, depende, é influenciado, reage? Com certeza, esse espaço, enquanto novo e global, possui novos e globais paradigmas que se expressam em termos de descentralização, desterritorialização, nomadismo, nova configuração de fronteiras. Um sujeito pode ter nascido na Itália, estudado na Rússia, ser católico, casado com uma mulher brasileira, ter filhos adotados da Colômbia, morar nos Estados Unidos, e ser professor de literaturas asiáticas... Não se trata de casos apenas esporádicos e imaginários. O mundo globalizado autopropõe-se como “metáfora” de um mundo reduzido à famosa aldeia global. O lugar assume sempre um papel fundamental, pelo menos no discurso literário (pensamos em escritores como o prémio Nobel 2001 Naipaul, Edouard Glissant, Salman Rushdie, Anita Desai, Abraham Yehoshua), mas os efeitos da globalização deixam ver um mundo “interconexo”, de forma sempre mais crescente, mas não admitem a fundamentação identitária do sujeito num único terreno cultural e de pertença. De onde deriva essa nova “culturação”? De fato, se pensamos, por exemplo, no “pentágono racial” dos Estados Unidos, descrito por reconhecidos teóricos da *cultura* como David Hollinger e Werner Sollors,¹⁵ constataremos que a noção de *cultura* não subsiste e não pode “centrar-se” num discurso de *cultura* de origem etnoracial: a centralização na etnia lhe daria uma possível e inaceitável focalização numa guetização, que representa, a nosso ver, o grave problema dos enfoques dos estudos culturais de certa matriz norteamericana.

¹⁵ Cf. HOLLINGER, David A. *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books, 1995 e SOLLORS, Werner. *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. London: Macmillan and New York: New York University Press, 1996, que oferecem, com clareza, um amplo panorama relativo, sobre tudo, à dinâmica da etnicidade e da raça em âmbito norteamericano.

Will Kymlicka, docente de Queen's University, no Canadá, batizou de *multicultural citizenship*¹⁶ essa nova pertença laica e globalizada, muito realista, que põe invólucro nos desejos de superar os limites impostos pela nação e pela nacionalidade, a favor de uma pluralidade aberta que determina a nova *identidade* do sujeito.

Contudo, essa pluralidade aberta pode ser outro lugar comum, ou outra *utopia*, um sonho que, na tentativa de não favorecer *cultura* nenhuma, nem absolutizá-la, por medo de gerar violência intelectual e subreptícia, desemboca numa espécie de dialogismo mudo. Sami Naïr, em uma columna do jornal *El País* do começo de 2005, oferecia, com “ciudad mestiza”, um sinónimo da *multicultural citizenship*, de Kymlicka, com um juízo de primeiro valor: “La condición necesaria para la *ciudad mestiza*, lejos de los racismos y de las demagogias de la pertenencia exclusiva, afortunadamente es y seguirá siendo siempre la *universalidad de lo humano*”.¹⁷ Ao mesmo tempo, quando, como afirma o sociólogo francês Alain Touraine, “as culturas reconheceram, para além das próprias diferenças, que cada uma contribui para a experiência humana, e que cada *cultura* representa um esforço de universalização de uma experiência particular”,¹⁸ o diálogo passará do utópico e do “lugar comum” à política cultural. Dessa forma, o crítico reconhecerá também o “sentido” misterioso e profundo de cada relação cultural e é justamente tal sentido que ele deverá redescobrir e fazer emergir nas culturas mais entrelaçadas ou de contacto tangencial. A *literatura comparada*, enquanto disciplina de confrontação e de método cultural, “deve” confrontar-se com atenção e criticidade com esse nível antropológico e social, numa interdisciplinaridade que faz o seu enriquecimento. Daqui a importância do juízo de Jurgen Habermas, em *Glauben und Wissen (Fé e saber*, Frankfurt, 2003), que recentemente insistiu na necessidade de que as culturas “fortes” entrem no diálogo mundial para comunicar esse “quid” da *cultura*. Contudo, essa necessidade detectada por Habermas (a da “*cultura forte*”) polemiza com outro *punctum dolens* da *literatura comparada*: essa última

¹⁶ KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: University Press, 1995.

¹⁷ NAÏR, Sami. “El desafío mestizo”. *El País*. 4-1-05. A cursiva é minha.

¹⁸ TOURAINE, Alain. *¿Podremos vivir juntos: iguales y diferentes?* México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 311.

sublinhou, a um tempo, a base da literatura nacional como arranque analítico da disciplina, mas os processos de globalização refutam esse conceito propondo uma nova espacialidade ou territorialidade, que levem em conta as coincidências geográficas, históricas e políticas, que reformularam, numa mesma nação, os velhos contextos lingüísticos, culturais, nacionais. Entre os teóricos que revisitaram esses conceitos, Benedict Anderson mostrou esse desafio das novas “culturas” e do processo imaginativo a essas ligado no seu termo de “comunidades imaginárias”.¹⁹ Resulta claro, portanto, para nós, que o adjetivo já mencionado, não pode ser aceito nos termos de superioridade hierárquica violenta e assustadora, mas como objectivo real de um diálogo construtivo, de sincera e disponível abertura ao Outro, que representa o que mais resgatamos do discurso do filósofo alemão.

Essa abertura a uma alteridade que nos representa, e define, talvez, de forma mais completa do que podemos construir ou imaginar nós mesmos, é uma prática estrutural do sujeito: busca-se, com um processo infinito, conhecer o misterioso, o enigmático, que o Outro possui como definição; a mesma globalização, no cruzamento de disciplinas tão variadas, mas intimamente relacionadas, como a antropologia, a sociologia, a economia, a literatura, a história, reivindicam um universalismo “originário” devido ao qual, como afirma Jean-Loup Amselle, os povos de todos os tempos e culturas “se mestiçaram” em busca de uma resposta às interrogações da experiência humana, o que gera *cultura* (e nesse caso, “multi-*cultura*) como expressão de uma única, comum humanidade.²⁰

3. Conclusão utópica feita de lugares comuns. O desafio dos mestres

É, portanto, discutível o conceito de “relativismo cultural” que a globalização teria como “última praia” da impossibilidade de comparar as culturas e os discursos literários. De fato, alguns críticos (entre eles, por exem-

¹⁹ Cf. ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

²⁰ Cf. AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot, 1999, p. 10.

plo o filósofo e antropólogo francês Alain Finkielkraut) estão falando agudamente de uma época atual de passagem da “*cultura*” às “*culturas*”, ou, se quisermos, de uma intensificação do particular sobre o universal, categoria que foi já demasiadamente absolutizada. Lois Parkinson Zamora lembra o recente termo “glocal” que une e combina o global com o local, e onde se perdem as noções de “aqui” e “ali” (*here vs. there*). O interesse passa, portanto, das grandes narrativas, agora em crise, conforme a conhecida leitura de Jean-François Lyotard, as *petites histoires*, produzindo uma hibridização entre grande relatos e microcosmos históricos desconhecidos, que é o resultado, justamente, de uma interconexão frutuosa, e, ao mesmo tempo, polêmica da *cultura* “central” com as *culturas* “periféricas”. A esse propósito, Homi Bhabha fala de “dissolução das fronteiras” entre centro e periferia, de tal modo que a literatura e a *cultura* se abrem até “a range of other dissonant, even dissident histories and voices”.²¹

Portanto, a metodologia comparativa, interessada na passagem da “*cultura*” às “*culturas*”, muda sua posição idealista (especialmente a de Mary Louise Pratt, no conhecido “Bernheimer Report” acerca da discussão do *status* da *literatura comparada* hoje). Pratt a considera “an especially hospitable space for the cultivation of multilingualism, polyglossia, the arts of cultural mediation, deep intercultural understanding, and genuinely global consciousness”.²² O próprio Bernheimer afirma: “These ways of contextualizing literature in the expanded fields of discourse, culture, ideology, race and gender are so different from the old models of literary study according to authors, nations, periods and genres that the term ‘literature’ may no longer describe our object of study”.²³

Estas considerações nos possibilitam compreender que o conceito de literatura se transformou, ou melhor, o termo literatura perdeu a sua origem monolítica (ousaria dizer só exclusivamente “filológica”) e se enriqueceu do

²¹ BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994, p. 4-5.

²² PRATT, Mary Louise. “Comparative Literature and Global Citizenship”. BERNHEIMER, Charles (ed.). *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995, p. 58-65 (p. 62).

²³ BERNHEIMER, Charles (ed.). *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995, p. 42.

aspecto “cultural”. Além disso, os aportes fundamentais de certos ramos da filosofia contemporânea, ligados estreitamente ao discurso literário, como o conceito derridiano de *différance*, as investigações sobre o poder da linguagem e da mesma loucura, realizadas por Foucault, o conceito de “rizoma” em Deleuze e Guattari.

Contudo, a superação da absolutização do universal em favor da referência à *cultura* local, que escondia, em *realidade*, um ódio ou uma superficial ideologização do eurocentrismo não serviram senão para se compreender que “as” culturas, consideradas singularmente, demonstram uma tão vasta e complexa pluralidade cultural, antropológica, histórica, que resulta impossível, e portanto utópico, pensar naquelas com uma metodologia comparativa. A consequência é que, sem comparação entre as diferentes e distintas culturas, “as” culturas seriam, então, totalmente equivalentes e não comparáveis. Contudo, no seu capítulo sobre os tipos de “supranacionalidade” Claudio Guillén sugere-nos uma divisão útil e pertinente: as relações literárias internacionais (ou melhor, “supranacionais”) podem ser estudadas ou genéticamente, ou conforme as condições sociais e econômicas, ou, finalmente, conforme as intersecções reencontradas em específicos âmbitos teóricos.²⁴ A proposta de Guillén defende a “comparabilidade” de qualquer texto literário, independentemente de seu contexto social, económico, político ou cultural, embora isso não signifique desprezar estas vertentes. A “comparabilidade” de Guillén representa uma característica única, intrínseca ao discurso literário, quase uma espécie de “metanatureza” dos objectos da comparabilidade. Sem comparação, de facto, as culturas caem no grave perigo da “equivalência”, ou seja no relativismo: todas as culturas são iguais: a minha *cultura*, ou seja, a minha tradição é igual à tua. Não é possível aceitar uma tão feroz banalização do património em que consiste cada *identidade* cultural.

A “comparabilidade”, utilizando o termo de Guillén, é, portanto, uma indiscutível necessidade para superar a separação e o conseqüente isolamento possível das culturas, sobretudo as minoritárias. Mas ela resulta possível não por força de um idealismo nobre, mas que fecharia a literatura novamente

²⁴ GUILLÉN, Claudio. *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica, 1985, p. 138.

numa jaula dourada e asséptica. É, antes, o reconhecimento da universalidade da experiência humana, onde a diversidade cultural é inevitável, e por isso, altamente criativa, rica em vidas e imaginários poéticos. Em tal diversidade, encontra-se sempre um ponto ou uma região última em que, por exemplo, o mito do Corvo pode achar-se nas culturas siberianas e norteamericanas, a Idade Média pode encontrar paralelos fascinantes na França e na Pérsia (como foi estudada pelo grande comparatista russo Víktor Zhirmunski), o gênero do romance histórico pode superar barreiras culturais e fronteiras estéticas intercontinentais.

Para concluir, sirvo-me de um exemplo literário: isto é, um dos contos mais originais e, quiçá, menos aclamados de João Guimarães Rosa, “Orientalismo”, retirado de *Tutaméia (Terceiras histórias)*. Yao Tsing-Lao e Rita Rola, personagens de peripécias amorosas, no breve espaço de quatro páginas, assumem a dimensão de heróis vencedores do drama que sempre está implicado no reconhecimento da alteridade. Com a história de amor, em que o chinês se “sertanejiza” e a sertaneja se “chinesiza”, Guimarães Rosa abre e desterritorializa um sertão, alegoria do mundo, “globalizando-o”; nessa dinâmica de globalização do elemento local, o sertão acolhe a presença de elementos provenientes de culturas alheias, que (re)formulam uma mudança ontológica, uma alteração do “mecanismo da consciência”, que permite a imagem final da sertaneja andando com o estilo da mulher chinesa: “andava agora a Lola Lita com passo enfeitadinho, emendado, reto, proprinhos, pé e pé”.²⁵

Nesse sertão aberto, moderno e globalizado, a presença do espaço oriental, em particular a imagem da China através da série de mutações lingüísticas do nome original (Yao Tsing-Lao, Joaquim, Quim, Seô Quim, Chim) mantém o gosto do exótico, sem desnaturalizar a derivação não sertaneja do personagem, que “chim é” - como apresenta a epígrafe do conto - não se revelando totalmente, porém, como a imagem estereotipada do “exótico”: não se trata, de fato, de uma curiosidade banal e “turística” de um viajante ou de um espectador, nem é uma superficial adaptação ao lugar de acolhi-

²⁵ ROSA, João Guimarães. *Tutaméia. Terceiras histórias*, 8. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 163.

mento do elemento diferente, nem se sintetiza numa compreensão final, num tranqüilo e indolor *happy end* de aculturação.

A alteridade, proposta por Guimarães Rosa, não é uma alteridade absoluta: se assim fosse, esse “totalmente outro” seria considerado só na sua justaposição, e, portanto, transformar-se-ia necessariamente em violência, domínio sobre o outro, impossibilidade de relacionamento sincero e frutífero. Pelo contrário, como é claro no conto rosiano, essa alteridade é uma responsabilidade não só própria ao sujeito, mas é também do outro, desse “tu”, com o qual se entra em contacto.

A dinâmica da *literatura comparada* parece ser uma aplicação alegórica do conto rosiano: porque consiste no reconhecimento de uma distância objectiva que “choca” o observador (ou o leitor) e que ele, no final, não consegue possuir ou dominar. Ele “observa”, entra em diálogo com essa *realidade* forasteira, muda, quiçá, até se enriquecer, mas esse “outro” fica misterioso, impermeável, fica “encantado” no reino do estupor, como diria Rosa.

Esta condição que torna comum surpreendentemente o discurso ontológico do “eu” e a sua relação com o mistério da *realidade* e os seus signos, reconduzem o homem a processos míticos narrativos e experiências liminares que marcam a fronteira da humanidade. Graças à presença de tais tensões antropológicas, a equivalência “alteridade-exotismo” resulta ser uma “janela semiótica” em que os signos concretos reenviam a outra *realidade* intangível, invisível, que a razão admite e aceita como misteriosa, sem conhecê-la.

A alteridade permite, portanto, reconhecer a própria *identidade*. A abertura ao diverso, aceitando-o em todas as suas diferenças e características, enriquece a individualidade, a singularidade, na sua essência precisa da alteridade e também como construção poética, porque essa *identidade* reside “nas” diferenças, funcionando, assim, como entre-lugar antinacionalista e anti-racista, vivificador e dinâmico construtor de identidades.

O ponto em comum existe e é possível estudá-lo, e nesse valor estrutural, que não é nem indiferente nem equivalente, fundamenta-se um diálogo possível, do qual a *literatura comparada* representa a tensão cultural. Só assim, se podem hipostasiar as críticas, por exemplo, às próprias tradições e, também, a necessidade de recomposição de povos, homens, experiências, que, como ultimamente está sublinhando Jurgen Habermas, sejam conscientes de ser portadores de *cultura* como suma das tradições e das memórias. Escreve

Derrida que “acolher o outro na sua língua é ter em conta naturalmente o idioma dele, e não pedir-lhe que renuncie à sua língua, com tudo o que encarna”²⁶.

A memória, que nasce da língua e da tradição e que a disciplina da *literatura comparada* preserva, sem cancelar alteridade nenhuma, é aquela região de nomes próprios, familiares, quotidianos, que são, também, os nomes da Literatura.

²⁶ DERRIDA Jacques. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube, 1999, p. 73.