PÓS-COLONIALISMO: CULTURAS EM DIÁLOGO

Sérgio Luiz Prado Bellei

1. Cultura, Memória, Contra-memória e Diálogo

Ao lado de “pós-colonialismo,” “pós-modernismo” e “globalização,” é bem possível que “cultura” faça parte, hoje, da lista de conceitos que são, ao mesmo tempo, inúteis e indispensáveis. Se, de um lado, desafiam definições precisas, de outro, estão por toda parte e não podem deixar de ser usados. No caso da definição de cultura, pelo menos desde que Raymond Williams avisou, em *Keywords*, que a palavra é “uma das duas ou três ... mais complicadas da língua” (76), usá-la sem introduções cautelares é, no mínimo, arriscado. Evitar o uso, por outro lado, não é realmente uma opção. Como lembrou Stephen Greenblatt, muito embora o conceito pouco signifique, geralmente nada além de um “ethos vagamente percebido” em termos, por exemplo, de uma “cultura aristocrática, ou cultura jovem, ou cultura humana”, não utilizar tais palavras acabaria por travar a linguagem e levar ao silêncio (225). A saída, para o crítico, seria evitar definições absolutas e trabalhar com definições operatórias, talvez capazes de levar, em um dado momento, a algum resultado produtivo. É nesse contexto que Greenblatt

Ilha do Desterro	Florianópolis	nº 40	p.107-122	jan./jun. 2001
------------------	---------------	-------	-----------	----------------

sugere que o termo pode ser pensado enquanto capaz de abranger as idéias opostas de “controle” e “mobilidade”. E explica:

O conjunto de crenças e práticas que formam uma dada cultura funciona como uma ampla tecnologia de controle, um conjunto de limites nos quais o comportamento social deve ser contido, um repertório de modelos aos quais cada indivíduo deve adaptar-se. Os limites não precisam ser necessariamente restritos – em certas sociedades, como a norte-americana, eles podem apresentar-se em grande amplitude – mas não são infinitos, e as conseqüências resultantes para quem deles se afastar podem ser severas.... [Por outro lado,] se a cultura opera como uma estrutura de limites, opera também como reguladora e defensora do movimento. Na realidade, os limites sem o movimento nada significam; é apenas através da improvisação, do experimento e do intercâmbio que são estabelecidas as fronteiras culturais. (225, 228)

Trata-se claramente aqui de uma proposta de definição de cultura enquanto um vasto sistema *dinâmico* de inclusão e exclusão de significados e comportamentos que sobrevivem no devir temporal graças à sua mobilidade e capacidade de adaptação diante do estranho e do estrangeiro. Vasta memória coletiva ao mesmo tempo flexível e controlada, a cultura atualiza-se constantemente, como preservadora de fatos passados a serem lembrados e esquecidos, e como legitimadora de novos fatos passíveis de serem absorvidos. É, portanto, um sistema de significados que autorizam sentidos alternativos, e de identidades que legitimam diferenças. Um exemplo clássico do funcionamento de tal sistema encontra-se na proposta de T. S. Eliot de definir, em “Tradition and the Individual Talent,” a tradição da literatura ocidental como uma *ordem* que permanece inalterada apesar de admitir constantemente a inclusão de novos talentos. No caso de Eliot, diga-se de passagem, a

ordem é possivelmente restrita em excesso, particularmente quando vista a partir do momento presente, em contraste com essas ordens mais flexíveis e abertas de que fala Greenblatt. Mas como, em todos os casos, estamos diante de uma *ordem*, a presença da tecnologia de controle sempre se faz sentir, embora não necessariamente nas formas violentas – da prisão ou do exílio, por exemplo – reservadas para desvios socialmente percebidos como mais graves. Para os que se afastam do sistema cultural sem autorização, como percebeu Greenblatt (provavelmente com o auxílio de Foucault), reserva-se, preferencialmente, a punição disciplinar de castigos aparentemente mais brandos, como um sorriso de desprezo ou sarcasmo, ou uma atitude de silêncio ou de pena condescendente. E para os que aprenderam a respeitar as regras de fixidez e mobilidade, o sistema disciplinar oferece recompensas que vão “desde o espetacular (grandes honrarias públicas, premiações laudatórias) até o aparentemente modesto (um olhar de admiração, um aceno de respeito, palavras de gratidão)” (226).

Esse conceito operatório de prática cultural, enquanto possibilidade de mobilidade expansiva na permanência e de identidade legitimadora de diferenças, pode bem proporcionar um contexto produtivo para a leitura dos ensaios do presente volume, todos voltados para a tentativa de estabelecer, como lembrou Diana Brydon, “um diálogo autêntico” (p. 61) em torno dos estudos de pós-colonialismo no Brasil e no Canadá. Importaria, nesse contexto, formular três perguntas. As duas primeiras indagariam sobre o que cultivam, respectivamente e no contexto de sistemas de inclusão e exclusão, as culturas do pós-colonialismo no Brasil e no Canadá, e isso da forma como estas são limitadamente representadas nos ensaios do volume. E a última indagaria a respeito da possibilidade de benefício mútuo que poderia decorrer da apreciação da colheita das diferenças nos sistemas de exclusão e inclusão de significados. As possíveis respostas a tais perguntas, evidentemente, não podem ser pensadas a não ser em termos precários e provisórios. A leitura de apenas dois textos em termos de um conjunto cultural mais amplo, a ser posteriormente comparada com dois outros textos, também

parte mínima de um universo cultural, pode apenas apontar, metonimicamente, para certas tendências dos conjuntos mais vastos. E estes são, de resto, constituídos sempre, como no caso de T. S. Eliot, a partir de certos valores desejados e inventados por comunidades interpretativas institucionalmente poderosas.

A precariedade da análise não significa, contudo, inutilidade. Pois é justamente a partir da percepção das semelhanças e contrastes entre os dois sistemas que será possível, em ambos, a expansão e o enriquecimento em direção ao novo ou ao ainda não percebido. Essa percepção se dá, via de regra, em termos de uma descoberta chocante e culturalmente produtiva. Na página inicial de sua contribuição para o presente volume, Diana Brydon lembra o choque cultural (“*shock of recognition*”) por que passaram tanto ela como Imre Szeman ao lerem os ensaios de Roberto Schwarz, e registra a descoberta de que o crítico brasileiro escrevia não apenas no e para o Brasil, mas também do Brasil para o Canadá. Vale dizer, do choque de uma idéia cultivada em outra cultura nasce uma possível colheita para consumo doméstico. Em outro contexto, o ensaio de Maria Bernadette Porto colhe do exame da literatura do Quebec formas de entendimento de certas práticas culturais brasileiras. E aproveito aqui para registrar a minha (relativa) surpresa ao perceber que tanto Brydon quanto Szeman exercitaram-se na colheita de Schwarz, e não na de outras figuras críticas do universo acadêmico brasileiro. Quais seriam, então, os cultivos alternativos e talvez obsessivos que, nas duas culturas, teriam talvez um potencial de choque que levaria ao diálogo produtivo entre ambas?

2. A Anatomia do Saber Migrante e o Elogio da Viagem

A voz cultural que flui dos ensaios dos representantes brasileiros no presente volume não tem como ponto de partida, como ocorre nos ensaios canadenses, a questão do pós-colonialismo como uma totalidade disciplinar ou uma área discursiva estabelecida. O fato não surpreende quando se considera que, a rigor, a área ainda não se

institucionalizou na academia brasileira, pelo menos nos moldes em que a institucionalização ocorreu no Canadá e nos Estados Unidos. No Canadá, para citar um exemplo apenas, já em 1990 Stephen Slemon negociava com Arun Mukherjee a respeito da possibilidade de se incluir ou não no cânone pós-colonial os textos “brancos” das áreas outrora colonizadas mas emancipadas no presente, como a Austrália e o Canadá. O próprio teor da discussão, evidentemente, aponta já para o elevado nível de institucionalização. Nas palavras do próprio Slemon, a crítica pós-colonial já se constituía, na época, como “particularmente vigorosa na vida acadêmica” a ponto de, a exemplo do feminismo na década anterior, tornar possíveis as “carreiras acadêmicas” a ela associadas (73). Embora uma discussão sistemática dos motivos históricos que poderiam explicar por que nada semelhante a isso ocorreu no Brasil não possa ser desenvolvida no presente texto, vale a pena apontar brevemente aqui para as reflexões de Roberto Schwarz sobre o assunto, muito embora o crítico brasileiro, escrevendo no final da década de 80, não pudesse falar, explicitamente, sobre o pós-colonialismo. Para o Schwarz de “Nacional por Subtração,” o pós-colonialismo *enquanto instituição* seria, no Brasil, apenas mais uma “idéia fora de lugar,” imitada *com atraso* a partir dos centros produtores de teorias e, enquanto imitação, motivo para a típica experiência brasileira “do caráter *posticho*, *inautêntico*, *imitado* da vida cultural” (29). Se Schwarz está certo (e eu, pessoalmente, acredito que está), a prática aberta do pós-colonialismo institucionalizado acabaria sendo incluída entre aqueles exercícios culturais que, porque causam desconforto, a cultura acadêmica prefere esquecer utilizando, contra os possíveis transgressores do interdito, o que se descreveu acima como punições disciplinares brandas, assiduamente praticadas pelos carcereiros culturais de plantão: um sorriso de desprezo aqui, um questionamento sobre relevância acolá.

Não surpreende, portanto, que o pós-colonialismo *enquanto instituição* não marque presença nos ensaios dos representantes brasileiros. Esses ensaios, por assim dizer, falam menos do pós-colonialismo propriamente dito do que de uma certa *temática* pós-

colonial marcada por significativa relevância local: o tema do *migrante* na literatura quebequense e a questão da *viagem* nas Américas. Na cartografia da migração explorada por Maria Bernadette Porto, importa sobretudo tentar compreender, no migrante, a complexa questão da identidade na movência e o nomadismo enquanto práticas culturais produtivas: o que o migrante é, e as formas de expressão cultural do viver peregrino. Viajante permanentemente em trânsito, que não pode retornar ao lar mas, ao mesmo tempo, jamais chega ao seu destino, o migrante se percebe na condição de negociar consigo e com os outros a identidade enquanto negação da estabilidade. A movência implica aquela mutação constante na qual a identidade se faz mais como processo e estilhaçamento do que como produto e fechamento. Assim concebida, a identidade em formação permanente escapa da fixação de todos os essencialismos totalizantes, do nacionalista inclusive, para tornar-se híbrida, fragmentada e em mutação constante. No caso do migrante quebequense, como explica Bernadette, apoiando-se em Glissant, a constante desterritorialização e reterritorialização conduzem ao questionamento constante a respeito de “ser o que se é sem se fechar ao outro” e de “abrir-se ao outro sem se perder a si mesmo.” (p. 96)

A essa condição migrante corresponde uma produção cultural peculiar, de natureza transcultural, híbrida e fragmentária. Trata-se de produção textual típica do que Mary Louise Pratt chamou, em um texto clássico, de “zona de contato,” ou seja, aquele espaço em que “povos separados geográfica e historicamente entram em contato e estabelecem um relacionamento continuado, geralmente marcado *por condições de opressão, desigualdade radical e conflito incontrolável*” (6, o grifo é meu). A zona de contato, enquanto o local privilegiado da transculturação, é aqui exemplarmente definida por Pratt na medida em que a definição aponta vigorosamente para um detalhe que certas práticas culturais preferem esquecer: o fato de a zona de contato ser *um espaço de poder assimétrico*. Na cultura como na economia, a zona de transculturação é, via de regra, um espaço de trocas desiguais em que não há equilíbrio entre o que se dá e o que se recebe. Para as culturas

subordinadas, esse desequilíbrio é, freqüentemente, causa de desconforto e fato cultural a ser, se possível, esquecido ou minimizado através de um movimento rápido para uma dimensão utópica. Esta, porque é movida pelo desejo de realização, deveria mais propriamente ser chamada de eutópica: mais do que um não-lugar, é o bom-lugar que, espera-se, venha a acontecer no futuro. No caso dos herdeiros contemporâneos da tradição antropofágica no Brasil, tentei explicitar alhures a estratégia discursiva utilizada para negar a assimetria de poder e afirmar a eutopia transcultural, particularmente na influente obra dos irmãos Haroldo e Augusto de Campos. Resumidamente, o mecanismo discursivo consiste em reduzir a proposta antropofágica oswaldiana de devorar seletivamente, na zona de contato, textos culturais estrangeiros, com a finalidade de obter uma reforma política, cultural e econômica da nação, a um problema de *autonomia estética* de uma produção artística original e criativa que, esta sim, pode competir com os centros produtores de cultura. O que se propõe, em resumo, é que, não podendo competir em questões econômicas, a elite letrada deveria limitar a competição à produção de artefatos estéticos de primeira linha, em sintonia com o que há de melhor e mais atual na tradição européia (*"Brazilian Anthropophagy,"* 87-109).

Sem esquecer que a condição migrante, particularmente em tempos de globalização pós-moderna, é principalmente marcada pelo sofrimento e pela opressão (a deslocação em massa, nos dias de hoje, é principalmente aquela dos exilados e das vítimas da fome, da miséria e das guerras), o ensaio de Maria Bernadette insiste, contudo, na importância do fenômeno da transcultura enquanto "via de mão dupla entre mundos diferentes que se irrigam reciprocamente" (p. 93), apesar do inevitável componente de dor inerente às mutações. E a prática cultural resultante dessa mutualidade fértil aproxima as produções migrantes culturais do Quebec tanto de uma prática cultural pós-moderna como de práticas da cultura brasileira. Os elementos comuns são os já mencionados: o hibridismo, a fragmentação, a recusa de totalizações essencialistas. "Situados numa encruzilhada de línguas e

memórias culturais,” Bernadette explica, “os textos migrantes do Quebec assumem um caráter polifônico, associado ao roçar de diversas vozes, sotaques e lembranças” (p. 90) Polifonia ou algaravia pós-moderna, essa condição cultural remete, também, “às negociações identitárias estabelecidas, ao longo da história, entre imigrantes brasileiros (p. 96) e a uma certa literatura de autores marcados pela “ambivalência do entre-dois”, como Samuel Rawet e Lya Luft (p. 97).

Entre a migração e a viagem, que é a temática pós-colonial abordada por Sandra Goulart Almeida, há uma diferença básica e semelhanças importantes. O migrante é o viajante que não volta, o viajante é o migrante que, por assim dizer, nunca sai de casa. Mas ocupam ambos, em circunstâncias diversas, um problemático entre-lugar ambivalente, misto de confiança e medo, aventura e solidão, prazer e sofrimento. Sandra aponta, de forma genérica, para a importância do uso discursivo da viagem nas Américas e apresenta, de forma sumária, alguns exemplos significativos: Elizabeth Bishop, que medita sobre as motivações da viagem, P. K. Page, que procura a viagem-aventura, Silviano Santiago, que acredita no potencial que tem o viajante periférico de marcar presença nos centros de poder “universais.” Como são viajantes que, em graus diversos, diferem do viajante europeu, a análise poderia talvez aprofundar as diferenças: Bishop não encontra, digamos, o outro brasileiro da forma como Santiago encontra uma prática cultural francesa ao mesmo tempo semelhante e diferente em relação a certas práticas culturais brasileiras. Seja como for, o ensaio aponta certamente para uma certa obsessão cultural – talvez até um mito dominante – nas Américas e, principalmente, na América Latina. Na história das práticas culturais brasileiras, a importância da temática do migrante/viajante é indiscutível. Em termos da definição operatória de cultura que propus anteriormente, trata-se de um fato cultural a ser constantemente lembrado no devir temporal. Escrevendo sobre Oswald de Andrade, Antonio Candido lembrou não apenas a centralidade da questão da viagem em sua vida e obra, mas também a relação entre o “Oswald viajante” e o “ethos” brasileiro relativo à viagem que

caracteriza, também e por exemplo, um romântico como Gonçalves Dias. Ambos, por assim dizer, visitam a Europa para descobrir o Brasil e voltam ao Brasil para inventar uma brasilidade européia.

Seria possível pensar, resumidamente, a força dessa temática da viagem como inseparável de um certo desejo coletivo de habitar um mundo em que as fronteiras existem para ser abolidas ou tornadas instáveis e vulneráveis à transgressão. Um mundo, por assim dizer, em que não existissem passaportes e constrangimentos alfandegários. Dito isso, é preciso acrescentar logo que, se tal desejo existe, é porque, subjacente a ele, existe também a falta que o explica e produz. Essa falta que motiva o desejo de viajar é a causa do sentimento de alienação que atinge aqueles outros culturais confinados ao lado de lá da fronteira pelos exercícios cartográficos de exclusão praticados pelas culturas dominantes. Na periferia, hoje mais do que nunca, viajar é preciso, seja para voltar, seja para ficar. Mas viajar significa sempre, e principalmente nas áreas colonizadas, habitar a condição de um entre-lugar problemático: trata-se de um sair de casa que nem retorna e nem chega a lugar algum. Do viajante latino-americano e brasileiro é possível dizer, sem muito exagero, que é um migrante em permanente movência. Falando de outros assuntos, tanto Sandra como Bernadette falam também desse fato cultural a ser lembrado em práticas culturais brasileiras. Culturalmente, contudo, não é fácil falar do fato sem um certo desconforto, porque não é fácil fazer o elogio do nomadismo sem desejar o retorno ao lar, sempre tornado difícil seja por razões econômicas, seja por constrangimentos culturais. É difícil, para o viajante periférico, falar de nomadismo e viagem sem falar de humilhantes assimetrias de poder, ainda que se tente, paradoxalmente, transformar a condição de nomadismo no conforto do lar. Esta é a razão por que, com frequência, é preciso esquecer ou contornar questões de poder. Esse esquecimento cultural, que pode ser perigoso, poderia talvez ser parcialmente evitado, como se verá, com o diálogo autêntico entre culturas de que se falou anteriormente.

3. A Instituição Pós-Colonial: Rigidez e Flexibilidade

Ao falar do pós-colonialismo, os ensaios de Imre Szeman e Diana Brydon falam a partir de uma disciplina marcada por uma história de institucionalização que, de forma análoga aos mecanismos culturais de inclusão e exclusão esquematizados anteriormente, ao mesmo tempo que impõe limites àquilo que institucionaliza, admite uma certa flexibilidade capaz de tornar possíveis caminhos ainda não percorridos. É para o exercício dessa mobilidade que os dois ensaios estão voltados. Szeman aponta certamente para a limitação institucional ao notar que a narrativa dominante da disciplina, voltada para a ênfase em uma política de heterogeneidade e diferença exemplarmente ilustrada na prática crítica de Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, carrega em seu bojo um esquecimento a ser recuperado: o potencial da disciplina para solidariedades globais. A narrativa dominante centrada nos três maiores relega à marginalidade nomes como Chinua Achebe, Wole Soyinka e Wilson Harris. E a procura da solidariedade global é um esquecimento imperdoável porque os excluídos, tendo sua voz suprimida, não podem falar contra as novas forças globais do capitalismo imperialista que vai assim, sem encontrar obstáculo, devorando e absorvendo tanto a política de diferenças quanto as vozes abafadas de uma possível resistência. Szeman chama a atenção para o recente e importante aviso de Michael Hardt e Antônio Negri, em *Empire*: a teorização acadêmica dominante, que se quer revolucionária porque se exercita na defesa de diferenças e hibridizações para atacar problemas de essencialismo, acabou caindo em uma armadilha. Como na história da avestruz, enquanto ataca o essencialismo, é surpreendida, na retaguarda, pelas forças do movimento internacional do capital que, diga-se de passagem, *não tem nenhuma objeção* à proliferação, no hipermercado global, de diferenças e hibridizações, muito pelo contrário. A narrativa dominante do pós-colonialismo institucionalizado está, portanto, anêmica: perdendo-se em hibridismos e diferenças, “não consegue teorizar adequadamente a atual circulação de poder, ou entender a dinâmica de um capitalismo que promove a hegemonia

pelo cultivo da diferença mais do que pela tentativa de eliminá-la.” E Szeman conclui, certamente: “ninguém, hoje, é contra as diferenças; na realidade, *o poder biopolítico circula através delas*” (p. 28; o grifo é meu). Nesse contexto, hibridizar e diferenciar podem chegar a ser, até mesmo em setores aparentemente menos relevantes como a academia, uma forma de celebração dos mecanismos do capital. Ou, mais precisamente, trata-se do capitalismo, em sua modalidade acadêmica, celebrando-se a si mesmo.

Qual seria, então, o remédio para a anemia do pós-colonialismo dominante? Szeman sugere que uma ênfase alternativa nos estudos do pós-colonialismo, das diferenças para a solidariedade global, poderia abrir caminho para o entendimento, que precisa ser perseguido com urgência, “da lógica subjacente pela qual a periferia é produzida como periferia, sem perder de vista as modernidades múltiplas produzidas pelo capitalismo global” (p. 28). E aponta para uma forma específica de solidariedade global, que poderia ser um bom começo para entender tal lógica, chamando a atenção para o crítico brasileiro que vem, de longa data, desenvolvendo uma aguda reflexão teórica sobre a periferia do capitalismo: Roberto Schwarz. É que Schwarz já definiu, com rigor, o beco sem saída em que se meteram as elites das culturas periféricas que, na busca da sobrevivência identitária, não encontraram e não encontram saída viável para o problema do atraso e da macaqueação da cultura européia. Estando sempre atrasadas em relação à modernidade produzida pelo imperialismo europeu, essas elites percebem-se, historicamente, diante de duas pseudo-soluções: a procura de uma cultura nacional autêntica e original, que simplesmente repete, com atraso, o conceito europeu de “origem;” ou então a postura cosmopolita e híbrida, que se pensa como progressista e moderna, mas que é, na prática, uma legitimação da hegemonia da cultura global e que conduz ao esquecimento das relações locais entre, de um lado, a forma literária e, de outro, a vida social, econômica e política. Por vias e vozes diversas, a do influente Northrop Frye inclusive, esse esquecimento ocorreu também no Canadá, e é justamente nas reflexões de Schwarz que Szeman encontra uma forma de torná-lo visível e de

questioná-lo. É que o Canadá, como Szeman explica, tentou sempre constituir um imaginário nacional em que a nação percebia-se sempre “mais como parte da modernidade ocidental do que como uma sociedade colonial com a sua forma própria de modernidade – ou seja, ... mais como os Estados Unidos ou a Inglaterra do que como o Brasil ou o México” (p. 26). Um bom contexto para o entendimento da constituição desse imaginário cosmopolita nas condições materiais da colônia é o conceito do ressentimento dos fracos contra os fortes, proposto por Nietzsche na *Genealogia da Morale* aplicado por Glenn Willmott à cultura canadense (citado por Szeman, p. 40). Os fracos, na proposta nitszscheana, inventam o mito da superioridade moral contra os fortes, como compensação para uma identidade constituída negativamente. Mas há um preço a pagar, no Canadá como no Brasil: o fraco que se imagina forte deve, necessariamente, tentar esquecer a fraqueza, mas esta não o esquece jamais. Seja como for, é através da leitura rigorosa de Schwarz que Szeman percebe, mais claramente, que o Canadá é mais parecido com o Brasil do que gostaria de admitir, pelo menos através da voz de algumas das suas elites.

O ensaio de Diana Brydon aponta, também, para as limitações do pós-colonialismo institucionalizado e para a necessidade de uma reformulação de objetivos na disciplina. Para que essa reformulação ocorra, é necessário ultrapassar a ênfase no nacional e identificar, nas atuais forças imperialistas da globalização, o verdadeiro problema a ser enfrentado, não isoladamente, mas através de solidariedades transdisciplinares e transnacionais. “Os profissionais canadenses da área de humanidades,” Brydon propõe, “não podem deixar de colaborar, através das fronteiras institucionais estabelecidas pela tradição, com os profissionais brasileiros e com aqueles que se dedicam às ciências sociais, já que só assim as nossas vozes serão ouvidas” (p. 80 - 81). Mas enquanto Szeman examina a possibilidade desse intercâmbio em termos de uma produção teórica que, porque calcada em condições materiais diversas, pode perceber com mais clareza mecanismos de dominação que também operam nas terras canadenses, Brydon volta a sua atenção para a tarefa de identificar e ler de forma apropriada

aquelas produções discursivas, principalmente literárias, que têm o seu foco de atenção dirigido para formas de resistência aos horrores da globalização. Respondendo a Edward Said, que lamentou recentemente a ausência, nas humanidades, de modelos alternativos capazes de questionar os excessos da globalização, Brydon afirma que tais modelos existem, no Canadá e alhures. É preciso procurá-los e dissecá-los, o que é tarefa particularmente relevante para a tradição de estudos de pós-colonialismo, já que esta já desenvolveu estratégias válidas para a identificação dos mecanismos retóricos e das técnicas de controle da expansão imperialista que, tendo em certo momento operado em âmbito nacional e transnacional, opera agora em dimensão planetária.

Os textos escolhidos por Brydon para exemplificar essa contra-memória discursiva que denuncia a globalização são, principalmente, literários. É que a literatura, para Brydon, é um discurso privilegiado para o questionamento da globalização porque se especializou, historicamente, na procura de alternativas à racionalidade iluminista que, particularmente com a globalização, reduziu o humano à condição de irrelevância. O poema extraído de um romance de Jeannette Armstrong, por exemplo, trabalha metaforicamente a imagem local e folclórica do coioote para o questionamento da retórica da globalização. A imagem do coioote em um pedestal de mármore, mijando de forma a formar um arco dourado no espaço, configura-se como uma imitação problematizadora dos arcos dourados do McDonalds espalhados pelo globo. Ao contrário da urina circular do McDonalds, que inunda e conecta o planeta com seu fluxo, o mijo do coioote é local e de alcance limitado, mas nem por isso deixa de afirmar a possibilidade alternativa de conexão. Trata-se de imagem que, como explica Brydon, critica a globalização enquanto a nova forma religiosa do capitalismo ... e utiliza a irreverência carnavalesca para desafiar o triunfalismo auto-confiante da globalização, na forma em que é apresentado pelos seus defensores neo-liberais” (p. 72) E Nalo Hopkinson, ao recontar o conto popular caribenho de Ti-Jean e seus irmãos, em *Brown Girl in the Ring*, inclui em sua narrativa o transplante do coração de Gros-Jeanne. Este é

utilizado para salvar a vida de uma personagem política influente que, sobrevivendo agora com o coração negro oriundo de um corpo subalterno, muda sua postura política e inicia um processo de renovação de Toronto que inclui projetos anti-globalizantes, como empréstimos sem juros para pequenos empresários. Descontado um otimismo talvez excessivo, a alternativa política provocada pelo transplante, como lembra Brydon, tem semelhanças com as propostas de desglobalização que marcaram o recente Simpósio sobre Globalização em Porto Alegre. É preciso humanizar a racionalidade globalizante que se esqueceu do ser humano, seja utilizando o discurso literário e crítico, seja utilizando a ação política. Ao sul do equador, a urgência de tal tarefa é, por assim dizer, lembrada não tanto pelos eventos de Porto Alegre, mas pelos noticiários de tv que, diariamente, mostram uma Argentina de joelhos, com crianças, que foram um dia da classe média, passando fome e caindo de sono em escolas, e um povo enfurecido protestando contra bancos, banqueiros, ministros e presidentes *ad hoc*. É preciso, mais do que nunca, imaginar que o esguicho fino do coioote tenha alguma força, ainda que mínima, contra o jorro potente do McDonalds. Caso contrário, qual país da América Latina será a Argentina, amanhã?

4. Dialeto, Dialética e Diálogo

O conceito de cultura, apresentado anteriormente enquanto condição de mobilidade expansiva na permanência, pode agora ser reformulado, talvez mais rigorosa e especificamente, em termos de um diálogo que se desenvolve dialeticamente a partir de dialetos. Etimológica e originalmente, como mostram os diálogos socráticos, dialética, diálogo e dialeto são termos intimamente ligados: a arte do diálogo se faz através de uma dinâmica de transformações a partir do encontro produtivo entre vozes diversas, ou dialetais. Essa noção originária, diga-se de passagem, não desaparece totalmente na tradição filosófica que se desenvolve a partir do século XVIII, quando a dialética passa a significar o próprio movimento da história social ou, adaptando

o conceito aos objetivos do presente ensaio, o próprio *movimento* da história *cultural*. Nesse contexto, é preciso insistir, o diálogo dialético vai sempre além das limitações da postura política estreita sugerida pelo mecanismo de “tese, antítese e síntese.”

Creio que, a partir dos ensaios do presente volume (particularmente dos ensaios de Szeman e Brydon, que atacam diretamente a questão do encontro de vozes na zona de contato) é possível pensar o início (mas não o fim, que permanece sempre aberto, por definição) de uma conversa dialética entre culturas e, no caso específico, entre práticas culturais canadenses e brasileiras. As vozes presentes em cada um dos ensaios são, nesse contexto, vozes dialetais, peculiares porque falam a partir de certas regras discursivas existentes. Em sua peculiaridade, contudo, têm sempre algo de singular a oferecer, ao mesmo tempo em que se abrem às peculiaridades outras e dos outros. De um lado, migrantes canadenses têm algo a oferecer à condição migrante de certas práticas culturais brasileiras, e viajantes estrangeiros têm algo a dizer a escritores brasileiros sobre o significado de viajar; de outro, uma certa crítica cultural brasileira aponta para a condição colonial que afeta tanto o Brasil como o Canadá, e práticas político-culturais em Porto Alegre revelam afinidades com textos literários pós-coloniais produzidos além das fronteiras brasileiras. Mas o que é preciso destacar em tal diálogo é o seu potencial de movência e de abertura para o futuro. A descoberta de Roberto Schwarz, por exemplo, por parte de críticos canadenses, não precisa parar no Canadá, e poderia até ter desdobramentos surpreendentes. Creio que não seria exagero dizer, hoje, que a atenção dada, em certos setores da academia brasileira, a problemas culturalmente prementes e importantes de hibridização, contaminações, entre-lugares e mediações tende a relegar a segundo plano o materialismo cultural de origem marxista praticado por Schwarz. Em sua leitura de Schwarz, contudo, Szeman lembra, oportunamente, que a ênfase excessiva em processos de hibridização como combate ao essencialismo pode ser uma forma de miopia. De repente, não seria possível pensar a possibilidade de um Roberto Schwarz que, após ser lido no Canadá, poderia ser relido com proveito no Brasil?

Nota de agradecimento

Na organização do presente volume, contei com a generosa colaboração de colegas e alunos aos quais gostaria de expressar, brevemente, meus sinceros agradecimentos. Neil Besner não mediu esforços na tentativa de obter as significativas contribuições dos críticos canadenses; e suas valiosas sugestões e comentários durante o processo de montagem e edição deixaram, no volume, marcas profundas, sem as quais a qualidade da coletânea não seria a mesma. Aos meus alunos de pós-graduação, que participaram em discussões informais sobre a coletânea, devo a boa vontade em colaborar com resenhas. Last but not least, devo à Anelise R. Corseuil a valiosa oportunidade de editar um volume sobre assunto de profundo interesse para minhas atuais atividades acadêmicas na Universidade Federal de Santa Catarina.

Bibliografia

- Bellei, Sérgio Luiz Prado. "Brazilian Anthropophagy Revisited." *Cannibalism and the Colonial World*, ed. Francis Barker, Peter Hulme, e Margaret Iversen. Cambridge, Cambridge U. Press, 1998. 87-109.
- Greenblatt, Stephen. "Culture." Ed. Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1990. 225-32
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes*. London e New York: Routledge, 1992.
- Schwarz, Roberto. "Nacional por Subtração." *Que Horas São?*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. 29-48.
- Slemon, Stephen. "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World". *Contemporary Postcolonial Theory*, ed. Padmini Mongia. London: Arnold, 1996. 72-83.
- Williams, Raymond. *Keywords*. Glasgow: Fontana, 1976.