

Literatura, crítica e saber na esfera multiculturalista

*Paulo César Silva de Oliveira**

RESUMO: Este trabalho investiga as questões críticas contemporâneas que procuram compreender a literatura como um campo de saber privilegiado acerca do mundo e da sociedade. Para tanto, estuda, no percurso crítico do comparatismo contemporâneo, em seu diálogo com a esfera multiculturalista, alguns elementos de interlocução entre texto literário e sociedade, texto crítico e criação artística, em uma relação que chamamos de “texto crítico do mundo”, quando confrontada a uma outra relação, denominada por nós “mundo crítico do texto”.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica. literatura. saberes, multiculturalismo.

ABSTRACT: This article aims at investigating contemporary critical issues concerning the understanding of literature as a privileged source of knowledge in the world and society. Therefore, following the critical paths of contemporary comparatism in its multicultural sphere, it addresses some conversational elements between literary text and society, criticism and artistic creation, in a relationship here named the “critical text of the world” as opposed to another hence called the “critical world of the text”.

KEYWORDS: Criticism, literature, knowledge, multiculturalism.

Introdução

Se um dia a invasão multiculturalista batesse em retirada, tornar-se-ia um problema para os historiadores de suas idéias. Essa apropriação de Derrida nos parece bastante apropriada para começo de discussão. Se o crescente relevo dado ao assunto nos impele à reflexão de seus mecanismos e conseqüências, o fato de estarmos, ao mesmo tempo, vivenciando o fenômeno ao criticá-lo, nos coloca diante de certos impasses. O primeiro deles diz respeito

* Universidade Iguazu (UNIG).

à transitoriedade dos argumentos, já que não temos pouco distanciamento histórico para validar certas posições. O segundo, a afluência ininterrupta de novas vozes e controvérsias estimula a diversidade de orientações teóricas, o que estabelece no debate crítico, muitas vezes, certa instabilidade, a qual nos remete quase sempre ao caráter provisório dos postulados multiculturais.

Assim sendo, queremos, por meio desta investigação, reavaliar algumas questões centrais da literatura comparada contemporânea por intermédio de um certo número de textos críticos, e com eles pensar a atual situação da literatura, da crítica e teoria literária em geral, e as relações entre leitura, cânone literário, cultura, escrita e história.

A idéia central a nos guiar articula-se na produção recente dos teóricos multiculturais e visa compreender como conceitos de nação, narração, história, literatura, crítica, dentre outros, requerem uma nova concepção de cultura, cujos objetivos, ao final, são: avaliar novos parâmetros do pensamento literário contemporâneo por meio, especialmente, da crítica aos cânones estabelecidos, e estudar os efeitos do pensamento hegemônico no debate crítico e sua contrapartida.

Uma aproximação ao tema

Se pudéssemos eleger um texto-chave, catalisador do debate que hoje se trava entre multiculturais e cultores da especificidade do literário, esse seria *O cânone ocidental*, de Harold Bloom (1995). Esse livro sacudiu o meio acadêmico no momento em que os chamados estudos culturais se encontravam no auge de suas formulações. Curiosamente, a reação de Bloom sucede exatamente ao pronunciamento de Charles Bernheimer (em 1995), submetido à Associação Americana de Literatura Comparada, no qual o autor vai mostrar como o impacto das novas idéias acerca da noção de literatura e cânone demanda um novo questionamento sobre o papel do intelectual e do lugar da Academia na contemporaneidade.

Bernheimer, em texto extremamente equilibrado (1995), mas sem demitir a polêmica, acabou por provocar uma série de “respostas” (prós e contra) que viriam a formar um volume dedicado à questão da literatura e do comparatismo. Seu relatório, porém, apenas diagnosticava as preocupações que rondavam os estudos acadêmicos – identidade lingüística e identidade nacional; o problema da tradução; o crescimento dos programas interdisciplinares; a oposição estudo diacrônico *versus* estudo sincrônico etc. –, propondo uma renovação dos estudos literários, especialmente para a pós-graduação. Nessa “recontextualização” de perspectivas, Bernheimer é incisivo quanto ao alargamento do campo do comparatismo. Especialmente, concorda com a idéia de que o fenômeno literário não é mais foco exclusivo da literatura comparada. A literatura pode e deve ser lida junto a outras manifestações artísticas e teóricas – música, teatro, cinema, artes plásticas, filosofia, história etc. – já que se trata, em todos os casos, de fenômenos discursivos.

Bernheimer destaca a importância do conhecimento de línguas estrangeiras, mas questiona o eurocentrismo que concentra os objetos de estudo em três ou quatro línguas européias. Por esse motivo, procura minimizar antigas hostilidades quanto à tradução, propondo, finalmente, uma reavaliação crítica do comparatismo, a qual deverá, necessariamente, passar pela leitura não-canônica de textos canônicos.

Concluiremos esse pequeno sumário das idéias contidas no “Bernheimer Report” com as palavras do autor, a fim de que possamos seguir adiante com nosso excuro crítico:

*Students of comparative literature, with their knowledge of foreign languages, training in cultural translations, expertise in dialogue across disciplines, and theoretical sophistication, are well positioned to take advantage of the broadened scope of contemporary literary studies. Our report puts forward some guiding ideas about the way curricula can be structured in order to expand students perspectives and stimulate them to think in culturally pluralistic terms.*¹ (Bernheimer, 1995, p.47)

¹ “Alunos de literatura comparada, com seu conhecimento de línguas estrangeiras, treinamento em traduções culturais, excelência no diálogo entre disciplinas e com sofisticação teórica estão em posição privilegiada no que diz respeito ao largo alcance dos estudos literários contemporâneos. Nosso relatório encaminha algumas diretrizes sobre o modo como os currículos podem ser estruturados a fim de expandir as perspectivas dos alunos e estimulá-los a pensar em termos culturalmente pluralistas.”

Cânones e anticânones

Ao contrário das análises de Bernheimer, o texto de Bloom está menos comprometido com as questões especificamente acadêmicas e mais preocupado com o avanço e influência de certas “forças progressistas” que, segundo ele, confundem a grande literatura com programas de salvação e justiça social. Bloom (1995) propõe uma cruzada em favor do estético, mas esquece que a Estética como disciplina é filosofia da arte em forma enrijecida, na qual as potencialidades do pensamento são reduzidas a pré-conceitos.

Derrida (1995) já advertira para o perigo que acabou por dominar a crítica literária, o de vê-la transformada em filosofia da literatura, cujo efeito imediato foi a criação de um império conceitual que emperrou, mais do que auxiliou, a compreensão do fenômeno literário. Quanto a isso, Derrida (1995, p.14) dirá: “Para apreender mais de perto a operação da imaginação criadora, é preciso, portanto, virarmos-nos para o invisível interior da liberdade poética”. Os críticos, tal como os filósofos, aproximam-se da obra “armados de um par de conceitos e de uma grade especulativa” (ibidem, p.83), introduzindo um corpo estranho em um campo que necessita “desarmar-se” da linguagem metafísica. A resistência a esse modo de pensar o literário é o próprio ato da desconstrução, diz Derrida (1995, p.49).

O texto de Bloom demonstra, em parte e em consonância com o que Derrida apontou, essa vontade de compreensão do texto literário – os capítulos intermediários em que analisa a grande literatura canônica nos dão prova disso – mas, em contrapartida, cede em demasia à tentação do debate sensacionalista, o qual ameaça reduzir seus pressupostos a uma mera volta aos conceitos de centro e hegemonia. Nesse caminho, o primeiro passo de Bloom (1995, p.31) é defender o pressuposto de que “o que se chama de valor estético emana da luta de classes” preconizada pelos teóricos multiculturalistas. Dessa forma, vai concluir que “ler a serviço de qualquer ideologia é [...] não ler de modo algum” (ibidem, p.36).

Bloom acredita escapar da ideologia pela via do estético, como se cada categoria que representa a crítica estética não estivesse, de algum modo ou de outro, comprometida com um vocabulário metafísico-ideológico impregnado de valores. Ao crer que sua crítica “estética” escapa ao ideológico, incorre nas próprias limitações que combate: é um ideólogo, mais comprometido com a reação aos novos postulados críticos do que com a reflexão sobre a primazia estética do literário, o que põe em xeque o caráter histórico do próprio texto.

Sob outros aspectos, é preciso reconhecer que O *cânone ocidental* tem o mérito de denunciar o crescente desprestígio da leitura atenta e dos valores estéticos constitutivos das obras literárias em favor de “bons ideais” – os quais, convenhamos, não enriquecem (realmente) a boa literatura e a oportuna crítica literária. O problema é Bloom conceber a diferença somente atrelada a um centro, o que é uma noção em tudo oposta à lógica da diferença – teoria de fundamental importância para os multiculturalistas – compreendida por Derrida (apud Santiago, 1975, p.81) por meio do conceito de suplementaridade: “abertura interpretativa, colocando-se como primordial importância [...] o jogo relacional dos elementos” que podem suprir o centro. É o que Gianni Vattimo (1988), no excepcional *As aventuras da diferença*,² vai chamar de jogo: o elemento que caracteriza a vida autônoma, ao mesmo tempo conjuntural e exposto ao acaso. Como se vê, o debate proposto por Bloom, longe de esgotar o assunto, muitas vezes o reduz, simplifica e apaga como fenômeno.

Enquanto as preocupações de Bernheimer traduzem a perplexidade da Academia ante os novos reclames, a crítica prescritiva de Bloom rejeita o que chama de “marxismo” disfarçado em teoria literária para colocar-se do lado da “verdade” do literário – que é correlata, segundo ele, à face estética de todo texto artístico. Sem perder de vista essas duas visões, tracemos um breve panorama de alguns dos principais textos e teóricos multiculturalistas.

² Ver, especialmente, a primeira seção.

É certo que um dos marcos da nova crítica multiculturalista é o livro de Edward Said (1995), *Orientalism*, de 1978. Já um clássico contemporâneo, o texto propõe investigar de que modo o que hoje se pensa e escreve acerca do Oriente é, em verdade, fruto de uma representação européia dessas culturas, muito mais impulsionada por motivos políticos e socioeconômicos do que por um esforço de compreensão da natureza e cultura desses povos. O Oriente, diz Said (1995, p.1), não é apenas adjacente à Europa; é, também, a própria imagem que o ocidental tem do “outro”. Por extensão, o Oriente ajudou a própria Europa a definir-se (assim como ao próprio Ocidente) por meio das imagens, idéias, personalidade e experiência contrastantes:

*Yet none of this is merely imaginative. The Orient is an integral part of the European material civilization and culture. Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles.*³ (ibidem, p.2)

O livro de Said nos apresenta uma mescla bastante equilibrada de rigor do pensamento e atuação política, sem esquecer o texto literário, fonte primária de sua reflexão. Por isso, pode-se, sem dúvida, considerar as seguintes palavras do autor como um ponto marcante dos atuais debates críticos:

*And indeed, one of the most interesting developments in post-colonial studies was a re-reading of the canonical cultural works, not to demote or somehow dish dirt on them, but to re-investigate some of their assumptions, going beyond the stifling hold on them of some version of the master-slave binary dialect.*⁴ (ibidem, p.350-1)

Se percebermos os ecos das palavras de Said no próprio texto de Bernheimer, com o qual abrimos nosso debate (Bernheimer defende uma exaustiva releitura das obras canônicas), saberemos que os efeitos do fragmento supra-

³ “Nada disso, no entanto, é meramente imaginativo. O Oriente é uma parte integral da civilização material e cultural européia. O orientalismo expressa e representa aquela região culturalmente, e mesmo ideologicamente, como um modo do discurso, com instituições de apoio, vocabulário, bolsas de estudo, criação de imaginário, doutrinas e mesmo burocracias coloniais, estilos coloniais.”

⁴ “E, de fato, um dos mais interessantes desenvolvimentos nos estudos pós-coloniais foi a releitura dos trabalhos culturais canônicos, não para demover ou mesmo atirá-los na lama, mas para reinvestigar alguns de seus pressupostos, indo além da mera subordinação a eles, quase uma versão da dialética senhor-escravo.”

citado ainda se fazem sentir. Além disso, o impulso dado pelo *Orientalism* aos chamados *Post-Colonial Studies* é inegável. Said elege o século XVIII como o ponto de partida para o terceiro significado que confere ao tema do orientalismo: uma instituição corporativa visando tratar do Oriente. O clássico texto de Renan (1996), também analisado por Said, mostra de forma admirável o concerto das idéias que, a partir do crescimento do interesse sobre a problemática da nação, ajudou a construir o olhar ocidental sobre a diferença. Nesse documento, entre outras teses, Renan defende o conceito de nação fundada pela vontade política. O fundamento dessa vontade é retirado do passado. As nações são, portanto, uma invenção, e, como tal, não são eternas, diz Renan. Nesse começo sem fins previsíveis, só as vicissitudes históricas poderão, no futuro, confirmar o destino da noção de nação.

Said vê as teses de Renan como condições impostas pelo intelectual sobre o homem. Renan, intelectual europeu, partilha, obviamente, de determinada visão de mundo na qual o homem “*enchained by race, history, and science was free and moral*”⁵ (Said, 1995, p.147). O próprio Renan, diz Said, sabia-se criatura de seu tempo, atravessado pela cultura etnocêntrica de sua época.

O estudo do trabalho de Renan, *What is a Nation?*, indica que a problemática da nação é uma noção complexa, o que explica o atual interesse pelo tema, exatamente no momento em que se discutem as fronteiras do conceito na nova geografia mundial. Em um excelente momento, o texto de Ed Ahearn e Arnold Weinstein resume bem a atual posição dos estudos comparativos e/ou culturais:

[...] *we are saying that the geopolitical activities, conflicts and dilemmas of our time require a citizenry that has learned something about the history, aspirations, and complex reality of other peoples, and that the study of literature and other arts is a privileged entry into these matters. However, unlike English or the national language departments or even cultural studies programs, comparative literature is inherently pluralist, aware of but not*

*defined by Difference in all its powerful forms: language, religion, race, class, and gender.*⁶ (apud Bernheimer, 1995, p.147)

Nesse pequeno exemplo estão contidos os principais temas dos estudos culturais. Dentre eles, gostaríamos de abordar, no momento, os estudos de Homi Bhabha, já clássicos nos meios acadêmicos. Sob vários aspectos, o trabalho de Bhabha pontua algumas preocupações de Said, embora divida a atenção aos fatos históricos com um conjunto de conceitos filosóficos inspirados fortemente por Martin Heidegger e Jacques Derrida. Para entendermos algumas das posições de Bhabha (1993a, p.4-5), comentemos esta pequena passagem em *The Location of Culture*:

*The wider significance of the postmodern condition lies in the awareness that the epistemological “limits” of those ethnocentric ideas are also the enunciative boundaries of a range of other dissonant, even dissident histories and voices – women, the colonized, minority groups, the bearer of policed sexualities.*⁷

Por isso, a questão das fronteiras tem que ser discutida, primeiramente, em bases filosóficas; não é um novo horizonte nem esquecimento do passado, já que começo e fim fazem parte de uma sistematização metafísica tradutora dos binarismos que colocaram de lado o papel da alteridade, do “eu-com-o-outro”, relegando as diferenças a mero papel coadjuvante. O mundo moderno, acentua Bhabha, vai se definir em termos de raça, gênero, locações institucionais e orientação sexual, tudo isso conjugado à nova posição do sujeito no mundo, ou, melhor dizendo, a uma nova reorientação da noção de sujeito e suas posições dentro de uma cultura híbrida que caracteriza nossa época. São esses os novos “signos da identidade”, espaços da inovação e contestação cujos fragmentos definem uma concepção de sociedade.

A idéia de fragmento pontua o texto de vários teóricos, como Partha Chatterjee (1994), para quem pensar a nação significa percorrer o sistema discursivo tradicional, criticar suas bases e redefinir os novos questionamentos.

⁶ “[...] estamos dizendo que as atividades geopolíticas, os conflitos e os dilemas de nossa época requerem uma ação de cidadania que tenha aprendido algo sobre a história, aspirações e as complexas realidades de outros povos, e que o estudo da literatura e de outras artes é uma chave privilegiada para se abordar esses assunto. Entretanto, ao contrário dos departamentos de inglês ou de línguas nacionais, ou mesmo dos programas de estudos culturais, a literatura comparada é inerentemente pluralista, ciente, porém não definida pela Diferença em suas formas mais poderosas: língua, religião, raça, classe e gênero.”

⁷ “A mais ampla significação da condição pós-moderna reside na consciência de que os ‘limites’ epistemológicos daquelas idéias etnocêntricas são também os limites enunciativos de uma gama de outras histórias e vozes dissonantes ou até mesmo dissidentes – mulheres, os colonizados, as minorias, os que sofrem com o policiamento de sua sexualidade.”

⁸ “negociarmos os poderes da diferença cultural em uma gama de lugares trans-históricos.”

⁹ “de alguma forma, fora de controle.”

¹⁰ “transformar nossa percepção do que significa viver, para nos colocarmos em outras épocas e diferentes espaços, ambos humanos e históricos.”

Tomando a Índia como exemplo, Chatterjee analisará a emergência do estado colonial ligado a um regime de poder moderno. Mas pensar o estado colonial também significa interrogar a diferença colonial em termos de discurso dominante. A legitimidade da dominação britânica ergueu-se na criação da figura do “governo pessoal”, ou seja, na criação de um governo onipresente, ligado a um chefe ou líder, já que os indianos não compreenderiam, supostamente, um “governo impessoal” (Chatterjee, 1994, p.16).

Chatterjee, como Bhabha, centraliza suas indagações na análise do discurso. O discurso filtrado pelo colonizador faz parte de duas estratégias, já apontadas por Foucault: olhar e narrar. Esse duplo movimento, para Bhabha, é o próprio cerne da condição pós-colonial. Assim, negociação é a palavra-chave, para Bhabha (1993a, p.9), pela qual deveremos “*negociate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites*”.⁸ A categoria *unhomely* aparece como definidora das condições de questionamento do homem pós-colonial. Articulado a esse conceito está o movimento do dentro-fora, que a escola da desconstrução cunhou como possibilidade de se interrogar a diferença ao mesmo tempo dentro e fora do sistema que se pretende desconstruir. Essa posição marca uma atitude de guerrilha filosófica que visa desconstruir de forma sistêmica o conjunto de valores metafísicos. Uma vez cientes da impossibilidade de se destruir a linguagem metafísica, precisamos encontrar os pontos de não-conformidade que mostrem os limites e as margens deste pensamento para expô-los à contradição. Essa “responsabilidade” do crítico consiste em revelar como a ação histórica se transforma no processo de significação, representado no discurso, que é “*somehow beyond control*”⁹ (Bhabha, 1993a, p.12). Não basta criticar as narrativas correntes, mas sim “*transform our sense of what it means to live, to be in other times and different spaces, both human and historical*”¹⁰ (ibidem, p.256). Em outro trabalho, Bhabha (1993b, p.305) reafirma seu projeto de releitura crítica:

*This supplementary space of cultural signification that opens up – and holds together – the performative and the pedagogical provides structural characteristics of modern political rationality: the marginal integration of individuals in a repetitious movement between the antinomies of law and order.*¹¹

A diferença cultural será reconhecida, desse modo, quando forem anulados os efeitos de um discurso cultural totalizante. É na morte do grand récit que se ergue o projeto da alteridade, conforme Bhabha (1993b, p.312): “*Cultural difference must not be understood as the free play of polarities and pluralities in the homogeneous empty time of the community*”;¹² ao contrário, a diferença cultural é “*a form of juxtaposition or contradiction that resists the teleology of dialectical sublation*”.¹³ Como vimos, na análise da obra de Said, não se pode perder de vista que a arquitetura do discurso colonial e do olhar sobre o Oriente são construções cujo caráter ideológico e político forma o conceito da diferença sob o ponto de vista do europeu. Quando expomos o conjunto de contradições no qual o discurso dominante da diferença cultural se sustentou, aportamos nas fronteiras desses próprios discursos, explicitamos suas limitações e, na relativização de suas margens, esboçamos uma outra reflexão, que inclui a alteridade, a diferença já despida da lógica binária metafísica.

Se, porém, por um lado, essas teorias pretendem falar sobre o outro da história, o esquecido que deve ser trazido ao presente como forma de resgate de um passado adormecido, por outro, teremos que interrogar, necessariamente, o papel do intelectual nesse projeto. Se sua função é buscar o inaudito, o ainda não-colocado como questão, é preciso, em primeiro lugar, discutir a autoridade desse mesmo intelectual; perguntar acerca desse pretenso mandato do qual ele se vale para falar pelo outro. E o que dizer do intelectual que fala como o outro? Tal gesto envolveria distanciamento e neutralidade? Ou, dito de outra forma: será possível esse distanciamento e será esse distanciamento a marca de autenticidade do falar pelo/ como o outro?

¹¹ “Este espaço suplementar da significação cultural que abre – e atrela – o performativo e o pedagógico nos fornece as estruturas características da racionalidade política moderna: a integração marginal de indivíduos em um movimento repetitivo entre as antinomias da lei e da ordem.”

¹² “A diferença cultural não deve ser entendida como o jogo livre das polaridades e pluralidades no homogêneo tempo vazio da comunidade.”

¹³ “uma forma de justaposição ou contradição que resiste à teologia da dedução dialética.”

¹⁴ As principais idéias de Spivak em relação ao problema da auto-representação cultural, do multiculturalismo e sobre o papel do crítico pós-colonial encontram-se em entrevistas editadas por Sarah Harasym (1990), de onde retiramos a maior parte de nossas considerações. Um dos pontos que gostaríamos de abordar nesta nota, mas que não está diretamente ligado a nossos interesses diretos neste trabalho, é a crítica de Spivak a Foucault. Spivak diz que – sem desmerecer a importância de Foucault, a quem admira – há um impulso de se falar pelas massas, descrevê-las, salvá-las, e é contra essa tentação que Spivak quer lutar. É preciso, diz, representar e analisar o oprimido, sem, contudo, mistificar o fato de que é o intelectual e não o oprimido quem está falando e que esta fala, embora comprometida com as marcas, os rastros do outro, é simplesmente o resíduo do outro que fica no discurso daquele que o enuncia. Para maiores informações, ver Harasym (1990).

¹⁵ “O outro nunca está fora ou além de nós; ele emerge forçosamente, dentro do discurso cultural, quando pensamos mais intimamente e originariamente ‘entre nós mesmos’.”

Gayatri Spivak defende alguns pontos de vista em torno dessa questão. Em primeiro lugar, dirá, o crítico precisa tornar-se representativo e isso requer uma autocrítica constante de seu papel como porta-voz de um certo discurso alheio. Em segundo lugar, o intelectual deve evitar a tendência de falar tal como aquele que julga representar. Um terceiro ponto seria o de que o crítico pós-colonial deve compreender seu papel na sociedade (no caso de Spivak, intelectual, mulher, feminista, marxista) e isso requer mobilidade, e sua atuação será sempre politicamente contaminada e diaspórica. O terceiro ponto é crucial, pois propõe a figura da negociação em espaços não-consensuais ou semiconsensuais como saída para a ação crítica. Finalmente, Spivak critica o cromatismo, isto é, a teoria de que só se pode falar pelo negro sendo negro, pela mulher sendo mulher etc. A fala do crítico diaspórico é, por definição, deslocada, homóloga à própria definição da alteridade.¹⁴ Para melhor ilustrar esse ponto, recorramos outra vez a Bhabha (1993b, p.4): “*The other is never outside or beyond us; it emerges forcefully, within cultural discourse, when we think we speak most intimately and indigenously ‘between ourselves’*”.¹⁵

Antes de passarmos a questões mais específicas do texto literário, gostaríamos de comentar um conceito presente nas discussões de Said, Bhabha e Spivak, e que diz respeito ao hibridismo cultural. As interrogações desses autores, embora estejam na pauta do dia, não são novas. Em uma sociedade cada vez mais mediatizada pelos aparelhos de comunicação, pela invasão diária da indústria do espetáculo, qual seria o papel do crítico, do escritor e sua escrita ficcional? Como estão sendo refletidos pela ficção a problemática da subjetividade e o conceito de sujeito, a problemática da violência, do espetáculo, da hibridização cultural nesse espaço multifacetado em que forças antagônicas da sociedade contemporânea interagem?

Estendendo a discussão ao campo da literatura, perguntamos: de que forma se pode compreender a questão dos cânones literários em um mundo cada vez mais ávido

por espetáculos, menos letrada, mais cosmopolita e híbrida? Segundo Canclini (1995a, p.204), o multiculturalismo surgiu “das formas modernas de segmentação e organização da cultura em sociedades industrializadas”. Paralela a essa questão, diz Canclini, a noção de modernização também teve que incorporar segmentos que não coadunam com a lógica da homogeneização, posto que a diferença surge como marca dos países periféricos, tais como os da América Latina. Nessa categoria, diz, estariam os trinta milhões de indígenas espalhados pelo continente latino-americano. Se a questão da diferença se torna, assim, fundamental, a não menos importante questão do hibridismo cultural se faz, mais que presente, fundamental. Pois mesmo hoje não carrega a América Latina, como marca, as contradições de uma modernidade que não atingiu igualmente o conjunto dos povos que abriga? Não se mostra sua organização social de forma cada vez mais segmentada? Transportando a interrogação para o domínio da arte, a questão deve migrar do âmbito estético para um *locus* mais abrangente, como explica Canclini (1995b, p.6):

*What is art is not only an aesthetic question: we have to take into account how it responds at the intersection of what is done by journalism and critics, historians and museum writers, art dealers, collectors and speculators. In similar fashion, the popular is not defined by an a priori essence but by stable, diverse strategies with which the subaltern sectors themselves construct their positions and also by the way the folklorist and the anthropologist stage popular culture for the museum or the academy, the sociologists and the politicians for the political parties, the communication specialists for the media.*¹⁶

Pensar a arte é, portanto, o mesmo que questionar um conjunto de pressupostos que moldaram o gosto, emitem critérios de valor e ainda hoje subordinam o objeto artístico a conteúdos estéticos representativos de uma elite cultural hegemônica. As teorias que interrogam a diferença, os conceitos de hegemonia, valor, classe, grupo, etnicidade, dentre outros, privilegiam não mais o *grand récit*,

¹⁶ “O que é a arte não é meramente uma questão estética: temos que levar em consideração como a arte responde na interseção do que é feito pelo jornalismo e pela crítica, por historiadores e museólogos, negociadores de arte, colecionadores e especuladores. Da mesma forma, o popular não é definido por uma essência *a priori* mas por estratégias duradouras, diversas, com as quais os setores subalternos constroem para si posicionamentos e também pelo modo como o folclorista e o antropólogo organizam a cultura para o museu ou para a academia; os sociólogos e os políticos a encenam para os partidos; e os especialistas da comunicação o fazem para a mídia.”

mas os discursos de grupos cada vez mais segmentados. E se os *mass media* são a expressão dominante desses grupos, a teoria deve compreender o fenômeno, analisá-lo e criticá-lo. Nesse sentido, o pioneiro *Mitologias*, de Roland Barthes, é uma referência essencial.

Por meio desse pequeno livro, escrito entre 1954 e 1956, Barthes pretende analisar alguns mitos presentes na vida e cultura francesas. Do *catch* ao bife com batatas, passando pela fotografia, pelo teatro, pelo cinema dentre vários outros tópicos, nada escapa à percepção do crítico, que conclui seu ensaio com uma dura constatação: “Parece que estamos condenados, durante certo tempo, a falar excessivamente do real”, mas propõe que haja “uma reconciliação entre o real e os homens, a descrição e a explicação, o objeto e o saber” (Barthes, 1993, p.178). A dificuldade da sociedade dita de massas estaria, segundo Barthes, oscilando entre dois métodos que consistiram em ideologizar ou poetizar o real. Na perspectiva mais contemporânea de Canclini, devemos, na verdade, negociar com as instâncias ideológicas e desconstruir seus mecanismos a fim de que possamos criar estratégias de entrada e saída para que os impasses e contradições da modernidade sejam postos em prática, discutidos, reavaliados e recolocados sob a forma de novas interrogações.

Barthes fala de um tempo em que se começa a desconstruir de forma contundente a História maiúscula e seus conceitos de verdade. A Nova História, a História das Mentalidades, bem como outras correntes, mostraram que o real é um constructo no qual certos discursos dominam em detrimento de outros. A inclusão de novos discursos permitiu que se problematizasse, entre outras coisas, a autoridade do historiador, bem como o conceito de autoria. Em *What is an author?* Foucault (1984) vai dizer que não mais ouviremos perguntas acerca de quem fala na obra, sua autenticidade, identidade ou originalidade. A famosa questão da morte do autor ganhará, com o pensador francês, novas abordagens: “*What are the modes of existence of this discourse? Where has it been used, how can it circulate,*

and who can appropriate it for himself? What are the places in it where there is room for possible subjects? Who can assume these various subject functions?”¹⁷ (ibidem, p.120).

A autoridade sobre o discurso se desloca de um centro irradiador para os possíveis e vários sujeitos proferidos pelo próprio discurso. Assim, que diferença faz quem é o autor? A interrogação de Foucault sublinha a crise de uma idéia de autenticidade conferida ao sujeito, antes visto como eixo centralizador das especulações e produções discursivas.

Homi Bhabha defende a idéia de que só se compreende o papel do sujeito e sua fala pelo lugar que esse ocupa, e não o oposto. Inspirado claramente pela Escola da Desconstrução, Bhabha (1993a, p.1) vê o conceito de fronteira (*border*) como característica do presente, já que é entrecruzamento, horizonte, além, presença: “The ‘beyond’ is neither a new horizon, nor a leaving behind of the past”.¹⁸ Bhabha fala ainda do presente como um tempo sem começos ou fins visíveis, como um “momento de trânsito”, em que espaço e tempo se cruzam e produzem figuras complexas de diferença e identidade. Bhabha (1993a, p.240-1) propõe ainda estabelecer um “signo do presente”, no qual a modernidade se caracterizaria pela “ética da autoconstrução” em nome da autonomia cívica e do remodelamento dos conceitos.

Neste momento, gostaríamos de lembrar Martin Heidegger (1990, p.22) que, em 1962, com um texto intitulado *Langue de tradition et langue technique*, procura resgatar o sentido originário da palavra *technique*, que deriva do grego *technikon* e significa “*veiller sur une chose, la comprendre*”.¹⁹ Acreditamos que é justamente quando nos voltamos a uma reflexão sobre a hegemonia do presente e da técnica que percebemos o algo que se perde, não somente no sentido do tempo que se perde, mas daquilo que se fechou como manifestação, como fenômeno. Talvez o olhar insistente, ostensivo e excessivo para o presente esteja sufocando a reflexão sobre o originário, ou mesmo passando por sobre as marcas deixadas como rastro no tem-

¹⁷ “Quais são os modos de existência desse discurso? Onde ele é usado, como pode circular, e quem dele se apropria em benefício próprio? Quais são os lugares no discurso em que há espaço para sujeitos possíveis? Quem pode assumir essas várias funções de sujeito?”

¹⁸ “O ‘além’ não é, nem um novo horizonte, nem o abandono do passado.”

¹⁹ “velar sobre uma coisa, compreendê-la.”

po. Essa parece ser a natureza da reflexão heideggeriana ao retomar o sentido primeiro da palavra *techné*.

Faz-se urgente a negociação entre instâncias do presente e do passado, e é certo que teremos ainda que aprender como funcionam os mecanismos de entrada e saída das questões trazidas ao presente pela modernidade, como propõe Canclini, já que a ambivalência moderna pressupõe maleabilidade e diferenças.

Pensar como a escrita ficcional se comporta em relação a essa problemática – na perspectiva levantada por Bernheimer –, a de se efetuar leituras não-canônicas de textos canônicos – é o mesmo que reaproximar o texto do sentido primeiro do *technikon*. Entre outros aspectos, devemos compreender como a quebra da confiança em uma subjetividade centralizadora e onipotente moldou novas relações, atitudes e encaminhamentos, tornando a reflexão ficcional em um mundo cultural cada vez mais híbrido o lugar essencial da desconstrução dos *grand récits* dominantes.

Os estudos contemporâneos, nos mostra claramente Linda Hutcheon (1991), não podem viver mais de totalizações, mas sim do questionamento dos limites, alcances e poderes dos discursos hegemônicos. Hutcheon entende que definir nossa época com base na análise crítica do texto literário requer de nós uma perspectiva pluralista, que se estabelece como visão poética no momento em que compreendemos os principais dilemas a nós colocados pela contemporaneidade, dilemas esses inter-relacionados aos desafios oriundos de políticas globalizadas e hegemônicas. Para tanto, Hutcheon (1991, p.289) conclui pela reflexão em torno de algumas questões fundamentais para se reconduzir o debate em torno da literatura, especialmente na ficção contemporânea: “o conhecimento histórico, a subjetividade, a narratividade, a referência, a textualidade e o contexto discursivo”.

Conclusão

Vivemos em uma época de revisões: revisão da história, da crítica literária; dos cânones que formataram a cul-

tura ocidental hegemônica, ou dita oficial; do papel das minorias; dos conceitos de sexo, raça, gênero etc. Movimentos cada vez mais representativos como o feminismo, o movimento homossexual, dos negros, das minorias políticas, dentre tantos outros que, dia-a-dia, pululam em nossa sociedade, forçaram a inclusão de novas vozes e discursos na historiografia oficial, em constante distensão das margens de questionamento e das construções de mundo. Vivemos em um tempo de perplexidades, em que procuramos ainda redefinir nosso papel ante os novos mecanismos de saber. É tempo de se repensar a literatura e a crítica, de se questionar a validade e/ou pertinência daquilo que chamamos, oficialmente, o cânone. Nossa preocupação, neste ensaio, foi a de pensar a literatura, a teoria literária contemporânea e a literatura comparada investigando de que variadas maneiras formou-se uma idéia hegemônica de belo, de verdade e supremacia de certos escritos ditos elevados em detrimento de outros.

Questionar o lugar de onde se fala, o lugar da fala, significa, portanto, compreender, em primeiro lugar, quem é esse sujeito que fala, e, mais adiante: que construções de mundo o atravessam; quais conceitos formam sua idéia de cultura; como sua visão do mundo e da cultura refletem um pensamento político, de classe, de gênero etc.; e, enfim, quais estratégias devem ser traçadas para que possamos promover a discussão crítica desses postulados, os quais, expostos à radicalização da diferença, possam apontar para a possibilidade de um texto crítico do mundo, opositivo, contundente e reconstrutor.

Em um mundo cada vez mais híbrido, há urgência em se negociar com as várias instâncias estéticas, políticas e ideológicas, a fim de que repensemos fronteiras, redefinindo, dessa forma, o papel do saber, do conhecimento em um novo *récit*, não mais marcado e definido por totalizações e processos hegemônicos.

Referências

- BARTHES, Roland. *Mitologias*. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- BERNHEIMER, Charles. (Ed.) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1993a.
- . *Nation and Narration*. London: Routledge, 1993b.
- BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. 2.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos culturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995a.
- . *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota, 1995b.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FOUCAULT, Michel. What is an author? In: RABINOW, Paul. (Ed.) *Foucault. Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.
- HARASYM, Sarah. (Ed.) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogue*. New York: Routledge, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Langue de tradition et langue technique*. Paris: Lebeer-Hossmann, 1990.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- RENAN, Ernest. *What is a nation?* Toronto: Tapir Press, 1996.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1995.
- SANTIAGO, Silviano. Desconstrução e descentramento. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.41, 1975.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1988.