

## ARTE E CULTURA NA AMÉRICA LATINA

Luiza LOBO\*

**Resumo:** Este ensaio discute a filosofia de Richard Rorty e em que medida esta pode ajudar a esclarecer a possibilidade de permanência e até sobrevivência da literatura, com especial ênfase na literatura brasileira e latino-americana. Discute a proposta de Rorty de uma filosofia pragmática que explique a literatura pós-moderna. Embora as idéias de Rorty não sejam muito difundidas no Brasil e na América Hispânica, este ensaio busca comparar sua noção de uma nova mentalidade não-metafísica, na verdade pragmática, com o cânone literário e cultural brasileiro contemporâneo, com ênfase nas novas tecnologias e tendências que chegam ao Brasil, oriundas de outras culturas. Em conclusão, discute as possibilidades de resistência e de sobrevivência da arte e da literatura no Brasil e na América Latina.

**Palavras-chave:** arte e literatura; cultura e pós-moderno; Rorty e Filosofia Pragmática; América Latina e globalização.

**Summary:** This essay discusses the philosophy of Richard Rorty and how it can show ways to preserve and enhance Latin-American and especially Brazilian literature. It considers Rorty's proposal of a pragmatic philosophy to explain deconstructive or post-modern literature. Although his philosophical ideas are little known in Brazil or Spanish America, this essay will attempt at a comparison between Rorty's ideas of a new, non-metaphysical mentality, truly pragmatic and the contemporary literary canon and culture in that continent. It will particularly focus on the new technologies and trends that arrive from other cultures and finally on the possibilities of resistance and even permanence for art in Brazilian and Latin American culture in the era of globalization.

**Key words:** art and literature; culture and post-modernism; Rorty and Pragmatic Philosophy; Latin America and globalization.

### I. INTRODUÇÃO: A SOCIEDADE PÓS-MODERNA

Sabemos que a sociedade contemporânea se organiza em torno de um centro urbano onde se vive um eterno presente haurido na idéia de um enorme supermercado onde

---

\* Professora da Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Literatura Comparada pela Universidade de Nova York (1985), com pós-doutorado na Universidade de Nova York (1985) e na Universidade Livre de Berlim (1995). Foi Pesquisadora Visitante nas Universidades de Nantes (2000) e Oxford (2001) e leciona atualmente na Universidade de Aarhus, na Dinamarca. Publicou inúmeros artigos no Brasil e no exterior e proferiu palestras nas principais universidades dos Estados Unidos, Inglaterra, Áustria e Alemanha, entre outras e lecionou cursos de pós-graduação na Universidade Livre de Berlim e de Salzburg. Organizou diversas antologias, inclusive *Modernidad y modernización* (Quito, 2000) e *Globalização e literatura* (Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999). Entre seus cinco livros de contos, os mais recentes são *Sexameron* (1997) e *Estranha aparição* (2000). Publicou trinta livros de tradução, de Poe, Woolf e Golding. Entre seus livros de ensaios, citam-se *Crítica sem juízo* (1993), *Teorias poéticas do Romantismo* (1987) e *Épica e modernidade em Sousaândrade* (1986), cuja segunda edição sairá em 2005.

tudo está disponível no aqui e agora, pronto para sua aquisição material. Paralelamente, esta forma de vida extremamente capitalista resultou da crise da metafísica, que provocou a ruína dos grandes valores como verdade, religião e utopia e os substituiu pelo prazer da posse material. Este processo de desgaste das utopias e verdades universais vem ocorrendo desde Nietzsche, mas ganhou novo impulso com Heidegger e Derrida e a escola de Yale, com Paul de Man, Geoffrey Hartmann, Harold Bloom e Jonathan Culler (este vindo da Inglaterra para a Universidade de Ithaca, nos Estados Unidos).

O processo de desconstrução da metafísica também foi acompanhado da desestruturação da sociedade patriarcal como base da cultura ocidental moderna, formada no trajeto greco-judaico-cristão-ocidental. A crise da sociedade que Derrida denominou “falocêntrica” tinha base no patriarcalismo, no logos metafísico e na centralização na noção de identidade do sujeito ocidental. Deu-se a ruptura da noção de identidade, de “verdade” e dos universais, desaparecendo mesmo as grandes utopias que eram anunciadas no Ocidente desde o século XVIII, sem que nenhum valor social as tenha substituído além de um certo apelo à ética.

Para além da desconstrução deste tipo de pensamento ligado à filosofia transcendental que acompanhava o Ocidente desde Platão, pode-se propor, com a filosofia de Richard Rorty, uma visão mais pragmática, menos idealista, não essencialista e não metafísica da existência. Richard Rorty propõe em suas obras, como discutiremos adiante, um novo tipo de utopia, de perfil democrático, não metafísico mas concreto, que se coaduna com a atual cultura de massa, de caráter coletivo e popular. Nesta, altera-se a relação entre arte popular, de massa e erudita como rompendo com uma Estética configurada desde Kant e Hegel.

Sem dúvida a existência de uma arte mesclada entre o erudito e o popular, existente na reprodução em série, que caracteriza a época contemporânea, veio romper com a noção kantiana de arte pura, desinteressada, voltada para o belo e o bem. O pragmatismo de Rorty se afasta da idéia do dever ser (Kant) e busca a noção daquilo que é, da existência como se apresenta na realidade, ao mesmo tempo em que rompe com a expectativa da verdade e de universal. Em lugar da proposição de uma metafísica absoluta e universalista, surge uma nova visão de mundo, com base na consciência do sujeito. Este é que seria responsável por sua existência que, através da própria experiência, criaria as múltiplas leituras e interpretações possíveis, longe do dever-ser (Kant) e da noção previamente dada de verdade universal, como no caso das religiões. Da mesma forma, o objeto artístico não precisaria preencher um ideal de belo universal, mas bastaria que correspondesse às expectativas de um dado momento e cultura.

A noção de culturas híbridas<sup>2</sup> só ajuda a perceber estes novos parâmetros epistemológicos que revolucionaram profundamente a antiga *Weltanschauung* iluminista. A introdução dos estudos culturais, do feminismo, das minorias sexuais em

---

<sup>2</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*. São Paulo, EDUSP, 1997. (1ª ed. 1989). Ver *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. 1ª ed. actualizada. Buenos Aires, Paidós, 2001. (1ª ed. 1999).

diversos programas acadêmicos e publicações, representou um fator importante na redistribuição democrática dos privilégios e valores universais. Mas, acima de tudo, mostrou a pertinência de uma cultura do “aqui e agora”, em detrimento de ciências humanistas epistemológicas e universais que antes viviam desvinculadas da prática social, no campo do saber, da arte e da organização social.

O panorama cultural alterou-se a tal ponto no mundo globalizado, que muitas vezes nos perguntamos se a arte e a cultura continuarão a existir nos moldes em que as conhecemos hoje, com os valores estéticos tradicionais. Além disso, precisamos nos perguntar se a arte e a literatura, no Brasil e na América Latina, que em geral ficam confinadas a seus locais de produção, contando com poucas possibilidades de divulgação nos países do Primeiro Mundo, poderão se expandir ou mesmo sobreviver num mundo globalizado.

Ao lado do apagamento do conceito de arte erudita, culta e escrita, ocorreu a revolução na eletrônica e na internet, que chega hoje até as camadas de baixa renda, através de bibliotecas e escolas. Ela ameaça aposentar o papel como veículo de imprensa e de publicação escrita – mas, ao mesmo tempo atinge um alto grau de perecibilidade. O simulacro do real, hoje reproduzido pelos meios de comunicação de massa, através da televisão, do vídeo doméstico e da Internet, cria uma nova forma de mimese no mundo contemporâneo de realidade virtual, que é altamente sujeito à obsolescência. Como consequência social da comunicação de massa, ocorre o fenômeno da unificação da sensibilidade humana através de um tipo de visão de mundo unificada e predominante. Outra consequência é a hegemonia da língua e da cultura inglesa, que difundem e impõem seus hábitos, sua cultura e sua arte – além, naturalmente, de seus produtos comerciáveis. Cria-se um novo império de dominação virtual através da imagem e da palavra, ou seja, através de produtos culturais. Este só pode ser comparado ao império latino na antigüidade, mas agora ocorrendo no plano do virtual. A penetração mundial obtida pelo império anglo-saxônico atual, entendendo-se aí principalmente a hegemonia dos Estados Unidos, supera a dos Estados nacionalistas do século XIX, que se exercia basicamente através de guerras. A hegemonia anglo-saxônica se deve em grande parte ao fato de que a Inglaterra, desde o século XVIII, já se constituía num país industrializado e capitalista, o que a capacitou a utilizar a língua e a difusão da cultura anglo-saxônica como forma de penetração de seus valores nas suas colônias, através de um forte sistema educacional e um bem organizado sistema administrativo.<sup>3</sup> A colonização anglo-saxônica ocorreu com uma eficiência infinitamente superior à dos impérios mercantilistas no século XVI, como Portugal, Espanha e Holanda, países mercantilistas e pré-capitalistas, que impediam o acesso à cultura nas suas colônias. Principalmente no Brasil-colônia, Portugal proibiu terminantemente a imprensa até a chegada da família real portuguesa, em 1808.

Hoje vivemos o período de desconstrução do saber greco-judaico-cristão-ocidental que Derrida denominou “condição pós-moderna”, implicando no fim das utopias que vinham se delineando desde o século XVIII, com os grandes enciclopedistas franceses e

---

<sup>3</sup> Ver Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth e Tiffin, Helen, *The Empire writes back*, London, Routledge, 1991. (1<sup>st</sup> ed. 1989).

pensadores da filosofia transcendental alemã. Este momento, iniciado na década de 1970, a partir de uma crise generalizada no mundo das artes, corresponde ao fim da busca do “*make it new*” poundiano e da originalidade do primeiro modernismo, passando à idéia neodecadentista de que “nada é *new*”. Tudo é repetição, rearranjo de termos já presentes na ordem do discurso anteriormente enunciado. Na condição pós-moderna, surgem novas formas de produção de subjetividades, para além do real.

A crise das utopias, o sentimento de *déjà-vu* e de melancólico “sentimento do mundo”, na expressão de Carlos Drummond de Andrade, que se apodera de artistas e produtores culturais do pós-moderno, explica-se pelo acúmulo de informações permitido pelo computador, o CD-rom, o *hard disk* e outros meios de um armazenamento de dados quase infinito e até então impensável. A maior amplitude de informação, impulsionada por descobertas tecnológicas e científicas diárias trouxe, no plano das artes, a sensação de vazio e da impossibilidade de novas invenções no plano da arte.

Com a nova cultura pós-escrita, que leva muitas vezes à pós-alfabetização<sup>4</sup>, surgem um acúmulo de informações e uma carência de interpretação, apesar das vantagens de rapidez e eficiência já ressaltadas por Pierre Lévy.<sup>5</sup> Outra consequência associada à escrita no computador é a possibilidade de realizar o sonho de Stéphane Mallarmé, em seu famoso e inacabado projeto do *Livro*,<sup>6</sup> de conseguir desobedecer, até certo ponto, à ordem linear do discurso, escrevendo, recortando, deslocando, apondo sílabas, palavras e orações numa rearrumação constante do discurso, o que não poderia ser feito no texto tradicional.

À diferença dos jornais, cobertos de resíduos de tinta, borrão, provocados pelo chumbo, a graxa e por máquinas pesadas, manuais ou elétricas, cria-se uma nova realidade, uma comunicação *clean*, com programas de computador e portais de informações científico-tecnológicas, propaganda e comunicação eletrônica, abrindo para um universo de possibilidades, inclusive ligados ao econômico. Esta realidade virtual, que nem sequer tenta mais simular a vida real, mas que a produz, já foi comparada à ética protestante puritana e ao capitalismo. Alberto Manguel, em *Uma história da leitura*,<sup>7</sup> mostra-nos a evolução que preparou este novo universo infinito de simulacros idênticos ao real, e muitas vezes superior aos originais, obtido a uma velocidade inimaginável. A técnica acompanha o progresso da humanidade em relação a uma crescente imersão no capitalismo. Já não há manuscritos, rasuras, textos originais rascunhados à mão ou numa máquina individual, identificável. As descobertas que faziam a alegria dos

---

<sup>4</sup> Prins, Gwyn, “Oral History”, in Peter Burke, ed., *New perspectives on Historical Writing*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1992. p. 118. “A existência dentro da cultura complexa é, de fato, atualmente, típica das grandes línguas mundiais. As pessoas são ou analfabetas ou semianalfabetas, mas reguladas pelo livro, como os Maori do século XIX e a maior parte do mundo islâmico, ou pós-alfabetizadas, no novo mundo da comunicação de massa eletrônica: dominadas pelo rádio, a televisão e o telefone.”

<sup>5</sup> Ver Lévy, Pierre, *A tecnologia da inteligência; O futuro do pensamento na era da informática*, Rio de Janeiro, 34 Letras, 1993. [1<sup>st</sup> ed. 1990]. Ver também *O que é o virtual?* Rio de Janeiro, 34 Letras, 1999. (1<sup>st</sup> ed. 1995).

<sup>6</sup> Ver Lobo, Luiza, Apresentação, in Lobo, Luiza, org. *Globalização e literatura*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999. p. 37-45.

<sup>7</sup> Manguel, Alberto, *Uma história da leitura*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997. (1<sup>a</sup> ed. 1996).

especialistas em ecdótica, hermenêutica ou genética crítica hoje se reduzem ao horror da página em branco de que nos fala Maurice Blanchot em *L'espace littéraire*. Um texto é composto de recortes, reaproveitamentos, revisões: composições rápidas em que surgem, em questão de segundos, através de pequenos gestos técnicos, como o automático clicar de botões de recortar, apagar e colar, um novo tipo de palimpsesto. Os moldes de cada escrita estão armazenados na memória do computador, disponibilizando resíduos de outros textos que podem ser facilmente reaproveitados, sem grande emoção humana, apenas pela força da máquina. O mundo *clean* já se aproxima perigosamente de uma certa realidade de ficção científica, pelo menos para a classe média, em que as pessoas temem ser robotizadas pela máquina.

A noção de reprodutibilidade técnica, anunciada por Walter Benjamin em “O objeto literário na época de sua reprodutibilidade técnica” repete-se e reproduz-se a uma quantidade e velocidade inimagináveis. O conteúdo filosófico e questionador do texto desaparece em prol da economia de palavras e de tempo. Se o meio é a mensagem, o fremir da máquina em movimento eletrônico acelera a acumulação de gestos mecânicos, que não raro redundam em lesões nervosas por sua excessiva repetição.

Esta repetição, que deixava uma margem, um indizível, ou suplemento ou *surplus*, na teoria de Jacques Derrida, passa a ser questionada na sua produção positiva de sentidos por Jean Baudrillard em *L'Échange symbolique et la mort*.<sup>8</sup> Uma série infinita de sentidos levaria a uma constante morte de significados e a vida seria eternamente perpetuada no capitalismo por um consumo infinito, que vai do financeiro à comunicação de massa. Este movimento em série só poderia ser interrompido pelos discursos marginais ao capitalismo, como os dos negros e das mulheres. Também Fredric Jameson, em “O pós-modernismo e a sociedade de consumo”,<sup>9</sup> menciona a “construção” de um sujeito burguês, que nunca teria existido, e a emergência de uma “nova experiência de tecnologia cidadina” (1993, p. 40), que Walter Benjamin já apontara em Baudelaire.

## II. O ESTUDO DO OBJETO LITERÁRIO

Paralelamente a esta transformação de atitudes, ocorre um fenômeno inesperado no plano da crítica literária: uma exaustão dos métodos semiológicos até então utilizados, desde o pós-estruturalismo e a crítica pós-modernista, com Jacques Derrida, Paul de Man, Jonathan Culler, Gilles Deleuze e outros filósofos e críticos literários. Na medida em que ocorre, na sociedade contemporânea, uma hipertrofia do virtual, surge, paralelamente, um desejo de recuperar uma dimensão histórica ou até microhistórica, ligada à nova história ou à história das mentalidades, que possibilite abarcar a totalidade dos eventos sociais que constituem o tecido social como um todo. Assim, nos estudos posteriores ao pós-moderno, acompanha-se um certo retorno à análise sócio-histórico-cultural. A Nova História, criada pelos historiadores franceses Claude Braudel, Jacques Le Goff e seguida por Peter Burke, explica a história como a criação de uma narrativa

<sup>8</sup> Baudrillard, Jean, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>9</sup> Jameson, Fredric, in Kaplan, Ann, org., *O mal-estar no pós-modernismo; Teorias, práticas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, cap. 1, p. 25-44, p. 30. (1ª ed. 1988).

como outra qualquer, a um discurso, nos moldes do que afirma Hayden White em *Metahistory*. De qualquer forma, esta forma de história já não é ingenuamente realista, mas pressupõe a recriação mimética da realidade através de uma narrativa que passa a constituir uma história que não se quer reprodutora do real, mas sim recriadora dele. Supera-se o pensamento marxista realista e se propõe uma visão quase literária de história, que traz conseqüências não só para o estudo da disciplina como também, num traçado interdisciplinar, para a própria análise literária.

Assiste-se a um fenômeno que poderíamos definir como uma dupla crise do conceito de mimese do real. Na década de 1960-1970, o estruturalismo passou a desvincular sistemas e estruturas do real que lhe servia de objeto de estudo, os quais estabeleceriam uma mimese própria. No período do estruturalismo semiológico, autores como Genette, Greimas e Todorov, na esteira de Bakhtin e Kristeva, propunham o texto literário como já contendo em si um sentido social. É a noção de ideograma, de Kristeva, que aposta no texto literário como autônomo e prescindindo de uma análise social. Prosseguia o debate sobre mimese textual e seu grau de distanciamento da realidade, mantido entre marxistas e estruturalistas da década de 1970, mas agora com novas roupagens.

O texto liberta-se da clausura semiológica, na qual se supunha que o signo continha o todo social em si, como na afirmação de Julia Kristeva sobre o termo *ideograma*, e a crítica torna a se voltar para o social. É verdade que agora se pode entendê-lo como sistema mimético virtual de representação, desvinculado da noção de espelho, como no marxismo de Lukács (*Mimesis*). Contesta-se a linguagem como metalinguagem ou como um discurso retórico autônomo, para além da ideologia. A ciência é posta em questão, até no campo das ciências exatas. A lingüística não mais se constitui na grande ciência da comunicação que tudo abarca, como queria Roland Barthes em *Lingüística e comunicação*; volta a ocupar um nicho dentro das ciências humanas. A sociologia, a história e a antropologia tornam a despertar o interesse do discurso teórico e crítico universitário. A comunicação de massa e a noção de cultura canibalizam os campos da arte e da literatura, atrelando-os à sociedade do espetáculo atual, na feliz expressão de Guy Debord<sup>10</sup> – um dos aspectos discutidos também por Nestor García Canclini em *Culturas híbridas*.

Na última década do século XX, Terry Eagleton, com *Teoria da Literatura*,<sup>11</sup> denuncia a hipertrofia da linguagem, que se torna incapaz de explicar a totalidade dos fenômenos sociais da realidade para além do texto. Henri Lefebvre, com *A construção do espaço*,<sup>12</sup> se refere explicitamente a tal falência, ao mesmo tempo em que expõe sua teoria dos espaços virtuais que surgem em todos os ramos da sociedade humana – espaços destinados às ondas de rádio, de televisão, aos aviões, aos satélites – e chega a reivindicar um uso social para os mesmos, pois hoje ocorre a colonização dos espaços em redor da Terra.

A partir do pensamento filosófico de Jacques Derrida e da semiologia, Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak utilizaram o conceito de diferença e o ampliaram não

<sup>10</sup> Debord, Guy, em *A sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1999.

<sup>11</sup> Eagleton, Terry, *Theory of Literature*, London, Blackwell, 1993. [1<sup>st</sup> ed. 1988].

<sup>12</sup> Lefebvre, Henri, *The construction of space*, Oxford, Anthopos, 1991. [1<sup>st</sup> ed. 1974].

só para definir alteridade e gênero no feminismo como também para as camadas subalternas e as minorias políticas. Esta linha de pensamento se constitui numa crítica pós-colonialista que se volta para as margens, em oposição ao eixo dominante eurocêntrico.

Na mesma vertente, os estudos culturais aprofundam as redes sociológicas deste saber questionador, afastando-se cada vez mais da indagação semiológica presente em Derrida, Kristeva e mesmo Foucault.

Surge, no entanto, a possibilidade de uma autocrítica do próprio sujeito enunciador do discurso, que se coloca no texto como pessoa, e não mais como cientista, ou seja, um sujeito afastado do objeto de seu saber. O processo epistemológico dá lugar ao processo existencial. Passa a ser “travessia”,<sup>13</sup> e surge o apelo a

(...) uma ‘*leitura atípica*’, aquela que não pretende a total exaustão do tema nem tem uma metodologia *a priori*, mas deixa-se levar pela *experiência*, pela existência. Uma leitura *a partir* das zonas menos privilegiadas do texto, no dizer de Derrida, nas *Margens da filosofia*: das notas, dos títulos, das epígrafes, das referências intra-, inter- e extratextuais.<sup>14</sup>

O que em Barthes e Derrida só se redimia pela escrita, a *écriture*, ao superar o fonocentrismo repetitivo da cultura do ouvir-dizer, hoje, na era da mídia, volta a se inverter, com a linguagem oral prevalecendo em todos os ramos da cultura.

Não importa o que digam os bem-pensantes, como Leyla Perrone-Moysés, em sua defesa das “altas literaturas”,<sup>15</sup> a verdade é que todos os níveis de discursos se cruzam nos meios de comunicação mais diversos, numa infinita rede de intertextualidades, em meios de divulgação compostos por programas de televisão, revistas *on-line*, tendo alta ou baixa qualidade, *best-sellers* e todo o universo hiperrealista, no computador. Neste último, misturam-se todas as artes, altas e baixas, populares e de massa, ou eruditas, e de todos os tons, elevado, médio e alto (no dizer de Erich Auerbach).

As obras da chamada alta literatura destinam-se a um público altamente especializado e com um objetivo definitivo: didático, profissional. Muitas vezes sua leitura é estimulada por um programa de televisão ou filme que apelam para este ou aquele título. O tratamento midiático indiscriminado de qualquer produto que pode vir a ser transformado em arte, passando a ocupar o espaço das belas letras, belas-artes ou da arte erudita, chega ao ápice no fim do milênio. A alta literatura se enclausura entre públicos especializados, em jornais e congressos. Nas rodas de intelectuais e dos bares, a literatura, as exposições de arte e a música erudita já não são mais o assunto. Fala-se de cinema, de psicanálise, de música popular, da economia, da vida privada.

<sup>13</sup> Ver Zajdsznajder, Luciano, *A travessia do pós-moderno*, Rio de Janeiro, Gryphus, 1992; ver também *O pós-moderno*, de Jair Ferreira dos Santos).

<sup>14</sup> Nascimento, Evando, “Questões de princípio”, in *Derrida e a literatura. Notas de Literatura e Filosofia nos textos da desconstrução*, Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 1999. p. 15-25, p. 20.

<sup>15</sup> Perrone-Moysés, Leyla, *Altas literaturas*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

Surge uma extrema compartimentização dos saberes, o que é indicado pela expressão norte-americana “*pigeon-holed*”, mostrando uma especialização excessiva. As universidades e as revistas especializadas deixam de tratar a literatura como linguagem específica para adotarem uma perspectiva de estudos culturais, a partir de departamentos ou centros voltados para a política da literatura e os problemas sociais, e abrindo espaço para estudos cada vez mais politizados: *women’s studies* (estudos feministas), cultura latino-americana, estudos hispânicos, estudos sociopolíticos.

Na última década do século XX surgem os estudos culturais. Não se sabe ainda se contribuirão para salvar as artes ou acelerar seu processo irremediável de desgaste e quiçá de decadência; se para abrir espaço para a sobrevivência da literatura ou para acelerar um processo de perda de prestígio que a prolongaria apenas por mais algumas décadas, antes do surgimento de alguma novidade no cenário cultural. A crítica se torna cada vez mais ligada aos estudos culturais: sociológica, histórica, política, antropológica e menos voltada para estudos específicos da literatura, como ocorria com Hugo Friedrich, Wolfgang Iser ou Vossler, nos estudos da estilística textual. Acirram-se os estudos de literatura e cultura, literatura e sociedade ou de arte enquanto mídia. A crítica e a arte podem até continuar a se voltar para a literatura e o cinema de arte ou a obra de artista; o problema é encontrar público, seja universitário ou em geral. Criam-se núcleos, pequenos grupos especializados que continuam a ler em segmentos: literatura de autoria feminina, afro-brasileira, auto-ajuda ou romance policial. É como no início da rádio FM: as rádios AM sobreviveram, mas precisaram se tornar cada vez mais especializadas, voltando-se para segmentos mínimos da população: donas-de-casa, com horóscopos e aconselhamentos, motoristas de caminhão, noticiário, seitas, certos tipos de música e até mesmo rádio-relógio.

Já foi muito repetido que a maior revolução deste século foi a revolução feminista. Esperemos que ela não se torne um projeto adiado ou fracassado, como a Revolução Comunista. Foi um longo caminho iniciado em fins do século XIX, com os primeiros movimentos sufragistas e a entrada da mulher para a imprensa e o mundo da literatura, com George Sand, Jane Austen e Charlotte e Emily Brontë, mas que ainda enfrenta muitos preconceitos arraigados. A pesquisa sobre o cânone, o resgate das escritoras e a discussão teórica sobre gêneros foi o caminho depois seguido pela crítica, que o estendeu à recuperação literária de outras “minorias”, sexuais, raciais, seitas e produtos provindos do Oriente e da cultura e literatura oral. Principalmente estes últimos, oriundos da oralidade, eram desconsiderados pelos estudiosos comprometidos com o pensamento eurocêntrico, uma vez que, na definição de Derrida, a oralidade baseia-se no fonocentrismo, um tipo de discurso do ouvir-dizer que não passa pela recriação da escrita ou a escritura crítica. Contudo, hoje, é a fala, a oralidade que preside às manifestações culturais mais importantes na história, e já é aceita como documento informativo e de memória cultural no campo da história.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ver Prins, Gwyn, in Burke, Peter, ed. (1992).



### III. A FILOSOFIA PRAGMATISTA DE RICHARD RORTY

Sabemos que não há influências fortes e diretas entre o pensamento do norte-americano pragmatista de Richard Rorty, que ensina na Universidade de Virginia, nos Estados Unidos, e o pensamento filosófico hoje desenvolvido no Brasil. Admitimos mesmo que esta influência seja mínima em toda a América Latina. Até o momento, só o primeiro volume de um livro de Rorty mereceu tradução no Brasil, mesmo assim com grandes deficiências de tradução, intitulado *Escritos filosóficos I*.<sup>17</sup> Outras obras importantes do autor são *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, Volume 2*,<sup>18</sup> e *Philosophy and the Mirror of Nature*.<sup>19</sup> Há um ensaio do autor importante sobre a situação do feminismo na contemporaneidade, que está traduzido em português, “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática”, no livro *Um mapa da ideologia*,<sup>20</sup> ao lado de importantes autores com ensaios sobre a contemporaneidade, entre os quais Theodor Adorno, Jacques Lacan, Louis Althusser, Terry Eagleton, Pierre Bourdieu e Fredric Jameson. Citaremos aqui alguns ensaios de Rorty que nos ajudarão a definir o período contemporâneo,<sup>21</sup> denominado pós-moderno ou de desconstrução por Paul de Man, a partir da obra de Jacques Derrida, quando trabalhavam ambos em Yale:

“Paul de Man foi o mais amado e mais influente professor dos últimos tempos. Ele foi basicamente o responsável pelo movimento que agora intitulamos ‘desconstrução’. A ligeira distorção que de Man infligiu a certos tópicos heideggerianos ou derrideanos foi a contribuição mais influente já feita por uma única pessoa àquilo que é às vezes caracterizado, por seus inimigos, de ‘politização das humanidades’ nas universidades norte-americanas. As interpretações feitas por De Man das obras desses pensadores fundamentou a tentativa amplamente difundida entre o pessoal acadêmico dos últimos anos de revigorar a crítica social de esquerda através da disponibilização de novas ferramentas literárias e filosóficas. Esta tentativa é primordial naquilo que Henry Gates chamou de ‘esquerda cultural norte-americana’ e que ele definiu como ‘uma coalisão de arco-íris’ de desconstrucionistas, feministas, especialistas em estudos de minorias ou étnicos etc”.<sup>22</sup>

No ensaio acima, “De Man and the Cultural Left”, Rorty afirma que o objetivo final da filosofia pragmática é o de uma sociedade sem metafísica, sem essencialismos, sem adoração a ideais ou até mesmo sem “*adoração*” nenhuma (1995, p. 132). Na sociedade

<sup>17</sup> Rorty, Richard, *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997.

<sup>18</sup> Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers. Volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. (1<sup>st</sup> ed. 1995).

<sup>19</sup> Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1993. (1<sup>st</sup> ed. 1980).

<sup>20</sup> Rorty, Richard, “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática”, in: *Um mapa da ideologia*, Slavoj Žižek, org. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

<sup>21</sup> Entre estes ensaios, citam-se “Truth, Politics and ‘Post-modernism’”, in *Spinoza Lectures*, Amsterdam, Van Gorcum, 1997. A primeira conferência é: “Is it Desirable to Love Truth?” (1997, p. 1-22). A segunda conferência intitula-se “Is ‘Post-modernism’ Relevant to Politics?” (1997, p. 23-52). As conferências foram ministradas no Department of Philosophy, Spinoza Chair, Amsterdam, 1995. A segunda conferência intitula-se “Is ‘Post-modernism’ Relevant to Politics?” (1997, p. 23-52).

<sup>22</sup> Rorty, Richard, “De Man and the American Cultural Left”, 1995, p. 129. Todas as traduções do inglês são minhas.

atual, não haveria o altar do Logos, como se fosse um deus. “Os pragmatistas preferem não ter altares, mas, em seu lugar, montes de galerias de arte, estantes de livros, filmes, concertos, museus etnográficos, científicos e tecnológicos e assim por diante – montes de opções culturais, sem se privilegiar qualquer disciplina ou prática em especial” (1995, p. 132). Portanto, nem adoração da ciência, nem da literatura, nem de nada em particular (1995, p. 133).

Nesta ideologia, que Rorty associa com frequência ao sonho pragmatista da nova sociedade do futuro que se estenderia por toda a superfície da Terra, a dificuldade é percebermos que este sonho não é um produto da imaginação pessoal de Rorty, a partir do contexto dos Estados Unidos. Dificilmente esta ideologia seria homogênea em todo o mundo e permaneceria estável e eterna, num mundo desprovido de crenças e de metafísica, para todo o sempre. Constatamos, no pragmatismo de Rorty, um constante deslizamento de uma filosofia “pura” para um pensamento político e eivado de ideologia democrática, capitalista, e um tanto populista quando se tenta pensá-la fora do contexto da sociedade norte-americana. Ao menos é o que se depreende quando o autor conclui:

Assim como os marxistas de 1930 consideraram Dewey ‘o filósofo do imperialismo norte-americano’, também a Esquerda Cultural contemporânea nos vê como pragmatistas na melhor das hipóteses irresponsáveis socialmente e na pior delas como apologistas de uma ideologia repressiva (1995, p. 133).

O pensamento de Rorty divide-se em duas partes: 1) especulativo, quando discute as obras de Nietzsche, Heidegger, Derrida e De Man. 2) pragmático, quando estuda a linha filosófica desde Dewey até Donaldson, entre outros pensadores norte-americanos, para entender a crise política da contemporaneidade. Rorty considera o Marxismo um movimento político desmantelado, mas a pragmática mostra-se propedêutico e até mesmo ingênuo em seu pensamento pragmático quando assume um tom solidário e presume que o mundo estará melhor quando ficar homogeneamente igual aos Estados Unidos.<sup>23</sup>

Segundo Rorty os românticos já haviam rompido com as utopias da Ilustração quando voltaram seu olhar para a Idade Média e passaram, assim, a apresentar uma crítica historicista do Iluminismo. Este retorno não linear constitui-se numa ruptura com o projeto cartesiano de autofundamentação; contudo, ao mesmo tempo, com isso o Romantismo estabelece critérios a-históricos de racionalidade e de dúvida da objetividade (Rorty, 1997, p. 53, nota 6). O passo seguinte na filosofia de Rorty seria perceber que o cientista ocupou o lugar do padre na sociedade secularizada e em sua mediação com o além. A ciência assumiria o papel de solidariedade, uma idéia derivada de Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*, enquanto os cientistas sociais humanistas seriam comparados aos artistas e não seriam racionais. Para Rorty, a verdadeira marca da racionalidade e da civilização é a persuasão, o poder “pensar o

---

<sup>23</sup> Rorty, Richard, “Solidariedade ou objetividade?”, in: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997. p. 50. Rorty profetiza que o pragmatismo substituirá Deus (p. 41). Também no livro de Putnam, Hilary, *Razão, verdade e história*, a autora afirmara que “a concepção subjetivista da filosofia” deixa de pensar as coisas a partir do olhar de Deus (Rorty, 1997, p. 41).

outro a partir de nós, do que já possuímos” (1997, p. 60). No entender cientificista de Wittgenstein, Quine, Goodman, Davidson e Kuhn, se aboliria a distinção entre “questões de linguagem” e “questões de fato”. Kuhn chegou a criar a teoria dos mundos distintos: se Galileu e Aristóteles afirmam hipóteses discordantes, mas o mundo torna essas hipóteses verdadeiras, elas são consideradas verdadeiras em seus mundos paralelos, que não são os mesmos.<sup>24</sup>

Rorty afirma que cem anos de pragmatismo nos Estados Unidos tiveram como objetivo rebaixar a ciência e levantar as ciências humanas. Dewey, por exemplo, enfatizou todo um aspecto da existência, ao afirmar o caráter existencialista contido na possibilidade de se realizar escolhas na vida, sem plano prévio, como alternativa a um progresso moral e científico ou a uma escolha de vida baseada em teorias construídas sobre a base de resultados observacionais. Foi assim que criou a hipótese de um “pragmatismo sem método” (ver ensaio com este título, in 1997, p. 91-109).

Um aspecto importante do pensamento do filósofo norte-americano está presente em sua conferência “Is it Desirable to Love Truth?” (in 1997, p. 1-22). Ali, Rorty se recusa a aceitar o pensamento pessimista da morte das utopias, divulgada pela Escola de Frankfurt, com Theodor Adorno, Habermas e Horkheimer (1997, p. 51). Afirma que “O desbancamento da Razão pelo pós-modernismo não deve ter implicações políticas de cunho negativo” (1997, Introduction, p. 1).

Em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), a principal proposta de Rorty é a de uma ruptura com a tradição fundadora de Descartes e de Kant (das quais a filosofia analítica é uma das derivações mais recentes) e sua substituição pela filosofia “edificadora” de caráter hermenêutico, na linha de Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger e Gadamer. Há aí uma recusa veemente de que o conhecimento seja mero resultado de representação mental ou lingüística da realidade (1997, p. 7). Também a verdade não é a representação da natureza – uma afirmativa desposada tanto pelo pragmatismo quanto pelo pensamento pós-moderno (1997, p. 8). Em “Consequences of Pragmatism” (1982), Rorty vê o pragmatismo como amplamente fundamentado na crítica literária e na abordagem hermenêutica das ciências sociais (1997, p. 7).

Neste ensaio, Rorty afirma que Spinoza expôs a melhor maneira de se estabelecer a verdade quando definiu a luta entre a ordem espiritual e material do mundo. Na luta que este propõe existir entre “deuses” e “gigantes”, havia dois modos de explicar o universo: em termos mentais ou materiais. Contudo, para Spinoza, as duas oposições se constituiriam meras aparências diferentes da mesma realidade. Na história da filosofia, de um lado há o reconhecimento de Hegel da narrativa histórica; por outro, a reavaliação de Nietzsche e de Heidegger da linguagem metafórica da imaginação. A “verdade”, segundo Spinoza, é sempre um substantivo comum, sem a aura de eternidade e universalidade que sempre a cercou (Rorty, 1997, p. 8). Rorty apontaria o pragmatismo como amor pela humanidade, uma virtude caracterizada pela tolerância e a ausência de fanatismo. Além de em Spinoza, também em Sócrates Rorty encontra esses

---

<sup>24</sup> Ver Rorty, Richard, “A ciência natural é um gênero natural?” in 1997. p. 73-4. O que se diz ao se afirmar que essas vozes são verdadeiras é que se há muitos mundo ou verdades, então estes conceitos não estão isentos de relativismo” (1997, p. 75).

traços, nas noções de colaboração social e de beatitude no plano pessoal. No extremo oposto, há Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, que não foram exemplos de pessoas tolerantes ou de bom relacionamento; contudo, para Rorty, nunca se poderá resolver esta óbvia tensão entre o abstrato e o concreto, e para mitigá-la é preciso efetuar uma negociação ou “conversão” entre o público e o particular.

Na segunda conferência, proferida no Departamento de Filosofia da Universidade de Amsterdã (in 1997, p. 23-52), Rorty distingue dois projetos no Iluminismo: o político e o filosófico. O primeiro, político, consiste na aquisição da maior liberdade possível, que continua em andamento. O segundo, filosófico, complementa o que não foi suficientemente radical no Iluminismo, que apenas extinguiu a idéia de Deus, pois só o pós-modernismo lançou-se à extinção de três verdades que ainda hoje persistem: a Natureza, a Razão e a Verdade (in 1997, p. 9).

#### IV. A LITERATURA E A ARTE NA ERA DO CULTURAL

Desde Julia Kristeva, em *Semeiotiké*, o texto passou a ser visto como um todo autônomo, sem autor, uma rede de sentidos, os quais se misturam e dialogam indefinidamente.<sup>25</sup> Com a complexificação tecnológica da sociedade mediática, esta inter-relação textual passa a ocupar um lugar múltiplo, em contínua reescrita. Com Kristeva, vê-se, em lugar da influência, a constante relação de dependência ou dívida para com o texto antecessor, num contínuo processo de reciclagem. A identidade se define como uma experiência emocional que permite a cada ser perceber-se como entidade única, apesar de suas contínuas transformações. É a contradição de ‘ser-si-mesmo’ deixando de sê-lo. O conceito de identidade opõe-se ao de alteridade e o reconhecimento da identidade de dois ou mais objetos, ou sua identificação, pressupõe sua alteridade, que lhes permite continuar ‘o mesmo’, persistir no seu ser.

Assim, a partir dessa pressuposição de Kristeva em *Semiotiké*, desenvolvida com base em Bakhtin, e seguida por Genette em *Palimpsestes*, surge a noção de uma intertextualidade que estabelece inter-relações de sentidos entre diversas obras. Na linguagem de computador, estas intertextualidades chegam a criar universos hiper-reais ou virtuais, textos que desenvolvem elos de ligação cada vez mais complexos, sem preponderância de um sobre o outro e existindo concomitantemente, até independentemente de autor.

A própria noção de “cânone” literário, que em grego significava *kanon*, “vara de medir”, portanto, norma, seria abolida e pluralizada, posto que as obras se tornam inscritas na totalidade social e cultural, e em última análise na história. Um cânone literário único e normativo, do tipo preconizado na fase da alta literatura, ou literatura “pura” ou das “belas-letas”, seria contraditório, uma vez que sabemos que o texto está inserto na totalidade social, na história e na cultura. Desse modo, nenhum texto poderia deixar de estar inserto na história. O cânone vai sempre incorporar autores do passado e

---

<sup>25</sup> Kristeva, Julia, *Semeiotiké*, Paris, Gallimard, 1982.

revalorizá-los, como no caso das escritoras do século XIX, que hoje vão sendo resgatadas, no Brasil e no mundo.

A idéia de um cânone com função puramente estética, como existia na filosofia kantiana, que pregava o bem e o belo desinteressados, tornou-se obsoleta.<sup>26</sup> A inscrição da literatura ou do autor na história, incorporando a noção de hibridismo nos juízos estéticos, em lugar de valor único e absoluto, atropela essa pureza metafísica de conceitos do pensamento da elite monárquica do século XVIII. A primeira pergunta na sociedade atual, supostamente democrática e republicana, seria sobre a legitimidade do conceito de belo e bom desinteressado: quem seria o juiz e a que classe social pertenceria? Quem definirá a medida e o conceito desta beleza? Afirma Roberto Reis: “O estudo da literatura seria melhor equacionado considerando-o dentro da dinâmica das práticas sociais: a escrita e a leitura estão sujeitas a variadas formas de controle e têm sido utilizadas como instrumento de dominação social” (in Jobim, 1992, p. 72). A legitimação dessas obras e dos critérios seria feita pela universidade, pela crítica especializada ou através da resenha jornalística nos meios de comunicação social? Seria a elite acadêmica ou a sociedade, através da mídia jornalística, os *highbrows* ou os *lowbrows*, o juiz? Sem dúvida, caminhamos na direção contrária à apontada por Harold Bloom em seu *O cânone ocidental*<sup>27</sup>, que expressa o desejo de retornar a Shakespeare e a um punhado de autores oriundos de um reduzido panteão anglo-saxônico estudado em Yale até 1950.

Flávio Kothe, em “Cânone e valor”,<sup>28</sup> vê o problema do cânone no Brasil como resultante do conflito entre dominação externa, que já se incorporou a sua natureza, devido a cinco séculos de dependência do país, levando-o a não mais perceber esta dominação (1997, p. 103). No decorrer do ensaio, Kothe deixa perceber que a imposição de um cânone fixo, como o de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, como o que representaria a identidade de *todos* os brasileiros, deve ser motivo de revisão entre os brasileiros, no sentido de conquistar sua autonomia interna. Segundo Kothe, Camões não se identifica integralmente quer com os índios, quer com os negros, mas antes constrói um ideal para a colônia totalmente identificado com o lusitano. Assim, conclui: “O problema não é apenas a vigência do cânone, mas a imposição da interpretação canonizante como a única válida, a única ‘ciência’ a que se dá espaço e significação, na escola, na mídia, nas editoras” (Kothe, 1997, p. 107-08). Portanto, é a fragmentação do cânone a visão mais democrática possível com relação a um cânone nacional, sendo a imposição de ideais de forma autoritária e pouco democrática o pior caminho para se chegar a uma consciência de nação.

O cânone, para Richard Rorty, deve colocar lado a lado disciplinas em geral separadas, como a literatura e a filosofia. Para esta última, o cânone é a soma dos filósofos, que são estudados em suas teorias e disciplinas; ou então a própria disciplina em que se estudam diferentes linhas filosóficas. Em *Philosophy in History* (1984) Rorty aproxima a

<sup>26</sup> Reis, Roberto, “Cânon”, in José Luís Jobim, org., *Palavras da crítica, Tendências e conceitos no estudo da literatura*, Rio de Janeiro, Imago, 1992. (Biblioteca Pierre Menard). p. 65-92, p. 70-1.

<sup>27</sup> Bloom, Harold, *O cânone ocidental*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1995.

<sup>28</sup> Kothe, Flavio, *O cânone colonial*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1997. Kothe também publicou *O cânone imperial*, pela mesma editora. p. 103-40.

pesquisa do cânone na teoria literária e na filosofia, pois ambas têm de se empenhar na mesma busca de autores. Isso poderia se dar quer pela escolha dos filósofos favoritos, quer pelas obras dos autores selecionados. Neste livro, Rorty apresenta toda uma discussão sobre o cânone e uma proposta para o estudo da doxografia, a “história da filosofia”. Esta é extremamente interessante pois parte do pressuposto existencial, porque, em caso contrário, ele considera que se poderia incorrer no risco de “mumificar os pensadores (“decorticate the thinkers”), o que significaria “mumificá-los”.<sup>29</sup> Esta linha filosófica corresponde à história intelectual (ou *Geistesgeschichte*), que atua através do estudo dos sábios. Só que atualmente as pessoas já não sabem quais são as respostas corretas ou as grandes questões filosóficas que existem (1984, p. 57ss). Daí a necessidade de se criar uma ampla narrativa que mude o vocabulário, ou seja, a doxografia (1984, p. 61). O sentido que Rorty atribui ao termo doxografia é bastante instigante: “é a tentativa de impor uma problemática a um cânone retirado sem referência a esta problemática, ou, inversamente, impor um cânone a uma problemática construída sem referência a um cânone” (1984, p. 62).

Rorty considera fundamental, para dar sentido à história da filosofia, que se realize um corte de um ou dois séculos, por exemplo, de Descartes a Kant, ou se acompanhe o desdobramento da subjetividade desde Descartes até a filosofia transcendental. Mesmo assim, nesse cânone, diversos problemas se colocam: [Santo] Agostinho, [São] Tomás de Aquino e Ockham são filósofos ou teólogos? Poder-se-ia traçar uma história de Tales de Mileto a Wittgenstein, deixando de fora Plotinus, Comte ou Kierkegaard? O que se coloca na filosofia é a busca do conhecimento. Mas ela é matéria de opinião? É uma retórica, oposta à lógica, é uma persuasão contra um argumento, é uma ciência oposta a uma ideologia? (1984, p. 66).

As reconstruções racionais da História Intelectual são importantes para localizarmos as figuras importantes do passado, nossos “ancestrais” (1984, p. 68). A História Intelectual (*Geistesgeschichte*) contém três ordens: as reconstruções racionais, as reconstruções históricas e a reconstrução do passado para justificar nossa crença de que somos melhores que esses antepassados (1984, p. 67-8). A filosofia terminava sendo uma mistura dessas três espécies, denotando nossa situação espaço-temporal, leituras, amizades, política, situação socioeconômica. Termina por mudar o cânone de uma forma em que a doxografia não consegue (1984, p. 71). Por exemplo, Foucault, em *A ordem das coisas*, na opinião de Rorty, tem muito de Filosofia da história, *geistlich*, mas atribui ao mundo uma *entzauberte Geistesgeschichte* (1984, p. 73), ou mundo desencantado. Embora Rorty deseje livrar-se dos cânones esdrúxulos, sabe que é impossível viver sem cânones. Assim, quanto mais variados os cânones que adotarmos, mais histórias intelectuais teremos a nossa disposição, e mais provável será conseguirmos reconstruir, primeiro intelectualmente, depois historicamente, os pensamentos. Para Rorty, é a convergência de inúmeros cânones no pensamento, sempre inquieto e perquiridor, o que impede a perda do sentido de comunidade que

---

<sup>29</sup> Rorty, Richard, in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1984. p. 62. Note-se que na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, até 1968, José Américo Pessanha apresentava a filosofia dos pré-socráticos incorporando suas vidas pela encenação de suas idéias, em aulas de filosofia viva e “doxográfica”, portanto.

apenas a conversação apaixonada possibilita (1984, p. 74). É este sentido pragmático de conexão social que interessa ao autor.

Qual o fim da filosofia e da história? É a autocompreensão. A poética seria o centro do raciocínio. Idealmente, seriam estabelecidas constantes intertextualidades entre diversas narrativas que levariam ao surgimento de interdisciplinaridades dialógicas entre os diversos pensamentos da atualidade. Dessa forma, seriam melhor iluminadas as relações entre diversos mundos possíveis, o mundo sagrado medieval e o mundo pós-moderno contemporâneo, o mundo da filosofia pragmática e o mundo do pensamento marxista, o mundo da natureza e o mundo do espírito. Haveria assim uma ponte entre a pessoa e a comunidade do outro. Nessa perspectiva, o cânone perderia seu caráter linear e “demoníaco” e ganharia um caráter iluminador e positivo.

A literatura se mostra “um eficaz veículo de transmissão de cultura” (Roberto Reis, in 1992, p. 72), mas, também, um eficaz instrumento de dominação de classe e de grupos sociais altos. Tradicionalmente, houve a exclusão dos povos da periferia européia, os asiáticos, africanos, sul-americanos – processo que está sendo em parte revertido pela atuação da Associação Internacional de Literatura Comparada neste sentido, reunindo-se na China, na África do Sul e no Japão, ou seja, na periferia ao centro eurocêntrico. No entanto, dada a complexidade do mundo atual, parece inviável hoje um cânone de “grandes escritores da literatura universal”, como existia nas universidades norte-americanas e européias até a década de 1950 sob o título de Literatura Mundial, seguindo a idéia de uma *Weltliteratur*, como proposta por Goethe ao fundar a disciplina da Literatura Comparada. Poder-se-ia antes imaginar a coexistência de diversos cânones destinados a distintos fins e voltados para problemáticas pertinentes a distintas regiões do globo.

Atualmente, a quebra do conceito de estado-nação, que fora imposto às colônias até o período que correspondeu ao Romantismo, parece ainda perpetuar-se pela impressionante influência dos Estados Unidos em todo o mundo, buscando hoje se constituir como uma “nação global”. Se, como nos mostra o livro *The Empire writes back*, antes havia o modelo inglês imperialista, capitalista e eficaz difundindo-se através da língua e da cultura, como armas de dominação cultural sobre a Índia, Austrália e Canadá, hoje a lição inglesa é elevada a uma potência infinita com a dominação norte-americana, e temos a ameaça de um mundo transformado em aldeia global constituído a sua imagem e semelhança.

## V. CRÍTICA LITERÁRIA NO BRASIL

Balizar a crítica literária brasileira dentro desta rede de pensamentos filosóficos não é tarefa fácil, pois se poderia incorrer na armadilha do nacionalismo, enfatizando a importância dos críticos que se voltaram para um pensamento nacional(ista). Assim, se destacaria a preeminência da escola da Universidade de São Paulo, liderada por Antonio Candido, e hoje seguida por inúmeros de seus alunos espalhados pelo mundo. Mas esse esforço poderia ser infrutífero a partir da década de 1970, quando o pensamento especificamente “brasileiro” passou a se estender a um pensamento mais latino-

americano, com pensadores como Roberto Schwarz, ou mais universalista, com João Alexandre Barbosa, que incluiu nos seus ensaios estudos sobre Mallarmé e outros poetas simbolistas, na linha mais eclética de um Augusto Meyer.

Há um conflito entre a crítica nacional e autêntica (em geral mimética e colada ao real) e uma crítica livre, de caráter mais existencial e impressionista, até hoje praticada nas resenhas de jornal. Escritores como Alencar, em “Como e por que sou romancista”, de Machado de Assis, em “O instinto de nacionalidade”, utilizaram sua sensibilidade para caracterizar o Brasil como original e autóctone com relação ao pensamento europeu, hegemônico e eurocêntrico. Contudo, naquele momento, não havia ainda a preocupação, como surgiu no século XX, com o modernismo, de fixar fronteiras nacionais rígidas e uma identidade própria. O nacional constituía um sentimento até certo ponto difuso, identificado com a idéia de exótico, de tropical, de indígena e selvático. Dizer-se brasileiro era criar uma diferença com base na natureza e negar a imitação da linguagem e dos autores franceses. Entretanto, os críticos literários profissionais, como Santiago Nunes, Artur Araripe, Sílvio Romero e José Veríssimo, já se posicionaram com relação à questão política da nacionalidade. Sua crítica não se restringia ao tema e às descrições de cenas da natureza “brasileiras”, a partir da teoria da “cor local”, uma das bases do Romantismo, ou à escolha de um vocabulário ou vestuário não afrancesado, típicos do povo brasileiro, mas sim à identificação de uma nação politicamente delineada e independente de Portugal.

Assim, a crítica literária brasileira nasceu há menos de 200 anos voltada para a independência do país, ocorrida no Romantismo, superando a dominação lusa do período colonial e em parte para a formação da nação. Entre os problemas encontrados por esta crítica para se afirmar, o principal foi o analfabetismo do povo. Machado, como bom cronista dos costumes de sua época, avaliou em 70% a percentagem de analfabetos do país, que portanto não poderiam votar (ver crônica de *Notas Semanais*). Outro problema que se poderia apontar na formação da nacionalidade brasileira, é a ausência de universidades antes de 1920, quando se funda a Universidade do Brasil, hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro. Só havia cursos religiosos ligados à retórica ou cursos isolados, de Direito, Engenharia e Medicina, em reduzido número de capitais – São Paulo, Rio, Recife e Salvador. A falta de estudo sistemático de literatura, dos autores, críticos, escolas e histórias literárias leva ao ecletismo e ao abuso das citações retóricas, próprias do discurso das Escolas de Direito, bem como a um constante tom impressionista. É o domínio do sentimento sobre a racionalidade. Vale a impressão pessoal sem fundamento, e é elevada a média da leitura de obras literárias, mas quase nula a procura de obras filosóficas. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, por exemplo, como se constata através de seu Livro de Consulentes do século XIX, percebe-se o elitismo do sistema intelectual brasileiro. Permitia-se, naquele século, o ingresso à Biblioteca Nacional apenas de homens de terno, gravata, bengala e chapéu. Isso excluía, evidentemente, os descalços (escravos), os mal-vestidos (subalternos, não pertencentes à classe burguesa) e, naturalmente, as mulheres.

Inúmeras metodologias passaram a se cruzar a partir da década de 1970, as quais podem ser sintetizadas nos estudos de Literatura Comparada, que congregaram estudos interdisciplinares dos mais diferentes teores. Mas com uma marcante diferença: não



preconizavam o fechamento em torno de temas da Literatura Brasileira nem se limitavam a um instrumental oriundo tão-somente do Brasil. Esta foi uma das preocupações de Luís Costa Lima em um certo momento de sua carreira crítica: encontrar as raízes e as ramificações de uma crítica “autenticamente” brasileira (que ele desejaria ver surgir, enquanto “sistema intelectual brasileiro”). O esforço por encontrar algo totalmente autóctone tornou-se um *tour de force*. Aqui e ali, e no próprio pensamento de Costa Lima, surgiam influências, leituras, contágios, contaminações, apropriações. Na verdade, onde se encontrariam, em pleno século XX, esses pensamentos totalmente originais? Acabou-se por incorrer na teoria das intertextualidades, de Julia Kristeva, segundo a qual todos os textos estão em todos os textos, na modernidade. Já nos últimos anos do século XX, passou-se a valorizar problemas genéricos, como a identidade cultural, a diferença filosófica ou de gênero e a utilizar como metodologia a interdisciplinaridade com a história, a antropologia, a filosofia e a psicanálise. Reforçava-se o caráter amplo e internacional dos estudos da Literatura Comparada. Em sentido contrário, os apelos marxistas ao local e ao popular tornavam-se mais raros, e só voltaram a ocorrer no campo da literatura com a ruptura da idéia de erudito, e sua mistura com o conceito de arte popular ou baixa literatura e de cultura híbrida. Não seria o caso de uma simples troca linear de poder, do eurocentrismo para um poder oriundo da América Latina unicamente, nem a simples troca de classe social, da produção da elite pela popular ou de massa, mas sim um constante diálogo de significados, na proposta de García Canclini (2001). O momento atual, rumo à globalização, tende a viver em uma constante interculturalidade, uma constante transculturalidade e uma constante circulação de sentidos.

## VI. CONCLUSÃO

Uma crítica pós-moderna ou desconstrutivista não nos permite reincidir na dicotomia nacional *versus* internacional, ou América autóctone *versus* eurocentrismo. As dicotomias absolutas se tornam cada vez mais suspeitas num mundo complexo. Seria o autóctone o indígena? O africano? Ou a manutenção da cultura ibérica, no caso da América Latina? E como ver os imigrantes japoneses? Como ver a miscigenação cultural em que quase não restam mais indígenas “puros” na América Latina?<sup>30</sup> Desse ponto de vista, parece-me que no multiculturalismo que hoje prevalece na cultura e nas artes mundiais, nosso sistema intelectual brasileiro, que já lutou por tantas décadas para ser “brasileiro” puro e “nacional”, deveria reconhecer o caráter francamente fragmentário e híbrido da sua cultura latino-americana e prosseguir no processo de apropriação iniciado no Brasil pelos modernistas. Este parece ser o único caminho viável num mundo em processo de crescente globalização. Na “aldeia global” de McLuhan, almejar a expandir o local no global, numa glocalização (Jameson), é um plano viável de troca de saberes, que deveria ser feita num sentido biunívoco, de interculturalidade. Este intercâmbio de saberes é a única forma de coexistência possível neste mundo em um processo de homogeneização constante com o Primeiro Mundo que tem de ser combatida. García Canclini propõe mercados tribais / populares pré-

---

<sup>30</sup> Ver García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*. 2ª reimp. Buenos Aires, Paidós, 2001. (1ª ed. 1999).

capitalistas ou mesmo mercados culturais baseados na expansão da música popular no Primeiro Mundo como formas de produção anti-hegemônicas do Terceiro Mundo (2001). Fredric Jameson cita as ONGS como forma de combater a globalização cristalizada.<sup>31</sup> Preservar a cultura “nacional” ou o Estado-nação tradicional é tão impossível e incorreto quanto preservar os mecanismos de eurocentrismo até aqui vigentes. Da mesma forma, manter padrões de julgamento cultural oriundos da metafísica e do conceito de universalização, preconizando as verdades universais e absolutas oriundas da crítica kantiana e hegeliana, consistiria numa regressão a uma fase colonialista e eurocêntrica superada. Na proposta de Richard Rorty, antes que determinar previamente o bem e o belo, seria aconselhável auscultar o real e viver a existência do aqui e agora. Só assim se chegaria a atingir um desejável processo de interculturalidade adequado ao momento atual do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Richard Rorty:

- Rorty, Richard. *Achieving our country: Leftist Thought in 20<sup>th</sup> Century America*. Harvard, Harvard University Press, 1998, 159 p.
- . *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1982.
- . *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988. [Trad. para o alemão e o italiano].
- . *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowski*. Westport, Connecticut; London, Praeger, 1996. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Based on a debate held in Warsaw on May 8-9, 1995. [Contém refer. bibliográficas].
- . “De Man and the American Cultural Left”. In: 1995, p. 129.
- . *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers. Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. [1<sup>st</sup> ed. 1995].
- . “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática”. In: *Um mapa da ideologia*. Org. Slavoj Zizek. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- . *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophy and Method*. Chicago, Chicago Press, 1970. [1<sup>st</sup> ed. 1967].
- . *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997. [*Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers. I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995].
- . *Philosophy: its End and its New Hope*. (Japanese trans.). Tokyo, Iwanami Shoten, 1988. It contains: “Science as Solidarity”; “Texts and Lumps”; “Pragmatism without Method”; “The Historiography of Philosophy: Four Genres”; “The Priority of Democracy to Philosophy”; “Pragmatism, Davidson, and Truth”.
- . *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, Blackwell, 1993. [1<sup>st</sup> ed. 1979].

<sup>31</sup> Jameson, Fredric, “Notes on Globalization as Philosophical Issue”, in Jameson, Fredric and Miyoshi, Masao, ed., *The Cultures of Globalization*. Durham, Duke University Press, 1998, p. 54-77.

----- et alii. *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Rorty, Richard. “The Pragmatist’s Progress”. In: Eco, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*. Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose. Stefan Collini, ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. ix. 152 p. p. 89-108.

-----. *Solidarität und Objektivität*. Ditzingen, Reclam Verlag, 1988. Contém: “Solidarity or Objectivity?”; “The Priority of Democracy to Philosophy”; “Freud and Moral Reflection”.

-----. “Truth, Politics and ‘Post-modernism’”. In: *Spinoza Lectures*. Amsterdam, Van Gorcum, 1997. p. 1-52.

### **Obras sobre Richard Rorty:**

Fraser, Nancy. “Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy”. In: *On Teaching Rorty*. p. 303-21.

*Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and The Mirror of Nature (and Beyond)*. Alan R. Malachowski, ed. Jo Burrows, Assoc. Ed. Oxford, Basil Blackwell, 1990.

### **Obras em geral:**

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969.

Bloom, Harold. *Kabbalah and Criticism*. New York, Seabury Press, 1975.

Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1999

Dewey, John. *Art as Experience*. New York, Capricorn Books, 1958.

Eco, Umberto. *Interpretation and overinterpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Eco, Umberto. *Opera aperta*. 1962.

Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1960.

Gadamer, H. G. *Was heisst Philosophiemethode?*. Düsseldorf, Philosophia-Verlag, 1968.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. 1ª ed. actualizada. Buenos Aires, Paidós, 2001. (1ª ed. 1999).

García Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*. 2ª reimp. Buenos Aires, Paidós, 2001. (1ª ed. 1999).

Heidegger, Martin. “Sketches for a History of Being”. In: *The End of Philosophy*. Trans. Joan Stambaugh. New York, Harper and Row, 1973.

Hirsch, E. D. *The Aims of Interpretation*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

*Philosophy and Social Hope*. London, Penguin, 1999.

Ryle, Gilbert. *Collected Papers*. London, Hutchinson, 1971. v. 1.

*Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*. Trad. de l’américain Jean-Pierre Commeth. Paris, De l’Éclat, 1990.

Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1966.