

## A ÉTICA ANTES DA COMPARAÇÃO

### ETHICS BEFORE COMPARISON

David Palumbo-Liu<sup>1</sup>

**RESUMO:** Tendo em vista o panorama político global cambiante, com linhas divisórias rígidas entre povos, dentro e fora de estados-nações, eu argumento que, para engajar-se nos estudos literários comparativos hoje, deve-se antes considerar a ética da comparação, isto é, os termos em que presumimos que conhecemos os outros. Eu utilizo uma fundamentação Arendtiana para tratar questões de raça, trabalho, aprendizado, e valorização e desvalorização de culturas. A conferência defende a importância de trabalhar em conjunto para conseguir a igualdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética; Literatura; Etno-nacionalismo; Igualdade; Nativo; Raça

**ABSTRACT:** Given the changing global political landscape, with hard lines dividing peoples within and beyond nation-states, I argue that to engage in comparative literary studies today one must first consider the ethics of comparison, that is, the terms with which we assume we know others. I use an Arendtian framework to consider issues of race, work, learning, and the valuing and devaluing of cultures. The lecture argues the importance of working together to achieve equality.

**KEYWORDS:** Ethics; Literature; Ethno-nationalism; Equality; Native; Race

Hoje escolhi convidar-nos a pensar sobre literatura comparada em relação à ideia do nativo, do lugar de nascimento e da Nação. Faço isso porque vivemos em um tempo no qual figuras etno-nacionais, fascistas e autoritárias dominam o panorama político, e acusações, difamações, perseguição e desumanização de populações inteiras – frequentemente para estabelecer uma “nação” particularmente identificada – nos convocam a pensar através da ética de falar *de/a/por/com* outros. (Exatamente uma semana depois de eu ter originalmente feito esta palestra, 50 fiéis em uma mesquita em Christchurch, Nova Zelândia, foram assassinados a tiros — vítimas de um matador islamofóbico, mas também das estruturas políticas e históricas que geram e sustentam a islamofobia.)<sup>2</sup>

A própria abertura resultante de um ato de comparação — colocando as coisas próximas umas das outras — pede que se considere o vetor de tal gesto e a intenção por trás dele. Não podemos presumir que é neutro ou simplesmente formal, e certamente não é inquestionavelmente inocente. Precisamos firmemente reconhecer que, como em todas as eras nas quais o racismo ganhou amplo espaço na vida política e social (nacional e internacional), a ideia da “cultura de um povo” é frequentemente usada como um índice tanto da superioridade quanto da inferioridade deste povo, de sua sua proximidade ou distância da humanidade “real”. E embora alguns possam dizer “bem, o que faço é benigno, sou apenas um humanista”, eu gostaria que reconhecêssemos que é precisamente *por causa da* comparação que “fazemos” que

---

<sup>1</sup> Professor Titular de Literatura Comparada na *Stanford University* (EUA).

<sup>2</sup> Ver Azeezah Kanji e David Palumbo-Liu, “Settler Colonialism Lurked Beneath the Christchurch Massacre.” *Truthout* 6 April 2019: <https://truthout.org/articles/settler-colonialism-lurked-beneath-the-christchurch-massacre/>

nós não podemos nos dar ao luxo de deixar passar em branco estas questões, como se elas existissem em uma esfera separada. A comparação, no final das contas, sempre contém um momento de avaliação e julgamento, e sempre existe e circula no mundo.

Um aluno de teoria literária poderia reconhecer no título da minha fala um eco da noção de relação entre ética e epistemologia de Gayatri Chakravorty Spivak, no que diz respeito ao Outro: “a irrupção do ético interrompe e posterga o epistemológico — o esforço de construir o outro como um objeto de conhecimento, esforço do qual nunca se deve desistir.”<sup>3</sup> Não podemos deixar de construir o outro como um objeto de conhecimento, mas antes de materializar esta alteridade (*otherness*) em uma forma de conhecimento, Spivak nos chama a atenção para um momento de avaliação ética. Conforme meus termos, esta avaliação poderia ter a forma de uma pergunta: “O que estou fazendo? Por que estou fazendo isso desta maneira?” Estas são precisamente as questões que fomos formados para pensar. Como supostos “mestres” de nossa disciplina, presume-se que internalizamos previamente todas as regras e protocolos. Hoje peço que estejamos abertos ao mundo de um modo menos seguro de si e menos magistral. Esta modéstia é necessária se vamos pensar eticamente enquanto escrevemos o Outro.

Persistir nesse estado ininterrupto faz-se necessário porque hoje o próprio caminho entre as pessoas e as populações tem sido preenchido com tentativas não somente de nomear diferença, mas de usar esta diferença para alavancar diferentes projetos políticos, e esta alavancagem não respeita fronteiras disciplinares. Nas palavras famosas de Patrick Wolfe, o colonialismo é uma estrutura, não um evento, e eu diria que tais estruturas formam uma rede epistemológica da qual somos parte e em cuja produção somos cúmplices.<sup>4</sup> As consequências de comparar provavelmente serão mobilizadas para afirmar ou confirmar valor, sofisticação, desenvolvimento, progresso, civilização. Mesmo de modos muito sutis ou criptografados nós transmitimos estes valores na sala de aula — nas próprias maneiras como elaboramos questões e damos veredictos que presumem uma ordem natural de valores e normas.

Obviamente, a literatura comparada como campo tem-se orgulhado de seu suposto espírito “cosmopolita”. Comparatistas gostam de pensar que não estão amarrados a esta ou aquela literatura nacional, mas se movem com agilidade entre literaturas. No entanto, esta própria agilidade muito frequentemente só é possível se confinar sua investigação aos assuntos, métodos, temáticas e suposições mais sem gravidade. Qualquer “peso” que possa ser identificado é facilmente levantado por uma ou outra banalidade liberal, uma consideração que deve ser apresentada, se vamos levar adiante nosso ato de comparação. Vêm-se novamente os valores normativos entrando em vigor. “Distância” neste caso é a garantia de ser, de novo supostamente, eticamente neutro, e descompromissado, ininterrompível. Fixa-se no “literário”, assim compreendido, às expensas do mundano.

Permitam-me contar duas histórias, separadas por décadas e vistas por diferentes ângulos, para exprimir por que nunca devemos perder de vista o fato de que a literatura está sempre no mundo, e *trata sempre de algo além de si própria*. Reconhecer esta conexão, este enraizamento, esta mundaneidade – também para nossos atos de comparação – é essencial para qualquer projeto de estudos humanísticos, se acreditamos que a educação humanística baseia-se em uma consideração ética sobre o que é ser humano.

Quando eu era segundanista na Universidade Estadual de San Francisco, deparava-me com o dilema comum a todos os segundanistas nos Estados Unidos: o que deveria escolher como minha área de habilitação principal? Examinei todos os cursos que tinha feito até então, e percebi que minhas aulas preferidas eram de jornalismo. Em especial, havia uma aula dada

---

<sup>3</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching.” *Diacritics* 32, 3-4: 17. Fall/Winter 2002.

<sup>4</sup> Patrick Wolfe, “Settler colonialism and the elimination of the native.” *Journal of Genocide Research* (December 2006), 8 (4), 387-409.

por um velho reporter de jornal, que regalava a turma com histórias de suas viagens, dos eventos que mudaram o mundo, testemunhados e reportados por ele. No último dia de aula, ele convidou vários de seus companheiros de imprensa para falar com os alunos. Eles compartilharam histórias parecidas. Ao final da aula, todos fizemos a pergunta cuja resposta parecia óbvia, embora nós a fizéssemos mesmo assim: — “Se quiséssemos ter uma vida como a de vocês, qual habilitação especial deveríamos escolher?”

Não estávamos preparados para a resposta deles, que foi idêntica: “Qualquer coisa, exceto jornalismo.” Eles nos disseram: “Você sempre pode aprender a escrever como um jornalista. Mas o jornalismo sempre trata de algo mais. Estudem arte, economia, política, história. Depois aprendam jornalismo.”

Retornei à minha pesquisa para uma habilitação. Percebi que as aulas de que eu gostava tanto quanto as de jornalismo eram aulas de literatura comparada, especialmente as lecionadas por um pequeno grupo de intelectuais de esquerda. Então compreendi algo estranho — de fato, muitos eram ex-jornalistas que tinham sido levados ao exílio pela junta militar grega. Eles infundiam em suas aulas a mundaneidade que havia nas minhas aulas de jornalismo. Lecionavam conteúdos como Baudelaire, Poe, misticismo, poesia antiga, mas cada discussão se apoiava no tempo e no espaço e, ao mesmo tempo, em um senso de relevância para o presente.

Décadas depois, sou convidado por um jurista e ativista de direitos humanos para um *workshop* sobre a situação em Mianmar e o genocídio dos Rohingya. Eu hesito, digo a ele que, mesmo tendo escrito sobre o assunto, não sou especialista em Direito. E então ele diz: “Vou te contar o que meu professor de direito sempre me dizia: ‘Lembre-se de que a lei é sempre sobre algo mais.’” Tudo isso para dizer que, embora pareça óbvio para muitos, não podemos nunca nos esquecer de que a literatura é sempre sobre algo mais. Esta é uma lição que ou tem sido esquecida, ou o “algo mais” passou a ser tão estritamente definido que atraiçoa tanto o poder significativo da literatura quanto sua mundaneidade.

Em ambos os casos, reconhecemos a capacidade e o desejo da literatura de frustrar nossas conveniências, e também o fato de que, por sempre envolverem outros seres humanos, nossos empreendimentos de produção de sentidos devem necessariamente reconhecer que existem outros também neste universo – não apenas como “personagens”, mas como presenças, com densidade histórica. Podemos então imaginar que os estudos comparativos de literatura são valiosos não apenas por causa de quaisquer competências que ajudem a desenvolver, mas porque no próprio início da jornada os estudos comparados podem e devem ser interrompidos por um senso de ética antes de chegarem perto de qualquer conclusão: “O que estou fazendo? Por quê? Por que desta maneira específica?” Precisamos ser capazes de nos responsabilizar por nós mesmos. Por exemplo, poderíamos pensar sobre as próprias palavras que usamos para denominar os outros como tais. Estes atos de denominar circulam em um campo de produção de conhecimento e reprodução de poder – não importa quão inocente ou inconsequente possam primeiramente parecer.

Retornando ao meu trabalho sobre o problema de Mianmar, no ano passado o editor da Universidade de Oxford encomendou um ensaio sobre os Rohingya a um acadêmico que de fato estava na folha de pagamento do exército de Mianmar. Ele era bem conhecido como alguém que descarta a noção de que “Rohingya” é uma denominação étnica significativa. Ele argumenta que se trata de uma construção recente, sendo usada pelos Rohingya simplesmente para reivindicar direitos que não merecem ter. Sua denegação da identidade Rohingya é parte da estratégia do governo de negar direitos e cidadania aos Rohingya. Quartz observa: “Os Rohingya são uma minoria étnica majoritariamente muçulmana na Birmânia que estão no centro de uma catástrofe humanitária. Mas o governo birmanês nem mesmo usa a palavra ‘Rohingya’, quanto mais admite que estão sendo perseguidos. Em vez disso, o governo os chama de Bengalis, estrangeiros, ou pior, terroristas.”

No ano passado, Mianmar iniciou um programa de verificação de cidadania no estado de Rakhine, no âmbito do qual alguns residentes tiveram garantida uma forma de cidadania, sob a condição de que se identificassem como Bengalis, em vez de Rohingya. Isto coloca os Rohingya em uma situação de beco sem saída. Se eles se identificam como Bengalis para conseguir sua cidadania, são considerados como imigrantes de Bengala e sua forma de cidadania fica precária.

Em vez disso, em uma peça de história revisionista, os budistas birmaneses assumiram o papel de “nativos”. Eles dizem sobre os Rohingya: “os assim chamados Rohingya são apenas imigrantes ilegais. Nós permitimos que eles se estabelecessem aqui porque somos pessoas generosas e pensamos que ficariam somente por um tempo. Mas os bengalis tinham muitas crianças, pagavam mulheres budistas para se converterem ao Islã e se casar com eles, roubavam nossa terra, apropriavam-se de nossos recursos, e agora reivindicam direitos iguais. Não é possível.”<sup>5</sup>

A disputa acerca da pretensão do “nativo” para alavancar a desigualdade e a expropriação está obviamente clara aqui. No entanto, para nossos propósitos, é necessário conectar esta forma muito comum de policiar o “nativo” ao empreendimento da literatura comparada. A ênfase na monocultura, monolinguismo e etnonacionalismo milita contra qualquer ideia de produzir literatura comparada — o ético foi evitado antes mesmo de o ato de comparação ter efetivamente começado. Enquanto as mais flagrantes formas de degradação e retirada de direitos são claras, peço que examinemos mesmo aqueles casos que poderiam escapar ao escrutínio precisamente porque parecem tão naturalmente e convencionalmente normais e seguros, e aqueles casos predominantemente envolvem culturas com as quais somos menos familiarizados. E, pior ainda, nos informamos sobre eles somente através da mídia mais conservadora. Tudo isso aponta para um outro conjunto de problemas que dizem respeito à “Literatura-Mundo” (“world literature”), dos quais raramente se fala. Refiro-me a problemas políticos e éticos, não a pragmáticos. Em resumo, estou nos encorajando a pensar sobre o trabalho que textos literários fazem no mundo, e como nosso próprio trabalho se situa em relação àquele trabalho.

Se a literatura comparada envolve comparação inter-nacional, o que dizer da pedra fundamental desse empreendimento, a nação, e como poderia nossa compreensão de “ética antes da comparação” envolver uma leitura ética da nação e do nativo?

## **Nações, nativos e trabalho**

A palavra *nação* vem do verbo latino *nascor* (“ser nascido, formado, destinado, nascer em [como em estrelas nascendo no céu]”). Hannah Arendt parece estar enfocando a ideia de “formação” quando introduz a noção de que a Nação surge com um território que carrega uma marca particular: “[A nação] é ligada ao solo que é o produto de trabalho anterior no qual a história deixou seus traços.”<sup>6</sup> “Nativos” são aqueles povos originários cujo trabalho na terra criou um espaço com fronteiras. Contudo, em Estados de colonizadores, o momento de origem é, obviamente, redefinido para começar com o início do trabalho do colono, o que invalida e apaga os traços do trabalho prévio. Tanto é assim que são eles que reivindicam ser os autênticos construtores da nação, uma nação construída com expropriação, escravidão, expulsão e genocídio. Cada um desses atos de necessidade se apoiava na instanciação de diferença imutável e inaceitável — aqueles cujas terras e corpos viraram objeto de conquista e supressão foram marcados para a extinção ou escravidão por causa de sua suposta falta inerente de

---

<sup>5</sup> Palumbo-Liu, “Who Gets to Write the Encyclopedia? Rohingya ‘Expert’ Denies Genocide.” *Truthout*, 15 March 2018: <https://truthout.org/articles/who-gets-to-write-the-encyclopedia-rohingya-expert-denies-genocide/>

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, (New York: Schocken, 2005), 208.

humanidade. Peço que guardem em suas mentes este apagamento originário do labor e do trabalho, porque estarei sugerindo que uma ética da comparação visaria a restaurar aquele trabalho e seu valor como uma parte constituinte e integrante de uma nação de iguais.

A redução de diferença e igualdade à uniformidade e ao privilégio de poucos aconteceu com o que Arendt chama de “transformação do estado” em Nação:

“...a transformação do estado, de um instrumento da lei (igualdade diante da lei) em um instrumento da nação [isto é, da etno-nação particularizada]. A nação tinha conquistado o Estado, o interesse nacional tinha prioridade sobre a lei muito antes que Hitler pudesse pronunciar que ‘o que é certo é o que é bom para o povo alemão’.”<sup>7</sup>

De novo, esta transformação foi facilitada, se não possibilitada, pela carga afetiva de identificação étnica e racial com a etno-nação e a relegação às margens ou mais além daqueles vistos como inaptos para tal identidade. Neste ato de deslocamento político, minorias de todos os tipos agora são parte do que Arendt (p. 297) chama de “uma certa categoria de pessoas [excluídas] até da possibilidade de lutar por liberdade.” Dizendo de maneira simples, elas foram submetidas ao que Arendt (p. 296) chama de “destituição fundamental”: “A destituição fundamental de direitos humanos manifesta-se primeiro e antes de tudo na destituição de um lugar no mundo que torne as opiniões significantes e as ações efetivas.”

O que tudo isso teria a ver com literatura comparada?

Meu argumento é que a literatura comparada, desde seus primórdios, tem sido assombrada pela ideia de preconceito e de chauvinismo nacional. Embora claramente construída como um tipo de “ciência”, seus primeiros praticantes, majoritariamente ligados a uma literatura nacional no começo, confessavam seus preconceitos conscientes e inconscientes. A saída era vestir o manto do acadêmico cosmopolita — um cidadão não de um Estado ou nação particular, mas do mundo. Uma variante disso hoje é o “leitor distante” ou o simples observador de “objetos”. Em tais casos, o desejo é de apagar suas digitais e conexões mundanas, de valorizar o distanciamento em uma modalidade humanística. Mas o alibi humanístico é frágil, quando se depara com as realidades materiais históricas da desigualdade proposital. Os comparatistas que desejam ignorar esta desigualdade, quase tão ruim quanto isso, desmaterializá-la em vários “temas” universais, ignoram ao mesmo tempo a demanda por uma ética da comparação, baseada em um anseio por igualdade. Mas o que eu quero dizer com isso?

Quero enfatizar que não estou falando sobre equivalência, mas sobre igualdade. Equivalência é um projeto de identidade — estabelecer equivalência é juntar itens em uma série do mesmo. Por outro lado, igualdade é um projeto de justiça (e agradeço Andrew Parker por fazer-me pensar sobre justiça desta maneira). Reconhece no Outro uma legitimidade e uma história que explica sua relação com a nossa, assim como a nossa própria o faz por por nossas próprias situações históricas. Para que este reconhecimento ocorra, nós, comparatistas, devemos suspender e colocar entre parênteses nossos pressupostos sobre forma, valor, “evolução”, “influência” e “motivo”, entre outras coisas. Um pouco do espírito que desejo que consideremos como importante para a literatura comparada está presente nesta última citação que farei de Hannah Arendt (p. 301):

Nossa vida política baseia-se no pressuposto de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem [sic] pode agir e mudar e construir um mundo comum, junto com seus iguais e somente com seus iguais. O fundo escuro da mera naturalidade (*givenness*), o pano de fundo formado por nossa natureza única e imutável irrompe na

---

<sup>7</sup> Hannah Arendt, “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man.” In *The Origins of Totalitarianism*. (San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Co., 1973), 275.

cena política como o estrangeiro que em todas as suas óbvias diferenças nos recorda das limitações da atividade humana – que são idênticas às limitações da igualdade humana.

Quero adotar essa ideia de “naturalidade (*givenness*)” para nossa disciplina: em face das pressões históricas de hoje, que militam contra a igualdade, a justiça e a hospitalidade, e em seus lugares colocam desigualdade, injustiça e medo, uma prática literária comparativa ética não descartaria tais fatores, mas, em vez disso, os veria como coisas importantes a considerar antes ou pelo menos durante o ato de comparação. Sob quais circunstâncias os escritores escreveram? Como podemos assegurar que estamos falando sobre o mesmo fenômeno literário quando nos dirigimos a qualquer objeto ou prática literária? Minha esperança é que chegaremos a uma literatura comparada que é qualitativamente diferente por se preocupar em fazer essas coisas seriamente — não como um contraste de propriedades formais, mas dentro de histórias culturais e políticas. Somente ao fazer isso podemos imaginar a criação de uma comunidade na qual as pessoas sobre as quais escrevemos, com as quais nos comparamos, tenham um lugar garantido em que suas opiniões importem. Isso demanda no mínimo uma séria consideração sobre sua situação política, histórica e cultural.

Gostaria que pensássemos em “trabalho” e “ética” como um engajamento no trabalho conjunto para imaginar um tipo de literatura comparada que possa ser receptivo à igualdade e oposto a qualquer ideia de desigualdade, e, crucialmente, que pensássemos no “trabalho” pertinente à sala de aula, e ao processo de pesquisa, escrita e colaboração dentro e fora de fronteiras nacionais. Isso tem a ver com a ideia de trabalhar com estudantes de uma maneira eticamente responsável que reconheça os efeitos desiguais do poder. Podemos definir melhor nossa tarefa como a garantia do direito à educação para todos os membros de uma comunidade acadêmica, o mais livre possível da exploração e abuso de diferentes naturezas e da desvalorização de indivíduos e grupos. E, em escala internacional, não somente reconhecermos os segredos escondidos e conhecidos de tendências e preconceitos, mas compreendermos e questionarmos as fontes dessas tendências e preconceitos. Observem também que, ao tornar as coisas “iguais” não queremos dizer que são as mesmas. Queremos dizer que suas diferenças não são vistas como naturais, que nossas maneiras de tornar as coisas diferentes estão sempre abertas ao escrutínio e ao debate, assim como estão aquelas dos que consideramos “outros”, e que somente uma conversa entre aqueles a quem se dá o *status* de iguais em comum serve para o tipo de literatura comparada que estou propondo.

## **Terra, Linguagem, Nativismo e Trabalho**

Acima, apresentei o caso dos Rohingya em Mianmar e do recrutamento pelo governo de pesquisadores e acadêmicos para reforçar sua afirmação de que o termo “Rohingya” em si próprio é ilegítimo. Embora se possa dizer que nenhum praticante de literatura comparada faria tal coisa, é também igualmente improvável que alguém pudesse chegar a conhecer outra cultura, língua ou literatura inocentemente. Nós carregamos em nossas práticas intuitivas a herança do conhecimento prévio, conhecimento dos “outros” que os posicionou de modo específico em relação a “nós”. Qualquer aluno de língua conhece suas funções políticas, e os modos como uma língua carrega uma “voz” específica.<sup>8</sup> Estas funções políticas são mais frequentemente ligadas à ideia de terra, território e territorialização. O que é “natural” ou “nativo” em relação à

---

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, Adriana Cavarero, *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford: Stanford University Press, 2005. E, é claro, Jacques Derrida, *The Monolingualism of the Other: or, The Prothesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press, 1998, e *The Ear of the Other* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988).

terra é frequentemente um dado adquirido, mas esta condição de naturalidade é novamente algo que demanda análise.<sup>9</sup>

A nova lei básica em Israel é relevante para esta discussão na medida que ela essencialmente codifica o *apartheid* — como um exemplo flagrante do abandono da igualdade.<sup>10</sup> Ela consagra a instalação de colonos como instrumento legítimo da construção israelense de Estado, e **relega a língua árabe a um status de minoria**. Não é absolutamente acidental que a aquisição de terra coincida com a degradação da língua do destituído, mas outro sinal da remoção do direito de demandar direitos, e consubstancial a ser relegado a uma condição de não falar, em uma suposta democracia. Este é um mundo de desigualdade obrigatória.

Em tal momento histórico, qualquer consideração sobre “língua” tem que reconhecer os modos como sua própria existência é vista e utilizada diferentemente por populações diferentes. “Tradução”, no que diz respeito a isso, não é apenas uma questão de semântica e nuance, é também uma questão do que pode mesmo ser dito. O ensaio de Anton Shammas, “*Torture into Affidavit, Dispossession into Poetry*” é uma expressão impressionantemente bela e brilhante desta ideia.<sup>11</sup>

Este notável ensaio vem em duas partes: na primeira, Shammas fala sobre o que acontece ao significante e ao significado quando a dor palestina se torna linguagem. Não para simples expressão, mas para fazer a dor presente como evidência de tortura. Aquela ação em si já é cheia de problemas: — Que quantidade ou qualidade de dor é necessária para satisfazer o critério de evidência? No entanto, como Shammas diz, mesmo imaginar a linguagem como um significante adequado para dor sob tortura é complicado no caso da dor palestina:

A dor física palestina não somente resiste à linguagem enquanto tal, mas também resiste a ser traduzida em uma língua específica: o Hebraico, a língua do ocupante, cujo objetivo implícito por mais ou menos 120 anos de sionismo tem sempre sido suprimir, deslegitimar, colocar fora da lei, e aniquilar o árabe palestino. Hebraico, para os palestinos, tem sempre sido a língua violenta da ocupação e destituição, a linguagem violenta da destruição utilizada como uma arma para a desconstrução do corpo e alma dos sujeitos palestinos. Então, quando um testemunho palestino de tortura é traduzido para o hebraico, não importa o quão enfático o tradutor possa ser, sempre correrá o grave risco de ser considerado não confiável, de estar elaborado em um dialeto suspeito, tentando subversivamente adquirir o *status* de língua, equivaler ao hebraico. E quando este testemunho é traduzido para o inglês, dentro do gênero jurídico do depoimento, sempre será lido através de todos estes filtros desestabilizantes.

A contrapartida de traduzir a dor palestina para produzir evidência de direitos humanos forma a segunda parte do ensaio de Shammas, em que ele se inscreve e a seu objeto de tradução — a poesia de Taha Muhammad Ali:

Como um refugiado em três línguas — árabe, hebraico e inglês, e não necessariamente nessa ordem — sou sempre atraído a examinar os limites da língua a partir do interior, sempre que é possível. Contudo, verdadeiros refugiados, como Taha Muhammad Ali nunca podem examinar o lado de dentro de nada, muito menos da língua, que nos

---

<sup>9</sup> Ver as contribuições de Mary Louise Pratt, Gayatri Chakravorty Spivak, and Robert Warrior ao periódico *Comparative Literature*.

<sup>10</sup> “Final text of the Jewish-nation state law.” *The Times of Israel* 18 July 2018.

<https://www.timesofisrael.com/final-text-of-jewish-nation-state-bill-set-to-become-law/>

<sup>11</sup> Anton Shammas, “Torture into Affidavit, Dispossession into Poetry.” *Critical Inquiry*, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/694182>

disseram não ter lado de fora, porque tudo, incluindo quem somos e o que somos, sempre ganha forma, acontece, perdura dentro da linguagem, na linguagem. A dor, infligida ou o contrário, não pode ser contida pela linguagem, nos diz [Elaine] Scarry, e acontece fora do árabe, hebraico ou inglês. Taha Muhammad Ali sabia disso, mas continuava tentando.

E eu, como seu tradutor, sabia disso também, mas o que me levou, eu continuo me convencendo ou com esperança, foi o desejo de dar a ele algum tipo de presença dentro da língua que o empurrou para fora de sua casa, de sua língua, da história, e o transformou em um refugiado dentro de sua própria terra natal.

Então, estou pedindo que pensemos nestas maneiras, quando reconhecemos e colocamos em prática a ideia de que a literatura é sempre sobre alguma coisa. “Sobre”, neste sentido, não aponta para temáticas, mas para histórias materiais e práticas políticas e culturais que resistem à simples tematização e aos julgamentos muito fáceis de igualdade. De fato, eu diria que realmente levar em conta estes elementos torna uma temática algo a ser despedaçado e re combinado com a diferença — re combinado, mas não restaurado à sua forma prévia.

A outra coisa que tiro do ensaio de Shammas é que ele traz para o primeiro plano a ideia não somente de trabalhar, mas também crucialmente de trabalhar junto, e considerar a marca de diferentes subjetividades e os papéis que elas desempenham. Isso incluiria os tradutores de direitos humanos de Israel; isso incluiria o poeta original e o tradutor. E ambos os projetos têm como objetivo tornar a justiça presente e real.

Examinemos um texto, *Maru*, de Bessie Head.<sup>12</sup> Publicado em 1971, conta a história de Margaret Cadmore, uma jovem professora que ganhou seu primeiro cargo em uma remota aldeia do interior chamada Dilepe. Cadmore é uma órfã que recebeu o nome do missionário britânico que a criou. O nome também coincide com o da mulher que criou Bessie Head. Maru, que significa “os elementos”, é um relutante príncipe herdeiro que se envolve com a jovem Margaret, mas o enredo se complica por causa de uma outra dupla: Moleka, o melhor amigo de Maru, e Dikeledi, a irmã de Maru.

Maru e Moleka são melhores amigos, mas também rivais no amor, e em outros assuntos. Dikeledi é apenas uma das muitas amantes de Moleka, e também a primeira e mais sólida amiga que Margaret faz na aldeia. Dikeledi é retratada como de personalidade forte, independente e moderna; Margaret como também moderna, mas menos expansiva e independente, devido à sua condição de órfã, destituída de laços e alianças familiares, e também muito especialmente por causa de seu *status* como uma Baswara, a mais baixa das castas baixas. Ambas representam diferentes forças elementares e também diferentes modalidades culturais. De fato, a mistura de natureza, personalidades individuais e instâncias derivadas de tradições e comportamentos coletivos forma o núcleo do texto. O “trabalho” que se desenvolve no romance gira em torno precisamente das condições de desigualdade.

O narrador observa: “Em Botswana existe uma tribo dominada, os Baswara, ou Bosquímanos. Diz-se que eles eram os verdadeiros proprietários da terra em algum passado distante, que tinham sido conquistados pelas tribos mais poderosas de Botswana e desde então assumido o papel tradicional de escravos. Os Baswara são também repugnantes para o povo de Botswana porque não parecem africanos, mas chineses. Conheci a linguagem do ódio racial, mas era um mal praticado exclusivamente por pessoas brancas. Portanto, escutei com espanto as pessoas de Botswana falarem dos Baswara, a quem oprimiam: ‘Eles não pensam’, diziam, ‘Eles não sabem nada’” (xii).

---

<sup>12</sup> Bessie Head, *Maru* (Long Grove: IL: Waveland Press, 2014 ed.) Todas as referências são a essa edição.



Esta afirmativa é uma prévia para a noção expressada acima por Arendt, de que “nativo” e “nação” se ligam na ideia de trabalho, e na terra. Ela também contém a histórica destituição dos nativos de suas terras, o apagamento tanto de seu trabalho quanto de sua reivindicação pela terra, e a instanciação dos conquistadores como os legítimos governantes da nação. No entanto, junto com seu reconhecimento da universalidade da diferenciação (*othering*) racial, o olhar de Head se dirige ao futuro: “Registrei todas as tendências esperançosas que me foram apresentadas em um esforço para moldar o futuro, o qual espero ser de dignidade e compaixão” (xiii).

No que diz respeito a isso, a personagem principal, Margaret, personifica o Ocidente tanto como criador quanto como perpetuador do racismo e do colonialismo, mas também criador de um mundo estético e filosófico que ela absorve e internaliza, e ainda também sintetiza com práticas locais precisamente para abordar o problema da desigualdade: “Não havia nada no mundo que não fosse humano, sensível e belo que não tivesse sido destemidamente jogado na mente da aluna (Margaret Cadmore), de Platão a W. B. Yeats” (12). Nem o Ocidente nem a África são vistos como puros ou livres de racismo e violência, mas nenhum deles é caracterizado como desprovido de uma capacidade estética que poderia ser usada para imaginar um futuro de “dignidade e compaixão”. O fato de que Margaret Cadmore é uma bi-racial Europeia/Africana, e também uma pária em Botswana, situa ela em mais de uma margem: “De fato, as coisas nela não se encaixavam umas nas outras e ela parecia meio chinesa, meio Africana e meio só Deus sabe.” (15).

Contudo, esta posição realmente dotava ela da possibilidade de se agregar a cada um daqueles mundos. Essa identidade final de indecidibilidade, da não nativa, não outra, não ocidental, e ainda ao mesmo tempo não-não-nativa, não-não-outra e não-não-ocidental, permite a Margaret capacitar-se para ser ao mesmo tempo enraizada e desenraizada, situada e ainda não situável concomitantemente.

O aspecto deste romance que quero salientar é o do trabalho, mas, novamente, de um tipo particular de trabalho que media e expressa a diferença (*otherness*), e em sua operação evidencia uma ética da comparação. Margaret se encontra envolvida em um intenso ciclo de produção artística, um ciclo que desloca a temporalidade da própria vida:

A vida era totalmente interrompida e um outro ritmo a substituíra, o qual fazia noite e dia se fundirem em uma febre agitada. Tinha um começo como a lenta construção de uma máquina potente mas, logo que começava, a excitação e a tensão de sua energia não permitiam relaxamento; as imagens e formas, o fluxo e o movimento de suas vidas se impunham com tal crueldade exigente que não havia saída para a pressão tremenda... Havia uma parte da mente dela que se tinha saturado com coisas de beleza tão impressionante, e elas pressionavam, em determinado panorama, para se transformarem em forma viva... (74-75).

O trabalho artístico dela, de modo importante, mistura o trabalho dos nativos (grupo a que ela pertence) e a terra:

Ela escolhia seus temas a partir de ocorrências comuns, corriqueiras na aldeia, como se aqueles temas fossem a melhor expressão de sua própria vitalidade. As mulheres carregavam baldes para cima e para baixo da montanha, mas o olho se dirigia, quase forçosamente, para a curva poderosa de um músculo de perna, a resiliência nas costas e no pescoço, e as expressões e gestos animados das carregadoras de água enquanto paravam para fofocar. Elas carregavam uma mensagem para seu próprio coração: ‘Olhe! Você não vê! Somos o povo que tem força para construir um novo mundo!’ (80)

Olhando para as pinturas de Margaret, Maru pensa “Havia essa vitalidade e vigor impactantes no trabalho dela, no entanto, para quem conhecia por quanto tempo pessoas como ela tinham vivido sem rosto, sem voz, quase anônimas no país. Nunca se considerou que pessoas como ela tinham mesmo uma vida ou uma alma para projetar” (81). O narrador continua: “a mensagem das pinturas calou mais fundo no coração dele — elas se dirigiam a ele: “Veja, somos eu e minha tribo que possuímos a verdadeira vitalidade deste país. Você a perdeu quando se omitiu e nos deixou varrer seu chão e cuidar de suas crianças e de seu gado. Agora queremos ficar livres de você e nos ocuparmos com nossos próprios assuntos.” (81)

Nesse momento imensamente complexo, alguém poderia ficar tentado a pensar em Margaret como consubstancial aos Basarwa — mas isso destituiria o texto de sua riqueza. Margaret tanto é quanto não é Basarwa, marcada como tal a partir do ponto de vista do povo de Botswana, mas também marcada como europeia. Ela é o meio através do qual os Basarwa falam com Maru. Nesse sentido, ela é única e necessária, porque a mera presença deles não pode desvelar nada para aqueles que os desprezam e têm desdém por eles. Ela contém uma instância da igualdade entre povos que eu venho conclamando que adotemos.

Crucialmente, nunca vemos nenhum “futuro” da dignidade e compaixão. Bessie Head prefere nos deixar em um interregno. Margaret e Maru casam-se e vão embora, tendo ele renunciado a seu papel como príncipe. É a partida deles que cria um novo espaço imaginativo para o futuro.

Vale a pena citar integralmente os parágrafos finais do romance — eles nos apresentam um conjunto de crenças que são colocadas em tensão, com a sugestão de que o passado está desaparecendo, e de que se não se deixar que passe, ele vai ser violentamente forçado a passar:

Quando as pessoas da aldeia de Dilepe ouviram falar do casamento de Maru, começaram a falar dele como se estivesse morto. Uma prostituta doente de Dilepe explicou o comportamento delas: “Extravagância”, ela disse, “Ele se casou com uma Masarwa. Eles não têm padrões.”<sup>13</sup>

O que ela quis dizer com *padrões* é que Maru teria feito melhor se casasse com ela. Ela sabia como servir chá aos clientes ricos, em uma toalha de mesa branca como a neve, e sabia como se vestir de acordo com a última moda. Muitas pessoas eram como ela. Nada sabiam sobre os padrões da alma, e, já que Maru somente amava por aqueles padrões, elas nunca tinham sido capazes de atribuir um lugar para ele na sociedade delas. Elas pensavam que ele estava morto e não as incomodaria mais. Como poderiam saber que muitas pessoas compartilhavam o conjunto de ideais de Maru, que isso não era o fim dele, mas um começo?

Quando as pessoas da tribo Masarwa ouviram falar do casamento de Maru com alguém de sua própria tribo, uma porta silenciosamente se abriu no quarto pequeno, escuro e sem ar no qual suas almas tinham ficado trancadas por um longo tempo. O vento da Liberdade, que estava soprando mundo afora para todas as pessoas virou e entrou no quarto. Quando elas inalaram o ar fresco e limpo, sua humanidade despertou. Elas examinaram sua condição. Havia o ar fétido, os excrementos e o horror de ser uma singularidade da raça humana, com a cabeça de um homem e metade do corpo de um burro. Como elas tinham chegado a essa condição, quando de fato eram tão humanas quanto qualquer outra pessoa? Começaram a correr para fora em direção à luz do sol, então se viraram e olharam para o quarto pequeno, escuro. Disseram: “Não vamos voltar para lá.”

Pessoas como os Batswana, que não sabiam que o vento da liberdade tinha também alcançado pessoas da tribo Masarwa, estavam prestes a ter uma surpresa desagradável,

---

<sup>13</sup> “Masawara” é um termo depreciativo e extremamente racista para designar “Baswara”.

porque não seria mais possível tratar o povo Masarwa de maneira desumana sem ser morto. (94)

Não é por acaso que essa conclusão começa e termina com morte, mas morte de tipos variados. Maru, ao não renunciar a seu título, mas casar-se com uma “Masarwa” abandonou a tribo e selou sua sentença de morte, pois muitos pensam que é melhor ele morrer do que ficar vivo para influenciá-los de alguma maneira. Teria sido melhor que ele tivesse casado com uma prostituta mesmo doente, porque ela ainda sabe como fazer todos os gestos adequados à sua função social não importa o quão degradada fosse. Essa é a “naturalidade” moribunda da desigualdade. Essa morbidez mascarada como moralidade é, entretanto, apresentada como estando enfraquecida, porque o narrador aponta que nem todos em Dilepe guardam tais sentimentos em relação a Maru — alguns têm os olhos voltados para um futuro diferente e melhor.

A pergunta retórica, “Como poderiam saber ...?” indica exatamente o quão fechados estão os outros membros da tribo — falta-lhes precisamente a capacidade imaginativa que Margaret tinha introduzido na aldeia através de sua arte, de seu ser, e de seu poder afetivo sobre alguns, embora não todos. De modo crítico, os novos ares de libertação da degradação e da desumanidade são retratados como sendo parte de um despertar global, que traz consigo não somente um novo senso de ser para aqueles agora libertados dos efeitos estupidificadores do preconceito racial, mas também uma ameaça significativa — a energia desencadeada pela arte de Margaret e pelo casamento de Maru com ela é liberadora de modo radical e insurgente.

Usando novamente a ideia de Hannah Arendt sobre trabalhar em conjunto entre iguais para criar igualdade, Maru mostra a não necessidade, não naturalidade do presente. Nada, não importa o quanto enraizado esteja nos costumes ou crenças, é imutável. Maru fornece um índice crítico para o trabalho a ser feito, no qual labor, trabalho e ação são reconhecidos no outro, um outro igual. Este é um movimento de desbravamento do terreno que, em minha opinião, é exemplar para o que nós como comparatistas deveríamos fazer antes de embarcar em nossos atos de comparação. É conseguir um senso justo e consubstanciado dos termos de comparação.

Devemos nos afastar e ver como é possível para outros verem de modo diferente do nosso. De novo, estou defendendo a igualdade, não a equivalência — o reconhecimento da condição humana e dos processos históricos, políticos e estéticos de *trabalhar juntos* a favor da igualdade. Isso exige humildade e um reconhecimento de que o valor pode assumir formas muito diferentes e também ter diferentes sentidos temporais. Em termos de arquivo, significa aprofundar-se onde há um arquivo e onde não há nenhum, vendo o valor e o sentido constantemente de novas maneiras.

Essa é uma ideia de trabalho fora dos circuitos do capital e da acumulação, e mesmo fora de nossa compreensão usual de “produção”. Ela acomoda uma forma inteiramente diferente de indexação, referência, leitura e propósito, antes mesmo de começarmos a comparar. E, de novo, ela coloca entre parênteses todas as noções de avaliação etnocêntrica, assim como as ideias de “desenvolvimento” ou mesmo “aproximação”, como se o ponto de referência fosse indiscutível e natural. É nunca esquecer de que a literatura é sobre algo mais, e de que pode não caber a nós decidir o que é aquele algo mais.

É com esse espírito que termino minha fala com uma história que o historiador da arte, crítico e ativista John Berger conta:

*Sentado na banqueta do cliente no campo de beduínos, enquanto o sol fica mais quente e os sapos no leito do rio quase seco começam a coaxar, eu continuo a desenhar. No topo da colina, poucos quilômetros à esquerda, está uma colônia israelense. Parece militar, como se fosse parte de uma arma, concebida para manuseio rápido. No entanto, é pequena e está distante. A montanha de rocha calcárea próxima diante de mim tem a*

*forma de uma cabeça gigante de animal dormindo, as rochas espalhadas nela como rebarbas em pelo emaranhado. De repente, frustrado por minha falta de pigmento, joga água da caneca na poeira aos meus pés, mergulho meu dedo na lama e espalho cor sobre o desenho da cabeça do animal. O sol está quente agora. Uma mula zurra. Eu viro a página do caderno para começar outro e outro. Nada parece acabado. Quando o jovem finalmente retorna, ele quer ver meus desenhos.*

*Eu seguro o caderno aberto. Ele sorri. Eu viro uma página. Ele aponta. ‘Nossa’, ele diz, ‘nossa poeira!’ Ele está apontando para o meu dedo, não para o desenho.<sup>14</sup>*

Eu uso esta história para fechar meu texto porque em seu movimento ele ensaia o desvio extra-ordinário, de uma representação direcionada para outra. É mais do que mesmo ser submetido ao que Spivak chama de experimentar “o *status* impossível de ser imaginado como um objeto na rede do outro.”<sup>11</sup> Berger, frustrado pelo fato de ter ficado sem pigmento, recorre à poeira aos seus pés e a dissolve em água. Ele não faz ideia de que cor ela vai produzir no papel, tudo o que sabe é que será de tom marrom, cinza, distinto da página branca. Ele sabe também que a poeira não vai dissolver completamente — grãos de substância rochosa vão permanecer, não importa quais tenham sido suas intenções. Ele não se importa, apenas quer a coloração e a diferença que ela faz.

Seu jovem amigo retorna e quer ver o produto do longo trabalho de Berger. É um gesto de curiosidade, mas também de generosidade. É um ato social antes de ser um ato de conhecimento. Essa socialidade é refletida no sorriso do seu amigo, na medida em que esse sorriso representa algum tipo de apreciação. Presumimos que seja de apreciação estética, mas o que o jovem verbaliza, o objeto cuja existência o faz sorrir, não é o ponto final da trajetória que Berger ou nós esperamos. Não é o desenho, ou mesmo o instrumento do desenho — o dedo de Berger — que é o objeto do olhar do jovem. É a poeira que fez a pintura ser possível como ela é. Crucialmente, devemos prestar atenção ao possessivo “nossa”. Trata-se de uma possessão coletiva, e ao reivindicar aquela poeira, podia-se interpretar que o jovem estaria não somente apontando para a poeira no dedo de Berger, mas também, por metonímia, para a terra palestina, incluindo as vastas áreas das quais foram destituídos. Esta visão, então, incorpora e mistura juntos a pintura preexistente, a pintura completada com a invenção por Berger de pigmento feito com poeira palestina, o impulso criativo que levou a tal ato, e o ato interpretativo do jovem palestino.

Coloquemos então essa interpretação naquela cena de reconhecimento inesperado, e utilizemos como uma imagem consolidadora as figuras duais dos dedos indicadores dos dois amigos, e aquilo para o que eles apontam. Pode não ser impossível ou inadequado imaginar que o trabalho artístico que Berger produziu era parte de um projeto para captar em alguma forma representativa a natureza da existência palestina, como é vista em sua paisagem, ou em contraste com ela. E pode ser que a destinação final desse gesto, politicamente, seja o atendimento do desejo de retorno da terra roubada à população palestina nativa. O “trabalho” de construção de nação a que me referi em minha fala tem tudo a ver com a terra, mas o trabalho pode e deve ser construído como parte de um labor que nós próprios podemos e devemos assumir. De novo, e por fim, cada ato de comparação através de fronteiras nacionais e espaços transnacionais visa à produção de conhecimento. Tudo o que peço é que convoquemos nosso senso de ética, de certo e errado, de construção de sujeito e de objeto, para interromper esta cadeia de produção. Precisamos estar abertos para outras epistemologias e desejos possíveis, e para questionar o que tendemos a omitir em nosso modo de comparar.

---

<sup>14</sup> John Berger, “A Moment in Ramallah.” *London Review of Books* 24 July 2003

## WORKS CITED

- ARENDDT, Hannah. *Essays in Understanding*. New York: Schocken, 2005.
- . “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man.” In:---. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Co., 1973.
- BERGER, John. “A Moment in Ramallah.” *London Review of Books* 24 July 2003
- HEAD, Bessie. *Maru*. Long Grove:IL: Waveland Press, 2014.
- KANJI, Azeezah & PALUMBO-LIU, David. “Settler Colonialism Lurked Beneath the Christchurch Massacre.” *Truthout* 6 April 2019: <https://truthout.org/articles/settler-colonialism-lurked-beneath-the-christchurch-massacre/>
- PALUMBO-LIU, David. “Who Gets to Write the Encyclopedia? Rohingya ‘Expert’ Denies Genocide.” *Truthout*, 15 March 2018: <https://truthout.org/articles/who-gets-to-write-the-encyclopedia-rohingya-expert-denies-genocide/>
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching.” *Diacritics* 32, 3-4: 17. Fall/Winter 2002.
- WOLFE, Patrick. “Settler colonialism and the elimination of the native.” *Journal of Genocide Research* (December 2006), 8 (4), 387-409.
- WOOTLIFF, Raoul. “Final text of the Jewish-nation state law.” *The Times of Israel* 18 July 2018. <https://www.timesofisrael.com/final-text-of-jewish-nation-state-bill-set-to-become-law/>
- SHAMMAS, Anton. “Torture into Affidavit, Dispossession into Poetry.” *Critical Inquiry*, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/694182>

Submetido em 13/07/2019

Aceito em 03/08/2019

---