

ALÉM DA LITERATURA

MARCOS PIASON NATALI

Universidade de São Paulo

Resumo

Se, para Goethe, a possibilidade de uma literatura mundial estava assegurada pela universalidade da idéia de literatura, o pensamento de Marx aponta para uma direção diferente: é o processo de circulação que cria as condições para a comparação, atribuindo valor abstrato a objetos singulares. Esse processo nunca é livre de violência e, no caso da literatura, requer a tradução de práticas discursivas diversas à língua abstrata da literatura universal. Mediante uma leitura do ensaio “O direito à literatura” de Antonio Candido, este artigo sustenta que muitas tentativas de narrar a expansão da literatura nas histórias literárias latino-americanas de meados do século XX estiveram mais próximas da primeira dessas duas posições, com uma concepção universalista e inclusiva de literatura contendo a diferença das configurações discursivas locais.

Abstract

If, for Goethe, the possibility of a world literature was assured by the universality of the idea of literature, Marx's thought points in the direction of a rather different view: it is the process of circulation that creates the conditions for comparison, as it assigns abstract value to singular objects. This process is never free of violence; in the case of literature, it requires the translation of diverse discursive practices into the abstract language of world literature. Through a reading of Antonio Candido's essay "The Right to Literature," this paper argues that attempts to narrate the expansion of literature in mid-twentieth-century Latin American literary histories were often closer to the first of these two positions, with a universalist and inclusive idea of literature containing the difference of local discursive formations.

Palavras-chave

Literatura mundial; o conceito de literatura; Antonio Candido; direitos humanos.

Keywords

World literature; the concept of literature; Antonio Candido; human rights.

1

Ao descrever, no início do século XIX, seu sonho de uma *Weltliteratur* que transcendesse os limites das literaturas nacionais, Goethe sugeriu que as peculiaridades de uma nação seriam como sua moeda, já que ambas possibilitam a troca entre os países.¹ No entanto, mais do que a especificidade de cada tradição literária nacional, era a suposta universalidade de um terceiro termo – um conceito abstrato e neutro, anterior a qualquer comparação e além de qualquer localismo – o que permitiu que Goethe visualizasse seu sistema mundial. Esse conceito que faria o trabalho de mediação entre as especificidades locais era a própria idéia de literatura. Afinal, Goethe dizia estar “cada vez mais convencido de que a poesia é o patrimônio universal da humanidade, revelando-se em todos os lugares e em todos os tempos em centenas e centenas de homens”.² A universalidade do conceito, por sua vez, repousava sobre a confiança na universalidade da própria humanidade. Ao recomendar a Eckermann a leitura de um romance chinês, Goethe busca superar a resistência de seu discípulo assegurando que “os chineses pensam, agem e sentem quase exatamente o mesmo que nós; e logo percebemos que somos perfeitamente como eles”.³

Assim, nos textos dispersos em que Goethe descreve a *Weltliteratur*, ela é um projeto ainda a ser implementado – mediante a atenção a outras tradições literárias, a tradução entre as línguas, o abandono de preconceitos localistas – e ao mesmo tempo um objeto já existente, uma espécie de arquivo literário global aguardando que suas estantes sejam exploradas por olhares cosmopolitas. Em outras palavras,

¹ Citado por Stefan Hoesel-Uhlig, “Changing Fields: The Directions of Goethe's *Weltliteratur*”, in Christopher Prendergast (org.) *Debating World Literature*, London, Verso, 2004, p. 36-7.

² Segundo Johann Peter Eckermann, citado em David Damrosch, *What Is World Literature?* Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 1.

³ *Idem, ibidem*, p. 11.

literatura já estaria sendo produzida em todo o mundo antes mesmo que fosse inventada a expressão “literatura mundial”. As diferenças entre as línguas e entre as tradições literárias não impediriam a tradução e o diálogo, pois no fundo os idiomas e as tradições – como as moedas, para Goethe – se referiam ao mesmo objeto.

Não tem sido fácil para a teoria literária moderna esquivar-se de visões universalistas como essa. Não é incomum, afinal, que as reflexões sobre a literatura enfatizem justamente sua suposta falta de contornos, sua aparente a-historicidade, sua maleabilidade, sua adaptabilidade, seu não-lugar, sua ilimitada capacidade de assimilação, sua propensão a – conforme escreveu recentemente a crítica Gayatri Chakravorty Spivak – “escapar do sistema”.⁴ Os exemplos se multiplicam, revestindo o conceito de literatura de uma aura difusa de naturalidade, inclusive quando passamos a discussões de especialistas que se dedicam justamente à análise do fenômeno literário.

Assim sendo, até Antonio Candido, um crítico tão sensível à especificidade histórica, escreveria em um ensaio de 1988 que “a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos”, insistindo que “não há povo e não há homem que possa viver sem ela”.⁵ “Manifestação universal”, “todos os homens”, “todos os tempos”: são palavras inesperadas, vindas de um autor cuja obra se caracteriza em tantos momentos justamente pela historicização do literário. O ensaio continua, definindo a literatura como

todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações.⁶

Nesse ensaio sobre “O direito à literatura”, texto que servirá de base para a reflexão crítica exposta aqui, a declaração da universalidade da literatura leva imediatamente a uma reivindicação política: se todas as pessoas têm uma disposição literária, se todos os povos têm uma prática literária, se “cada sociedade cria as suas manifestações ficcionais, poéticas e dramáticas”, se, enfim, a experiência literária responde a “necessidades profundas do ser humano”, então a literatura deve ser considerada um direito fundamental, um “bem incompressível”, “uma necessidade universal que precisa ser satisfeita e cuja satisfação constitui um direito”.⁷ O

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press, 2003, p.52.

⁵ Antonio Candido, “O direito à literatura”, in *Vários escritos*, São Paulo, Duas Cidades, 1995, p.242.

⁶ *Idem*, *ibidem*.

⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 241-3. Há uma formulação semelhante da questão em um ensaio do autor de 1972: “A produção e a fruição desta [da literatura] se baseiam numa espécie de necessidade universal de ficção e de fantasia, que decerto é coextensiva ao homem, pois aparece invariavelmente em sua vida, como indivíduo e como grupo, ao lado da satisfação das necessidades mais elementares. E isto ocorre no primitivo e no civilizado, na criança e no adulto, no instruído e no analfabeto” (Antonio

gesto de Antonio Candido é, portanto, inclusivo e democratizante, e isso em um momento em que se discutia que tipo de país e que espécie de democracia deveriam surgir dos anos de ditadura, um período em que se tentava imaginar formas menos autoritárias de pensar a cultura e a nação.

2

Não é fortuito que, na extensa obra de Antonio Candido, essa concepção universalista do literário surja de forma tão marcante justamente nesse ensaio em defesa da expansão do acesso à literatura.⁸ Seu aparente a-historicismo pode nos ensinar algo sobre a natureza das reivindicações políticas na democracia, a ambivalência do discurso dos direitos humanos e a relação entre cultura e política progressista, pois nele convivem duas formas de pensar essas questões interligadas. Há no texto, por um lado, um modelo pedagógico de democracia, em que a cultura, uma força civilizadora impregnada de positividade, se encarrega de transformar as pessoas em cidadãos modernos, sendo inclusive a base do sistema educacional. Ao mesmo tempo, por outro lado, é possível notar no ensaio elementos de um modelo performativo de democracia, em que as pessoas são sempre já políticas, antes de qualquer pedagogia, e o valor da diversidade cultural é de alguma forma reconhecido.⁹ A tensão entre as duas formas de pensar certamente não se limita ao ensaio de Antonio Candido, e na verdade ilustra um impasse que se manifesta de várias formas em muita política cultural de esquerda. Se o projeto progressista tem sido, historicamente, um projeto pedagógico, como conciliamos hoje o respeito à diferença cultural com a missão educacional da esquerda, que seria irresponsável abandonar por completo?

Nos debates sobre os direitos culturais, o impasse surge no momento em que o direito à cultura passa a ser visto não apenas como um direito ao acesso a bens culturais privilegiados – à alta cultura –, mas também como o direito à especificidade cultural, ou seja, o direito à própria produção cultural. Desde então, o discurso dos

Candido, “A literatura e a formação do homem”, in Vinicius Dantas (org.) *Textos de intervenção*, São Paulo, Duas Cidades, Ed.34, 2002, p. 80).

⁸ A confiança na universalidade de algumas obras individuais, é verdade, tem presença bem mais constante na obra do crítico, aparecendo tanto em textos mais teóricos como em análises de obras específicas. Em “Literatura e subdesenvolvimento”, por exemplo, vê-se no romance *Grande sertão: veredas* “a universalidade da região” (p. 162), em *La casa verde* de Mario Vargas Llosa a forma como “o pitoresco e a denúncia são elementos recessivos, ante o impacto humano que se manifesta, na construção do estilo, com a imanência das obras universais” (p. 158), em autores como José María Arguedas, Gabriel García Márquez, Augusto Roa Bastos e Guimarães Rosa “livros universalmente significativos” (p. 159) e, na mesma geração de escritores, “uma florada novelística marcada pelo refinamento técnico, graças ao qual as regiões se transfiguram e os seus contornos humanos se subvertem, levando os traços antes pitorescos a se descarnarem e adquirirem universalidade” (p. 161) (todos em *A educação pela noite & outros ensaios*, São Paulo, Ática, 1989).

⁹ A distinção foi formulada pelo historiador Dipesh Chakrabarty em “Museums in Late Democracies”, *Humanities Research*, v.IX, n.1, 2002, *passim*.

direitos humanos precisa administrar a tensão entre o universalismo de suas propostas, baseadas em um humanismo liberal, e o reconhecimento, cada vez mais difícil de evitar, da diversidade cultural do mundo. No ensaio de Antonio Candido, a tensão interna vem do fato de ele partir de um modelo performativo – todos têm literatura, tudo é literatura – e terminar em um modelo pedagógico. Convivem, assim, a insistência na universalidade daquilo que é defendido – o literário – e a defesa da necessidade de levar algo específico – um certo conceito e tipo de literatura – a todos os povos.

Segundo estudos antropológicos, alguns dos quais citados pelo próprio Antonio Candido,¹⁰ não está de forma alguma claro que a primeira afirmação universalista – todos têm literatura – seja de fato verdadeira. Em todo caso, a asseveração é necessária para que o segundo passo – o projeto de levar (certa) literatura às classes subalternas – seja apresentado como uma resposta ao desejo dos próprios subalternos, e não como decorrência de uma concepção política específica, e para que a defesa da literatura possa ser feita sem uma discussão das características específicas da visão de mundo a que ela pertence. Dentro do imaginário político descrito pelo ensaio, não parece haver alternativa possível: a arte e a literatura

só poderão ser consideradas bens incompressíveis segundo uma organização justa da sociedade se corresponderem a necessidades profundas do ser humano [...] A nossa questão básica, portanto, é saber se a literatura é uma necessidade deste tipo.¹¹

3

A opção por uma definição inclusiva de literatura, abarcando desde diferentes formas de oralidade até canções populares, é claramente o resultado de um anseio democratizante. Mas talvez já seja possível, hoje, refletirmos sobre o preço da inclusão em sistemas que imaginam comportar a multiplicidade da experiência humana. No caso dessa discussão, o que precisa ser suprimido para que a inclusão ocorra é a especificidade histórica e conceitual de práticas discursivas que passam a ser reunidas sob a categoria literatura. A natureza dessa supressão, no entanto, só ficará clara se tivermos uma idéia mais precisa do que se entende, afinal, por *literatura*. (A própria dificuldade em definir o literário, e conseqüentemente em identificar o que *não é* literatura, é um sinal de como estamos embrenhados nesse sistema epistêmico.) Somente se pudermos esboçar um conceito mais concreto de literatura conseguiremos identificar os limites do literário, vislumbrando aquilo que está além de suas fronteiras e entendendo, finalmente, sua expansão como um processo conflituoso.

No caso do ensaio de Antonio Candido que estivemos lendo até aqui, a construção do conceito de literatura repousa sobre dois pilares principais: a ficção e a

¹⁰ Antonio Candido, “A literatura e a vida social”, in *Literatura e sociedade*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965, *passim*.

¹¹ Antonio Candido, “O direito à literatura”, *op. cit.*, p. 241.

humanização. Assim, define-se a experiência literária como algo que inclui “desde o índio que canta as suas proezas de caça ou evoca dançando a lua cheia, até o mais requintado erudito que procura captar com sábias redes os sentidos flutuantes de um poema hermético”,¹² e afirma-se que em todos os casos ocorre “alguma espécie de fabulação”.¹³ Os objetos literários são “manifestações ficcionais”, ou seja, representações que têm uma relação oblíqua e peculiar com a realidade extra-representativa. Na própria obra de Antonio Candido aparecem várias fórmulas para descrever a relação entre literatura e realidade, mas aqui a literatura é claramente uma prática discursiva com uma certa autonomia em relação à realidade, uma autonomia diferente daquela permitida a outras práticas discursivas – como a história, por exemplo. E essa relação particular com a realidade, é importante lembrar, vale tanto para as obras de Castro Alves e Émile Zola como para a “lenda”, o “folclore” e o canto do índio.

Nessa linha, embora não seja incomum que se veja a literatura como uma prática que esteve sempre livre das amarras das normas historiográficas e escapa de seu domínio, torna-se claro que a idéia de ficção – uma representação verbal desvinculada da obrigação de objetividade – só funciona se existir seu avesso – uma representação discursiva objetiva. A mediação feita pela imaginação ou pela subjetividade só distingue a relação da literatura com o real se houver, como contraponto, uma prática em que essa mesma mediação *não* ocorra, assim como só pode existir o fetiche – a *illusio* – se houver o seu contrário, o fato objetivo.¹⁴ Se essa formulação estiver correta, então não há literatura *antes* da historiografia, nem pode haver literatura, como nós a entendemos, *sem* historiografia.¹⁵

A categoria *literatura* é uma parte fundamental dessa estrutura intelectual moderna, ancorada na história e na idéia de objetividade, pois com ela cria-se um receptáculo para abrigar tudo aquilo que *não é* história. A partir dessa invenção dupla – da história e do resto –, essa cartografia moderna pôde sair pelo mundo mapeando as formas discursivas que encontrasse, independentemente das genealogias particulares e dos sistemas epistêmicos específicos que aninhassem as práticas locais. Dessa forma, podemos chamar de “literatura” não apenas poemas, romances ou dramas, mas também práticas discursivas religiosas – as “lendas”, o “folclore” e o canto do índio de Antonio Candido. Todos, afinal, não são história. Ao contrário do que afirma a conhecida fórmula, para ler esses discursos como

¹² *Idem, ibidem*, p. 248.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 242.

¹⁴ Nas palavras de Bruno Latour, “Por trás da ostentação do antifetichismo, esconde-se uma teologia da criação” (in *Reflexão sobre o culto moderno dos deus fé(i)tiches*, trad. Sandra Moreira, Bauri, Edusc, 2002, p. 103).

¹⁵ Há um relato esclarecedor do processo gradual que levaria à distinção entre fato e ficção na história da formação do romance inglês em Sandra Gardini Vasconcelos (*Dez lições sobre o romance inglês do século XVIII*, São Paulo, Boitempo, 2002). Além de ressaltar a contingência e a fragilidade do conceito de ficção, o estudo afirma que a distinção entre fato e ficção surgiu em parte de uma necessidade do sistema legal.

literatura é necessária justamente a suspensão da *crença* – crença na palavra sagrada, na indissociabilidade de significados e significantes, na representação sem mediação. Talvez não estejamos aqui muito distantes da cena imaginada por Terry Eagleton: colonialistas ingleses, ao encontrarem nativos de uma terra distante, pensam que esses estão entretidos em algum jogo como o críquete, quando na verdade estão tentando fazer chover.¹⁶ Em ambos os relatos, vislumbramos o mecanismo interno da expansão de uma hegemonia simbólica e o imperialismo de suas categorias. A “literatura universal” e a “literatura comparada” funcionam, nesse sistema, como máquinas de tradução.

4

O segundo elemento em que se baseia o conceito de literariedade no ensaio “O direito à literatura” é a noção de humanização. Do canto do índio até a literatura erudita: em “todos esses casos ocorre humanização”. A literatura é “fator indispensável de humanização e, sendo assim, confirma o homem em sua humanidade”.¹⁷ A definição de humanização fornecida pelo texto esclarece que se trata de um processo que inclui o “exercício da reflexão”, a “aquisição do saber” e o desenvolvimento da “percepção da complexidade do mundo”.¹⁸ É por causa da centralidade concedida à razão na experiência literária que a literatura poderá então ser definida como uma prática discursiva com uma função “ordenadora”: “Toda obra literária pressupõe esta superação do caos, determinada por um arranjo especial das palavras e fazendo uma proposta de sentido”.¹⁹

A ênfase na capacidade que a literatura teria de dar sentido ao mundo também é ressaltada em um texto bem mais recente, esse também escrito por um crítico conhecido por sua atenção à especificidade cultural. Ao defender o direito a escrever e narrar, Homi Bhabha também convocará um vocabulário universalista:

*Cuando hablo de “derecho a narrar”, me refiero a todas esas formas de comportamiento creativo que nos permiten representar las vidas que llevamos, cuestionar las convenciones y las costumbres que heredamos, disputar y propagar las ideas e ideales que nos llegan de la forma más natural y atrevernos a mantener las esperanzas y los temores más audaces sobre el futuro [...] De pronto usted redescubre sus sentidos en la pintura, la danza o el cine y en ese proceso adquiere una comprensión profunda sobre sí mismo, su momento histórico y lo que le da valor a una vida vivida en una ciudad determinada, en un momento concreto, en unas condiciones sociales y políticas determinadas.*²⁰

¹⁶ Terry Eagleton, *As ilusões do pós-moderno*, trad. Elisabeth Barbosa, Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 54. Citado em Vera Follain de Figueiredo, “A nostalgia dos universais”, in Eduardo F. Coutinho (org.) *Fronteiras imaginadas: cultura nacional/teoria internacional*, Rio de Janeiro, Aeroplano, 2001, p. 204.

¹⁷ Antonio Candido, “O direito à literatura”, *op. cit.*, p. 248, 243.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 249.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 246.

²⁰ Homi Bhabha, “Del derecho a escribir”, trad. Helena Recassens Pons, in Matthew J. Gibney (org.) *La globalización de los derechos humanos*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 188.

Apesar das distâncias de diversos tipos entre os dois críticos, o paralelo demonstra como estão próximas as suas concepções de literatura, ambas devedoras de um certo modernismo. Se até o título do ensaio de Bhabha ecoa o de Antonio Candido – embora não seja insignificante a passagem do substantivo “literatura” ao verbo “escrever” –, o argumento do crítico indo-britânico também será democratizante e inclusivo:

*El derecho a narrar asume que existe un compromiso para crear “espacios” de diversidad cultural y regional, pues sólo reconociendo estos recursos culturales como un “bien común” podemos asegurar que nuestra democracia se base en el diálogo y en la conversación.*²¹

O destaque dado à inclusão no sistema dominante e a um espaço comum onde as diferenças possam conviver de forma harmoniosa pode ser, afinal, o ponto em que se encontram o humanismo universalista e a tolerância superficial do multiculturalismo. Falando em nome dos direitos humanos e em defesa da diferença, ambos os críticos contornam a questão da especificidade da literatura moderna.

Em todo caso, é a tradução do canto do índio – e das “lendas”, do “folclore” e do mito, ou seja, da religião – ao conceito de literatura o que permitirá sua defesa em nome do bem comum e de um patrimônio cultural universal, revelando os limites da proposta liberal de inclusão. Da mesma forma, segundo argumento recente de Slavoj Žižek, o Ocidente precisou primeiro traduzir as estátuas budistas do Afeganistão ao vocabulário da cultura universal para só então poder defender seu direito à existência. Para Žižek, o Talebã, em seu desejo de destruir as estátuas, foi capaz de reconhecer o que elas eram – imagens religiosas –, algo que o Ocidente precisou silenciar em sua defesa. Assim, o esquema que fez a “cultura” se tornar a categoria central do nosso pensamento “retira toda a diversidade do outro para que possamos experimentá-lo”.²² Seria possível aliás imaginar a tentativa de preservar as estátuas colocando-as em um museu, assim como um crítico humanista juntaria textos sagrados e seculares em uma mesma biblioteca, esquecendo que o museu e a biblioteca seriam, de certa forma, a morte daqueles mesmos objetos.²³

²¹ *Idem, ibidem*, p. 189. Um terceiro exemplo de uma reivindicação política que leva a uma definição inclusiva de literatura aparece em Gordon Brotherston e Lúcia de Sá, “First Peoples of the Americas and Their Literature”, in Sophia A. McClennen, Earl E. Fitz (org.) *Comparative Cultural Studies and Latin America*, West Lafayette, Purdue University Press, 2004, p. 8. Segundo os autores, “asserting or assuming (as many celebrated academic has done) that the continent was devoid of literature before Columbus penned his log is like saying there was no philosophy either”, propondo, então, que “In these circumstances, simply to demonstrate the prior existence of literature in America and its continuities becomes a priority in itself”.

²² “A paixão na era da crença descafeinada”, trad. Alexandre Hubner, *Folha de S.Paulo*, 14 de março de 2004, Caderno Mais!.

²³ Para uma discussão semelhante dos limites da inclusão liberal, ver Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 122. Ao mostrar que a posição que o liberalismo não pode incluir é aquela que nega a validade do

Por ora posso apenas registrar a impossibilidade de conciliar a definição liberal e humanista de literatura com aquelas práticas discursivas – dentro e fora da instituição literária – que não têm como objetivo a valorização do humano e não têm o humano como único produtor e receptor da palavra. E se o índio hipotético, ao cantar a lua, entendesse sua atividade não como uma valorização do humano, mas, ao contrário, como a celebração da lua ou de uma divindade? E se ele nem sequer pensasse através do conceito de ficção, como, para mencionar apenas um exemplo, aparentemente acontece com os *tzeltales* do sul do México?²⁴ E o que fazemos com escritores modernos como Flannery O'Connor, José Lezama Lima ou Adélia Prado, escritores que de alguma forma desprezaram suas criações verbais como um diálogo com o sobre-humano e consideraram que o objeto final poderia ter como co-autor o divino?

5

As descrições da experiência literária nesses textos críticos de Candido e Bhabha são eminentemente modernas. Elas ocorrem dentro dos limites da racionalidade instrumental e são vistas como desencantadas, em um espaço em que os seres humanos são os únicos sujeitos atuantes. Talvez agora seja possível ler, nessas defesas do direito à literatura e à escrita, o adjetivo “universal” como um eufemismo para “moderno”, e a defesa da “humanização” como uma convocação à modernização. Em exemplos como os desses ensaios, o poder do discurso moderno vem do fato de ele se apresentar não como uma nova cultura, mas justamente como a ausência de uma cultura específica e de interesses particulares, como já foi assinalado por Charles Taylor.²⁵ A prova maior de sua força é precisamente sua invisibilidade, ou seja, o momento da confirmação de sua hegemonia é o momento em que já não reconhecemos seus limites, o que torna possível esse deslizamento quase imperceptível da modernidade e sua especificidade histórica e conceitual para a humanidade universal.

Se essa interpretação estiver correta, e se pudermos então descrever o gesto de inclusão de Antonio Candido como a tentativa de incorporação do não-moderno pelo arcabouço conceitual da modernidade, poderemos então entender o impulso do crítico como característico de uma forma de pensar a cultura, a política e a justiça social em uma geração de intelectuais latino-americanos. Não é difícil encontrar, em histórias literárias latino-americanas de meados do século XX, argumentos semelhantes celebrando a inclusão e, implicitamente, a modernização, em relatos frequentemente construídos à base de vocabulários universalistas. Como nas melhores doutrinas nacionalistas, acredita-se na existência de um sistema glo-

próprio pluralismo liberal – isto é, a posição não-liberal –, Ryan revela como a transcendência liberal da diferença é ilusória. “É aqui”, conclui o autor, “que o cerne coercivo da generosidade liberal se faz sentir”.

²⁴ Segundo Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económico, 1996, p. 170, entre os *tzeltales* “no se explica que un relato posea existencia si se trata de ficción, de acontecimientos imaginarios”.

²⁵ Charles Taylor, “Two Theories of Modernity”, *Public Culture*, v. 11, n. 1, p. 153-74, 1999.

bal que permita a expressão do local e sua contribuição, com seu espírito característico, à cultura universal.

Note-se, por exemplo, como Ángel Rama define a transculturação literária, o processo que ele identifica na narrativa latino-americana de meados do século XX. Para Rama, a transculturação seria a tentativa de “recompôr sobre aqueles elementos [carentes de valorização artística] um discurso superior que se confirmava e enfrentava os produtos mais hierarquizados de uma literatura universal”.²⁶ Aqui, até a possibilidade de comparação já é vista como um triunfo. Para Rama, a inscrição de práticas discursivas locais na literatura será vista inclusive como sua única forma de sobrevivência: esse hibridismo “é a única opção que se impõe para poder solucionar um choque de forças culturais muito díspares, uma das quais viria a ser previsivelmente destruída no confronto”.²⁷ Além disso, na descrição da incorporação daquilo que Rama denomina a “cosmovisão” local, as operações narrativas da transculturação serão pintadas em tons eufóricos como algo capaz de “superar amplamente as propostas modernizadoras”.²⁸ Nos autores transculturadores – Gabriel García Márquez, Juan Rulfo, José María Arguedas, João Guimarães Rosa – Rama enxergará a “reconstrução” do universo local e sua forma de ver o mundo e a “fidelidade à cosmovisão cultural”,²⁹ como se o fato de tudo isso estar sendo feito em um gênero como o romance fosse irrelevante, como se a cosmovisão local não incluísse suas próprias formas narrativas, como se o contar literário em si já não fosse indicativo de uma certa forma de estar no mundo.

Na mesma linha, a noção de super-regionalismo de Antonio Candido exalta aqueles textos que superam a miopia do regionalismo e são capazes de encontrar na matéria local substância para a produção de “livros universalmente significativos” em que a região é transfigurada e adquire universalidade, alcançando uma esfera além do local.³⁰ Em uma série de textos do autor, é a superação do local, e a subsequente entrada na generalidade, o que se celebrará:

O que acontece é que ele [o regionalismo] se vai modificando e adaptando, superando as formas mais grosseiras até dar a impressão de que se dissolveu na generalidade dos temas universais, como é normal em toda obra bem-feita.³¹

Guimarães Rosa tomou um tipo humano tradicional em nossa ficção e, desbastando os seus elementos contingentes, transportou-o, além do documento, até à esfera onde os tipos literários passam a representar os problemas comuns da nossa humanidade, desprendendo-se do molde histórico e social de que partiram.³²

²⁶ Ángel Rama, “Os processos de transculturação na narrativa latino-americana”, in Flávio Aguiar e Sandra Guardini Vasconcelos (org.) *Ángel Rama: literatura e cultura na América Latina*, trad. Rachel La Corte dos Santos e Elza Gasparotto, São Paulo, Edusp, 2001, p. 237.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 212.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 222.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 232.

³⁰ Antonio Candido, “Literatura e subdesenvolvimento”, *op. cit.*, p. 159, 161.

³¹ Antonio Candido, “A literatura e a formação do homem”, *op. cit.*, p. 87.

³² Antonio Candido, “Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa”, in *Vários escritos*, *op. cit.*, p. 174. No mesmo texto, afirma-se que “todos nós somos Riobaldo, que transcende o cunho particular do documento para encarnar os problemas comuns da nossa humanidade” (p. 168).

Nessas formulações, a transcendência do local é vista de forma favorável, eu proponho, porque é a literatura, e não a cultura local, o objetivo final.

Entre parênteses, deve ser dito que é possível que Rama estivesse certo, e que rejeitar a modernidade seja de fato suicida, como ele o coloca.³³ De qualquer forma, mesmo se fosse o caso, é difícil entender por que o processo – empreendido sob ameaça de morte – deve ser celebrado (a não ser, isto é, que se veja a modernização como necessariamente emancipadora). Como lembrou Alberto Moreiras, no livro *A exaustão da diferença*,

Que uma inscrição na cultura dominante possa ser considerada como constituindo um sucesso (e, portanto, a não-inscrição um fracasso) sugere um forte posicionamento ideológico com relação à transculturação como um fenômeno antropológico [...] na verdade, em última análise, sugere a aceitação da modernização como verdade ideológica e destino do mundo.³⁴

6

Dado esse contexto epistêmico, não é surpreendente que nas histórias literárias latino-americanas proliferem as metáforas arbóreas. No caso da crítica brasileira, a formulação mais conhecida é a de Antonio Candido, que declarou famosamente, em mais de uma ocasião, que “As nossas literaturas latino-americanas, como também as da América do Norte, são basicamente galhos das metropolitanas”.³⁵ Ángel Rama não afirmaria algo muito diferente, ao descrever “*el tronco lingüístico de donde parten las tres lenguas que definen la literatura latinoamericana*” e sustentar que “*Venimos de la gran vena cultural occidental*”.³⁶ Antes dos dois, Emir Rodríguez Monegal e Pedro Henríquez Ureña já se valiam de troncos, raízes e galhos para retratar a evolução das literaturas latino-americanas.

Para a história literária, a consequência de se pensar o desenvolvimento em termos de uma árvore genealógica é que se dificulta o reconhecimento da existência de algo exterior ou anterior à literatura. O tronco nasce de uma raiz, seus galhos crescem em direção ao vazio; passa-se de uma unidade inicial a uma diversidade secundária, em que a dependência não pode senão ser inevitável. Como contraste, pensemos na imagem de uma onda, usada em outras histórias literárias e analisada por Franco Moretti: forças contrárias se encontram e a uniformidade tenta encobrir uma diversidade inicial.³⁷ É o modelo da árvore, no entanto, que

³³ Ángel Rama, “Os processos de transculturação na narrativa latino-americana”, *op. cit.*, p. 213.

³⁴ Alberto Moreiras, *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*, trad. Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, p. 225. Na própria tradição crítica hispano-americana há versões menos triunfalistas dessa história, como a que se vê na obra do peruano Antonio Cornejo Polar.

³⁵ Antonio Candido, “Literatura e subdesenvolvimento”, *op. cit.*, p. 151.

³⁶ Ángel Rama, “Un proceso autonómico: de las literaturas nacionales a la literatura latinoamericana”, in *Homenaje a Ángel Rosenblat en sus 70 años*, Caracas, Instituto Pedagógico, 1974.

³⁷ Cf. Franco Moretti, “Conjectures on World Literature”, in Christopher Prendergast (org.) *Debating World Literature*, London, Verso, 2004, p. 160-1.

permitirá que se afirme que “Nunca se viu os diversos nativismos contestarem o uso das *formas* importadas, pois seria o mesmo que se oporem ao uso dos idiomas europeus que falamos”,³⁸ raciocínio possível apenas se nosso pensamento não sair da esfera literária. A partir de uma perspectiva cultural mais ampla, não só seria possível identificar momentos de oposição aos idiomas e formas europeus, como até o conceito de literatura ficaria comprometido.

7

Este ensaio começou com a referência de Goethe às moedas que, como as línguas, tornariam possível a troca e a comparação, uma analogia ilustrativa que nos leva a outro pensador alemão que, alguns anos mais tarde, também estaria avaliando a função de moedas, sistemas de troca e mercados globais. Vejamos:

Em lugar do antigo isolamento local e da auto-suficiência das nações, desenvolvem-se, em todas as direções, um intercâmbio e uma interdependência universais. E isso tanto na produção material quanto na intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se propriedade comum de todas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis e das numerosas literaturas nacionais e locais surge a literatura universal.³⁹

Embora a referência à literatura seja breve, e apareça em meio a uma descrição da criação de um mercado global, esse trecho do *Manifesto Comunista*, aliado a uma forma de pensar comum na obra de Marx, pode nos impelir a pensar a abstração, a universalidade e a diferença de outra forma, ajudando-nos a desenvolver uma outra maneira de entender a literatura comparada.

A *Weltliteratur* de Goethe contrasta com o mercado mundial de Marx, pois, nesse, a abstração não é natural e não depende da natureza comum dos objetos comparados. A abstração – que inclusive tem um sujeito histórico específico: a burguesia – é o resultado direto da circulação de bens propiciada pela modernidade capitalista. É a troca de mercadorias que vai atribuir valor abstrato a objetos singulares, tornando abstrato também o trabalho real, em um processo que sempre terá que enfrentar a diferença irredutível presente no corpo do operário. A abstração – e, portanto, a troca e a comparação – acontece aqui com a circulação, e não antes dela; e é a circulação, e não o produto, que possibilita a abstração, a equivalência e a comparação. Para que um sapato e uma cadeira tenham o mesmo valor de troca, eles não precisam ter uma natureza comum.

A aspiração do capital é criar um sistema aplicável a todos os casos possíveis e imagináveis, mas o anseio permanece apenas um desejo, pois a abstração nunca é absolutamente vitoriosa e nunca está livre de tensão. A abstração fantasmagórica ocorre apenas em aparência, o que levará o historiador Dipesh Chakrabarty a afir-

³⁸ Antonio Candido, “Literatura e subdesenvolvimento”, *op. cit.*, p. 151-2.

³⁹ Karl Marx, Friedrich Engels, “Manifesto do Partido Comunista”, in *150 anos de Manifesto Comunista*, São Paulo, Xamã, 1998, p. 147.

mar que “nenhuma forma histórica do capital, independentemente da globalidade de seu alcance, poderá ser um universal” (sugerindo então que pode ser produtivo pensar a resistência irreduzível que Marx enxergou no corpo do operário também em termos culturais).⁴⁰ Da mesma forma, nenhuma literatura poderá ser universal, embora a abstração exija a tradução constante de práticas discursivas singulares ao conceito universal de literatura.

Chamar de literatura ou ficção o que é outra coisa seria, portanto, uma forma dessa violência tradutora que abafa a diferença contida naqueles horizontes conceituais que incluem outras formas de entender a relação com os objetos verbais, a representação da realidade e o lugar do sujeito humano na criação e recepção de textos. Todas essas práticas discursivas, no entanto, existirão sempre em tensão com o impulso universalizante, como o operário na fábrica em sua relação com o trabalho abstrato. Cabe à literatura comparada, com sua atenção compulsória à materialidade de textos e discursos, desempenhar essa reflexão crítica sobre o conceito de literatura e reconhecer as ruínas deixadas pela comparação entre línguas, tradições e obras.⁴¹

Se esta reflexão permite que comecemos a esboçar uma cartografia do literário, talvez ela também nos permita imaginar um espaço *além* das fronteiras da literatura. É isso, afinal, o que a leitura de Marx pode nos estimular a fazer, quando encontramos, na *Ideologia alemã*, a afirmação de que nossa forma de entender a arte só pode existir em uma sociedade com uma divisão de trabalho como a capitalista. O raciocínio é concluído com a talvez surpreendente afirmação de que na sociedade comunista não haverá pintores, já que a concentração de talento artístico em determinados indivíduos é análoga à concentração de riqueza no capitalismo. Esse exercício de esboçar um além da literatura pode ainda nos levar a uma pergunta um pouco mais perversa, que espero não estar fora de lugar aqui. A expansão da litera-

⁴⁰ Dipesh Chakrabarty, “Universalism and Belonging in the Logic of Capital”, *Public Culture*, v. 32, p. 675, 2000.

⁴¹ Essa leitura do uso do conceito de *Weltliteratur* no *Manifesto Comunista* se distingue da interpretação do texto de Marx e Engels feita por Haroldo de Campos em “El sentido de la teoría literaria y de la literatura comparada en las culturas denominadas ‘periféricas’” (*Filología*, v. XXX, n. 1-2, p. 101, 107-8, 1997). Haroldo de Campos enxerga, no texto de Marx, a idéia de uma literatura mundial que esteja livre da separação entre as línguas e da divisão do trabalho, “la idea paradisiaca de una literatura universal homogénea, patrimonio de una humanidad ‘desbabilizada’” e “una concepción teñida de optimismo marxista que envuelve [...] aspectos de utopía milenarista, fuertemente impregnados de teologismo laico”, além de um “optimismo mesiánico”. No entanto, parece claro que a *Weltliteratur* descrita pelo *Manifesto* não irá surgir com o fim da divisão de trabalho e do conflito social. É, ao contrário, um sistema típico do capitalismo, baseado na contradição e na abstração forçada, um modelo que inclusive parece permitir maior tensão interna do que o esquema alternativo proposto por Haroldo de Campos em seu apelo a uma “convivencia productiva y dialógica de las diferencias en el tablero combinatorio de lo universal” e sua defesa da “realización de un esfuerzo crítico multidireccional en el sentido de la promoción de lo plural y de lo diverso como figuras de un abaco móvil, siempre capaz de nuevas configuraciones, donde lo tercero, lo excéntrico, lo descentrado, nunca sea un tercero ‘excluido’ de la combinatoria de posibilidades”.

tura é exaltada, por muitos críticos, pela sua função política, sua contribuição para a justiça social e seu papel na formação do cidadão, porém certas celebrações parecem justificadas hoje apenas desde a perspectiva do interesse da própria literatura. O que aconteceria se, em um cenário hipotético, alguém ou além do literário, a literatura *não* coincidissem com a justiça? Em outras palavras, se tivéssemos que escolher entre a literatura e a justiça, onde ficaria nossa fidelidade?

Agradeço a Jaime Ginzburg, Roberto Zular e Ana Cecilia Olmos, bem como aos colegas que participaram de seminário do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo, os comentários a uma versão anterior deste trabalho.